

FELSEFİ ANTROPOLOJİ BAKIMINDAN TECRÜBE MEFHUMUNUN TAHLİLİ

Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul

Tecrübe mefhumunun, felsefede uzun bir münakaşa tarihi vardır; bu münakaşa, hiçbir devirde dinmemiştir. Bu mefhum, eskiden olduğu kadar, şimdiki felsefenin de üzerinde en çok durduğu, tefsir ve izah etmeğe çalıştığı bir mefhumdur. Zamanımızda *Anthropologie* gibi yeni bir felsefe disiplininin doğması, bu mefhumun bu bilgi bakımından yeni baştan ele alınmasını, gözden geçirilmesini, bilgi sisteminde (ilim, felsefe, hayat bilgisinde) oynadığı rolün sınırlarının tayin edilmesini icabettirmektedir.

Eski Yunan felsefesinde tecrübenin karşılığı *empeiria*'dır. Lâtinler bu tâbiri *experientia*, Fransız ve İngilizler (ayrı ayrı telâffuz edilmekle beraber) *experience*, Almanlar *Erfahrung*'la karşılaşmışlardır. Bugün hemen hemen her dilde tabiat ilimlerinde kullanılan *experiment* tâbirinin kökünü de *experientia* teşkil eder. Fakat zamanla tecrübe mefhumunun birbirinden çok farklı olan üç mânası, buna göre de üç kullanım tarzı meydana çıkmıştır: 1. felsefenin, 2. ilmin gözönünde bulundurduğu tecrübe mefhumu; 3. amelî hayatta, günlük lisandaki kullanım tarzı.

Felsefede kullanılan tecrübe mefhumu, her türlü vuzuhtan mahrumdur; ancak felsefî metinlerde kullanıldığı mânaya dikkat edilirse, onun dış ve iç idrak gibi muayyen bir şuur muhtevası olarak kabul edildiği görülür. Bu mânada ortaya çıkan tecrübe mefhumuna, bazı felsefî sistemlerde büyük bir ehemmiyet atfediliyor; bazılarında bu ehemmiyet azalıyor; bazılarında ise ona hiçbir ehemmiyet verilmiyor. Felsefedeki tecrübe mefhumuna verilen bu ehemmiyet, aynı zamanda muhtelif felsefî görüşlerin de bir ifadesini teşkil eder. Fakat her felsefî ve ilmî görüşte olduğu gibi, tecrübe mefhumuna atfedilen bu ehemmiyetin ağırlık noktasının kaymasında dayandığı bir temel vardır; bu temel, tecrübenin bütün bilginin bir mihrak noktasını teşkil etmesi, onun bilgide az veya çok bir rol oynaması veya hiçbir rol oynaması gibi, esasında *gnoseolojik* olan bir temeldir; ve muayyen felsefî "ism"-

lerin bir ifadesidir. Felsefe tarihinde, bilindiği veçhile, tecrübenin bilgide bir mihrak noktası teşkil etmesine empirism adı verilir; buna bilgide tecrübeye hiçbir yer ayırmıyan rationalism adı altında zıd bir görüş tekabül eder. Diğer taraftan tecrübeye bilgi sisteminde muayyen bir yer ayıran Kant'm transcendentat idealism'i gelir.

Atropolojik bir tâbirle, insanı hasse sferinden ibaret olarak gören empirism, hasse sferini mutlaklaştırır; ve bütün bilginin kaynağını tecrübenin, hasselere verilen şeylerin teşkil ettiğini iddia eder. Diğer taraftan insanı sırf bir akıl varlığı olarak kabul eden rationalism, bunun aksini iddia ederek, bilginin kaynağını akıl ve logos'un, nus ve ratio'nun teşkil ettiğini söyler. Hemen ilk çağdanberi "rationalism"e göre hasse sfere bizi aldatır; Eflâtun'un tâbirile, hasse sferine dayanan bilgi, ham bir malzemedir (barbardır)¹. Bilginin kaynağını "lögoi" teşkil eder. Ruhun, hasseler tarafından verilen bütün dış şeylerden sarfınazar etmesi ve kendi kendisine dönmesi, "lögoi" a kadar inmesi lâzımdır ki, hakiki bilgi, *episteme* adı verilen intersubjektif bir teşekkül meydana gelebilsin; zira hasseler ve bunlara dayanan idrak, bizi sadece aldatmakla kalmaz, aynı zamanda bizi birbirimizden ayırır, birbirimizden uzaklaştırır.

Leibniz'in tâbirile böyle bir bilgi "butank" (Konfus) dir; bize ancak bir *vérités de fait* temin edebilir. Halbuki ruhun derinliğindeki "lögoi" a dayanan bilgi, umumî, zarurî olan ve bizi birleştiren bir bilgidir; çünkü Eflâtun'a göre "intersubjektif" lik (apriorilik), "lögoi" ile "onta" arasındaki ayniyete dayanır; bu ayniyeti meydana getiren *idee*'lerdir; zira "onta" ile "lögoi" u tayin eden, onların temelini teşkil eden *idee*'lerdir (N. Hartmann).—İnsan hasse ve düşünme gibi *dual* bir varlık olarak gören Kant için, bu her iki kabiliyetin bilgimizde muayyen rolleri vardır. Bu suretle Kant'da hem tecrübeye hem de düşünmeye bir yer ayrılmış bulunuyor.

Kaynağını eski Yunan felsefesinde bulan bilgi problemindeki bu alternatif, zamanımıza kadar devam edegelmiş ve bir hal şekli bula mamıştır. Bu suretle felsefede tecrübe mefhumu, empirist'lerin dayandıkları, her şeyi kendisine irca ettikleri, rationalist'lerin ise reddettikleri, ağıza alınmasını bile caiz görmedikleri bir mefhum olmuştur. Fakat görülüyor ki, filozoflar, umumiyet itibarile tecrübenin yalnız

1) Eflâtun'a idealist veya rationalist damgasını basmak istemiyoruz; zaten yeni çağa ait olan bu tâbirleri ilk çağ tanımamaktadır.

gnoseolojik tarafa uğraşıyorlar ve bundan başka bu mefhumla müşahhas bir şey kasdetmiyorlar; bilâkis tecrübe mefhumu, felsefede her türlü hayat özünden mahrum olan mücerret, akademik münakaşaların mevzuunu teşkil ediyor. Bu suretle her bilgi mefhumu gibi, tecrübe mefhumu da insan fenomenlerinden, insanın “müşahhas” hayatından tecrit edilerek tetkik ediliyor; bundan da saplanılması hiç de zarurî olmayan rationalism-empirism adile anılan meşhur alternatif doğuyor.

Yeniçağ felsefesinde bu mefhumu yeni baştan canlandıran, onu felsefesinin bir temel mefhumu olarak ele alan bir filozofu, meselâ David Hume’u gözönünde bulunduralım. Hume için tecrübe, bütün bilginin — riyaziye müstesna — kaynağıdır; ve matters of fact sahasının biricik prensibidir; gerçi bunun yanında diğer prensiplere de, meselâ alışkanlığa, illiyete, tabiatta cereyan eden hâdiseler arasındaki “konformite” prensibine de bir yer verilir gibi görünmektedir; fakat bütün bu prensiplerin temelini, yine tecrübe teşkil eder. Diğer birçok filozoflar gibi, bizzat Hume’un da tecrübenin kendisinin ne olduğu sualine doğrudan doğruya bir cevap verdiği vaki değildir. Ancak biz, Hume’un bilgi meselesine hasrettiği ana eserinin tahlillerinden, onun bu mefhumdan ne anladığını çıkarabiliriz; ve gerçekten Hume, tecrübeyi passiv bir şuur muhtevası, hasselerimize verilen şeyler, empirik-gnoseolojik bir mefhum olarak kavramaktadır; imdi tecrübe yine hasse sferinin passiv bir işi oluyor. Hakikaten tecrübe mefhumu, hemen hemen bütün filozoflarda bir şuur muhtevası, gnoseolojik bir mefhum olarak karşımıza çıkıyor; ve felsefe tarihinde daimi bir mücadele ve münakaşa mevzuu teşkil ediyor.—

Felsefe tarihinde ancak ilk defa Kant, tecrübe mefhumunu tarif ediyor; Kant’a göre tecrübe, hasse idrakine dayanan bir bilgidir; ve Kant aynı zamanda tecrübenin ilmî ve felsefî bilgide oynadığı rolü ve bunun hududunu göstermeye muvaffak oluyor. Kant, “bütün insan bilgisi tecrübe ile başlar, fakat tecrübeden neş’et etmez”² meşhur cümlesile bilgi probleminde devam edegelen alternatif’in objektiv temellere dayanmadığını, onun sadece birbirine zıd iki felsefî görüşün — empirism ve rationalism’in — mahsulü olduğunu ve onlardan birisini seçmek zarurî olmadığını, üçüncü bir imkânın mev-

1) K. d. r. V., S. 141 — 142.

2) K. d. r. V., Einleitung.

cut olduğunu — meselâ kendi görüşünün — göstermekle, bilgi problemindeki bu sunî alternatif karakterini ortadan kaldırıyor. Bu suretle tecrübenin gnoseolojik mânası ve fonktion'u da açık bir şekil kazanıyor.

