

## «EXISTENCE» FELSEFESİ VE SOSYOLOJİ

*Existence* (var olma) felsefesinin bugünkü düşüncede uyandırdığı bütün nevralkik noktalar arasında, ilimlerin, bilhassa sosyolojinin statüsü yer almaktadır. Şüphesiz birçok *existentialisme* çeşitleri vardır. Kierkegaard'dan Nietzsche'ye, Heidegger'den Jaspers'e, Gabriel Marcel'den Sartre'e kadar, hareket noktasında değilse bile, hiç olmazsa varış noktasında, çok ayrılıklar — reddeden muvafakate kadar bütün bir mesafe — vardır. Fakat bütün bu ayrılıkların burada ehemmiyeti azdır; zira bütün bu doktrinler, sosyal gerçeğe az çok alâka gösterdikleri zaman bile sosyolojiye karşı kayıtsız kalmakta müttefiktirler. Bununla beraber, iki taraf arasında, bir uzlaştırmanın lüzumsuz olmadığını, hattâ bir karşılaştırma zemininin de temin edilebileceğini zannetmekteyiz.

*Existence* (var olma) felsefesinin sosyolojiye olan bu güvensizliği veya alâkasızlığı acaba nereden geliyor? Bu, sosyolojinin, sübjektifliğe kat'î surette bağlı gördüğü şeyi objektif bir tarzda tetkik etmek iddiasından geliyor. Bir âşık, aşkının psikanalitik bir tefsirine itiraz edecektir; aynı suretle, bir aile kuran, bir partiye giren, gerektiği zaman bir ırka, bir kavme veya bir nesle mensubiyetinin şuuruna sahip olan bir kimse, hareketinin objektif bir izahına güç katlanır. Bu izahla, bağlılığının (engagement) değerinin düştüğünü zanneder: Hayatının mânası ve hürriyetinin cevheri olarak kabul ettiği şey, şimdi bütün nüfuzlarından mahrum edilmiş, parça haline getirilmiş, mâkûl (intelligible) bir şemaya irca edilmiş bulunmaktadır. *Existence* (var olma) felsefesi, hürriyetin bu itirazına çok büyük kıymetler vermektedir. O sübjektifliğin ayrılmaz haklarını ve herhangi bir gerçeğin ancak bir şuur ile mânalanabileceğini kabul eder. Kasitçilik doktrini (intentionnalité) ona hem idealizmi tasfiye ettirmeğe (liquider) yarar — şuura has olan hareket, derinliği ve devamı olmıyan ve sırf bir aksinden ibaret bulunduğu herhangi bir dış objeye doğru kendini aşarak meydana çıkmaktır — hem de hürlüğü ortaya koymıya yarar; çünkü bilmukabele her obje ancak

bir şuurda görünmek şartile mevcuttur; ve her *cogitatum* bir *cogito*-ya bağlıdır. O halde bu felsefe bütün sosyolojik objektifliğe karşı kendini korur' Yeni bir kitap isminin de teyit ettiği gibi içtimaî olayların şeyler olduğu, cemiyetin fert dışında bulunduğu, yahut da kolektif şuurun ferdî şuurdan aşkın olduğu fikrinden kaçınır; Durkheim'in başlıca postulatlarını reddeder.

Gerçekten, belki de bu postulatlar, sosyolojinin mevzu ve statüsünü apriori olarak tarif etmeleri hususunda metafizik bir karakter saklamakta ve Mösyö Gurwitch'in tavsiye ettiği cezri empirisme'e engel teşkil etmektedirler. Daha ileri gidelim: Existence felsefesinin icaplarına — ilk olarak — bazı tavizlerde bulunması sosyoloji için belki de faydalıdır. Bu nasıl mümkün olur?. Bunu göstermek için bir dönüş yapmamız lâzımdır. Existence felsefesinin başlıca iddialarından biri «*cogito-pré-réflexif - temmülden önceki - düşünüyorum*» un tahlilindedir: İşte *kendisinde* (en soi) nin, *kendisi için* (pour soi) in mahremliğini ve âlemde var oluşun sırrını yakalamak, şuurun nasıl olup da bir âlem şuru olduğunu isbat etmek burada mümkün olmaktadır.

