

İNSANİ İLİMLER MÜMKÜN MÜDÜR ?

Descartes'in küllî ilim ideali, bugün, geçen yüzyıllara üstün bir yer almaya başlamıştır. Hattâ öyle görünüyor ki, Kant rölativizminin mukavemetleri, onun türlü türlü sahalara doğru yayılma teşebbüslerini kuvvetlendirmiştir bile. Nitekim fizik âlemde yeni keşifler, matematik ve mantık ilimlerinin genişlemesi Descartes idealinin yeni bir manzara ile meydana çıkmasına vesile olmuştur. O âlemi, tek bir mantıkî kadro içerisine koymak, var olan herşeyi aynı protokoller önermelerle ifade etmek, bu suretle madde, hayat ve ruh sahalalarına tatbik edilebilecek küllî bir formül bulmak, nihayet, bütün bu dileklerini kendi *physicalisme* ve *logicisme*'i ile temin etmek iddiasındadır. Hasılı, bugün sık sık söylenmekte olan ilmin birliği telâkkisi (Einheitswissenschaft) on yedinci asrın cürretli geometrik zihniyetinin başka bir çehre ile görünmesinden ibarettir. (×)

Bununla beraber, Descartes'ın dehasında, her ne kadar biraz keskin ise de, inhisarcılık tehlikesine karşı ihtiyatlı olmayı temin eden, madde ile ruhu ayırma inceliği vardır. Nitekim hemen onu takip edenlerden birçoğu bu ihtiyatı elde bıraktıkları için böyle inhisarcı bir felsefenin neticelerine kadar gitmiye mecbur kalmışlardı. Meselâ bir La-Métrîe, makine-insan fikriyle madde âleminin kanunlarını insanî sahaya yaymada gecikmedi. Gall, insan beyni üzerine yapılan araştırmalardan cesaret alarak bütün ruhî meleke-lerin kışra bağlı olduğunu zannetti, ve bu suretle kökleri fizik kanunlara kadar inen bir *phrénologie* ilmi sayesinde ruhî hayatı ve değer âlemini izah edebileceğini iddia etti. Aug. Comte'a fikir tarihinde yeni bir devir açmak cür'etini veren (1) insanî âleme ait olan her şeyi o vakte kadar felsefenin veya felsefe disiplinine bağlı teorilerin mevzuunu teşkil ettikleri halde, ilk defa fizik modeline göre kurulmuş büsbütün yeni bir ilim kadrosu içinde tetkike sevkeden işte bu hazırlıklar oldu (*).

(*) Kant'ın saf akıl sahasındaki şiddetli tenkidleri insanın doğrudan doğruya felsefî bir tetkik konusu olmasına mâni olmuş, ve bu çığır ister istemez

Aug. Comte, bu teşebbüsü ile sübjektif tecrübeyi lüzumsuz bırakıyor, şuur ve değerler âlemini objektif olgular gibi incelemekten başka yol olmadığını söylüyor; hattâ böyle bir tetkik ya insan yapısı üzerinde, son tahlilde, fiziyojoloji'nin konusuna girecek olan bir takım veriler gösterdiği, yahut insanlar arası müşterek hayatın olgularında havrandığı için doğrudan doğruya şuur verilerini tetkikten vazgeçmiye, başka tabirle hangi şekilde olursa olsun psikolojiye ilimler arasında yer vermemiye kadar gidiyordu (2).

Değerler âlemi veya mânevî âlem dediğimiz saha artık bu yeni ilmin, yani içtimaî fizik'in konusunu teşkil ediyordu: Fizik kanunlarının muadilleri orada araştırılıyor; statik, dinamik, sinematik bahisleri felsefenin kaymakamı olmak iddiasında olan bu yeni ilmin fasıl başlarını teşkil ediyordu (3).

Bununla beraber kendisinden sonraki bazı müelliflerin kullanmada ısrar edecekleri bu tâbir, asıl yaratıcısına o kadar elverişli görünmedi. Çünkü o, bir cihetten tek ilim idealine hürmet ederken, diğer cihetten objektif *relativisme*'in zaruretlerine bağlanarak tabiatın tam izahını yapmadan vazgeçmiş bulunuyordu. Bu takdirde ancak action'umuzun icaplarına uygun — yani dar mânada pragmatik — olan olgu zümrelerini ayırmak ve onlardan herbirine ait kısmî izahlarla kanmak lâzım gelecekti. Buradan, ilimlerin çokluğu ve onları sıralamak zarureti meydana çıktı. Fakat ilimleri ayıran sınırlar eskiden farzedildiği gibi artık mahiyet farkları değil, ancak derece farkları olabilirdi. Çünkü bütün tabiat olguları, son tahlilde, aynı karakterde olduğu halde, kendilerini tek ölçü ile ve aynı surette kavramamıza engel olan şey onların yalnızca birleşme (composition) mertebelerinden ibaretti. Mademki onları yanyana ve ardarda gelmeleri bakımından inceleyebiliyor ve bu suretle arala-

ruhî olayların fizik modeline göre tetkik edilmesi yolunun açılması neticesini doğurmuştu: Psiko - fizik, psiko - fiziyojoloji gibi ilimlerin asıl psikolojinin yerini tutmakla kalmıyarak, *bütün* insanı izah etmek ve bu suretle bir insan felsefesini lüzumsuz bırakmak iddiasına kalkmaları bundan ileri geliyordu. İnsani gerçeği ferdî şuurun en iptidai unsurlarına, duyulara kadar indirerek, fiziğin son üç yüz yılda açmış olduğu büyük çığır ardından gitmek hevesi bir kısım Kant'cular için ne ise, bu gerçeği içtimaî (veya insani) şuurun fizik modeline göre tetkiki şekline koymak isteyen Aug. Comte'un veya onu takip edenlerin yaptıkları da aynı şeydi. Her iki bakımdan, konusu doğrudan doğruya insanın mânevî hayatı olan bu ilimler son derecede fakirleşiyor, fakat iddiaları da o derecede büyüyordu.

rında sebeplik münasebetleri bulabiliyorduk; öyleyse tabiatın her sahasında aynı sebeplik münasebetini de bulabilmeliydik; şu kadar var ki onlardan bir kısmının birleşme mertebesi ötekilerden daha karışık olduğu zaman sebeplik zincirleri çözülemez bir hale gelecek ve buradan itibaren daha karmaşık (*complex*) münasebetleri kuşatan yeni bir saha (*sphère*) dan ve bu tarz münasebetleri kavramıya elverişli daha karmaşık metodlardan bahsetmek lâzım gelecekti.

Bununla beraber, tabiat olgularını birbirinden ayıran basitlik ve mürekkeplik farkı onlardan daha üstün mertebenin daha altta bulunan mertebeye ait kanunlara bağlanmasına, fazla olarak kendi mürekkeplik derecesine göre yeni izahlar aramasına sebep olacaktı. Bu suretle, Aug. Comte'a bakılırsa, ilimler birbirlerinden ayrıldıkları kadar da birbirlerine bağlanacaklar, ve her ilim kendinden öncekine dayanmakla beraber kendi mürekkeplik derecesinde ona yeni izahlar katacaktır (4).

İşte sosyoloji görüşü ilk defa böylece doğdu; ve bu görüşün önderi olan Aug. Comte, bahsettiğimiz çift tasayı birden kavrayabilmek için bu yeni kelimeyi icad etti. Fakat, bu felsefenin ulaştığı başka bir netice de dinin ve felsefenin kaymakamı olan yeni ilmin bütün insanî âlemi, şuuru, ruhu, değerler nizamını, o vakte kadar mevzuu insanla ilgili bütün ilimleri kadrosu içine alması, onlara kendi kanunlarını yüklemesi, bir kelime ile bir sosyoloji emperyalizmi kurması idi. Bu hal positivism'in bu şeklini benimsemiş felsefeler tarafından olduğu kadar, normatif ilimler veya insanla ilgili ilimler tarafından da iyi karşılanmadı. Aug. Comte felsefesinin karşısında rakip olarak yalnız *théologie* ve metafizik değil, bütün bilgi teorileri, normatif ahlâk, mantık, estetik, hukuk, iktisat ve psikoloji bulunuyordu. Çünkü, bu yeni görüşe göre iyilik, güzellik ve doğruluk kaideleri koyan ahlâk, estetik ve mantık ilimlerinin mânası kalmıyor (5); tam tersine, iyilik, güzellik, doğruluk görüşlerinin cemiyetler içinde doğuşunu ve gelişmesini tetkik eden ahlâk, sanat ve bilgi sosyolojileri onları lüzumsuz bırakıyorlardı (6). Nitekim, onca iktisat ta, *bütün içtimâî insan*'dan yapma olarak iktisadî olayları ayırdığı için gerçeğe uymamaktadır, iktisadî araştırmalar *homo oeconomicus* üzerinde değil, içtimâî varlık olan bütün insan (*l'homme total*) üzerinde yapılmalıdır (7). Psikolojiye gelince, sübjektif olmadan kurtularak kesin ilim olmak istedikçe o ya (duyular, refleks-

ler, alışkanlıklar, içgüdülerde olduğu gibi) biyoloji kanunlarına bağlanacak, yahut da (fikirler, kanaatler, akıl, irade, hisde olduğu gibi) sosyolojinin yani insanî hayatı tetkik eden ilmin kanunlarıyla izah edilecektir (8).

İnsanî âlemle uğraşan bu bilgileri hükmü altına almak iddiası, daha ilk bakışta, fazla cesur görünüyordu. Bundan dolayı Aug. Comte "sosyoloji" sinin inkişafı pek o kadar mesut olmadı. Fakat az çok tâdil edilmiş şekillerde ona yeni ufuklar aramak hevesi de bir çoklarını cezbetmede gecikmedi. Comte'un çizdiği plâna sadık kalmak başka, insanî olgularda "Méthode Positive" i kullanmaya karar vermek başka şeydi. Aug. Comte'un bir kısım iddialarına iştirak etmemekle beraber bu ikinci yol oldukça taraftar buldu: "İç-timaî fizik" tâbiri canlandırıldı (9); sanat, iktisad, hukuk bahislerinde "Méthode Positive" in tatbikine girildi (10). Felsefeyi lüzumsuz sayan bir Sociologisme iddiasına kapılmadığı halde Positivisme'in bu sınırlandırılmış görüşlerinden faydalanmaya çalışanlar oldu. Bu suretle ,bilhassa sosyal olayların temeli olan biyolojik ve psikolojik olayların rolünü araştıranlar *Paléosociologie* diyebilecekimiz bir takım meşru tetkikleri mübalâğalandırmaya kadar vardılar. Bu tarzda sosyoloji teşebbüsleri yarım asırdan beri bu ilmin tarihini en fazla meşgul etmiş, hattâ ifratları yüzünden boş yere şaşırtmıştır bile diyebiliriz (11). Bu yolda onlara cesaret veren başlıca felsefî hamle, H. Spencer'in "tekâmül" fikri idi. Aristo metafiziğindenberi geçilmez mertebelere ayrılmış olan âlemler fikrine ilk defa itiraz ediliyordu.

İlk defa, insanî varlığın kutsal âlemden sukut etmiş olduğunu söyleyen dinî doktrinin aksine olarak onun aşağı âlemlerden gelmekte olduğu iddia ediliyordu. Vakaa, bu fikrin kökleri zoologlar arasında Lamarck, Darwin taraflarından ortaya atılmış idi. Fakat Ch. Darwin eserini yazdığı sıralarda Comte "pozitif felsefe dersleri" ni neşretmiş ve ondan henüz müteessir olmamış bulunuyordu. Tabiat ilimleri sayesinde hızla ilerleyen bu araştırmalar felsefe sahasında ağır ağır akisler uyandırdı. İnsanın kutsal varlığı hakkındaki eski görüşler önünde bu yeni görüşün yerleşebilmesi son derecede güçtü. Bundan dolayı bir taraftan Nietzsche, diğer taraftan Spencer'in tekâmül fikirleri ananeci felsefe tarafından hiç de iyi karşılanmadı. Bu suretle felsefe cereyanları insanın mahiyeti meselesinde birbirine düşman iki cepheye ayrıldı: burada, yükseği aşağı ile izaha

çalışan tekâmül felsefesi, ötede aşağıyı yüksekle izah eden spiritüalist felsefe. Bu ikisi arasında, mutedil bir durum olan ve hiç bir dereceyi başkasiyle izaha zorlamayan plüralist felsefe vardı.

İnsanî varlığı inhisar altına alan sosyolojinin temellendirilmesi için türlü neviden Psychologism, biologism ceyranları birbiri arından geldi (12). Tekâmül felsefesi insanı izah yolunda en cesur teşebbüslerin doğmasına sebep oldu: anthropologism teorileri, Durkheim'ın iptidai dinler hakkındaki teorisi, Freud'un psychanalyse'i insanın genetik izahı yolundaki teşebbüslerin en cesurları ve en yenileridir (13).

Fakat tekâmül fikri tabiat mertebeleri arasındaki uçurumları ortadan kaldırmaktan çok uzak bulunuyordu (*). Maddeden hayata, hayattan şura, şuradan ruha nasıl geçilmiştir? Kâinatın hangi şartları ve ne zaman hayat denen terkibi imkânsız yeni faaliyeti meydana getirmiştir? Hayat veya şurun hangi derecesinde insan ruhu bir değerler âlemi haline gelmiştir? Tekâmül fikrinin bu meselelerde ileri sürdüğü biricik faraziye tabiatın tecanüslüden tecanüssüze, basitten mürekkebe doğru kendiliğinden gelişmesini kabul etmektir (14). Eğer bu doğru ise, tabiatta herşeyin bu mukadder kanuna göre derece derece tecanüssüze, mürekkebe doğru ilerlemesi, her şeyin *zamana bağlı olarak* mutlak surette değişmesi lâzım gelirdi. Fakat olgular hiç de bunu teyit etmemektedir. Varlığın zaman içerisinde bu tarzda zarurî bir istihale geçirdiği hiç bir tabiat kanunu ile ispat edilemez. Bu yolda biricik delil olan Carnot kanunu da istihalenin yükselme suretinde değil, tam tersine enerji alçalması ve mahvolma suretinde olduğunu göstermektedir (15).

Bundan dolayı Descartes'ın eski düalizm'ine yeniden dönmek zarureti, ilim sahasında bir çok defalar kendini gösterdi. Tekâmül fikrinin belâgatına rağmen, *théologique* düşünceye hiç de bağlı olmamak üzere, modern felsefe ve ilim hareketleri arasında madde ve mâna âlemlerini ayırma teşebbüsü mühim bir yer aldı. Bu sahada ilk hareket - ihtimal Descartes'cı geleneğe dayanmak üzere, Ampère'in ilimler sınıflaması olmuştur: Bu büyük fizikçi, ilimleri *noologique - cosmologique* olmak üzere iki esaslı dala bölerken, onların yalnız mevzularını değil, aynı zamanda uğraştıkları olayların

(*) Louis Vialleton'un zooloji araştırmaları, Darwin'in aksine, canlı neveleri arasında tedrici bir geçiş olmadığını gösterdi (L. Vialleton, l'origine des êtres animés). Cuénot'nun «La genèse des espèces» i da nevilere arasında atlamalar olduğunu gösterdi.

özünü (mahiyetini) ve tetkik metodlarını da tamamen ayırmak lâzımgeldiğini söylüyordu. Fakat Fransa'da Aug. Comte'un ilimler sınıflaması o kadar ezici bir tesir yapmıştı ki, ne bu zatın maddî ve mânevî ilimler arasındaki kesin ayrışı, hattâ ne de Cournot'nun ihtimaliyet fikrine dayanarak ilimleri daha yumuşak bir tarzda derecelere bölmesi fikri bir türlü yerleşemedi (16). Her ne kadar Descartes geleneğini devam ettiren Maine de Biran'ın spiritualizm'i Fransız felsefesinin en kuvvetli çığırını açmakta ise de, bu cereyan ilim felsefesi karşısında kâfi derecede cesur bir vaziyet alamadı; ve fikir tarihinde pozitivist cereyanın karşısında bir cephe yapmış olmasına rağmen, insanî ilimler sahasında tesirli olabilmek için gereken prestiji kazanmaktan uzak kaldı. Bu iki rakip cephe, az çok aynı halde, Bergson'a kadar devam etti: İlimci felsefe daima yükseği aşağıya ircaa çalışan, spiritüalist felsefe ise ilimlere ve determinizm'e dirsek çeviren inhisarcı görüşleriyle birbirleri üzerinde tesirli olmak imkânlarını ortadan kaldırıyorlardı.

W. Wundt ise, buna karşılık, natüralist ilimleri normatif ilimlerden ayırmak suretiyle ilk defa olarak ilim görüşünü genişletmeye çalışıyordu: Bir tarafa olayları ve sebepliklerini araştıran tabiat ilimlerini, öte tarafa kaideleri (norm) ve değişmez kanunluklarını (légalité) tetkik eden normatif ilimleri koydu. Fakat böyle bir ayrış Orta çağ felsefesindeki madde ve şekil bölünmesi kadar yapma idi. Eğer insanla uğraşanlar yalnız normatif ilimlerse, nasıl oluyor da boş kalıpların bilgisi bu en yüksek gerçek derecesini aydınlatabiliyordu? ve en sonra, matematik ilimler en mükemmel normatif ilimler oldukları halde insanla en az uğraşmıyorlar mı idi? İnsan ruhu ve onun ifade ettiği değerler âlemi gerçek olabilmek için şekilden fazla bir şeye, M. Scheler'in tabiriyle maddî ve muhtevalı bir esasa dayanmalı idi. Bundan dolayıdır ki, Wundt'un ilimler sınıflaması insanî gerçeği izah bakımından ihtiyaca pek de uygun görünmedi. Hele kendisinin psikoloji ve kavimler psikolojisi etrafındaki çalışmaları muhtevalı tabiat bilgisini insana kadar genişletme meylini gösterdiği için, bu sınıflama büsbütün neticesiz kaldı.

F. Bacon'dan beri tabiat ilimlerinin gittikçe artan iyimser görüşü, bu suretle birdenbire Kant zihniyetinden mülhem şiddetli bir reaksiyonla karşılaştı: Bu da, tabiat ilimleri metodunu bütün insanî sahaya yaymış olan cereyanlara harp ilân eden Dilthey'in hareketi idi. Dilthey, tabiat ilimleri karşısına mânevî ilimleri koyuyor, ve

onların konusunu olduğu kadar metodunu da berikilerden kesin olarak ayırıyordu. Ona göre mânevî veya insanî ilimler tabiat ilimlerine göre muhtar (bağımsız) bir bütün teşkil ederler. “İçtimâî ilimler”, “sosyoloji”, “tarihî ilimler”, “kültür ilimleri”, v.s... gibi tâbirler bu sahayı ifade bakımından dar ve yetmez bir haldedirler. Burada aynı özden gelen iki ilim nevi arasındaki ayrılık değil, bütünü başka iki saha, birbirinden mahiyet farkı ile ayrılan iki cevherden bahsedilebilir: Maddî cevherle mânevî cevherin, dış âlemle iç âlemin, tabiat âlemi ile insanî âlemin bu derin ayrılığı tabiat ilimleri karşısında mânevî ilimlerin konu ve metodça ne kadar müstakil görüş tarzlarına sahip olması gerektiğini gösterir (17).

