

AUGUSTE COMTE'UN SOSYOLOJİSİ

V

Birinci fasıl

AHLÂK PRENSİPLERİ

Yazan:
Prof. Lévy-Bruhl

Çeviren:
Prof. Fındıkoğlu

Auguste Comte'un sisteminde ahlâk, nazari felsefe ile siyaset arasında vasıtalık yapan bir mevki işgal eder: ahlâkını desteği felsefedir. Siyaset ise prensiplerini ahlâka borçludur.

Ahlâk mücerret bir muhakeme ilmi değildir. Bu yüzden ana ilimler sırasına girmez. Gerçi C. un, hayatının sonlarında ilk listedeki altı ana ilme ahlâktan, yani fert olarak göz önüne alınan insanın heyecanlarını, ihtiraslarını, arzularını ilh.. idare eden kanunlar ilminden ibaret bir yedincisini ilâve ettiği doğrudur (1). Fakat burada güdülen şey, feylesoflarca mutad olan mânadaki ahlâktan ziyade ahlâkî ruhiyattır. Yoksa feylesofların düşündüğü şekildeki ahlâk C. un gözünde hiçbir zaman hususî bir ilim mevzuu olmamıştır. Ya gerçekten ahlâkî hâdiselerin kanunları aranacaktır: insanın ferdi ve maşerî tabiatının müspet bilgisine dayanan bu arayış içtimaiyata dâhildir. Yahut bu kanunların bilgisine dayanarak insanın hâdiseleri değiştirmek hususunda sahip olduğu kuvveti hangi şekilde daha iyi kullanacağını kendi kendimize sorarız. O zaman bu kaidelerini tâyin icabeden bir fen, bir san'attır. Fakat bu kaidelerin aklî surette vücuda gelmesi için içtimai ilmin aklî şekilde kurulmuş bulunması gerektir. Şu halde müspet ahlâk nazari bakımdan olduğu gibi ameli bakımdan da içtimaiyata bağlıdır.

(1) Müspet siyaset, II 436; III 46—50; IV 233; Müspet Din Bilgisi 57—59, 121—123.

— I —

C. onsekizinci asırda üç ahlâk mektebi ayırıyor: 1) Helvetius'un bilhassa temsil ettiğini düşündüğü faydacı mektep; 2) Cousin vasıtasıyla tanıdığı Kant mektebi; 3) ahlâkî his, yani İskoçya mektebi. Bu üç mektepten hiçbiri C. u tatmin etmiyor. Diğerkâm temayül-leri bedahete karşı inkâr ederek insan tabiatını bütîin olarak ele almıyan Helvetius'un faydacılığı yanlış bir ruhiyata dayanmaktadır. «Bütîin içtimai münasebetleri», gayriiradî olarak, «ferdi menfaatlerin bayağı birleşmelerine irca» a temayül ediyor. Cousin'in gösterdiği şekil altında vazife ahlâkî bir işgal şebekesi vücuda getirmektedir. «Her ferdin kendi hattı hareket'ni mücerret bir vazife fikrine göre idare etmesi yolunda taşıdığı iddia olunan daimî temayül, bu şebeke içinde insanların sayısı az usta şarlatanlar tarafından istismarı neticesini verecektir.» Bu ifadeler C. un düşüncesinde asıl doktrinden ziyade Cousin'in kendi şahsına aittir. Nihayet İskoçya mektebi, hakikate diğerlerinden daha çok yaklaştı. Çünkü hotkâm meyelânlar yanında diğerkâmların da bulunduğunu kabul ediyordu. Fakat o da yetesiye kuvvet ve sarahate malik değildir.

Bu muhtelif ahlâk mekteplerinin, onları peşinden hataya mahkûm eden müşterek bir fenalığı vardı: insan tabiatı ilminin müspet surette kurulmasından evvel vücuda geldiler. Meselâ faydacı ahlâk Condillac'ın ruhiyatı gibi bir ruhiyattan çok iyi tâlil edildi. Fakat bu metafizik ruhiyat, insanı bilhassa istidlâl yapan ve hesaplıyan bir mahlûk haline sokuyor ve teessürî melekelerin üstünlüğünü tanımıyordu. Aynıyle «Alman ruhiyatı», yani Cousin'in ruhiyatı «ben»i, hiçbir kanuna râm değilmiş gibi mutlak bir hürriyet içinde hür tasavvur etti. İşte vazifeye dayanan garip ve metafizik ahlâk bu tasavvurun neticesidir.

İlâhiyat ahlâkları, şimdiye kadar felsefi muhakemelerin vücudunda getirdiği ahlâklara çok üstündü. Sebebi basit: din, ilmî bir cihaza sahip olmaksızın, feylesofların şimdiye kadar gösterdiği ruhiyattan çok doğru bir ruhiyatı mündemiçtir; müşahhas ve şe'nî insan ile alâkadar oldu. Bunun için insanın melekelerinin nisbî ehemmiyeti, ihtiras ve temayüllerinden her birinin kuvveti hususunda aldanmadı: papaz, insanı, metafizikçiden daha iyi tanımaktadır.

C. un bilhassa hayran kaldığı ahlâk, Hıristiyan ahlâkî, yahut daha doğrusu bu ahlâkın ortaçağ Katolik kilisesince yapılmış olan tedrisatıdır. «Katoliklik ahlâkın her kısmına esaslı hizmetlerde bulunmuştur». Hıristiyan ahlâkî «hemcinsini kendin gibi sev» derken,

merhameti en yüksek fazilet sayar ve bütün fenalıkların kaynağıdır diye hotkâmlıkla mücadele ederken insanların zihnine ve gönlüne nakşedilmesi lâzım şeyi öğretti. Müspet felsefe aynı lisanı kullanacaktır. «İnsanlık üzerindeki tetkikleri derinleştiren herkes için Katolikliğin tasavvur ettiği şekilde umumî bir aşk, ferdi veya içtimai hayatımızın idaresinde zekâdan daha çok mühimdir. Çünkü aşk en ehemmiyetsiz zihni melekelerle varıncıya kadar her şeyi her birimiz ve hepimiz lehine kullanır. Halbuki hotkâmlık en asil temayüllerimizi bozmakta veya kötürümleştirmektedir» (2).

Fakat Katolikliğin en büyük meziyeti ahlâkı, «içtimai zaruretlerin ilki» gibi göz önüne almış bulunmasıdır. Her şeyin kendisine tâbi olduğu ahlâk, hiçbir şeye tâbi değildir. İnsanı idare etmek, bütün hareketlerini birdüziye kontrollamak için onun bütün hayatına hâkimdir. Yunan cemiyetinde ahlâk, siyasete bağlıydı. Hıristiyan cemiyetinde ise siyaset bile prensiplerini ahlâktan almaktadır. Bu nokta «cismanî kuvvetten ayrı ruhanî bir kuvvet kuran Katolik hikmeti» nin en güzel zaferidir.

Ne yazık ki bu kadar yüksek ve sâf olan bu ahlâk mukadderatını, Katolikliğin mukadderatına bağladı. Katoliklik ise zekânın ve müspet usulün terakkisiyle atbaşı yürüyemedi. Başlangıçta «hayran kalınacak bir hürriyetperverlik» gösterdi. Sonradan ilmi terakkiye ilkin lâkayt, bilâhare düşman oldu. Kendi varlığını muhafaza uğruna mücadele icabettiği zaman mürteci görüldü. Nasları, yürüyüşünün zarurî olduğunu yukarıda gördüğümüz bir sarsıntı geçirdi (3). Ahlâk, nassı sarsan hücumların aksi tesirine uğrıyacaktır ve nitekim uğradı da. Tenkidî prensipler eski zihni sistemin bütün temayüllerini yıktıktan sonra ahlâkın temellerine sataşacaklardı. Bu yüzden aileye, izdivaca, mirasa «mânasız mezheplerin saldırdığını» (4) görüyoruz. Şüphesiz hususî ahlâk, sabit bir şekilde yerleşmiş âmme efkârından başka şartlara da bağlıdır. Burada tabii duygunun tesiri vardır. Bununla beraber bu neviden âmme efkârı bulunmadığı zaman hususî ahlâk «zararlı münakaşa» nın tehlikesinden korunmuş değildir. Umumî ahlâk evleviyetle tehlike karşısındadır. Burada C., isimlerini söylemediği, fakat açıkça işaret ettiği Saint-Simon ve Fourier mekteplerine hücum ediyor. Bunlar «cemiyeti yeniden kurmak hulyası altında tehlikeli bir anarşi fikrini inkişaf ettirmekten baş-

(2) Dersler V, 345.

(3) Dersler IV, 103. Bu eserin III üncü kitabının V inci faslına bakınız.

(4) Dersler IV, 104.

ka bir şey yapamadılar.» İnkılâp fırtınasının bile, «bazı fer'i hücumlar bertaraf», hürmet ettiği aileyi Saint-Simonizm yıkmak istedi. Fourierciler, basit fer'di ahlâkın «ihtirasları akla tâbi tutmak»tan ibaret en basit ve en umumî prensibini inkâr ettiler.

