

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
YILDA BİR ÇIKARILIR



1958 - 1959

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 6 0

Enikri Poloy Bagisi

Yıl: 1958—1959

Cilt : VII

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
YILDA BİR ÇIKARILIR

1958 - 1959

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 6 0

## İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa No.
Ali Hikmet BERKİ	: İslâmda Vakıf ..... 1 - 10
Prof. Tayyib OKİÇ	: İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı ..... 11 - 20
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: Değerler ve İnanma Problemi Hak- kında Bazı Notlar ..... 21 - 32
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: Quelques Notes Sur le Problème Des Valeurs et de la croyance .... 33 - 42
Prof. Dr. Şakir BERKİ	: İslâm Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilâtı ..... 43 - 54
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMA- CIOĞLU	: Din Sosyolojisi Çalışmaları ..... 55 - 61
Doç. Dr. Neş'et ÇAĞATAY	: Fatimiler Devletinin Kuruluşu ve Akideleri ..... 63 - 77
Nafiz DANIŞMAN	: İslâmda Mücadele Hedeflerinin De- ğişmesi ..... 79 - 83
Mehmet ÖNDER	: Mevlananın El Yazısı Üzerine Bir Araştırma ..... 85 - 87
Dr. Cavit SUNAR	: Bergsonda Cansız Madde ve Can- lılar Âlemi ..... 89 - 95
Dr. Bahriye ÜÇOK	: Ridde ..... 97 - 113
Neda ARMANER	: Okullarda Din Öğretimi Üzerine .. 115 - 118
Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU	: İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzal- inin Yeri ..... 119 - 130
Dr. Necati ÖNER	: Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı ..... 131 - 177
 <u>Bibliyografya</u>	
Dr. Yaşar KUTLUAY	: Soheil M. Afnan, Avicenne ..... 179
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMA- CIOĞLU	: Reuben Levy, The Social Structure of Islam ..... 180
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN	: Prof. Dr. Y. Abadan - Prof. B. Savcı, Türkiyede Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış ..... 180
Nafiz DANIŞMAN	: M. Hamidullah, Le Prophète de L'İslam ..... 181
Dr. M. Esad KILICER	: Dr. Muhammed Yûsuf Mûsa, Mu- hâdarât fî Tarîh-il Fıkh'il-İslâm ... 183

## DEĞERLER VE İNANMA PROBLEMİ HAKKINDA BAZI NOTLAR

Ord. Prof. HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Asrımız felsefesi içinde bazıların ileri sürdükleri gibi İnsan problemini koymadan önce, bir şeyi nasıl bildiğimizi, nasıl değerlendirdiğimizi, bir şeye nasıl inandığımızı, tıpkı klasik felsefede ele alındığı tarzda, kendi kendimize soralım. Günün modası olan cereyanlara kapılacak yerde bu felsefî geleneğe baş vurmamız, herşeyden önce içinde teneffüs ettiğimiz felsefî atmosferin huzursuzluğundan ileri geliyor. Eğer bilgimiz yalnız müsbet ilimlerin verilerine dayanıyorsa, bu ilimlerin buna karşılık bilgi nazariyesi tarafından teyid edilmeleri gerekiyorsa, yani bilgi nazariyesi ile müsbet ilimler arasında bir kısır döngü varsa, insandan başlamak neye yarar. Çünkü, insan hakkında düşünceler, istenildiği kadar ilim-üstü bir sahadan, ontoloji'den çıkarıldığı kabul edilsin, daima insan biyolojisi ile uğraşan ilimlerin verilerini tefsirden ileri gidemeyecektir. Ayrıca, hareket noktamızın ontoloji olduğunu farz edelim: bu yeni araştırma sahası aynı müsbet ilimlerden veya ampirik bilgilerden çıkarılmış verilere dayanmıyorsa, neye dayanarak teşekkül ediyor. Halbuki, bu verileri elde ettiğimiz ilimler, yukarda gördüğümüz gibi, bilgi nazariyesi ve mantık'ın tahlil ve tenkid süzgeçinden geçmek zorundadırlar. Öyle ise, ontoloji yine son tahlilde, bilgi nazariyesinin tenkidine uğradığına, yani bir kısır döngü meydana geldiğine göre, ontoloji'den başlamak neye yarar?

Bilginin, yalnız başına alınınca, mücerret olduğunu, bilen bir varlığa insana dayanması gerektiğini bilsem de, iğreti bir faraziye olarak yine oradan hareket ediyorum. Bildiğimi biliyorum, fakat bildiğimin ne olduğunu, yani bilmenin hedef edindiği objeyi; realitenin bir manzarası, görünüşlerinden biri, gerçeğin izi, şeması, yahut tamamen muhayyel bir şey olabilen objeyi henüz daha bilmiyorum. Bununla beraber, emin olduğum bir şey varsa o da bu bilgi fiilinin aynı zamanda hem süje hem objeyi, aynı fiilin bu birbirinden ayrılmaz iki manzarasını birden ihtiva ettiğidir. Zira, onlardan her ikisi birden mevcut değilse, bilgi ne gerçekleşebilir, hatta ne de başlayabilir. Bilgiyi yalnız süjeye irca etmek isteyen her tefsir tarzı obje'ye bu fiilde süjenin ehemmiyetsiz bir tâbii gözü ile bakmaktadır ki, böyle bir görüş bilgi problemini halle güçlü değildir; yahut, bu tam tersine süjeyi objeye irca etmek isteyen bir tefsir tarzı, yani süjeyi objenin çıkartma-tâbii gibi gören bir tefsir tarzı olabilir ki, bu da aynı sebepten dolayı bilgi problemini açıklamaya elverişli değildir. Süje ve objeyi aynı sentez bağlantısı içinde ne mekânî bir münasebet, ne zamanî bir münasebet, ne de mantıkî bir münasebet halinde tasavvur edilemeyen bir bağlantı içinde vaz'eden üçüncü bir izah şekli de yukarda söylediğimiz iki şekilden daha mes'ut değildir. Burada başlı başına bilgi nazariyesine ait olan bu konunun tafsilatına girmeksizin, asıl konumuzla meşgul olabilmek için şu noktaları işaretle kaniyoruz: bizim hareket noktamız "bilgi fiili" dir ki bu fiilin içinde süje ve obje birbirinden ayrılmaz, aslî ve derunî öyle iki manzaradan ibarettir ki, bu manzaralar birbirinin aynı zamanda hem zıddı hem tamamlayıcısıdır. Süje olan şey, süjelik vasfile ve aynı sırada obje olamaz. Nitekim, obje olan şey de, objelik vasfile aynı zamanda süje olamaz. Bununla beraber, yine de süjesiz objenin tesbitine ve obje olmadan süjenin kavranmasına imkân vardır. Başka deyişle, her bilgi fiili bu zıt ve tamamlayıcı çift manzarasile görünür. Descartes "*cogito*" fiilinde âlemden ayrı müstakil bir cevherin hareket noktası olduğunu söylerken, zimnen, bu zıt ve tamamlayıcı denen

vasıfların ayrıldıklarını göstermek istiyordu. Fakat bize öyle geliyor ki “ben düşünüyorum” önermesindeki “ben”, onun objesi olan başka bir düşünceyi hedef edinen süjedir. Onlar zıttırlar, bununla beraber birbirlerini tamamlarlar; eğer böyle olmasaydı tek bir fiilde mevcut olamazlardı. Eğer obje mevcut değilse orada süje de silinir. Fiilin birliği ve bütünlüğü dışında acaba bir aşkın obje ve aşkın süje var mıdır. Böyle bir problem bilgi nazariyesi içinde hal edilemez. Bilgi sahasında kaldıkça onu cevapsız bırakmaya mecburuz. Bir Asıl-şey’in, *Noöyminenon*’un mevcut olduğunu isbat etmek için ileri sürülen bütün *gnoséologique* deliller şuurun kısır döngüsü içinde dönüp dolaşmaya mahkumdur: duyu verilerini meydana getiren bir asıl şey varsa, asıl şey idrakini meydana getiren de duyu verileridir. Onlar olmadan doğrudan doğruya hiç bir yoldan asıl şeyin varlığına nüfuz edemeyiz.

Bununla beraber, bilginin gerçek olduğunu, yani bilgide gerçeği kavradığımızı kabule hiç bir şey mani olamaz. Zira hedef edinilen obje kapalı şuurun içinde değildir, fakat açık şuur fiilinin, *intentionnel* fiilin hedef edindiği şeydir. Daha Orta çağda bu *intentionnel* fiil görüşü biliniyordu. Yeni felsefede Brentano ve Husserl bu görüşü dirilttiler ve buradan *phénoménologie* adı verilen araştırma sahasını meydana çıkardılar. Vaki bu metod içinde de şuur fiilinin hedefi olan objenin bu fiilden ayrı varlığı olmamasından dolayı, ideal olduğundan bahsedilenler vardır. Fakat Husserl’in son zamanda katıldığı bu görüş açık şuur anlayışının temel fikri ile çelişiktir. Yeni ontoloji hareketi de eski sağ duyu felsefesi gibi *intentionnel* fiilde doğrudan doğruya gerçek objeyi kavradığımızı kabul eder. Şu kadar var ki, bizim görüşümüzde her şuur fiili zıt ve tamamlayıcı süje-obje bütünü olduğu için, başka deyişle süje ve obje birbirinin hem zıttı hem tamamlayıcısı olduğu için, süjeye icra edilen bir bilgi anlayışı yani sübjektivizm kadar objeye irca edilen bir bilgi anlayışı, yani objektivizm de doğru olamaz. Solipcisme, immanentisme, fictionnisme gibi bütün çeşitlerle ve görünüşlerle sübjektivizm kadar, sayısız neylerle beraber objektivizm de hatalıdır. Her bilgi fiili gerçekten bir şeyi vermekle beraber, onu daima süjenin hazır bulunduğu bir fiilde verir. Bilgi tahlilinin son sözü her hangi bir *idéalisme* veya *réalisme* değil, bir *idéo-réalisme* olabilir.

Burada bizim için mühim olan Değerler problemi, yani sektörlerinden birisi bilgi olmak üzere, insanın Değerler nazariyesi (*Axiologie*) bakımından tetkikidir. İnsanın bütün felsefî problemler için prensip olup olmadığını bilmiyoruz. (Muteberliği son derecede şüpheli olan bu prensip Kant’dan beri yeni bir şekilde ilk önce Max Scheler tarafından “Felsefî Antropoloji” adı ile teklif edilmişti.) Zira, onu teyid için ileri sürülen bütün deliller, en gelişmiş safhasında dahi olsa, yine antropoloji ilminden çıkarılmıştır. Burada da dünya görüşlerimize ve bilgimize temel olmak isteyen insan telâkkisi ile insan telâkkisine temel olan ilmî bilgimiz arasında kısır döngü meydana çıkmaktadır. Descartes’in gösterdiği yoldan başka ondan nasıl kurtulabiliriz: vakaa her şeyi kendisine istinad ettirebileceğimiz sağlam bir hareket noktası olarak bulduğu ilk olgu şüphe ettiğimizdir. Fakat Ortega y Gasset’in haklı olarak gösterdiği gibi şüphe ediyoruz, o halde inanıyoruz. Çünkü, şüphe bilginin değil, inancın sarsılmasıdır. Şüphe ettiğimizi, düşündüğümüzü ve kendisinden şüphe ettiğimiz bir şeye inanmış olduğumuzu veya inanmak istediğimizi biliyoruz. Neye inanıyoruz. Neden şüphe ediyoruz. Faaliyetimizin objesi nedir. Neyi keşf ediyor veya tesbit ediyoruz? Bütün bu sorular bizim yalnız değerlendirmelerimizin temellerini aramamıza hizmet etmekle kalmıyacak, aynı zamanda bizim ne olduğumuzu aramamıza da yarayacaktır. Zira îmal (*fabrication*) sürecinin bilinmesi bize îmal edenin mahiyetini de gösterecektir. Şuurdaki doğrudan doğruyalığı -vasıtasızlığı- bakımından bize en yakın olan değerlerin tetkiki, insanın tetkikinin de anahtarını verecektir.