Kant'm hasse sferile düşünme sferini birleştiren bu görüşü, antropolojik bir tâbirle, insanın *dual* bir varlık olarak görülmesi, gnoseolojik bir görüş olduğu için, bizi tecrübenin geniş, antropolojik olan fenomen sahasının bir tahliline götüremiyor; ve tecrübe hakkındaki aynı mücerret, akademik münakaşalar, Kant'tan sonraki felsefede de devamı edip duruyor. Zira Kant'm gnoseolojik olan bu derin görüşü, tecrübe meselesini bütün şümülle ele almak şurada kalsın, böyle bir istikameti bile gösteremiyor. Çünkü tecrübe mefhumu sadece nazari, gnoseolojik bir mefhum olarak ele alınıp izah edilmekten çok uzaktır. Zira gnoseolojik bir telâkki, kaynağını hayattan, "insanın müşahhas bütünlüğünden" alan tecrübe mefhumunu — antropolojik bakımdan insan mefhumunda yapıldığı gibi — bütün hayatın özünden sıyırmakta ve onu sadece felsefe kitaplarında ortaya çıkan bir mefhum olarak göstermektedir. —

II

Halbuki ilim için tecrübe, bir şuur muhtevası değil, müşahhas objektiv bir muhtevadır; çünkü ilim, şuur muhtevalarının tefsirlerinden, nazariyelerinden değil, vakialardan hareket eder. O halde ilim için tecrübe nedir? Bu soru hakkında ilimde doğrudan doğruya verilen bir izah veya tarife dayanan bir cevap bulamayız; ancak ilmî faaliyet ve ilmî metinler, bize ilmin tecrübeden ne anladığını söyleyebilirler. Çünkü ilim adamı, kullandığı mefhumlar hakkında her zaman hesap vermez; hele böyle günlük lisandan gelen tâbirler, çok defa olduğu gibi kabul edilirler; tecrübe de bu mefhumlardan birisidir. İlimin tarif ettiği mefhumlar, günlük lisandan alınmayan, kendisi tarafından ortaya konulan mefhumlardır (meselâ gen, phaenotyp, genotyp, elektron, ion v.s. gibi); ilim adamı ancak bu gibi mefhumları tarif eder. Çünkü bunsuz o, "tecrübe" ve araştırma yapamaz.

Gerçekten ilim için tecrübe mefhumunun mânası, felsefedeki mânasından çok daha başkadır; ve daha ziyade hayattaki tecrübe mefhumuna yaklaşmaktadır. Zira ilim de tabii hayatın bir devamıdır; ve ilim hiçbir zaman hayatı, onu çevreleyen fenomenleri, onların işaret ettikleri problemleri terketmez. Esas itibarile hakiki ilim — ara-

turmalar içinde bulunan ilim —, hayatın ve bizi çevreleyen fenomenlerin istikametinde yürüyen, onlarda derinleşen bir bilgidir. Çünkü ilim, naïv-ontolojik bir tavırdan hareket eder; hattâ ilim, bu hareket noktasını ve hareket tarzını bedihî olarak gördüğü içindir ki, onun hakkında bir hesap vermeğe lüzum bile görmez; ve gerçekten ilim bu hususta bir hesap vermez de.

Bundan başka ilim, felsefede âdet olduğu veçhile, hasse sferile düşünme sferlerinden birine herhangi bir imtiyaz bahşetmez; insanı parçalayarak, onu hasse ve düşünme sferi diye birbirine zıd iki sahaya ayırmaz; daha doğrusu böyle sualler ilmi ilgilendirmez bile. İlim, kendi problemlerini araştırırken, onların fenomenlerinden, bunların direkt veya indirekt(makrooskopik veya mikroskopik)verildikleri bir yerden hareket eder; ve bütün araştırma metotlarında da ilim aktif davranır.

O halde ilimde tecrübenin ifade ettiği mâna nedir? İlimde tecrübe, sevk ve idare edilen bir nevi aktivite mânasını ifade eder; ve başlıca şu mânalara gelir: tecrübe, ya vakıalar hakkında yapılan müşahedeler; ya bu müşahedelerle elde edilen neticeler; yahut bu vakıaların kendileri veyahut da laboratuarda yapılan deneme ve sınamalardan ibaret olan *experiment* mânasında kullanılmaktadır. Bunlardan hiçbirisi, sadece passiv bir şuur muhtevası olarak kabul edilemez; burada insanın, araştırılan şey üzerindeki faaliyeti bahis mevzuudur. Zira ilimde insanı alâkadar eden şuur muhtevaları değil, üzerinde çalışılan, araştırılan şeydir; ve insanın buradaki faaliyeti ve bu faaliyetin sevk ve idare edilmesidir. Ancak ilk defa ilim hakkında “konstrüktiv” nazariyeler ortaya koyan, sadece fikir yürüten positivist filozoflardır ki, ilmin bu hakiki hüviyetine aykırı iddialar ortaya atıyorlar; meselâ ilmin objelerinin bir “hasseler kompleks'i” olduğu vesaire gibi iddialar, ilmin gerçek telâkkisine ve yaptıklarına uymayan iddialardır. Çünkü ilim, araştırdığı herşeyi gerçek olarak görür ve onun gerçekliğinden zerre kadar şüphe etmez. —

Bu izahatla ilimde tecrübe mefhumununun felsefede olduğu gibi bir şuur muhtevası olmadığı ortaya çıkmış bulunuyor; bu, bilhassa ilimdeki — laboratuarda yapılan deneme ve sınamalardan ibaret olan— *experiment* tâbirinde açık olarak görülür; ve *experiment* “tabiat-taki observatorium’un laboratorium’a intikal etmesidir”¹. Zira ilim için *experiment*, tabiatte, umumî bir tâbirle real varlık-sahalarının

1) Wilhelm H. Westphal : “Physik 3. Auflage 1932 Berlin” Einleitung.

her hangi birinde, kendiliğinden vukua gelen hâdiseleri tetkik maksadile laboratuarda sunî bir surette tekrar etmektir. Çünkü tabîî bir halde vukua gelen bir hâdisenin şartlarını ve dayandığı kanunî münasebetleri tesbit etmek nadir hallerde — meselâ astronomie ve meteorologie gibi sadece müşahedelere ve hesaba dayanan ilimlerde — mümkündür. Laboratuar denemesi sayesinde tetkik edilecek hâdiseler, birlikte bulunduğu diğer hâdiselerden tecrit edilir; ve bu suretle bu hâdisenin tâbi olduğu şartlar tesbit edilir. Hâdiseyi meydana getiren şartlardan bazılarının değiştirilmesi, bazılarının sabit tutulması sayesinde, bunlar arasındaki münasebetler ortaya çıkarılır, onların birbirine tesir ve bağıllık dereceleri veya aralarındaki bağırsızlık tesbit edilir. Meselâ ziyanın süratini ölçmek için bir laboratuar metoduna, laboratuarda yapılan denemelere, ihtiyaç vardır; çünkü tabiatte bu sürati ölçmeğe imkân yoktur; laboratuarda muayyen bir mesafe alınır; bundan sonra da bir ziya kaynağı alınarak malûm metotla ölçülür; ve burada esas itibarile ölçülen de zaman ve mekân arasındaki münasebettir.

Sukut kanunu da tabiat ilimlerinde tecrübî ve analitik metodun kurucusu olan Galilée tarafından gelişmiş güzel düşen cisimlerde değil, laboratuarda tatbik edilebilen hususî bir metotla bulunmuştur. Halbuki Galilée'nin bulduğu sukut kanununu, tabîî bir halde tesbit etmek mümkün değildir. Galilée, bu kanunda ifadesini bulan mesafe, sürat, zaman ve saire gibi sukut hâdisesine dahil olan unsurları ayrı ayrı değiştirerek, onlar arasındaki münasebeti tesbit ederek, malûm neticeye varıyor.

Aynı şey irsiyet biolojisindeki "tecrübeler" için de söylenebilir. Ganlının muayyen ruhî ve bedenî karakterlerinin kendisinin mahsulü olan diğer bir canlıya geçtiğini, ilim adamı olmayan kimse bile müşahede etmektedir; ancak laboratuarda yapılan denemeler sayesinde ki, irsiyet faktörlerinin yeni doğan ferde nasıl geçtiği tesbit edilebiliyor. Bunun için de irsiyet faktörlerinin bulunduğu yerleri, yani onların taşıyıcılarını tesbit etmek icap eder; işte laboratuar tecrübesi, bu irsiyet faktörleri üzerinde durur; meselâ bunların bazılarını tahrib etmek suretile onların yeni doğan ferde geçmediğini görmekle iddiasını ispat eder. Her tecrübe gibi, böyle bir tecrübe de ilim adamı tarafından aktif olarak tatbik edilir. Bu tecrübeler, böylece tek bir vak'a alınarak muayyen bir ferde laboratuarda tatbik edilir; muayyen bir ferde

Edebiyat Fakültesi
İngiliz Lisan ve Edebiyat
Semineri

tatbik edilen bu tecrübeler, mahiyete (esasa) taallük eden tecrübelerdir; bu sebepten dolayı diğer bütün fertlerde de aynı şartlar altında, aynı şeyin vukua gelmesi icabeder. Fakat bu vak'aya tesir eden şartlar değişik olur, meselâ gıda maddesi veya diğer şartlar değişecek olursa, bu takdirde bir fertten diğer bir ferde geçen ırsiyet faktörleri de değişik olabilirler. Fakat ilim, bu değişikliğin hududunu ve neden böyle olması lâzım geldiğini, yine laboratuarda aktif olarak tatbik ettiği denemeler ve araştırmalarla gösterir. —

Fakat ilimde bu gibi tecrübeler gelişi güzel yapılmaz; muayyen bir iddia, bir faraziye veya nazariyenin tahkiki için yapılır. Bunun içindir ki, “*experiment* tabiate tevcih edilen bir sualdir” denilmektedir. Tabiat, kendisine sorulan bu suale ya cevap verir veya vermez. Fakat tabiata sorulan sualler de gelişi güzel değildirler; bunlar da muayyen bir esasa, bir fenomen temeline, dayanırlar. Tabiatte tesadüf ettiğimiz muayyen vakıalar hakkında yaptığımız müşahedeler veya tahminler bizi bir sual sormağa, bir iddia ortaya atmağa götürürler; tabiat, ancak böyle muayyen esaslara dayanan, ontolojik bir *korrelat*'ı olan suallere cevap verir; bu da ya müsbet veya menfi bir şekilde tecelli eder; fakat ilim için her iki şıkkın da ehemmiyeti vardır. —