Şimdi irtica mektebinin istediği gibi geriye dönmek, ahlâkı kurtarmak için onu vahye dayanan din üzerine yeniden kurmak gerekir midir? Fakat bu çare, mevcut fenalıktan daha fena olmasa da, fenalığı izale kuvvetinden mahrumdur. Kendi kendilerini ayakta tutamayan dini naslar, ahlâka nasıl destek hizmetini göreceklerdir? Aklın terakkisine mukavemet edemiyen itikatlardan yarın ne bekliyoruz? Bugün ahlâka sağlam bir temel temini şöyle dursun, dini itikatlar gittikçe ahlâka iki kat ziyalı olmağa başlamaktadır. Bu itikatlar bir taraftan insan zihninin kendisine vermek istediği daha sağlam bir temele karşı koyuyor; diğer taraftan, hattâ onları muhafaza edenlerde bile, dvaranış üzerine belli bir tesir yapacak kadar artık müessir değildirler. Bugün için varılan en aydın netice, henüz dindar olan birçok kimselere, dini itikatlardan sıyrılmış olanlara karşı insiyakî ve izalesi güç bir kin ilham etmiştir.

— II —

C. un müspet ilim üzerine kurulan ahlâkı, müspet ilmin esaslı seciyelerini taşıyacaktır. İlk «şe'ni» olacak, yani muhayyileye değil, müşahedeye dayanacak, insanı, olması lâzımgeldiği gibi değil, tarihin tanıttığı asırlar zarfında insanlığın mutat hareketlerinin âmil ve temayüllerinin verdiği delillere dayanacaktır.

Bu ahlâk müspet olduğundan dolayı izafidir. Çünkü bilginin izafliği yekten ve zarurî bir netice olarak ahlâkın izafiliğini doğurur. C. un, kendisinden «önce gelen büyüklerin sonuncusu» olarak karşıladığı Kant, ahlâkın mutlak seciyesini kurmağı denedi. Bunun sebebi şu ki Kant hakikatte metafiziği muhafaza ediyordu. Kant'a göre ahlâkî kanun küllî surette her mâkul ve hür mahlûk için müteberdir. Fakat bu cinsten mahlûkların tanıdığımız yegâne nev'i olan insan, zarurî bir terakkinin kanunlarına göre zaman dâhilinde serpilmektedir. İnsan nev'i, inkişafının her safhasında ahlâkî bir kanunu anlamak hususunda aynı kabiliyeti taşımadı. Olsa olsa bu kabiliyetin zamanla daha çok arttığı söylenebilir. Sonra nev'imizin varlığı coğrafya, astronomi, fizik, hayatîyat ve içtimaiyata ilişen birçok şartlara bağlıdır. Eğer bu şartlar başka türlü olsalardı —ki böyle bir düşünce mânasız değildir— ahlâklılığımız da başka olacaktı. Şu halde ahlâk hem «vaziyetimiz» e, hem «teşekkülümüz» e tâbidir.

İzafi ahlâk fikri, böyle bir ahlâkta her türlü ihtilâfın inkârına doğru bir yürüyüş gören birçoklarını endişelendirmektedir. Onlara göre ya hayr mutlaktır, yahut hayr ve şer tarifi yoktur. Bu iki noktanın ortası olamaz. Bununla beraber tarih bu gibi çıkmazların bir çıkara vardığını gösteriyor. Bilgi hakkında ortaya böyle bir mukasem kıyas sürülmemiş miydi? Ya hakikat mutlaktır, yahut hiçbir hakikat yoktur, denilmiyor muydu? Bu kıyas yanlıştı, insan kafası, izafi hakikatlere alıştı. Bu çeşit bir tarzı hal nihayet ahlâk için de kabul edilecektir. Bu izafiliği itiraf, ilimde olmadığı gibi, ahlâkta da uğursuz ve meş'um olmayacaktır.

Nasıl hakikatin mutlak olmasına rağmen doğru ile yanlış ayrılığı yaşıyorsa, aynıyle hayrın da yüksek, metafizik, ilâhiyatça bir şe'niyet gibi değil, fakat bir düziye yaklaşılan ve hiçbir zaman varılmıyan bir noktaya doğru «ilerleme» gibi tasavvur edilmekle beraber hayr ve şer ayrılığı, mevcudiyetini muhafaza etmektedir. Bilginin tekâmülüne, ahlâkinki tekabül eder. Her ikisi de birbiri ardı sıra olan safhalardan geçtiler: bu safhalardan her biri kendisinden önce birtakım safhaların bulunmasını farzettirir ve onları tâdil ederek muhafaza eyler. Şu halde muvakkat ve zamanî «hakikatler» gibi muvakkat ve zamanî «hayrlar» da vardır. Müspet felsefe insanlığın eskiden yaşadığı bazan çok fakir, hattâ çok korkunç olan ahlâkî fikirleri bu şekilde göz önüne alabilir. Dünün ahlâklarını bugünün mefkûresiyle ölçüp hükmetmez ve yerine geçtiği, meşru vârisi olduğunu söylediği teolojik ve felsefî ahlâkların haklarını tamamiyle teslim eder.

Nihayet müspet felsefe ahlâkta ne yenilik, ne de orijinalite dâvası gütmemektedir. Zaten müspet ilim «halk aklının bir uzaması»dır, esasında basit akli selimden başka bir şey değildir. Ana fikirlerini akli selime borçludur. Yalnız bu fikirler ilimde, derinleşmelerine yardım eden mücerret bir vasıf ve sistemli bir şiddet kazanır. Bunun gibi sistemli ahlâk da kendiliğinden olan ahlâkın devamı ve uzayıdır (5). Yaptığı şey sadece insanlığın ahlâkî inkişafını gerçekten idare eden prensipleri çıkarmaktır. Buradan sistematik ahlâkın yalnız bir tecessüs işi olduğu, ahlâkî terakkinin, hattâ felsefî düşünce karışmadan, aynı mümkün sürat ve intizamla kendiliğinden vücuda geleceği neticesi çıkar mı? C. bu şekilde yapılan tenbelce muğalataya zaten cevap vermişti. Umumiyetle insanlığın tekâmülü hakkında doğru olan şey, bu tekâmüle dâhil olan ahlâkî tekâmül için

(5) Müspet Siyaset, I, 9.

de doğrudur. Tekâmül buhranlar, hastalıklar, inkişaf durgunlukları geçirebilir. Şu halde sistematik ahlâk beşerî emeklerin teveccüh etmesi icabeden gayeyi, insanın tabiatına ve bulunduğu şartları bütününe göre aydınlatmağa, asla lâkayt kalamaz. Ahlâk, kendi yürüyüşünü aydınlatmak suretiyle, insan gücünün yetebileceği kadar müessir bir şekilde, terakkiye yardım etmektedir.

— III —

Ahlâk meselesinin müspet formülü şudur: sevgi insiyaklarının hotkâm ilcalara, «içtimaîliğin şahsiyete» galebesini mümkün olduğu kadar temine çalışmak (6).

İnsan tabiatında sevgi, yahut C. un dediği gibi diğerkâmlık girizeleri bulunduğu bir mütaarife değil, bir vâkıdır. Müspet ruhiyat bunu gösteriyor. Gall mezhebinin sağlam noktalarından biri de budur. Bu hususta kanaat getirmek için insanları, çocukları, hayvanları âfakî olarak görmek yeter. Zaten cemiyet, bu girizeler ve insiyaklar olmaksızın mevcut olamayacaktı. İnsanı bilhassa istidlâl ile hareket eden bir mahlûk gibi düşünen metafizikçiler, fertlerin âşikâr veya gizli muvafakatine dayanan bir cemiyet teheyül edebildiler. Hakikatte insanlar önceden kendi meyelânlarına itaat ederler. Cemiyet halinde yaşıyorlarsa bunun sebebi teessürî melekelerinin kendilerini bu hayata sevk etmesidir. Doğuşta getirilen bir diğerkâm meyelân olmaksızın hiçbir cemiyet, hiçbir ahlâk yoktur.

Fakat hayatiyat, uzvî hayat hayvanî hayata üstün olduğuna göre, hotkâm insiyakların da tabiatıyla sevgi insiyaklarından daha kuvvetli bulunduğunu ispat etti. Hotkâm ve diğerkâm insiyaklar ilkin nasıl denkleşiyorlar, sonra diğerkâm insiyaklar nasıl hotkâmlığa hâkim oluyorlar? Başlangıçta çok zayıf olan diğerkâm insiyakların ilerliyen temayülü, tesiri daima hissedilen ve bir kısmı enfüsî, diğer kısmı âfakî olan iki çeşit şartın yardımını görmeseydi, bu mesele halledilemeyecekti.

Aile ve cemiyet sevgilerinin gittikçe artan inkişafı, önce, insanın cemiyet hayatı yaşamasının, sonra akrabası ve hemcinsleriyle münasebette bulunmasının neticesidir. Çünkü itiyat, bildiğimiz vehile, uzuvların ve fonksiyonların inkişafını kolaylaştırır. Sonra diğerkâm meyelânların hotkâmlara nispeten tabii olan zayıflığı, «nihayetsiz değişmeye» elverişli olmalarıyla telâfi edilmiştir. Diğerkâm meyelânlar bir grupun bütün fertlerinde aynı zamanda serpilebilir-

(6) Müspet Siyaset, I, 92.

ler. Fertlerin bu hususta birbirlerine engel olmaları şöyle dursun, bilâkis bir kısmın daha kuvvetli olan diğerkâmlığı diğer kısmın doğmak üzere olan diğerkâmlığına kuvvet ve cesaret verir. Hotkâmlıkta ise vaziyet aksidir. Rakip hotkâm dâvalar, az ve çok devamlı olan bir anlaşma halî müstesnâ, içtimâî halin uğrıyacağı büyük tehlike pahasına birbirleriyle çarpışıyorlar. Böyle bir tehlikeden sakınmak için hotkâmlıklar karşılıklı feragatlerde bulunmağa mecburdurlar. Bu feragat, hiçbir zaman tam değildir. Bununla beraber içtimâî hayat onları gizli kalmağa, en şedit tezahürlerini alıkoymağa mecbur eder.