Dilthey, tabiat ilimlerinin miktar, ölçü, sebeplik münasebetlerine nisbetle, mânevî ilimler sahasında keyfiyet ve mâna (signification) münasebetlerini, birincilerdeki *izah etme* metoduna karşılık ikincilerde *anlama* metodunu koyuyor; birincilerin sahası olan maddî tabiata karşı ikincilerin sahası olarak sırf mânevî ve insanî olan *tarih*'i ileri sürüyordu (18). İzahetmek (expliquer) maddî olan tabiatı matematik istidlâl ile ifade etmek, ve buradan teknik karakterde neticeler çıkarmaktır; anlamak (comprendre) mânevî - yâni insanla ilgili - olan âlemi psikolojik tahlil vasıtasıyla ifade etmektir ki, bu sahada matematik istidlâl geçmez, ve buna dayanan teknik neticeler çıkarılamaz. Anlaşılabilecek olan mânevî âlem tekerrür eden ve mekanik olan fizik olgular âlemi değil, ferdî ve tek olan ve sırf insana ait olduğu için yalnız insan ruhuna nüfuzla anlaşılabilen tarihî vakalar âlemdir. Eğer insanlar sırf mânevî birer varlık gibi görülebilselerdi, onların tabiat ilimleri tarafından izahı için boş yere zorlamalara lüzum kalmaz ve sırf kişilik (şahsiyet) halinde tetkikleri yeterdi. Fakat onlar aynı zamanda *birer bedene* sahip oldukları ve *muhitleriyle* münasebette buldukları için psikofizik, coğrafya gibi bazı maddî temele dayanan ilimler de meydana çıkmaktadır. Ancak bu ilimler hiç bir zaman *bütün* insanı izah edemezler ve böyle bir iddiadan da uzak olmaları gerektir. İnsanı inceleyen bu tabiat ilimleri her zaman mânevî hayatın gelişmesini sağlayan veya sınırlayan tabii şartlar olarak görülmeli ve ancak bu bakımdan insanî ilimler arasında bir yer almalıdırlar. Hattâ böyle bir görüş tabiat ilimleriyle insanî ilimler arasındaki kesin ayrılığı yumuşatır. Onların birbirleri ile temas imkânlarını da hazırlar.

Dilthey bu iddiasıyla pozitivism, kendi tâbiriyle “tabiatçı metafizike” en kuvvetli darbeyi indirdiği (*) kanaatindedir (19). Fakat “mânevî ilimler” dediği bu yeni sahanın sınırı içine giren ilimleri incelemeye kalktığı zaman aynı derecede kuvvetle tarih felsefesine ((Hegel’e), idealizme de hücum ediyor: Bu ilimler, onca mantığa göre kurulmuş ve tabiat ilimleri cinsinden bir bütün teşkil etmezler; onların birliği, tarihî gelişmeleri içinde büsbütün başka bir tarzda kurulmuştur. Bu ilimlerin maddesini *tarihî ve içtimai* gerçek vermektedir: İnsan şuurunda saklı kalan geçmiş kavramları şeklinde alındığı zaman *tarihî*; insanlığın şimdiki halini konu olarak aldığı zaman *içtimai*! Bu madde ölçülemeyecek kadar geniştir, bununla beraber yine bu maddenin eksik (yani tam-değil) olduğu da göze çarpar. Bu maddenin bitmez tükenmez hazinesini tek bakışla kavramak mümkün değildir. Orada rastlanan bir çok boşluklar (lacune) işi güçleştirecek, hattâ bazan incelemeyi imkânsız bir hale koyacaktır. Mânevî ilimlerde araştırmacının imdadına ilk defa filoloji yetişir; sonra tarihçinin karşılaştırmaları, anlayış teşebbüsleri onun ardından gelir.

İnsanî ilimlerin hedefi, *tarihî ve içtimai* gerçeği tek ve ferdi karakteri içinde kavramaktır. Orada sebeplik zincirleri bulmaya çalışacak, onun sonsuz ve kalikatif zenginliğini mantikî kadrolar içe-

(*) “Fransa’da, sosyolojinin meydana çıkışı, devasâ bir fikrin, daha doğrusu bir hayalin tatbik edilmesine işaret eder. Cemiyetin hakikî mahiyetine ait keşfedilen bütün ilmî hakikatların birleştirilmesiyle, bu bilgiye dayanarak, ilim ve endüstriye hâkim yeni olgularla uyuşan cemiyetin yeni bir dış organizasyonunu kurmak iddiasına kalkıldı. Hattâ, bu yeni ilim yardımıyla cemiyete rehberlik edilebileceğine bile inanıldı.” (Dilthey, Manevî ilimlerin tetkikine giriş) — Comte, bu umumî cemiyet ilminin kurucusu, Stuart Mill mantıkçısı oldu; ve H. Spencer’in tafsilâtlı izahlarında, fırtınalı gençliğini çöştürmüş olan bu müfrit fantazinin sonuna kadar götürüldüğü görülüyor. Şüphesiz tarihçinin cüz’ide bütünü gördüğünü, ve beşerî işler hakkındaki umumî inançların bize bütün içtimai gerçeği veren biricik şekil olduğunu zannetmek biçare (misérable) bir inanış olurdu.” (Aynı eser) — İşte bunun içindir ki, sosyolojik teoriler, ve tarih felsefesi, v.s. yanlıştır. Tarihçilerin çalışmalarını, bakırdan altın çıkarmaya uğraşan simyagerin esrarlı çalışması haline getiren bu bâtıl inanış (superstition), v.s...” — “Sosyolojinin kullandığı metod, metafizik çağını kapadığı iddiasıyla karsımıza çıkıyor. Fakat bu felsefenin kurucusu olan Comte, natüralist bir tabiat metafiziğinden başka hiç bir şey yaratmamıştır. Mill, Comte’un en kaba hatalarıyla münasebetini kesti ise de, o da v.s...” (Aynı eser).

risinde işip bükecek yerde, bütün özelliklerine ayrı ayrı nüfuz edecek, onları ferdi karakterleri ile anlayacaktır. Fakat tarihin rolü bu ferdlikleri arasında birleşik ve tümel (külli) bir kanun bulmaya çalışmak değildir. Tarih, "Tarih felsefesi" şeklinde ferdlikleri öldüren bir nevi yapma hak verişler (justification) halinde çalıştıkça mânevî gerçeğe karşı tabiat ilimleri kadar büyük haksızlık etmiş olur; ve onun kadar yanlıştır.

Dilthey'a göre bu yeni ilimler sahasının temel taşını psikoloji teşkil edecektir. Fakat bu psikoloji, natüralizm kaidelerine göre kurulmak istiyen ve tabiat ilmi olmak iddiasında olan bir psikoloji, yani psiko-fizik, veya psiko-fizyoloji değildir. O yalnızca insan ruhunun doğrudan doğruya verilerini refleksiyonla kavriyan, iç hayatı kendine orijinal konu olarak alan biricik meşru psikolojidir (20). Problem bu tarzda konulunca, gerçekten, psikoloji ve antropoloji tarihî bilginin ve cemiyetin tekâmülünü idare eden bütün kaidelerin temeli olur. Bu bilgi - bununla beraber - hiç bir zaman ferdi "ben" in temâşâsına dalacak da değildir. Tarihçi ile tetkik ettiği kişiliklerin kaynakları arasına âdeta bir nevi *insanlık* tipi girecektir. Nitekim siyasî düşünürle içtimaî gerçek arasında da böyle bir tip vardır. Psikoloji bu tipi yalnızca tasvir eder, tabiat ilimleri gibi yapma izahlara kalkmaz; fakat ferdi psikolojik "ayn" ları tasvir etmek biyografya yapmak demektir. Manevî ilimlerin her sahasındaki "anlama" yı sağlamak için biyografilerin oynadığı büyük rol bundan ileri gelir.

Mânevî olguların birinci karakteri, iç tecrübe verilerinin başka insan bedenlerine nakli sayesinde bütün insanlar için geçer olmalarıdır. Mânevî hayat bu suretle bize bir dış gerçek olarak görünür. Bu nevi olguların hepsi, aslında iç tecrübe verilerinden geldikleri halde bir nevi başkasına nakil ile umumileştirilmişlerdir. Fakat bu başkasına nakiller'in ikinci karakteri aynı zamanda mânevî olguların göstermiş olduğu sınırlılıktır. Klâsik mektepte aklın her yerde aynı olduğu (indentité) kanaatı, burada tarihî-içtimaî gerçekler şeklinde sınırlandırılmıştır. Bu suretle birinci karaktere, muhtelif devirlerde ve medeniyet dairelerinde iç tecrübelerin benzerliği (similitude) karakterini de katmak lâzım gelir (21).

İnsan yapısına ait fizik olgulara, böylece, üstün bir derece halinde mânevî olgular katılırlar ki, işte asıl biz bunların tetkikine mânevî ilimler sistemi deriz. Bu sistem içerisine psikoloji, filoloji,

tarih, Lengistik, İktisat, Hukuk, Ahlâk, İlâhiyat, Estetik, Mantık, Siyasi ilimler, ilâh... girerler. Bütün bu ilimlerde dış tecrübe, transdantal metod, mânevî hayatın benzerliği (*Gleichartigkeit*) sayesinde bazı objelere iç tecrübenin nakli metodu tatbik edilmektedir. Mânevî âlem tabiat âleminden bilhassa şu hususta farklıdır ki, birincisinde ayrı ayrı iradenin esaslı rolü olduğu bir çok gaye-sistemleri (*systeme téléologique*) vardır. Bununla beraber bu sistemlerin olguları yine de tabiat olgularına dayanırlar ve onları kendilerine temel olarak alırlar: İklim, gıda, coğrafi muhit, insan cemiyetinin maddî ve mânevî tekâmülünü şartlandırır. Mânevî hayatımız tabiatın bize verdiği imkânlar içerisinde gelişir.

Dilthey'in bu görüşüne az çok yakın olan sosyoloji cereyanları arasında, pozitif olmak iddiasına rağmen, yine sübjektif tecrübeden hareket eden bazı cereyanlar vardır: Meselâ Pierre Lavrov'a, veya Tchek sosyoloğu Chalupny'ye göre bu ilim esasında, psikoloji gibi "sübjektif tecrübe" üzerine kurulabilir. Burada sübjektif tecrübe deyince bir kısım Alman psikologlarının (meselâ Würzbourg mektebinin) "Tecrübi içe bakış" dedikleri şeyi kastediyorlar. Testler yardımıyla objektif ve sübjektif görüşlerin birbirini tamamlamasından başka hiçbir şey olmıyan bu metod psikolojide bir dereceye kadar tatbik edilebilirse de, sosyolojide onun nasıl gerçekleşeceği kolay kolay anlaşılamiyor: Tarihe, içinde yaşadığımız kavimlere, hattâ devresi insan ömrünü aşan büyük cyclique vakalara ait tecrübeler yapmak hemen hemen imkânsızdır. Fazla olarak, bu tecrübelerin istenildiği kadar ve istenilen şartlar altında tekrar edilebilmeleri de mümkün değildir. Böyle durumlarda tecrübe tekrarsız, ferdî olarak kalınca Dilthey'in bahsettiği içe bakışa dönmek de zarurî olur.

Dilthey burada "Mânevî ilimler" görüşüne karşı Windelband tarafından ileri sürülen şu esaslı itiraza cevap vermektedir: Bu zata, göre, psikolojinin metodu tabiat ilimlerindekinin aynıdır. Bu itiraz doğru bile olsa, mânevî ve tabii ilimler ayrılışına karşı delil olamaz. Çünkü onun konusu hangi şekilde tetkik edilirse edilsin yine doğrudan doğruya şuur olacaktır. Aksi takdirde hiç bir psikoloji mümkün olamazdı. Bu suretle o tabiat ilimleri karşısına iç âlemi koymak üzere onlardan ayrılacak, ve onlardan farklı bir âlemi temsil edecekti. Fakat hakikî bir psikoloji, Dilthey'a göre aslâ natüralist metotla tetkik edilmiş ve konusunu aydınlatmış değildir.

Windelband muhteva farkından hareket eden mânevî ve tabîî ilimler ayrılığı yerine, bilgide hedeflerin şekil (formel) karakterine dayanan başka bir sınıflama koymak istiyor: Onlardan bir kısmı umumî kanunları, diğer kısmı cüz'î tarihî vakaları araştırırlar. Tabiat ilimleriyle psikoloji birinci zümreye, öteki mânevî ilimler ikincisine girerler. Dilthey'a göre ise, mânevî ilimlerin özelliği umumî ile ferdinin birleşmesindedir. Bu ilimler insanî - tarihî hayatın aileleri, tipleri ve fertleşmelerinin şartlarını hazırlayan sebep-lik münasebetlerini araştırırlar (22).

Öyle görünüyor ki Dilthey, tabîî ve mânevî ilimleri metod ve konu bakımından kesin surette ayırdıktan sonra, bu yeni ilimler zümresini, bazı hücumlara karşı müdafaa edebilmek için, her ikisi arasında ortalama şekilleri bulmaya, birinden ötekine derece derece geçişi sağlamaya çalışıyor. Nitekim bu yolda onun ardından giden Max Weber, sosyolojiyi tabiat ilimlerine bağlamak üzere ihtimaliyet metoduna başvurmuştur.

Cereyanın önderinden başlayan bu uzlaşma (compromis) teşebbüsleri de gösteriyor ki, iki ayrı ilim görüşünü fiilen devam ettirmek, çok güç, hattâ imkânsızdır. Mânevî olgular eğer varlıklarını tabîî şartlara borçlu iseler, onların tetkiki yalnızca bu şartlara bağlı olacaktır. Fakat bu şartlar nerede başlıyor ve nerede bitiyorlar? Nereye kadar nüfuz edebilirler? Eğer gıda, iklim, nüfus kesifliği, morfolojik muhit, ilâh.. mânevî olguları hazırlıyorsa bu şartların bittiği ve müstakil mânevî olguların başladığı sınırı çizmek neyle temin edilebilecektir?

Diğer cihetten iç tecrübenin metodu olan anlamayı başka insanlara, başka canlılara nasıl yayabiliriz? Bu eğer onların bize benzer ifade vasıtalarına sahip olmalarından ileri geliyorsa, bizim dışımızdaki mânevî varlıklardan ancak *tefsir* yoluyla haberdar olabiliyoruz ve doğrudan doğruya bilgi yalnız kendi şuurumuza hasrediliyor demektir. Tefsir yoluyla başka insanların, başka canlıların olduğunu bilmek hiç bir zaman hakikî bilgi demek olmadığına göre, Dilthey'in felsefesi, sonunda, bir solispisizm'e saplanmaya mahkûmdur. (*)

Bu suretle de hiç bir şekilde aşkın (transandantal) bir ruhî varlıktan bahsetmeye hakkımız olmayacaktır. Başkasının varlığını an-

(*) *Solus - ipse* = yalnız kendisi kelimelerinden kurulmuş olan bu tâbir idealizmin ulaştığı müfrit fertçi sübjektivizmi ifade etmektedir.



lamak için, Lipps, Volkelt gibi bazı müellifler, onun ruhuna girmek ve onu içinden duymak (Einfühlen) şeklinde, ne kastedildiği pek kolay kavranamıyan, bir metod teklif etmektedirler (24). Bir iptidaiyi, bir Çinliyi, bir Antik Mısırlıyı anlamak için onun devrine ve zihniyetine girmek, o zihniyeti içinden duymak lâzımdır, derler. Vakaa yabancı bir memlekete yeni giren birisi orayı önce bir müddet yadırgar; bütün hareketler, sözler ona anlaşılmaz şeyler gibi görünür. Ancak, bu memleketi benimsedikten, yani onlar gibi yaşamaya başladıktan sonradır ki zihniyetlerine nüfuz eder. Fakat bu anlayış kendinden çıkmak ve başka bir mâna âlemine girmek değil, fakat o âlemler arasında birleşik vasıfları arttırmakla mümkün olur. Başka tâbirle, duyma, düşünme ve hareket tarzları bakımından insanlar arasında aslı benzerlikler olmasaydı, insanların birbirine nüfuzuna, birbirini anlamalarına imkân olmayacaktı.

Tabiat ilimleriyle mânevî ilimler arasında ayrılığın esaslı vasfı olarak *şuur ele* alınacak olursa, bütün tabiat ilimlerini de, son tahlilde, mânevî ilimler arasına koymaktan başka çare kalmıyacaktır: Fizikte bir enerjinin sıcak veya soğuk olduğu, kimyada bir cismin tuzlu, acı veya tatlı olduğu, biyolojide bir canlının bazı duylara ve reflekslere sahip olup olmadığı onları nefsimizde tecrübe etmedikçe, başka nasıl anlaşılır? Hasılı *anlamak* bütün tabiat olgularına şuur zaviyesinden bakmak demektir. Fizik ve kimya olayları, hattâ matematik münasebetler bizim tarafımızdan anlaşılıyorlar mı? Bu kelime bizim onları nefsimizde tecrübe ettiğimizi, yaşadığımızı ifade etmesi bakımından mânalıdır. Fakat, bu suretle metod ve görüş bakımından büsbütün ayrı bir ilim zümresi kurmaya kalkıldığı zaman bütün mânasını kaybeder. Matematik miktarlardan biyolojik ve ruhî tabiat olaylarına kadar hepsi için, yine aynı suretle sâbit münasebetler araştırmak mecburiyetindeyiz. Bu münasebetler en kesin aynılık veya sebeplik münasebetlerinden en az kesin olan ihtimallik münasebetlerine kadar değişebilir; onlar maddeye, hayata, şuura veya ruha ait münasebetler olabilir; fakat her halde tabiat olguları arasında bu tarzda münasebetler aramaktan vaz geçemeyiz ve böyle bir arayışa, türlü türlü mikyaslardan da olsa, tabiatın tasviri ve izahı için yapılmış teşebbüsler deriz.

Şu halde ilim, ister madde, ister mâna ile uğraşsın, tasvir ve izahtan vaz geçemez; ve bundan başka teşebbüsler, meselâ duyma, yaşama, anlama ilâh.. teşebbüslerine insanın tabiatile ve diğer in-

sanlarla münasebetinde ne kadar mühim hisseleri olursa olsun, ilim adı vermiye hakkımız yoktur: Sanat, tasavvuf, aksiyon, ve saire.. gibi beşerî hayatın çok değerli bir çok davranışları olduğu muhakkaktır. Fakat, her ne pahasına olursa olsun, bunları ilimlerle karıştıramayız veya onları ayrı bir ilim disiplinin metodu olarak göremeyiz. Eğer ilim mümkünse cansız ve canlı tabiat sahasında olduğu gibi, insanî tabiat sahasında da ancak tasvir ve iazhla mümkün olacaktır. Eğer mümkün değilse tabiatın bu kısmında ilim yaymaktan tamamen vazgeçmek daha doğru olacaktır. Bu bakımdan bazı spiriüalist filozofların insanî sahada determinizm'e hücum etmeleri, beşerî ilimlerden ümidlerini kesmeleri bu tarzda bir ilim görüşüne nazaran bize daha akla yakın görünmektedir (25).

Dilthey'in bu garip sınıflamasının bir kısım ilim ve felsefe mensubu arasında bugün bile hâlâ taraftarlar bulması, ancak pozitivizm'in ifratlarına ve tehlikeli tatbikatına karşı şiddetli tepki yapmasıyla izah edilebilir (26). Vakaa, sosyoloji ve tarih felsefesinin *yanlış birer ilim* olduğunu iddia edecek kadar dogmatik yola giren bu düşünür mutlak idealizm'le solipcism arasında tamamiyle yanlış birer tefsir ve benzetme durumuna saplanmış bulunmaktadır. Metinlerini gözden geçirecek olursak bahsettiği sosyolojinin Aug. Comte ve Spencer sosyolojileri, tarih felsefesinin Hegel'in tarih felsefesi olduğunu ve bu muayyen görüşlere ait tenkitlerini ölçsüzce bütün sosyolojilere ve tarih felsefelerine yaymak hatâsına düştüğünü görürüz. Buna karşılık şuurun doğrudan doğruya verilerine ait felsefî araştırmaları, Descartes'dan beri bir çok misâline rastladığımız bütün felsefe davranışlarını "ilim" adı altında topluyarak, sırf şekilci (formel) ve kaideci (normatif) ilimlerle karıştırmak gibi esaslı bir yanlışlığa kurban olmuştur.

