

## BİLGİ FENOMENİNİN FELSEFİ ANTROPOLOJİ BAKIMINDAN TAHLİLİ

*Takiyettin Mengüoğlu, İstanbul*

### I

Bugünün antropolojisi, insanla hayvan arasındaki mahiyet farkını göstermek için, ya psikolojik veyahut da metafizik mefhumlardan hareket ederek, insana hazi hususiyetler atfediyor; ve bunların hayvanda bulunmadığını iddia ederek *immanent* bir hareket noktası takip etmek suretile böyle bir mahiyet farkını tesbit etmeğe çalışıyor<sup>1</sup>. Fakat böyle bir hareket tarzı, bizi müşahhas insan varlığını parçalayan “*dual bir görüşe*” sürüklemektedir. Halbuki bugünün hayvan biyolojisi bile, hayvanı bütünlüğü ile, konkre varlığı ile tetkik eden bir “*davranış biyolojisi*” olarak, onu bize tanıtmak bakımından başarılı ilerlemeler kaydediyor<sup>2</sup>.

Felsefi antropoloji için de böyle bir hareket tarzı model olabilir. İmdi antropoloji, insanın herhangi mücerret bir kabiliyetinden, meselâ zekâ, irade, akıl veya *Geist*'den hareket edeceğine, insanın müşahhas başarılarını teşkil eden “*mevcudiyet şartları*” m ve onu bize tanıtan santral akt'larını hareket noktası olarak alabilir<sup>3</sup>. Böyle bir hareket noktasının diğerlerinden üstün olan tarafı, insanın herhangi *psychique* bir kabiliyetine bir imtiyaz bahşetmemesi, onlardan birisini *mutlaklaştırarak* hareket noktası olarak almaması, bütün insan kabiliyetlerinin iştirak ettiği başarılarından hareket etmesidir. İşte bilgi fenomeni, bu başarıların en ehemmiyetlilerinden birisidir. Çünkü insan, ancak bu sayede lâıyk olduğu yeri almakta, ona dayanarak hayatını tanzim etmekte ve bugünkü sıfatile yaşayabilmektedir.

<sup>1</sup> Arnold Gehlen'in “*Antropologie*” şı bu bakımdan bir istisna teşkil eder.

<sup>2</sup> Baron von Üxküll'le K. Lorenz'in *biologie*'lerinde olduğu gibi.

<sup>3</sup> Biz “*mevcudiyet şartları*” tâbirinden insanın kendilerine dayanmadan yaşamasına imkân olmayan başarıları anlıyoruz. Bunlar da bilgi, teknik, etik saha, devlet kurma sanatı, sanat, din ve dil gibi fenomenlerdir. Yalnız dil bu hususta bir istisna teşkil eder; çünkü dil insanın kendi başarısı değil, onunla birlikte mevcut olan bir varlık sahasıdır; ancak onun işlenmesi, geliştirilmesi yine insanın hususî bir başarısıdır.

## II

Tıpkı tecrübe mefhumunda olduğu gibi, bilgi fenomenini de iki bakımdan ele alacağız<sup>1</sup>: 1. Bilgi nazariyesi bakımından; 2. Felsefî antropoloji bakımından.

Bilgi nazariyesi için, bilgi süje ile obje arasında hüküm süren bir münasebet neticesinde meydana gelen bir "teşekkül"dür; bilgi nazariyesi, kendi salâhiyeti icabı, bu teşekkülün yapısı ve nasıl meydana geldiği üzerinde durur, yani bu yapıyı teşkil eden unsurların nelerden ibaret olduğunu araştırır; bu suretle de bilgi nazariyesi, bilgi problemini insanın diğer başarılarından ayırarak, onun müşahhas varlığından tecrid ederek tetkik eder. Bilgi nazariyesi, bilgiyi, muhtelif bilgi nazariyelerinde değişik şekiller göstermek şartıyla, süjenin, şuurun, düşünmenin, anlayış kabiliyetinin (müdrikenin), intuition'un (idrâk, sezis) yahut mantıkî sfer'in, yani hükümlerin, mefhumların, yahut da sırf bir şuur muhtevası olarak kabul edilen idrâkin, intibaların, duyuların (ihsasların) bir işi olarak görmektedir. Muayyen felsefî "ism"lerin birer ifadesi olan bu bilgi nazariyeleri, yalnız konkre insan varlığını, insanın bilgi hayatını, süjeye, şuura, düşünmeye, intuition'a, hüküm ve saireye irca etmekle kalmazlar, aynı zamanda varlık-âlemini de bir reduktion'a tâbi tutarlar.

Bu muhtelif bilgi nazariyeleri, "felsefî ism"ler için, varlık-âlemi de "kendi başına var olan" karakterini kaybeder; süjenin herhangi bir teşekkülü olur; varlık, var olan şeyler, sadece bilinen bir şeyden ibaret kalır; varlığın, var olan şeylerin bir süje tarafından bilinmesine veya bilinmemesine karşı kayıtsız olduğu tamamen unutulur. Her şey süjenin veya onun herhangi bir teşekkülünün etrafında dönüp dolaşır; eski antropomorf "centralisation" tasavvuru olduğu gibi dirilir, yani nasıl ki eskiden biolojide central bir uzuv (meselâ kalb, karaciğer ve saire), astronomide central bir cisim (meselâ herhangi bir seyyare, veya sabit bir yıldız) kabul ediliyor idiye, bilgi nazariyesinde de insan süjesinin herhangi bir teşekkülü (meselâ saf şuur, mutlak ben, intuition, anlayış, akıl ve saire) böyle bir "merkez" olarak kabul ediliyor. Böyle bir "centralisation" fikri hayvan "süjesi", hayvan varlığı için doğrudur; çünkü hayvan "süje"si, her şeyi isteklerine (meyelânlarına) göre ayarlar; isteklerine (meyelânlarına) cevap vermeyen bir şey, hayvan için mevcut bile değildir.

Ontolojik esaslara dayanan bilgi nazariyesi (meselâ Nicolai Hartmann'mki gibi), insanın varlık yapısına uygun gelmeyen böyle bir "cen-

<sup>1</sup> T. Mengüşoğlu, "Felsefî antropoloji bakımından tecrübe mefhumunun tahlili" Felsefe Arkivi, cilt III, sayı 1; 1952.

tralis ation" tasavvuruna son verir; zira ontolojik esaslara dayanan bir bilgi nazariyesi için, artık bilgi, sadece süjenin herhangi bir teşekkülünden ibaret değildir; bilâkis süje ile obje arasında hüküm süren bir varlık-münasebetidir. Herhangi bir felsefî "ism" e dayanmayan böyle bir bilgi nazariyesi için, süje ile obje arasındaki münasebeti kuran akt'ların herhangi birisine bir üstünlük verilmiyor; bilgide bütün insan kabiliyetlerine, bütün bilgi akt'larma bir yer ayrılıyor. Bundan başka hem süje, hem de obje "kendi başına var olan" şeyler olarak görülüyor; ne varlık-âlemi, ne de süje, başka herhangi bir şeye ircâ ediliyor.

Fakat bilgi fenomeninin bilgi nazariyesi bakımından tetkik edilmesi, hangi bilgi nazariyesi bakımından olursa olsun, bilgi probleminin mâna ve muhtevasında bir değişiklik meydana getirmez; çünkü böyle bir tetkik-de üzerinde durulan nokta, daima aynı bilgi teşekkülüdür; bu teşekkülün unsurları ve nasıl meydana geldiği, bunun hakikat veya hata olup olmadığıdır; fakat bilgi fenomenile münasebeti olan s f e r'ler, meselâ dil, kıymetler sahası ile diğer s f e r'ler hiç nazarı dikkate alınmamaktadır; bu itibarla bilgi, diğer "mevcudiyet şartları" ndan ve insan için ifade ettiği mânadan tecrid edilerek ele almıyor.

### III

Halbuki felsefî antropoloji, bilgi teşekkülünü, onun nasıl meydana geldiğini ve hangi unsurları ihtiva ettiğini araştırmaz; bilâkis bilginin bir insan başarısı olarak, onun için ne ifade ettiğini, ona neler sağladığını araştırır. Antropoloji, bu araştırmalarını yaparken de bilgiyi insanın diğer başarılarından tecrid etmez; zira antropolojinin göz önünde bulundurduğu daima insandır; insanın anlaşılmasıdır; bilginin insanın varlık-yapısında işgal ettiği yerdir. Bu sebepten dolayı eğer antropoloji, bilgiyi bir insan başarısı olarak tetkik ediyorsa, onun bütün gayesi, bilginin insanın varlık-yapısındaki mânasını, yerini tâyin etmek gibi bir nokta üzerinde toplanır. Böyle bir gaye için, bilginin teşekkülü, unsurları değil, onun kendisi, insan için ifade ettiği mâna, diğer bir tâbirle bilginin müşahhas bütünlüğü ehemmiyet kazanır.

İmdi felsefî antropoloji, insanı yalnız konke bütünlüğü ile tetkik etmez, aynı zamanda bu konke bütünlüğün mühim bir başarısı olan bilgiyi de, bütün müşahhaslığı ve fonksiyonlarıyla birlikte tetkik etmeyi hedef edinir. Fakat bilgi problemini böyle bir tetkike tâbi tutmak demek, bilgiye artık herhangi bir teşekkül, yani ona sadece bir süjenin, bir şuurun, bir düşünmenin, bir anlayışın, bir intuition'un faaliyeti nazarile veya id-

râk, duyu, intiba gibi herhangi bir şuur muhtevasının passiv bir hali, hüküm, istidlâl, mefhum gibi herhangi mantıkî bir vetire nazariye bakmak demektir. Zira bilgi problemini, bu bakımdan tetkik etmek, her bilgi nazariyesinin en meşru olan hakkıdır. Bundan başka antropolojiye böyle bir tetkik tarzı hiç bir şey kazandırmaz; bundan dolayı da onun için böyle bir tetkik tarzı lüzumsuz ve faydasızdır. Böyle bir tetkiki, bilgi nazariyesi, zaten asırlardanberi yapmaktadır da; ve bilgi nazariyesinin, güttüğü hedef bakımından bilgiyi insanın bütün "mevcudiyet şartları"ndan tecrid ederek tetkik etmesi de lâzımdır. Halbuki antropolojinin bu gibi tecridlerden sakınması icab eder. Çünkü antropolojinin hedefi, insanı bize tanıtmaktır; onun bilgi problemini ele alması da, insanı sırf bu mühim "mevcudiyet şartı" ile, bu mühim başarıyla bize tanıtmak içindir.