Biz şeylerin varlığıyla vasitasız olarak münasebet halindeyiz. Bu münasebete göre şeyler bize her türlü istidlâlin ve her türlü mantikî mânanın hattâ her türlü kurucu sentez faaliyetinin berisinde olarak mevcut ve mânalı görünürler. Biz şeylere açılırız ve şeyler bize, daima muvakkat da olsa, karşı konulmaz bir bedihilikle, tıpkı doğru fikrin zihinde görünmesi gibi görünür. İşte anlama bizde evvelâ böyle başlar. Bir şeyin ifade ettiği mânayı — onu yaşayarak — aslî fiil (acte originel) ile duyarız; eşyanın ifade ettiği mâna, onun sadece maddî bünyesi değil, bilâkis yüklü bulunduğu bütün mahmulleri (prédicats), hatlarının ve ifadenin ayrılmaksızın birleştiği cephesi yâni «Form» udur. Objenin böyle anlaşılan mânası onu varlığa bağlayan karşı konulmaz bağıdır. Fakat böyle olunca, bütün gerçeklik, vasitasız bilgi ve teemmüllü bilgi perspektiv'i olmak üzere iki perspektiv'e göre mütalâa edilebilir; yâni bir varlık bünyesi içinde yer almış olarak kendisine görüldüğü müşahhas süje tarafından yaşanılmış olduğuna yahut da kendisini rasyonel bir şemaya irca eden objektif ameliyeye tâbi, seçik ve yabancı bir obje gibi alındığına göre iki ayrı perspektiv tarafından tetkik edilebilir. (Bundan sonra bir perspektiv'den diğerine geçiş ve yaşanılmış âlemden itibaren mâkûl (intelligible) âlemin doğuşunu

tavsif etmek kalıyor). Vucut hakkında da böyledir: Aynı zamanda obje ve bilgi aleti olduğu için bu, mümtaz bir misaldir. Gerek anatomi ve fizyolojinin onu mevzu edindikleri, ve bir takım unsurlar bütününe, üçüncü şahısta tamamlanmış bir fonksiyonlar düğümüne irca ettikleri bir objektif cisim olarak, gerekse ilk şahıs halinde yaşanmış ve süjenin şuuruna karışmış ve her teşebbüsünde mündemiç olan aslı cisim olarak telâkki edilebilir ki Mösyö Merleau-Ponty, G. Marcel'in telkinlerini ele alıp tasrih ederek buna fenomenal demiştir. İdrâk, ihtiyaç, heyecan gibi ilk davranışların tahlili, Pradines'in «Vücudün ruhi tazammunları — Implications psychiques du corps» adını verdiği şeyi meydana çıkarıyor; ve hiç şüphe yok ki, Descartes'cı düşüncenin alışkanlıklarına karşı bizi zorlamağa mecbur eden bu deneme bir yeni mefhumlar cihazını, ve objektif psikofizyolojinin metodlarından farklı yeni araştırma metodları istiyecektir.

Bu misali, sosyolojinin mevzuu ile hiç de alâkasız olmadığı için zikrettik. Ferdi vücudüne bağlayan çift anlamlı bağlar, onu içtimaî zümreye bağlayan bağlardan o kadar da farklı değildir. Hattâ organisizm şüphesi uyandırmadan da gösterilebilir ki cemiyet vücudün âdeta bir lâhikası, onu örten bir elbise, devam ettiren bir âlettir; ferdi kuşatan, mekânî veya zamanî ufkundan uzak noktalarda onu yakalayan veya aktif kılan daha geniş bir tabiattır. Her halde, ben'in bedenle münasebeti ben'in zümre ile münasebetinin aynidir. Nasıl beden aynı zamanda hem *kendim* (moi - mème) hem şeyse, ve onu kendimle aynı kaldığıma veya ona dışarıdan baktığıma göre de âlet ve kader ise, zümre için de mesele aynidir. Böylece zümrenin objektif tetkiki şey olarak, fenomenolojik tetkiki de fert tarafından yaşanılmış olarak ayrılabilir. Fazla olarak bu ayrılış yeni bir şey değildir; bütün cezri *empirisme* bahislerinde geçmektedir; ve öyle zannediyoruz ki ince bir tetkik neticesinde onu mekaniğin ve organığın, kapalının ve açığın klâsik olmuş ayrılışlarında ve hele Mösyö Gurwitch'in kendiliğinden (spontané) ile organize arasında teklif ettiği ayrılışlar içinde bulmak mümkündür.(1)