İzah etmkele anlamak arasındaki fark bir çok felsefe cereyanları tarafından düşünmek ve yaşamak (Denken und Erlebniss), dışardan görmek ve içinden duymak şekillerinde ifade edilmiştir

Birincisinde eşya mantıkî ve ilmî görüşle, ikincisinde ise yaşanmış tecrübe, felsefe ve sanat vasıtasıyla kavranmıştır. Mantıkî veya matematik tahlile tâbi kılmadan önce, şuurun doğrudan doğruya verilerini incelemek, bu mânada, bir ilmin veya muayyen bir ilim tarzının değil, fakat umumiyetle felsefenin konusunu teşkil edecektir. Bu olgulara mantıkî analizi tatbik edebilmek için onları herşeyden önce kendi nefsimizde doğrudan doğruya veri veya ba-

zılarının tabiriyle "mahiyet" olarak kavramak lâzımdır. Hattâ bu mânada felsefeyi bütün ilmî düşünceden önce gelen, onu hazırlıyan prensip bilgisi gibi görmek mümkündür (28).

Başka tabirle söyliyelim: İlimleri iki ayrı kategoriye ayıracak yerde, ilimle felsefenin sınırlarını çizmek, ve ilmî bilgiyi felsefî bilgiye dayandırmak daha doğru olurdu. Aksi takdirde, analitik bir sonsuz ilmî önermeler serisi hiç bir temele dayanmayan bir tautologie'den ibaret kalacaktır; yahut böyle bir önermeler serisi zımnî olarak yine bir bilgi teorisine ulaşacaktır. İster pozitivism, ister logisizm şeklinde olsun, her hangi bir ilim görüşünün acaba prensip olan felsefî bilgiye dayanmamasına imkân var mıdır? Aristo'nun tabiriyle herşeyin ilimlerle başladığını söylemek bile bir nevi felsefe yapmak değil midir? Nitekim yakın yıllarda pozitivism'in bir takım felsefî sezgilerden hareket ederek meydana çıkmış olduğunu söyliyenler görülüyor. (29).

Zamanımızda bu ihtiyacı en fazla duyan ve Descartes geleneğini canlandıran *phénoménologie* hareketidir. Bu çıkışı açan E. Husserl, daha sonraki metafizikçi, sistemci *phénoménologue*'lardan farklı olarak, - herşeyden önce, metod kurucusu kalıyor: Ona göre felsefenin konusu bütün ilmî ve mantıkî tahlillerden önce gelen kasdlı şuur fiillerine ait *phénoménologique* tavsıftır. İnsan bilgisi, bu doğrudan doğruya ve yaşanmış olayların tavsifinden vaz geçemez; mahiyet olmak üzere şuur olaylarının bu ilk tavsifi her türlü bilginin hareket noktasıdır (30).

Fakat aynı şuur olayları şu iki şekilde de kavranabilir: a) İnsani şuur verileri üzerinde refleksiyonla ki, bu vaktiyle Descartes'cılığın, Maine de Birane'in yaptığı, şimdi Husserl'in yapmak istediği şeydir; b) Şuur verilerinin objektif ve analitik tetkiki halinde. Birinci bakımdan insani varlık felsefenin konusu olduğu halde, ikinci bakımdan o, insani ilimlerin konusur olur.

Şuur verileri âlemde var olan verilerdir (31). Bu var oluş, bir taraftan eşyanın ve başka insanların idrâkler, temayüller karşısındaki dayanmaları yüzünden tekrarlara, aynileşmelere, kuvveleşmelere (*virtualisation*) sebep olur; normlar, gaye ve vasıta sistemleri, örf ve âdetler halini alır. Diğer taraftan da şimdiki (*actuel*) şuur evvelce yaşanmış ve tekrar edilmemiş şuur halleri ile, gittikçe kaybolmakta olan eski izleri (*vestige*) ile birleşkiye, kendi kendini inşaaya çalışır. Ve böylelikle kendi içine katlanır, benlikler halini alır (32).

Şuur fiillerinin tekrarlar suretiyle dışarda ve gelecekte, yaşanmış hallerini canlandırmak suretiyle içerde ve geçmişteki bu zamandaş teşekkülünden birincisi *cemiyet*'i, ikincisi *ferd*'i meydana getirmektedir. Fakat bütün kişilikler ancak kendilerini eşyada ifade ettikleri ve başkalarını aksettirdikleri nisbette gerçekleştikleri için iki âlem hiçbir zaman birbirinden ayrı olamaz.

Bu *proces*'in oluşu sırasında doğrudan doğruya veriler halinde kavranması, başka tabirle şuurun kendi üzerindeki refleksiyonu gerçek ve değer felsefesini vücade getirir. Fakat bundan sonra aynı *proces*'i gerek kendimizde, gerek başkalarında objektif tabiat olayları halinde de tetkike pekâlâ girebiliriz. O zaman bütün ilimler gibi bu sahada da objektif olayları inceleyen istikra metodlarını, monografi ve statistik vetirelerini kullanırız: Böylece zamandaş, birbirini sınırlayan ve biri ötekini ircaa çalışan iki olgu serisinden birincisini tetkike kalktıgımız zaman sosyoloji, ikincisini tetkik ettiğimiz zaman ise psikoloji yapmış oluruz. Fakat her iki ilim hakikatta şuurlaşma (*consciensciation*) *proces*'inin iki manzarasından, birbirini aynı zamanda hem irca eden, hem tamamlayan aynı faaliyetin tecrid edilmiş iki cephesinden başka bir şey değildirlir.

Bu olaylar serisinde beklenmedik yeni vakaların meydana çıkması halinde eskilerine bakarak yeni ihtimaliyet kadroları kurarız. Bu suretle ihtimaliyet burada bir yeni mantık halinde değil, fakat bir istikra kadrosu olarak işe karışır (33).

Şuurlaşma, başka tâbirle insanî varlığın teşekkülü dediğimiz bu çift *proces* felsefi düşünceinin uyandıgı ilk günlerden beri göze çarpmakta idi. Şuurlaşmanın nöbetleşe (*mütenavib*) çift faaliyeti aynı zamanda kavranamadığı, ve birinin vazih olarak incelenmesi ötekini âdetâ karanlıkta bırakmaya, birinin meydana çıkarılması ötekini ihmal, hattâ inkâra sevkettiği için, asıl şuurlaşmanın objektif tetkiki maksadiyle yapılan bu davranışlar asırlardan beri tek cepheli olmaya mecbur olmuşlardır. Bu tarzda araştırmalar, felsefi olmaktan ziyade pratik bir gaye takip ettikleri için, araştırmacı, şuur tezadları ve tamamlayıcılıklarıyla diyalektik bir tarzda kavramaya girişmemiş, başlıca tasası pratik olan bütün ilim adamları gibi, onları bir mantık sistemi içerisinde koymayı daha elverişli bulmuştur (34). Bu suretle vücade gelen bir mantık sistemi, şuur fiillerini ya tekrarlar, normlar ve âdetlerden ibaret olan *cemiyet* halinde görece ve bu suretle sosyolojiye öncülük eden bir çok bahis-

ler, ahlâk, iktisat, politik, v.s... araştırmaları meydana gelecektir. Yahut da mantık sistemi Őur fiillerini Őahsileřmeler, benliğin kurulması, i âlemin doğuşundan ibaret olan ferdler halinde görecek, ve bu araştırmalar da, psikolojiyi hazırlamış olan tasavvuf, vicdan muhasebesi, hatırat, roman ve en sonra entrospektif psikolojiyi, ilâh.. doğuracaktır (35).

Ayrı ayrı hiç biri kesin birer ilim olmıyan bu hazırlıklar pozitivizmin ifratları yüzünden müstakil ve tamamen ayrı iki insan ilminin mevzuu olmak iddiasına kalktılar: Bu suretle, sosyoloji bir taraftan kendi mantıkî Şeması içinde fertleşmelere yer bırakmıyarak psikolojiyi inkâra kadar gitti; psikoloji de öte yandan yine kendi mantıkî Őemasıyla cemiyet bünyelerini kendi konusuna irca ederek sosyolojiyi inkâr etti (36).

Bu iki cephenin yakın yıllara kadar barışmak bilmez bir savaş meydanı halini alması, prensiplerinde iyi hazırlanmış felsefî bir temele dayanmamalarından ileri geliyordu. Her iki ilim birinci plânda gelen pratik endişe yüzünden insanî gerçeği paralıyorlar, mantıkî bölümlerden önce gelen tamamlayıcı ve zıd iki manzarayı, insanî gerçeğin orijinal ilk hüviyetini grmiyorlardı (37). Tam bir bilgi ve değer felsefesi bütün ilmi analizlerin köklerine kadar inmemizi temin ettiği nisbette, insanî varlığın birbirini karşılıklı sınırlayan bu çift faaliyetinin her cephesi hakkında - evvelce yapmış olduğumuz gibi - analitik ve ilmi tetkiklere girebiliriz.

Bununla beraber, artık bu iki cepheden her birine biricik hakikat değil, hakikatın tamamlayıcı bir manzarası, ve tam tetkiki ancak diğerleriyle birlikte mümkün olan bir bütünün parçası gibi bakabiliriz. Bu suretle de insanî Şuurlaşmanın bütün halinde (total) ilmi tetkiki, bu cephelerin zamandaş teşekkülünü inceleyen bir ilimle, yani *psychosociale* ilmi ile mümkün olacaktır (38).

Böyle bir ilim madde âlemindeki fiziko-şimi veya (şimi-fizik), nebatlar âlemindeki *physio-morphologie* veya tropizm ve hayvan âlemindeki *psycho-biologie* ilimlerine karşılık olarak insanî değerler âleminde vücude gelecektir. Pek eski tarihleri olmıyan bu ilimlerden birincisi Mme. Curie, ikincisi Loeb, ncs Ruyer, Uxkhl'den beri teşekküle başlamıştır. Nitekim psycho-sociale ilmi de zamanımızda Cooley, Murphy, Schanck, ilâh..den beri kurulmak yolundadır.

Dinlerin iyilik ve kötülük kaynağı olarak gördüğü ruh ve beden ikiliği Descartes'danberi modern felsefede şuur ve madde ikiliği halinde en kuvvetli müdafiiini buldu. Ondan sonra — yukarıda gördüğümüz gibi — Ampère, Kant, Aug. Comte, Dilthey ayrı ayrı şekillerde bu irca edilmez ikilik fikrini devam ettirdiler. Onlardan hiç birisinin insan denen bütün varlığı aydınlatacak kuvvette olmadığı, başka başka yollardan bu bütünlüğü parçalamaya gittikleri için, bu konke ve doğrudan doğruya varlığı kavramaya engel olduklarını işaret etmiştik.

Şu kadar var ki, insanın sun'î olarak maddî ve manevî diye ayırdığımız bütünlüğünü gözönüne alırken,(1) onu hem diğer insanlarla münasebetinde meydana çıkan *rabıtalalar* bakımından, hem de bu münasebetteki kendi *etkileri* bakımından tetkik edebiliriz. Buradan, sosyolojik ve psikolojik görüş tarzlarına bağlı ilmî perspektivler doğabilir. Ancak bu perspektivlerin peşin sun'î tecridlerini birleştirerek insanı izaha çalışacak yerde, onun bütünlüğü üzerindeki felsefî araştırmadan hareketle, bu bütüne ait türlü perspektivlerden ilimlerin nasıl doğacağını düşünmek doğru olur.

Bundan sonra tekrar bu mevzua döneceğiz. Burada yalnız şu noktayı işaret edelim ki, âlemde gördüğümüz dört varlık derecesi, yani madde, nebat, hayvan ve insandan her biri için aynı şeyi söyleyebiliriz.

Psiko - sosyal hazırlıkları bir çok sahalarda birbirinden habersiz olarak başlamış bulunuyordu. Le Play mektebine mensup olan bazı âlimler - felsefî bir tahlile girişmeksizin - sırf kendi metodlarının neticelerine sadık kalmak sayesinde bazı psiko-social tetkikleri yaptılar: Meselâ J. Bailhache'in "*Un type d'ouvrier anar-*

(1) Bugünkü psikoloji bu sun'î ayırıştan gittikçe kurtuluyor. Féré, Woodworth, James hareketlerle fikirler ve hayaller arasındaki birliği gösterdiler, ve bunu dynamogénique şeklinde ifade ettiler. Maine de Biran'ın adale ile cehid arasında gördüğü bağlantı şimdi telkin araştırmalarında fikir, şuur-altı ve beden arasında tesbit edilmiştir (Coué). Segond'un psikolojisi bu yolu genişletti. Artık ruhsuz bir fizyoloji ve bedensiz bir psikolojiden bahsetmek yerinde değildir. Fakat XIX ncu asır sonlarında maddeyi ruha veya ruhu maddeye irca etmek fikirleri aşırı derecede gelişmişti. Meselâ W. James'in heyecan bahsinde yaptığı gibi Ribot da irade ve dikkati fizyolojik şartlarıyla, yani *périphérique* bir tarzda izaha çalışıyor, yahut M. de Biran, Husserl, Babinsky organik olayları ruhî bir prensipe bağlamaya çalışıyordu. Her iki görüş insanın bütün halinde anlaşılmasına mânidir.

chiste" i, P. des Rousiers'nin "*Formation de l'élite dans la société moderne*" i, "Rönesans tipinin teşekkülü" v.s... gibi. Çünkü bu mektep peşinden ferd ve cemiyeti ayırarak, yahut onlardan birisinin hâkimiyetini kurarak işe başlayacak yerde, beşerî sahaya ait olan çok şekilli olguları gözönüne almakta ve bunlar arasındaki karşılıklı münasebetleri aydınlatmaya çalışmaktadır. Bu münasebetle bu alimlerin çoğunda hususî insan ilimlerinin sahaları arasında daima mevcut olan karşılıklı tesirlere (*répercussion*) birinci derecede ehemmiyet verilmekte olduğunu söylemeliyiz: Meselâ toprak ve su rejiminin iktisadî hayata, dinî itikadların hukukî bünyeye, hukukî bünyenin morpholojiye ve iktisadî şartlara, ilâh.. karşı yaptıkları tesirler gibi. Bir asırdan fazla zamandır, bu *répercussion* metodunu fiilen tatbik etmekte, ve bu suretle psiko social insanî bütününü tabii şartlarıyla beraber gözönüne almakta bulunan "Science Sociale" mektebi universitaire ve felsefî neşriyat sahasında kâfi derecede tanınmış olmadığı için, Aug. Comte ve Dilthey arasında boşuna nazari münakaşalara mevzu olan bu zengin sahada hakikî ilerlemeyi temin edememiştir. Ancak son zamanlarda hem psiko-social âlimleri, hem sosyoloğlar bu mütevazi araştırmacıları daha yakından tanımaya başladılar. Hattâ bazı noktalardaki ayrılığına rağmen Londra sosyoloji Enstitüsü kendisine "*Le Play House*" adını verdi.

Durkheim, kendi kolektif şuur ve içtimai baskı faraziyesinde kesin olarak ayırmış olmasına rağmen, fertle cemiyetin ayrı ayrı tetkik edilmesindeki sun'iliği bazan fark etmiş (*), fakat maalesef derinleştirmemiştir. René Maunier bilhassa bu nokta üzerinde durmuş, *Science Sociale* mektebine yaklaşarak ferdi *müfredlik* (teklik), cemiyeti *tekrar* ve *tarz* vasıflarıyla belirtirken her ikisini de tek ve aynı gerçeğin çift yüzü diye tarif etmiştir (**).

*

**

Fiziko-şimi, fizikle kimyanın henüz ayrılmadıkları müşterek sahayı ele alan, cisimcikler ve dalgaların birlikte çalıştıkları, bir taraftan fizik kanunları diğer taraftan atomun yapısı vasıtasıyla kimya kanunlarının meşruluklarını içerisinde bulduğu madde âlemine ait en geniş ilim görüşü halini almıştır. Böyle bir ilim fizik ve

(*) Durkheim, *Sociologie et théorie de la connaissance*. Rev. de Met. et de M. 1909.

(**) R. Maunier, *Introduction à la sociologie*.

kimyayı inkâr etmek şöyle dursun, onları daha rasyonel ve izah edilebilir bir hale getirmeye yarar.

Canlılar âleminde ilk basamak olan nebatları incelemekle işe başlayan Morpho-biologie, fiziko-şimi kanunlarından faydalanmakla beraber onu geniş mikyasta aşmaktadır. Her ne kadar tropisme şekilleri bir bakımdan bu kanunlara bağlı iseler de nebatın hareketleri âdi reaksiyonlardan fazla birşeyi ihtiva etmektedirler: Onlarda tesir ve aksi tesir arasında, nebatın iç muhiti dediğimiz ve onu fizik muhitten ayıran oragnizasyona ait bir fasıla vardır. Unsurlarla bütün arasındaki münasebet mürekkebleştikçe fasıla genişler, yahut fasıla büyüdükçe unsur ve bütün münasebeti mürekkepleşir. Böylece tabii kanun yeni bir sahada değişik şartlar içinde cereyan etmiye mecbur olur. Büyüme, çoğalma, mükemmelleşme, çözülme ve mahvolma dediğimiz hayat safhaları maddeden tamamen ayrı olan bu yeni sahanın mahiyetini tayin eder.

Vakaa, yapma madde imâlindeki başarılar (*) şimi-fizikçilerin hayata nüfuz için cesaretlerini arttırdı. Fakat unutmamalıdır ki şimi-fiziğin harikaları maddî vasıflar sınırını hiç bir zaman aşmamıştır ve aşacağına dair hiç bir alâmet görünmüyor. Lakhosky gibi bazı âlimler vitaminlerle spektroskopun karanlık hatları (raie) arasındaki sıkı münasebeti ilerleterek her elektro-manyetik dalga frekansının muayyen bir vitamene karşılık olduğunu gösterdiler: Böylece bir nebatın etrafından bir elektrik kavsi (*circuit électrique*) geçirmek suretiyle onda dumûr husule getirmek veya diğer bir elektrik cereyanı ile dumûru izale etmek gibi müdahalelere giriştiler. Bu suretle, günün birinde vitaminlerin bütün hayatî vasıflarını elektro-manyetik dalgalarla temin etmek mümkün olacağı ümidinden cesaret alarak hayatın, esasında, elektro-manyetik dalgaların muayyen bir şiddet derecesinden ibaret olduğunu iddia ettiler. Nitekim aynı temayüldeki bazı filozoflar da bunu şuura kadar yayarak bilginin foto-elektrik bir hücre faaliyetinden başka birşey olmadığını söylediler. Fantezilerden sarfınazar, bu araştırmalarda doğru cihetler de yoktur denemez. Gerçekten hayatî faaliyetlerin temeli olan bütün maddî unsurlar bu suretle canlandırılabilir, veya dağıtılabilir. Fakat bu hayatın, hattâ en iptidai şeklinde bile,

(*) İçinde collojdeler bahsı mühim bir yer tutan Endüstri kimyası bununla uğraşmaktadır.

onların terkibi veya yüksek bir derecesi olduğunu söylemek demek değildir. Bütün bu teknik müdahalelerle hayatî organizasyonu imâl yolunda en ufak bir adım atılmış olmadığı gibi, vasıflarından bir kaçı dahi bir araya getirilememiştir.