Gerçi antropoloji de, bilgiyi varlığa nüfuz eden, varlığı bize tanıtan bir fenomen olarak görür; fakat antropoloji, insanın bu faaliyetini tetkik etmekle, bizim insanı, onun dünyadaki yerini anlamamızı sağlar; ve artık antropoloji için bilgi, insanla insan ve insanla diğer varlık-âlemi arasında hüküm süren bir münasebettir; fakat bu münasebet, insanla insan, insanla varlık arasındaki bu münasebet, artık süje ile obje veya süjenin herhangi bir teşekkülü ile varlık arasındaki münasebete benzemez, yani böylece tecridlere baş vuran bir münasebet değildir; zira burada, yani antropolojide, bilgi, hayat faaliyetinin bir tarzıdır; ve zaten umumiyetle bilgi bir nevi faaliyettir; diğer bir tâbirle hayat ve bilgi aynı ve tek bir faaliyetin, insan faaliyetinin görünüşleridir.

Bundan dolayı böyle bir bilgi tasavvuru, artık insan şuurunun veya hayat süjenin herhangi bir teşekkülünün bir işi değil, ancak insanın dünya ile, varlık-âlemile, kendi hayatı ile olan hesaplaşmasıdır. Bu sebepten dolayı da antropoloji için bilgi, insanın muhtelif sfer'lerinin, "mevcudiyet şartları"nın birbirine kaynaşmasının, birlikte faaliyette bulunmasının bir neticesidir. Bu sfer'lerden en mühimlerini, şüphesiz kıymetler sfer'i ve dil teşkil eder; fakat tarihî gelenek, tarihî oluş ve din sfer'i de daha az ehemmiyetli değildirler. Bu sfer'lerden hiçbirisi tek başına, mücerred olarak ele alınamaz; hepsinin birbirine tesiri vardır; bu itibarla bilgi adını alan faaliyette bu sfer'lerin hepsinin bir payı, bir yeri vardır; bilgi ve hayat faaliyetine muayyen nisbette bir iştirakleri vardır. Bu sebepten dolayı "mevcudiyet sfer'leri"nden birisinin tetkik edilmesi, diğerlerinin de göz önünde bulundurulmasını icabettirir; imdi bu sfer'ler arasında bir tecrid bahis mevzuu değildir; çünkü bunlar arasındaki münasebet, birbirini tamamlayan ve birbirini temellendiren bir münasebettir.

Fakat bilgi nazariyesi, bilgiyi yalnız süjenin veya onun teşekkülle-

rinden birisinin veya bir kaçının fonksiyonu olarak görmekle kalmaz, aynı zamanda bilgiyi kıymetlerden, onların müşahhas bir sahası olan hayattan da tecrid eder; tıpkı tecrübe meselesinin gnoseolojik tetkiki gibi. Halbuki hayatı, yaşamayı, çekilir bir hale getiren, hattâ ona üstün bir yer kazandıran kıymetlerdir; zira kıymetler, hayatımıza ve umumiyetle faaliyetlerimize istikamet verirler. Bizim hayatımız, yaptığımız işler, bir an için dahi kıymetlerden mahrum olarak tasavvur edilemez. Bu, fikrî bir tecrid ameliyesi olarak düşünülse bile, onun konkre olarak mevcut olmasına imkân yoktur. Zira böyle bir hayat, içi boş kalan bir hayat olurdu. Halbuki hayat, içi boş kalan, boşuna dönen bir çark değil, muhtevası olan, zaman dahilinde devam eden, oluş içinde bulunan konkre bir hâdisedir.

Gerçi bu muhtevayı teşkil eden kıymetler, hiçbir zaman sükûn ve huzur içinde bulunan bir "harmoni" meydana getirmezler; daha ziyade mücadele ve didişme içinde bulunan "disharmonik" bir manzara arzederler; biz, kıymetler arasında hüküm süren bu didişme ve mücadeleye "kıymet-çatışması" adını veriyoruz; bu çatışma, bazan, hattâ belki de çok defa insanların hayatına mal olabilir. Fakat bununla beraber kıymetleri, onların çatışmasını, insan hayatının, bu hayatı tanzim eden bilgi faaliyetinin dışına atmanın da imkânı yoktur. Filhakika bu gibi zıdlıklar, real varlık-âleminin diğer sahalalarında da eksik değildirler; fakat real varlık-âleminde "kıymet-çatışması" diye bir şeye tesadüf edilmez. Biz "kıymet-çatışmasının" en açık bir aktüalitesiyle ancak ferdî ve tarihî hayatta karşılaşırız.

Hayatın kıymetlerle bezenmesi, onun kıymetlerle doyurulmuş bir hale gelmesi, bilginin de amelî olmasının, hayata hizmet etmesinin veya hayata zarar vermesinin temelini teşkil eder. Tabii hayatın bir devamı olan bilgi hayatının kendisi, bir kıymet kazanmadığı, bir kıymet ifade etmediği andan itibaren bilgide bir soysuzlaşma başlar; bilgi hayatı, boşuna dönen bir çark haline gelir; ve bilgi bir etiketten ibaret kalır; onun taşıyıcısı olan ferd ise kaotik bir manzara arzeder. Halbuki hakikî bilgi (donup kalmayan, araştırma ve oluş içinde bulunan bilgi), ancak hayata nizam verir, ona hizmet eder; onu kosmos haline getirir. Zira bilgi, hayata nizam verdiği, ona hizmet ettiği, ona tesir ettiği, onu kosmos haline getirdiği nisbette müşahhaslığını muhafaza eder.

Fakat bu karakteristik, bütün bilgiye değil, daha ziyade ilmî ve felsefî bilgiye atfedilebilir, yani kazanılması, edinilmesi muayyen bir metoda, bir plâna dayanan bir bilgi için doğrudur. Çünkü hayat bilgisi, müşahhaslığını kaybetmekten çok uzaktır. Hayat, daima içinden çıkılması icab eden bir konkre situation'lar zinciridir. Bu sebepten dolayı akıcı ve tabii olan

hayat muhtevassız kalamaz, boşuna dönen bir çark haline gelemes. Hayat daima ve her yerde konkre olan hayattır; ve ancak böyle bir hayat yaşanılması, korunması istenilen bir hayat olabilir. Çünkü böyle bir hayat, yani insanın tabii hayatı, daimi surette hâdiselerle hesaplaşmak mecburiyetindedir; bundan dolayı da, onun mücerred ve muhtevassız olmasına imkân yoktur.

Halbuki bilgi nazariyesi, kıymetler karşısında tamamen menfi bir tavır takınır; ve onlardan sarfı nazar edilmesi üzerinde ısrar eder; ancak kıymetlerin — umumî olmamakla beraber — bilgisi hakkındaki nazariyeden bahsedilir. Çünkü bilgi nazariyesi, bilgi problemini hayattan tecrid etmeyi başlıca bir vazife olarak görmektedir. Bilgi nazariyesinin, lisanın — onu sembollere ve işaretlere irca etmekle beraber — bilgi bakımından olan fonksiyonuna temas ettiği vâkidir. Fakat böyle bir temas edilme, dolayısıyla olan bir temas edilmedir. Dil, burada hususî bir saha olarak ortaya çıkamıyor; ve çıkmasına ne lüzum, ne de imkân vardır. Zira bilgi nazariyesi, bir antropoloji değildir; biz ancak bilgi nazariyesinden antropolojik esaslara dayanmasını — tecrid derecesini hafifletmesi için — isteyebiliriz.

Halbuki lisan, antropoloji için insan varlığının tamamen hususî, tamamen aslı ve mühim bir sahasını teşkil eder; ve hattâ dil, insan olmanın en mühim âmillerinden birisidir. İnsan bilgisinin hususiyetleri lisanına dayanır; hattâ lisansız, insanla hayvan arasındaki mahiyet farkı bile şüpheli bir duruma girer; ve belki de böyle bir farktan bahsedilemezdi. Çünkü ancak dil sayesinde insan kendisinin ne olduğunu tesbit edebiliyor, açığa vurabiliyor. İnsanın kendisini bilmesi, başkalarını bilmesi ve başkalarile anlaşması veya anlaşamaması lisanın bir fonksiyonudur. Bizden başka olan varlık-sahalarını bize tanıtan da yine lisandır; lisansız insanların durumu, hayvanlarınkinden pek de farklı olmayacaktı; zira bütün bilgimiz ve onun başkalarına "bildirilmesi", başkalarının bundan istifade etmesi, bilginin insanlar arası bir müessese haline gelmesi, bilgideki araştırma ve ilerlemenin yapılabilmesi, mefhumlar ve lisan sayesinde tesbit edilen ifadeler veya konuşulan cümleler sayesinde imkân dahiline girmektedir. Hülâsa insanlar arasındaki münasebeti ve insanla diğer varlık-sahaları arasındaki münasebeti kuran yine lisandır; ancak lisan sayesinde bilginin kendisine has karakterleri meydana çıkabiliyor: bilginin başkalarına bildirilmesi, bilginin tesbit edilmesi ve bu suretle onun bizden sonraki nesillere devredilebilmesi, tarihî bir geleneğin, bir bilgi geleneğinin kurulabilmesi hep lisan sayesinde. Kısaca söylemek lâzım gelirse, lisansız bütün insan kültürünün temelini teşkil eden felsefe ve edebiyat,

ilim ve teknik olmayacaktı. Bu sebepten dolayı lisan, insanın “mevcudiyet şartları” nm en mühimini teşkil eder. Antropoloji, lisana hususî ve mühim bir bahsini tahsis etmek mecburiyetindedir. —