Bundan başka ilim, ortaya koyduğu sualleri mümkün olduğu kadar basit unsurlara ayırır; ve bunların herbirisi üzerinde durarak, tecrübeler yaparak adım adım ilerler; ilimde atlamalar, sıçramalar yoktur; ve yapılan her yeni tecrübe, ilme yeni bir şey katar. Tecrübi ilimlerde henüz üzerinde denemeler yapılmamış olan bir sahaya tam mânasile ilim nazarile bakılamaz. Eğer ilim adamı, bir vak'a hakkındaki tecrübî araştırmalarını tamâmile aynı cinsten olmayan vak'alar grubuna peşin olarak tatbik hususunda çekingen davranıyorsa, bu, onun araştırma metodunun biraz önce işaret edilen hususiyetinin bir neticesidir. Eğer ilim adamı, bir vak'anın şu veya bu şekilde cereyan edeceğini bize ancak tecrübeler gösterecektir, derse, yine bunun mânası şudur: bu vak'a üzerinde denemeler yapacağız, iddiamızın orada da mer'î olup olmadığını tesbit etmeğe çalışacağız; tesbit edilmediği takdirde asıl araştırma, hedefine varmamış sayılır. Bu takdirde bu inhirafın sebepleri araştırılır; bu sebeplerin bulunması, başka bir istikamette yeni denemelerin yapılmasının bir başlangıcını teşkil eder; ve araştırma hâdisesi durmadan devam eder. —

Bundan anlaşılıyor ki, ilimde yapılan denemeler, muayyen bir

tasavvurun, bir iddianın gerçekleştirilmesi için başvuru, aktif olarak sevk ve idare edilen bir metoddur; bu, bize ilimde tecrübenin passiv bir şey olarak kabul edilmesine imkân bırakmamaktadır. Tecrübe, evvelce de söylediğimiz veçhile, gerçekten ilim adamının aktif bir tavrım, deneme ve sınama gibi tavırlarını teşkil eder; bugünün ilim ve felsefesinde hakim olan temayül, objeleri "hasse kompleksine" irca eden bir telâkkiyi kabul etmekten çok uzaklaşmıştır; idrak de kendisinden müstakil olarak mevcut olan bir şeyin, bir objenin idrakidir; ilim ve felsefede idrakin de sevk ve idare edilmesi lâzımdır; bu bilhassa deneme mefhumunda açık olarak meydana çıkıyor; bundan dolayı *experimenti*, tecrübî ilimlerin öğretme ve araştırmasında mühim bir metod olarak kalır. Artık ilim adamı, tecrübelerini yaparken, bu tecrübelerin hasse muhtevaları olduğunu, ve onların terkip edilmesi için, ilk defa düşünmenin işe karışması lâzımgeldiğini iddia etmeği yersiz bulur. Gerçekten böyle bir iddia yersizdir de; çünkü ilim ve felsefede insan, "müşahhas bütünlüğü" ile araştırmalarının içerisinde bulunur. Eğer ilim, muayyen bir maharet ve beceriklilik, yani muayyen bir teknik değil de, muhtelif fenomen sahalarına taallük eden bilgimizin ilerlemesi olarak görülürse, insanın "bütünlüğü" ile araştırmalarının içerisinde bulunması zarurîdir. Fakat başka türlü bir ilim anlayışını kabul etmeye de imkân yoktur; bu hususta ilimlerin araştırmalarıyla kabiliyetli olmayan subjektif kanaatler ortaya atılamaz. Çünkü subjektivizm'in de bir hududu vardır; ilmin kendisi bu hududun müşahhas bir nümunesidir. Zira ilim denilince, subjektivlik değil, sujelerin birbirile anlaşması demek olan intersubjektivlik bahis mevzuudur. Bu da ancak objektivliğin mevcut olduğu bir yerde imkân dahiline girer.

Bundan başka aprioriliğin sujenin —*ontik bir korrelat'a* dayanmadan —sadece muayyen bir kabiliyetinin, meselâ düşünmenin; tecrübenin de hasselerin bir işi olamayacağı, bilâkis insanın bütün kabiliyetlerinin, "bütünlüğü" nün ve bu bütünlüğün de varlık âlemi ile olan münasebetinin bir işi olduğu, bugün oldukça açık bir duruma girmiştir. İmdi "ilim, tecrübî bilgi ile felsefe apriori bilgi ile uğraşır" kaziyesinin yanlış bir anlaşılmanın ve tefsirin neticesi olduğu da aynı şekilde meydana çıkmıştır. Zira ne ilim, apriori bilgiden, ne de felsefe tecrübeden mahrum kalabilir; çünkü bilgi karakteri, ancak apriorilikle kaimdir; yalnız aprioriğin muhtelif neveleri vardır; meselâ riyaziyedeki apriorilikle, tecrübî ilimlerdeki apriorilik arasında bir fark vardır; fakat bu fark,

bilginin karakterinden değil, her iki ilmin uğraştığı varlık - sahaları arasında mevcut olan ayrılıktan ve bu sahalara tatbik edilen metodlardan doğan bir farktır.—

Fakat hiç şüphe yok ki bütün ilimler, tecrübî değildirler: meselâ dil, tarih, riyaziye gibi ilimler. Bu ilimlerde tecrübe yapılamaz. Riyaziye her türlü tecrübeden âzadedir. Fakat hiçbir zaman tarihî bir vaka da laboratuar tecrübesile tekrar edilemez; hiçbir zaman dil ile de istenildiği gibi oynanamaz, yani üzerinde tecrübeler yapılamaz. Biz ancak tarihî vak'aların nasıl meydana geldiklerini, bundan sonraki seyrini takip edebilir ve onların dayandıkları esasları tesbit edebiliriz. Nasıl ki biz, tarihî bir vak'anın seyrini takip ederek kendisine, dayandığı temel şartlara nüfuz ediyorsak, aynı şekilde dil meselelerine de, dilin kendi fenomenlerinden hareket ederek yapısına nüfuz edebiliriz. Fakat bu ilim sahalalarında laboratuar tecrübesi mânasında bir tecrübenin yapılmaması, burada bir keyfilğin hüküm sürdüğüne delâlet etmez; ve gerçekten hüküm sürmez de. Bir tarih vak'ası, muayyen bir zamanda, muayyen bir sahada, muayyen milletler arasında cereyan eden, bir defaya mahsus olan ve tekrar edilmesine, değiştirilmesine imkân olmayan bir vak'adır; ve araştırma vetiresinin ciddiyeti bakımından tarihî bir vak'a ile bir tabiat hâdisesi arasında bir fark yoktur; ancak araştırma metodları değişir. Zira tarihî vak'alar insanlara aittirler ve onlar arasında cereyan ederler; bundan dolayı bu vak'alarla kıymet sferi arasında o kadar sıkı bir münasebet vardır ki, bu vak'aları birçok bakımlardan her zaman objektif olarak tetkik etmek güçleşir. Ancak zamanla, nesillerin değişmesiyle ve bu vak'alar karşısındaki tavrımızın, objektif bir karakter kazanmasıyla bu güçlük bir dereceye kadar azalır; fakat asla ortadan kalkmaz. Çünkü bu takdirde dahi vak'aların cereyan tarzlarına tesir eden motiflerin, birbirile çarpışan kıymet gruplarının, birbirinden tefrik edilmesinin güçlüğü ile, onların muhtelif şekillerde tasvir edilmesinin, hattâ tefsirlere tâbi tutulmasının yarattığı durumun karışıklığı, bir yığın vesika ile karşı karşıya kalınmasının, bunların hâlisleriyle sahtelerinin birbirinden ayırdedilmesinin güçlüğü hiçbir zaman bertaraf edilemez. Bu güç durumdan kurtulmak nadir tarihçilere nasip olur. Onun içindir ki, hakiki bir tarihçi olmak nadir bir vak'adır. Çünkü tarih sahası, insanın bütün müşahhaslığı ile içerisinde bulunduğu bir sahadır.—

Dil ilimleri hakkında aynı şey söylenemez. Dil meseleleri, daha

kat'î olarak araştırılabilir; zira dil, taşıyıcısı olan milletle ve onun oluşu-
birlikte inkişaf eden, yapısını değiştirecek müdahaleler kabul etmeyen
bir varlık-sahasıdır. Dilin yapısını değiştirmek hiç kimseye vergi değildir.
Dilin fenomen sahası, tarihin fenomen sahasına nazaran daha az karışık
olduğu için, bu sahadaki araştırmalar daha kat'î neticeli olabilirler.
Fakat ne tarihin, ne de dil sahasının her türlü tecrübeden âzade olduğu
söylenemez; hayat tecrübesi, antropolojik tecrübe, hiçbir yerde eksik
değildir.

Halbuki riyaziye sahası ile, uzvî ve gayri uzvî sahalara ait olan
bilgilerin araştırma metodları daha sabittirler; araştırma imkânları daha
geniş, varılan neticeler daha kat'îdirler. Zira bu ilimlerle kıymet-sferi
arasındaki münasebet, tarih ve dil ilimlerinin bu sferle olan münase-
beti kadar sıkı değildir. Burada ancak bu ilimlerin birer bilgi olmaları
dolayısıyla, insanın kıymet yapısı ile bir münasebetleri vardır; hiçbir bilgi,
herhangi bir kıymet yapısından mahrum değildir. Çünkü bilgi, yüksek
bir kıymet karakterini taşımadıkça, insanın ona kendisini hasretmesi,
onun için fedakârlıklara katılanması düşünülemez.—

Yukardan beri verdiğimiz izahattan anlaşılıyor ki, ilimlerde David
Hume mânasında bir tecrübe bahis mevzuu değildir; ve gnoseolojik
tecrübe mefhumu ise, mücerret kalan, sadece akademik münakaşala-
lara mevzu teşkil eden bir mefhumdur; bu itibarla bu nevi tecrübeye
hayatın müşahhas özünden tamamen sıyrılmış nazarile bakılabilir.—

Şimdi de tecrübe mefhumunun hayattaki mânasını, antropolojik
mânasını, ortaya çıkarmağa çalışalım. Bir çok felsefî görüşlerin bir-
birile çarpıştığı, oldukça sabit bir karakter kazanan *ananevî* tecrübe
mefhumunun temellerini sarsmak, hiç de kolay değildir; çünkü bu
mefhum, adeta *ananevî* insan telâkkisinin bir muvazisini teşkil etmektedir.
Orada kendileriyle çatışma halinde bulunduğumuz peşin hüküm-
lerle burada da tekrar karşılaşırız; fakat bu yazımızda bunlarla meş-
gul olmayacağız. Burada tecrübe mefhumunun hayattaki mânasını
açığa çıkarmağa çalışacağız; bunun için de fenomenlerden, müşahhas
misallerden hareket edeceğiz; zira gnoseolojik tecrübe mefhumu
muayyen bir tecritten doğuyor; ve sonra da mutlaklaşarak tecrübeyi
bütünlüğü ile muhtevasına alıyor. Ontolojik esaslara dayanan antro-
polojik tecrübe mefhumunun tetkiki, bu tecridi ortadan kaldırmağa
işe başlayacaktır; zira antropolojik tecrübe mefhumu kaynağını hayatta,
günlük lisanda ve onun fenomenlerinde bulmaktadır; çünkü onto-

lojik esaslara dayanan günlük hayat, müşahhas hayat, tecrid tanımayan bir fenomenler sahasıdır.