Uzvi kimyanın hayata en yakın kısmı olan colloide'ler sahasındaki ilerlemeler kimya ile hücre ilmi (*cytologie*) arasındaki duvarı ortadan kaldırmaktan âciz kalmıştır. Bu olaylar karşısında "İlimde birlik" iddiasının yalnızca kuru bir nefis güveni ve determinizm imanı ile hareket etmesine de imkân yoktur. Çünkü bizzat fizik olaylarının temeline ait olan prensipin tatbikatta büyük güçlüklerle karşılaştığı, hattâ mikro-fizik sahasında yerini ihtimaliyet, diyalektik, ilâh.. gibi vetirelere bırakmak üzere çekildiği malûmdur. Şu halde nasıl olur da bu boş güvenle hayatın saf şimi-fizik kanunlara ircaı hususundaki hayale kapılabiliriz?

Psiko biyoloji de aynı suretle, hareket, tehlikeden korunma ve hücum vasıfları ile muhitine bağlanan bütün canlıların, en iptidai şekillerinde bile, bir kontrol merkezi ile, bir nevi şuurla kaim olduklarını görmek üzere hayat olaylarıyla şuur olaylarının aslı birlikleri esasından hareket etmektedir.

Hayvanı nebattan ayıran başlıca vasıf - amib gibi en iptidai şeklinde dahi - böyle bir kontrolün mevcut olmasıdır. Bu bakımdan, hayvan muhitine pasif bir bağıklık halinde kalmayarak tehlikeler karşısında vaziyet almak, şikârına atılmak, çiftini, yuvasını veya gıdasını seçmek imkânlarına sahip olduğu halde, nebat bütün bunlardan tamamen mahrum bulunmaktadır. Bu kontrol iptidai hayvanlarda *localisé* olmamış bir halde iken mükemmellerinde sinir sisteminin doğuşu ile gitgide ayrı bir fonksiyon ve hakiki bir merkez şeklini almaktadır. İptidai veya mükemmel hayvanlarda bir noktaya vurulan darbenin ıstırap şeklinde bütün uzviyete yayılması da gösterir ki kontrol aynı zamanda hem bütünde, hem parçalardadır. Başka tâbirle acı başta, ayakta veya kollarda olduğuna göre "can" adetâ o noktada toplanmış gibidir. Aristo'nun bahsettiği *Anima*, hareketli canlının bütün faaliyetlerini organize eden, onu hücumlara karşı koruyan, hücumu sevkeden, tehlike ve muhit değişmesi karşısında vaziyet almağa götüren, hasılı onu muhitin basit bir devamı olmaktan çıkararak potansiyelini her an yeni muhit değişmeleri karşısında kullanmasına, başka deyimle bir nevi "Biyolojik hâfıza" (Eugenio - Rignano) ya sahip olmasına sebep olan işte bu

kontrol kuvvetidir. Ona, *anthropo-morphisme*'e düşme tehlikesinden korkmadan "Ruhî" dememizin sebebi bu vasıflarla insan ve hayvanların müşterek ruhî hayatı arasında davranış bakımından hiç bir fark olmamasından ileri gelmektedir.

Bu meseleleri burada ayrı ayrı derinleştirmeye makalemizin hacmi elverişli olmadığı için, onları başka vesilelere bırakarak yalnızca hayvan âlemini veya insanla hayvan arasında müşterek olan gerçeği inceleyen ilmin Bio-psikoloji değil, fakat tam tersine Psiko-biyoloji olduğunu söylemek istiyoruz. Geçen asırdan beri bu sahayı aydınlatmaya çalışanların üzerinde durdukları fikir ise, Bergson ve daha bir çoklarının biraz mübalâğalı, fakat haklı tenkitlerine uğramış olan ve ruhî olayları biyolojiden, onları da fiziko-şimiden çıkarmak isteyen mekanist görüş idi.

Böyle bir görüşün başlıca mahzuru nebat, hayvan ve insan arasındaki mahiyet farklarını inkâr etmekten başka, bu gerçek derecelerinden her birindeki tamamlayıcı ve zıt çift karakteri görmemesi, onun - meselâ nebatta intibak ve ilca (impulse), hayvanda içgüdü ve duyular halinde sistemleştiğini, eski bir felsefe tâbiri ile birer "Çoklukta birlik" vücuda getirdiğini düşünmemesidir. Bu yüzden Loeb, deniz kestanelerinin (*oursin*) çoğalmasındaki sırrı çözememiş, Driesch onu boş yere her parçanın teveccüh ettiği bir "gayelilik" meyline atfetmiş, ve ancak yakın zamanlarda Jordan, parçaların bütün tarafından baskılanması yüzünden, onlarda her birinin kendi potansiyelinden yalnız bir kısmını meydana çıkarması ve bu sayede canlının organik bir surette farklaşması, ve bunun neticesi olarak da her parçanın bütünden ayrıldıktan sonra kendi potansiyeli ile onu tekrar kurması şeklinde izah etmiştir. Jordan'ın bu izahı şüphesiz yalnız iptidâî hayvanlar hakkında doğrudur. Hayvanlar silsilesi ilerledikçe sinir sistemi, kontrol vazifesini merkezleştirdiği için parçalarla bütün arasındaki rabita daha kuvvetlenmekte ve bütünün bölünmesi paraçların uzviyeti devam ettirme imkânını kaybettirmektedir.

Fakat uzviyet bu ilerleyişte bir taraftan kaybettiğini başka bir bakımdan tamir etmektedir. Çünkü bu mürekkep hayvanlarda parçalanmanın tamir edilemeyecek hale gelmesi hayatın ölümle niha-yet bulmasını zarurî kıldığı için tehlike şuurunu arttırmakta ve bunu koruyacak olan zümre şuurunu meydana çıkarmaktadır. Bu hal, şüphesiz, diğer cihetten parça ile bütün arasındaki organik mü-

nasebetin gittikçe kuvvetlendiğine ve kontrol merkezine ait fonksiyonların yükseldiğine delâlet eder ve psiko-biolojinin insandaki *hayvanî ciheti* izah edebilmesi bu suretle mümkün olur. İlimin bu yeni yolu mekanist eski fizyolojinin şuuru unsurlara irca için yaptığı boşuna gayretlere nihayet verdiği gibi, finalist psikolojinin de daha eski çağdan beri *nous* veya *anima* adları ile maddeye, üstün bir prensip halinde, sonradan katılan ve her şeyi ilim dışı bir tarzda izaha sevkeden görüşünü de ortadan kaldırmıştır (39). Psiko-biyoloji araştırmaları *Gestalt* teorisiyle, zamanımızın Genetik tetkikleriyle Jordan'ın dinamist biyoloji tecrübeleriyle uyuşmaktadır (1). Bu suretle geniş bir psiko-biyoloji lâboratuvarında bir taraftan eski hızı ile devam eden fizyoloji ve anatominin, diğer taraftan hayvan psikolojisi ve sosyolojisinin aynı derecede yeri olacak ve ikisi de müşterek bir kaynaktan köklerini almak şartıyla, daha kuvvetli olarak inkişaf edeceklerdir. Daha şimdiden, bazı tek görüşlü iddiaları bir tarafa bırakılırsa, Pavlov'un hayvan psikolojisini buna misal olarak gösterebiliriz.

Bu suretle Pavlov'un şartlı refleks hakkındaki araştırmaları, cidden, yüksek hayvanlarla insanı birbirine bağlayacak bir kudrette görünüyor: Şu şartla ki bu, refleks nevi nebattaki basit muhite bağlılık ve ilcalarla, mekanik tepkilerle karıştırılmamalı ve her şartlı refleksin mutlaka bir kontrollü uzviyetteki parça - bütün münasebetine bağlandığı ve ancak psiko-biyolojik bir olgu olduğunu unutmamalıdır. Organik hâfıza ve hayat fonksiyonlarının kontrol merkezine ait - hareketli canlılar sahasına şamil - tecrübeler, eskisinden daha kuvvetli bir fizyolojinin ve daha derin bir psikolojinin kurulmasına temel hazırlamaktadır. Bu mânada, bu merkezî ilmin her iki cihetinde gelişmekte olan cephe ilimleri hayvan veya insana münhasır olacak yerde her ikisi de ayrı ayrı insanı hayvan ve nebata bağlayan geniş birer sahaya sahiptirler.

Psiko - biyoloji nasıl kontrol gücü olan hayatî faaliyet derecesine aitse, psiko-sosyal veya bugün çok kullanılan bir kelimeyle *axiologie* de aynı suretle insan şuurlarını birbirine bağlayan mânevî hayat veya değerler âlemi sahasına ait bulunmaktadır. Burada yine iptidai şuur-hayat derecesinden insanî mâna ve değerler derecesine

(1) Utrecht Üniversitesi biyoloji profesörü Jordan hayatın dinamik izahı yolundaki eserlerinden başka "Recherches philosophiques" serisi içinde (Paris) bazı makaleler neşretti.

yükseliyoruz. Varlığın yeni bir mertebesiyle karşılaşıyoruz: Buna, başka bir kelime aramamak için insanî var oluş mertebesi diyebiliriz. Tasavvufun iç dialogu, fenomenoloji'nin de "âleme atılmış olmak" dediği bu derece bizi burada ilmi araştırma yolları (procédés), yani testler, anketler ve karşılaştırmalar bakımından ilgilendirmektedir. Bütün zıdlıkları ve tamamlayıcılıkları ile varlığın içinde, ve varlıktan bir parça olan *İnsanî var oluş* (*) tabiatla ve diğer insanlarla çatıştıkça, tekrarlarıyla kaideleri ve örfleri, içe katlanmasiyle kendi kendini yaratan çift faaliyeti yüzünden bize hem cemiyetin, hem ferdin hareket noktasını vermektedir.

İnsanla hayvan arasındaki esaslı fark burada kendini gösterir: Bu, ne içgüdülerin tekâmülü, ne zekânın daha karmaşık bir şekil alması, hattâ ne de onun bir neticesi olan alet yapmak gücündedir. Bütün bu hususlarda insanla hayvan arasında mahiyet (öz) değil, ancak derece farkından bahsedilebilir. Tabiatın bu iki basamağı arasındaki en esaslı fark sembolik dilin, mâna âleminin teşekkülü ile başlar. Süje bir taraftan kendi objesini tekrarlarıyla kuvve haline getirir, mücerretleştirir, ve fikir haline koyarken, diğer taraftan kendi süjesini obje gibi alır, gözünü kendine çevirir ve iç âlemini yaratır. Bu suretle, onu hayvandan öz bakımından ayıran değerler âlemini yaratmış olur. Değerlerden önceki hazlar ve elemeler çevresinden başlayarak hayatî, iktisadî bedîi ahlâkî, hukukî, fikrî değerleri ve bunlara karşılık olan kişilikleri (*personnes*) meydana getirir. İşte buna içtimaî-ruhî hayatın doğuşu diyoruz. Vakaa, çocuk doğduğu zaman kendini böyle bir içtimaî çevre içerisinde buluyor. Fakat unutmamalı ki her çocuk bu çevreyi yaratmak, ve peşinden var olana yeni bir şey katmak zorundadır. Durkheim'ın cemiyet tarifi bundan dolayı kurulan ve yaratılan değerler âlemini değil, önceden kurulmuş ve normlar, âdetler halini almış olan değerlendirmeler neticelerini gördüğü için eksik ve yanlıştır. Fakat eğer insanın değerlendirme işi, bütün nesiller içindeki akışı ile görülecek olursa, o zaman bunun "içtimaîleşme" den başka bir şey olmıyan mahsulleri üzerinde durulabilir. Her yeni nesil için önceden hazırlanmış normlar ve âdetlerin bir baskı tesiri yaptığı anlaşılabilir. Ve yine bunun için yukarıda bahsettiğimiz gibi Durkheim ve Tarde'in birbirini reddettiği sanılan sosyolojilerinin, hakikatta, aynı gerçeğin iki manzarasından ibaret oldukları meydana çıkar.

(*) L'existence humaine.

Burada kullandığımız metod, bu vesileyle tekrar edelim ki, insana mahsus olan bütün vasıfları hayvanî hayattan çıkarmak istiyen natüralizmden olduğu kadar, insanın mânevî hayatı bakımından hiç bir ilme konu olamayacağını iddia eden metafizik görüşten, ve nihayet "İnsanî ilimler" in tabiat ilimlerine tamamen zıt bir yolu olduğunu söyleyen "mânevî ilimler" cereyanından veya türlü nisbetlerde o yoldan giden bazı "sosyoloji" temayüllerinden aynı derecede uzaktır. Psiko-biyolojinin konusuna giren varlıkların mahiyetleri felsefi bir tahlile bağlı tutulduktan sonra, onları nasıl müşahede ve tecrübe konusu halinde tetkik etmek mümkünse, bilgi ve değer yaratıcı olan insan üzerindeki felsefi refleksiyondan sonra da ona test'ler, enquête'ler ve tecrübeleri tatbik etmek ve böylece kendi mahiyeti, karakterleri içinde onun ilmî izahını yapmak da aynı suretle mümkündür. İnanmak, seçmek, geçmişimize katlanmak, geleceğe ait perspektiv yapmak, eşyayı ve kendisini obje gibi almak güçlerine sahip olan insanın "madde" ve "mâna" âlemini aydınlatacak olan psiko-sosyal ilmi ve bütün bu güçlerden doğan objektif sistemleri tetkik eden sosyoloji, onları teker teker süjelerde inceliyen psiko-loji tıpkı psiko-biyoloji ve ondan doğan dallar gibi ve aynı derecede *ilmî* olmak haysiyetine sahiptir. Fakat bu tarzda kurulan ilimlerin geçen yüzyıl mekanizm görüşünün hediyesi olan fizikalist ve behaviorist görüşlerden, araştırmalarına ancak şuru *yokmuş gibi* farz ederek girişmek zorunda olan hatalı yollardan büsbütün farklı ve verimli neticeler olacağını da işaret etmeliyiz.

Bu tarzda bir ilim anlayışı ferd ve cemiyet antinomisinin tarihi buhranını ortadan kaldıracak kuvvette görünüyor. Var olma fiilerinde ferd ve cemiyet birer manzaradan ibarettir. İnsan âlem içinde önceki derecelerden farklı yeni bir oluş (*devenir*) olarak görülmelidir. İlim bu derecesiyle safdil *realism* ve *criticism* safhalarından geçerek *génétism* safhasına girmiştir. Eski yüzyılların natüralist ilmi henüz safdil realizmi - eski Yunan'ın çok tenkid edilen basit görüşünü - temsil ediyordu. Mânevî ilimler cereyanı ise, Kant'ın saf akıl tenkidinden sonra ve şüphesiz ondan mülhem olarak, *criticism* safhasına girmiş bulunuyordu. *Relatif* izahın son sınırlarına ulaşan düşünür, ondan ilerisi için *anlama*'yla kanmak istiyordu.

Fakat izahın Descartes'cı ve düalist mânası yerine âlemin mertebelerinden her birinde yeni prensiplerle karşılaşan bütüncü mâ-

nâsını koyduğumuz zaman izah etmek tehlikeli bir âlet olmaktan çıkacaktır (40). Madde için izah etmekle psiko-vital âlem için izah arasında fark olduğu gibi, insanî bilgi ve değerler âlemi için izah da her ikisinden farklı olacaktır. Madde sahasında değişebilme imkânlarını hesaba katarak kurduğumuz bir ihtimaliyet kadrosu hayat sahası için dar gelir. Meselâ bir sühnet cetveli - az çok geniş bir statistike dayanmak şartıyla - iki veya üç mütehavvil arasındaki sâbit münasebetin muayyen bir gelecekteki imkânlarını gösterebilir. Burada *beklenmedik* vaka karşısında kalmak ihtimali son derecede azdır. Fakat aynı ihtimaliyet kadrosu canlı varlıkların yer değiştirme ve sağlık şartları için çok dar gelecektir: Çünkü bir rüzgâr değişmesi çok farklı uzvî yapılar üzerine ayrı ayrı tesirler yapacak ve meteoroloji için kâfi olan bir ihtimaliyet kadrosuna nazaran *beklenmedik* bazı neticeler doğuracaktır. O zaman hayat olguları için daha geniş ve yeni şartları hesaba katan başka bir ihtimaliyet kadrosu hazırlamak lâzım gelecektir. Aynı şeyleri psiko-sosyal çevre için de tekrar edebiliriz.

Bundan dolayı, aşağı bir derecenin yüksekle izahı kabul edilemeyeceği gibi, tersine, yüksek bir derecenin de aşağı bir derece ile izahı kabul edilemez; zira, tabiatın aşağı bir tabakasında kullanılan aynı araştırma vasıtalarıyla yüksek bir tabakanın sırlarına nüfuz etmemize tabiat devrimleri manidir. İhtimaliyet kadrolarını değiştirmek, belki de, bize tabiatın muhtelif derecelerini tetkik etmek imkânını verecektir (*).

Genetisme safhasında felsefe, insanî gerçeğin kendi orijinal vücut buluşu (genèse) üzerinde refleksiyon yapmaktadır. Bu safhada ilim, böyle bir vücut buluşun içinde bulunduğu hali (situation) ve onun hal ve şartlarını (circonstance) tesbite çalışır. Bu suretle kurulacak bir genetik insan ilmi, psiko-sosyal şekiller, kaideler, âdetler gibi sâbit objelerden başka konusu olmıyan bir ssoyoloji veya Ben perspektivinden görülen süje olaylarını inceleyen psikolojinin daha iyi aydınlanması ve daha derin izahlar bulmasını temin eder. Bu mânada bir ilmin kurulabilmesi için de, kendisine temel vazifesini gören bir bilgi ve değerle teorisine dayanması lâzım gelir. Kendi sınırlarını çizmiş ve insanî gerçeği aydınlat-

(*) Dupréel, Probabilités ondinales, Recherches philosophiques.

ma iddiasına kalkmış olan bir sosyoloji veya psikoloji'nin, sonradan davasını büyüterek bizzat bilginin ve değerlerin mahiyetini çözmeye kalkması şöyle dursun, tam tersine bu ilimlerin meşru olabilmeleri ve insanî varlık içindeki makul hisselerini ayırabilmeleri için her şeyden önce bu tarzda felsefî bir araştırmaya dayanmış olmaları lâzım gelir .

Sosyolojik bilgi teorisinde bilgi kategorilerinin içtimaî izahını yapmaya çalışanlar görülüyor. Bunların başında Durkheim'in metafizik ve aklâk dergisindeki (1909) "sosyoloji ve bilgi teorisi" adlı makalesiyle, "Dinî hayatın iptidaî şekilleri" adlı eserinin ön sözünü zikredebiliriz. Gerek bu zata gerek onu takip eden L. Lévy - Brühl, ve Bouglé'ye göre, bilgi kategorilerinin içtimaî oluşu, iptidaî kavimlerde bütün bu umumî fikirlerin dinî tasavvurdan doğmalarıyle izah edilmektedir. Aynı teorinin bir başka şekli de Simiand da ve ondan mülhem olarak son günlerde Victor Zoltovsky'de görülmektedir. Bu zat, "tecrübî bir bilgi teorisine girişme" adıyla sosyoloji Enstitüsüne girerken okuduğu nutukta Simiand'ın metodunu güderek mekân kavramını normal içtimaî şartlardaki ekonomik hayata ait grafiklere, zaman kavramını ise harp ve ihtilâl gibi dinamik içtimaî şartlara ait ekonomik grafiklere bağlamaktadır. Bilgi teorisinin bu suretle izahına kalkılması bize çok sathi görünmektedir. Çünkü: a) Sosyoloji bizzat bir ilim olmak sıfatıyla bilginin umumî kategorilerine dayanmaktadır. b) Bu ilim, henüz kategorilerin mahiyetini aydınlatamayacak kadar yeni ve münakaşalıdır. c) Kategoriler genetik bir teşekkülün mahsulü, yani hem fitrî, hem tecrübî oldukları için onlarda sırf sosyolojik izah kâfi değildir.