Lisan sayesinde meydana çıkan tarihî gelenek, tarihîlik de, aynı suretle insan bilgisinin oluşunu, zaman dahilindeki seyrini takip etmemizi mümkün kılar. Zira tarihîlik, tabii bir varlık olarak tek bir buudu olan zamanı, üç buuda çıkararak ve bunları birbirine bağlayan ve dil sayesinde bunları tesbit edebilen bir varlık için mümkündür; yani içinde yaşadığı âna, bundan önceki âna ve bunu da gelecek bir âna bağlayabilen insan için mümkündür. İmdi insan üç buudlu bir zaman içinde yaşayan ve bu üç buudu birbirile birleştiren ve onların ayrı ayrı şuurunda olan bir varlıktır. İşte insan bilgisi, böyle bir tarihî varlığın mahsulüdür; hal içinde, yani tek buudlu bir zaman içinde yaşayan, dili olmayan hayvan için böyle bir tarihîlik bahis mevzuu olamaz; dünyada hal içinde yaşamakla yetinmeyen, istikbal ve mazi şuru olan tek varlık olarak yalnız ve yalnız insanı tanıyoruz.

İnsanın zamanın bu üç buudunu birbirine bağlaması sayesinde tarihî oluş meydana çıkıyor; ve bu tarihî oluş, muhtelif insan gruplarında (milletlerde) değişik şekillerde tezahür etmekle beraber, onları tek bir oluş halinde birleştirmek mümkündür; zira çeşitli insan gruplarının tarihî oluşları hiçbir zaman birbirinden tecrid edilmiş olarak kalmazlar; az veya çok (hiç olmazsa aynı kültür çevrelerinde) birbirine tesir ederler. Bir grup insanın tarihî oluşunun neticesinde muayyen tarihî gelenekler teşekkül eder; bu gelenekler, o grup için tehlikeli olduğu gibi, faydalı ve ilerletici de olabilirler. Fakat tarihî ilerlemeler, daima bu geleneklerin akıcı olması, değilseler tasfiye edilmesi sayesinde imkân dahiline girebilir.

Bundan başka bilgi hayatından muayyen bir inanma, muayyen bir dinî telâkki de dışarıya atılamaz. İnsan denilen varlığın bulunduğu her yerde ne kadar iptidai olursa olsun — tıpkı teknik gibi —, dinî bir telâkkiye rastlanmak mümkün değildir; zira insan, çocukluğundanberi muayyen bir din, bir inanma çevresi içinde bulunmakta, bu çevre içinde gelişmektedir. Dinin çocukluktanberi — herkes üzerinde aynı olmamakla beraber — insanlar üzerinde büyük bir tesiri vardır; ve bu tesir çok defa büyük bir kuvvet kazanabiliyor; bu sebepten dolayı bütün insanlara hitap eden dinin diğer “mevcudiyet şartları” nı sömürmesi, onları kendi içinde eritmeye çalışması, umumiyetle karşılaştığımız bir hâdisedir. Fakat antropoloji, “mevcudiyet şartları” ndan birisinin diğerini sömürmesini, insanların maddî ve manevî ilerlemesine ait olan fenomenlere aslâ uygun bulmaz.

Aynı şekilde ilim de dinin sahasına müdahale etmemelidir; böyle bir

durum, mânevî sahayı yıkar. Fakat tarihî fenomenler gözönünde bulundurulursa, sömürme tehlikesinin daima dinden geldiği görülür. Çünkü müsamahalı olan ilmî zihniyet, çok küçük bir zümrenin işidir. Halbuki çok defâ müsamahasız olan din, bütün bir kütleye hitab eder; ve bundan dolayı da onun istismar edilmesi daha kolaydır. Halbuki ilimde istismar keyfiyeti hemen hemen gayrı mümkündür; olsa bile zararları çok mahduddur; çünkü ilim adamı böyle bir kimseye dilettant adını vererek onu ilim dışı sayar.

Dünya işlerine karışmayan, bir zümrenin elinde bir istismar vasıtası olmayan, müsamahalı olan dinî bir görüş, insan hayatının, daha doğrusu kütle hayatının şekilsiz (amorf) olmamasına hizmet eder; fakat dinler ve dinî telâkkiler hiçbir zaman orta noktayı muhafaza etmemişlerdir; insanların uzun mücadeleleri sayesinde bazı memleketlerde ancak ölçülü bir duruma girmişlerdir.

Bilginin oluşu ve gelişmesi, ancak bu çeşitli sfer'lerin elele vererek yürümesine ve birbirleriyle kaynaşmasına dayanır. Muayyen bilgi sahaları — meselâ ilmî ve felsefî bilgiler — vardır ki, onların gelişmesi tarihî bir geleneğin kökleşmesine ve bunun da kıymetler sfer'ile birleşmesine bağlıdır. Bu sebepten dolayıdır ki, muayyen bir bilgi tarzının, bir bilgi hayatının içersine girmek çok güçtür. Bu güçlük, bilgide muhtelif sfer'lerin birbirile birleşmesinden, kaynaşmasından ileri gelmektedir. Zira eğer bilgi, mücerred bir şey olsaydı, bu takdirde bu güçlüklerle karşılaşılmıyacaktı ve bir denize girer gibi, muayyen kıymet sfer'leri, tarihî ve dinî geleneği olan, muayyen bir insan zümresinin ortaya koyduğu bilgi hayatına hemen dalabilecektik. Halbuki bunun mümkün olmadığını fenomenler göstermektedir. —

Gerçekten bir bilgi hayatının teessüs edebilmesi, kurulabilmesi için, bizzat bilginin yüksek, mânevî bir kıymet olarak yaşanması, görülmesi lâzımdır; aksi takdirde ondan daima uzakta kalırız; onun içine aslâ giremeyiz; ancak onu “aktarma” yoluyla edinebiliriz; yani başkalarının yaptığımız olduğu gibi kendi dilimize nakledebiliriz. Fakat bu, bilginin “imal edilmesi” değil, onun bir dilden diğerine aktarılmasıdır; hattâ böyle bir aktarmanın anlaşılması, yapılabilmesi yine bir hayli emek ve zahmet ister; bununla bilhassa felsefede çok sık karşılaşmaktayız. Kaldı ki aktarma, muayyen bir zamanın, sun'î olarak dondurulan bir zamanın, bilgisi için kabildir; bu aktarma esnasında bile, bilgi ilerlemeler kaydetmekte devam eder; dondurulmuş olarak kabul edilen bu muayyen zamanda edinmeğe çalıştığımız bilgi, benimseninceye kadar, ne kadar geride kaldığımızı da



görürüz. Böyle bir durumla açık olarak bilhassa tıp ve teknik sahasında (mânevi ilimlerde bunun pek farkına varılmamaktadır) karşılaşmaktayız; çünkü tıp ve teknik sahasında araştırmalara dayanmadan sadece tatbik için alınan en son metodlar, en son tedavi usulleri, en son teknik vasıtalar, "buldukları" memleketlerde inkıtasız yapılan araştırmaların mahsulüdür<sup>1</sup>.

#### IV

Fakat tasvir edilen insan bilgisinin ilerlemesi, gelişmesi, bir anda, birden olup biten bir oluş değil, tedricî olan bir oluşturdur. Bu oluş, nesiller ve asırlar boyunca sürüp giden bir ayıklama — meselâ hataları bilgiden ayıklama —, bir didinme ve çalışma vetiresidir. Bilginin bu oluş ve ilerlemesi sayesinde insan hem kendisini, hem de kendisile her an hesaplaşmağa mecbur kaldığı, kendisinden istifade ettiği varlık-dünyasını da anlamağa başlar.

Psikolojinin iddiasının aksine olarak, çocukta bile gelişen şu veya bu kabiliyet değil, çocuğun dünya ile, çevresile yaptığı hesaplaşmadır; bu da çocuğun bütünlüğüne taallük eder. Bu hesaplaşmada çocuk, yavaş yavaş çevresindeki insanları anlamağa çalışır ve bu esnada muayyen bir dereceye kadar dünyayı, aynı zamanda kendisini de kavramağa başlar. Çocuğun dünyayı, kendisini kavrayış ve anlayışı, bu kavrayış ve anlayışın gelişmesi, insan bilgisinin inkişafı bakımından halis bir nümune teşkil eder. Çocuk kendisine hazır bir surette verilmiş olan hiç bir bilgiye sahip değildir; hattâ o, dilini bile öğrenmek mecburiyetindedir; onun bizzat kendi konkre varlığının inkişafıyla, bilgisi de gelişir; yaşama-buudu, hayat-buudu, mesafe aldıkça, bilgisi de aynı şekilde onu takip eder. Bu, bize aynı zamanda konkre hayatla bilginin muvaziliğini açık bir şekilde gösteriyor. —

Fakat bu fikirleri felsefe tarihindeki empirism-rationalism alternatif'i ile, bilhassa J. Locke'un insan ruhunu bir *tabula rasa* olarak görmesile, Descartes'm *idea innata*'sile karıştırmamalıyız. Tahmin edileceği veçhile, burada ileri sürülen fikirlerle, bu alternatif'de ortaya konulan iddialar, bambaşka istikamette olan fikirlere, bu alternatif'de ortaya konulan iddialar, bambaşka istikamette olan fikirlere, Felsefî antropoloji, bu her iki iddianın doğru olmadığına kanidir. Zira insan, ne bir *tabula rasa*'dır, ne de her şeyi hazır olarak beraberinde getiren bir varlıktır. İnsan, ancak muayyen *biopsychique* imkânlar (Potenz'-