Bir değer nedir? O bir şey veya bir mefhum (*notion*) değildir; zira bir şey veya mefhumun ancak değere nisbetle "değerli", "kıymetli" gibi görülmeleri gerekir. Değer, hele bir hüküm hiç değildir. Zira biz bir şeye veya bir harekete değer atf etmek için, onları değerlendirmek için, yani onları değer kadrosu içine koymak için bu şey veya hareket hakkında hüküm veriyoruz. Öyle görünüyor ki bir şey değer sahasının içinde veya bu sahanın dışında olabilir. Bir hüküm, değeri veya değer sahası içinde bulunan şey veya hareketi tasdik veya inkâr etmeye yarar; bundan dolayı değer onları aşar. O halde o gerçekler *sphère*'inden ayrı bir mevcudiyet *sphère*'idir. Değer halinde olmak, gündelik gerçeklerin üstünde olmaktır; yani tercih edilmiş ve seçilmiş olmaktır. Değer sferi bizi seçimler ve tercihler yapmaya mecbur eden bir sferdir.

Bununla beraber, değerın mahiyeti hakkında birbirinden çok farklı, hatta zıt nazariyeler görülmektedir. Önce, bu nazariyelerden bazılarına göre değerın objesini tayin eden süjedir. Psikolojik süje, arzu bize değer telâkkilerimizin kadrosunu çizer; yahut, bütün değer hükümlerine sahip olan içtimaî süje, kollektif şuurdur. Ferdî olsun, kollektif olsun, süjenin değerler sferi içerisinde ancak ikinci derecede bir rolü vardır; zira o ancak şuurun içinde olan (*immanent*) bir şeyi hedef edinir, bu limiti aşamaz ve asla gerçeği, realiteyi aşan bir sfer yaratamaz. Bundan başka, eğer süje mevhum bir objeyi hedef edinirse, bu demektir ki obje gerçekte mevcut değildir. O halde şuurun hayalî icatlarını değerın ontolojik sahasından (*sphère*), yani vehmi, *illusion*'u, *ideal*'den ayırmak imkânsız olacaktır.

Buna karşı, bir kısım nazariyelere göre de değerlendiren süjeyi tayin eden, değerın objesidir. Objeye burada realitelerin sferi veya realite sferlerinin mecmuu gibi görülmüştür; yahut da obje değerler nazariyesine ait, fakat bilginin içinde (*mündemiç*) bulunan bir sfer (*saha*) gibi görülmüştür. Her iki halde de değer izah edilmeden kalır; zira, realite ideali, kendisini aşan bu sferi yaratamaz. Ne gelecekte gerçekleşecek olan mantıkî veya psikolojik imkân ne geleceğe aks ettirilmiş olan ve determinist bir tetkikten çıkan peşinden görüş (*prévision*) değer veya idealin yerini tutamazlar. Bir kehanet *prédiction* veya astronomik bir önceden -haberverme, meselâ husufu bildirme ile ahlâkî bir ideal arasında hiç bir münasebet yoktur. Objeye, şuur kadrosu içinde değer nazariyesine ait bir sfer gibi görüldüğü zamanda dahi, aynı mahzurlar meydana çıkar: belli bir cemiyetin örf ve âdetleri, süjeler üzerinde, ancak onların duyulara ait izafî veriler gibi alınmamaları şartile, tazyik yaparlar.

Değerlendirme fiilinde, biz bilgi fiilinde olduğu gibi, aslî bir süje-obje birliği karşısında bulunmuyoruz: *axiologique* obje süjeyi aşmaktadır. Onlar artık seçik (*distinct*) dirlir. Süjenin objeye ulaşmak için kendi kendisini aşması gerekir. Bu da bir bilgi nazariyesi kadrosunda kaldıkça düşünülemez: biz bilgi sahasında *intentionnel* fiilin hedef edindiği objelere ulaştığımız halde, değer sahasında böyle bir aşkınlık (*transcendance*) nasıl mümkün olur. Kasdlı fiilin hedefi olan bu obje gerçek, şematik, tarihî, mevhum veya mücerret, fakat daima zarurî olarak şuurun verisi olan bir objedir. Şunu katmalıdır ki, bahs ettiğimiz bu şuur psikolojik şuur değildir. İnsanî bilginin bütün verilerini kuşatır, zaman içinde cereyan eden şuurun gerçek veya mümkün veriler mecmuuna delâlet eder ki biz onu *B u l u n u ş* (*hazır bulunuş*) kelimesile ifade ediyoruz: halen idrak edilmiş veya hayal edilmiş olan, nitekim gelecekte gerçekleşecek olan şuurun bütün verileri hazır bulunmaktadırlar. Bu mânâda Lavelle Varlığı "topyekun hazır oluş" (*Présence totale*) diye tarif ediyordu. Bu tarzda anlaşılın varlıkta realite ve ideal birbirlerine karışır, ve realiteyi aşan bir sahanın (*sphère*) var olduğunu isbat etmek imkânsızdır. Nitekim, bütün kasdlı fiiller de hazır bir objeye çevrilmişlerdir: idrâkte,

dikkatte, hükümde ve bunlar gibi -tamamen Max Scheler'in görüşünde olduğu tarzda tercih fiilinde biz ancak gerçek veya mevhum, fiil halinde veya kuvve halinde, vs. hazır (*present*) bir şuur verisine ulaşıyoruz. Halbuki, değerler sferi bilgi sferinden tamamen ayrıdır (*distinct*). Zira değerler sferinde kasdlı fiil ayrı süje ve obje sahalarına kesilmiştir; bundan dolayı da o şuur aşan bir sferdir, yahut başka deyişle o, yalnız hazır bulunan varlığa değil, bulunmayan varlığa da tabidir. Bulunmayan (*absent*), yok demek değildir: o bir halden, veya bir varlık tarzından mahrum oluşa delâlet eder ki, orada başka bir varlık tarzı onun yerini tutabilir. Var-değil'e doğru çevrilmez, zira var olmıyan mevcut değildir, fakat hazır bulunuştan bulunmayışa doğru çevrilebilir. Zira kendi yetmezliğini, kusurlarını ardarda gelen gerçekleştirmelerle tamamlayabilir. Varlığın genişlemesi, yayılması ancak bulunuştan bulunmayışa doğru mümkündür. İdeal ve değer sferini varlığın bu geçişinde aramalıyız.

Şuur fiilleri arasında yalnız birisi vardır ki hazır (*present*) bir objeyi hedef edinmektedir, bu da ihtiyaç fiilidir. İhtiyaç fiilinde obje zarurî olarak bulunmayan bir objedir: "bir şeye ihtiyacım var" dediğim zaman bu sözüm "bir şeyi düşünüyorum" veya "bir şeyi idrâk ediyorum" önermelerle ifade ettiğim aynı değildir. Zira bu önermelerde objeler şuurun şimdiki veya mümkün bir verisine delâlet ettiği hale, birinci halde gerçek, mevhum veya tasavvur edilmiş hiç bir obje yoktur. Orada herhangi bir objeden mahrum oluş hali, şuur fiilimizi kendisine çeken bir bulunmayış hali (*absence*) bahis konusudur: açlık, her hangi bir şeyin bulunmayışı veya ondan mahrum oluş tarafından çekilen ihtiyaç fiilidir. Bulunmayış, mahrum oluş olunca, denilebilir ki, o açlık veya susuzluk hallerinde olduğu gibi, hazır bulunan bir şeyden mahrum oluştur. Fakat bulunmayışın en aşağı dereceleri olan bu hallerde dahi, bulunuştan bulunmayışa doğru geçiş, hayatın gerçekleşecek olan şeye, yani henüz gerçek olmıyan ve muhtevadan tamamen mahrum bulunan şeye doğru yönelişi önünde bulunuyoruz. Bu hali mantıkî veya psikolojik mümkün ile karıştırmamalıdır. Zira bu son durumlarda mümkün, muhtevastan boşaltılmış bir zarf, doldurulması beklenen bir kalıp değildir; fakat fiilî'nin *actuel*'in uzatılması ümidi, gerçeğin muayyen olmıyan *indéfini* genişlemesidir. Halbuki bulunmayış halinde *présent* varlığın virtuel gücünün hiç bir rolü yoktur, ve o faaliyeti bizi bekleyene, üzerimizde müessir olan geleceğe bırakır.

Yukarda biz bulunmayış dolayısıyla, adî hayattan bir misal vermiştik. Fakat bulunmayış daima bu kadar aşağı dereceden görünmez. O hayatın bütün güçleriyle gerçekleşmesinin bulunmayışı, devamlı olarak bir ruhî bütünleşmenin *intégration* bulunmayışı, ruhî ve içtimaî hayatta daima kendini hissettiren bir huzur veya denge *équilibre* bulunmayışı, kısaca kendi kendini yetmez duymadan ve daima bir şey beklemeden ibaret olan bir bulunmayış olabilir. Bütün bu mefhumlar menfi olarak konulmuşlardır. Böyle olmasaydı, bulunmayış hallerinde tasavvur edilemezlerdi. O halde, bulunmayış kendini aşma veya öteye geçme *transcendance* demek oluyor. Bütün bu hallerde süjeyi, bir girdaba doğru çeker gibi kendine çekmek suretile, tayin eden odur. Bununla beraber bulunmayan obje tarafından çekilen süje birincisi gibi aktif olur. Aşkın objeyi hedef edinen ve onun tarafından çekilen süje ile, bulunmayış arayan süjenin hedef edindiği obje arasındaki diyalektikten şuurda ve şuur muhtevastile gerçekleşen Değer doğar.

\* \* \*

Üç türlü değer ayırabiliriz :

A) Aşkın objeyi hedef edinen değer fiili şuur verileriyle gerçekleşir. Bulunmayış hedef edinmekle bereber, şuurlu muhteva vasitasile hazır (*présent*) olur; bu muhtevalar

ya duyulara aittir ki o zaman bu teknik değer olur. Yahut bu muhtevalar şemalara, kavramlara aittir ki, bu halde bilgi değeri *valeur gnosoîogique* olur. Yahut da bu muhtevalar duyularla kavramlar arasındadır, hayal muhtevalarıdır, teessürî hayatla hayal gücüne aittirler. O zaman da bedîî değer karşısında bulunuruz. Her üç halde de değerler şuur içindedirler, immanent'dirler. Yani aşkınlık tarafından çekilmiş olmakla beraber, şuurun içinde gerçekleşirler.