Tabiatla insanın dialektik münasebetine ait araştırmalar kategorilerin mahiyetini aydınlatabilir. İnsanın psiko - sosyal gelişmesi kategorilerin gelişmesini aydınlatabilir. Sosyolojik şekillerin doğuşu kategorilerin kaideliliğinin ampirik görünüşlerini, psikolojik istidatlar onların *a priori* karakterlerini gösterirler. Hasılı, bilgi teorisini sosyolojiye bağlamak şöyle dursun, sosyolojiyi meşru kılabilmek için bir bilgi ve değer teorisine dayandırmak lâzımdır.

Nitekim fiziko-şimik veya psiko-biyolojik bütün ilimler için de mesele aynıdır. Bu ilimler bu tarzda bir felsefî temellendirmeden mahrum oldukları zaman, bazan iddialarını genişleterek bütün varlığı kendi sınırlandırılmış teorileriyle izaha kalkmakta ve bu yüzden logicism, fizikalizm, biologism, psikologism, ilâ. gibi fikir tari-

hinin son devirlerini çok fazla rahatsız etmiş olan çıkmazlara meydan vermektedirler.

Fakat tamamen aksi yolda gidildiği zaman, felsefi refleksiyon ilmi araştırmaya mâni olmak şöyle dursun onu meşrulaştıracaktır. Varlığın her mertebesine ait hal (situation) ve şartları araştırmaya bizi sevkeder ve ilimlerin derece derece yükselişine, her derecenin kendinden öncekine irca' edilmemek şartıyla onun tarafından nasıl hazırlandığını göstermiye, tabiatın kademeleri arasındaki keyfiyet değişmesi ve devrimleri hesaba katan en geniş dialektik bir ilim telâkkisine bizi götürür (41).

Bu sayede şimi-fizik ve psiko-biyoloji günden güne daha fazla bağlantısız veya mütecaviz bir şekilde bağlantılı olan bir çok ilmi birbirine yaklaştırmakta, aralarında dialektik izah birlikleri kurmaya doğru gitmektedir. Nitekim psiko-sosyal ilmi de az zamanda Schanck testleri sayesinde ferdî ve kolektif görünüşleri birlikte kavramak imkânlarını araştırmakta, ve eskiden beri ya psikoloji'nin ferde, yahut sosyolojinin cemiyete ircaa çalıştığı çok cepheli olayları doğuşları ve gelişmeleri sırasında kavramaktadır.

G. Tarde, içtimai olguyu tekrarlarla tarif ediyordu. R. Maunier son zamanlarda aynı vasfı düşünme, duyma ve işleme tarzı mânasında yeniden canlandırdı. Durkheim her umumî olan şeyin içtimai olmadığını, gülmek ve korkmak gibi bazı yaygın ruhî olgularda tekrar olduğu halde içtimailik bulunmadığını ileri sürerek, onu ötekilerden *baskı* (contrainte) vasfiyle ayırdı. Baskı bize dışarıdan kendini kabul ettiren, yani ferdî şuurun dışında ve ondan önce var olan bir vasıftır. Halbuki eşyayla ve başkasıyla var olan şuur fiili, yahut süje-obje bütünlüğü ihtiyaç ile muhtaç olunan obje münasebeti halinde hem objenin dayanmalarile kendini tekrar eder, umumleşir; hem de eşyanın, başkasının, "biz" in başkasına tâbi bulunur: Yani, her değer fiili bir yandan tekrara ve kaideleşmeye; öte yandan, başka değer fiilleriyle karşılıklı kontrol neticesinde birbiri üzerinde *Biz* dediğimiz bir baskı yapmaya doğru gider. Bundan dolayı değer fiilinden (psiko sosyal bütünün faaliyetinden) doğan iki tamamlayıcı ve zıt mahiyet vasfı sosyologlar ve psikologlar tarafından sun'î olarak tahlil edildiği zaman, görünüşde birbirini nakzeden "tekrar" ve "baskı" teorileri halini almıştır.

Amerikan psiko-sosyal araştırmalarının temel fikri *behavior*-dur. Bu fikir uzviyetle çevre arasındaki karşılıklı münasebetten ha-

reket etmekte, fakat ilk hareketi çevreye verdiği için uzviyetin hareketini yalnız mekanik ve pasif bir cevap derecesine indirmektedir. Burada şuur prensipine başvurulmadan bütün ruhî hayatın izahına çalışılmaktadır. Fakat, hakikatte, uzviyetin cevabı aslâ pasif değildir. Tabiatın gelen tesir kadar uzviyetin tabiata çevrilen tesirinin de aktif ve ilk hareket olması mümkündür. İçgüdüleri, temayülleri ve tesirleriyle birlikte zengin bir psiko-biyolojik kompleksin aktif rolünü hesaba katan bilginler, bu ilk mekanik behavior görüşü yerine dinamik davranış fikrini koydular, fakat bu, kontrol merkezi olan şuur hipotezi ile insana ait bütün bilgi ve değer hayatını izaha imkân yoktu. Çünkü bu suretle çevrenin bir parçasından ibaret olan ruhî faaliyetlerin çevre yaratan, *süje*'den başlayarak iç âlemi ve objeden başlayarak dış âlemi açan faaliyetler haline nasıl geçtiği ve şuur fiillerinin bir Ben merkezine nasıl bağlandığı, hattâ daha ileri giderek, Benler arasındaki münasebetlerden Biz'in nasıl doğduğu anlaşılamıyacaktır. Bunun içindir ki psiko-biyolojik âlemden değerler âlemine, basit hedefli hayat fiillerinden Benlik merkezine dayanan, âleme ve diğer şuurlara açık şuur fiillerine yükselmedikçe psikososyal âlemi izah etmeye imkân yoktur. Bu suretle, madde-enerji âleminden psiko-vital âleme yükseliş nasıl alelâde bir derece farkı, mekanik bir yükseliş değil de, diyalektik bir gelişmenin doğurduğu kalitatif ve yeni bir varlık mertebesi ise, aynı suretle psiko vital âlemden değerler âlemine yükseliş de basit bir unsur birikmesi, mekanik bir yükseliş değildir, kalitatif ve yeni bir varlık mertebesi karşısındayız.

Psiko-biyolojik varlık bütün faaliyetlerinde şuur sahibi olduğunu gösteriyor. Fakat bu şuur henüz insanın manevî varlığı değildir. Onda ne bilgi, ne sevgi ve değer âlemi başlamıştır. İnsanı hayvandan ayıran esaslı vasıf bu şuurun hareket noktası olan duyulardan başlayarak, hem obje hem süjeyi inşa etmesi, bu analitik çift ameliye ile dış ve iç bilgileri kurmasıdır. İkinci mühim vasıf da, insanın başka insanlara ve tabiata ihtiyaç, arzu ve sevgi ile bağlanması yüzünden bu çift analitik varlığı tekrar birleştirmeye çalışması ve böylece değerleri yaratmasıdır.

Bu takdirde, psiko sosyal ilmi ne mekanik, hattâ ne de dinamik behaviorism üzerine kurulabilir. Her ikisi de varlık mertebeleri arasındaki mahiyet farklarını görmiye mâni olduğu gibi birinden ötekine yükselişin diyalektik izahını yapmaya da engeldir. Bundan

dolayı, psiko-sosyal ilminin kuruluşunda atılan mühim adımlara rağmen, bu cereyanın ilk bakışta göze çarpan eksik tarafı sarıh bir felsefi temele dayanmaması ve zamanımızın başlıca felsefe cereyanlarına karşı alâkasız kalmasıdır.

Bütün ilmi araştırmaların temeli felsefi refleksiyondur hükmü üzerinde bir parça duralım.

Vakaa, ilmi araştırmalarda felsefi temeli lüzumsuz görenler ya ilimler arasında istidlâl zincirleri yaparak, sonunda, "ilk" sayılan bazı önermelere ulaşırlar ki, bu suretle ister istemez felsefi bir temel kabul etmiş olurlar. Yahut bütün ilmi konuları hiç bir prensibe bağlamaksızın, birbirinden müstakil bırakırlar ki, o zaman da yalnız mevziî rabitalar kurmakla kanılmış, tam izahtan vaz geçilmiş demektir. Bu kanaatkâr görüşün devam etmesine imkân yoktur; çünkü her ilim kendi kanununu daha külli ve rasyonel bir kanuna bağlamadıkça yeter izah yaptığına güvenemez. Aksi takdirde ilimlerin vazifesi yalnızca tavsifden ve teknikten ibaret kalacaktır. Esasen bunun böyle olduğunu söylemek de ilimlerin yetkinlik derecesi hakkında umumî bir hüküm vermek demektir ki, bu da bir nevi felsefe yapmaktır.

Yahut, ilmi araştırmaları yine ilmi ve objektif bir felsefeye dayandırmak isterler. Böyle düşünenler bütün ilmi önermelerin pozitif veya lojik bir tahlilini yaparlar. Felsefe yerine bir nevi *sémantique* koymak isterler. Her türlü metafizikten korunmak için ilk hakikatın nihayet *psycho-linguistique* bir tahlil olduğunu söylerler. Bu tarzda araştırmalar tamamen yerinde olsa bile, onların temin edeceği şey mevcut ilimlere yeni bir ilim katmaktan başka ne olâbilir? Zaten ilimlerin ihtiyacı, kullandıkları prensip bilgilerinin bedihî bir temele dayanmasını temin etmek olduğu halde, bu yeni ilimle tekrar böyle bir temele ihtiyaç hissettiren bir ilmi mevcut ilimler serisine katmaktan başka bir şey yapmış olabilirler mi?

O halde ilmi araştırmalarda felsefi temelden vaz geçmiye imkân görülüyor. Bu temel Descartes'in bahsettiği gibi, her ilme ait umumî fikirlerin kendisine dayandığı ilk bedahetlerin (*évidence*) bilgisi olacak, böyle bir takım bedahetler ise zaten ispatı istenen bir takım umumî fikirler yardımıyla değil, ancak fitrî olan bazı sezgilerle elde edilebilecektir.

Fakat bedahetlere ait bu sezgi bize onların şuurda fitrî olarak mevcut olduklarını bildiriyorsa, nasıl olur da bu "ezelî hakikatler"i

tecrübenin verdiği değişen hakikatlerden ayırabiliriz. Çünkü onlar bilginin temelleri olduğuna göre, ister istemez, bütün bilginin de ezeli hakikatlerle karışması lâzım gelmez mi? Bundan dolayı Kant, haklı olarak, bedahetlerin kritik'ini yapmaya lüzum gördü. Bu suretle de tecrübî bilgi ile *a priori* olan hakikatler arasındaki sınırı çizmeye çalıştı. Böyle bir teşebbüs *a priori*'lerin sınırını son derecede daraltmaya varabileceği gibi, tam tersine, *a priori*'lerin bütün varlığa yayılmasına, varlıkla düşüncenin aynılığı esasından varlığın ideal prensipleri olduğunu iddiaya kadar da gidebilir. İşte ferdi sübjektivizm ile mutlak idealizm arasındaki kararsız med ve cezir bundan ileri geliyordu.

Böyle bir karışıklıktan kurtulmak için bilginin prensipleri ve bu prensipleri taşıyan şuurun doğrudan doğruya verileri üzerinde *refleksiyon* felsefenin en sağlam metodu gibi göründü. Maine de Biran'ın açtığı bu çığır — her şeye rağmen — zamanımıza kadar feyizli bir araştırma yolu olarak kaldı. Şu kadar var ki, doğrudan doğruya verilere ait mutlak refleksiyon, tecrübe verilerine ait ilmi genetik'in neticeleriyle daima karşılaşılabılır; birinin mutlak hükümleri ötekinin rölâtif hükümleri tarafından nakzedilebilir. Böyle bir durum ilimle felsefenin uzlaşma bilmez zıdlığını doğurmaktan başka bir işe yaramaz.

Fakat hakikatte ne E. Haeckel'in mücerred ve tamimci genetik'ine, ne de Biran'ın sâbit bir şuur haline saplanmış olan refleksiyonuna güvenmek doğrudur. Genetik ancak müşahhas, çok şekilli gerçeklere tatbik edilebilir; ve bunlar da bizzat psiko sosyal oluştan başka bir şey olmıyan insanların kendi gerçeklerinden ibarettirler. Öyleyse felsefenin tatbik sahası umumî fikirlerin içinde vücut bulduğu doğrudan doğruya şuur verileridir; ve tatbik yolu da Genetik refleksiyon'dur. Bu sayede şuurun tamamlayıcı ve zıt ilk verilerine kadar inerek, oradan kendi kendini teşkil etmek için yaptığı çift hareketi takip etmek, bir yandan umumî ve mücerret kavramlara, öte yandan müşahhas ferdiyetlere kadar yükselmek mümkün olur. Felsefenin yaptığı bu inşa edici ameliyeyi, her iyi istikametten normatif ilimler ve sosyolojinin, psikoloji ve tarihin tahlil edici çift ameliyesi karşılar: O suretle ki, birinde genetik refleksiyon'un inşa ettiği normlar, gayeler ve sosyal değerleri normatif ilimler ve sosyolojik ilimler tahlil etmek suretiyle kontrol eder. Nitekim aynı

metodun inşa ettiği şahsiyetleri ve tarihî perspektivi, psikolojik ve tarihî ilimlerin tahlili kontrol eder.

İnsanî ilimler sahasında tatbik ettiğimiz bu ameliyeyi daha yukarıya çıkararak bilgi ve hakikat normuna (mantık ve matematik), ferdi bilgi prespektivine tatbik edebiliriz. O suretle ki, bilgi teorisi değerler teorisinin hususî bir hali olduğu ve ona dayandığı gibi, onun analitik kontrolünden başka birşey olmıyan bilgi sosyolojisi ve bilgi psikolojisi de bilgi teorisinin hususî hallerinden başka şeyler değillerdi.

İnsanı hayvandan ayıran mahiyet farkı psiko-sosyal ilminin psiko-biyolojiden ayrılmasına sebep olan başlıca karakterleri vermektedir. İnsanı hayvana irca için yapılan en büyük teşebbüs Darwin'e aittir. Bu dâhi zoologi âliminin "İnsan nesli" adlı eserinde verdiği deliller *homo faber*'le maymunu birbirine çok yaklaştırmış olmasına rağmen insanın en mühim vasfı olan *homo sapiens*'i aynı metodla aydınlatmak aslâ kabil olamadı. Maymunun dişisi âdet görmez ve cinsî hayatı insandan farklıdır. Beyni insandan farklı vasıflar gösterir. İnsanın köklerini arayan bu yoldan onun iç hayatına, tedaili hafızasına ulaşmaya imkân olamadı. Darwin'den sonra bu yolda en mühim adım Pavlov'un şartlı refleks tecrübeleri ile atıldı. Fakat bu tecrübeler de hayvan ve insan arasındaki uçurumu dolduramadı. Hayvanın yavrusu ilk günlerinden itibaren yapmaya başladığı bu tecrübeleri aslâ aşamadığı halde, çocuk bir yaşından itibaren onun üstünde çok zengin bir ruhî hayatın basamaklarını atlıyor, Kellog yeni doğmuş bir maymunla bir çocuk üzerinde bir yaşına kadar müşterek şartlı refleks ve öğrenme tecrübeleri yapmış ve altı aylıktan sonra çocuğun maymunu ölçsüzce aştığını görmüştü (*). Arnold Gessell'in yaptığı araştırmalar yüksek maymunlarda tecrübelerin tekrarı ile çocuğun öğrenme safhaları arasında son derece büyük fark olduğunu gösterdi. H. de Jong'a göre şartlı refleksler yeni vaziyet karşısında mümkün intibaklar temin eden anlayışsız reaksiyonlardır. Fakat bütün bu itirazlar insanla hayvan arasında doldurulması mümkün olmayacak derecede büyük olsa da, nihayet bir derece farkı olduğunu gösterir. Halbuki insanın ruhî hayatını şartlandıran a) İnanma, b) Şuurun geleceğe ve geçmişe doğru iki tarzda uzanması, c) Başkasının ve dünyanın varlığı hak-

(*) L. - A. Kellog, Le singe et l'enfant.

kındaki bilgisi hayvanı çevresine esir eden şartlı refleksden onu kat'î surette ayırmaktadır. Bu farklar artık en yüksek miktarda da olsa bir derece farkı değil, fakat tabiatın nasıl olduğu bilinmeyen bir inkılâbın neticesinde doğduğunu kabul etmeye mecbur olduğumuz bir mahiyet farkından, insanı çevresi üzerinde müessir, bilgili ve mânalı, yani *hür* kılmak suretiyle hayvandan ayıran vasifalardan ibarettir.

İnsanda herşeyi doğuşa bağlayan biyolojik *veraset* fikri karşısında herşeyi terbiyeye bağlayan içtimaî çevre fikrinin H. Taine'den beri ne kadar mübalâgalandırılmış olduğu malûmdur. Fakat her iki fikir de insanın mahiyetini aydınlatmadan bize aynı derecede uzak görünmektedir. Veraset fikri Aristo'nun sonsuz kuvve, yahut Leibniz'in "şuur dışı" şeklindeki müphem faraziyelerine kadar dayanmaktadır. Veraseti aydınlatmak için Lamarck ve yeni - Darwinçilerin bütün araştırmaları orada daima çözülmüş düğümler bırakmıştır. Buna karşı terbiyenin boş bir levha üzerinde işlediği hakkındaki bütün iddialarda aynı derecede neticesiz kalmıya mahkûmdur. Bizzat "İçtimailik" kabiliyeti diye bazan iggüdülere, bazan ruha bağlanan bir kabiliyet kabul edilmedikçe içtimaî çevre nasıl anlaşılır? Fakat bu tarzda izahların da — aslında — yeter derecede başarılı olduğu aslâ görülmüyor. "Hayvan cemiyetleri" inden insanların içtimaî dediğimiz çevresine, bütün değerler ve bilgi âlemini, şuur ve hürriyeti çiğnemen, atlamak aslâ mümkün değildir. Bundan dolayı içtimailiği psiko-biyolojik bir kabiliyet olarak tetkik eden hayvan sosyolojisi ile insanı bütün değerleri ve hürriyeti ile tetkik eden insan sosyolojisi arasında süreklilik değil, ancak tabiatın bir inkılâbına delâlet eden mühim bir mahiyet farkı vardır.

Şu halde insana mahsus olan *değer yaratıcılık* vasfı gözönüne alınmadıkça, insanî sahada ne verasetin, ne de içtimaî çevrenin rollerini tayin etmeye veya bunlardan birine dayanmaya imkân kalmıyacaktır. Fakat insan tabiatın hayvandan üstün bir mertebesi, iç ve dış âlemleri vücutta getiren bir *mâna* mertebesi gibi alındığı zaman veraset ve içtimaî çevre aynı faaliyetin iki manzarası halini alacaktır. O suretle ki, beşerî sahada veraset değerlendirmenin insan bedenine ait olan potansiyeli, içtimaî çevre de bu fiillerin vücutta getirdiği müşterek dünya, yani *Biz* olacaktır. Ve böyle bir görüşte her potansiyel yani veraset bir terbiye yani çevreyle ve her çevre bir verasetle meydana çıkarılacaktır. Bizzat insanların değerlendirildi-

riçi faaliyetlerinden doğan karşılıklı münasebetler sistemi olmadıkça, beşerî mânada, ne veraseti, ne çevreyi anlamıya imkân olmaktadır.