Meseleye biraz daha yakından bakalım. Zümre, içtimainin bu

(1) İctimainin hariciliği ancak onun altında olan (sous - jacente) inorganize, kendiliğinden ve vasıtasız tabakasından bazan ayrılan organize ve teemmüllü tabakasından gelmektedir. (*Morale théorique et science des mœurs* S. 180).

fenomenoloji'sine ferdin teşkil edicisi (constitutif) olarak görünür. Bu içtimaî gerçektir ve vücut gibi varlığın bir bünyesi, bir birinci vakıadır. Cismanî (corporel) olarak mevcut olduğum gibi içtimaî olarak da mevcudum. Bedenin biricik olduğu, cemiyetin ise müteaddit ve girift guruplardan müteşekkil bulunduğu şüphesizdir; ve en iptidaî cemiyetlerin hiç de basit olmadıkları bugün bilinmektedir. Fakat zümrelerin ve zümrelenme tarzlarının irca edilmez çokluğu muhakkak ki farklı hayat tarzlarından gelmektedir. İşte tarif edilmesi gereken de bu varlık şekilleridir. İnsan evvelâ diğer insanlara umumî olarak bağlıdır; Husserl'in, Heidegger'in tahlillerini sosyoloji burada kendi hesabına ele alabilir; bu sonuncular başkalarıyla olan bir cezrî bağı ve başkaları hakkındaki *préontologique* bir anlayışı şuurların içinde ve meydana çıkışlarında (surgissement) kavramağa çalışırlar. Hareketlerimden her biri, başkasına, onun varlığına veya nazarına bir isnat tazammun etmektedir. Başkası tarafından her yönemde bana çevrilen, yükselişime veya zevalime sebep olan bu sessiz engin hüküm içerisinde yüzüyor gibiyim. Etrafımdaki maddî veya kültürel bütün âlem başkasının damgasını taşır. Üstelik şuurun bütün teşebbüsleri (initiatives) başkasıyla bir münasebete delâlet ederler: Şuur başka bir şuura, bedene açıldığı gibi açılmıştır; ve şuur ona doğru aşarak açılıyor demek kâfi değildir; şuur şu iki 1°) başkasını tabii bir *Einfühlung* ile vasitasız olarak kavrar; 2°) onu şahsen yakalamıyorsa bile, onun mümkün varlığı ile meşbu gibidir, anlamda olmak üzere tabiatı icabı açıktır. Düşüncenin en şeffaf ve en müfret olduğu yerde ondan farklı olan, fakat onu kurmağa yardım eden bir şey ona nüfuz eder. Bedenim ile düşünüyorum, başkası ile düşünüyorum(2); başkasına en gizli damgalarımıyla iştirak ediyorum. Bir *sen* (toi) önünde olmadığım zaman

(2) Bu temalar, şuur bünyelerinin aşkın bir tahliline ehemmiyet veren *existence* felsefeleri tarafından kabul edilmişlerdir: Heidegger *Mitsein*'i şuurun kurucusu (constitutif) olarak tarif etmekte ve Merleau - Ponty de şöyle yazmaktadır: 'En cezrî teemmülde bile, mutlak ferdiyetimin etrafında, kavrayışım bir umumîlik hâlesi veya bir *socialité* (içtimailik) havası gibi olmalıdır.' (phénoménologie de la perception S. 511) Buna mukabil bu temalar Sartre'nki gibi daha uzlaşmaz bir felsefe tarafından reddedilmiş olabilir; bu felsefe, hem şuurun şeffaflık ve kendindenlik esaslarını müdafaa etmek, hem de başkası ile münasebetin zarurî olmıyan vasfına işaret etmek kaygusundadır. (Bk.: *L'Etre et le néant*'da *Mitsein*'in tenkidi S. 301 ve dev.)

bile bir *biz* (nous) içerisinde, bende mündemiç bulunan bir çokluğun mümessili olarak bir «je»(\*) yim.