B) Objeyi hedef edinen süje aşkın obje tarafından kat'î olarak tayin edilmiştir: değer burada duyu verileri, kavram veya hayallar tarafından gerçekleşmez. Onların sferlerinin ötesinde gerçekleşir. Zira, bu halde, üstün olan ve hüküm süren bulunmayış halidir. Değeri barizleştiren, meydana çıkarana odur. O zaman değer bilgi sferinin şumulünü aşan y e n i bir sfer teşkil eder: bu da i n a n m a sferidir. Fakat kör bir aşkınlık, tabiat, aşkın bir objeyi hedef edinen süjede d e v a m ihtiyacı fiilini uyandırmaya elverişli değildir. Bu bulunmayış halinin şahsî, şuurlu ve faal olması lâzımdır. Aktif ve şahsî bir prensipin ihtiyac fiilini çekebileceği böyle bir aşkınlık, bir bulunmayış sferi var mıdır? Hiç değilse bu tarzda tek bir saha vardır ki, o da ahlâk sahasıdır. İnsan, insan için absent'dir. Fakat bu bulunmayış öz bakımından şahsî ve aktiftir. Eğer insan şahsî süjede tamamlanma ihtiyacı fiilini uyandıran bulunmayış halinde alınacak olursa, insanlar arasındaki münasebet kişilerarası bir münasebettir: kişi kişiyi çeker, birbirlerini kişi olmak bakımından, yani karşılıklı muhtarlıklarile beraber tamamlarlar. İşte bu hal muhtar fertliğe sahip olan insanın başka insanlara açık bulunduğu Faust halidir. Fakat eğer insan hazır bulunuş *présence* halinde alınacak olursa, yani başka veriler arasında bir duyu veya hayal verisi gibi görülecek olursa, o zaman bilgi muhtevalarından biri olur. Birinci vaziyette görüldüğü gibi bir inanç objesi olmaz. O zaman insan teknik obje derecesine alçalmıştır: insanlar, bu vaziyette, birbirlerini kullanılacak ve işlerine yarayacak aletler gibi görürler : bu da Méphistophéles halidir ki, orada insan başka insanları muhtar fertlikten mahrum görür; onları gayeler gibi değil, vasıtalar gibi telâkki eder. Hasılı, ahlâk sferi insanî kişiliğe inanma sahasıdır.

Bununla beraber, ahlâk şuurlu ve şahsî prensipin hakim bulunduğu aşkınlık sahasının biricik ve tek hali değildir. İnanç üzerine kurulmuş, şahsî prensipin aşkınlığına dayanan bir başka saha daha vardır: bu da din sahasıdır. Dinin mevcut olabilmesi için, bulunmayışın şuur faaliyeti prensipi olması ve kör tabiatın aşkınlık karakterlerinden münezzehe bulunması lâzımdır. Burada tabiatın sonsuzluğu ve uçsuz bucaksızlığının yerini faal ve şuurlu ezeliî almıştır. Mistikte ihtiyaç fiilini çeken odur; Allahla birleşmek için Aşkı doğuran odur. Bununla beraber, İman fiili bir ümit ve ümitsizlik fiilidir ki, bu iki had arasında mümin daimî mücadele halindedir: ürküntü ( iç kıvrantısı ) halinden huzur haline, huzur halinden iç kıvrantısı haline geçer. Hallac Mansur Allahla insan arasındaki kat'edilmez mesafenin insanda hem ilâhî aşkı hem ümitsizliği alevlendirdiğini söylemede, bu mânâda, haklıdır. Kierkegaard ve Hallac Mansur aynı diyalektikle hemen aynı mistik ruh hallerinden bahs ediyordlar. Fakat İlâhî Şahs kavranamaz, ve insan bu Aşkınlığın yanında başarısızlığın ümitsizliği içinde kalır. Her iki halde, yani Ahlâkta ve Dinde de, değer aşkınlıktır, ve inanış sahasına aittir. Kişinin kişi ile münasebetine aittir. Nihayet, bundan dolayı o sorumluluğu ve yükümlülüğü doğurur. Böylece insan, ihtiyacının hedefi olan "Her hangi bir insan"ın bulunmayış hali tarafından üzerine yüklenen bir tazyike, bulunmayışın çekici ve yaptırıcı kuvvetine kendi iradesile tâbi olmak suretile kendi muhtarlığını duyar. İnsan spontaneliğini kaybetmediği nisbette, aşkınlığın bu çekici kuvvetine bağlılığı ahlâkî hürriyettir. Fakat spontaneliğini kaybetmiş ise, otomatlaşmış ise, insanın bu kuvvet karşısındaki durumu



şuursuz ve hürriyetsiz bir boyun içmedir ve böyle bir durumda ahlâktan değil ancak örf ve âdetten bahsedilebilir. Burada, insan hürriyetini kişinin iç âleminde olgunlaşması bakımından ele alıyoruz. Halbuki bu hâl şuur muhtevası içindeki (*immanent*) değerler sferinde, yani teknikte, bilgide ve sanatta henüz meydana çıkmamıştır. Onlarda sorumluluk ve yükümlülük değil, yalnızca zaruret ve imkân bahis konusudur.

C) Geri kalan bütün değerler, şuur verilerinde meydana çıkan, istihsal edilmiş değerlerin değişim ve dolaşımında ölçü olan Norm'lardır. Onlar kendi başlarına asıl değer değillerdir fakat daha önce gördüğümüz ve esas bakımından -maddî veya manevî- üretici olan bütün değerleri ifadeye yararlar. Değişim ve dolaşım ölçüsü oldukları için asıl değerleri ifade ederlerken, kendileri de adeta bir değer rolü oynarlar. Bu Norm-değerler de şunlardan ibarettir:

1 — Hukukî norm veya değer ki, insanî fiillerin karşılaşması suretile değerler değişimini ölçmeye yarar;

2 — Lisanî norm veya değer ki tasavvurlar ve hislerin tebliğ edilmesi ve mübadelesi suretile değerlerin ölçülmesine yarar;

3 — İktisadî norm veya değer ki, insanların maddî ve manevî, teknik, bilgi ve sanat mahsullerini mübadele etme ve yayma ölçüsü vazifesini gören normdur.

Bir değerler devresi (*cycle*'i), değer sahasına ait olan süje veya değerlendiren süje ile Aşkın veya hazır bulunmayan obje ve duyu objeleri arasında cereyan eden diyalektik bir devredir. Bundan dolayı da, o bir değerlendirme sürecidir. Değerlerin her kapalı devresinde duyu objesi veya değer şuur muhtevası ile süje veya *axiologique* kişi aynı zamanda doğarlar. Bu iki hadden birisinin teşekkülü ikincisini doğurur. Böylece, değerler devresine tâbi olarak gelişen *axiologique* kişi de insan ruhunun bütün melekelerile beraber gelişir. Değerlendirme filinde değer muhtevasının teşekkülü *axiologique* kişiyi tayin eder, nitekim *axiologique* kişi de, buna karşı, değer muhtevasını tayin eder. Süleymaniye'yı yapan Sinan olduğu kadar Sinan'ı yapan Süleymaniye'dir. Sinan ve Süleymaniye aynı sürecin iki manzarasıdır.

A) *Axiologique* süjenin kuvvelerinden (*virtualité*) çıkması bakımından, değerlendirme zarurîdir. Yani bu demektir ki, fiilileşecek olan *axiologique* güç (kuvve) değer gelecekteki müessirlik derecesini tayin eder. *Axiologique* zaruret hususunda, aynı zamanda, her değerlendirme filinin içinde bulunduğu varlık şartlarını da hesaba katmalıdır: meselâ demografik, ekolojik, coğrafi v. s. şartlar gibi.

B) Değerlendirme, öte yandan, fiilî (*actuel*) şuurun seçme melekesine dayanması bakımından da spotane'dir. Yani *axiologique* seçme hiç bir potansiyelliğe dayanmaz. Maddî enerjiye benzetilemez. Potansiyel enerji gibi teksif edilemez. O kendi kendisinden ve kendi aktüelliği içinde başlar. Gayeliliği olmaksızın geleceğe doğru çevrilir, yani kendiliğinden (*spotane*)dir. Fakat bunu, ancak tekâmüllü bir durumda meydana çıkan kişinin *axiologique* hürriyeti ile karıştırmamalıdır.

C) *Axiologique* hürriyet aşkınlığın tazyik edici kuvveti hakkındaki şuurdan doğar, ki bu şuurun önünde kendiliğindenlik kaybolmamış olmalıdır. Bulunmayış halinin, aşkınlığın, aşkın objenin ihtiyaca hedef olması bakımından ihtiyaç duyan şuur üzerinde baskısı vardır. Şuur spontane'liğini sakladığı müddetçe bu baskıya otomatik olarak değil kendini mecbur görerek bağlanır: bu hal ahlâkta ve dinde gerçekleşen sorumluluk ve yükümlülüktür. İnsan kendi kendisini sorumlu görür, yani kendisini şuur ve şahsî (*personnel*) aşkınlığın diyalektik soruşturması karşısında yükümlü görür. Bu soruşturma kişileri asla birleştirmeksizin, sonu gelmiyecek surette yaklaştırır ve uzaklaştırır.

A. —Alem bir ilk olgu'ya, her şeyin kökü olan bir başlangıç veya prensip olguya icra edilebilir mi? Modern ilmin, tarihteki felsefî doktrinlerin ve bugünün teemmülcü (*réflexive*) felsefesinin bu husustaki cevapları birbirinden oldukça aykırı ise de, bu cevaplar arasında bize onları birbirine yaklaştırma ümidini veren bir çok temas noktaları da vardır. İlk olgu'nun başlıca vasfı şuurun doğrudan doğruya verilerinde, ilmin verilerinde, ve bilhassa modern fizikin verilerinde birbirine benzer görülüyor. Modern ilim verilerinin bilgi nazariyesi bakımından tahlili, fenomenolojik tavsif, modern ontolojinin tesbit ettiği bir nokta üzerinde birleşiyorlar: Felsefe, mütemediyen geriye ve ilk olana doğru gitmek üzere İlk olgu'nun araştırılmasıdır

B. —İlk olgu, mantığımızın bir ameliyesile tesbit edilebilir mi? Klasik mantık, sembolik mantık, iki değerli veya çift kutuplu mantık, birçok değerli mantık, kesinlik mantığı veya ihtimaliyet mantığı katı veya yumuşak her halde bir formalizm'i tazammun ederler ki, bu formalizm onları müşterek bir noktada birbirine yaklaştırır: bu da realite'den kaçmadır. Her formalizm'in *tautologique* karakteri bunun delilidir. Bununla beraber, onlar sonradan realiteye husumetlerini terk ederler ve realite onları, onlar realiteyi karşılıklı gelişme vasıtası diye kullanırlar.

Bize öyle geliyor ki, bedahat mantığı varlığın mahiyetini bozarak aks ettirmektedir. Platon'dan beri varlığı izah için bir çok denemeler yapıldı. Fakat onlar varlığın derecesini düşürmeden başka bir işe yaramadılar. Mantıkla, bilgi nazariyesile, metafizikle mevzua boşuna yaklaşıldı. Zira bütün bu teşebbüsler akıldışı'nı (*irrationnel*'i) limit'e irca için yapılmış ardarda aklıleştirilmelerden ibarettir. Bu irca metodu gerçekleştikçe irrationnel tortu bilgi sahasında meydana çıkmaktadır. Hasılı, ilk olgu'nun *transrational* karakteri üzerinde durmak lâzımdır.