Psiko-sosyal ilminin konusu, kendisinden bir perspektive göre ferdi, başka bir perspektive göre kolektif iki türlü faaliyet zuhur eden şahsî birliklerdir diyebiliriz. Her şahıs, her hangi bir insanî sistemin tamamlayıcı unsurlarını kendinde aksettiren bir ferttir. Karşılıklı tesirlerden ibaret bir sistem içinde her unsur o sistemin bir ferdi, karşılıklı tesir birliklerinden ibaret olan tamamlayıcı her sistem o fertlerin cemiyetidir. Bu bakımdan her hangi bir karşılıklı tesir sistemindeki tamamlayıcılığa zümre veya cemiyet denir.

Her şahıs (veya karşılıklı tesir kompleksi), kendi potansiyelinin tamamlayıcı potansiyeller tarafından hapsedilmemiş (non refoulé) kısmının gerçekleşmesi (réaliation) olduğu için, her şahıs *bilfiil* yani fiilileşme olarak bir ferd, *bilkuvve* yâni imkânlarının normlar halinde ifadesi olarak bir cemiyettir. Nitekim her şahsiyet (kişilik) objektifleşme (veya haricileşme) olmak bakımından cemiyet, sübjektifleşme (veya derunileşme) olmak bakımından bir ferttir. Bundan dolayı kişilik üzerinde yapılan test tetkikleri psiko-sosyal ilminin temeli olduğu gibi, eğer yalnız sübjektifleşme, fiilileşme (actualisation) fiilleri tetkik edilecek olursa psikoloji, veya yalnız objektifleşme ve kuvveleşme (virtualisation) fiilleri tetkik edilirse sosyoloji araştırması yapılmış olur.

Bir karşılıklı tesirler sisteminde a diye, bu sistemin mekanik bir usuruna deriz. O zaman a'nın karşılıklı tahditlerden ileri gelen bütün hususiyetleri silinmiş ve o, bir bütünün herhangi parçası haline gelmiş olur. Böyle bir tetkik unsurların fertsizliği (non-individualité) esasından hareket ederek, sistemleri ihtimaliyet kadrolarıyla tetkik eder. Buna, karşılıklı tesirler sisteminin sosyolojik tetkiki deriz. Bu sistem insanî unsurlardan mürekkep olduğuna göre *demoğrafi*, sistem zümrelerin geometrisini tasvir ettiğine göre *ıçti-maî morfoloji*, kanaatlerin stéréotypé ve umumî şekillerini tetkik etmesi bakımından değerler ve zihniyetler sosyolojisi adlarını alır. İnsan zümreleri bir çevreye sahip olduğu için *tabiat*'a, insan bedenlerinden mürekkep olduğu için de uzviyete bağlıdır; buradan da, her cemiyetin — ister istemez — maddî ve mânevî çift bakımdan tetkiki ve maddî şartların mânevî hayata nazaran alt yapı olarak görülmesi lâzım gelir.

Değerler ve kanaatler sosyolojisi değer felsefesi ve psiko-sosyal ilminin farklaşma prensibine tâbi olarak teşekkül eder. Bu sistemde psiko-biyolojik unsurlar ötekiler tarafından tahdit edildiği zaman potansiyellerinden bir kısmını veya bir nevini fiilileştirir. Fakat başka bir zamanda başka neviden bir tahdit birinciden farklı yeni bir fiilileşmeye sebep olur. Bu suretle değerlendirme fiilleri tahditlerin değişmesine göre nevilere ayırılır. Aynı karşılıklı tesirler kompleksinde ne kadar tahdit ve buna mukabil ne kadar fiilileşme nevi varsa, orada o kadar değerlendirme nevi vardır. Fertler arasında henüz tamamen farklaşmamış olan bu değerlendirme neveleri karşılıklı münasebetlerin tarzlarına bağlıdır: Onlar ya ihtiyaç - obje diyalektikinden doğan iş ve fayda vetiresine, ya aynı diyalektikten doğan aşk ve ritm vetiresine, veya kuvvet ve hâkimiyet vetiresine, yahut da kuvvet ve muvazene vetiresine dayanırlar. Bu suretle iktisadî, bedîî, siyasî, hukukî değerlendirmeler doğar.

Bütün bu değerlendirmelerin mevcut tecrübelerle hâlen mevcut olmıyan tecrübeler arasında rabitalar kurması bahis mevzuu olduğu zaman, eğer bu rabitalar küçük A dairesiyle daha geniş A₁ dairesi arasında sebepleri bilinmeyen rabitaları heyecanî unsurlarla kurmak ihtiyacına dayanıyorlarsa mistik değerlendirme bağlantısına; eğer iki daire arasında sebepleri bilinen, yani bir nevi istikra rabitaları kuruluyorsa rasyonel değerlendirme bağlantısına dayanırlar. Bir sistem içerisinde sahaları tamamen ayrılmamış olan bu değerlendirmeler mistik bağlantıdan rasyonel bağlantıya geçebilirler. Karşılıklı münasebetler kompleksi ne kadar iyi organize edilmişse ve değerlendirmeler ne kadar kuvvetli istikra sillon'ları açmışsa, orada mistikten rasyonele geçiş o kadar vazıhtır. Fakat böyle bir geçiş kesin surette tarihî ve genetik olmaktan ziyade *fonctionnel*'dir. Kendi hayatımıza, bağlı bulunduğumuz zümrelere ait tecrübelerimiz, rasyonelden zaman zaman tekrar mistik bağlantılara doğru kayışlar veya sarsıntılar olduğunu gösterirler.

Değerlendirmelerde *Biz* kuvvetlendikçe, objektifleşme derinleştikçe normlar, gayeler ve âdetler de o kadar kuvvetlenir ve değerlendirme neveleri değer ve müessese neveleri halini alır. Bu suretle zümre ve cemiyet şekilleri içerisinde gittikçe vazıh surette farklaşan içtimaî değer ve müesseseler ve bunlara karşılık olmak üzere türlü şahsiyetler meydana çıkar. Fakat her psiko sosyal tecrübe onların asıldaki birliğini bize tekrar gösterebilir.

Bir karşılıklı tesirler sisteminde a_1 diye bu sistemin tahditler neticesinde teşekkül eden her müfret (*singulier*) unsuruna denir. O zaman a_1 diğerleriyle müşterek olmak bakımından değil, onlardan ayrılmak bakımından bütün fiillerile gözönüne alınır: a_1 , psikolojik bir fert olur. Fakat o zaman a_1 ler muayyen bir sistemin unsuru olarak değil, muayyen biyolojik şartlar üzerinde meydana çıkan ferdi - mânevî hayat olarak müşterek ve umumî vasıflar gösterirler. Bu suretle birinci manzarasıyla genetik veya diferansiyel psikoloji, ikinci manzarasıyla psiko-biyolojik temellere dayanan umumî psikoloji teşekkül eder. Böylece hayvan psikolojisinin alt yapısını meydana getirdiği umumî psikoloji, bu bakımdan, psiko fizyoloji, behaviorizm adlarıyla beden yapısına ve fizik çevreye bağlı müşterek vasıfları tetkik eder. Şu kadar var ki, değer fiili (veya psiko-social gerçek) hareketli ve diyalektik mahiyette olduğu için şimdiye kadar psikoloji ve sosyolojinin yapmış oldukları statik tetkikleri birleştirmek suretiyle onun vardığı aynı neticelere varmak da kabil değildir. Çünkü, gerek tekrar ve taklit fikrinde, gerekse içtimaî baskıda cemiyet yalnızca örf ve âdet ve kitle alışkanlığı halinde görülmüştür (*). Cemiyetin - her iki teoriye göre de - sâbit bir profile karşı koymak şiddetli tepki uyandırır. Halbuki, cemiyet yalnız tekrarın veya baskının yüklemiş olduğu sâbit kaidelerden ibaret olmadığı gibi, ferdi ruh da yalnızca alışkanlıklar ve hafızanın yüklediği sâbit kaidelerden ibaret değildir. Cemiyet ve ferdi ruh kaideler ve şekillenme ve şekillenme oldukları kadar da yenileşmedirler. Bu bakımdan cemiyeti şekiller ve kaidelerle izaha çalışan Simmel, Vierkant, ilâh.. gibi sosyologlar da onun yalnız statik manzarasını görmüşlerdir. Gerek cemiyet gerek fert sahasında bu görüş yetmezliğinden kurtulmak için yapılan teşebbüsler [meselâ Aug. Comte'un içtimaî dinamik, Vico'nun devreli (cyclique) kader, Marx'ın maddî diyalektik, ilâh... teorileri] gerçeğin bir cephesine ait sun'î tamamlamalardan başka bir şey değildir. Çünkü hakikatte ne cemiyet, ne fert müstakil birer gerçektir. Var olan değerlendirme fiili, yani psiko-sosyal faaliyettir. Gerek bilgi gerek değer halinde, zıd

(*) Bundan kaçınmak için, Durkheim kolektif heyecana baş vurmakta, cemiyeti aynı zamanda hem ideal yaratan, hem de ideallerin neticesi gibi tarif etmekte ise de, cemiyetin fertler üstü bu "ideal yaratıcı" vasfı pek mücerret ve müphem kalmaktadır. Büyük adamı yaratan cemiyet telâkkisi ise, "tabii hal ve şartlardan" başka bir şey olamaz.

kutuplarından birini meydana çıkarmaya çalıştıkça *obje* olarak kuvveleşmeler, yani normlar ve gayeler şeklini alan, bu suretle de tekrar (taklit), umumîlik ve baskı vasıflarını kazanan, *süje* olarak fiilleşmeler, yani kişilikler, vazife ve mesullük merkezleri olan bu psiko-sosyal bütün, çift ve nöbetleşe faaliyetinin seyrinde tabiatla ve başka insanlarla karşılıklı münasebetinden ibaret diyalektik bir gelişme ve yenileşme içindedir. Bundan dolayı hiç bir sosyolojik veya normatif nazariye, hiç bir psikolojik tavsif onun bu gelişmesini izah edemez. Tersine olarak, o bütün yenileşmeleri sırasındaki zümre ve fert merhalelerini, içtimâî ve ruhî kaideleşmelerin neden ileri geldiğini aydınlatacak prensibi bize verir.

Sosyolojik ve psikolojik araştırmalar statistik - monografik çift metotla tatbik edilirler. Fakat her iki ilim de kişiliği ve hürlük prensibini siler: Biri ferdi cemiyete, öteki cemiyeti ferde irca' hatasına kurban olabilir. Bu yüzden Durkheim ve Tarde'in tek taraflı görüşleri doğar. Bu görüşler artık ilim olmaktan çıkmış, irca'cı teoriler halini almışlardır, fakat aynı izahlar muayyen sınıflar içerisindeki rollerini takdir ettikleri ve bu sınır dışında herşeyi izah iddiasına kalkmadıkları zaman insan ilimleri arasında değerli birer yer alırlar.

Psiko-sosyal ilminin metodlarını kuran, konusunu çizenler bu iki yardımcı ilmin meşruluğundan şüphe etmişlerdir. Bu şüphe onların yakın bir tarihte oynamış oldukları tehlikeli rollerinden ileri geldiği için, bir dereceye kadar haklıdır. Fakat psiko-sosyal ilmi sosyoloji ve psikolojinin doğabilmesi için temel olan birleşik sahayı kendi metodlarıyla aydınlattıktan ve her iki ilmi bu müşahhas ve bütün sahadan ayırarak (isolé) daha esaslı bir surette kurulduktan sonra, artık sırf zümre hayatına ait izahlar yardımıyla fertleri, ve sırf ferdi izahlar yardımıyla zümre hayatını aydınlatmaya çalışan kısmî ilimler olarak onların yeniden kurulmalarında hiçbir mâni yoktur.

Aug. Comte geleneğine dayanan ve Durkheim'da en hararetli şeklini alan ferde cemiyeti birbirine zıd iki Ayn (entité) gibi karşı karşıya koyma fikri, bu suretle hülâsa ettiğimiz ilim görüşünde, (insandan önceki varlık dereceleri gözününe alınmak suretiyle) terk edilmiştir. İnsani ilimler sahasında bu tarzda bir araştırma yolunu açanların Amerikan psiko-sosyalcıları olduğunu söylemeliyiz (42). İlk defa W. James şuuru bir *process* olarak görmek lâzım geldiğini işaret etmiştir. Josiah Royce ve J. M. Baldwin Benlik şuurunun an-

cak başkası şuuru ile ve onun neticesinde başladığını ampirik psikoloji araştırmalarında göstermişlerdi.

Bu tarzda araştırmalar arasında John Dewey'in bir çok eseriyle bilhassa Mead'ın talebeleri tarafından neşredilen *The philosophy of the Act*'ı ile *Mind, Self and Society* adlı eserlerini zikretmeliyiz. Bu kitaplar zamanımızdaki zengin lâboratuar çalışmalarının hareket noktası olmuştur. Yakın zamanlarda cemiyetle ferdin karşılıklı münasebetlerini ayrılmaz bir bütün olarak tetkike çalışan ve içtimâî kontrolü fertler arası münasebetlerden çıkaran Ross ile, aynı metodu psikanaliz ve antropoloji arasındaki kuvvetli yaklaşımlarda tatbik eden Horney'in adlarını burada hatırlamalıyız. Fakat her iki âlimde eksik cihet, onların henüz ferdi atomizm'den kurtulamamış olmaları idi.

İlk defa olarak Cooley insanı müşahhas bir bütün halinde ancak psiko-sosyal ilmi ile aydınlatmak mümkün olduğunu iddia etti. Ona göre fert ve cemiyet bu müşahhas bütüne göre *karşılıklı birer prespektiv*'den ibarettir. Bu tâbir daha sonraki psiko-sosyalciler tarafından benimsendi: Sosyoloji ve psikoloji böyle bir tetikte "Perspektivlerin karşılıklılığı" haline geldi. Schanck'ın "coexistence" testleri bu tarzda tetkikler için en verimli yolu açtı (44): İdrâk, heyecan, temâyül gibi iptidailerinden başlayarak en yüksek kanaat ve inançlara kadar bütün beşerî olayları münefrid ve toplu iki ayrı teste aynı zamanda tâbi kılmak, bu suretle Durkheim'in ferdi tasavvur ve kolektif tasavvur diye kesin sınırlarla ayırdığı iki hâdisenin nasıl aynı köklerden doğan iki prespektiv olduğunu göstermek mümkün oldu. O zaman sayısı yüzleri bulan bütün psiko-sosyalcılar idrâkten duyguya, kanaatlere, prejüjelere kadar bu metodu tatbik ettiler (45). Artık bu yeni metodla Freud'un içgüdülere kapalı kalmış olan *Super-Ego* ve *İd* hakkındaki psikanalitik (*) nazariyesini daha etraflı bir surette aydınlatma yoluna girildi (46).

(*) Freud'un sosyolojik izahı, başka tâbirle cemiyetle marazî şuurun sıkı münasebeti yolundaki ilk araştırmalardan biri, makale sahibinin 1926 da yazdığı 1930 da İstanbul akıl hıfzıssıhhası cemiyeti birinci konferansı olarak okuduğu ve 1931 - 32 de kısmen felsefe yıllığı birinci sayısında (1930 - 31) neşrettiği "Cemiyet ve marazî şuur" adlı etüddür. O vakte kadar marazî psikolojide uzviyetle izah veya cemiyetle izah denilen iki zid teze rastlanmaktaydı. [Cemiyetle izaha misal olarak Ch. Blondel'in "Marazî şuur" kitabını gösterebiliriz]. Bu etüdü'nün konusu marazî şuurun uzviyet ve cemiyet tezadı, yahut ferder arası münasebetler kompleksinin doğurduğu ve *ictimâî-ferdî zıddı* ile ifade ettiğimiz

İçtimaî kontrol üzerindeki araştırmalarla da, aynı suretle, ferd dışı ve kavranması çok güç "İçtimaî baskı" faraziyesinden kurtulmak mümkün oldu. Burada, her biri başlı başına uzun birer tetkik konusu olan bu meseleleri birer birer inceleyecek değilim. Ancak, şurasını işaret etmek isterim ki bu araştırmalar, ne yazık ki W. James'den sonra insanî varlığı psiko-biyolojik varlıktan ayıran kalitatif vasıfları ihmal ederek, eski monist görüşlere bağlanmıştır.

Halbuki monism, idealist ve natüralist her iki şeklinde — şuurların çokluğuna, karşılıklılığına, başkasının varlığına ve bundan dolayı da Biz'e imkân bırakmamaktadır. Eğer bilgi süjenin içinde terkip edilen izlenimlerden ibaretse, âlem benim şuurum demektir: O zaman ne başka şuurların bana ve benim başka şuurlara nüfuzumuzdan doğacak olan cemiyeti, ne de kendi bedenime ve çevreme bağlı olarak devam eden ve değişen ruhî varlığımı kavramıya imkân olacaktır.

Eğer bilgi maddeden ve onun gölge olaylarından başka bir şey değilse, kendi devam eden varlığımın cevheri ve şahsî hiç bir değeri olmayacağı gibi, başkasının varlığını kavramak da aslâ temin edilemeyecektir. Bundan dolayı sübjektif-idealist bir felsefeye dayanan psiko-sosyal ilmi insanın mahiyetini aydınlatmaktan tamamen âciz, ve ferdî şuurun kısır döngüsü içinde dönüp dolaşmaya mahkûm olduğu gibi; objektif-naturalist bir felsefeye dayanan böyle bir ilim de aynı suretle "ben" in yerine gölge olayları koyacak, başkasına nüfuz edemeyecek, "biz" i bir izlenimler mecmuuna veya maddi-

bazı intıbaksızlıklar ve konflikt'ler vasıtasıyla izah edilmesidir. Aynı tarihlerde Malinowsky "İptidailerde cinsî baskı" adlı kitabında freudism'in biyolojik nazariyesini tenkid etmekte, ve Batı medeniyetinin patriyarkal yapısına göre yapılmış tecrübelerin bu medeniyet dışındaki bazı kavimlerde geçer olmadığına dair kuvvetli misâller vermekte idi. 1935 - 37 de Henri Claude bu izah tarzına ehemmiyet vermiş, talebelerinden Maurice Leconte, *Conflits sociaux et psychoses* adlı tetkikinde bu konuyu 1936 yılına ait işçi grevleri ile akıl hastahanelerine girenlerin miktarı arasındaki sâbit münasebeti gösteren bazı statistiklere dayandırmıştır. Aynı konu sonraki yıllarda "intihar" meselesi dolayısıyla de incelenmiş ve buna benzer neticelere varılmıştır.

Son senelerde psychiatrie'nin ferdî ve içtimaî çift tetkikine girişen H. Baruk, ruhî hastalıkların fiziyojik izahına karşılık ahlâkî izahını koymaktadır ki, onun tutmuş olduğu metod bir yandan bizim "Cemiyet ve marazî şuur" da ileri sürdüğümüz metoda benzemekte; bir yandan da psiko-sosyal araştırmalarına yaklaşmaktadır.

hayatî olayların daha mürekkep bir şekline irca edecek ve bu yüzden de cemiyeti hiç bir zaman izah edemeyecektir.