Älemde yalnız olmamak, âlemde varlığın bir hassasıdır. Şuurların aynı cevherdenliği (consubstantialité) şuurun bir yapısıdır. İşte Mösyö Gurwitch, ben'in mahremliğinin şahısötesi (transpersonnelle) olduğunu göstererek kollektif şuur problemini aydınlatıyor. Hürriyet problemi de bu suretle aydınlanabilir: Şuur, daha tam bir tamamiyete sahip olduğu ve diğer şuurlara daha derinden derine iştirak ettiğini hissettiği nisbette hürdür, ve kollektif şuurun fazyikına da o nisbette az maruzdur. Bu hususta Mösyö Znaniëcki, kollektif bir ideale uymuş olması bahanesiyle bir fiilin bütün kendindenlik ve zenginliğini reddeden peşin hükme (prejugé) karşı bizi haklı olarak koruyor. [Sanki uymak mutlaka bir kölelik demekmiş]. İçtimaîleşebilme (sociabilité) şekillerinin tetkikinde Mösyö Gurwitch'in uyandırmış olduğu alâka bu suretle anlaşılmalıdır: Bu tetkik, şuurların çokluğunu ve karşılıklığını ortaya koyan anketin neticesidir; ve bu karşılıktaki çok adetli müşahhas tarzları meydana koyar. Zira, nasıl ki fert yorgunluk, neşe, sevinç, korku, emniyet gibi bir çok şekiller bakımından kendine bağlandığını hissederse — bu münasebetin hususî manzarası onların aslî muhtevasını her ihtiras ve her fiile verir — aynı suretle bir çok şekillerle başkasına da bağlandığını hissederek. Evvelâ başkasıyla olan münasebetin derecesi bakımından bağlanır — ki bu münasebet hissiyatın derinliği veya bağların mahiyetine göre çok değişiktir; sonra da bu münasebetin kalitesi bakımından bağlanır; bu münasebet, müesseselerin, âyinlerin, kollektif sembollerin, yahut da Durkheim'in «kollektif psişizmin serbest cereyanları» na getirdiği isteklerin seviyesinde düğümlendiğine göredir.

Burada zümrenin figürü çizilmiş olur. Şüphesiz ona doğru götüren hamleye tâbi olarak, veya kendisine tevcih ettiği tarza göre ferdin gözünde şekil alır. O zaman zümre *geschalt*'cılarının anladığı mânada «bir şekil» haline gelir. Alman fizyologlarının bahsettikleri «beden şeması» na yâni bedenin muayyen bir yapısına, herhangi bir vaziyette idrâk edilmiş ve yaşanmış olan durum (posture) ve kudretlerine karşılık olarak «içtimaî bir şema» dan bahsedilebilir. İçtimaî gerçek, süjenin oluş tarzında

(\*) Türkçede *je* nin dil bakımından karşılığı bulunmadığı için bunu Fransızca olarak yazmayı tercih ettik. — (Mütercim).

mündemiçtir; bu gerçek ayrı bütünler, hususî şekiller halinde belirir ki, bunlar da yine o kadar birleşme ve bağlanma (engagement) şekillerine tekabül eder. Bir zümre — tıpkı manzara gibi — bir şekildir; zira, onu bir vaziyet (situation) gibi benimseyerek ve yaşayarak, onda meselâ adli bir statünün, bir değer - norm (axio - normatif) nizamının müesseseler halinde ifade edildiği bir bünye ve bir otorite keşfederim. O zaman içtimaî vakıanın objektifliği, bu objektifliği tezahür ettiren ahlâkî veya adli zorlayıcı bütün manzarasıyla kendini gösterir; fakat ona dahil oluşum, ancak bu işe elverişli olduğumdandır: Zümrenin içerisindeyim, zira zümre bana nazaran mevcuttur, ben orada kendimi tamamlarım ve onun normlarını kabul ederim. Geçerken şu noktaya da işaret edelim ki bu intibak benim teşebbüsümü (initiative) tazammun ve bir takım açık kalmış kısımları (marge ) da ihtiva etmektedir. Sosyometri bu açık kalmış kısımları ferdin kollektif şema üzerinde işlediği varyantların sistematik etüdüne tahsis edebilir.