C. —İlk olgu, en derin ve kaplamalı manâsile hareket veya değişmedir. Hareket, gerilme ve genişleme ritmini arz eder. Teemmülcü felsefenin ilk verilerine göre, bu iki kutuplu ritmik hareket mütenavip olarak kasılan -toplanan- ve genişleyen -veya yayılan- İrade ve Telkin ritmidir. Her dikkat fiilini bir gevşeme (*détente*) fiili tâkib eder. Şuur bir kasılma (*contraction*) ve yayılma (*dilatation*) ritmi içinde gelişir ki, bu da alışkanlık kanununa tâbidir.

Modern felsefede alışkanlık, her ikisi de birer bakımdan eksik ve bundan dolayı yanlış olan iki zıt tarzda tefsir edilmiştir: birincisine göre, alışkanlık şuuru doğuran mekanik tekrardan ileri gelir. Tekrardan otomatizme, otomatizm'den çağırışma, oradan da hafıza ve üstün şuur melekelerine geçilir. Ruhta mevcut olan şey mekanik tekrardan gelir: (Hume'un izahı). İkincisine göre alışkanlık maddeye yaklaştıkça ruhun derecesinin alçalmasıdır. O şuurun sonsuz küçüğüdür: (Maine de Biran, Ravaisson ve Bergson'un izahı). Birinci görüş şuuru ve değerleri mekanik tekrarlar ve otomatizm'le aydınlatmak ister; ferdî kişiliği içtimaî müesseselerle, içtenliği dışdan gelen tesirlerle izah eder. İkinci görüş, tersine, müesseseleşmeyi spontané fiille, maddileşmeyi ruhla izah eder: yakın zamanlarda Moreno ve Gurvitch gibi.

D. —Fakat bize öyle geliyor ki, alışkanlık ne budur ne ötekidir. O ruhun bir fiilidir ki, onunla *tension* ve *extension*'un ritimli hareketi sayesinde müphem şuurda berrak şuurla otomatizm ayrılır. Dikkat fiili müphem şuur iki kategoriye böler: dikkat bütünler üzerine çevrilir, teferruat otomatizm'e atılır. Orada, tekrarın ya hiç rolü yoktur; yahut rolü olsa bile çok ehemiyetsizdir. İnsan tek bir seferde bile alışır. Ve her alışma fiilinde Şuur ve Şuurdışı bir dereceye kadar ayrılır. Alışkanlığın tekâmülü, bünyeleşme'nin veya vazih şuur teşekkülünün otomatlaşma veya "şuurdışı"laşma ile aynı za-

manda tekâmülüdür. Bu iki hadden her biri öteki için zarurîdir. Değerler sahasında alışkanlık kanunu bütün değerlendirme sürecini tayin eder: 1) bir yandan şuurlaşma ve bünyeleşme değerlerin teşekkülüne tekabül eder; 2) öte yandan otomatlaşma veya şuurdeşleşme örf ve âdetlerin, kolektif şuurdeşinin, içtimaî müesseseler mekanizminin teşekkülüne tekabül eder. Fakat bu iki oluş birbirini doğurmazlar. Aynı sebebin, alışkanlıkla organlaşan, beliren gerilme ve genişleme hareketinin zamandaş ve paralel iki eseri olarak meydana çıkarlar.

Yukarda tenkid ettiğimiz bu iki felsefî görüşün tesiri altında doğmuş eski *axiologique* ve *sociologique* nazariyelerde ya içtimaî hayatın meydana çıkışı ferdî spontané'liklerle izah edilirdi (Maine de Biran ve Bergson'un felsefî görüşlerine uygun olarak G. Tarde'da, eklektik denemeler halinde Moreno'da, Gurvitch'de olduğu gibi); yahut, ona tamamen zıt olmak üzere, ferdî kişilikler, değerlerin içe çevrilmesi içtimaî mekanizmlerle izah edilirdi: sistemleri arasındaki farklar bir yana bırakılırsa, Marx'ta, Spencer'de Durkheim'da, Draguicesco'da, vs. bunu buluyoruz. Karşılıklı her iki görüş te, dayandıkları alışkanlık nazariyeleri gibi, gerçekten uzaklaşmaktadırlar. Çünkü değeri veya müesseseyi birbirine irca etmek fikrindedirler.

E. — Alışkanlığın tekâmülü, yani *tension* ve *extension* halindeki ritimli hareketin tekâmülü birbirine bağlı olarak gelişen organik ve kozmik iki süreç meydana getirmektedir ki, bunların şuuruda doğrudan doğruya kavranan ilk görünüşleri İrade ve Telkin'dir. İrade halinde Alem *tension*, adalî cehit, dikkat, zekâ ve ihtiras olarak görünür. Bütün bu ruhî-manevî faaliyetlerde hayatı gerilmiş bir yay gibi tasavvur edebiliriz. Zihnî olduğu kadar teessürî ve fiilî olan bu spiritüel ruhî hayat aynı karakteri arz etmektedir. Zekânın sırf pragmatik olduğunu ileri sürerek onun maddeye yaklaşma, bundan dolayı gevşeme ve genişleme olduğunu söylemek, varlığın zekâ, irade ve ihtiras'ta aynı kutuplaşma, aynı gerilme, atılma, aynı başarı ritmine bağlı olarak meydana çıktığına göre, hiç te doğru görünmüyor. Zira ruhu kutuplaştıran, dışa veya içe doğru gergin hale koyan odur. Dikkati bir merkezde toplamak için, en gergin hale onunla girilir. En az pragmatik akilyürütmeler onunla yapılır. Nitekim ihtirasta teessürî hayat, başka spiritüel faaliyetlerde olduğu gibi, en gergin ve en kesiftir. İrade halinde, insanın âleme karşı durumu, mücadele ve çatışma durumudur. Hatta ahlâkî irade'de dahi! Çünkü aynı gerginlik, arzuları yenmeye doğru çevrilir. İnsan ne kadar gergin ise, insanî obje'den o kadar uzaklaşır; yenmek veya hükmetmek, organize etmek veya makineleştirmek bunun neticeleridir. İrade halinde âlem hakimiyet suretile başarıya, veya yenilmede tam başarısızlığa ulaşır.

Telkin halinde âlem, genişleme (*extension*), sinir boşalması, *contension* hayalgücü, teessürî sirayet şuurdeş gayelilik halinde görünür. Orada insanın âleme karşı durumu şuurlar arasında iştirâk, birlik, varlığa karışma (*participation*)dır. *Axiologique* süje, değerlendiren ve değer yaratan süje kendi kendisile, başkalarile, varlıkla birleşir, aynılaşır. Hakimiyetin yerine sevgi, mekanikleşmenin yerine sezîş suretile bütünleşme (*intégration*) geçer. Telkin halinde âlem süje ile obje (kendi ile başkası) arasındaki *axiologique* ikiliği sevgi ve birlik yolu ile ortadan kaldırır.

F. — İki zıt kutup, ritimli bir hareketle birbiri ardından gelir. Bu İrade-Telkin kutuplarından yalnız birisile insan bütün halinde gerçekleşemez. Fakat, insanın ritimli tekâmülü bütün varlık şartlarile beraber tasavvur edilmelidir. Bu şartlar hareketin

<sup>1</sup> Intériorisation

gelişme tarzları üzerine tesir eder: mübadelelerin sıklığı, rakabetlerin artışı mücadele faktörlerini kuvvetlendirir. İrade halinde âlem, Telkin halinde âlemi baskıya koyar, *refoulé* eder. İnsanda ikilik başlar. Hatta birincisi ikincisini husufa uğratacak ve inkâr edecek dereceye gelir. Avrupa kültürünün son asırlardaki krizi bu ikilikten gelmektedir. Bu suretle akıl - ruh, dünyevi- uhrevi, madde - mana zıtlıkları doğar. Materyalizm, en müfrit şeklinde nihilizm, inkârcı ve menfi existentialisme halini alır. Fakat bu kültür çevresinin kendi içine kapalı durumu, bütün dünya ile temaslarını kaybetmesi mücadele kuvvetini zayıflatır. Telkin halinde âlem İrade halinde âlemi baskıya koyar, *réprimé* eder. İnsanda ikilik yeniden meydana çıkar. Fakat bu sefer cismanî'ye galebe çalan manevidir. Tabiata galebe çalan tabiatüstüdür. Şark medeniyetlerinin muasır manzaraları, başlıcaları Hint'de ve İslâm'da görüldüğü gibi, bunun misalleridir. Hint mistisizmi, Yogi'ler, Fakirizm, bazı tarikatlarda beden ve aşağı nefsin yok edilmesi (*mortification*) gerçek duygusunu körleştiren mübalağalı içe katlanma (*introversion*) kontrolsüz ve müfrit telkin halini alır.

G. —Ferdî kişiliğin bütünlüğünü kaybetmesine karşı tedbirler aramak için varlık şartları üzerine tesir edecek vasıtalara baş vurmalıdır: 1, İnsan kendi kendisini tahrib eden faktörlere karşı mücadele etmeli ve intégral insanın gelişmesine yardım etmelidir. 2, Bundan dolayı tek bir istikemette ifrat derecede gelişmiş (*hypertrophie*) olmaktan kurtulmak için başka kültürlerle temas etmeli, hatta iş birliğine girmelidir. Bu da bu kültürlerin karşılıklı gözönüne almaları gereken teessürî anlayış ile mümkündür. Zira integral insana ulaşmadıkça, insan kendi kendisinin düşmanıdır.

Nitekim insan kendi spontanelik gücünden hareket etmelidir. Fakat, şuna dikkat etmelidir ki bu spontanelik asla ferdî hürriyet demek değildir. Zira o bir değer sürecinin ne prensipidir, ne de neticesidir (*conséquence*). Birbirlerine açık şuurların karşılıklığında meydana çıkan bu spontanelik kişilerarası bir iştiraktır. Canlandırılırsa, bir yandan iradenin tekâmülüne öte yandan telkinin tekâmülüne imkân verir. Bu suretle zamandaş olarak ve aynı alışkanlık süreci içinde bir yandan bünyeleşme ve vazih şuur, öte yandan otomatizm ve şuur dışı teşekkül eder. Bu spontaneliği fertlerde veya evvelce teşekkül etmiş, katlaşmış cemiyet bünyelerinde değil, kişilerarası (*inter-personnel*) münasebetlerde aramalıdır. Billurlaşmış müesseselerin tazyik edici tesiri devam ettiği halde, alışkanlık sürecinin souple gelişmesi içinde değerlerin keşfi ve böylece integral insanın keşfi de kolaylaşır.

İlk olgu, aşkınlığa doğru hamlede meydana çıkan tension ve extension halindeki ritimli hareket bize bilginin, değerlerin ve integral insanın anahtarını verecektir. Varlığın bütün sergüzeştlerinin buluşma yeri olan insandan başlayacak yerde bizi son tahlilde insan problemine götüren épistémologique ve axiologique metodu intihab ettik. Birinci halde, ilmin verilerine dayanmaya mecburduk ki, bu veriler de ayrıca felsefî bir kritiğin konusu olacaklardı. İkinci halde yani bizim seçtiğimiz halde, doğrudan doğruya verilerden bizi İlk olgu araştırmasına götüren irca metodu ile hareket ediyoruz. Felsefî düşüncenin bütün sergüzeşt ve seyahati (*Odysée'si*), kök ve menşe araştırması doludur. Nitekim biz felsefeyi ilk olgu araştırması diye tarif ettik. Bu geriye doğru irca bir yerde nihayet bulamaz, fakat muhakkak olan nokta şu ki, bu ilk olgu araştırması cehdi, bütün gerilme ve genişlemesile, bütün yeniden yaratmalarile (*recreation*), müphemden vazih geçişi ile, bütünler ve *structure*'leri otomatizmler ve stéréotype'lerden, şuru şuuraltından ayırmaları daima mevcuttur.