III

Bugünkü felsefenin ontolojik araştırmalarında “gnoseolojik” adını verdiğimiz tecrübe mefhumunun kifayetsizliğini gösteren fikirler vardır. Tecrübe mefhumunun, muhtelif felsefî sistemlerin bilgi nazariyelerinde ortaya çıkan dar mânadaki “gnoseolojik,” mücerret tecrübeden ibaret olamayacağı fikri üzerinde halihazır felsefesinde ilk defa Nicolai Hartmann’ın araştırmaları durmuştur. Nicolai Hartmann, “realitenin bize verilmesini temin eden” akt’ları tahlil ederken, tecrübenin bu akt’lar arasında mühim bir yer aldığını açık olarak gösterdi.

Hartmann için de tecrübe, müşahhas hayattan asla tecrid edilmemelidir. Müşahhas hayattan tecrid edilmesi caiz olmayan tecrübe aktını Hartmann, emotional-receptiv akt’lar grupuna ithal eder. Emotional-receptiv akt’lar grupuna dahil olan «tecrübe akt’ı, ilim ve bilgi nazariyesi bakımından olan enipirie mefhumunun mânasile karıştırılmamalıdır; bu mânadaki tecrübenin idrak etmek, müşahede ve denemeler yapmakla alâkası yoktur; ve tamamile başka neviden olan bir tecrübedir. Tecrübenin bu nev’i, daha aslıdır; kökünü hayatın derinliklerinde bulur; ve onun daha insanî, daha derin olan bir tarafı vardır; günlük lisan, bu mânadaki tecrübeyi, empirik bilgi mânasındaki tecrübe mefhumundan daha iyi tanımaktadır. Bu tecrübe mefhumu, karşılaştığımız şeyleri, bize tanıtan bir akt’dır; başkalarının haksızlığına uğradığımı, başkaları tarafından takdir edildiğimi, başkalarının emniyetini veya emniyetsizliğini kazandığımı, başkaları tarafından sayıldığımı veya sayılmadığımı zaman, bu mânadaki tecrübe bahis mevzuudur. Bu mânadaki tecrübe sayesinde başkalarının bana yaptıklarına muttali oluyorum, onların hakkımda besledikleri zihniyeti öğreniyorum; aynı şekilde hareket ve faaliyetlerimin neticesine, meselâ muvaffakiyet veya muvaffakiyetsizliğime muttali oluyorum»¹. İmdi bu mânada ele alınan tecrübe mefhumunun empirik bir mânada anlaşılmasına imkân yoktur.

Bu izahattan anlaşılıyor ki, bu akt sayesinde bize real vak’alar, hâdiseler, hayat situation’larının realitesi verilmektedir. Bu akt sayesinde bize verilen realitenin, bilgi akt’ları tarafından bize verilen realiteden

1) N. Hartmann: “Das Problem der Realitätsgegebenheit” S. 16

daha ağır basan, inkâr edilmesine imkân olmayan bir tarafı vardır. Fakat Hartmann'ın gayesi, sadece "realitenin bize verilmesi probleminde" emotional-receptiv bir akt olan tecrübenin, hasselerin mutasından başka olan rolünü göstermektir. Bu itibarla Hartmann, tecrübenin sadece passiv, emotional-receptiv olan karakteri üzerinde durmaktadır; ve ele aldığı problem bakımından Hartmann'ın bununla iktifa etmesi de pek tabiidir.

Tecrübe probleminin hasse mutalarından başka olan karakterinin esaslı bir tahlili, şüphesiz antropolojinin bir vazifesidir. Zira antropoloji, insan hayatında mühim bir rol oynayan tecrübeyi bir faaliyet, bir hayat faaliyeti olarak görür. Bu itibarla antropoloji için, hayat için, Hartmann'ın işaret ettiği veçhile, tecrübe sadece hasselere dayanan bir bilgi değil, müşahhas insanın bütünü, hayat faaliyetlerini, bütün konkre hayat situation'larını ilgilendiren bir problemdir.

Halbuki David Hume'un daha önce işaret ettiğimiz tecrübe mefhumu, muayyen bir şuur teorisine dayanıyordu. Bu şuur teorisi, insan şuurunu passiv kalan, sadece dışardan gelen intibaları tesbit eden bir sfer olarak kabul eder. Bugünün bilgi nazariyesinde, hattâ psikolojisinde bile David Hume mânasındaki tecrübe mefhumunun dayandığı eski şuur teorisi iflâs etmiştir. Şuuru, içine kapanmış bir sfer olarak gören, şuur hakkındaki "kutu-teorisi" veya passiv şuur teorisinin diğer bir şekli olan ve şuuru bir "tabula rasa" olarak gören John Locke'un teorisi de aynı şekilde ilmî tetkiklerin dışarısına atılmıştır. Bugünün psikolojisi bile, asla yalnız şuur hâdiselerini, şuur muhtevalarını tetkik eden bir psikoloji değil, aynı zamanda insanın objektiv faaliyetlerini, davranmalarını tetkik eden bir ilim haline gelmiştir. İmdi bu gibi şuur teorilerine bugünkü psikoloji bile dayanmamaktadır. Hele bilgi nazariyesi için, bu şuur teorileri artık mânalarını tamamen kaybetmişlerdir. Zira bilgi nazariyesi, şuurun tahlilile değil, şuurla varlık, "obje" arasındaki münasebetten, iki kutuplu olan bir münasebetten, bahseder; bu kutuplardan birisini daima "varolan" birşey, bir "obje" teşkil eder; diğeri herhangi bir "şuur teşekkülü"dür, ki biz bu her iki kutup arasındaki münasebete "akt" adını veriyoruz.—

Empirist'lerin tecrübe mefhumu, müşahhas hayatı, hayat faaliyetlerini değil, hasseler ve idrak sayesinde elde edilen bir bilgiyi gözönünde bulundurur. Antropolojik tecrübe mefhumu ise, birşeye yönelen bir

faaliyet, bir spontanite ifade eder ve hayata, insanın “müşahhas bütünlüğüne” hitap eder. Halbuki empirist felsefenin tecrübe mefhumu, sadece süjenin receptivite'sine dayanır. Antropolojik tecrübe, sadece süjenin bir işi olmadığı gibi, süjenin herhangi bir kabiliyetinin bir işi de değildir; bilâkis müşahhas insanın, yani bütün “mevcudiyet şartlarile” (kıymet dünyasıle, inançlarile, bütün hayat ve bilgi faaliyetlerile) birlikte karşımıza çıkan insanın bir işidir. Fakat “müşahhas insan” tâbiri, artık bir “söyleyiş tarzı” değildir; bu tâbir, empirist'lerin tecrübe nazariyesile, gnoseolojik tecrübe mefhumunda ifadesini bulmayan, nazarı dikkate alınmayan bir fenomenler grupunu kastetmektedir.

Günlük hayat, bu fenomen grupunu pek iyi tanımaktadır. Fakat günlük hayattaki her şey gibi, tecrübe mefhumu da sınırlanmamış, ayıklanmamış bir halde bulunuyor; bunun için de nazarı dikkatimizi celbetmiyor. Zaten umumiyet itibarile bize, hayatımıza çok yakın olan, kendilerile haşır ve neşir olduğumuz fenomenler, bizde çok açık ve çok bedihi olan bir intiba bırakıyorlar; bu sebepten dolayı bunlar, ya ilmî araştırmaların mevzuu olamıyorlar; veyahutta hiç değilse ilim, bu gibi fenomenleri ele almakta gecikiyor. Halbuki bu intibain tam tersi vakidir; asıl muammaları, problemleri bu gibi hâdiseler ihtiva ederler. İlim ve felsefenin hayat hâdiselerine yönelmesi, onları bir tetkik sahası olarak ele alması, hem bu fenomenlerin işlenmesini, hem de ilim ve felsefenin hayattan, insândan uzaklaşmamasını, bu dünyada kalmasını temin eder.—

Antropoloji için tecrübe, insanın bütün hayat faaliyetlerinin bir ifadesidir; çünkü insan, herşeyden önce aktif olan, hareket ve faaliyette bulunan bir varlıktır; imdi bizi “tecrübeli” yapan da bizim hareket ve faaliyetlerimizdir. Halbuki empirik, “gnoseolojik” tecrübe mefhumu, insanı sadece “alıcı”, passiv bir cihaz ve sadece “bilgi yapan” bir süje olarak ele almaktadır. Bu süjenin “bilgi yapan” muayyen “alıcı cihazları” vardır; bunların işlemesi, bize muayyen bir bilgiyi, tecrübeye dayanan bir bilgiyi sağlar. Antropolojik tecrübe mefhumu, insanın “müşahhas bütünlüğüne hitap eder” ifadesi, insanın hareket ve faaliyette bulunan bir varlık olduğunu kasteder; zira hareket ve faaliyette bulunan ve bunun neticesinde “tecrübeli” olmak vasfını kazanan, “müşahhas insan”dır; fakat bir süje veya bu süjenin herhangi bir kabiliyeti değildir; ve gerçekten “müşahhas insan”, hayatta kendisi ile hesaplaştığımız, kendisile herhangi bir şekilde münasebette bulunduğumuz insandır. İnsanlar arasındaki bu münasebetler, mücerret değil, konkrete mü-

nasebetlerdir; bu münasebetler, insana menfi veya müsbet bir “tavır takınmasını” icap ettiren münasebetlerdir; tecrübe, kaynağını bu münasebetlerle, insanın varlık alemile olan münasebetlerinde bulur. İnsanlar arasındaki bu münasebetlerle, insanın varlıkla olan münasebetlerinin arkasında insanın kendisi olduğu gibi, yani bütün kıymet-dünyası ile, inançlarla bulunmaktadır; zira kıymetler dünyası, inançlar, insanların bu münasebetlerinde, bu faaliyetlerinde görünüş sahasına çıkarlar. Bir insanın dünya-görüşü, ahlâkî görüşü, sevgi-sahası, bu münasebet ve faaliyetlerin nüvesini teşkil ederler. Faaliyetlerimizi, hareketlerimizi bu nüve idare eder; bu nüvenin zenginliği aktivitemizin de zenginliğini ifade eder.—