Böylece Jaspers'in bahsettiği «anlayıcı - compréhensive» psikoloji anlamında bir anlayış sosyolojisi teessüs edebilir. «Taarruza uğramış insanın hiddetlenmesini, aldatılan âşıkın kıskanmasını» pekâlâ anlıyoruz; aynı suretle bir hâkimin, bir siyaset partisinin veya bir spor ekibinin yahut da harp veya iktisadî kriz gibi bir hâdisenin fert nazarında neler ifade ettiğini de anlayabiliriz. Şuurla aynı seviyede kalarak fenomenoloji'nin istediğini yâni izah yerine tasviri yapabiliriz. Şüphesiz bu teşebbüs bir mefhumdur sisteminin hazırlanmasını icap ettirir. Biz burada bunu yapamıyacağımızdan bir misal zikretmekle iktifa edelim. Bir mektepte, bir sınıfın teşkil ettiği bir zümre farzedelim; ne gibi araştırmaların ortaya atıldığı anlaşılıyor: sınıf talebelere, hocaya nasıl görünüyor? Her birinin yaşı ve karakteri bakımından ne ifade ediyor? Talebe orada bir üye oluşunun mu, yoksa sınıfta bulunuşunun mu, şuuruna vakıf olduğuna nazaran? Sınıf, üyelerinin arasında ne gibi bir münasebet kurar? İdrâk veya kültür alanlarından ne gibi tadille getirir? Nev'î değerdeki (valeur spécifique) hal-i hareket ve hükümleri tayin etmeğe has kıymetlendirme unsurları nelerdir? Yahut da gerçeğini ifade etmeğe has senbol ve ayinler nelerdir? Ait olma duygusu (sentiment d'appartenance) ve ilham ettiği davranışlar hangi hal ve şartlara göre değişirler? Böyle bir anket edebî psikolojinin formüllendirdiği hakikatlerden başka bir netice vermiyecektir. Bir hiç

için bu kadar gürültü çoktur. Amerika'da büyük zahmetlerle yapılan bir çok anketlere karşı da bu itiraz yerinde olur. O, sadece sarıh bir mefhumlar cihazının lüzumuna işaret etmektedir. Bütün müşahede ilimlerinde tabiat ancak kendisine sorulan suallere cevap verir. Cevabın ehemmiyeti de sorunun kıymetine bağlıdır. Zümrenin veya içtimaî vakıanın şekli, onu kendi *umwelt*'inin bir unsuru olarak gören kimsenin perspektivleri dahilinde olmak üzere bu tahlillerle tayin edilebilir. Hiç şüphe yok ki müşahedeler ve ferdi şahadetler durdurulacak olursa, zümrelerin veya umumiyetle içtimaî vakıaların bir tarifine varılamaz. Tipoloji zümrelerin çehresini fertlere nazaran, fertlerin içtimaî tabiatını da bunların zümre şuuruna vardıklarına nazaran sistematize edemez.

Bu etüd şüphesiz *existence* (var olma) felsefesinin nezareti altında olacaktır. Fakat sosyoloji bununla kalamaz. Artık içten değil de, dıştan görülen içtimaî olayların, Durkheim'in dediği gibi objektif bir tetkikine girişmesi lâzımdır. Var olma felsefesinin de sosyolojiye bazı tavizlerde bulunması doğru olur.<sup>(3)</sup> Velhasıl fizik, bir vücutlar fenomenolojisinden veya organizm biolojisinden başka bir şeydir. Şüphesiz, fenomenoloji, insanın onlara — sadece müşahit kalacağı yerde — bağlantısı ve onları kuruluşundaki tarza göre bir varlık ve bir mâna ifade eden beşerî hâdiseler bahis mevzuu olduğu zaman daha fazla bir otoriteye sahiptir. Fakat ferdin içtimaî gerçek objektivite'sinin şuuruna nasıl vardığını ve objektif bir bilgiye nasıl eriştiğini göstermek suretiyle fenomenolojinin kendi sınırlarını kendisi tayin ettiğini görmemiş miydik? Diğer taraftan, bir sınıfın talebe gözündeki mânasını tahlil edebiliyorsak, bu, sınıflar ve talebeler mevcut olduğunu dışarıdan bilmek ve statüleri hakkında bazı fikirlere sahip olmak şartıyla değil midir? Bütün sübjektif bilgi, ancak objektivite esasına göre mümkündür. Kendisini dünyaya bağlayan bağları yakalamak isteyen kimse evvelâ kendisini dünyadan ayırmalı ve onun temasına dalmalı; *Existence* (var olma) felsefesi istediği kadar, dünyanın, üzerinden uçtuğu bir Sirius noktai nazarı mevcut olmadığını ve