İlave edelim ki diğerkâm sevgiler, tatminlerini yine kendilerinde bulurlar. Bu tatminlerin hududu yoktur. C. a göre, hareket etmekten, hattâ düşünmekten bıkkılır, fakat sevmekten bıkmaz. His-sedilmesi çok tatlı olan bu sevgiler, insan kalbinde gittikçe daha büyük bir yer tutmak temayülündedirler. Esasen mesele diğerkâmlığın hotkâmlık yerine geçmesi değil, fakat hotkâm tezahürlere mümkün olduğu kadar engel olmasıdır. İnsan tabiatının istihalesiz bir tekâmüle tâbi olduğunu biliyoruz. Hotkâmlığın diğerkâmlığa üstün oluşu, gücümüzün dışında kalan ve hiç değişmeyecek olan uzvî sebeplerden ileri gelmektedir. Hotkâmlığın kökünü kazımak, bir deliliktir. Melek yapmak isterken hayvan yaparız (*). Hattâ emeklerimiz ne olursa olsun, diğerkâm ve hotkâm insiyakların sırasını daimî surette bozamayız. Hotkâm girizeler, enerjilerini daima muhafaza edeceklerdir. Bununla beraber hotkâm ve diğerkâm insiyakların sırasını bozmak işine, asla başarılamıyacak fakat daima daha çok yaklaştığımız bir mefkûre gibi bakabiliriz (7).

Nihayet hotkâm insiyakların aksi tesir olarak birtakım diğerkâm duygular uyandırmaları olagan bir şeydir. Meselâ cinsî girize, analık aşkının inkişafını tâyin eder. İrademizi başkalarına aşılama arzusu, âmme menfaatine sadakati doğurur. Diğerkâm sevgi, bir defa doğunca, direnir, artar. Bazan, hotkâm girize ile ilişkisini kestikten sonra hissi surette aranır. C. bu vâkıanın, «bu büyük insanî mesele-nin hallini kolaylaştırdığını» (8) söylüyor.

Bununla beraber bu tarzı hallimiz yalnız şimdiye kadar tahlil ettiğimiz enfüsi şartların yekûnu tarafından teminatlanmış olsaydı

(*) Pascal, «Düşünceler» inin 704 üncüsünde şöyle diyor: «L'homme n'est ni ange, ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.»

(7) Müspetçî Din Bilgisi (Catéchisme positiviste), 10.

(8) Kz., 138.

çok müphem ve geçici olacaktı. Çünkü bu şartların yekûnu, teessüs ve devam için, C. un «âfaki esas» dediği şeye muhtaçtır. İçimizdeki ahlâki nizam, dışımızdaki dünya nizamına bağlı olmalıdır.

Diğerkâm olanlar da dâhil olduğu halde bütün meyelânlarımızın kendiliğinden bir inkişafa meylettikleri doğrudur. Fakat dışımızdaki dünyanın bunları, bize verdiği intibalar vasıtasıyla, devamlı surette tâdil ettiği de aynı derecede doğrudur. Çünkü bu meyelânların inkişafı, telâkkilerimizden ve teşebbüslerimizdeki muvaffakiyetten zarurî surette müteessir olmaktadır. Telâkkilerimiz ve teşebbüslerimiz haricî nizama gittikçe daha ziyade tâbi bulunurlar. Çünkü ilmin gayesi bu nizamı tanıtmak, faydalı zanaatların gayesi ise onu tâdil etmektir. Bu suretle nefsimizden müstakil olan nizam «gerek bize verdiği mefhumların neticesi olan tenbih, gerek bizden istediği cehit vasıtasıyla «gırizelerimizi tanzime meyleder (9). Bir kelime ile yaşadığımız muhitin kanunları, meyelânlar üzerinde nâzımlık rolünü görürler. Bu rolün tesiri, her ne kadar doğrudan doğruya değilse de, zamanla ehemmiyet kazanır.

Bundan başka muhitin bu tesiri yapabilmesi için, muhit hakkında az çok aydın bir bilgi edinmemiz de lâzım değildir. İnsanın faaliyeti, tabiat kanunları hakkında insanın hiçbir şey bilmediği zamanlarda bile, bu kanunların tesirinden azade değildir. Beşeri gayeler, daima insan tabiatına bağlı bulunmuş, cehitlerinin muvaffakiyet veya muvaffakiyetsizliğindeki sebep de daima tabii kanunlardan ileri gelmiştir. Yavaş yavaş inkişaf eden müspet bilgi ile insan, etrafındaki nizamın şuurunu elde etti: kendisini bu nizama bağlı hissetmekte, tâyin edilmesi güç fakat muhakkak olan bir nispette bu nizamın teessüsüne zekâsiyle yardım etmektedir. Faaliyetimize ister istemez müessir olan haricî nâzım, bu suretle zihnimizde ayan oldu. Varılacak son nokta, bu halin nihayet hissimizce kabulü idi. Müspet felsefenin de elde ettiği şey, işte bu neticedir. Çünkü o bize ferdi ve içtimai tabiatımızı tanıttı. İnsanlığı insanla değil, insanı insanlıkla izah lüzumunu gösterdi, bize içtimai hayatla, onun hem şartı hem neticesi olan diğerkâmlığın gittikçe artan inkişafını anlattı. Şimdi diğerkâm sevgilerimizin «cemiyetin inkişafını idare eden tabii kanunlara kendiliğinden uygun» bulunduğunu anhyoruz (10).

Bu suretle hotkâm gırizelerin inzibatını temin eden şey haricî nizamdır. Diğerkâm insiyak ve gırizeler hariçte, tabiat kanunlarında

(9) Müspet Siyaset, II, 26—30.

(10) Müspet Siyaset I, 23.

aklın nihayet anladığı bir destek bulmasalardı, şüphesiz hotkâm girizeler, haricî nizamı yenmiş olacaktı.

Ahlâkî kemal, insanlar arasında karşılıklı hüsnü iradeler vasıtasıyla «başkası için yaşamak» prensibine göre tahakkuk etmiş bir ahenkten ibaret olacaktır. Bunu ardısıra hotkâmlığın diğerkâm duygulra tâbi tutulmasıyla içtimâî gruplar arasında, dirliksizlik aynı grubun uzuvları arasında, ihtiraslar ise fertlerin ruhunda salgın hâlinindedir. Teferruatı alabildiğine değişen şeraite göre temayüllermizden bazan biri, bazan öteki bizi sürüklemektedir. Temayüllerimiz arasında sabit bir tabîlik nizamı teessüs etmez. Olduğu gibi göz önüne alınacak insan tabiatında böyle bir nizamı muhafaza edebilecek bir prensip yoktur. İnsan ruhu tek başına kalınca Spinoza'nın (fluctuation - dalgalanma, değişme) dediği hale düşecek, ahlâkî mesele devamlı bir tarzı halden mahrum kalacaktır. Diğerkâm meyelânların serpilmesini temin için bir «umumî dizgin» in zarureti buradan hâsil oluyor. Bu dizgin dünya nizamının hattı hareketlerimiz, zaman ile de motiflerimiz üzerinde yaptığı devamlı ve çekinilemeyecek taziyikından başka bir şey değildir.

İnsan ruhu kendi hâdiselerini nizama koymak istediği zaman insiyakî olarak dünyayı vücuda getiren anlaşılabilir vâkıaların umumî sistemi içinde birbirine iyice bağlı bir hâdise kümesi arar, tâ ki nispeten az sabit hâdiseleri bu kümeye atfetsin. Bu neviden bir misali zaten lisanın teşekkülünde gördük. İnsan, düşüncesini hareketlerden ibaret ve bu sıfatla dünyanın umumî kanunlarına tâbi bulunan işaretler yekûniyle birleştirerek sağlamlaştırıyor. Ahlâkta da buna benzer bir şey görüyoruz. Ahlâkî kemalin başlıca yolu, z'hnî, ahlâkî ve amelî itikatlarımızı haricî motiflere bağlamak suretiyle kusurlarımızın başkahlığını, kararsızlık ve neticesizliğini azaltmaktır. Muhtelif temayüllerimizin karşılıklı bağları, dışımızda sarsılmaz bir dayanak noktası buluncuya kadar, bu temayülleri sabit bir halde bulundurmağa elverişli değildir. Ruhun ahengi devamlı bir seciye kazanmak için kendi kendisine aklî surette, yani dünya nizamı üzerine kurulmuş görünmelidir.