Fakat bize bir tecrübe-buudu kazandıran faaliyetler, gelişi güzel faaliyetler, bir vakit geçirmeğe müncer olan hasse faaliyetleri değildirlere. Zira bize bir tecrübe-buudu kazandıran faaliyetler, hasselerin, insanın her hangi bir kabiliyetinin faaliyetleri değil, “müşahhas insanın” bütünlüğüne, onun santral kıymetlerine dayanan faaliyedir; bu gibi faaliyetler, sadece bir vakit geçirmeden ibaret olan faaliyetlerden farklıdır; bu sebepten dolayı bu faaliyetler, asla “meşgale” mânasında anlaşılmalıdır. Çünkü “meşgale”, insanın hakiki faaliyetlerini, ontik bir *korrelat*’ı olan hayat faaliyetlerini, diğer faaliyetlerimizi “kerre içersine” alarak gelişi güzel “vakit geçirmesini” ifade eder. Zira asıl işinden kaçan, daima kendilerine “meşgale” ler uyduran insanlar vardır; fakat bu gibi vaziyetler, antropolojik tecrübe mefhumunun, hakiki insan hayatının, dışında kalırlar. Zira hakiki insan hayatının kendisine has çeşitli faaliyetleri vardır; ve insan, bu hayat faaliyetleriyle durmadan hesaplaşmak mecburiyetindedir. Bu sebepten dolayı antropolojik tecrübe, hayat-tecrübesi, asla ne “routin”, ne de *meşgale* haline getirilebilir. Zira hayat-faaliyetleri, hayat-tecrübesi, *meşgale* ve “routin” haline geldikleri andan itibaren hayata yeni bir şey katma karakterini kaybederler; bu da ancak muayyen bir iş sahasının bize yüklediği monoton bir faaliyet sayesinde meydana gelir; ve bu andan itibaren bu gibi faaliyetler, mekanik, hattâ passiv bir karakter kazanırlar. Fakat şüphesiz insanın faaliyetleri hiçbir zaman sadece kendi iş hayatından ibaret değildirlere; her insanın bunun dışından kalan bir hayat-sahası vardır; bu hayat, çok fakir olabilir; fakat hiçbir zaman sıfıra müncer olamaz.—

Gerçekten rutin’leşen bir hayat faaliyeti ve bunun neticesi olan bir tecrübe vardır; fakat rutin’leşen tecrübe ile, yeni hayat situation’-

larınm içinden çıkmaya cehdeden faaliyetler neticesinde edindiğimiz tecrübeyi birbirinden ayırmak icabeder. Bizim burada gözönünde bulundurduğumuz tecrübe, daima hayat situation'larile hesaplaşan, insanı olgunlaştıran tecrübedir. Meselâ bir makinenin imali için bir insanın işi vida imal etmek olsun; böyle bir iş bidayette, öğrenilirken, muayyen faaliyetlere ihtiyaç gösterse bile, zamanla otomatlaşır; fakat böylece otomatlaşan tecrübe dahi, başlangıçta bizden muayyen faaliyetler talebeder; ve sonraları rutin'leşince artık hasselerin bir işi haline gelir; fakat bu makinenin konstruktörü için vaziyet böyle değildir; makinenin bütününe gözönünde bulunduran mühendis, daima bu makinenin konstruktion'unu değiştirmeye, daha elverişli, daha kullanışlı, daha verimli bir hale getirmeye, diğer bir tâbirle onu mükemmelleştirmeye cehdeder.

Bundan anlaşılıyor ki, tecrübe, aktif bir hayat-faaliyetinin kıymetlendirilmesidir. Fakat hayat-faaliyetlerinin kıymetlendirilmesi için, bu faaliyetlerin bizzat ferdi kendisi tarafından gerçekleştirilmesi, ferdi bizzat kendisinin bu faaliyetlerin içinde bulunması, onların içinden geçmesi şarttır; burada bir seyirci, bir müşahit vaziyetinde kalmak asla bahis mevzuu olamaz. Zira yaşayan insan, bizzat kendisinin içinden geçmesi icap eden ve inkıtaa uğramıyan değişik, real hayat situation'ları içinde bulunur; ve her hayat situation'u da, insanın aktif olmasını, aktif kararlar almasını kendisinden talep eder. Müşahhas insanın içinde bulunduğu bu hayat situation'ları, real olmaları dolayısıyla hiçbir zaman birbirinin aynı değildirler; bu sebepten dolayı da elde edilen hayat-tecrübeleri, şahıstan şahısa, situation'dan situation'a değişirler; biz burada ancak muayyen bir olgunluk derecesi kazanabiliriz. Bunun içindir ki, hayat-tecrübeleri hiçbir zaman toplanıp başkalarına devredilemezler. İmdi hayat-tecrübesi sahasında, tecrübelerin "toplamanın" ve bir istikraya baş vurmanın da bir mânası yoktur. Bundan dolayı mesleğinin içinde pişmiş, mesleğinin ehli olan bir tüccar, tecrübelerini toplayan ve muayyen bir istikraya dayanarak harekete geçen tüccar değildir; bilâkis bu tecrübeleri işleyen, bu tecrübelerle birlikte olgunlaşan, onları hazmeden, onlarla haşır ve neşir olan ve kendi iş sahası için hususî bir "organ" sahibi olan, muayyen bir ticarî olgunluk, bir iş olgunluğu kazanan bir insandır.—

İmdi bu bize, her ferdi kendi tecrübelerini aktif olarak bizzat kendisinin kazanması icap ettiğini gösteriyor. Bu sebepten dolaydır ki,

bir şahsın kendi hayat faaliyetlerinin mahsulü olan tecrübeleri, başkasına intikal edemiyor; yine bunun içindir ki, nasihatlerin rolü kısır kalmağa mahkûmdur. Çünkü nasihat, yalnız ferdin içinden geçtiği real hayat situation'larının aynı olmasını kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda fertler arasında da tam bir identite'nin bulunmasını şart koşar; halbuki buna imkân yoktur; çünkü real hâdiseler bir defaya mahsusturlar ve bir daha tekrar etmezler; fertler arasında da tam bir identite yoktur. Bundan başka tecrübeyi, bize muayyen faaliyetler temin eder; halbuki nasihatla hazırı konmak gibi bir vaziyet karşısındayız. Yine bundan dolaydır ki, "ilmî bir nasihat" demek olan metodolojinin rolü dahi kısırdır. Tecrübeli ilim adamı, ancak tecrübesizleri, yeni başlayanları, sevk ve idare eder; onların muayyen bir ilmî tavır kazanmasına yardım edebilir. Fakat bu, yeni başlayanların karşılaştıkları veya karşılaşacakları problemlerin halli için bir anahtar vazifesini göremez. Bunu herkesin şahsen, aktif olarak obje ve problem sahasile çarpışmak suretile kazanması icap eder. Bu, rutin haline gelmiyen ve gelemiyen bütün insan faaliyetleri hakkında caridir.

Filhakika tecrübe, hayattaki faaliyet ve hareketlerimizin bize kazandırdığı bir nevi olgunluk, bir nevi bilgidir. Fakat bu faaliyetlerimizin ontik bir *korrelat*'mm bulunması şarttır. Buna göre, biz "tecrübeli" vasfını kime verebiliriz? Biz, günlük hayatta bir sahada çalışmış bulunan, o sahanın birçok situation'ları içinden geçerek olgunlaşan bir kimseye "tecrübeli" insan vasfını veriyoruz. Meselâ A tecrübeli bir devlet adamı, B tecrübeli bir ilim adamı, C tecrübeli bir çiftçidir, diyoruz. Fakat biz, bu ifadelerle ne kastediyoruz? Meselâ tecrübeli bir devlet adamı ne demektir?

Şüphesiz biz, "tecrübeli devlet adamı" tâbirile devlet işlerle sadece "meşgul" olan, onların seyircisi, müşahidi olarak kalan, onları icabında "*mantıkî*" bir surette müdafaa eden bir kimseyi kasdetmeyiz; bilâkis muhtelif siyasi situation'ların içinden geçen ve bunları aktif olarak sevk ve idare eden, devlet işlerinin verdiği bir olgunluğu temsil eden, şahsen bu işlerde olgunlaşan, derinleşen bir insanı kasdederiz. Böyle bir insanın başından devlet idaresine ait bir çok şeyler geçmiştir; o bu hususlar hakkında birçok kararlar almış ve tatbik etmiştir. Fakat bütün bu kararlar, situation'un akışına tâbi olarak alınan kararlar değil, aktif olarak alınan kararlardır. Böyle bir insanın, situation'un verdiği karara tabi olarak sadece analojilere, göreneklere dayanarak

hareket eden bir "siyaset işçisinden" veya "siyaset meraklısından" farkı, onun daima kararlarında aktif olması, ve bu kararları alırken mümkün olan bütün konstellatiou'ları hesaba katmasını bilmesi ve bu saha için hususî bir "organa" (bir duyguya) sahip olmasıdır.