<sup>1</sup> Bu, bize merhum Ziya Gökalp'm medeniyet ve kültür dualitesi hakkındaki görüşünün de ne kadar isabetsiz olduğunu dolayısıyla göstermiş oluyor.

ler) birlikte getiren bir varlıktır. Bu b i o p s y c h i q u e imkânlarla varlık arasında aktif bir hesaplaşma vardır; bu aktif hesaplaşma sayesinde çocuk, dünya varlığına açılır; ve bundan sonra çocuğun her şeyi yoklamağa ve öğrenmeğe başladığını, dil sayesinde adlandırmağa çalıştığını görürüz. Fakat bütün bunlar, dünya ile aktif bir hesaplaşmanın neticesinde meydana gelirler. —

Bu itibarla insanların çevrelerindeki kültür objeleri, teknik vasıtalar — bunların en iptidaîleri bile — ilim, felsefe, sanat eserleri, nesiller boyunca devam eden bir hesaplaşmanın neticesidir. Bu hesaplaşma da insanın denemelerile tecrübelerinden istifade etmek ve bir şeyi önceden tesbit etmek, plân yapmak kabiliyetine dayanır; bunların muayyen bir kısmı, individuel olmayanı nesilden nesle devredilirler. Bu sebepten dolayı insanın “buluşları” bile, bir atlama ve sıçrama değil, mevcut olanı ilerletme, geliştirme ve bu suretle mevcut olanı bir aşmadır. “Buluş”, ilerleme, mevcut olanı aşma, araştırma adını alan hususî bir bilgi hayatı teşkil eder; ve bu, bilginin gelişme ve ilerlemesine dinmek bilmeyen bir aktivite kazandırır.

Bir bütün teşkil eden insan bilgisini birbirinden kat'î sınırlarla ayırarak teçrid etmemek şartile, şu sahalara ayırmak mümkündür: 1. Tabii hayat bilgisi; 2. İlmî bilgi; 3. Felsefî bilgi; 4. Sanatın bize temin ettiği bilgi (“estetik” bilgi); 5. Dinin, dinî görüşün, bize sağladığı bilgi.

1. Tabii hayat bilgisi, insanın doğuşundan itibaren başlayarak, hayatının sonuna kadar devam eden ve daimî surette artıp gelişebilen, geniş bir bilgi sahasıdır. Bu nevi bilginin elde edilmesi için hususî bir metod yoktur. Bütün bilginin kaynağını teşkil eden bu bilgi, insanın çocukluğundan beri içerisinde yaşadığı aile, mektep muhitinin ve geniş topluluk hayatının hâdiselerile hesaplaşmasile elde edilmektedir; bu bilgide bütün hayat faaliyetlerinin bir hissesi vardır. Bu bilginin gelişmesi, hayatın muhteva bakımından zengin veya fakir olmasına göre değişir; çeşitli bir çok hayat hâdiselerile karşılaşan bir insanın, diğer insanlarla, hayat hâdiseleri hakkında elde ettiği bilginin kemiyet ve keyfiyetile, daha az çeşitli, daha yeknesak hâdiselerle yoğurulan insanların edindikleri bilginin kemiyet ve keyfiyeti arasında büyük bir fark vardır.

Tabii hayat bilgisi, bütün diğer bilginin kaynağını teşkil etmekle kalmaz, aynı zamanda onun hedeflerinden uzaklaşmamasına, mücerred kalmamasına, her türlü hayat özünden çözümlü soysuzlaşmamasına hizmet eder. Nihayet bütün bilgi ya doğrudan doğruya, yahut da dolayısıyla hayat için, hayata hizmet içindir; yalnız bilginin hayata hizmet etmesi, ha-

yat için mevcut olması, bazı felsefi "ism" lerin iddia ettikleri gibi, bilgi için bir hedef ve gaye olamaz; olduğu takdirde yine bir soysuzlaşma başlar. Bilgi, araştırmalarında ancak tetkik ettiği obje istikametinde bir derinleşmeyi elde etmeğe, bir problemi çözmeğe çalışır; ve böyle bir durumda araştırmacıya direktif veren hayat endişeleri, temin edilecek faydalar değil, onlardan çok uzak olan ve belki de onlarla ilgisi olmayan varlık fenomenleridir.

Halbuki pragmatist bir bilgi telâkkisi, tıpkı eski eudeimonist etikçilerin saadet avcısı olarak ahlâk felsefesi yapmalarına benzer. Onlar, nasıl saadeti bulamadıysa, pragmatistlerin iddialarını hareket noktası yapan bir görüş de, en sonunda bilginin esasını faydaya irca eden boş bir görüşe inkılâb eder; ve bilgi yerine bir nevi sofizm elde edilir. Hiç bir zaman bilginin hedefi, sadece hayata hizmet etmek olamaz; ancak varlık ve hayat fenomenlerini takip eden ve başka bir hedef gütmeyen bir bilgi, en sonunda hayata hizmet eder. Çünkü insan hayatının muayyen bir tarzı olan bilgi de, bir nevi hayat faaliyetidir; bu sebepten dolayı onun hayata hizmet etmesi tabiidir.

Pragmatistlerin iddiaları ne kadar cazip olursa olsun, bu iddialar, hiç bir zaman ilmin hareket noktası olamazlar; çünkü hayat endişeleri ve sadece fayda hiçbir zaman ilme direktif veremez. Nasıl ki hayat felsefesi adını alan felsefe de, konkrete hayatın kendisini ele almayıp, hayat hakkında "fikir yürütüyorsa" ve mücerred bir hayatın tasavvurunu hareket noktası olarak alıyorsa, pragmatist görüş de faydadan hareket etmekle varılması ihtimal dahilinde olan bir şeyi, peşin olarak hareket noktası yapmış oluyor. Böyle bir iddia, ne zaman varacağımızı bilmediğimiz bir şeyi peşinen aldatici bir "yem" olarak kullanıyor.

İlmin ve felsefenin hayat için olması, hayata hizmet etmesi, onların hayatın ve onun çeşitli endişelerinin düpedüz emrinde olmasını ifade etmez. Antropolojide bilginin hayata hizmet etmesi, hayat için olması (ki bu insana hizmet etmesi, insan için olması demektir) ifadesile konstruktif bir iddia ileri sürülmektedir. Bu, şu basit hakikati ifade etmek istiyor: bilgi insanın muayyen bir faaliyetidir; bu faaliyet, onun mevcudiyetinin dayandığı bir temeldir; onsuz insanın, hiç olmazsa tarihin bize tanıttığı insanın, mevcut olmasına imkân yoktur; ve esas itibarile bilgi, tabii hayatımızın bir devamıdır; bu itibarla onun hayat için olması, hayata hizmet etmesi şaşılacak bir şey değildir; zira tabii hayat bilgisi, konkrete hayat, insan, diğer bir tâbirle varlık-âlemi, başvuru son mercilerdir. Bu sebepten dolayı bilginin insana hizmet etmesi, artık bir teori değil, bir fenomenin ifadesidir. —

Hayat bilgisinin (tabii bilginin) diğeri mühim bir hususiyeti de, onun çok şahsî, çok ferdî bir tarafının bulunmasıdır. Bu bilginin ferdî olan tarafı, başka bir yazımızda göstermeğe çalıştığımız gibi<sup>1</sup>, yalnız taşıyıcısı olan ferde, şahsa, bu ferdin, bu şahsın geçirdiği hayat tecrübesine hasdır. Böyle bir bilginin diğeri insanlara devredilmesine de imkân yoktur. Çünkü burada insanlarda aynı, i d e n t i k, olanın değil, ferdî olan, birbirinden farklı olan, müşterek olmayanın hissesi vardır. Ferdîlik ise, hiçbir zaman aynılık ifade etmez; insanın ferdiliğine ait olan bu bilgi, artık başkalarına devredilemez; fakat bu devredilememe herhangi bir iyi niyetin mevcut olmamasından ileri gelmez; bütün iyi niyetlere, bütün bildirme cehdlerine rağmen ferdî ve şahsî bilginin, ferdî ve şahsî "hakikatin"<sup>2</sup>, yalnız o şahsa, o ferde münhasır kalması bu nevi bilginin mahiyeti icabıdır. Fakat bu hayat bilgisinin dar bir sahasını teşkil eder. Tabii bilginin en geniş sahası, başkasına devredilebilinenidir.

2. İlmî bilgi, tabii hayat bilgisinin aynı istikamette ilerleyerek derinleşmesidir. İlmî bilgi, muayyen metodları olan, elde edilmesi muayyen şartlara dayanan bir bilgidir. Tarih boyunca bu bilgi, bir çok değişiklikler gösterir; vaktile çözülmesi mümkün görülmeyen problemler, ilmin muayyen bir seviyesinden itibaren halledilir; hakikat olarak görünen veya böyle kabul edilen fikirlerin zamanla tamamen veya kısmen hata oldukları meydana çıkar; yahut da bunun tersi vâki olur.

İlmî bilgi, hangi ilme aid olursa olsun, sıkı bir disiplin içinde çalışılarak elde edilen bir bilgidir. İlimde ortaya atılan her fikir, geliş güzel değil, düşünülmüş, ölçüye, tartıya vurulmuş bir fikirdir. Bu hususdaki ölçü ve tartı bilginin aid olduğu fenomen sahasıdır. İmdi ilim, araştırmalarında keyfi, s e n s a t i o n e l, başkalarının hoşuna gidecek, alkış toplayacak şeylerle değil, araştırılan sahaya aid hâdiselerin, fenomenlerin, ruhu-na uygun gelen şeylerle uğraşır. Onun için denebilir ki, "interessant" olan hiçbir ilim yoktur, yani ilim hislere hitab etmez. Bu sebepten dolayı ilim, demagojinin tutunamadığı biricik sahadır.