3) Sartre'dan daha ziyade Merleau - Ponty bu tavizleri yapmaya mütemayildir. Fakat Jaspers daha da mütemayildir; ona göre «menşenin» sübjektivitesi ile «vaziyetinin» objektivitesi arasında — kendisine bir Messus elbisesi gibi yapışan bu objektiviteden, kaybolmak endişesiyle hiç bir zaman kurtulamadan — bölünmek varlığın dramıdır.

içtimaî gerçeğin daima içerisinde bulunduğumuzu söylesin; fakat bu sadece objektif bir ilmin, objektiviteye müteveccih cehit gayri meşru veya beyhude olmasa da, hiç bir zaman tamamlanmış olmadığını ifade eder. Gerçekten âlemde - varlığımızın şuuruna biz ancak, onun bir dereceye kadar üstüne çıkabildiğimizden dolayı varabiliriz; nasıl ki *Umwelt*'mizi tayin edişimizde, taşkın karakterini yakalayınca hiç olmazsa yayılımını evvelden hissettiğimiz *welt* üzerinden onu çıkarmak suretiyledir. Fakat esas olan gene de bu değildir. Bazı *existence* (var olma) felsefecilerinin iddialarına karşı gösterilmesi icap eden şey, müsbet bir sosyolojinin yalnız bir mâkullük (intelligibilité) zarureti ile olmayıp fakat insanın tabiatıyla meşrulaştırıldığıdır.

Gerçekten problem şudur: İçtimaî gerçeği insanın dışındaymış ve aslı bir tabiat ile mücehhez imiş gibi — o suretle ki onu teşkil eden insanlar, kendilerini aşan kanunlarla, farkında olmadan tayin edilmişler gibi görünmektedirler — mütalâa etmek fikri bize nereden geliyor? Biz burada sadece bir taslağın cevabını verebiliriz. Kurmuş olduğumuz analogiye sadık kalarak evvelâ şunu hatırlatalım ki aynı problem beden için de vazedilmektedir: Beden, her ne kadar fenomenolojik tetkike, bir şuur organı ve tamamıyla hürriyetle meşbu olarak görünürse de, Sartre'in dediği gibi «Tamamiyle psişik» olduğu kabul edilemez; benin, merkezini teşkil ettiği gayri iradinin işaret ettiği gibi bir de natüre sahiptir. Bununla objektif bir fizyolojinin mevzuunu teşkil eder ve bir davranış (compertement) psikolojisine uyar. Aynı suretle cemiyet her zaman için bir şuurda aksetse bile, müsbet bir müşahedenin kaydedebileceği ve ferde dışarıdan basan bir takım hususî kanunlarla idare edilmektedir. Sosyolojinin burada istatistik metodunun imtiyazlarını, hattâ o metodu hasseten kabul etmediği zaman bile kullandığı söylenecektir: Ferdî halleri bir tarafa bırakarak bütünler için muteber olan kanunları bildirmeğe gayret eder; ihtimaliyet hesabı falan ferdin evleneceğini veya kazaya uğrayacağını bildiremeyeceği gibi falan hususî zarafatında yazı mı tura mı çıkacağını keşfetmek hususunda da beni daha fazla mezun kılmaz. Sosyolojinin yeni bir mevzu ile karşılaşması — *micro - sociologie* ve *macro - sociologie* tâbirlerinin kâfi derecede dediği gibi — başka bir sahaya yerleşmemesindedir. Burada sübjektivite artık büyük sahaları işgal etmemekte ve ormanın tetkiki, ağacı görmiye enegl olmaktadır. Fert burada artık sa-