Hareket, değişme, hayat, ruh ve iştirak (*participation*) varlığın bütün derecelerindeki ilk olgu karakterini taşıyorlar. Bu ilk olgu bir çok görüş noktalarından incelenebilir: A, akıl-dışı (*extra-rationnel*) mahiyeti bakımından bedahat mantığı ile değil, kalp (veya gönül) mantığı ile, yaşanmış halin doğrudan doğruya kavranması ile elde edilebilir. Augustin, Gazalî, Pascal, Bergson, Scheler, menşe ve bazen konuyu ele alış farklarına rağmen umumiyetle aynı metodu kullanmışlardır.

B, Fakat bu ilk olgu, formel açıklamamıza mukavemet eden kendi zıtlık ve tamamlayıcılık karakteri ile beraber, bize bir tenavüp mantığı'nı (*logique d'alternance*) tatbik imkânı verir: bu da klasik mantığın hususî bir şeklinden ibarettir. Bu suretle, tamamlayıcı manzaralardan birini aydınlatmak için öteki manzara karanlıkta bırakılır: meselâ, süje-obje bütününde aynı şeyi yaparız. Yani ya süjeye veya objeye bakarız. Bu metod ilim için de zarurîdir.

C, Aynılaştırma veya aklileştirme için yapılan cehitler daima bilginin bütün derecelerinde *irrationnel* bir tortu bırakır: (Meyerson). Üçüncü haddin yokluğu prensipinden vaz geçen bir *plurivalente* mantık veya ihtimaliyet mantığı bu tortuyu eritir gibi görünür. Fakat zayıf dereceden bir ihtimaliyet'de dahi enzayıf dereceden zıt ve tamamlayıcı karakter devam eder. İhtimaliyet sifra yaklaştığı zaman o da sifra yaklaşır. Bu "limite irca" yolu ile ilk olgunun mahiyeti değiştirilemez.

Bu üç türlü yaklaşıma İrade ve Telkin halindeki âleme, yani varlığın zıt ve tamamlayıcı iki manzarasına nüfuz için alınacak tedbirlerdir. Bundan dolayı, dogmatik metafizikle, teknik düşünce ile (pragmatisme ile), ve sonu "isme" ile biten bütün ircacı doktrinler ile hesaplaşırsa, bize öyle geliyor ki, kat'î ilmin mevsuk (*authentique*) verileri [G. Bachelard], Teemmülcü felsefenin tavsifleri [Husserl], ve şuur metafizikinin sezîş metodu [Bergson], integral insana nüfuz bakımından aynı derecede makbul olabilir veya aynı gerçeğin ayrı birer açıdan ifadesi diye kabul edilebilir.

İlk olgu'nun ikinci karakteri çelişmezlik prensipine mukavemetidir. İlk olgu, aynı zamanda hem sürekli hem süreksizdir; şurada ve başka yerdedir. Platon'un ifadesile *pera ve apeiron*'dur. İlk olgu Platon'un Philebos da veya Theaitetos'da dediği gibi *mixte*'dir. Yahut Aristo'nun Metafizik'inin İlk kısmında hocasının şifahî derslerine baş vurmamak suretile bahs ve tenkid ettiği gibi *Dyade*'dir. *Dyade*, bir mantık tahlili ile hal edilemez, ve gerçekten çıkarılmış bir mantığa (*apophantique* mantığa) dayanan dogmatik metafizik onu ifade edemez.

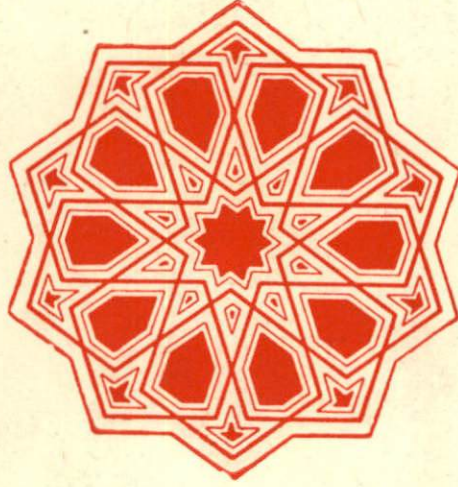
İlk olgu "ayn" ve "gayr" (*même et autre*)dır. Onun varlığı ancak başkasında varoluş (*existence en autrui*)dur. İnsanî varoluş bu manâda bir kişi (*personne*)dir: kişi başkalarını aksettirdiği nisbette vardır, başkaları da onu projeter ettikleri nisbette vardılar. Kişi ancak, kişilerarası karşılıklı bağıllık ile kaimdir. Bu kişiler-arası münasebetler dışında kişi hiç bir şey değildir. Bu kişiler-arası münasebetler kadrosuna Cemiyet, ve cemiyetin bir unsuru gibi görülen kişilere de fert diyoruz. Ferdi, bu manâda biyolojik uzviyet veya "tek" (*individuum*)den, kişilerle münasebeti olmıyan bir sürü veya kalabalıktaki parçadan ayırmahtır. Cemiyet ve fert kişiler-arası münasebetlerin iki manzarasıdır. Kişinin varlığı cemiyet veya fertle kaim değil, birbirine açık şuurları olan kişilerin karşılıklı bağıllığı (*interdépendance*) ile kaimdir. Kişiden önce ne cemiyet ne fert vardır. Fakat kişi, kişilerarası münasebetle kaim olunca, başka kişilerden müstakil ve münferit (*isolé*) bir kişi yoktur. Her kişi, onun varoluşunu çeken başka kişilere açık bir faaliyetler çekirdeğidir; ve bu faaliyete karşılıklı Bağıllık diyoruz. İlk olgu prensipine göre değerler âlemi, içtimâî ve ferdî karakterleri kendisinden çıkan *personnel* âlemdir.

İlk çağda filozof bu ideal değerler âleminin kâşifi idi. Fakat cemiyet te Temaşa ve Hareket tamamen ayrıldıkları için, filozofun rolü yalnızca değerler âlemini göstermekti. Filozof hakîmden ayrıldıkça harekete, *action'a* girmeye başladı. Henüz sarsılmamış olan cemiyette ideal değerlerin kâşifi, realitenin çapraşıklıkları elinde kurban oldu: Platon "ya Filozoflar hükümdar, ya hükümdarlar filozof olursa insanlar mes'ud olur" diyordu. Fakat tecrübeleri bunun imkânsızlığını gösterdi, filozof asırlarca çapraşık realitenin dışında kaldı.

Renaissance'ta filozof akıl düzenine göre yaşayan hakîm değil, cemiyeti sarsmak isteyen kahraman olarak meydana çıktı. Descartes'ın sırf metoducu ve *action'dan* uzak görüşüne rağmen, bu tip modern çağda gelişti. Fakat zamanımızda büyük içtimaî kaynaşmalar hareket ve temaşa'yı birleşmeye doğru götürmektedir: zamanımız *action* adamının rehberliğini ettiği İdeoloji'ler zamanıdır. Fakat ideolojiler *action'un* istediği sür'ate ve dinamizme uymak mecburiyeti ile ideal değerlerden ve gerçekten daima bir kısmını keserek, budayarak, şeklini değiştirerek hayata girmekte, sür'atli değişmeler halindeki hayatın istediği iğreti *slogan'larla* ifade edilmektedir. Filozof, bütün kat'î bilgilere dayanan, bütün ideal değerleri kuşatan görüşü ile ideolojilerin çapraşık yolunu aydınlatacak ışığı verecektir. Onun vazifesi her zaman olduğu gibi idealin bekcisi olmaktır. Fakat bugünkü vazifesi, kütleleri ideale götürmek iddiasında bulunan ideolojileri kontrol etmek, tenkid etmek, sahtelerini, yarım gerçeğe ve yarım ideale dayananlarını meydana çıkarmak, insanlara idealle gerçek arasındaki hakiki yolları göstermekdir. Bunun için, her zaman olduğu gibi filozof, ilimlerin yardımından faydalanacaktır. Onun bu zahmetli işde ihtisas bilgilerinin verdiği en sağlam verilere, gerçeğin tam ve bütün olarak kavramasına ihtiyacı vardır. Cemiyet filozofsuz gidebilir: tıpkı bir çiftçi zıraî kontrolsuz, bir gemi rehbersiz bir müddet gidebileceği gibi! Bu kontrol ihtiyacı henüz uyanmamışsa çiftçi ve gemi başına gelenleri talihte ve tesadüfte bulur. Bu şuur uyanmaya başladıkça cemiyetin de geniş ölçüde filozofa ihtiyacı uyanacaktır.

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
YILDA BİR ÇIKARILIR



1958 - 1959

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 6 0

Enikri Poloy Bagisi

Yıl: 1958—1959

Cilt : VII

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
YILDA BİR ÇIKARILIR

1958 - 1959

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 6 0



## İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa No.
Ali Hikmet BERKİ	: İslâmda Vakıf ..... 1 - 10
Prof. Tayyib OKİÇ	: İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı ..... 11 - 20
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: Değerler ve İnanma Problemi Hak- kında Bazı Notlar ..... 21 - 32
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: Quelques Notes Sur le Problème Des Valeurs et de la croyance .... 33 - 42
Prof. Dr. Şakir BERKİ	: İslâm Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilâtı ..... 43 - 54
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMA- CIOĞLU	: Din Sosyolojisi Çalışmaları ..... 55 - 61
Doç. Dr. Neş'et ÇAĞATAY	: Fatimîler Devletinin Kuruluşu ve Akideleri ..... 63 - 77
Nafiz DANIŞMAN	: İslâmda Mücadele Hedeflerinin De- ğişmesi ..... 79 - 83
Mehmet ÖNDER	: Mevlananın El Yazısı Üzerine Bir Araştırma ..... 85 - 87
Dr. Cavit SUNAR	: Bergsonda Cansız Madde ve Can- lılar Âlemi ..... 89 - 95
Dr. Bahriye ÜÇÖK	: Ridde ..... 97 - 113
Neda ARMANER	: Okullarda Din Öğretimi Üzerine .. 115 - 118
Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU	: İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzal- inin Yeri ..... 119 - 130
Dr. Necati ÖNER	: Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı ..... 131 - 177
 <u>Bibliyografya</u>	
Dr. Yaşar KUTLUAY	: Soheil M. Afnan, Avicenne ..... 179
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMA- CIOĞLU	: Reuben Levy, The Social Structure of Islam ..... 180
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN	: Prof. Dr. Y. Abadan - Prof. B. Savcı, Türkiyede Anayasa Gelişmelerine Bir Bakış ..... 180
Nafiz DANIŞMAN	: M. Hamidullah, Le Prophète de L'İslam ..... 181
Dr. M. Esad KILICER	: Dr. Muhammed Yûsuf Mûsa, Mu- hâdarât fî Tarîh-il Fıkh'il-İslâm ... 183

## QUELQUES NOTES SUR LE PROBLEME DES VALEURS ET DE LA CROYANCE

HILMI ZIYA ÜLKEN

Avant d'aborder le problème de l'homme tel qu'il est posé dans la philosophie de notre siècle, demandons nous comment nous savons, nous apprécions quelque chose, et comment nous croyons à quelque chose de la même manière qu'on la traite dans la philosophie classique. Ce recours à la tradition provient d'abord de l'insécurité de l'atmosphère philosophique dans laquelle nous respirons. A quoi sert de commencer par l'homme, si notre connaissance n'est basée que sur la science, et la science doit être confirmée par l'épistémologie? A quoi sert de commencer par l'ontologie, si celle-ci repose sur des données tirées des mêmes sciences ou de la connaissance empirique qui attendent leurs critiques de la part de la théorie de la connaissance ou de la logique?