İlim adamı, muayyen görüşlerle, muayyen tasavvur ve "plânlar" la varlık-âlemine sual sorabilen ve bu sualleri cevaplandırmak için fenomenlere (bazı hallerde vesikalara, metinlere) başvurmayı bilen kimsedir. Zira ilimde tek otorite varlık-fenomenleridir. Bu itibarla bilgi nazariyesi

<sup>1</sup> "Tecrübe mefhumunun felsefi antropoloji bakımından tahlili", Felsefe Arkivi, cild 3, sayı 1. 1952.

<sup>2</sup> Leibniz ve M. Sehelers de böyle bir hakikat mefhumundan bahsederler; fakat bu tamamen başka bir mânadadır; bu, onlarınki ile karıştırılmamalıdır.

bakımından ilim için büyük bir rol oynayan empirism-rationalism alternatif'i, antropolojik bir görüş için aktüalitesini tamamen kaybeder. Çünkü antropoloji için, daha önce de işaret edildiği gibi, ilim, yalnız bütün insan kabiliyetlerinin birlikte çalışmalarının bir işi değil, aynı zamanda diğer "mevcudiyet sfer'leri" nin de işe karıştıkları bir sahadır.

İlim, insanın muayyen bir hayat tarzıdır; ilim adamı, bu muayyen hayat tarzına girmek mecburiyetindedir; fakat ilmin ancak yapıcıları ve kurucuları, ilmin bu hayat tarzı içersine girebilirler. Bunun dışında kalanlar, onun öğrencisi veya öğreticisi olurlar; ama yapıcısı olamazlar. Zira bunun için yalnız ağır fedakârlıklara katlanmak kâfi gelmez, insanın böyle bir hayat tarzını sevmesi de şarttır. Çünkü her şeyin esasını sevgi teşkil eder; ve ancak sevgi, farkında olunmadan fedakârlıklara katlanmayı mümkün kılar. İlim sahasında başarı gösterenler, onu kayıtsız-şartsız seven kimselerdir.

İlim, insan hayatına hizmet etmek bakımından büyük başarılar gösterir<sup>1</sup>. İlimin insanlara başardığı şeylerin kıymetini ölçebilmek için, çevremizdeki teknik vasıtalarla, sağlık vasıtalarına (meselâ ilim bugün mutfağa kadar girmiştir) göz atmak kâfidir. İlim sayesinde insan, hem kendisini, hem de diğer şeyleri araştırma objesi yapıyor; hem kendisini, hem de diğer şeyleri anlamağa, bilmeğe çalışıyor; en yakın objelerden en uzaklarına kadar bütün şeylerle uğraşabilmek insanın, insan ilminin mühim bir hususiyetini teşkil eder; bu suretle korunma ve barınma gibi vasıtalarından tahrip vasıtalarına kadar her şeyi insan, ilme ve ilmî faaliyete borçludur. İlim, insanın hayatını nizamlandırır; ilim sayesinde insan her şeyi daha kolaylıkla tedarik edebilir; ilim, insanın çalışmasını bile daha faydalı, daha başarılı yapmaktadır. Bilgi sayesinde insan bir çok gıda maddelerini, enerji kaynaklarını temin etmekle kalmıyor, hem kendisini sayısız tehlikelerden (meselâ hastalık ve saire gibi) koruyor, hem de hayatı bakımından kendisine lâzım olan nebat ve hayvanları tehdid eden tehlikelerle mücadele edebilecek vasıtaları daha kolaylıkla elde edebiliyor.

İnsan bir imkânlar varlığı olduğuna göre<sup>2</sup>, ilim, insanın bu imkânlarından mühim bir kısmını gerçekleştirerek, ona büyük bir kuvvet sağlamaktadır. Francis Bacon'ın başka bir maksatla söylediği "ilim kuvvettir" sözü, antropoloji bakımından yeni bir mâna kazanıyor. Bu kuvvet, tabiata veya herhangi bir şeye hâkim olmak için değil, tabiat tarafından terk edi-

1 "İlim, ilim içindir" iddiasını hiç nazarı dikkate almayacağımız tabii görülmelidir. Zira böyle bir görüş, antropolojimizin görüşüyle kabili telif değildir. Biz bu iddianın, dolayısıyla de olsa, yerinde olmadığını gösterdiğimizizi ümid ediyoruz.

2 Takiyettin Mengüşoğlu: "Kant ve Scheler'de insan problemi" 1949.

len ve her bakımdan zayıf bir varlık olan insanın kendi ve neslinin hayatını devam ettirmeye yarayan bir kuvvettir; ve insan bu kuvveti, kendi çalışma ve araştırmaları sayesinde elde etmiştir. İnsanın kendi emeklerinin mahsulü olan bu kuvvet, hem yapıcı, hem de yıkıcı vasıtaların ortaya konmasına hizmet etmektedir. İnsan, ilk defa bu sahada kendi üstünlüğünün de şuuruna varmaktadır.

Fakat antropoloji, böyle bir kuvvet, insanı mes'ut mu, yoksa bedbaht mı eder, hakkında hiç bir sual sormamaktadır. Böyle bir sual sorulmaz da; çünkü insan denilen varlığın tabii vasıtalarla yaşamasına imkân olmadığına göre, onun elinde tek silâh, tek güvendiği ve her zaman başvurduğu şey bilgisidir. Daimî bir oluş ve gelişme içinde bulunan bilgi, yok farzedildiği andan itibaren, insan her türlü tehlikelere terk edilmiş olacaktır; böyle bir durumda, tabiat tarafından bu kadar eksik vasıtalarla teçhiz edilen bir varlığın devam etmesine imkân kalmıyacaktır.

İnsan ilminin en büyük tarafı, kendisi tarafından bir çok emek ve zahmetlerle, başlangıçta araştırma ve bilmeden başka hiç bir gaye güdümeden elde edilmeğe çalışılan bu ilmin, hem onun korunmasını, hem de mahvolmasını kolaylaştıran ve bunun için şaşırtıcı vasıtalar meydana koyan bir kuvvet olmasıdır. Bununla insan, varlık-âleminde hüküm süren "kategorial" bir zıdlığı, başarısı olan kendi âleminde kendisi gerçekleştirmiş oluyor. İlmî hayata hizmet etmesi veya zarar vermesinin sebebini, işte onun böyle zıd kutublu olması teşkil etmektedir. Fakat bu zarar verme ve faydalı olma, hayata hizmet etme, yanyana yürümektedir; yalnız bu, pragmatist görüşün — daha önce de söylendiği gibi — hilâfına olarak hiçbir zaman ilmî araştırmanın mihveri, hareket noktası olamaz; ancak ne vakit ve ne gibi şartlar altında ve ne zaman varılacağı belli olmayan bir netice olabilir. —

3. Felsefî bilgi, ilmî bilgiden daha çok mes'uliyetlidir. İlmî bilgide muayyen şeyler (meselâ axiom'lar, teoremler, faraziyeler ve saire) ileri sürülür, bedihî olarak kabul edilir; ve temel teşkil eden bu gibi şeyler hakkında artık hiçbir sual sorulmaz. Felsefede böyle bir durumla karşılaşmayız; felsefî bilgi daha derinlere nüfuz etmek emelindedir; felsefî bilgi, varlığın yalnız bir parçası ile, bir problem sahası ile değil, bütünü ile ilgilidir. Varlık-âleminde felsefenin uğraşamayacağı hiçbir saha yoktur, yani felsefenin her saha ile alâkası vardır.

İlmî, tabii hayat bilgisinin hiçbir hesap vermeden kabul ettikleri birçok şeyler, felsefe için büyük problemler ihtiva eder; meselâ bizzat bilginin kendisi, imkânı, karakteri böyle bir problemdir. Halbuki ilim, bil-

ğinin bu taraflarıyla uğraşmaz; ilim adamı, muayyen esaslar kabul eder; ve bunlardan hareket ederek araştırmalarına devam eder. Fakat ilim adamı, bilgi nedir sualini sormayı hatırandan bile geçirmez. Halbuki felsefî bilgi, bilgiyi temellendirmek mecburiyetindedir; ve felsefî bilgi, her şeyi daima problem olarak görür.

Felsefe, yalnız ilmin ve umumiyetle bilginin temellendirilmesiyle uğraşmaz; aynı zamanda tabii hayatın dayandığı şartları da tetkik eder. Günlük hayatta insanın bir şeyi reddetmesile, tasvip etmesinin neye dayandığını, hareket ve faaliyetlerimizi tayin eden prensiplerin, yani kıymetlerin ne olduğunu; iyinin ve kötünün, yapılması lâzımgelenle, yapılmaması icab eden şeylerin temelini yine felsefe araştırır. Bu suretle felsefe, insanın amelî ve günlük hayatına kadar nüfuz etmiş oluyor. Felsefe, muhtelif ilimlerin sırf bir iş bölümü olarak parçaladıkları varlık-sahaları arasındaki münasebeti yeniden tesis etmeğe ve varlığı varlık olarak tetkik etmeğe çalışır; bu suretle ilimlerin ve bilhassa mânevî ilimlerin kendi "obje"lerini bırakarak, yalnız süjenin reflexion'larma dalmamalarını temin etmekle, ilme büyük bir yardımda bulunmuş olur. Felsefe, ilimde, umumiyetle bilgide ortaya konulan fikirler arasındaki münasebetleri ve bu münasebetleri tanzim eden prensipleri de ayrıca bir tetkik objesi yapar.