dece bir bütünün mücerret unsuru gibi görünmektedir; müşahhas fert burada bahis mevzuu değildir; statistik kanunlar onun başının üstünden geçer. Bu delil (argument) reddedilemez. Fakat evvelâ şuna dikkat etmek lâzımdır ki birçok sosyoloji tetkikleri, doğrudan doğruya ferdin davranışını gaye ittihaz edip, onun hürlük meselesine artık temas etmiyorlar. Mevzuu insanın ölçüsünde olan bütün tetkikler de böyledir. Ve bilhassa ferdin, statistik bir determinizme bağlı olan bu mücerret fert statüsüne neden irca edilebildiğini sormak yerinde olur. Zira, ferdin, her hangi bir cihetten ona uyması, bir nev'e mensup olduğundan dolayı da olsa lâzımdır. Allah'ı statistik bakımından mütalâa etmek mümkün değildir.(4) Bu, insanın objektiviteye elverişli bulunmasından, onun bir bakımdan obje olmasından ileri geldiğini ifade eder: O beden bakımından olduğu gibi cemiyet bakımından da aynı zamanda hürlük ve tabiat, varlık ve mefhumdur.

Daha sarîh olarak denilebilir ki objektif bir sosyoloji bünyesi, insanın, bir çift pasivitenin tesirinde olduğunu farz ve teyit eder. Bir taraftan vaziyet (Situation) bilhassa sosyal vaziyet, onun üzerine bir birinci gerektirme (détermination) bastırır. Zira vaziyet, daima bir ferd için de olsa ve ancak ferd dolayısıyla de mânalansa onun yine de dışındadır. (Tahlili ileri götürerek, burada kasıtlılık paradoksunu bulabiliriz: her *cogitatum* bir *cogito*'ya tekabül eder; fakat daima onun dışındadır). İçtimaî vaziyet bir verinin kaçınılmaz, hattâ bazan baskılı cephesine bürünür. Burada Durkheim'in, içtimaî olgunun zorlayıcı karakterine dair olan beyanları, Maine de Birand'ın, dış âlemin mukavemetine dair beyanlarına muvazi olarak kıymetlerini muhafaza etmektedirler: İnsan «Projesi bakımından âlemdir»; fakat bu projeler gerçekliğin sertliğine çarpmaktan geri durmaz; ve âlem, ancak kendisini haberdar eden sübjektivitenin teşebbüslerine kendi ham kitlesini karşı koymakla âlem olarak belirir. Fakat belki de insanın âleme mahsüs oluşu *mondain* oluşundan, cemiyete mahsüs oluşu da içtimaî oluşundandır. Şu-

(4) Borel, ihtimaliyet meselesinin, insanlara tatbik edildiği zaman «onların bir çok noktalarda farklı olmalarına rağmen başka noktalarda benzer olduklarını bize hatırlattığını» *Le Hasard* da söylüyor ve ilâve ediyor: «Bu gibi müşahedeler ferdî egoizmin (Egoisme individualisme) müfrit şeklini tahdit etmiye çok elverişlidir.» Gerçekten, bu müşahedelerin aşkın esasları keşfedildiği takdirde, *existence* felsefesinin bazı iddialarını tahdit edebileceğini zannediyoruz.