— IV —

Ahlâk mezheplerinin umumî tasnifinde müspet ahlâka nasıl bir yer vermelidir? Müspet ahlâk ekseriya his ahlâkları arasında sayılıyor. Filhakika C. un kendisi, ahlâkını «içtimâî duygunun doğrudan doğruya hâkimiyeti» ile seciyelendirmektedir. Müspet ahlâk kaynakları itibariyle bu gruba dâhildir. C. diğerkâm meyelânların ruhta anadan

doğma varlığını tasdik ederken Hum ve A. Smith'e dayanır. «Dimağ levhası» nda bu meyelânları İskoçya mektebine ait olan «sempati - sevgi» ismi altında gösterir. Diğerkâm hisler ortaya atılınca, ahlâklılığın belirmiş, ortadan silinince de kaybolmuş olduğunu söyler.

Fakat bu feylesoflar tahlili çok ileri götürmediler. Diğerkân meyelânların hotkâmlardan daha az kuvvetli olmasına rağmen, ahlâklılığın vâkide nasıl inkişaf ettiğini araştırmayı ihmal ettiler. C. İskoçya ahlâkını sistemsizlik ve sathî seciye taşımakla muahaze ediyor. Onların, çağdaşlarının ruhiyatlarından daha tamam olan ruhiyatlarını övüyor, fakat insanın faaliyetine ilişen nazariyelerinden memnun değildir. Sevgi meyelânlarının mevcudiyeti bir vâkıa olmakla beraber bu vâkıa onların tekâmülünü izah etmekten bizi müstağni bırakmaz. Sevgi meyelânlarının tekâmülü ancak haricî nizamın insan ruuh üzerindeki sürekli tesiriyle anlaşılabilir. Bu tesir, tabiat kanunlarını keşif neticesinde hakkında edindiğimiz bilginin kuvveti nispetinde kat'î olacaktır.

C. bu suretle insandaki ahlâklılığını anlamak için hissî neviden unsurlara aklı bir nizam unsuru katmaktadır. Şüphesiz bu unsur kabli değildir. Fakat metafizi kmezheplerdeki «kabli» nin C. daki karşılığı da bundan, yani dünyanın anlaşılabilmesini temin eden «kanunların değişmemezliği» prensipinden ibarettir. Nazarî bakımdan bu anlaşılabilme kanunlar prensipi ismi altında ilmimizin esasını teşkil eder. Amelî bakımdan yalnız dünya nizamı, meyelânlarımızın devamlı âhengini teminatlayabilir, böylece dünya nizamı ahlâklılığın temeli olur.

C. u Malebranche ve Leibniz'den ayıran ve çok âşikâr olan her türlü farklara rağmen görülüyor ki nizam fikri onlarda olduğu gibi C. da da bilgi sahasından iş ve aksiyon sahasına geçmeğe yarıyor. Şüphesiz bu fikir C. de teolojik ve metafizik bir şekilden müspet şekle geçmiştir. C. tecrübeyi aşmak fikrinde değildir. Vâkıa olarak gerçekleştirilemeyecek hiç bir şeyi tasdik etmiyor. Fakat kendisinden önceki feylesoflar gibi, faaliyet tavırlarının başkallığı altında ruhun birliğini bulmak ve nazarî, amelî akılların tek şey ve aynı akıl olduğunu göstermek endişesinden fariğ değildir. Malebranche meseleyi, her yerde nizam ile beliren ilâhî kemale başvurmak suretile hallediyordu. C. haricî nizam tazyikının (zaten bu nizama yardım etmiş olan) enfüsî nizamı önce zihnimizde, sonra, aksi tesir olarak, duygularımızda, nihayet fiillerimizde doğurduğunu anlatıyor. Stoisiyenler esasen buna benzer bir fikirde bulunmuşlardı. Hulâsa C. un ahlâkını küllî nizam ahlâkının müspet şekli olarak göstermek mümkündür.

Hem hissi, hem aklı olan bu ahlâkın muayyen bir seciyesi olmadığını söyleyebilir miyiz? Esasında mezhepleri barıştıran eklektik bir teşebbüsten başka bir şey değil midir? Eklektizm bir mânada C. un korktuğu bir şey değildir. Müspet felsefe, kendisinden önce gelenler hakkında âdil olmakla mağrurdur. Onların taşıdığı hakikat payını övmekten hoşlanır. Fakat burada müspet felsefe eklektik olmak ihtiyacında değildir. Onun için yalnız izafî olmak, ve —mesele içtimâî, ahlâkî hâdiselere iliştiğine göre— tarihe başvurmak yeter. O zaman his ve akıl prensiplerinin birbirlerini nefyetmedikleri görülecektir. Tarihi bakımdan, yani ahlâklılığın doğuşu gözönüne alınırsa, ahlâklılığın, diğer bir çok hayvanlarda olduğu gibi, insanların duydukları sevgi duygularından husule geldiği, aile yuvasında ve içtimâî hayatta kendiliğinden serpiştiği anlaşılır. Sonra nasıl oluyor da bu ahlâklılık tekâmül ediyor, iyilik yapma münasebetleri, hodkâmlığın doğuşta getirdiği kuvvete rağmen, gitgide izafî bir ehemmiyet alıyor, hulâsa, insanlık yavaş yavaş hayvanlık üstüne yükseliyor? Bu hali, hiç şüphe yok ki, zekânın, yaşadığı muhite insanın uymak için yapmağa mecbur olduğu cehitlerle müstenit olan inkişafına borçludur.

Hayvanî kaynağı tibarile insiyakî olan ahlâklılık, insani tekâmülü esnasında aklılaşmaktadır. Lisan, sanat, ilim, hattâ din hakkında da bu fikir ileri sürülebilir. Bütün bunlar insanın ilk tabiatinde tohum halinde bulunuyordu. Çünkü tamamiyle yeni olan bir şey hiç bir zaman tabiatimizde gözükmez. Bütün bu tekâmül, bilelim, bilmiyelim, daima müessir olan haricî nizamın tazyikî altında husule gelebilmiştir. Yalnız bu nizamı bildiğimiz zaman, tabiat kuvvetlerini tasavvur ettiğimiz akli gayelere çevirmek için, ilmimizi kullanabiliriz. Sistematik ahlâk, bu suretle kendiliğinden olan ahlâkın yerine geçmektedir.

C., daha zeki olsaydık, bu fazla zekâ daha ahlâklı olmağa muadil olacaktı, diyor. Her birimizi bin bir şekil altında ve her an benzerlerimizimizin hepsine bağlayan samimi tesanüdü daha iyi anlamakla «başkası için yaşamak» denen yüksek prensipi daha sağlam bir surette anlayacaktık. Keza daha ahlâklı olsaydık, bu fazla ahlâk, daha zeki olmağa muadil olacaktı. O zaman şüphe yok ki bizi işe ve harekete sevkeden zekâmızdan daha nafiz, daha açık bir zekâ ile hareket edecektik. Halbuki, meylânlarımızın yekten bir tadili vasıtasile daha ahlâklı olmak imkânsızdır. Tabiatimizin teessürî kısmı üzerinde doğrudan doğruya bir tesirde asla bulunamayacağımızı bize müspet ruhiyat göstermiştir. Fakat daha zeki olmak elimizdedir: Tabiat niza-

minı anlamak için yapılan her emek, muvaffak olduğu zaman, bir başka bir emekte bulunmak için lâzım vasıtayı verir (11). Bu suretle doğrudan doğruya olmıyan bir tesir ile ahlâklılık artabilir. Nihayet zekâ kendi gayesinin hiç bir zaman kendisinde bulunmadığını, kalbe tâbi olması lâzımgeldiğini, insanın tabiati ile barışan biricik saadetin sadakat ve aşkta bulunduğunu anladığı zaman ahlâklılık daha emin surette yükselecektir.

İkinci fasıl

İCTİMAİ AHLÂK

Başkası için yaşamak: İşte müspet ahlâkın yüksek prensipi. Formülün doğruluğuna hissimiz şahadet ettiği gibi ilimde onun müstakbel ehemmiyetini ve derin neticelerini gözümüzün önüne koymaktadır. Fakat bu formül umumî surette yalnız insanların teşkil ettikleri, hattâ C. un sadakate ve sevgiye kabiliyetli hayvanları da içine soktuğu ve hizmetlerine karşı borçlu olduğumuz tabii cemiyete tatbik edilmez. Ahlâkî kanunun tatbikatı medenî cemiyetin vücade getirdiği muayyen münasebetlere, yani fertlerin karşılıklı hak ve vazifelerine de şamildir. Ahlâkın ve siyasetin ayrı oldukları doğru olsa bile, siyasetin sıkı surette ahlâka bağlı olduğu inkâr edilemez. Ruhânî kuvvet idare etmez, bununla beraber idare edenlere, bunların idare edilenleri sevketmesi gibi, rehberlik eder. Hepsine, cemiyeti yaşatan müşterek duygu ve itikatları veren kendisidir. Şu halde insanların birbirleriyle münasebetleri tanzim işinde müspet siyasetin gözönüne alacağı prensipleri tayin etmek işi ahlâka düşmektedir.