İmdi tecrübeli bir insan, kendi sahasına giren herşeyi müsbet ve menfi kutuplarile birlikte mülâhaza eden, hattâ o şeyleri önceden görmek için hususî bir "organa" sahip olan kimse demektir. İşte ancak böyle bir vasıf, sahasında tecrübeli olan bir insanı, situation'a bağlı kalarak onun içinde bocalayan, onun zorladığı istikamete tâbi olan aynı sahanın işçisinden, meraklısından tefrik eder. Tecrübeli bir kimsenin (meselâ tecrübeli bir devlet adamının) yanında, başkasının başından gelip geçen situation'ları, hareket ve faaliyet tarzlarını taklit eden insan yer alır. Böyle bir kimsenin hareket ve faaliyetleri arasında bir insicam bulmak da güçtür; çünkü böyle bir insanın aldığı kararlar, irticalan, ezbere alınan kararlardır; böyle bir kimse, bir devlet adamı olduğuna göre; bu kararlar, onun müşahhas siyasi görüşünden, siyasi hayat telâkkisinden doğan kararlar değildirler; gelişi güzel olan, situation'a tabi olan, mazi ve istikbali nazarı itibara almıyan kararlardır.—

Gerçi bir kimsenin bir şeye merak salması çok insanî bir şeydir; meselâ insan ava, biniciliğe, ilme, vesaireye merak salabilir. Fakat bir sahaya merak salmak, bir sahanın heveslisi olmak, bu sahada tecrübeli bir insan olmayı ifade etmez. Hiç olmazsa antropolojik tecrübe bu değildir; antropolojik tecrübe, insanın sevgi ve bilgi-sahasının birlikte yürütmesini, birlikte çalışmasını icabettirir, yani insanın müşahhas bütünlüğü ile işin içinde bulunmasını bizden talep eder. Bir iş sahası, herhangi bir sebep yüzünden muayyen bir "ihtiras"-sahası haline gelebilir. Fakat böyle bir ihtiras, insanın "müşahhas bütünlüğüne", bütün kabiliyetlerine dayanmadıkça, o insanı olgunlaştıramaz. Böyle bir kimse, daima işin dışında, teknik tarafının içinde kalır. Fakat bu, o insanın hiçbir sahada böyle bir tarafının bulunmadığını ifade etmez; bu pek lâ mümkünür ve çok defa da vakidir. Meselâ bir insan, ilim sahasında muvaffak olduğu, verimli başarılar gösterdiği halde, siyaset sahasında muvaffak olamıyan, verimsiz, başarısız bir insan olarak kalır. Zira her saha gibi ilim ve siyaset sahaları da hususî faaliyetlere, hususî tecrübelerle ihtiyaç gösterir. —

Aynı şeylerle tecrübeli bir ilim adamı ile, ilme merak salan veyahut

İhtiraslı ve Şahsiyetli
İhtiraslı ve Şahsiyetli
İhtiraslı ve Şahsiyetli

herhangi bir sebep yüzünden ilimle sadece “meşgul” olan bir kimsede karşılaşırız. Tecrübeli bir ilim adamı da, tıpkı tecrübeli bir devlet adamı gibi, muhtelif ilmî situation’ları bizzat idare eden, onlarda aktif davranan, birçok ilmî problemlerle çarpışan, diğer bir tâbirle birçok ilmî situation’ların içinden geçen, müstakil olarak bizzat sahasında problemler halleden, umumiyetle ilmî araştırmalar yapan kimse demektir. O, bu aktivitesi sayesinde ilmî problemler için hususî bir “organ” kazanmış ve tecrübeli bir kimse olmuştur. Bunun yanında okumağa, yazmağa meraklı olan, ilmi bir “meşgale” olarak ele alan kimseler yer alırlar. Bunların meşgale sahaları, yani yazdıkları ve okudukları şeyler, büyük bir çeşitlilik arzeder; mesailerî çok defa gelişi güzel ve dağınıktır; muayyen bir “görüşten” hareket etmedikleri için, bunların produktion’ları arasında bir insicam görmekte mümkün değildir, tıpkı siyaset meraklısı gibi. Nitekim siyaset meraklısı da, içinde bulunduğu situation’a tabi olarak kararlar verir; situation’lar çeşitli olduklarından dolayı, alman kararlar da, aynı şekilde çeşitli bir manzara arzederler; meselâ bu kararlar, bugün muayyen bir zümrenin hislerini yatıştırmayı hedef edinirler; yarın başka ihtiyaçlar baş gösterirlerse, bu defa da o istikametteki hislere, siyasî situation’lara cevap verecek yeni ve başka mahiyette olan kararlar alınır. Objektiv şeylerle uğraşabilmek için lâzım gelen tecrübe ve bilgiden mahrum olduğundan dolayı, bulunduğu memleketin uzak ve yakın istikbali için temel teşkil edebilecek objektiv kararlar almak liyakatini de gösteremez, ve böylece kararlar arasındaki insicamsızlık devam edip gider.

Nasıl ki siyaset meraklısı, bir situation’a tâbi olarak kararlar veriyorsa, ilim meraklısı da buna benzer; o da çok defa, moda haline gelen ilmî, sosyal bir situation’a tâbi olur; meselâ o, bugün Freud’la uğraşır, yarın Marx’la; öbürgün Hegel veya başkaları onun heyecanlarını tahrik eder. Hakiki ilimle, ilmî problemlerle alâkası olmayan böyle bir kimsenin uğraştığı saha böylece büyük değişiklikler gösterir. Çünkü o, ilmî araştırmalardan ziyade, mevcut ilmî bilgi ile — sistemli bir surette olmasa da — uğraşır; ve onu sadece öğrenir. Böyle bir kimsenin vaziyeti, siyaset meraklısında olduğu gibi, passiv bir vaziyettir; ve bunun için de faaliyeti sadece öğrenmeğe ve öğretmeğe münhasır kalır. İlim dilinde bu gibi kimselere “dilettant” adı verilir. Biz de ilim meraklısı ve ilimle “meşgul” olma tâbirlerine aynı şeyi kastediyoruz. Tecrübeli ilim adamı bunun tersidir ve o tamamiyle aktiftir, tıpkı hakiki devlet adamı gibi;

ve o, hayatı boyunca birçok ilmî problemlerle uğraşmış, zamanındaki ilmî araştırmalarda ortaya çıkan problemlerle hesaplaşmıştır; ve o, problemlerle daima mücadele halindedir. Onun ilmî bir görüşü, uğraştığı, faaliyet sarfettiği, sevdiği bir problem sahası ve bunun kendisine verdiği bir olgunluğu vardır; fakat o, yalnız bu problem sahası için tecrübe sahibi bir kimse değildir; onun bütün ilmî problemlerin nasıl işlendikleri ve işlenebilecekleri hakkında da bir tecrübesi vardır. Zira “her sahadaki problemler aynı araştırma faaliyetini, aynı araştırma ciddiyetini icabettirirler” (Martin Heidegger, *Metaphysik*).

Aynı şekilde tecrübeli bir çiftçi de, çiftçiliği öğrendiği gibi bırakan bir kimse değildir; bilâkis çiftçilikte derinleşen, arazisinin ekim vaziyetini tanzim eden ve bunun için faaliyet sarfeden, mahsul şansları hakkında tahminlerde bulunan, diğer bir tâbirlle çiftçilik üzerinde imali fikreden, aktif olarak bizzat bu sahada çalışan, olgunlaşan, bu sahada ilerleyen, kendisine bu hususta bir “*organ*” temin eden bir kimsedir. Böyle bir vaziyet, umumiyetle insan bütün müşahhaslığıyla yaptığı işin içinde bulunduğu ve icabeden bilgi ile mücehhez olduğu zaman imkân dahiline girer. Bu, istisnasız her saha hakkında caridir ve sadece bizim verdiğimiz misallere inhisar etmez. Şüphesiz herşey gibi, çiftçilikte bir *meşgale* derecesine inebilir. Fakat eğer çiftçiliğin bir gayesi varsa ve bu gaye, hesaplı, rational mahsul almak ise, bu takdirde vaziyet değişir. Böyle bir vaziyet karşısında tecrübeli çiftçi ile tecrübesiz çiftçi arasındaki fark kendiliğinden meydana çıkar. Fakat böyle bir farkı, hayatın her sahasında açık olarak göstermek mümkün değildir; meselâ siyaset sahası gibi, atılan adımların, alınan tedbirlerin semeresi, senelere mütevakkıf olan bir faaliyette bunu açık olarak göstermek güçtür. Halbuki ilim adamında, çiftçide, hayatın diğer faaliyet sahaslarında, meselâ tecrübeli bir ev kadınında, tecrübeli bir avcı vesairede bunu göstermek çok kolaydır; çünkü bu nevi faaliyetler, ortaya koydukları verimlerle ölçülürler.—

İmdi tecrübeli olmak, bir situation'un içinden geçmek demek, aynı zamanda o situation tarafından tâyin edilmek, muayyen bir dereceye kadar değişmek demektir. Değişmemek, tâyin edilmemek demek, mekanik olarak hareket ve faaliyette bulunmak demektir. Böyle bir vaziyet, bizim gözönünde bulduğumuz tecrübe mefhumunun dışında kalır, demiştik. Fakat antropolojik tecrübe için, sadece situation tarafından tâyin edilmek de kâfi değildir, aynı zamanda o situation'u

işlemek, ona hakim olmak, onda faal olmak, onunla birlikte olgunlaşmak icab eder; ve mühim olan cihet de budur. Gerçi insana, hiçbir olgunluk kazandırmayan faaliyetler, gelişigüzel faaliyetler yok değildir. Fakat bu gibi faaliyetler, insanı tecrübe sahibi yapmaktan uzaktırlar. Çünkü bu gibi faaliyetler an'a inhisar ederler ve an içinde geçerler, arkalarında hiçbir iz bırakmadan kaybolurlar. Sadece bu gibi faaliyetlere sahne olan insanlar da eksik değildirler. Bunlara biz "şemacı" insanlar adını veriyoruz; kendilerine malûm olan şemayı aşan bir situation, onların hemen bocalamasına sebep olur. Bu hususta sadece tahsilin, okumuş olmanın temin edeceği şey de pek mahduttur. Bunun fevkinde olan şeylere ihtiyaç vardır: bilhassa insanın kendi faaliyetlerinin bir neticesi olan tecrübelerini zihnî bir surette işlemesi, onlara fikrî bir faaliyet sarfetmesi icabeder. Bu da ancak bir işi bizzat yapan, malûm olmayanı, malûm olanlarla münasebete getiren, tecrübelerinden, başkalarının "objektif tecrübe" lerinden istifade eden, daima yeni şeyler öğrenmek mevkiinde bulunan bir kimsenin işidir. Bunun içindir ki, Kant "hayvana nazaran insan, hayatının sonuna kadar öğrenmeğe mecbur olan bir varlıktır" der.