Comme une hypothèse provisoire, je parts de l'analyse de la connaissance, bien que je sache qu'elle soit abstraite, qu'elle doive être appuyée sur un être. Je sais que je sais, mais je ne sais pas encore ce que je sais, c'est à dire l'objet visé de mon savoir, objet qui peut être un aspect de la réalité, une de ses apparences, son vestige, son schéma, ou bien une chose entièrement imaginaire. Cependant, ce qui est sûre, c'est qu'un acte de connaissance contienne le sujet et l'objet, ces deux aspects indispensables sans lesquels la connaissance ne peut pas commencer ni se réaliser. Toute interprétation qui veut réduire la connaissance au sujet considère l'objet comme un dépendant insignifiant du premier, la conception incapable de résoudre le problème de la connaissance, ou bien c'est une interprétation voulant réduire le sujet à l'objet, c'est à dire une interprétation qui considère le sujet comme un dépendant-simulacre de l'objet, et qui est par conséquent incapable d'expliquer le problème de la connaissance. Une troisième explication qui pose le sujet et l'objet dans une même relation de synthèse, relation inconcevable ni spatialement ni temporellement ni logiquement, n'est pas plus heureuse que les précédentes. Sans entrer dans les détails, nous contentons nous de dire que nous commençons par l'acte de connaissance dans lequel le sujet et l'objet ne sont que deux aspects indissolubles, originels, intrinsèques dans la nature de l'acte, et surtout ayant des caractères contraires et complémentaires: ce qui est sujet ne peut jamais être en même temps objet, ce qui est objet ne peut pas être en même temps sujet. Des cartes en disant que dans l'acte de cogito il ya un point de départ d'une substance indépendant du monde voulait peut-être montrer que ces caractères dites opposés et complémentaires sont séparés l'un de l'autre; mais il nous semble que dans la proposition "je pense" le "je" est le sujet d'une pensée visant une autre pensée qui est son objet. Ils sont opposés, mais aussi complémentaires, sinon ils n'auraient pas l'existence dans un acte: si l'objet n'existe pas, le sujet aussi s'efface. Ya-t-il un transobjet et un transsujet en dehors de l'unité de cet acte? Cet un problème qui dépasse la portée d'une solution. Tant que nous restons dans le domaine épistémologique, nous devons la laisser sans réponse. Tous les arguments gnoséologiques qui veulent prouver qu'il ya le noumène doivent rester dans le cercle vicieux de

la conscience. Cependant, rien n'empêche de considérer la connaissance comme réelle, car l'objet visé n'est pas donné dans la conscience fermée, mais dans la réalité visée par la conscience ouverte. Le subjectivisme, avec toutes ses variétés telles que le solipcisme, l'immanentisme, le fictionisme est aussi erroné qu'un objectivisme avec ses variétés innombrables, par ce qu'il voit dans la connaissance que l'empreinte d'un sceau sur la cire.

Ce qui nous importe ici, c'est le problème des valeurs, étude axiologique de l'homme qui contient la connaissance comme un de ses secteurs. Nous ne savons pas si l'homme est un principe pour tous les problèmes philosophiques, principe proposé d'abord par Max Scheler dont la validité est extrêmement douteuse, car tous les arguments pour le confirmer sont tirés de la science anthropologique, même si l'on est dans son état le plus développé. Mais, nous savons déjà, comme disait Descartes avec beaucoup de raison, que nous doutons et nous croyons. A quoi nous croyons, de quoi doutons nous? Quels sont l'objet de notre activité? Qu'est ce que nous découvrons ou nous constatons? Toutes ces questions ne serviront pas seulement de chercher les bases de nos évaluations, mais en même temps de chercher ce que nous sommes. Car, la fabrication nous révèle aussi la nature du fabricant. L'étude des valeurs qui nous est la plus proche au point de vue de son immédiateté dans la conscience nous donnera la clé de l'étude de l'homme.

Qu'est ce qu'une valeur? Elle n'est pas une chose ou une notion, car celles-ci doivent être considérées comme valables, précieuses relativement à la valeur. Elle n'est pas non plus un jugement, car nous jugeons d'une chose ou d'une action pour attribuer de la valeur à cette chose ou à cette action, pour les évaluer, c'est à dire pour les mettre dans le cadre de la valeur. Il paraît qu'une chose peut-être dans le champ de la valeur ou hors de ce champ; un jugement sert à affirmer ou à nier la valeur, par conséquent la valeur les dépasse. Alors, elle est une sphère d'existence, distincte de la sphère des réalités. Etre en valeur, c'est être au dessus des réalités quotidiennes, cela veut dire être préféré ou choisi. La sphère de la valeur est une sphère qui nous oblige de faire des choix et des préférences.

Cependant, les théories divergentes sur la nature de la valeur s'imposent. D'abord pour une de ces théories c'est le sujet qui détermine l'objet de la valeur; le sujet psychologique, le désir nous dicte le cadre de nos conceptions de valeur<sup>1</sup>; ou bien, c'est le sujet social, la conscience collective qui dispose de tous les jugements de valeur<sup>2</sup>. Individuel ou collectif, le sujet n'a qu'un rôle secondaire dans la sphère des valeurs, car il ne vise que ce qui est immanent à la conscience, il ne peut pas dépasser cette limite et ne peut jamais créer une sphère dépassant la réalité. En outre, si le sujet vise un objet imaginaire, cela veut dire que l'objet n'existe pas en réalité. Alors, il serait impossible de distinguer les inventions imaginaires de la conscience de la sphère ontologique de la valeur, c'est à dire l'illusion de l'idéal.

Tandis que pour d'autres théories, c'est l'objet de la valeur qui détermine le sujet évaluant : l'objet est considéré comme une sphère ou l'ensemble des sphères des réalités, ou bien l'objet est considéré comme une sphère axiologique, mais immanente

<sup>1</sup> Comme les théories de Schopenhauer, de Müller-Freienfels, etc.

<sup>2</sup> Comme les théories d'Emile Durkheim et de ses émules, par exemple de C. Bouglé. Pour notre théorie la logique des valeurs est inclus dans la sphère des valeurs et ne peut être étudié que par elle : juger la valeur d'une chose veut dire constater qu'elle entre dans le cadre d'une sphère autonome. Cependant, les opérations du raisonnement logique peuvent être étudiées indépendamment de leur contenu axiologique, alors elles forment avec les mêmes opérations de la logique de la réalité une nouvelle sphère de l'être idéal.

à la conscience. Dans les deux cas, la valeur est inexplicable; car, la réalité ne peut pas créer l'idéal, cette sphère qui la dépasse. Ni la possibilité logique ou psychologique qui se réaliseront dans l'avenir, ni la prévision d'une étude déterministe se projetant à l'avenir ne peuvent tenir la place de la valeur ou de l'idéal. Il n'y a aucune relation entre un présage ou une prédiction astronomique et un idéal moral. Même quand l'objet est considéré comme une sphère axiologiques dans le cadre de la Conscience, les mêmes inconvénients surgissent: les moeurs et les coutumes d'une société donnée ne contraignent les sujets qu'à la condition qu'on ne les prend pas comme des données sensibles et relatives.

Dans l'acte d'évaluation, nous ne sommes pas devant une unité primordiale du sujet-objet; le sujet est dépassé par l'objet axiologique, ils sont distincts. Le sujet doit transcender soi-même pour atteindre l'objet, ce qui est inconcevable en tant que nous sommes dans le cadre épistémologique: comment une telle transcendance est-il possible tandis que nous n'atteignons que les objets visés dans l'acte intentionnel: objet réel, schématique historique, imaginaire ou abstrait, mais toujours un objet qui est nécessairement une donnée de la conscience. Il faut ajouter que ladite conscience n'est pas psychologique, elle englobe toutes les données de la connaissance humaine et signifie l'ensemble des données réelles ou possibles de la conscience se déroulant dans le temps que nous pouvons l'exprimer par le nom de Présence: sont présents toutes les données de la conscience actuellement perçues ou imaginées, ainsi que les données qui la seront à l'avenir. Dans ce sens, Lavelle définissait l'Être comme la Présence totale. Ainsi considérées, la réalité et l'idéal se mêlent et il n'est pas possible de démontrer l'existence d'une sphère dépassant la réalité. De même, tous les actes intentionnels sont dirigés à un objet présent: dans la perception, dans l'attention, dans le jugement, ainsi que dans la préférence (exactement dans la conception de Max Scheler) nous n'atteignons qu'une donnée de la conscience présente, réelle ou imaginaire, actuelle ou virtuelle, etc. Tandis que la sphère des valeurs est la sphère distincte de la connaissance, car dans celle-là l'acte intentionnel est coupé en sujet et en objet séparés; par suite, elle est une sphère qui transcende la conscience, ou bien en d'autres termes elle dépend à l'être non seulement présent, mais en même temps absent. Absent ne veut pas dire néant: elle signifie la privation d'un état ou d'une manière d'être dans laquelle une autre manière d'être peut la remplacer. L'être ne peut pas se diriger vers le non-être car celui-ci n'existe pas, mais il peut se diriger de la présence vers l'absence, car il peut intégrer son insuffisance, ses déficits par ses réalisations successives. L'expansion de l'être n'est possible que de la présence vers l'absence; et nous devons chercher la sphère de l'idéal et de la valeur dans ce passage de l'être.

Parmi les actes de la conscience il y a un seul qui ne vise pas un objet présent, c'est celui de l'acte du besoin, dans lequel l'objet est nécessairement un objet absent: quand je dis "j'ai besoin de quelque chose" cela ne signifie pas la même chose quand j'avais exprimé "je pense ou je perçois quelque chose", car, dans ce dernier cas les objets signifient une donnée actuelle ou possible de la conscience, tandis que dans le premier cas il n'a aucun objet réel, imaginaire ou représenté. Il s'agit que d'une privation d'objet, d'un état absent par lequel notre acte de conscience est attiré: la faim est l'acte du besoin attiré par l'absence ou la privation d'une chose quelconque. L'absence étant la privation, on pourrait dire que c'est la privation d'une chose présente, comme dans le cas de la faim ou de la soif. Mais, même dans ces cas là qui sont les degrés les plus inférieurs de l'absence, nous sommes devant le passage du présent à l'absent, mou-

vement de la vie qui a la puissance d'un élan vers ce qui se réalisera, c'est à dire vers ce qui n'est pas encore réel, dont il est totalement dépourvu de contenu. Il ne faut pas le confondre avec le possible logique ou psychologique, car dans ces derniers le possible n'est pas un enveloppe vidé de son contenu, un moule qui attend le remplissage, mais il est l'espoir de la prolongation de l'actuel, l'élargissement indéfini du réel tandis que dans l'absence le virtuel de l'être présent n'a aucun rôle et il laisse l'activité à ce qui nous attend, à l'avenir efficace sur nous.