Fakat felsefenin işi bununla da bitmez. Felsefe, insanın kendisinin ve kâinatta işgal ettiği yerin ne olduğunu, insanın diğer varlık-sahalarile ve bilhassa canlılarla nasıl bir münasebeti bulunduğunu, ayrıca hususî bir şekilde tetkik eder. Diğer taraftan felsefe, tabiat hâdiselerile, onları tayin eden prensipleri, insanlar arasında cereyan eden vak'aları ve bunları tayin eden prensiplerle, insan hayatının oluş ve gidişini hususî bir obje-sahası olarak ele alır. Nihayet felsefe, her şeyin temelini sorar ve bu temel sualler bakımından muhtelif izah tarzları ortaya koyar. Felsefe, insan hayatının ve dünyanın mânasını, insanın bu dünyadaki mevcudiyetinin kendisine yüklediği mes'uliyeti tetkik eder, kısaca bütün mâna problemlerile ölüm ve ebedilik problemi, felsefenin kendilerile uğraştığı bu temel meseleler arasında yer alır.

İnsan, kendi fikirlerinin a u t o n o m i e'sini ve umumiyetle kendi mahiyetindeki hürriyeti, kudret ve kudretsizliğini felsefe sahasında idrâk edebilir. Felsefe, insanın kendisinin ve bilgisinin sonlu olduğunu açığa çıkarır; ve ona sonsuzluk karşısında bir saygı duymasını âdeta ihtar eder. Halbuki dar bir ilim zihniyeti, ilimdeki sayısız başarılarla bakarak, insanı gururlandırabilir; felsefe, bu gururun boşluğunu göstermekle insan bilgisinin sınırlı olduğu hakkındaki şuuru uyandırır; bu suretle insan bilgisinin saf, mutlak bir hakikat ifade etmediğini, bilâkis insan bilgisinde hata

ile hakikatin yanyana bulunduğunu ve hatanın ancak zamanla ve tarih boyunca ayıklandığını açığa çıkarmakla da ilmî bilgiyi dizginler. —

Fakat felsefe ve ilim, hangi şekilde olursa olsun, birbirinden aslâ tecrid edilemezler; felsefe ve ilim, bir bütünü teşkil ederler; hattâ hayat bilgisi de bu bütüne dahildir. Bu bütünü parçalamak, her bütünü parçalamakta olduğu gibi, bizi aykırılıklara sürükler; ve ancak felsefe, bu gibi aykırılıklara saplanmaktan bizi korumaktadır; çünkü felsefe için, bütün bilgi insanın mahsulüdür; bir ve aynı varlığın mahsulü olan bilgiler arasında bir münasebet görmemek ve onları birbirinden tecrid etmek, çok “kitabî” olan bir iddiadır; fakat bu iddianın gerçeklikle alâkası yoktur. Tarihin hiçbir devresinde bu bilgilerden birisi yalnız başına ortaya çıkmamıştır; nerede felsefe ortaya çıkmış ise, orada ilmî bilgi de birlikte meydana çıkmıştır; zira hem felsefî, hem de ilmî bilginin kaynağı hayat bilgisi-dir; her üç bilgi, kat’î hududlarla birbirinden aslâ ayrılamazlar. Gerek ilmî bilgi, gerekse felsefî bilgi birbirinden daima yardım görürler. İlim, felsefî fikirlerin müşahhas bir karakter kazanmasını sağlar; felsefe ise ilimlerin temel-problemierini izah etmek suretile ilimlere yardım eder; ortaya koyduğu problemlerle ilmî araştırmalara hız verebilir, onları tahrik ve teşvik eder.

İlimleri birbirinden ve onları felsefe ve hayattan tecrid etmek, bizi bilgi sahasında daima bir kısırlığa götürür. Hakikî ilim (yani araştırmalar içinde bulunan ilim), felsefe ile daima yanyana bulunur, elele vererek yürür. Bu sebepten dolayı sırf öğretme ve araştırma bakımından, yani sırf bir iş bölümü olarak muayyen dallara ayrılan ilim ve felsefe, aslâ birbirinden tecrid edilemezler; bilâkis onlar bir bütünüdür; çünkü ilimle felsefe arasındaki münasebet, birbirini tamamlayan ve birbirini destekleyen bir münasebettir. İlim, daima felsefî bir temele dayanmak mecburiyetindedir. Felsefe ise kendi kendisini temellendirmelidir; felsefe bu hususda ilimden hiçbir yardım bekleyemez ve güttüğü hedef bakımından da beklememesi lâzımdır.

Esas itibarile felsefe, a u t o n o m bir bilgidir; ilim ise h e t e r o n o m’dur; yani ilim kendi kendisini temellendiremez, bunu felsefeden beklemesi lâzımdır. Felsefe ile ilim arasındaki bu içden münasebeti aktif olan felsefî ve ilmî araştırmalarda takip etmek mümkündür; tabîi bunu “d é t a i l” araştırmalarda bulamayız; çünkü ilmin de, felsefenin de işçileri vardır; eğer bu münasebeti işçiler nezdinde aramağa kalkarsak, onu bulunmadığı bir yerde aramış oluyoruz. Bu içden olan münasebeti, her iki bilginin “ustaları” nezdinde aramalıyız. Nitekim bir makina inşacısının (bir makina mühendisinin) realize edilmek üzere plânım yaptığı bir makinenin ne olduğunu, onun parçaları arasındaki münasebeti, bu parçaları



ayrı ayrı yapan işçiler bilmez; ve nasıl ki işçiler bu parçalar arasındaki münasebeti bilmezler ve bilmek mecburiyetinde de değilseler, aynı şekilde ilim ve felsefenin işçileri de bu içden olan münasebeti bulmak ve görmekte güçlük çekerler ve bilmeğe mecbur da değildirlir; zira ilmin, felsefenin bu işçilere de çok ihtiyacı vardır. —

4. İnsan bilgisinin karakterini tesbit ve tasvir ederken, yalnız ilim ve felsefeden bahsetmek kâfi değildir. Şiir ve edebî eserler, resim ve müzik, umumiyetle sanat da bir nevi bilgidir. Edebiyat ve şiirin mevzuları da tabiatdaki bir ahengi, bir güzelliği, yahut insanların hayatlarını, onların hayat hâdiselerine ait k o n f l i k t'leri (çatışmaları), hattâ bazan hayatın en bayağı olan hâdiselerini bütün müşahhaslığı ile bize tanıtabiliyorlar. A-lelâde zamanlarda hiç göremediğimiz veyahut da dikkatimizi çekmeyen bu gibi hâdiseler, ilk defa edebî eserlerde bütün çıplaklık ve açıklığı ile gözümüzün önüne seriliyor. Şiir ve edebî eserlerin, insan hâdiseleri üzerinde dikkatimizi topladığını, insan karakterlerini, insanın mahiyeti ile ilgili olan fenomenleri tanıttığını, bize her büyük edebî eser ve bilhassa daha konkrut olarak sahneye konulan eserler açık olarak gösteriyorlar.

Edebî eserlerin bir çok imajlara başvurarak hareketlerle, tasvir ve tahlillerle anlatmağa çalıştığı insanın, tabii şeylerin durumlarını, karakterlerini, insanın mahiyetine aid meseleleri resim, bir hamlede anlatabilmektedir. Meselâ körleri tasvir eden bir resim, yalnız bu insanların çektikleri ıztırapları bütün müşahhaslığı ile bize göstermekle kalmıyor, aynı zamanda körlüğün "mahiyetini" de açığa çıkarıyor<sup>1</sup>. Halbuki ilim ve felsefenin mefhumlara dayanan bilgisi, böyle bir başarıyı gösteremiyor; sanat, âdeta ilim ve felsefenin başarılarının sona erdiği, ilmin ve felsefenin dokunması mümkün olmadığı, dokunsa da başarısız kaldığı bir sahayı ele almaktadır; bu itibarla sanat, ya mefhum bilgisinin takılıp kaldığı, yahut da mefhum bilgisinin başarısızlık gösterdiği yerde meydana çıkıyor; ve insana yeni bir sahanın mevcudiyetini haber veriyor. Bu sebepten dolayı sanat bir bilgi vasıtası değil, yeni bir âlemin müjdecisidir; fakat bu âlemin bilgisi, diğer bilgimizle ilgisi olmayan apayrı bir bilgi değildir; onunla içiçe giren, yanyana yürüyen, fakat bununla beraber öbür bilgimizden müstakil olan, öbür bilginin dokunamadığı, erişemediği bir sahanın bilgisidir. —

Yalnız burada sabit kalan metodların, ilmi ve felsefi bilgi mânasında bir k o n t i n u i t e'nin bulunmaması, "i n d i v i d u a l i t e" nin büyük bir rol oynaması, bu sahada bir bilginin mevcut olmaması ile bir tutulmaktadır.

<sup>1</sup> Burada gözönünde bulundurulmuş resim, Pieter Bruegel'in körleri tasvir eden resmidir; fakat bu misaller daha da çoğaltılabilir.

Gerçekten sabit kalan metod, ancak muayyen ilim gruplarında mevcuttur; ve bütün varlık-sahaları hakkında e x a k t bir bilgi istemek bir u t o p i'dir. E x a k t'lık, muayyen bir grup ilimde, meselâ riyaзиyede ve riyaзи tabiat ilimlerinde vardır. Diğer ilimlerin hiç birisinde bu mânada bir e x a k t'lık yoktur. Hakikaten bu ilimlerde sabit bir karakter kazanan ve asırlardanberi işlenen, inceleşen bir metod ve mefhumlar-sistemi vardır. Fakat deneme metodile d e d u k t i v metodun bütün bilgi için bir ölçü olamayacağı ve mefhumlarla her şeyi kavramanın mümkün olmadığı söylemeğe lüzum bile yoktur. Bundan başka bu cihetler, bilgi nazariyesini ilgilendirir; antropoloji bakımından bilginin metodu ve karakteri bir ehemmiyet ifade etmez; antropoloji, sanat sahasının bize, birçok bakımlardan daha derinlere inen bir bilgi temin ettiğini sadece göstermekle iktifa eder.