Yukardanberi verdiğimiz misaller ve yaptığımız tahliller bize gösteriyorlar ki, antropolojik tecrübe, bir şeye taallük eden diğer, bir tâbirle ontolojik bir *korrelat*'ı olan bir nevi faaliyet, bir şeyi yapmak, bir şeyi sevk ve idare etmektir. Bunun yanında sadece bir situation'un içinden geçmek gibi passiv olan bir tecrübe yer ahr: meselâ bir şeye duçar olmak, bir şeye maruz kalmak gibi. Fakat tecrübenin bu nevinin de empirist tecrübe mefhumile alâkası yoktur; zira burada da insanın hasseleleri, süjesi değil, yine insanın "müşahhas bütünlüğü" bahis mevzuudur. O halde antropolojik tecrübenin iki şekli ortaya çıkmış bulunuyor: 1. aktiv olan tecrübe (bir faaliyetin neticesinde kazanılan tecrübe); 2. passiv olan tecrübedir. Aktiv olan tecrübede insan, faaliyette bulunmak, bir iş yapmak mevkiindedir; fakat insan, bu faaliyeti kendisi tanzim eder; onu sevk ve idare eder. Bu neviden olan tecrübe için, birçok misaller vermiş bulunuyoruz.

Passiv olan tecrübe sahasında insanın duçar olduğu, karşılaştığı şeyler, bazı hallerde, onun hiç sebep olmadığı haide kendi başından geçen hâdiseler ve vak'alardır. Bu gibi hâdiseler ve vak'alar, dünyanın, insanın, varlık-yapıma, mahiyetine ait olabilirler; meselâ ölüm, zelzele, çok defa hastalık bu neviden olan hâdiselerdir; veyahutta bunlar, kıs-

men insanın (fert veyahut bir topluluk olarak) kendisinin sebep olduğu hâdiseler olabilirler; meselâ harp, yangın vesaire gibi. Aktiv tecrübe sahasındaki situation'larda olduğu gibi, bu hâdiseler de, bir kere vukua geldikten sonra, insanın bunların içinden geçmesi zarurîdir. Halbuki insanın aktivite sahasına giren hâdiselerin bazılarında içtinabetmek, onları önlemeğe çalışmak, kısmen ve hattâ bazen tamamen insanın kendi elindedir. Fakat passiv tecrübe sahasındaki hâdiselerin birçoklarında buna imkân yoktur; hattâ onların vukua gelmesi, insanın onları istemesine veya istememesine bile tâbi değildir.

Nasıl ki faaliyetlerimiz, aktiv hayatımız, bizi tecrübeli yapıyorsa, aynı şekilde passiv tecrübe sahasındaki situation'ların içinden geçmek de, insana bir tecrübe-buudu kazandırır. Bu hâdiselerden bazıları insanı temelinden değiştirebilir (meselâ harp, ölüm gibi hâdiseler); veyahut bunlar da aktivitemiz sahasındaki hâdiselerde olduğu gibi, insana hiç tesir etmezler; o anda gelip geçerler, geçici bir karakter arzedebilirler. Fakat bu keyfiyet, bu hâdiselerin veya ötekilerin mahiyetlerine ait değil, bilâkis feridin kendi "varlık-yapıma", hâdiseleri ve vak'aları "işleme"-sine ait olan bir cihettir. Harp, insanı değiştiren hâdiselerin en karakteristik olanlarıdır. Bizzat muharebelere iştirak edenler, çok defa temelinden değişmiş olarak bu situation'un içinden çıkarlar; hattâ onların dünya karşısındaki tavırları bile tamamile değişebilir. Yakınlarının ölüm hâdisesi karşısında bulunan bir kimse de esaslı bir surette değişebilir; fakat böyle bir situation'un içinden geçen bir kimsenin değişmesiyle, diğer situation'ların içinden geçen bir kimsenin değişmesi arasında bir fark vardır; zira ölüm hâdisesinde, önüne geçilmesine imkân olmayan bir vaziyet karşısında bulunuyoruz.—

Buna yakın bir şeyle zelzele hâdisesinde karşılaşırız. Zira bunun önüne de geçemeyiz; zelzele, bir defa başladı mı, bitmesini beklemek mecburiyetindeyiz; biz ancak bundan doğacak tehlikeden kendimizi koruyabiliriz. Fakat başka birşey yapamayız. Hastalık, sebep olmadığımız halde başımızdan geçen birçok hayat hâdiseleri de, aynı karakterdedirler. Bu hâdiselerden hangisi olursa olsun, insana hayatın o vakte kadar bilinmeyen, tadılmayan bazı cephelerini tanıtır. İnsan, bu sayede muayyen hayat-sahaları hakkında bir tecrübe sahibi olur. Bu hâdiselerin hepsinde müşterek olan bir taraf varsa, o da insanın passiv olarak bunların içinden geçmesidir. Gerçi burada da bir nevi aktivite vardır; fakat buradaki aktivite, faaliyet, vukua gelen

ve. gelmekte olan hâdisenin sevk ve idare edilmesine taallûk etmez (meselâ hastalık hâdisesinde olduğu gibi), daha ziyade o situation'ların içinden geçmeğe taallûk eder.—

Fakat faaliyetlerimizin bir neticesi olan aktif tecrübenin hayatta oynadığı rol, daha büyük ve sahası daha geniştir. Zira bu nevi tecrübenin muhtelif sahaları vardır; bütün bu sahalardaki tecrübenin çeşitliliği, insanların uğraştıkları işler kadar zengindir; ve bu tecrübe sahaları arasında farklar vardır; meselâ bir tüccarın tecrübe sahası ile, bir ilim adamının tecrübe sahası birbirinden çok ayrıdır. Fakat aynı sahada bile tecrübenin bize öğrettiği şeyler, herkes için aynı değildir. Bu, insanın ferdiliğini alâkadar eden bir cihettir. Aynı situation'ları yaşayan, aynı situation'ların içinden geçen insanlar, muhtelif dereceleri gösteren bir olgunluk kazanırlar. Fakat aynı meslek ve hayat situation'larının içinden geçen insanlarda tecrübenin verdiği olgunlaşma derecesinin değişik olması acaba neye dayanır?

Bu sorunun cevabını vermek hiç de kolay değildir; zira bu, kıymetler problemini tahlil eden esaslı bir araştırmayı icap ettirir. Biz, buna burada ancak işaret etmekle iktifa edeceğiz. Gerçekten insanların faaliyetlerini sevk ve idare eden, yahut onların fonunu teşkil eden kıymetlerdir. Zira hareket ve faaliyetlerimizi onların isûkâmetlerini kıymetler tâyin ederler. Fakat insanların hareket ve faaliyetlerini determine eden kıymetler muhtelifdirler. İnsanların hareket ve faaliyetlerini tâyin eden bu kıymetlerden birisi veya birkaçı santral kıymetler olabilir. İşte bu santral kıymetlerin mertebesi (yani yükseklik ve alçaklık derecesi), insanların hareket ve faaliyetleri, yaptıkları işler için esas teşkil eder.

İmdi aynı situation'un içinden geçen insanlarda tecrübenin verdiği olgunlaşma derecesinin değişik olması, onların hareket ve faaliyetlerini tâyin eden kıymetlerin muhtelif olmasından ileri gelir; ve insanın müşahhas bütünlüğüne hitap eden kıymetler, onu bütünlüğüyle faaliyetlerinin içinde bulunmasını sağlar. Bu suretle hareket ve faaliyetlerimizi tâyin eden kıymetler, aynı zamanda alâka ve yaşama ufkumuzu da tâ-

1) Kıymetlerin muhtelif olması da insanın bio-psychique varlık yapısına tabidir; bio-psychique yapı, bu değişikliklerin nüvesini teşkil eder. Fakat bu nüve, bu hâlile kâfi değildir; onun ferdin hayatı boyunca işlenmesi, inkişaf etmesi icabeder. Bu gelişme ve işlenme ise, sadece bio-psychique oluşun bir işi değil, insanın müşahhas bütünlüğünün bir işidir.

yin eden kıymetlerdir. Bunun dışındaki hareket ve faaliyetlerimiz gelip geçicidirler; onlar ancak bizim yanımızdan geçerler ve bizde hiç bir iz bırakmazlar (meselâ routin haline gelen faaliyetlerimizde olduğu gibi). Hayatta tesadüf ettiğimiz ve yaşlı olmalarına rağmen “çocuk” dediğimiz insanlardaki ufkun darlığı, onların tecrübesizlikleri, onların hareket ve faaliyetlerini determine eden kıymetlerin mahdut olmasına, “kıymet *organlarının*” mahdut kıymetler için hassas olmasına dayanır. Böyle bir kıymet constellation’u, bazan sadece vital veya vasita kıymetlere inhisar edebilir.