Nous avons donné un exemple de la vie ordinaire. Mais l'absence ne se présente pas toujours à un degré si inférieur. Elle peut être l'absence de la réalisation d'une vie, l'absence de tout de qui est nécessaire pour une intégration, l'absence de la régulation et de l'ordre, l'absence de la sécurité, et de la sérénité, bref, l'absence qui ne consiste que par la conscience d'insuffisance de soi-même. Toutes ces notions sont posées négativement, sinon, dans leur état d'absence elles ne pourraient pas être représentées. Alors, l'absence devient transcendance. Dans tous les cas, c'est elle qui détermine le sujet en l'attirant vers lui comme vers un gouffre. Cependant, le sujet attiré par l'objet absent devient actif comme le premier. De la dialectique entre le sujet visant l'objet transcendant, attiré par lui et l'objet visé par le sujet qui cherche l'absent naît la valeur qui se réalise dans la conscience et par le contenu de la conscience.

\* \* \*

Nous pouvons distinguer trois sortes de valeur :

A. L'acte de sujet visant l'objet transcendant se réalise par les données de la conscience. Bien qu'il vise l'absent, il devient présent par les contenus conscients: ou bien ces contenus sont sensibles, alors il devient la technique, ou bien ces contenus sont des concepts et dans ce cas là la valeur est gnoséologique, ou la connaissance; ou bien, ces contenus sont entre les sensibles et les intelligibles, ils sont des images qui répondent à l'affectivité et à l'imagination, alors nous aurons la valeur esthétique. Dans ces trois cas les valeurs sont immanentes. C'est à dire, bien qu'elles soient attirées par la transcendance, elles se réalisent dans la conscience immanente.

B. Le sujet visant l'objet est déterminé strictement par l'objet transcendant: la valeur ne se réalise pas par les données sensibles, mais elle se réalise au delà de leur sphère. Car, dans ce cas là, c'est l'absence qui prédomine; c'est elle qui met l'accent sur la valeur. Alors, la valeur dépasse la portée de la sphère de la connaissance, et forme une sphère nouvelle: la croyance. Mais une transcendance aveugle, la nature n'est pas disponible à éveiller l'acte du besoin de subsistance chez le sujet visant un objet transcendant. Il faut qu'elle soit personnelle, consciente. Ya-t-il une telle sphère de transcendance, une absence dans laquelle le principe actif et personnel pouvant attirer l'acte du besoin? Il y en a au moins une qui n'est que la sphère de la morale. L'homme est absent pour l'homme, mais cette absence est par essence personnelle et active. Si l'homme est pris en tant qu'absence, éveillant l'acte du besoin d'intégration chez le sujet personnel, la relation entre les hommes est une relation interpersonnelle: la personne attire la personne, elles se complètent l'une l'autre en tant que personne, c'est à dire avec toute leur autonomie respective. C'est le cas faustien, dans lequel l'homme ayant son individualité autonome est ouvert aux autres hommes. Mais si l'homme est pris dans la présence, c'est à dire comme un donné sensible parmi les autres données, il n'est qu'un des contenus de la connaissance; il n'est pas un objet de croyance comme il

était arrivé dans le premier cas. Alors, l'homme est dégradé à l'objet de la valeur technique: les hommes considèrent les uns les autres comme des outils maniables: c'est le cas méphistophélien, dans lequel l'homme prend les autres dépourvus de l'individualité autonome, les considère non comme des fins, mais comme des moyens<sup>1</sup>. La sphère de la morale est la sphère de la croyance à la personne humaine.

Cependant, la morale n'est pas le cas unique de la sphère transcendante dans laquelle le principe conscient et personnel est dominant. Il y a une autre sphère, basée sur la croyance, sur la transcendance du principe personnel: c'est la religion. Pour qu'il y ait la religion, il faut que l'absence soit le principe d'activité et de conscience et qu'elle soit exempte des caractères transcendants de la nature aveugle. L'infinitude et l'immensité de la nature sont remplacées ici par l'éternité active et consciente. C'est elle qui attire l'acte du besoin chez le mystique, c'est elle qui engendre l'Amour pour l'union avec Dieu. Cependant, l'acte de foi est un acte d'espoir et désespoir entre lesquels le croyant est toujours en lutte: il passe de l'angoisse à la sérénité, de la sérénité à l'angoisse. Hallaj Mansour avait raison de dire en ce sens, que la distance infranchissable entre Dieu et l'homme allume chez ce dernier l'Amour divin, en même temps que le désespoir: Kierkegaard et Hallaj Mansour parlent presque des mêmes états mystiques avec la même dialectique. Mais la personne divine est inaccessible et l'homme reste à côté de cette transcendance dans le désespoir de l'échec<sup>2</sup>. Dans tous les deux cas, dans la morale et dans la religion, la valeur est transcendantale et dépend au domaine de la croyance: elle appartient à la relation de la personne avec la personne; enfin, elle donne naissance à la responsabilité et à l'obligation. Ainsi l'homme se sent autonome en se soumettant volontairement à une contrainte imposée. Ici, nous envisageons la liberté humaine de point de vue de sa maturité dans le for intérieur de la personne; tandis qu'elle n'apparaît pas à la phase des valeurs immanentes.

C. Les autres valeurs sont les normes qui se manifestent dans l'échange et la circulation des valeurs immanentes. Elles ne sont pas valeurs en elles-mêmes mais elles servent exprimer les valeurs précédentes qui sont productives. Ce sont les valeurs ou les normes suivantes: 1 valeur juridique ou la norme qui sert à mesurer la rencontre ou l'échange des actes humains; 2 valeur linguistique, ou la norme qui sert à mesurer la communication et l'échange des représentations et des sentiments humains; 3 valeur économique ou la norme d'échange des produits matériels et spirituels, technique, gnoséologique et artistique des hommes.

Un cycle des valeurs est un cycle dialectique entre le sujet axiologique, l'objet transcendant ou absent et l'objet sensible. Et, par suite, il est un processus d'évaluation. Dans tout cycle des valeurs l'objet sensible ou le contenu de valeur et le sujet ou la personne axiologique naissent du même acte de valeur. La formation de l'un de ces deux termes fait naître le second. Ainsi se développent toutes les facultés humaines dans la personne axiologique en fonction du cycle des valeurs. Dans l'acte d'évaluation la formation du contenu de valeur détermine la personne axiologique, et la personne axiologique détermine le contenu de valeur.

a) L'évaluation est nécessaire en tant qu'elle procède de la virtualité du sujet axiologique. Cela veut dire que la puissance axiologique qui sera actualisée détermine le degré d'efficacité de la valeur dans l'avenir. En ce qui concerne la nécessité axiologique, il faut tenir compte, aussi les conditions d'existence dans toute évaluation.

<sup>1</sup> Ce qui a été vu par Kant dans ses *Fondement de la Métaphysique des Moeurs*.

<sup>2</sup> Le Cas de Karl Jaspers.

b) L'évaluation est spontanée en tant qu'elle est basée sur la faculté de choix de l'acte de la conscience actuelle. C'est à dire, le choix axiologique ne s'appuie sur aucune potentialité, elle n'est pas comparable à l'énergie matérielle, elle ne peut pas se condenser comme l'énergie potentielle, elle commence d'elle même, dans son actualité, elle se dirige vers l'avenir sans avoir la finalité, elle est spontanée. Mais celle-ci ne doit pas être confondue avec la liberté axiologique de la personne qui se révèle dans un état évolué.

c) La liberté axiologique naît de la conscience de la force contraignante de la transcendance devant laquelle la spontanéité n'est pas évanouie et elle devient la responsabilité et l'obligation qui se réalisent dans la morale et dans la religion. L'homme se sent responsable, cela veut dire qu'il se voit obligé à l'interrogation dialectique de la transcendance consciente et personnelle, l'interrogation qui rapproche et éloigne infiniment les personnes sans jamais les unir.

\* \* \*

A. Peut on réduire le monde à un fait primitif? Bien que les réponses de la science moderne, des doctrines philosophiques de l'histoire, et de la philosophie reflexive d'aujourd'hui fussent assez divergentes<sup>1</sup>, il y a entre eux plusieurs points de contact qu'ils nous donnent l'espoir de les rapprocher. La caractéristique du fait primitif paraît être similaire dans les données immédiates de la conscience et dans les données de la science, particulièrement de la physique moderne. L'analyse des données de la science au point de vue de la théorie de la connaissance et la description phénoménologique se rencontrent dans une constatation de l'ontologie moderne: la philosophie est la recherche continuellement rétrograde du fait primitif.

B. Est ce qu'on peut constater le fait primitif par une opération de notre logique? Logique classique, ou logique symbolique, logique bivalente ou logique plurivalente, logique de certitude ou logique de probabilité impliquent un certain formalisme rigide ou souple qui les rapproche en un point commun: le défi à la réalité. Le caractère tautologique de tout formalisme en est témoin. Cependant, ils laissent leur hostilité, ils s'en servent réciproquement<sup>2</sup>. Il nous semble que la logique d'évidence défigure la nature de l'être. Depuis Platon on a fait beaucoup d'efforts pour réduire l'être à la logique: mais toutes ces tentatives ont laissé des résidus extrarationnels qui ne sont que le signal de leur épuisement<sup>3</sup>. C'est en vain qu'on a essayé d'entrer à l'être par la logique, par l'épistémologie et par la métaphysique dogmatique. Car, toutes ces tentatives n'étaient que des rationalisations successives pour réduire l'irrationnel à la limite. Au fur et à mesure que cette méthode de réduction se réalise, le résidu extrarationnel apparaît dans tous les domaines de la connaissance. Ainsi il faut insister sur le caractère extrarationnel du fait primitif.

C. Le fait primitif est le mouvement, ou dans un sens plus profond le changement. Le mouvement présente le rythme de tension et d'extension: être tendu pour se diriger vers quelque chose qui est distincte de lui, mais qui sera conquis et intégré; être étendu pour envelopper tout l'être et de ne laisser aucune distinction. La reflexion

<sup>1</sup> Ces problèmes dépassent la portée de notre article.

<sup>2</sup> Gonthier cherche les points de contact entre les mathématiques et la réalité, mais ce contact ne nous paraît pas originel, il ressemble plutôt à un mariage après le divorce.

<sup>3</sup> Pour ne pas énumérer une liste des peuseurs dans l'histoire de la philosophie, nous rappelons seulement les noms de Plotin, N. de Cusa, Pascal, Jaspers, etc.

philosophique nous révèle le même processus rythmique dans le mouvement contractile et dilatant de la volonté et de la suggestion. Tout acte d'attention est suivi par un acte de détente. La conscience se développe dans un rythme continu de cette alternance declinal et de synclinal, d'un certain mouvement ondulatoire, soumis à la loi de l'habitude.

D. Dans la philosophie contemporaine, l'habitude est interprétée de deux manières opposées. Chacune de ces interprétations est aussi erronée que l'autre, car, elles mettent au jour un aspect de l'être sans tenir compte le rôle du second. Si l'on pénètre au fond du fait, on voit que l'habitude n'est que ce fait primitif, élan rythmique, qui distingue par le même mouvement deux champs divergents dont l'un ne consiste que par l'autre, l'un est indispensable pour le second et réciproquement.