Bu dördüncü nevi bilgiye bir bilgi nazarile bakılmamasının diğer bir sebebini, bu sahada hüküm süren şu umumî kanaat teşkil etmektedir: sanat sahası, hayalin hâkim olduğu bir y e r'dir; hayal-âlemi ise, realitenin tam zıddıdır; burada istediğimiz gibi hareket edebiliriz; halbuki realite âleminde böyle bir keyfîlik yoktur; çünkü buradaki hareketlerimiz derhal bir mukavemetle karşılaşır; bu, bazan bize hayatımıza malolabilir. Hayal sahasında böyle bir mukavemetle karşılaşma bahis mevzuu olamaz; "geçer akçe" derecesine inen tâbirler vardır; bunlar yanyana getirildi ve bazı kaidelere riayet edildi mi, zannedilir ki bir sanat eseri meydana gelir. Bunu zannedenler, sadece "harcıâlem" olan şeyler, yahut da s y m b o l'ler, mecaz ve istiarelerle süslenmiş, özü olmayan yazılar meydana getirirler; fakat bu gibi eserlerin — sanat kıymetlerinden sarfı nazar edilse bile — neyi anlatmak istediklerini kavramak, felsefi veya ilmi olmayan, fakat böyle bir kisveye bürünen konfuz fikirleri anlamak kadar güçtür.

Fakat böyle bir kanaat, her türlü esasdan mahrum olan bir peşin hükümden ibarettir. Bir kere hayal-âlemi, her türlü esasdan âri olan bir âlem değildir; çünkü antropoloji bakımından realite, mutlaka ve daima p o s i t i v bir mânaya gelmez. Zira insan için, çıplak realite tahammül edilmez bir durum teşkil eder; bu sebepten dolayı, realiteye karşı birçok defalar cephe almak mecburiyetindedir. İmdi hayal, herhangi bir şekilde insan olmanın bir hususiyetini ifade eder; ve hayalin öyle bir tarafı vardır ki, insan hayatının dışına atılamaz; ancak hayvan, saf bir realite içinde yaşar. Çocukda bile i r r e a l i t e'nin, hayalin ne kadar mühim bir rol oynadığı çok bilinen bir fenomendir.

Çocuk hayatının mühim bir kısmı, i r r e a l i t e sfer'i içinde geçer. Çocuk, bebeklerle oynarken bile realite-âlemini, hayal-âlemi yapar; ve çocuk bunu yapabildiği nisbette "kendi unsurunda" olur. Sanat, çocukta

başlayan ve büyük insanda devam eden bu hayal-âlemine şekil kazandırabiliyor; insan kabiliyetlerinin bir arada çalışarak yarattığı bu şekiller, şiir ve edebî eserler, resim ve saire dilinde yeni bir karakter kazanıyor. Zira nasıl ki ilim ve felsefe, insan olmanın, insanlığın hususî bir vasfını ifade ediyorsa, aynı suretle hayal-âlemine şekil kazandıran sanat da insanın bundan çok daha mühim olan bir tarafını, yani onun *autonom* olan tarafını açığa vuruyor. Netekim hiçbir eski veya yeni kültür yoktur ki, orada sanat, sanat eserleri mühim bir yer işgal etmiş olmasın.

Bugünün fenomenolojisine göre de, hayal âleminde tesbit edilecek *mahiyet-structure*'lerle *realite-âleminde* ortaya konulacak olan *mahiyet-structure*'leri arasında bir fark yoktur. Meselâ hayalimizde canlandırarak mahiyet-unsurlarını gösterdiğimiz bir karakterle, *realite* âleminde yaşayan bir insan karakterinde "real unsurları kerre içine alarak" tesbit ettiğimiz mahiyet-unsurları arasında esaslı bir fark yoktur<sup>1</sup>. Onun için fenomenolojinin kurucusu olan Edmond Husserl der ki, "hayal, fenomenolojinin olduğu kadar, bütün mahiyet-ilimlerinin bir hayat-unsurunu teşkil eder ve bundan dolayı «değişmeyen hakikat» ların bilgisi, kaynağını hayalde bulur"<sup>2</sup>. İmdi hayal-âlemi, umumî kanaatin aksine olarak, insanın, insan olmanın mahiyetine aiddir; ve sanat bu sahayı yoğunan, bu sahaya şekil kazandıran bir bilgi sahamızdır; hattâ bazı hallerde sanatın sağladığı bilgi, ilimlerinkinden daha canlı, daha konkr, daha tesirli oluyor. Acaba Homer olmasaydı, tarih yalnız başma Troia harplerini Homer'in eserlerinde meydana çıktığı canlılıkla bize gösterebilir miydi?

Riyaziyenin uğraştığı saha da *real* bir saha değildir. Bu sahanın varlık karakteri bakımından neden ibaret olduğunu tâyin etmek çok güçtür; ve bu hususta birçok teoriler mücadele halindedir. Fakat bu teorileri kendi hallerine terk edersek, dün de, bugün de riyaziyenin, tabii ilimlerin ve tekniğin temelini teşkil eden bir bilgi sahasının, ehemmiyetini küçümsemek hiç kimsenin aklından geçmemiştir. Aynı şey sanat sahası için de söylenebilir. Sanat hakkındaki teoriler, bu sahanın neden ibaret olduğunu nasıl tefsir ederlerse etsinler; biz onları kendi hallerine bırakalım. Dün de, bugün de sanat denilen, şiir ve edebî eserler, resim ve müzik, mimarlık, heykeltraşlık ve saire gibi muhtelif kollardan teşekkül eden geniş bir saha, eserleriyle gözümüzün önünde duruyor.

İmdi şiir ve edebî eserler, diğer sanat eserleri, muayyen bir âlemin tecelli etmesidir, görünüş-sahasına çıkmasıdır; biz buna "*mentale*" âlem

<sup>1</sup> Takiyettin Mengüşoğlu: "Fenomenoloji felsefesi", Felsefe Arkivi, No. 2, sayı 1.

<sup>2</sup> Edmond Husserl: "Ideen I" S. 132.

adını verebiliriz. Ne bu âlem, ne de riyaziyenin tasvir ve tavsifine çalıştığı âlem, târif veya izah edilebilir. Fakat bu âlem üzerinde düşünülürse, bununla ne kastedildiği, ancak "his" edilebilir, ama daha ileriye gidilemez. Maa-mafih insan bilgisinde böyle târif ve izah edilemeyen ve sadece "his" edile-bilen birçok problem-sahaları vardır; meselâ e t h i k ve umumiyetle kıy-metler de böyle bir sahadır.

Gerçekten e t h i k sahayı ve umumiyetle kıymetleri târif ve izah edemiyoruz; fakat orada konkre hareketlerimiz, bu târif ve izah edile-miyen kıymetlere dayamıyorlar ve onlar bu kıymetleri gerçekleştiriyorlar. İmdi nasıl ki hareketler kıymetleri gerçekleştiriyorlarsa, sanat eserleri de, bize muayyen bir âlemi (m e n t a l âlemi) gerçekleştiriyorlar. M e n t a l âlemin sanat eserlerinde gerçekleşmesi, muayyen kıymetlerin de birlikte gerçekleşmesini sağlamaktadır; meselâ bir sahne eserinde veyahut her-hangi edebî bir eserde sinsî, müraî, dürüst, zalim, intikamcı gibi müsbet ve menfî kıymetler gerçekleştiren tiplerle karşılaşırız. Sanatkâr bu tip-leri nasıl yaratmıştır suali büyük bir problem teşkil eder; bu hususta felsefede (empirist, rationalist v.s. gibi) birçok nazariyeler ortaya atılmış-tır; ve daha birçokları da ortaya atılabilir. Fakat burada bizi nazariye-ler alâkadar etmemektedir. Bunlar, daha ziyade sanat hakkında ortaya atılan estetik veyahut g n o s e o l o j i k teorilerdir ve sanatın kaynağına taallûk ederler; antropoloji, bu gibi nazariyelerden sarfı nazar etmek mec-buriyetindedir; onu alâkadar eden bu sahadaki başarılarla aid fenomen-lerdir. —

Bundan başka şiirin ve edebî eserlerin her türlü ölçüden mahrum ol-malarına, emeksiz, zahmetsiz ve tamamen "irticalen" meydana gelmele-rine de imkân yoktur. Bunu bize büyük edebî eserler, resim, müzik ve di-ğer sahalara ait sanat eserleri açık olarak gösteriyor. Zira diğer sanat eserleriyle büyük edebî eserler, şiir ve edebiyatta, resim ve müzikte de mu-ayyen bir ölçünün, bir sanat eseri meydana getirmek için, ilim adamı gibi muayyen bir çalışma, bir hazırlanma ve didinmenin mevcut olduğunu gösteriyorlar; ve bunun hiçbir sanat dalında istisnası yoktur. Fakat bu öl-çü, felsefe ve ilimdekine benzememektedir; ve benzememesi de bu bilginin mahiyeti icabıdır. Zira sanatın sağladığı bilginin primer hedefini, insanın sanat adım alan diğer bir "mevcudiyet şartı" nm, m e n t a l âlemin, yani sanat ve diğer bazı kıymetlerin gerçekleştirilmesi teşkil etmektedir. Bizim burada göstermek istediğimiz nokta, sanatın da bir nevi bilgi ihtiva et-mesidir. Yoksa edebî eserlerin hedefleri, ilmî ve felsefî eserlerin hedefleri gibi, yalnız bilgidir demek istemiyoruz; kaldı ki yalnız böyle bir hedefe varmak isteyen yazılar veya diğer eserler, sanat kıymetinden kaybeder-

ler. İşte literatür'de sanat eserlerinin, bilhassa edebî eserlerin "terbiye edici" fonksiyonu üzerinde durulurken, gözönünde bulundurulanan nokta, sanat eserlerindeki bu bilgi unsurudur.