nu kabul etmek lâzımdır ki, insan kendisine bir başka gerektirme (détermination) baskılıyan derunî bir passifliğe yine de sahiptir; öyle ki projesi, onu meydana getirdiği esnada ondan kaçır ve onun dışında yeni bir mâna kazanır. Psikanaliz, kendiliğinden aydınlık olan bir şuurun hürlük demek olan şu kendisiyle mükemmel karşılaşmanın ne kadar ender olduğunu derunî muhteva ile gerçek muhtevanın tefriki sayesinde bize öğretmiştir. *Cogito*'nun ortasında bile kendisinden kendisine bir mesafe belirir: *Kendisi* olmak insan için bir hususî imtiyazdan ziyade bir vazifedir. Aynı suretle yabancı cisimlerin şura girebilecekleri ve onun şeffaflığını bozabileceklerini sosyoloji bize öğretiyor. İnsan sadece vaziyet halinde değildir; muayyen bir devrede, herhangi bir yerde ve bir nev'in içerisinde doğmuş olduğundan ve bunlardan ötürü bir tarihe sahip olduğundan onun bir varlığı, binaenaleyh bir «tabiatı» vardır. İnsan yeni bir kelimeye göre sadece insanın istikbali değil, aynı zamanda geçmiştir de. Ve Comite'un dediği gibi beşeriyet içerisinde beşeriyetin geçmiştir. Başka tâbirlerle söylemek lâzım gelirse, yenilemez bir paradoks olarak aynı zamanda süje ve objedir. Objeye sıfatı ile de aynı zamanda bir takım gerektirmeleri icap ettirir, ve objektif bir bilgiye elverişli olur. *Existence* (var olma) felsefesi, insanın bu objektif bilgisini, orada hürlüğe karşı bir süi kasıt sezdiği için reddetmek temayülündedir; *kendisi için* (soi) in *kendinden* (en soi) in şartına irca edebilmesini hiç bir zaman kabul etmez. Onu «hür olmağa mahkûm etmeği» tercih eder. Fakat hürlüğü, hür olduğu zaman artık hürlük olmadığını bilmeyen var mıdır? İnsanın hür olması için hürlüğe rıza göstermesi ve köklerini bedeninin ve cemiyetinin objektif muhitine daldırarak evvelâ obje olması lâzımdır. Gerçeğin paradoksunu benimsemiş olması lâzımdır.

Bu mülâhazalar bizi son bir suale cevap verecek duruma ulaştırıyor: sosyolojinin böylece hükümlerini paylaşan iki disiplinin münasebeti ne olabilir? İkisinin arasındaki uçurum derindir; zira içtimaî'yi, biri süje tarafından yaşanılmış ve ona asılmış olarak diğeri tâbir caizse süjenin yaşayanı ve ona aşkın olarak tarif ederler. Fakat bu kâfi mi? İşaret etmiş olduğumuz gibi, her disiplinin diğeri ile nasıl aydınlandığı ve onu nasıl farzettığı kolayca görülüyor. Fakat bu dialektik münasebet bir aynileşme (identification) içinde hal edilebilir mi? İnsan varlığının, her insan ilmini bu aşılamaz gerginliğe hasrettiğini zannediyoruz. Bundan sıyrılmak için

yaptıkları bütün cehitler vaziyeti daha iyi aydınlatıyor. Objektif bilginin, bir inhisar iddiasında bulunması için, terakkilerinden ve izah kuvvetinden faydalanacağı şüphesizdir. Fenomenoloji, bir *éidétique* şiddetini talep ettiği zaman bile, bir tasvirden başka bir şey değildir. Fakat bizzat bu tasvirin terakkiye elverişli olmasından başka, içtimaî hâdiselerin evvelâ bir mâna almaları ve böyle «anlaşılmış» olmaları da bu tasvir ileler. *Existentielle* bir bilgi olmadan rasyonel bir ilim olmayacağını söyleyebilirdik. Fakat bilmükabele bir hâdiseyi tayin etmek için, objektivite'nin geri akışı gözönünde bulundurulmazsa bu hâdiseyi anlamaya nasıl girişilir?

Rasyonel dile müracaat etmeden var olmadan yani (*existence*) dan nasıl bahsedilebilir? Rasyonel bir ilim olmadan hiç bir zaman *existence* felsefesi olamaz.

İşte çok kısa da olsa, sosyolojiye dair bir mülâhaza bizi, bir defa daha insan problemini vaz ettirmeğe teşvik etmek suretiyle, rasyonalizm ile *existence* (var olma) felsefesinin bir uzlaşmasını teklif etmeğe davet ediyor. Esasen birçok yeni yazılar bu hususta çalışmalara girişmiş gibi görünüyorlar. Sosyolojiye gelince, o varlığını devam ettirmek için, ancak anlaşmanın kuvvetlenmesini beklemektedir. Fakat *existence* (var olma) felsefesi ile bir karşılaşmada, kendini toplamak hususunda ihmal edilmeyecek bir fırsatı, ve, bir istikameti değilse bile yeni bir hamleyi belki bulabilir.

Yazan: *Mikel Dufrenne*

Çeviren: *Sıdıka Külürbaşı*