Fakat aktivitemizin bir neticesi olan tecrübe, sadece bilgi isteyen meslek sahalarına ait olan tecrübeden ibaret değildir; bütün meslek sahalarına taallük eden tecrübenin bu sahaların yanında, sırf “insanî” olan tecrübe-sahaları vardır. Bu gibi sahalarda, mektep ve meslek bilgisi mânasmdaki bilginin hemen hemen bir rolü yoktur. Çünkü tecrübenin bu nev’i, artık insanın meslek sahasına değil, bütün hayat sahalarına, bütün faaliyetlerine taallük eder. Biz buna “hayat-tecrübesi” adını veriyoruz; ve bu, bütün insanlar arasında müşterek olan bir tecrübe nev’idir; hattâ bir defaya mahsus olan öyle hayat tecrübeleri vardır ki, buraya mektep ve meslek bilgisinin hiçbir rolü yoktur. “Hayat-tecrübesi” dediğimiz ve bütün insanlara ait olan bu tecrübe-sahası da, insandan insana değişir; bu da yine insanların kıymet-dünyasına dayanır. Seneler sonra, birbirini gören iki sınıf arkadaşının birbirini tanıyamayacak şekilde kendilerini değişmiş bulmaları, böyle bir hâdise için misal olarak verilebilir. İmdi müşahhas “hayat-tecrübesi” tâbiri, geniş bir fenomen sahasına delâlet eder; burada artık muayyen bir hayat sahası değil, hayatın, insan aktivitesinin bütün sahaları bahis mevzuudur.—

Nasıl ki meslek tecrübesi, tecrübelerin birbirine eklenmesiyle meydana gelmiyorsa, aynı suretle hayat tecrübesi de, tecrübeleri bir araya toplamak, onların bir nevi istatistiğini yapmak suretile elde edilemez. Bu, çok “insanî” olan bir fenomendir. İmdi bizim “tecrübeli”, olgun dediğimiz insan, hayatın muhtelif sahalarından geçen, birçok hayat situation’larını yaşayan, tadan, onlarda aktif davranan bir kimsedir. Çünkü tecrübeli bir insan, yalnız birçok şeylerle karşılaşan, sadece o şeyleri müşahede eden, onları passiv olarak görüp geçiren insan değildir, aynı zamanda onları işleyen, onlarda, her zaman değilse bile, çok defa aktif davranan insandır; bu vasıf, zahiri, dışı ait bir vasıf değil, insanın müşahhas hayatının bütünlüğüne ait olan bir cihettir ve onun hâdiseleri,

situation'ları işleme ve yaşama buuduna tâbidir. Bilgi bakımından olduğu gibi, "hayat-tecrübesi" (ki bu da bir nevi bilgidir) bakımından da insan hiçbir zaman son şeyi öğrenmiş değildir.—

Bütün faaliyetlerimizin bir neticesi olan "hayat-tecrübesi", dünya ile hayat hâdiseleri ile çarpışarak, hesaplaşarak elde edilen, çocukluktan hayatın sonuna kadar inkıtaa uğramadan devam eden ve bize daima yeni şeyler öğreten bir kaynaktır. Bu, çok defa insanın arzusu ile de meydana gelmez, arzu ve isteklerimizin hilâfına vukua gelebilir; hattâ birçok hallerde insan bütün faaliyet gücü ile vukua gelen veya gelmekte olan situation'larm ihtiva ettiği hâdiselerin önüne geçemez. Çünkü hayat situation'ları, çok defa bize tâbi olmadan karşımıza çıkarlar.—

Bu sebepten dolayı bu kadar müşahhas olan hayat ve meslek tecrübesi sahasında hakiki bir situation'la, bu situation'un taklidi arasında bir fark vardır. Çünkü hayat ve meslek tecrübesi bakımından hakiki bir situation'la, bu situation'un taklidi, bizi aynı neticeye götürmez; meselâ harple manevra gibi; yahut bir işi şahsen yapmak ve idare etmekle, onu "staj" olarak birisinin yanında ve nezareti altında yapmak ve idare etmek arasında bir fark vardır. Aynı şekilde birisinin başından geçen bir hayat situation'unu müşahede etmekle, bizzat onun içinden geçmek arasında da gene bir fark vardır. Bu farklar, mücerretlikle müşahhaslık, oyunla ciddiyet arasındaki fark gibidir. Çünkü hakiki, konkrete situation, insana mesuliyetler yükletir; insan burada ister istemez faal bir vaziyettedir; hareket ve faaliyetlerinin hesabı da bizzat kendisinden sorulur. Hakiki bir situation'da insan, faal bir vaziyette bulunduğu için, bu faaliyetlerden doğacak mesuliyet de (bu mesuliyet vicdanî mesuliyet de olabilir) kendisine aittir. Halbuki hakiki olmayan bir situation'da böyle bir mesuliyet yoktur; çünkü şahıs, burada ya aktif değildir veyahut bu aktivite hakiki situation'un bir taklidinden ibarettir. Bu ise bize hakiki bir tecrübe kazandıramaz.

Filhakika meslekler sahasında başlangıçta idare edilmeğe ihtiyaç vardır. Meselâ ilimde yeni başlayanları ilim hayatına sokmak için, onları sevk ve idare etmek, bu sahada tecrübesi olan kimselere düşer; ve böyle bir idare etme başlangıçta zarurîdir de. Fakat böyle bir idare etme faaliyeti, o şekilde tanzim edilmelidir ki, yeni başlayanlara müstakil bir ilim adamı karakterini kazandırabilsin; aksi takdirde öyle bir şahıs olduğu yerde kalır; ve hiçbir zaman müstakil ilmî mesuliyetler üstüne alamaz. Daha doğrusu o böyle bir sferin içine giremez. Fakat

hayat-tecrübesi sahasında böyle bir idare edilmeğe ne lüzum, ne de ihtiyaç vardır. Çünkü bir insanın nasıl hayat situation'larının içinden geçeceğini, ne önceden bilebiliriz, ne de tahmin edebiliriz; buna muktedir olsak bile, bu bize yine birşey kazandırmaz. Bu sahada herkes kendi kendisine kalmıştır. Herkes kendi tecrübesini kendisi kazanmalıdır.—

Esas itibarile insan hayatı bir situation zincirine benzetilebilir; ilk halkasından son halkasına kadar bir “bütün” teşkil eder. Fakat muhtelif hayat situation'larından geçerek elde ettiğimiz bu “tecrübe bütünü”, ancak bazı sahalarda kendimizden sonra gelen nesillere devredilebilir; bu da bilhassa objektivleşen, tesbit edilebilen sahalarda imkân dahiline girer. Bu sahalarda da ilim, sanat, teknik gibi sahalardır. Bu sahalarda elde edilen tecrübeler, bir nesilden diğer nesillere yazı vesaire gibi tesbit vasıtaları sayesinde devredilebilir; bunlardan istifade edilebilir, bunlarla hesaplaşabiliriz. Eğer yürünen yol hatalı ise, doğru bir yolun bulunmasına çalışılır; ve yürünen yol doğru ise buna yeni tecrübeler ilâve edilir.

Fakat hususî bir mânada “hayat-tecrübesi” dediğimiz tecrübe sahası, hiçbir kimseye devredilemez; bu gibi tecrübeleri her insanın şahsen elde etmesi, kazanması icabeder. Bu gibi tecrübeler, bazan insanın dikkatini bile çekmezler. Böyle bir saha, artık saf kıymetlerin bir sahasıdır; ve her kıymet sahasının ferdî olan bir tarafı vardır. Bu ferdî kıymetler sahasına aid olan “hayat-tecrübesi”, o ferdin bütün hususiyetleri gibi kendisine bağlıdır ve bağlı kalır da. Bir insan, bu gibi tecrübeleri objektivleştirmeye çalışsa, yani bu tecrübelerini tesbit etse bile, tesirleri, başkalarına devredilmeleri mahdud kalır. Bunu mahdud da olsa, en iyi şekilde şahsî tecrübeleri tesbit eden yazılar (biografiler), edebiyat ve şiir sahası temin edebilir; bu sayede muayyen hayat formları, hayat situation'ları, faaliyet ve hareket tarzları tasvir edilir ve bunlar da başkaları için ibret verici, ayıktırıcı bir rol oynayabilirler; bu suretle başka insanlarda gizli kalmağa mahkûm olan tarafların açığa çıkmasına, aktüel bir karakter kazanmasına hizmet edilebilir. Fakat onların doğrudan doğruya olan bir tesirini tesbit etmek güçtür. Bu mânada bir devrin tecrübesinden de bahsedilebilir; aynı hususiyetler orada da tesbit edilebilir.—

Fakat şimdiye kadar tasvir edegeldiğimiz antropolojik tecrübe mefhumu, bir nazariyenin mahsûtü değildir; bilâkis bizzat hayat fenomenlerinin tahlil edilmesinin bir neticesidir. Zira bu tecrübe mefhumu,

kaynağını hayat faaliyetlerinin kendilerinde, yani hakiki hayat situationlarında bulur. Halbülki empirist ve gnoseolojik tecrübe mefhumu, daha ziyade bir nazariyenin işidir ve ilk defa ilim ve felsefede bahis mevzuu olur; bunun için de o, birçok nazariyelerin objesi olmakda ve nazariyeden nazariyeye değişmektedir. Fakat empirist ve gnoseolojik tecrübe mefhumunu, hayat tecrübesinden tecrit edip etmemek hususunda haklı olup olmadığımız ayrıca bir mesele teşkil eder; ve bunun da bilgimizin hayattan ayrılıp ayrılamıyacağı problemile ilgisi vardır. Bizim için böyle bir tecrid bahis mevzuu bile olamaz.—

Yukardan beri verdiğimiz izahattan şöyle bir netice ortaya çıkıyor: tecrübe problemi, antropolojik bakımdan ele alınırsa, çok geniş bir saha teşkil eder ve empirist-gnoseolojik tecrübe mefhumu tarafından asla ihata edilemez; diğer bir tâbirle tecrübe passiv olamaz; birşeyi yapmak, hem de şahsen yapmak gibi muayyen bir aktivite ifade eder. Bu aktif tecrübenin yanıbaşında passiv bir hayat tecrübesinin de mevcut olduğu, fakat buradaki passiv tâbirinin empirist-gnoseolojik tecrübe mefhumundaki passivlikle aîakası olmadığı da gösterüdi.

Bu geniş mânadaki tecrübe fenomeninin zemini üzerinde durarak, insanla hayvan arasındaki mahiyet farkını meydana çıkarmak (ki bu bizi insanın akıl, Geist gibi herhangi bir kabiliyetinden hareket eden görüşlerden çok daha başka olan bir neticeye götürecektir), yani tecrübe fenomeninin insanda ve hayvandaki tezahür şekillerile onlarda oynadığı rolü tesbit etmek, bizi antropoloji bakımından verimli neticelere götürebilir. Fakat esaslı bir tahlile ihtiyacı olan bu ciheti göstermek, bu yazımızın değil, bunun devamını teşkil edecek olan başka bir yazımızın işi olacaktır.—