Vakide bu münasebetler çok müşevvestir. Âmme nizamı sabit değildir. Sık sık ihtilâller oluyor, ıstıraplar son dereceye buluyor. Bundan dolayı siyasi müesseseleri itham gerek midir? Fakat bu müesseseler illet olmaktan ziyade neticedirler. Bugünkü hali anlamak için insanlığın, bilhassa Avrupa cemiyetinin, umumî tekâmülünü kavramak lâzımdır. O zaman devrin kargaşalıklarının Fransız ihtilâli sıralarında patlayan büyük ihtilâftan ileri geldiği görülecektir. Bu ihtîâf hâlâ devam ediyor. Eski idare henüz ortadan kaybolmadı ve yenisi daha kurulmadı. Teolojik, metafizik zihniyet ile müspet zihniyet, zayıflayan vah'ye müstenit iman ile teşekkül eden isbatlı

(11) Müspet Siyaset IV, lâhika 18.

iman, nihayet eski iktisadî çerçevelerle henüz kanunlarını bulamayan yeni sınaî faaliyet arasında mücadele uzamaktadır.

Müteşebbislerle amele arasındaki münasebetler bugün müşevveştir. Büyümekte olan sınaî yürüyüş, bu yürüyüşe yardımları elzem olan bir çokları için ezicidir. «Başlar ile kollar» arasında gittikçe daha beliren ayrılık, amelenin ölçsüz taaperinden ziyade müteşebbislerin siyasi kabiliyetsizliğinden, içt maî ihmalden, bilhassa köt hodkâmlığından doğmaktadır (12). Müteşebbisler, ihtilâl propagandacılarının aldatmalarına karşı müdafaa için halkın geniş bir terbiye cihazına olan ihtiyacını düşünmediler. Halkın aydınlanmasından korkar gibidirler. İçtimaî sıralarına haris oldukları eski şeflerin yerine güçleri yettiği nispette geçmeği düşünüyorlar. Fakat diğer taraftan eski şeflerin cömertliğine yabancılardır. **Asilliğin, insanı iyilik yapmağa mecbur ettiğini** anlamıyorlar. Bu suretle büyük sanayiciler, siyasi tesirlerini ekseriya halkın zararına olarak mühim inhisarlar kapmak yolunda kullanmağa, amele lehine müteşebbislerin dâvalarını, hattâ hakkaniyeti bile gözetmeden, kazandırmak için ellerindeki sermayenin kuvvetini sulistimale yelteniyorlar. Bu da gayet tabii: çünkü amele, müteşebbislere verilen birleşme (coalition) hakkından mahrum bulunmaktadır.

C., Louis-Philippe zamanında burjuvaziye hükümet başında gördü. Burjuvazi hakkında sertçe hükümler vermekte, bu sınıfın siyasi telâkklarinin iktidar kuvvetini gaye ve faaliyeti dahilinde kullanmağı değil, sadece onu ele geçirmeği istihdaf ettiğini söylemektedir.

«Müphem bir duraklama» dan başka bir şey olmıyan parlamento idaresinin kurulması neticesinde C. ihtilâle bitmiş nazarile bakıyor. Cemiyetin tam yeni bir teşkilâta kavuşması fikrinin burjuvazide doğurduğu korku, eski yüksek sınıfların verdiği korkudan çok da geri kalmamaktadır. Burjuvazi XVIII inci asrın tenkitci ruhuna nüfuz etmesine rağmen, siyasi şeflere mühim bir vazife yüklemeyen halkın hürmetkâr bir boyun eğişini temin eden dini bir riya sistemini uzatmak isteyecektir (13). Bu idare, yaşama şartları salâh bulmaktan uzak olan amele için haşindir. «Ekmek isteyenler için zindanlar yaptırmakta (14)», milyonlarca insanın belli ve hürmet edilen haklara sahip olmaksızın bugünkü cemiyette bir düziye «kışlayabileceği» ni zannetmektedir (15). Elindeki sermaye, kurtuluş rolünü oy-

(12) Dersler VI, 378.

(13) Müspet Siyaset I, 128.

(14) Dersler V, 357.

(15) Müspet Siyaset II, 410.

nadıktan sonra zulüm aleti oldu. İşte bu yüzdendir ki amelenin yaşayışını iyileştireceği önceden sanılan makine, bilâkis, tahammülü güç bir tezat neticesi, amelenin ıstırapı için yeni bir sebep teşkil etti ve hallerindeki vehameti arttırdı (16).

C. un sözlerinde burjuvaziye, bilhassa onun iktisat siyasetine karşı tehlikeli bir iddianame vardır. C. un kasedettiği, bazan XVIII inci asır sonundaki klâsik iktisatçılar, bazan bunların XIX uncu asırdaki muakkipleridir. On sekizinci asır iktisatçıları ihtilâlin var-dımcıları gibi alıyor: Menfi felsefenin ve tenkitçi mezheplerin yayılması işinde çalıştılar. Bu sıfatla hizmetleri dokunmuştur, eski idarenin bozulmasına yardım ettiler. İktisat, hükûmetlerin kendilerini, ticaret ve sanayi hareketlerini sevketme kabiliyetsizlikleri hususunda iknaa muvaffak olabilmisti (17).

XVIII inci asır iktisatçıları feylesofları arasındaki bağlar oldukça aşikârdır. İktisatçıların «fertçi» zihniyetlerini, hükûmetin rollerine mümkün olduğu kadar hudut çizmek hususundaki bariz temayüllerini hatırlatmağa lüzum var mı? Aralarından siyaset veya mizaç itibarile muhafazakâr olan bir çoklarının emeğine rağmen, ortaya attıkları prensiplerin mantıkî neticeleri zarurî surette kendini gösterdi. Böylece «her türlü muntazam ahlâkî tedrisatın beyhudeliği, ilimlere ve sanatlara olan resmî alâkaların kalkması, hattâ ana müessese olan mülkiyete karşı yeni hücumlar kaynaklarını, hep iktisat metafiziğinden almışlardır.» Bu felsefe yıkma vaz fesini gördükten sonra tenkitçi prensiplerini uzvî prensiplere çevirmek istedi, fakat bu çevirme işinde her türlü müspet teşkilâtı önceden inkâr bulunduğunun farkında olmıyordu.

Hürriyetin asıl siyasette şe'nî bir prensip olmaması gibi meşhur (Bırakınız yapsın, bırakınız geçsin) formülü de iktisatta şe'nî bir prensip değildir. C. serbestî nassını şiddetle reddeder. Bazı husus' ve ikinci derece hallerde «Cemiyetlerin muayyen bir zarurî nizama doğru tabii temayüllerini» görmüş olan «İktisat, bundan bütün hususî müesseselerin faydasızlığı neticesini çıkardı.» Fakat bu nizam çok kusurludur. Diğer canlı mevcutlarda olduğu gibi, içtimaiyat kanunlarının bilgisi de bize bu nizamı iyileştirmek imkânını vermemektedir. Kendiliğinden olan bir nizamdan başka nizam kabul etmemek, fiiliyatta, «görünen her yeni güçlük karşısında bir nevi debdebeli feragat» ile birdir. Makinenin serpilmesi neticesindeki içtimai buhrana bakınız. Günlük ekmeklerinden birdenbire mahrum kalan ve

(16) Dersler VI, 268.

(17) Dersler V, 608 ve Müspet Siyaset III, 585.

kısa bir zaman içinde de ekmek bulamayacak vaziyette bulunan amelenin haklı ve müstacel taleplerine iktisatçılarımız «acınacak bir gösterişçilik» ile mutlak sınaî hürriyete ait boş vecizelerini tekrardan başka bir şey yapamıyorlar. Bütün şikâyetlere karşı, bunun bir zaman meselesi olduğunu söylemek cesaretini gösteriyorlar. Ekmeğe muhtaç insanlara verilen bu cevap, bugün bir alaydan ibaretir. «Böyle bir nazariye, kendisinin içtimai kuvvetsizliğini yine kendisi açığa vurmaktadır (18)».

Bundan başka ne iktisat bir ilmdir, ne de iktisatçılarımız şimdiye kadar âlim olmuşlardır. Menşeleri itibarile hemen hepsi muharrir veya avukat olan bu iktisatçılar ilmi müşahede fikrine, tabii kanunların aydın bir mefhumuna, nihayet isbatın ne olduğu duygusuna yabancıdırlar. Adam Smith ve daha bir kaçını çıkarınız, geri kalanlar, tanımadıkları müspet usulü en güç tahlillere nasıl tatbik edebilirlerdi? Destutt de Tracy iktisada, mantık ile ahlâk arasında bir yer veriyordu. Sebepsiz değil: çünkü iktisat müspet ilimden ziyade metafiziğe daha yakındır. İktisadi tetkikler şahsi bir seciye taşımaktadırlar. Mektepler çarpışmakta ve kıymet, fayda... ilh. münakaşaları iskolastikliği hatırlatmaktadır. İktisadi hâdiseleri ayrıca yoklamak fikri bile ilmi değildir. Çünkü muhtelif «içtimai seriler» birbirine perçinlidir ve hususi kanunlar, içtimayatta daha umumî kanunlara bağlıdır (19). İktisadi vakılar, önce çtimai bakımdan hareket edilmedikçe, ilmi surette tetkik edilemezler. İnsanı tamamen hesapçı ve sadece şahsi menfaatlerin esiri bir mahlûk olarak düşünmiyeceğimiz gibi, cemiyetlerin maddî varlığını idare eden kanunları da birbirinden ayıramayız.