Avant d'entrer en matière, nous parlerons quelques mots sur la nature de ces théories. Selon la première, l'habitude n'est que la répétition mécanique qui engendre la conscience: de la répétition on passe à l'automatisme, et de l'automatisme à l'association et à la mémoire. Selon cette théorie, tout ce qui existe dans l'esprit découle de la matière. Cette interprétation proposée d'abord par Hume a trouvé beaucoup d'adeptes parmi les psychologues et les sociologues aussi bien que les philosophes du siècle passé. Selon la seconde théorie, l'habitude est la dégradation de l'esprit en s'approchant de plus en plus à la matière par la réduction à la limite: par une expression allégorique de Maine de Biran, elle est l'infinitésimal de la conscience. Cette interprétation était proposée par ce dernier contre la thèse de Hume et de Condillac, et était suivie par Ravaisson et Bergson. La première théorie voulait réduire le monde de l'esprit et des valeurs aux manifestations mécaniques de la matière, à l'automatisme: ainsi qu'elle avait trouvé un champ d'application dans la sociologie en explication de la personnalité humaine et son autonomie morale par la différenciation et la division mécaniques des institutions. La seconde théorie voulait par contre, expliquer la formation des institutions stéréotypées par les comportements spontanés dans les petits groupes, la société mécanisée par les petites sociétés libres et sans contrainte: c'est le cas soutenu par Moreno, Gurvitch, etc. en suivant G. Tarde, Bergson de loin.

E. Réflexions sur le fait primitif, sur son caractère dichotomique nous révèle la nature de l'habitude. Elle ne procède ni de l'esprit libre vers l'automatisme, ni de l'automatisme vers la liberté personnelle. Elle est l'acte par lequel la conscience est distinguée des automatismes en procédant par un effort de concentration dans une conscience confuse, grâce au mouvement rythmique de tension et d'extension. La répétition n'a aucun rôle dans l'habitude, ou bien s'il y en a certain rôle, cela n'est pas une répétition ordinaire, mais une concentration progressive. On s'habitue même en une fois, et dans tout acte d'habitude la conscience est distinguée progressivement de l'inconscience. L'évolution de l'habitude est l'évolution parallèle de la structuration, ou de la conscienciation et de l'automatisation, et l'un de ces termes est indispensable pour l'existence de l'autre; loin d'avoir une relation de causalité entre eux, il sont produits par le même processus de concentration qui n'est que l'habitude.

Dans le domaine axiologique, l'habitude détermine les conditions d'existence de l'évaluation: 1. d'un côté, la structuration correspond à la formation des valeurs; 2. d'autre côté, l'automatisation correspond à la formation des moeurs et des coutumes, des mécanismes des institutions sociales. Mais, ces deux côtés ne sont pas réciproquement la cause de l'autre.

Dans les anciennes conceptions axiologiques et sociologiques formées sous l'influence de ces conceptions philosophiques, on était enclins à expliquer la genèse de la vie sociale



ou bien par les spontanéités telles que nous avons vu chez Maine de Biran, chez Bergson, chez Gabriel Tarde, enfin avec certaine nouveauté éclectique chez Moreno et chez Gurvitch, ou bien on voulait expliquer le monde des valeurs et des personnes par les mécanismes sociaux, telles que nous lisons chez Marx, chez Spencer, chez Durkheim, etc. Ces explications sont les conséquences des théories philosophiques sur l'habitude que nous avons déjà critiqué.

F. Le processus d'habitude, celui du mouvement rythmique d'attention et détente produit deux processus parallèle organique et psychique qui se déroulent en s'emboitant: ce sont la volonté et la suggestion. Le monde comme volonté se manifeste par ses effets tension, effort musculaire, attention psychologique, activité d'intelligence et de passion. Dans toutes ces activités spirituelles l'être nous apparaît comme un arc tendu: aussi bien intellectuelle, qu'affective et active, la vie spirituelle a toujours le même caractère. Il sera faux de dire que l'intelligence est une sorte de détente, sous prétexte qu'elle a la fonction pragmatique; car, c'est en elle que l'esprit est le plus polarisé, c'est par elle qu'il est le plus tendu, enfin, c'est par elle aussi que nous avons la pensée discursive la moins pragmatique. De même, la vie affective est la plus tendue, la plus intense dans la passion. Enfin, ces deux facultés de l'âme sont tellement solidaires en tant que les aspects de l'être tendu, qu'elles complètent la volonté autant qu'on pourrait dire qu'elles forment un corps unique avec la volonté. Considérée exclusivement comme puissance de volonté, la situation de l'homme dans le monde est une situation de lutte et de conflit. Autant qu'on est tendu autant qu'on est séparé de son objet, aussi bien qu'elle soit personne humaine: pour vaincre et dominer, il faut que le sujet soit l'ennemi de son objet. Le monde comme volonté aboutit ou à la réussite ou à l'échec s'il ne s'agissait que de dominer l'objet. Le monde comme suggestion se manifeste dans tous les degrés de l'être comme extension, étendue, contention, imagination, la contagion affective, finalité inconsciente, etc. Ici, la situation de l'homme dans le monde est la communication entre les consciences<sup>1</sup>, la participation à l'être. Le sujet axiologique se prolonge et se dilate pour trouver ses racines dans l'inconscient, dans l'organisme, dans le potentiel psychique, il aspire de s'identifier avec les autres sujets, avec l'être. La domination est remplacée par l'amour et la sympathie, la mécanisation par l'intégration intuitive. Le monde comme suggestion tend enlever la dualité axiologique de sujet et d'objet par l'amour et par l'union.

G. Ces deux facultés de l'homme s'emboitent, se succèdent et se complètent. Une seule, ne peut jamais assurer la persistance de l'intégrité personnelle. Si le rythme fondamental de l'être humain se dissout par des facteurs extrinsèques, l'homme décline et s'enlise dans une seule faculté, perd son évolution harmonieuse et tombe au degré d'un être déchiré. Les facteurs dont nous avons parlé sont ceux qui modifient profondément les conditions d'existence de l'homme. Et toutes ces modifications influent sur la perte de l'intégrité personnelle: la fréquence des échanges, la croissance des communications, l'augmentation des concurrences renforcent la puissance de lutte et de tension. Le monde comme volonté réprime le monde comme suggestion. La dualité commence chez l'homme. De telle manière que le premier est sur le point d'éclipser le second. Les crises de la culture européenne depuis la fin de la cité grecque, les conflits entre la raison et l'esprit, le temporel et le spirituel, le matériel et le moral proviennent de cette dualité. Le matérialisme, sous sa forme exagérée et la plus négatrice, est devenu l'existen

<sup>1</sup> La Réciprocité des Consciences de Nédoncelle ou la Communication de K. Jaspers.

tialisme nihiliste. Mais la situation close d'un cercle culturel, la perte de ses contacts avec le monde affaiblit sa puissance de lutte. Le monde comme suggestion réprime le monde volonté, la dualité chez l'homme réapparaît; mais cette fois-ci, le spirituel prime le corporel, le surnaturel écrase la nature. Une grande part d'activités contemporaines des anciennes civilisations de l'Orient, particulièrement en Inde et en Islam, nous en donnent des exemples fréquentes. Le mysticisme hindou, les Yogis, le fakirisme, la mortification dans certains Ordres religieux<sup>1</sup>, l'introversion exagérée qui trouble le sens du réel entre dans un état morbide de suggestion incontrôlée.

H. Pour chercher des moyens contre la désintégration de la personne humaine il faut prendre des mesures pour influencer sur leurs conditions d'existence. L'occidental souffre de la tension et de l'angoisse, tandis que l'oriental souffre de la perte du sens de la réalité. Ces deux mondes ont leur vice et leur vertu. Ils ne peuvent pas prétendre dans l'état actuel de la crise morale et intellectuelle du monde qu'ils pourront se suffire à eux même. La conquête du monde par le gonflement d'une culture enfermée à soi-même, cette illusion qui assombrit depuis des siècles la pensée de l'homme, d'Alexandre jusqu'aux impérialistes modernes doit disparaître. Le seul remède, c'est d'admettre la réciprocité des consciences, l'impossibilité de la persistance d'une conscience ou d'une culture fermée, affirmer ce qui manque chez lui et d'avoir la bonne volonté pour le compléter par les vertus des autres, d'entrer en contact et même en collaboration avec toutes les cultures du monde, Et cela n'est possible que par la compréhension affective, à condition que l'on ait des égards réciproquement. Car, si l'homme intégral n'est pas réalisé, l'homme est ennemi de soi-même.

Bien qu'il doive procéder par sa spontanéité je voudrais attirer l'attention que cette spontanéité n'est pas la liberté personnelle car, celle-là n'est ni le principe ni la conséquence d'un processus axiologique<sup>2</sup>.

\* \* \*

Au lieu de commencer par l'homme, le point de rencontre de toutes les aventures de l'Odyssée de l'Être nous avons choisi la méthode épistémologique et axiologique qui peut amener, en dernière instance, au problème de l'homme. Dans le premier cas nous étions obligé de l'appuyer sur les données de la science qui seront à leur tour le sujet d'une critique philosophique. Dans le deuxième cas, celui que nous avons choisi, nous commençons des données immédiates et nous procédons par la méthode de réduction qui nous amène à la recherche d'un fait primitif. Cette réduction rétrograde est inépuisable, mais ce qui est certain ce que cet effort de la recherche du fait primitif existe toujours, et en lui que nous trouvons identifié le fait primitif et le commencement absolu de la philosophie.

Trois sortes de rapprochement au fait primitif, au point de vue de sa nature extrarationnelle non par la logique d'évidence mais par la logique du coeur, au point de vue de son caractère contraire et complémentaire par la logique d'alternance qui n'est qu'une application particulière de la logique classique, au point de vue de la recherche d'identité comme avait fait E. Meyerson, par la réduction au résidu irrationnel sont des mesures à prendre pour pénétrer au monde comme volonté et comme suggestion, les aspects contraires et complémentaires de l'être.

<sup>1</sup> H. Z. Ülken. L'Orient et l'Occident dans "Humanisme et Education en Orient et en Occident, 1952, Unesco, Paris.

<sup>2</sup> Le spontané est pris comme l'opposé du provoqué, par ex. l'instinct spontané.

Un autre caractère du fait primitif est sa résistance au principe de non-contradiction; le fait primitif est continu et discontinu, il est là et ailleurs, il est *pera* et *apeiron* comme disait Platon. Le fait primitif est le mixte exposé dans les dialogues Philèbe et Théétète du philosophe. Ou bien il est la dyade selon l'expression d'Aristote dans la première partie de sa Métaphysique, en recourant au témoignage des cours oraux de son maître. On ne peut résoudre la dyade par une analyse logique; quant à la métaphysique dogmatique basée sur la logique apophantique, celle-ci est incapable de l'exprimer.

Le fait primitif étant le même et l'autre, son existence n'est qu'une existence en autrui. L'existence humaine est, en ce sens, une personne: celle qui consiste dans les relations personnelles. En dehors de ces relations la personne n'est rien. Nous disons société, le cadre ou la structure de ces relations, et nous disons individu la personne considérée comme un élément de cette structure. En d'autres termes, la société et l'individu sont deux aspects des relations axiologiques interpersonnelles.

17. 3. 1959, İstanbul

---