Buna rağmen, nasıl oluyor da bazı cemiyet felsefelerinde “kolektif tasavvur” fikri esaslı bir surette yer alabiliyor? Bunun sebebi bu kavramın felsefî tahlilden geçirilmemiş bir hipotez olarak ortaya konmuş olmasıdır. Durkheim’a göre “Kolektif tasavvur” tıpkı suyun oksijen ve hidrojenden mürekkep olması gibi, unsurların üstündeki *tabîî bir sentez* olarak mevcuttur. Fakat, ferdî şuuru aşan ve biz halinde ferdî veriler dışında devam eden bu şuuru nasıl kavriyoruz? Bize onu hangi tecrübe veriyor? Bu eğer objektif tecrübe ise, orada kendimize ve başkasına ait yaşanmış hallerin izlerinden başka bir şey bulamayız. Bu suretle de aslâ bize, yani başkalarının şuuruna değil, ancak kendi şuurumuza ait peşin tecrübemize dayanan bir tefsir yardımı ile bir takım objektif izlere mâna vermiye ulaşabiliriz. Tefsir veya anlayış metodu dediğimiz bu metodun ne derecede verimli olduğunu yukarıda görmüştük.

Eğer bu, tam tersine, sübjektif içe bakış (introspection) metodu ise, o zaman daha başlangıçta kendimizi ferdî sübjektif bir daire içine hapsedmiş bulunuyoruz. Böyle bir halde de kolektif şuur tamamen imkânsızlaşıyor. Bizim şuurumuzda akseden intiba’lar halindeki başkaları veya biz’in artık gerçek varlığı olmayacak; onlar ancak sübjektif bir âlem tasavvurunun mecazî ifadesi olacaklardır. Bundan dolayı, ne objektif-natüralist, ne de sübjektif-idealist bir felsefe ile gerçek *Biz* fikrine ulaşmaya imkân yoktur, ve ona ulaşmadıkça da şuurların karşılıklılığı ile kaim olan bir cemiyet - fert münasebetinden bahsedilemez.

Biyolojik gerçek üzerinde daha üstün bir varlık olan psiko sosyal gerçeğin veya değer âleminin var olabilmesi için şuurların karşılıklı birbirine nüfuz edebilmesi, benliğin obje ile, kendi bedeni ile ve başkası ile kaim olması lâzımdır. Vakaa, yakın devirlerin en kuvvetli felsefî tahlili kapalı ve cevherî şuur anlayışı yerine eşyaya çevrilen kasıtlı fiiller halindeki açık şuur fikrini getirmiştir. Bu mânada bütün süje fiilleri ancak obje ile, her şuur kendi bedeni ile ve başkası ile kaimdir. Biz âdeta şuurlar birliği içinde kendi tamamlığımızı buluruz; ve başka şuurlara karşılıklı bağlılığımız ne kadar tam ise kendimizi o kadar fazla hür hissederiz. İnsanın eşyaya ve başka insanlara bağlanması yani tabiatın ve Biz’in normatif baskısını duyması bu hürülüğün neticesidir. Böyle olmasaydı içtimâî

baskının hiç bir mânası kalmazdı. Her baskı bizde bir mükelleflik ve sorumluluk duygusunun, yani şuurular arasındaki karşılıklı nüfuzun doğurduğu psiko-sosyal bir kontrolün ifadesidir. Yalnız birbirine karşı açık ve birbirine nüfuz elverişli olan şuurular için karşılıklı bir kontrol mümkündür ve böyle bir kontrol da sırf hür olan şuurular arasında gerçekleşebilir. Bunu aramak için bazı Fransız sosyologlarının yaptıkları gibi (47) iptidailerden başlayarak modern cemiyetlere kadar yükselme lüzum yoktur. Her nerede psiko-sosyal bir münasebetler şeması varsa orada bu kontrol, yani birbirini tamamlayan baskı ve hürlük vardır. İptidailer arasında Malinowsky'nin gösterdiği gibi — suçlunun kutsal yollardan tayini usulleri hâkimse de, yine bir suçlu aranmaktadır. Netice aynıdır, yalnız *procédure* değişmiştir (48). Âyinlerde eşya müşterekse de her âyin dinî ve hukukî şeref kazanmak için yapılan bir yarışma ve bundan dolayı bir ferdileşmedir (49). Yine bu kavimlerde dinî baskının bütün görünüşleri Boas'ın gösterdiği gibi karşılıklı kontrole bağlıdır ve fertten ferde göre hususiyetler arzeder. Şu halde iptidainin içtimaî baskı karşısında hürlüğü olmadığı söylenemez. Böyle olmasaydı onun dinî, hukukî veya ahlâkî suç karşısında tamamen mâsum olması ve zümrenin cezalandırmak için onu takip edememesi lâzım gelirdi.

Sosyal baskı ferdî hürlük fikrinden ayrılamaz. Her ikisi birden konulmadıkça şuurular arasındaki münasebetlere ait mükelleflik, sorumluluk, müeyyide ve cezayı anlamak hiç bir suretle mümkün olmaz. Fakat sosyoloji mekanik felsefe içinde böyle bir izaha ulaşmaktan âciz kalmış, yahut determinizm'in temeli olarak gördüğü cemiyetle hürriyetin kökü saydığı ferdi boş yere yaklaştırmıya çalışmıştır (51). Atomcu ve mekanik psikoloji için de aynı şeyleri tekrar edebiliriz. Bu tarzda kurulan eski sosyoloji ve psikoloji tezleri birbirleriyle uyuştukları zaman da, nihayet hürriyet fikrinden vazgeçilmiş, içtimaî determinizmle ahlâkî sorumluluk arasındaki halledilmez antinomi açıkta kalmış demektir. Teolojik felsefeden beri devam eden bu antinomi karşısında ahlâkî, cezaî, medenî sorumluluğu (ve hürlüğü) gölge olay sayan sosyolojik, psikolojik ve antropolojik tezler bütün mahkemeleri muayenehane, ve cezaları tedavi usulü sayacak kadar tenakuza düşmüşlerdir.

Zaruretle hürriyetin uzlaştırılması yolunda ilk felsefî teşebbüsün Dilthey da başladığını görmüştük. Stammler, M. Weber gibi

sosyologlar fail-sebeple gayeli sebebin (*) cemiyet içinde sahalarını ayırmıya çalıştılar. Cemiyette insanın hürlüğü sanki tâbiliğinden ayrı bir hâdiseymiş gibi birisini içtimaî şekil ötekini içtimaî madde sayarak Aristo metafiziğini ilim içerisinde devam ettirdiler. Gaston Richard gibi müellifler içtimaî determiniz'in kaçınılmaz bir surette kendisini kabul ettirmesi yüzünden, ferdî hürriyete ancak sorumluluk meselesinde küçük bir pay ayırmıya çalıştılar. Bütün bu yapma uzlaştırmalar cemiyet meselesinin, insan üzerindeki felsefî bir refleksiyona dayanmadan, safdil bir surette konulmuş olmasından ileri geliyordu. Nitekim içtimaî sahada hürlüğü lüzumsuz bir hipotez gibi tamamen kaldıranlar da aynı suretle işe felsefesiz olarak başlamış görünüyorlar. Bunlardan Durkheim'in içtimaî mekanizmi, hürlüğü prensip ve ilk veri değil, netice gibi görmek suretiyle işin içinden çıkmaya çalışıyordu. Fakat bu tezi sonuna kadar müdafaa edebilmek için elemanter cemiyetlerde hürlükle ilgili kavramların gerçekten yok olduğunu ispat etmek lâzımdır: İptidaî insan, dinî bir yasağa tecavüz ettiği zaman cezaya çarpılacağını bilir. Vakaa burada ağırlık merkezi vicdandan objeye yani *tabu*'ya atılmıştır. Fakat bu isim altında kastedilen şey, yine iptidaînin kendi fiilinden dolayı uğradığı âkıbetdir. Nitekim kendisine "Filân hareketi niçin yaptın?" denildiği zaman iptidaî tabou karşısında ezildiğini ve bunu yapmıya mecbur olduğunu söylemez. Hasılı sorumluluk duygusunun mevcut bütün insan zümrelerinde izlerini bulmak mümkündür.

Marx'ın alt yapı olaylarıyla üst yapı olayları arasında gördüğü "karşılıklı tesir" münasebeti, eğer onlardan birincilerin ikincilere sebep olduğunu söylemek mânasına gelmezse, hakikata yakındır. Fakat ikinciler gölge olay gibi alındıkları zaman bütün değerini kaybeder. Bununla beraber Marx Hegel'in diyalektiğini "tersine çevirdiği" iddiasında oduğı için, hiç değilse hürlük ve zaruret meselesini natüralizm sahasında aydınlatması lâzım gelirdi. P. Lavrofdaki bu bağlantı devam ediyorsa da, asıl cereyan "Tarihî zaruret" fikriyle hürlük meselesini ortadan kaldırmış görünüyor. *Tarihî zaruret* ise aynılık (*identité*) den ibaret olan zaruret ile belirsizlik (*indétérmination*) demek olan değişmeyi birleştirdiği için aslî bir tenakuzdan doğmuştur. Bu meseleyi "Bir tarih felsefesi mümkün mü-

(*) Cause efficiente, cause finale.

dür?" adlı makalemizde daha önce izaha çalışmıştık (Millet ve tarih şuuru, 1948). Bu cereyan içinde hürlük bir prensip olacak yerde netice haline getirilmiştir.

Biz ferdle cemiyeti, hürlükle zarureti birbirine zıd iki had olarak koyduktan sonra onları terkip etmek veya hisselerini ayırmak gibi imkânsız bir teşebbüse girmiyoruz. Hele insanî âlemin her manzarasında, her vesileyle kendini kabul ettiren mânevî hürlük vakıasını inkâra, ve bunu mekanik veya tarihî determinizm'in mahsulü ve görünüşü haline getirmeye hiç çalışmıyoruz. Tam tersine, insanî varlığın süje ve obje ikiliğinden ibaret olan ve kendisini obje gibi alan ilk ve paradoksal mahiyetinden hareket ediyoruz. Onun üzerindeki genetik refleksiyon bizi bir yandan objeleşmenin, öte yandan süjeleşmenin sonuçlarına kadar götürüyor. Bu suretle objenin mantikî inşasından türlü değerlere ait bütün normatif bilgileri ve gaye sistemlerini, insanlar arasında müşterek olgular olmak bakımından bunları içtimaî gerçekler (müesseseler) halinde tetkik eden sosyolojiyi, sosyal olayların frekanslarını araştıran ihtimalî kanunları tetkik ediyoruz. Aynı hali süjenin inşasında ve psikolojik ihtimalî kanunlarda da tatbik ediyoruz. Fakat bu iki zaruretin kökünde daima insanî varlığın hürlüğü yani zıd ve tamamlayıcı ilk varlıkta her iki istikametın kendiliğinden (*spontané*) başlangıcı duruyor.

Mükelleflik ve mesullük dolayısıyla ortaya çıkan hürriyet meselesi, bizim ona yalnız bir hukuk veya sosyolog göziyle değil, çok geniş felsefi bir gözle bakmamıza sebep olaaktır. Eskiden beri bu mesele varlık hür müdür değil midir? şeklinde konulurdu. Biz bu soruyu insan hür müdür? şeklinde koyuyoruz. İnsan varlık mertebelerinin en yükseği olmak üzere, kendinden önceki mertebelere bağlı, bununla beraber kendi bütünlüğü ile onlara hâkim ve müstakil bir derece teşkil etmektedir. Bedeni, şuuru, değerleri, hayalleri ve rüyalarıyla beraber bir bütün olan insan kendinden önceki varlık dereceleri üzerindeki hâkimliğini bu bütünlüğünden ve kendi tamlığından (*integrité*) almaktadır. Acaba evvelki varlıkları kuşatan bu tamlığın kendisine insanın hürlüğü diyemez miyiz?

Vakaa insanın hürlüğü, umumiyetle, seçme fiilinde görülmektedir. Fakat seçilen şeylerin bize daha faydalı, daha iyi, daha güzel, v.s.. görüldükleri için onları seçmeye mecbur olmadığımızı nasıl temin edebiliriz? Böyle bir durumda hürlükten değil, ancak bazı de-

gerler ve bazı objelerin üzerimizde başkalarından daha çok baskı yaptığından bahsedebiliriz. Eğer bu seçme beğenme, tercih etme manâsına değil de, yalnızca önümüzdeki hadlerden herhangi birini piyango çeker gibi almak manâsına gelirse, o vakit seçme gayri-muayyen bir fiil haline gelmiş olur, ve bu durumda hürlükten bahsedemeyiz.

Yeni bir felsefe zarureti reddederek insan varlığını mutlak hürlük (*) sahası sayıyor. Buna göre biz hür olmağa mahkûmuz, ve hürliğümüz seçmenin eseridir. Fakat bu herhangi bir objenin seçilmesi değil, bizzat kendi varlığımızın seçilmesidir. Bundan dolayı varlığımız kendimiz tarafından kurulan bir projedir, eşyadan tamamen ayrı olan bir *kendisi için* varlıktır. Fakat böyle bir seçme hürlüğü tenakuzlu değil midir? Eğer hür olmaya mahkûm isek, hürliğümüz zaruret tarafından çevrelenmiş olmuyor mu?

Yahut, hürlüğü zaruretin zıddı olarak düşünür, ve zarureti sınırlamak için hürlüğü düşünmeye mecbur olduğumuzu söylersek, burada hürlük insanî varlığa ait bir vasıf, konkre bir şey olmaktan çıkmış, bir mefhum haline gelmiş olur (Schelling).

O zaman, ihtimal ki hürlüğü, aklın madde kanunlarından müstakil olarak kendi kanunlarından haberdar olması manâsına alabiliriz. Fakat Kant'ın anladığı manâdaki bu hürlük, hakikatte, türlü zaruret nevilerinden biri, madde ve hayata nazaran daha yüksek derece olan aklî zaruret olacaktır.

Yahut da, hürlüğü hayatımızın kalitatif cereyanı manâsına anlayacak olursak, o zaman her an şimdiki yaşamakta olan hayatımızı dinamik geçmişimizin hükmü altına koymuş ve yaşayışımızı hür değil, tamamen kendi *yaşanmış* hallerinin kölesi haline getirmiş oluruz.

Nihayet, hürlüğü iki zaruret zincirinin çatıştığı yerde meydana çıkan tesadüf, hayut bizzat insanda aklî zaruretle organik zaruretin çatışmalarından doğan netice gibi görececek olursak, bu manâda ya hürlüğü Cournot'nun yaptığı gibi tesadüfe indirmiş, ve her iki zaruret zincirine aynı derecede bağlı gayri-muayyen karşılaşma diye tarif etmiş, şuursuz bir indétérminizm'le hürlüğü karıştırmış oluruz. Yahut da, ona iki zaruretin çatışmalarından doğduğu halde her ikisinin de vasıflarından kurtulan yeni bir varlık derecesi

(*) J. P. Sartre, L'être et le néant.

gözüyle bakmış, fakat bu dramatik varlığın mahiyetini tamamen müphem bırakmış oluruz (*).

Şüphe yok ki, hürlükten kasdettiğimiz şey tabiat düzenini sarsan bir anarşi hali, yahut sebepleri bilinmeyen keyfi bir fiil değildir. Burada insanın hürlüğünden bahsederken, insanın kendinden önceki varlık derecelerine nazaran muhtarlığı ve onlar üzerindeki nüfuzunu kasdediyoruz. Böyle bir muhtarlık ise insanın sun'î tecritlerle elde edilen muhit, beden, veraset, mânâ veya değer zaruretlerinden birine irca edilmemesi, onun hayatı boyunca gelişen faaliyetleri sırasında kendini madde, nebat ve hayvandan ayıran vasıflarıyla birlikte *bütünlüğü* ile görülmesi sayesinde elde edilebilir. İnsan muhtardır, çünkü âlem içindeki bütün varlık mertebeleri onda sona erer, o bunların yekûnu ve terkibi değildir, kendi mahiyeti ile bu derecelerin üstünde bir birlik meydana getirmektedir. Onun tamlığı kendinden önceki bütün varlık mertebelerine bağlı olmakla beraber, onlardan müstakil olmasını temin eder. Böyle bir hürlük problemi bize âlem içinde derece derece artan bir varlık çatlağı içinde görünmektedir. Madde âleminde her şey birbirini tamamlayan mekanik bir etki - tepkiler âhengi içinde cereyan eder. Fakat nebatla beraber varlıktan bir parça bu prensiplerin işleyişini arızaya uğratan bir temessül, çoğalma ve intibak vetiresi meydana çıkarır. O suretleki nebat, tamamen madde ile ve onun kanunlarıyla kuşatılmış olduğu halde, onun ortasında bu kanunların işleyişini değiştiren bir *fasıla*, bir nevi yarık teşkil eder. Hayvan da nebata nazaran aynı mevkidedir. İnsana gelince, orada hayvanî fonksiyonların kendi nevi içinde daha yüksek derecede inkişafından bahsedilemez. Bu, hayvanî şuurdaki *sensori-moteur* faaliyetin ortasında açılan öyle yeni bir çatlaktır ki, bunun kapanması için yapılan cehit ancak insanın bütünlüğü dediğimiz yeni bir varlığın meydana çıkmasından başka bir şey değildir. İptidaide, delide ve rüyada bu çatlağın henüz kapanmaması, veya tekrar açılması hiçbir zaman hayvanî hayata dönüş sayılmamalıdır. İnsan kendi mahiyetini onlarda da devam ettirir.

İnsanda varlık etkisi (action) kuvvetlendikçe, başlamak ve bitirmek fiilleri arasında gittikçe genişleyen bu yarık onun — maddî ve manevî diye ayırdıkları — bütün varlığında bir taraftan *âleme*

(*) H. Z. Ülken, Cemiyet ve marazî şuur (Felsefe yıllığı, I. 1931) bu fikri müdafaa etmiştir.

açılmak, diğer taraftan *içe katlanmak* imkânlarını hazırlar. Fakat insan, varlığının aslî bütünlüğü dolayısıyla bu yarığı *kapatmaya* çabalar, her ayrılış yeni bir birleşme ile tamamlanır. İnsanı varlığın gelişmesi ve değerlerin yaratılmasından ibaret olan bu birleşme bizzat insanî hürlük sahasını teşkil eder.

Hürlüğü bu şekilde tarif ettikten sonra, bu meseleye dair eski görüşleri tekrar gözden geçirebiliriz: seçme, yarılışın karşısında insanın duyduğu birleştirme cehdi manâsına hür bir fiildir. Çünkü burada bize dışımızdan teklif edilen daha elverişli ve daha doğruyu değil, âlem içinde kendi hürlüğümüzü seçiyoruz. Nitekim, aklın kanunlarına tâbi olmak da, insanî varlığı tam ve muhtar olarak görmek demektir. Bununla beraber, insanî varlığın kendini kuşatan âlemden ayrılışı, iki zaruret, yani rasyonel âlemlerle organik âlem arasında onun dramatik bir mevkii olduğunu gösterir. Şu şartla ki, böyle bir zaruretler çatışması insanı meydana getirmekten ziyade, insan o zaruretler arasındaki tezada sebep olur.

Burada Sartre'a karşı da diyebiliriz ki insanî varlığımız hayvanî varlıktaki bir çatlağın içinde meydana çıkmıştır. Hürlüğümüz zaten önceki varlıkların zaruretleriyle şartlandırılmıştır. Şu halde biz kendimizi seçmiyoruz, fakat tamamlığımızı kazanmak için yaptığımız her cehidde âlem içindeki vaziyetimizi (situation) seçiyoruz. Bu manâda insan, kendini bir problem olarak alan varlık diye bütün önceki varlıklardan ayrılabilir, ve böyle bir varlık için kendinin âlem içindeki yerini seçme hürlüğü doğar. Seçilen her şeyde feda edilen bir taraf (sacrifice) vardır, ve bunun sonunda daha üstün bir vaziyet elde edilir.