Aynı itirazlar şüphesiz iktisatçıların muhaliflerine karşı da sürülebilir. Çünkü sosyalistler ve komünistler de ilimlerinde buna benzer bir düşünceye bağlı kalmışlardır. C., komünistleri bu suretle tenkit etmekle beraber, onların ortaya birkaç hakikat attığını da kabul eder. Sosyalist ve komünistlerin söylediklerinin hepsi yanlış değildir. Meselâ hükûmetin iktisadi münasebetlere karışma hakkını pek doğru olarak istemektedirler. Gerçi, bazı komünist gruplarının istediği şekilde ferdî mülkiyeti kaldırmağı istemek mânasızsa da, mülkiyetin içtimai bir mahiyet taşıdığını, ve yeni bir nizama sokulmasının zarurî olduğu çok doğrudur (20). Mülkiyete mutlak bir seciye vermek, C. a göre, «gayri içtimai» bir nazariyedir. Hiç bir mül-

(18) Dersler IV, 218.

(19) Dersler IV, 212.

(20) Müspet Siyaset I, 154.

kiyet, cemiyetin yardımı olmaksızın, sahibi tarafından ne yaratılır, ne de başkasına devrolunabilir. Bundan başka daima ve her yerde cemaat mülkiyet hakkının işlemesine karışmıştır. Âmme, vergi vasıtasile her hususî serveti paylaşmaktadır.

Mülkiyetin ana meselesini münâaşa eden komünistler —ki C. sosyalistlerle karıştırır— bugün değerli bir hizmette bulunuyorlar. Öne sürdükleri tarzı hallin uyandırdığı tehlikeler, âmmenin dikkatini bu mühim mevzu üzeinde tesbite yardım ediyor. «Böyle bir dikkat olmazsa, hâkim sınıfların güttüğü iktisat metafiziği, aristokrat hodkâmlık meseleyi bertaraf edecek, yahut küçük görecektir.» Meselelerin, komünistlerin gösterdiği tarzı hal iolmaksızın sadece ifadesi yetişmez. Zayıf zekâmız, bir meseleye, aynı zamanda kabul veya reddetmemiz lâzımgelen doğru veya yanlış bir cevapla beraber tasavvur edilmezse, uzun zaman bağı kalamaz. Sonra komünistlerin düştüğü «dalâletler» esnasında, parlamento idaresinin kurulması ile inkılâbın bittiği ne ait mevcut vehimler kadar boş ve tehlikeli değil midir? (21).

Fakat, bunu kabul edince, yenilik yapan mekteplerin hepsini ağır hatâlara düşmüş, terakkinin zarurî kanunlarını tanımamış bir halde bulacağız. Bir taraftan tarihi duygudan umumiyetle mahrum olan, diğer taraftan içtimaî statüğün prensiplerini bilmeyen bu mektepler içtimaî hâdiseler üzerinde insan tesirinin ancak muayyen bir ölçü derecesinde faydalı bir tesir yapacağını görmiyorlar. Bir inkılâbın, mülkiyet rejimini ve ona bağı olan içtimaî şartları bir anda değiştirebileceği fikri, diğer hâdiseler gibi içtimaî hâdiselere de «müspet düşünme tarzı» yayıldığı vakit kaybolmağa mahkûmdur. O zaman sosyalistlerin «tuhaf projeleri» artık taraftar bulamayacak, imkânsızlığı kabul edilen bir şeyi ise hiç kimse istemeyecektir (22).

C. nihayet komünizmi, ferdiyeti küçültmek temayülünden dolayı muahaze ediyor. Bu itiraz C. un ağzından çıktığı için çok dikkate değer. Çünkü kendisine de çok defalar bu itiraz yapıldı. S. Mill, C. u istptadın teşkilâçısı sıfatı ile İngde de Loyola.ya benzetiyor. Fakat C. kendisine göre, fertlerinin müstakil bir hayat sürmeleri itibarile maşerî uzviyetin, yahut cemiyetin, ferdî uzviyetlerden, yahut diğer canlı mevcutlardan ayrıldığı hatırlatır. Mesele, bu serbest bölümü, faaliyetlerin bir hedefe yürüyüşü ile barıştırmaktan ibarettir. Fertten ve cemiyetten hiç biri diğerine feda edilmemelidir. Fertleri küçültmek, mesuliyeti kaldırılan insanın liyakatini yıkmak olacaktır.

(21) Müspet Siyaset I, 160.

(22) Dersler IV, 97.

İstiklâl yokluğu, lâkayt bir cemaate esir oluş, hayatı, tahammül edilemeyecek bir hale koyacaktır. «Hakiki hürriyeti, kargaşalırlı bir müsavata, yahut hattâ ifrata götürülmüş bir kardeşliğe feda eden bütün mevhumelerin büyük tehlikesi işte budur (23)». Müspet felsefe bir noktada iktisatçılarımızın komünizm hakkında yaptıkları «kat'i tenkid» i benimsemektedir.

— II —

Müspet felsefe klâsik iktisatçılarla sosyalistlerin karşılıklı dâvalarını reddetmek ile kalmaz, onların ortaya attıkları meseleleri yeniden ele alır ve bir hal tarzı bulmak için içtimaiyatın varlığı neticelere dayanır.

Müspet felsefe ilkönce «içtimai teşkilâtın yenileştirilmesi» meselesini en umumî bir şekilde vazeder. Sosyalistler ve muhalifleri yalnız servet ile meşguldür. Fena bulunmuş ve fena idare edilmiş yegâne kuvvetin servet olduğunu zannederler. Servetten başka kuvvetler de vardır. İktisadî şartların ıslahı, son tahlilde, âdetlerin ıslahına bağlıdır. O halde ilkin âdetlerin «yeniden teşkili» gerektir. Hemşehrilerin karşılıklı vazife ve haklarını tayin, her birine vazifesinin ve başkasının hakkına hürmetin duygularını telkin etmelidir.

C. vazife ve hak fikirlerini aynı şekilde düşünmemiştir. Vazife fikrini, hususî bir tenkide tâbi tutmadan kabul eder. Vazife her birimize, hem akıl hem his tarafından emredilmiş bir davranış kaidesidir. İçtimai ve ferdî tabiatımıza en uygun olduğunu kabul ettiğimiz şeyi yapmak vazifemizdir. Bilâkis hak fikri müspet halde «kayboluyor». Felsefî lisandan «illet» kelimesinin çıkarılması gibi «hak» kelimesi de siyasî lisandan çıkarılmalıdır. Bunlar metafizik mefhumlardır. Herkesin herkese karşı vazifesi vardır. Hiç kimsenin hak denen bir şeyi yoktur. «Hak fikri gayriahlâkî olduğu nispetinde de yanlışır. Çünkü mutlak bir ferdiyet farzetmektedir» (24).

Bu formüller bilhassa Renouvier ve talebelerince ağır itirazlara uğradı. Gerçek, bu formüller «civique» cemiyetin teşekkülünde insanların münasebetlerini yalnız merhamet ve duyguya dayandırmak maksadiyle adaleti ihmal eder görünüyor. Bununla beraber meseleye yakından bakılırsa ifade tarzının, ekseriya başa geldiği gibi, C. un düşüncesini zorladığı ve bozduğu anlaşılır. Bereket versin hak

(23) Müspet Siyaset I, 159.

(24) Dersler VI, 480 ve Müspet Siyaset 361; 11, 87.

ve illet fikirleri arasında C. un kendi kendisine telkin eylediği mukayese, demek itediği şeyi aydınlatmaktadır.

Müspet ilim, hâdiselerin değişmez münasebetlerini tesis ile kalmak için illetleri araştırmadan vazgeçti. Fakat bu münasebetler, evvelleri illi tesir denen şeye tekabül etmekte ve bu söz de tesirin taşıdığı şe'ni payı temsil eylemektedir. Tek —fakat ehemmiyetli olan— fark, insan zihninin izafî lehine mutlak bakımı terketmesinde, ve bundan sonra, Malebranche'in kuvvetli sözüne göre « bağıyan antitelere, özler - Entité liantes » tahayyül etmeksizin hâdiselerin bağına görmekte kalmasındadır.

Hak fikri de buna benzer bir itihale geçirdi. İlet fikri gibi uzun zamanlar teolojik, sonra metafizik oldu. Eski çağda dine sıkı surette bağlıydı. Yeni zamanda halkların, hattâ fertlerin hakları, emîrlerin ve prenslerin eski hukukuna göre tasavvur edildi. Orta devrin bu emirler ve prensler hukukunu yendikten sonra da, yine o hukukun tasavvufî ve tabiat üstü temellerine dayanmaktadır. Her hemşerinin ileri sürdüğü hak, ilk zamanlarda bütün milletin mümessili olan hükümdarın sahip olduğu mutlak hak nevindedir. XVIII inci asırda metafizikleşen insanî, mutlak, dokunulmaz, ezeli hak fikri, eski idarenin dağılması için faydalı olmuştur. Fakat eski idare bir defa dağılınca, bu metafizik hak fikri, diğer metafizik prensipler gibi, yeni teşkilât işine yaramıyacaktır. Müspet felsefe mutlak hiçbir şey kabul etmez. Cemiyette her şey aynı zamanda şartlı ve şartlandırıcıdır. Hiçbir şey şartsız değildir. İçtimaiyat ise fertten cemiyete değil, cemiyetten ferde gidilmesini bildirmektedir.