Şüphe götürmeyen bir nokta varsa, o da şudur: bütün sanat eserleri muayyen hayat hâdiselerile, hayat-situation'larını bize anlatmağa çalışıyorlar. Bu bakımdan her sanat eseri, bize muayyen bir şeyi tanıtmaktadır; meselâ muayyen bir insan karakterini, muayyen bir hayat hâdisesini, bir tabii güzelliği, muayyen bir tarihî devirde yaşayan insanları, hattâ bu devrin kendisini; meselâ resimde olduğu gibi muayyen "bir renk dünyasını" ve bununla birlikte, tabii şeylerin ve insanın muayyen durumlarını ve karakterlerini; müzikde olduğu gibi muayyen bir "ton", bir "ahenk" dünyasını ve bununla birlikte tabiate, insana aid hareket ve durumları; heykelde olduğu gibi muayyen bir "hacim ve kütle" dünyasını, bununla birlikte canlılara ve insana aid karakterleri, durumları tanıtmaktadır ve saire. —

5. Şimdiye kadar bahis mevzuu olan bilgilerin yanında bütün kütleye hitab eden bir bilgi nevi daha vardır ki, bu da dinin, dinî görüşün sağladığı bilgidir. Din, birçok hallerde insanla "transcendental" bir varlık arasındaki münasebettir; fakat daha iptidai insan topluluklarında din, bu "transcendental" varlık karakterini kaybeder; "transcendental" varlığın yerini herhangi bir ad alan bir "tapmak" ve insanla "transcendental" varlık arasındaki münasebetin yerini de sihrî bir "kült" alır.

Tecelli etme şekli ne olursa olsun, din tabii hayat bilgisi ile yanyana bulunur. Nasıl ki tabii hayat bilgisi, bütün insanlara has bir bilgi ise, dinin temin ettiği bilgi de muayyen bir reflexion'a dayanmakla beraber yine bütün insanlara hasdır. Din, insanları muayyen bir kaynağa bağlar; ve onların nereden geldiğini, nereye gideceklerini, nasıl hareket etmelerini lâzımgeldiğini izaha çalışır; insanların korkularının hangi esastan geldiğini, sevgilerinin hangi esasa dayandığını, neyi sevmeleri, yani yapmaları, neden sakınmaları, yani yapmamaları lâzımgeldiğini insanlara "insan üstü, yüksek bir varlığın" emirleri olarak öğretir; hattâ din, kâinatın kaynağını ve oluşunu bile izah eder ve insan için meçhul olan hiç bir şey bırakmaz; veyahut meçhullerin hepsini, insan üstü varlığa kadar götürür.

Din, birçok insanlar için bir himaye vazifesini görür; böyle bir himayeden mahrum olmak birçok insanlar için tahammül edilmez bir durum teşkil eder. Din, insanların yalnız şimdiki hayatlarında ne yapmaları, nasıl hareket etmeleri lâzımgeldiği ile uğraşmaz, aynı zamanda bu hayattan sonraki vaziyetlerini de öğretmeğe çalışır; ve başka bir âlem için muayyen hareket tarzlarına mükâfatlar vadeder, muayyen hareket tarzlarına

da cezalar tâyin eder. Bu suretle insanı bütün mes'uliyetlerinden sıyrır; ve insan hayatının ağırlık noktasını, öbür tarafa, yani "öte dünya"ya nakleder; ve ferdilik fikrini de tasfiye eder. İnsan mes'uliyet ve hürriyetini, insan üstü bir varlığın eline verir.

Din, bütün insanlara hitab ettiği ve her insanın çocukluk devresi dinî bir terbiyeden geçtiği için, onlara peşin olarak hayatlarının mânalarını herhangi bir şekilde izah ediyor. Yalnız tabii hayat ve dinî bilgi ile iktifa eden insanların büyük bir yekûn teşkil ettikleri gözönünde bulundurulursa, dinin insanlara sağladığı bilginin ehemmiyeti kendiliğinden meydana çıkar. Maarifin ilerlemediği yerlerde din, hattâ hurafelere bürünen din, tek başına hüküm süren bir bilgi olarak kalır; bu gibi hallerde din, ilim ve felsefenin yerini alır; ve insana hem kendisi, hem de kâinat hakkında bir bilgi verir; bu itibarla bu gibi hallerde din, insanın hem bu âlemdeki, hem de tasavvur edilen diğer âlemdeki hayatını tanzim ediyor; ve insanın real hayatına karışıyor. Böyle bir halde din, insan üstü varlığa muayyen bir dil (meselâ arabca, ibrance, lâtince ve saire) ile hitab edilebileceğini telkin ediyor<sup>1</sup>.

Haddizatında saf bir din, yani bir zümrenin geçim dâvası olmaktan kurtulan bir din, insanlar için büyük bir hizmet ifa edebilir. Fakat din, bir çok hallerde istismarcı ve totaliter oluyor; bu takdirde din, hayatın bütün sahalarına karışarak intolerant olmağa başlıyor. Halbuki hakikî bir din müsamahalı olmalıdır. Felsefî antropoloji, dinin ehemmiyetini müdiriştir; fakat onun ilmî ve felsefî sahaya, dünya işlerine müdahale etmesini, totaliter, müsamahasız bir karakter kazanmasını da insanlar için tehlikeli bulmaktadır; zira bu takdirde hakikî müminler yerine çıkarını dinde bulan sahte, riyakâr müminler kaim olur; insan karakteri, insan kültürünün ilerlemesi bundan telâfisi mümkün olmayan zararlar görür. Halbuki bütün insan müesseselerinin gayesi, insana ve insanlığa hizmet etmektir, onu sömürmek değildir. —

## V

Nev'ilerini tasvir ettiğimiz insan bilgisinin hususiyetlerini şu şekilde hülâsa edebiliriz: 1. İnsan bilgisi, hem insanın kendisini, hem de var olan

<sup>1</sup> Bilindiği gibi, bu inanca karşı ilk defa Luther isyan etmiş; ve "Mukaddes kitabı" birçok Avrupa dillerine tercüme etmek veya ettirmek suretile, Allaha herkesin kendi dili ile hitab edebileceği inancını yerleştirmeye muvaffak olmuştur. Fakat bizde henüz geniş bir kütle, Allaha türkçe değil, ancak arabca hitab edilebileceğine kanidir; bu kanaatin yersiz olduğunu göstermek ve bizim de diğer milletler gibi kendi dilimizle Allaha hitab edebileceğimizi öğretmek hakikî bir maarifin vazifesidir.

diğer şeyleri obje haline getirmek suretile her şeyi tetkik edebilecek bir kabiliyettir. 2. İnsan bilgisi, hâdiseleri vukuundan önce ele alarak, onların takip edecekleri istikametleri tâyin eder; bu sayede insan, hâdiselerin cereyan şeklini önceden görerek birçok hallerde onlara karşı tedbir alabilecek bir durumdadır. 3. İnsan bilgisi, böylece bir şeyi önceden görme ve tâyin etme kabiliyetine dayanarak, insanın hayatını, hareket ve faaliyetlerini tanzim ve idare eder; insan bu sayede âdeta önceden olup biten şeylerin bir plânını tasarlayabilmektedir. 4. İnsan bilgisi, insanla dünya ve insanla diğer varlıklar arasındaki münasebeti kendisine öğretir; bu suretle onun dünyada yönünü tâyin etmesine yarar. 5. İnsan bilgisi, hayata hizmet eder; fakat insan bilgisi, insan için, hayat için, yalnız faydalı olan şeyler değil, aynı zamanda zararlı olan şeyler de meydana getirir. İnsan, bu gibi vasıtalar sayesinde hem kendisini, hem de yarattığı eserleri tahrip edebilecek bir durumdadır. 6. İnsan, kendi bilgisi sayesinde kâinatın buudları içine dalar; ve kendisine en uzak bulunan kâinatlarla, en yakın bulunan cisimlere araştırmalar tatbik ederek, onlar hakkında bilgi sahibi olmayı temin eder. 7. İnsan bilgisi, daima ilerlemek ve gelişmek kabiliyetini taşır; insan bilgisinin dinmek bilmeyen bu ilerlemesi sayesinde, insan kendi hayatını ve kendisinden başka olan canlıların hayatını koruyacak çareler, vasıtalar elde edebiliyor; bu suretle insan teknik ve tıp denilen muazzam bir hayat sahası içerisine giriyor. İşte bilginin insan hayatına hizmet etmesi, faydalar temin etmesi veya zarar vermesi de bu sayede imkân dahiline girebiliyor. 8. Fakat insan bilgisinin en mühim hususiyetlerinden birisi de, onun zamanın antropolojik buudları, yani mazi, hal ve istikbal arasında bir münasebet tesis etmesidir. Bu, insanın tarihiliğini, tarihî bir varlık olmasını sağlar. Bundan başka böyle bir münasebetin kurulabilmesi, bilginin de yalnız ferdî hayat için değil, aynı zamanda yakın ve uzak topluluk hayatı için mühim bir başarı olmasını temin eder. Bu sayede insan, yalnız hal içinde yaşamaktan kurtulur; bu sayede insan, yalnız ferdî oluşunu takip etmekle kalmaz, aynı zamanda kendisinden önceki insanların hayat faaliyetlerinin, bilgi ve sanat faaliyetlerinin kendisine kadar gelmesi sağlar. Bu suretle de bilginin diğer mühim bir hususiyeti, yani onun nesilden nesle devredilmesi, bilginin saklanabilmesi temin edilmiş olur ki, bu da bilgedeki kontinuite'nin inkıtaa uğramadan devam etmesine hizmet eder. —