Biz burada problemi yeniden koyuyoruz; insanî varlıkla uğraşan eski teolojik ve normatif ilimler yerine onları bütün hal ve şartları içinde, tamamlayıcı ve zıd manzaralarıyla kavramaya çalışsan müşahhas ve total insan felsefesini gözönüne alıyoruz. Fakat probleme bu en yeni zaviyesinden baktığımız zaman da onun meydana çıkardığı felsefi buhran ve beklediği hal suretleri kendilerini bize kabul ettirmeden geri kalmıyorlar: Ferd ve cemiyet, hürlük ve zaruret, süje ve obje dediğimiz bu insanî varlığın kaçınılmaz iki haddinden biri ötekine irca edilebilir mi? Veya onları birbiriyle ilgisiz olan iki ayrı âlem gibi görme imkân var mıdır? Düşünce tarihinin uzun tecrübeleri bunun imkânsız olduğunu göstermeye yeter zannederim. Süjeyi obje veya objeyi süjeye irca için yapılan

bunca teşebbüs felsefe ve ilim tarihinde kısır kalmıştır, hele ikisinin birbiriyle ilgisiz ve ayrı prensipler olduğunu tasavvura hiç imkân yoktur; çünkü onlar ancak bilme fiilinin gerçekleşmesini temin eden iki ayrı, hattâ iki zıd haddin birbirini tamamlamasından başka bir şey değildirler. Şu halde süjenin ancak objeyle ve objenin süjeyle kaim olduğunu, bütün süje fiillerinin eşyaya, bedene ve başkasına çevrilmiş ve onlarla kaim olan fiillerden başka şeyler olmadığını söylemeliyiz. Bu takdirde *Başkasını* aynı zamanda koymıyan bir *Ben* tasavvur edilemez ve Ben'in karşısında ne ondan müstakil bir *Ben değil*, ne de ona yabancı başka Ben'ler vardır. Ben kendi bedenini başkasıyla tasavvur ettiği gibi, başkası da ancak Ben le gerçekleşir.

Hülâsa insanî ilimler mümkündür, fakat onlar ancak bir gerçek ve değerler teorisine dayanmalıdırlar. Süje - obje ayrılmaz ikiliğine ait refleksiyonla uğraşan böyle bir bilgi ve değer teorisi kendi kompleksinin hareket noktasını *İnsan*'da bulur. Her kişi insanî bir sistemin başka unsurlarını kendinde aksettiren bir unsurdur. Şu halde insanî bir sistemde her unsur bir kişidir. Bu sistemin her unsuruna, onun müfred varlıkları olmak bakımından birer *ferd*, ve farklarını hesaba katmadan unsurların bütünü olarak alınan her sisteme bir zümre veya cemiyet deriz. Fakat fertler arasındaki rabitalar (rapport) tek taraflı veya iki taraflı olabilir. İki taraflı münasebetler de simetrik veya asimetrik olabilir (53). Müminle Tanrı'nın münasebeti tek taraflı, sevgililerin münasebeti symetrik, kumandanla ordunun münasebeti asimetrik'dir. Fakat bütün bu münasebetlerde kişiler arasında daima az çok farklı perspektivler vardır. Çünkü her ferd kendi potansiyelindeki imkânlardan, ancak başkalarının sınırlamadığını gerçekleştirir; bu suretle psiko-biyolojik unsurlardan her biri birbirinden farklı potansiyel ve gerçekleşme manzaraları olan fertler ve ferdi farklar kazanırlar. Bu komplekslere zümre perspektivinden, yani onlara ferdi olmıyan statistik mecmualar gözüyle baktığımız zaman *macrosociologie*, aynı komplekslere psiko-vital perspektivden, yani ferdi hususiyetleriyle baktığımız zaman *micropsychologie* veya diferansiyel psikoloji yapmış oluruz; yine onları farklarını hesaba katmadan, müşterek ve umumî psiko-biyolojik unsurlar gibi gördüğümüz zaman *macropsychologie*, nihayet onları zümre perspektivinden, fakat hususiyet ve farklarına göre tetkik ettiğimiz zaman *microsociologie* yapmış oluruz. Meselâ iç-

timai tabakalar, aileler, hattâ kişilikler arasındaki yapı, kanaat, değer farklarını tetkik ederken dördüncüsü, ruhî olayların mizaç, karakter ve ruhî yapı farklarını tetkik ettiğimiz zaman ikincisini, ferdî farkları silerek insanlardaki müşterek ruhî tezahürleri tetkik ederken üçüncüsünü, umumiyetle aile, atölye, millet, ilâh.. gibi zümre ve cemiyet yapılarının birleşik vasıflarını tetkik ederken birincisini yapmış oluruz. Fakat bu ilmi perspektivlerden hiç birisi ötekini lüzumsuz bırakmaz, ve ondan vaz geçemez. Nitekim hepsi birden sağlam olarak kurulabilmek için psiko sosyal ilminin felsefî temellerine dayamak zorundadır.

Sosyoloji bir tabiat ilmi olarak hayvan sosyolojisi, içtimai morfoloji ve demografide kendisine daha aşağı varlıklardan temeller bulduğu gibi, psikoloji de aynı suretle kendisine, sırf tabiat ilmi olması bakımından hayvan psikolojisi, psiko-fizyoloji ve karakteroloji'den temeller bulur.

Bundan dolayıdır ki, bazı sosyologların dediği gibi insanî mahiyete dayanak vazifesi gören bu olaylara ait bilgilere alt-yapı ve onun üzerinde gelişen değerler ve müesseseler âlemine üst yapı demek, ve yine bu sebepten dolayı alt ve üst yapılar arasında karşılıklı tesir olduğunu söylemek doğru olur. Fakat bu yüzden cemiyetin bu iki yapısı arasında doğrudan doğruya bir sebeplik münasebeti olduğu neticesini çıkarmamak şartıyla!

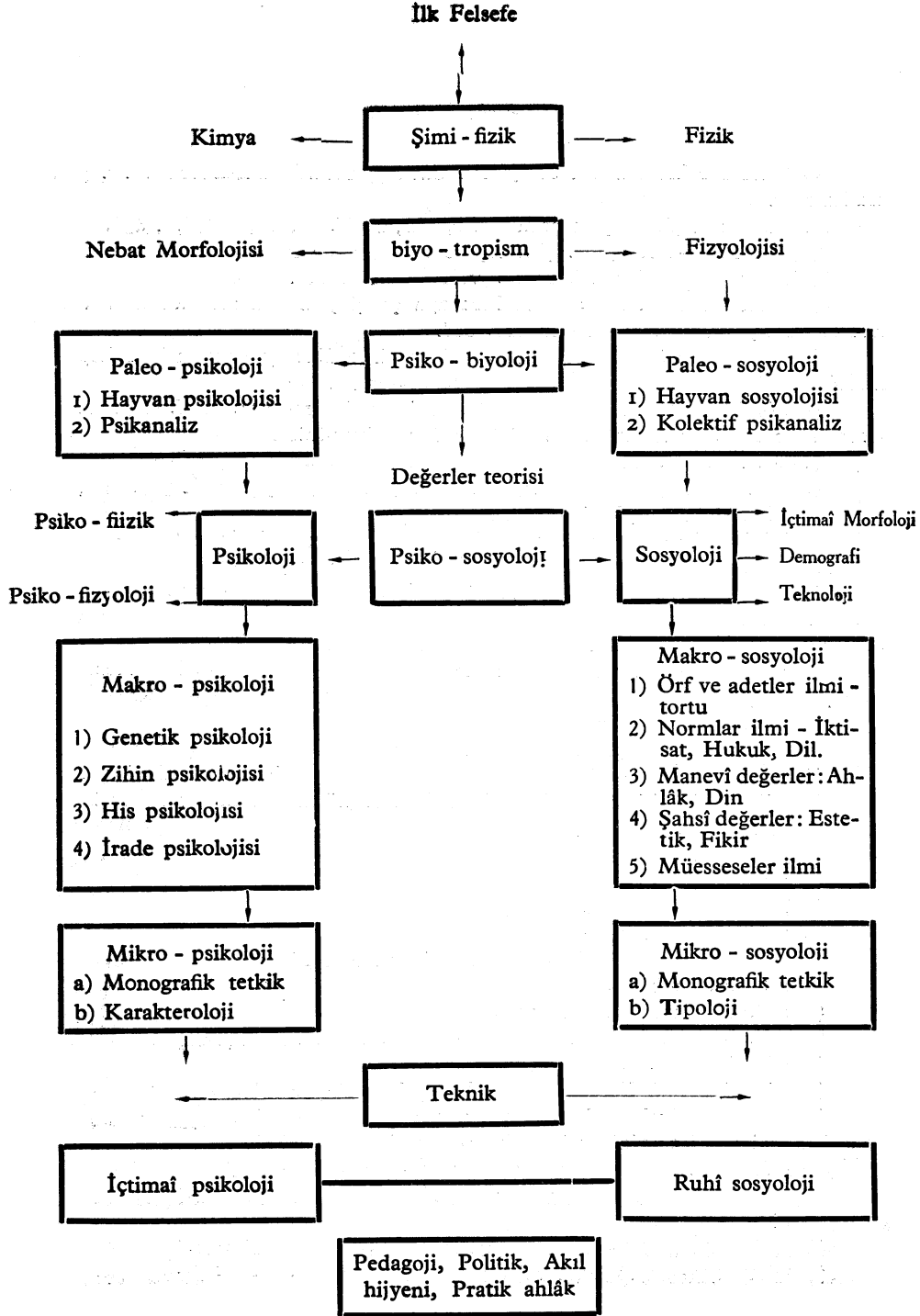
Psiko sosyal tecrübeleri sosyoloji ve psikolojiden önce gelir, onları hazırlar. Bu tecrübeler çocukta veya erginde kişiliğin içtimai ve ferdî cephelerini aynı zamanda kavramıya hizmet eder. Bir çocuk psiko-sosyal'inde idrâk veya hafıza bize başkalarını kendinde aksettiren birleşik vasıflarıyla olduğu kadar kendini başkalarından ayıran hususî vasıflarıyla de görünür. Fakat psiko-sosyal bilginleri, her türlü araştırmadan önce saf tecrübeler yapabilecekleri gibi, peşinden hazırlanmış ve birikmiş sosyolojik ve psikolojik tecrübelerden de faydalanabilir. İzahlarında onlardan yardım görebilir. Bu ikincisinde psiko-sosyal'cının durumu çok tehlikelidir. O, iki ilimden birinin hükmü altına girmeden "coexistence" testlerinden en emin neticelere ulaşmaya ve çocuktan ergine doğru kişiliğin gelişmesinde içtimaileşme ve gruplaşmanın hisselerini görmiye mecbur dur. Fakat bunun aksi de mümkündür, o zaman psiko-sosyal'cı önceden kurulmuş ilimlerin hükmü altına girecek ve çok karışık tefsirlere, yanlış izahlara meydan verecektir.

Kişiliği psiko-sosyal'la tetkik ettikten sonradır ki, sosyoloji ve psikolojinin paylarını ayırmak, münasebetlerini ve karşılıklı tesirlerini göstermek kabil olur. Bütün bu araştırmalardan her biri kendi sınırları içinde ne kadar gelişirse gelişsin, otoriteler veya bazı talihi buluşlardan gözü kamaşarak kendi sınırları dışında istilâcı davalara kalkmamalı, ferd ve cemiyetin tamamen ayrı sahaları olmadığını, ancak müşahhas bir bütünün iki manzarası olmak bakımından itibarî surette ayrıldığını daima hatırlamalıdır. Bundan dolayıdır ki, bu iki ilmin araştırmaları birbirini kontrol etmeli, ve nihayet prensiplerinde bağlandıklarını unutmamalıdır. Tetkikler ilerledikçe sosyolojinin psikolojiye, psikolojinin sosyolojiye meşru hizmetleri yardımcı branşlar sayesinde temin edilebilir.

Psikoloji ile sosyoloji arasındaki bu meşru mübadeleler Descartes'ın matematikte kullandığı analitik geometri mihverlerine benzetilebilir. Orada nasıl tek başına izah sahasında gelişmeye elverişli olmıyan geometri ve cebirin birbirine tercümesi imkânı temin edilmiş ve bir eğrinin karşılığı olan denklemler bulmak, yahut bu denklemler karşılığı olan eğri ile ifade etmek sayesinde, o vakte kadar teori sahasında çok verimsiz olan bu iki ilmin realiteye tatbik imkânı son derecede genişletilmiş ise, burada da aynı suretle zümre hayatına ait olan bir münasebetin ferd diline, yahut ferde ait olan bir münasebetin zümre diline tercümesi sayesinde sosyoloji ve psikoloji arasında uzun zamandan beri devam eden boşuna münazaaya nihayet verilmiş, ve her iki ilmin birbirine karşılıklı ihtiyaçları meydana çıkarılmış olacaktır. Meselâ çocukların morfo-psikolojisi üzerine yapılan tetkikler kolaylıkla çocuk sosyolojisi diline çevrilerek onlara karşılık olan kanaat çevreleri ve çalışma verimleri tesbit edileceği gibi, aksi de olabilir.

Eğer her iki tetkik ayrı ayrı yapılmışsa böyle bir tercüme bu tetkikleri kontrole yarar. Bu tarzda araştırmaların pedagoji, devlet idaresi, akıl hıfzıssıhhası, pratik ahlâk, ilâh.. gibi teknik sahalarda büyük hizmeti olacaktır. Fakat böyle bir teşebbüsün tehlikeli tamimlerinden bilhassa kaçınmalıdır. Bu tarzda tamimler ferd veya cemiyet emperyalizmini alevlendirmek suretiyle modern bir skolastikin köklerini hazırlamaktan başka hiç bir işe yaramazlar.

Hilmi Ziya ÜLKEN



N O T L A R

(×) Wiener kreis denen cereyanda Carnap, Schlick, Reichenbach v.s. gibi filozoflar.

(1) Cours de philosophie positive IV, 282; I, IV, 81; IV, 360; VI, 680,

(2) L. Lévy - Brühl, La philosophie d'Auguste Comte.

(3) Cours, III, 487; VI, 647; System, de Pol. Pos. II, 40.

(4) "İçtimaî fizik adı altında kurmaya çalıştığı bu en sonuncu ilim köklerini biolojiden alır." — Cours, III, 844.

(5) Comte'dan önce Turgot, Saint Simon, Proudhon ona zemin hazırlamışlardır.

(6) L. Lévy Brühl, La morale et la science des moeurs; J. M. Guyau, La sociologie de l'art; Mannheim, Soziologie der Erkenntniss.

(7) G. Simiand, La méthode positive en économie.

(8) Ch. Blondel, La psychologie collective; Piéron, le précis de psychologie.

(9) Quetelet, La physique sociale.

(10) Lévy, Le droit positif; Ch. Lalo, L'art et la société;

(11) Spencer, Giddings, Lester F. Ward, Espinas v.s..

(12) G. Tarde, Lazarus, Steinthal, Scipio Sighele, Le Bon, v.s..

(13) Comte de Gobineau; Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse; Freud, Totem et tabou, La psychologie collective et analyse du moi.

(14) A. Lalande, La dissolution devant l'évolution; G. Sorel, Les illusions du progrès;

(15) W. Oswaldt, L'énergie.

(16) Cournot, Les principes de la connaissance,

(17) Dilthey, Introduction aux sciences morales (Geisteswissenschaften).

(18) Dilthey'i takip eden Heinrich Rickert Kültür ilimlerinde tarih metodu meselesini inceledi.

(19) Dilthey, aynı eser.

(20) Dilthey, aynı eser.

(21) Dilthey, La monde de l'esprit.

(22) Dilthey, Le monde de l'esprit.

(23) Dilthey, Les théories des conceptions du monde.

(24) Lipps, Aethetik.

(25) E. Boutroux, H. Bergson, gibi.

(26) H. Rickert, Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften.

(27) Dilthey, Int. aux sciens. morales,

(28) Ed. Husserl, Est ce que la philosophie est une science exacte?

(29) Jean Delvolvé, Réflexions sur la pensée comtienne, 1932; p. Ducassé, Essai sur les origines intuitives du positivisme, 1945.

(30) Husserl, Logische untersuhungen; — Introduction phénoménologique.

(31) Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Cosmos, Türkçesi: Ta-kiyeddin Menguşoğlu.

(32) H. Z. Ülken, Bilgi teorisi notlari, 1943 - 45 (neşredilmemiş).

(33) H. Z. Ülken Değer teorisine ait notlar, 1946 - 48 — Dupréel, buna

benzer fikirleri Recherches philosophiques'deki bir makalesinde izah ediyor. (Dupréel, Les probabilités ordinales, 1941).

(34) H. Z. Ülken, La complémentarité philosophique. X.me Congrès philosophique. (Communiqué). 1948. Amsterdam. — Lupasco, Microphysique et la pensée humaine.

(35) Poncele, L'initiation à la philosophie, 1948.

(36) Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire; Ch. Blondel, La volonté et les volitions; —, La personnalité (dans le Traité de la psych) — Guillaume. Psychologie de la forme; Mc. Dougall, Tarde ve Freud mektebini takibedenlerin psikolojisi gibi.

(37) H. Z. Ülken. Değer teorisi notları, 1946 - 48.

(38) Murphy, Intro, to social psychology, 1937.

(39) Ruyer, Philosophie de la Forme; Elements de la psycho-biologie.

(40) Gaston Bachelard, La connaissance rapprochée.

(41) Dialectica dergisi, 1947 - 49.

(42) J. Stoetzel, Théorie des opinions; — L'étude expérimentale des opinions; Bone, Le Préjugé; Gurwitch, La sociologie du XX. siècle. (La psychologie sociale et le contrôle sociale.)

(43) Cooley, Sociological theory and social research, 1930.

Muzafer Cherif, An Outline of social psychology, 1948.

(44) Katz and Schanck, Socialpsychologie, 1939.

(45) Bu sayısız yeni araştırmacı arasında (ki adları Gurwitch ve Stoetzel'in kitaplarında zikredilmektedir.) Ankara üniversitesi eski profesörlerinden Muzafer Şerif'in iki kitabı ve bir kaç risalesini de zikretmeliyiz: M. Cherif, Psychology of social norms. v.s..

(46) H. Z. Ülken, Cemiyet ve marazî şuur'da bu meseleyi koymuştu. (1930) Akıl Hıfzıssıhhası Cemiyetinde 1931 ve 1942 de iki *communiqué* okudum. Felsefe talebesinden Ekrem Kızılaç lisans tezinde, asistan Nezahet Tanç doktora tezinde bu fikri devam ettirdiler.

(47) Fauconnet, La responsabilité, 1919.

(48) Malinowsky, İptidailerde cürüm ve âdetler sosyoloji dergisi, I ve II çeriven Ercüment Atabay. 1942 - 44.

(49) Davy, La foi jurée.

(50) Durkheim sosyolojisi.

(51) A. Fouillée, Le déterminisme et la liberté - Gaston Richard, Notions élémentaires de la sociologie, Lilienfeld, Worms, v.s..de de aynı eclectisme temayülleri görülür.

(52) Piéron, Ch. Blondel gibi müelliflerde bu çift determinism görüşü hâkimdir.

(53) Dupréel, La sociologie générale, 1948, Presses universitaires.

(54) W. Ogburn, and M. Nimekoff, A. Handbook of Sociology, 1947.

((55) La Piere and Franworth, Social psychology, 1942.

(56) Malinowsky, La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives, 1932; M. Leconte, Conflits sociaux et psychoses, 1937, H. Z. Ülken, Cemiyet ve marazî şuur, 1931; H. Baruk. Psychiatrie morale expérimentale individuelle et sociale 1945. H. Z. Ü.