Binnetice bu noktada da tenkitçi bir prensibi, uzvî bir prensibe çevirmeden vazgeçilecektir. Şüphesiz haklar, hâdiselerin sabit bağılılığı gibi, devam edecektir. Fakat hâdiseler arasındaki bağılılığın, illetler denen metafizik antitelere, özlere nispet edilmesinden nasıl vazgeçildiye, aynıyle, insan tabiatı hakkında sahip olduğumuz metafizik bir telâkki üzerine haklar kurmaktan da vazgeçilecektir. Hususî vazifeleri, küllî haklara hürmetten ibaret düşünmek yerine, bilâkis, her ferdin hukuku, başkalarının kendisine karşı olan vazifelerinin neticesi gibi tasavvur edilecektir. Hulâsa vazife, haktan evvelidir. C. un gözünde bu prensibin büyük bir ehemmiyeti vardır. Müspet zihniyetin metafizik zihniyet üzerine üstünlüğünü, siyasetin ahlâka tâbi oluşunu burada görmekte, «vazife telâkkileri bütünün ruhuna bağlıdır» demekten hoşlanmaktadır. Hak telâkkisi ise bizi, bilâkis, mutlak olarak düşünüldüğü takdirde, her türlü hükümet ve içtimai teşkilâtı redde götürüyor.

Yeni felsefe, gittikçe, «hakların dumanlı ve fırtınalı münakaşasını, bu haklara tekabül eden vazifelerin aydın ve huzurlu bir tâyini» ile değiştirmeye meyletmektedir. O zaman komünistlerin ortaya attığı mesele, yeni bir manzara kazanır. Kuvvetli sanayi şeflerinin bulunması bir fenalık değildir. Meğerki ellerindeki kuvvetleri kendilerine bağlı olan insanları ezmek için kullansınlar. Bilâkis bu hal, şefler vazifelerini tanır ve yaparlarsa, bir iyiliktir. Toplanmış sermayelerin hangi elde bulunduğu, âmme menfaati itibariyle ehemmiyetsizdir. Elveriş ki sermayenin kullanılışı, içtimai yığın-lara faydalı olsun (25). İmdi, bu esaslı şart, «siyasi tedbirlerden daha çok ahlâki vasıtalara bağlıdır». Siyasi tedbirler, şüphesiz sınaî faaliyeti durdurmak pahasına, servetin birkaç elde toplanmasına engel olabilir. Fakat elde bulunan servetlerin her türlü hotkâmca kullanılmasına karşı müspet ahlâkın yağdırdığı külli takbih bu «müste-bitçe» tedbirlerden daha müessir olacaktır. Müspet ahlâkın bu takbihi, hattâ takbihe uğriyacak olanlarca bile «müşterek ahlâki terbiye tarafından herkese aşılansmış bulunan bu takbih umdesini reddedilemeyecek» kadar kuvvetli olacaktır.

Müşterek terbiye bir defa ruhanî kuvvetin idaresi altında tees-süs edince, sermayedar sınıfın istibdadı artık korkulacak bir şey olmayacak, zengin kendisini ahlâk bakımından, âmme sermayesini elinde bulunduran biri sayacaktır. Sermayeye sahip olanlar, herkese ilkin terbiye, sonra iş veremek «vazife»si karşısında kalacaklardır.

Şüphesiz bu fikirler tezatlı ve hayalî görünüyordu. Fakat C. bu görünüşün, bugünkü cemiyetin kendi ahlâkına henüz sahip olmamasından ileri geldiğini söylüyor. Cemiyetimizde son derece serpilmiş olan sınaî münasebetler, ahlâki kanunlara göre sistemleştirilecek yerde gelişigüzel bir akıntıya bırakılmışlardır. Sermaye ile emek arasını bulan yalnız, az çok açıkça yapılan harptir. İnsanlığın normal bir halinde ise bu münasebetler «teşkilâtlanmış» tır. Kuvvet, zulmü doğurmaz. Bir «âmme memuru» demek olan her hemşerinin belli vazifeleri vardır ve bu vazifeler, hem mecburiyetlerini, hem haklarını tâyin eder. Mülkiyet, bir fonksiyondur, yoksa bir imtiyaz değildir. Sermayenin vücuda getirdiği ve idare ettiği sermayelerin yardımıyla her nesil, kendinden sonraki neslin işlerini hazırlar. Mülkü elinde bulunduranlar, onu, kendi menfaatleri namına, bu gayesinden ayırmamalıdır (26).

(25) Dersler VI, 543.

(26) Müspet Siyaset I, 156—164.

Sermayedarlar gibi işçiler de âmme memurudurlar. Gördükleri iş, ehemmiyetçe sermayeninkinden geri kalmaz, ücretlerinden ayrı olarak içtimaî bir şükranla lâyıktırlar. Paranın emeği ödemediği serbest mesleklerde bu şükranın duygusunu zaten taşıyoruz. Bu duyguyu, cemiyetin refahına yardım eden bütün işlere yaymalıyız. C. insanlığa hizmetin parasız olduğunu söylüyor. Ücret ne olursa olsun, görülen işin yalnız maddî tarafını öder, fonksiyonun ve işçinin istediği istihlâki tamire yarar. İşin asıl ruhu, ancak çalışanda doğan tatmin ve muhitinde uyandırdığı şükranla ölçülebilir (27).

Şu halde «gerçekten teşekkürünü bulmuş» (*) bir cemiyette işlerin resmî ve hususî olanları arasında yapılan fark bir gün silinecektir. Nasıl bir orduda en basit bir askerın, kendisine göre askerî uzviyetin tesanüdünden ve bu uzviyetin saadetine iştirak eden her şeyden doğan bir değeri varsa, aynı surette, içtimaî esere herkesin iştirakını müspet terbiyenin hissettirdiği gün de en basit meslekler asilleşecektir (28). Bugünün * bize hotkâmlıkların kavgasını göstermekten başka bir şey yapmıyan sınaî rejimi, kargaşalı bir idare, yahut daha iyi söylemek gerekse, «bir idare yokluğu» dur.

Yeni cemiyet henüz âdetlerine sahip değildir. Askerî cemiyetin kendi ahlâkını teşkil etmiş olması gibi, yeni cemiyet de âdetlerini yavaş yavaş vücuda getirecektir. Harpçi hayat, diğerlerinden ziyade hotkâm meyelânların hükmü altındadır. Bununla beraber yalnız birlik ruhu şartı altında inkişaf edebilmiş olan bu devrin hayret edilecek sadâkatler doğurması için bu şart yetti (29). Neden anlaşma ve yapma insiyakına dayanan sınaî hayat için vaziyet böyle olmasın? Yoksa, âdetlerin bugünkü «karışıklık»ı devam ederse, cemiyetimiz ruhanî kuvvet tarafından iyice teşkilâtlanmış olan orta çağın, hattâ askerî cemiyetlerin dununda kalacaktır. Fütuhâtçılık yerine inhisarı, en kuvvetlinin hakkı üzerine kurulmuş istibdat yerine en zenginın hakkı üzerine kurulmuş istibdadı koymanın ne ehemmiyeti kalır? (30).

Şu halde her şey ruhanî bir kuvvetin tesisiyle ilişkili olan müşterek bir ahlâk terbiyesine bağlıdır. Müspet mezhebin diğerlerine üstünlüğü, işte bu ruhanî kuvveti diriltmektedir. Yeni mekteplerin hepsi amele normal bir terbiye, muntazam bir iş teminini dile-

(27) Müspet Siyaset II, 409.

(*) Bu sözü, de Bonald'da sık sık görürüz.

(28) Dersler VI, 511—515.

(29) Müspet Siyaset II, 16.

(30) Müspet Siyaset IV, lâhika 211.

mektedirler. Fakat ya her ikisini birden, yahut terbiyeden önce işi istiyorlar. Müspet felsefe, ilkin terbiyeyi teşkilâtlandırmak arzusunda (31).

Tabii, müspet terbiyede vazifeler içtimai manzaralarıyla gösterilecektir. Bu suretle müspet ahlâkın meselâ itidal, iffet ilh... gibi ilk faziletleri tavsiye etmesi, bu faziletlerin ferdi faydalarından dolayı değildir. Buna rağmen «müstesna bir tabiat, ferdi, itidalsizliğin, iffetsizliğin neticelerinden koruyacak, içtimai vazifelerin yapılması için elzem olmak itibariyle kanaatkârlık, imsak ferde aynı derecede şiddetle emredilmiş olacaktır» (32). Aynı suretle aile ahlâkı da «aile fertlerine şâmil olan bir hotkâmlık» teşkiliyle değil, aileden yavaş yavaş içtimai gruba, sonra insanlığa yayılacak sevgi temayüllerinin inkişafıyla uğraşacaktır. Prensip, insanı en küçük hareket ve düşüncelerine varıncıya kadar, insanlığa tâbi olmağa alıştırmaktır. Bu nokta başarılnca, yeni cemiyet kendiliğinden teşkilâtlanacak, müspet idare kendi kendine teessüs edecektir.

Üçüncü fasıl

İNSANLIK FİKRİ

C. 1818 de dostu Valat'ya şöyle yazıyordu: «Dünyada mutlak hiçbir şey yok, her şey izafi» (33). Bununla beraber vâkıde yüksek bir şeniyet vardır, diğer şeniyetler ona tâbidir. Ona dair bizde mevcut olan fikir de, dünyanın akli bir telâkkisini teşkil eder. Bu şeniyete C. *insanlık* diyor. İnsanlık, her düşünce ve tesirin son «mutlak» haddi olacak yerde, düşünce ve teessürümüzün «bize göre» son haddidir. Fakat bu fark sadece yeni felsefenin müspet bakım lehine metafizik bakımı terkettiğini gösterir. İnsanlık fikri, bu kayıt altında, «mutlak» ın eski fikrine «tekabül eder», onun yerini tutar, onun dini rolünü ifa eyler. Hulâsa insanlık fikri, tâbir caizse, «izafi bir mutlak» tır.

İnsanlık fikri C. un mezhebinde birbiri ardısıra değişen birkaç safha taşır. Daha doğrusu sisteminin inkişafı bu «Büyük-Vücut» un muhtelif vasıflarını sırasıyla aydınlatmaktadır. C. ilk mesleğinde insanlığı ilim mevzuu, ikinci mesleğinde ise daha ziyade tapma ve

(31) Müspet Siyaset I, 169.

(32) Müspet Siyaset I, 97.

(33) Valat'ya Mektuplar, 54 (15 Mayıs 1818 tarihli mektupta).

aşk mevzuu gibi düşünür. Burada bilhassa C. un 1848 den beri, asıl mezhebine hiçbir zaman sadakatsizlik göstermeksizin, düşüncelerini damgalamış ve lisanını tâdil etmiş olan dinî ve tasavvufî duygusunun terakkisini gözden geçirmek kabildir.

— I —

C. a göre insanlığı insanla değil, bilâkis insanı insanlıkla tarif gerektir. Umumiyeyle ahlâki ve içtimai bir mânaya alınan bu formül «ferdiyetçilik» in mahkûmiyetini, müspet idarenin müdir prensiplerinden birini ihtiva eder. Bu tefsir yanlış değildir. Ferdiyetçiliğin mahkûm edilişi... gibi neticeler gerçekten C. un tarifine dâhildir. Fakat bunlar ancak neticedirler. Formülün doğrudan doğruya mevzuu, içtimai bakımdan ferdi zümreye tâbi tutmak değildir. Formül, ilkin, bir vâkıayı ifade eder. Yalnızbaşına düşünülecek bir insanı, müspet ilim, hayvanî hayatının gayesi, diğer hayvanlarda olduğu gibi, uzvî hayatını temin etmek olan bir hayvan diye tarif edecektir. İnsanı kendisindeki esas insanî olan kısım, yani zekâ ve içtimailikle tarif etmek istiyor musunuz? O zaman fert telâkkinin nevi telâkkinine geçmek lâzımdır. Tamamiyle biyolojik olan bir bakımdan M. de Bonald'ın sözü tersine çevrilmelidir. İnsan «zekâyı kullanan bir uzviyet» tir. Ancak içtimai bakım lehine hayatiyat bakımı terkedildiği, insan nev'ine «muazzam ve ezeli» (34) bir fert gibi bakıldığı (ki bu telâkki zekâ ve içtimailiğin devamlı inkişafının doğurduğunu gösterir) zaman nebatî hayatın iradî ve sistemli surette hayvan hayatına tâbi oluşunu, medenî insanlığın meylettği mefkûre nümunesi olarak göz önüne alabiliriz. Hulâsa şe'nî surette insan oluşumuz, insanlığa iştirakimizden doğmaktadır.

Bu «muazzam ve ebedî cemiyet birliği» nin ana vasıfları tesanüt ve devamlılıktır (35). Bu vasıflar hem içtimai, hem ahlâkidirler. Bunlardan başka vasıfları da olamaz. İlâhiyat ve metafiziğin «mutlak» larındaki vasıflar cevher, illet, zaman, mekân... kategorilerine aittir. En yüksek prensibin «mutlak» olduğu fikri üzerinde ekseriya anlaşılmaz ve tenakuzlu birçok ifadeler vardır. Müspet felsefe, bilâkis, mevcutlar sırasında tâbiliğin, liyakatle beraber yürüdüğünü kabul eder. Şu halde bildiğimiz mevcutların en «muğlâk» ı ve en «asil» i olan insanlık da o nispette çok başka mevcutlara tâbidir. İnsanlığın hayatı, üzerinde yaşadığı seyyarenin varlığıyla be-

(34) Dersler III, 232.

(35) Dersler VI, 810 ve Müspet Siyaset I, 363.

raber bitecektir. Gösterdiği birlik bir «toplama» birliğidir. Bununla beraber ilim ve ahlâk, bize insanlığı, bulunduğu haliyle, zihnimizin varabileceği en yüksek nokta, gönlümüzün sevebileceği en yüksek mefkûre, nihayet sadakatimize en lâyık mevzu olarak göstermektedir.

İnsani tesanüdü statik içtimaiyat araştırmıştır. Kendisine göre hayati konsansüsten daha dar, daha derunî olan içtimai konsansüs karşısında C. un nasıl hayran kaldığını gördük. Müspet terbiye tesanüt duygusunu inkişaf ettirecek ve onu ahlâkî tedrisatın prensibi yapacaktır. Her fert bütün düşünce ve davranma tavırlarında birbirine zaten girift olan iki kanaati mühimsiyecektir. İlk önce bileceği şey, insanlığa iştirak ettiğinden dolayı gerçekten insan olduğudur. Çünkü zekâsı ve ahlâklılığı, kelimenin bütün kuvvetiyle, içtimai şeylerdir. Bundan başka, insanlık hayatının, bir parça da kendisinin insanlığa yapacağı hizmetten ibaret olduğunu, fiillerinden her birinin, istesin, istemesin, içtimai bir alâka ve aksi tesir doğurduğunu düşünecektir. İnsanlık içinde o insanlıkla yaşadığımızı bir defa iyice kanaat getirince, insanlık için yaşamak lâzım olduğuna da kani olacağız. Malebranche Allaha zekâların mahalli derdi. Aynıyle C. da insanlığın hüsnü iradeler zemini olduğunu pekâlâ söyleyebilir.

Nasıl içtimaiyette dinamik statikten daha mühim ise, aynıyle insanlık vasıfları içinde devamlılık tesanüde üstündür. Yalnız bir zamanın fertleri ve halkları birbirine bağlı değildirler, nesiller de aynı esere yardım etmektedirler. Her neslin bu eserde «belli bir payı» vardır. Nesillerin zaman içinde bağlılığı «insani birliğin daha tam, daha asil bir telâkkisini vücuda getirir. Condorcet'ye hayranlığının sebebi bu telâkkiden ötürüdür. C. Condorcet'den aldığı bu telâkkiyi terakkinin müspet nazariyesinde genişletmiştir.

Bu suretle anlaşılan insanlık bize en derin şükran duyguları telkin etmektedir. Bizde iyi, değerli, insani ne varsa hepsini insanlığa borçlu değil miyiz? İnsan, her zamanın insanında bir «ortak» görecek (36). Kendimizden evvelkilere ne borçlu olduğumuzun farkında olmak için maddî, zihni, ahlâkî varlığımız üzerinde düşünmek yetişir. Kendisini başkalarından müstakil sanan, bu hatasını (ki C. un gözünde bir küfür demektir) kendi kendisini tekzibetmeden formülleyemeyecektir bile. Çünkü lisan da mâşerî ve içtimai bir eser değil midir? (37).

(36) Dersler IV, 365.

(37) Müspet Siyaset I, 221.

Tarih, insanlığın mukaddes ilminden, daha açıkçası, insanlığın geçmişteki ahlâkî ve zihni faaliyetini yoklamak suretiyle kendi hakkında edineceği gittikçe daha aydın bir şuardan ibaret olacaktır. Tarih zihniyetinin terakkisi yavaş yavaş insana içtimai vâkıalar üzerinde hudutsuz bir tesir atfeden yanlış hükmün yerini tutacaktır. O zaman, insanlığın müşterek eserinde her neslin payının evvelki nesillerden geçmiş paylar yanında çok küçük olduğu görülecektir. Bu payların bize geçtiğini reddetmek, bugünkü insanlık halimizi reddetmek ve mânasız, gayriahlâkî, hattâ tamamıyla boş bir dâvada bulunmak demektir. İnsanlığı, insanlığımızı bırakmadan inkâr eylemek, imkânsızdır. Yaşarken, zarurî bir surette, ahlâkî ve zihni cehtlerle dolu uzun bir geçmişi temsil ediyoruz. İnsan hayatının en ana vasfı buradadır. Çünkü tesanüde, az ve çok inkişaf etmiş bir vaziyette, diğer hayvan nevilerinde de rastlanır. Devamlılık ise insanlığa hâstır. Hulâsa .un güzel bir formülüne göre «insanlık, yaşayanlardan ziyade ölenlerden teşekkül» etmektedir.

Bununla beraber ne yaşayanlar üzerinde tarihî ve tarihten önceki devirlerin ağırlığıyla çökmüş olan bu «boyunduruk», ne de insanlığı büyük bir «mâşerî uzviyet» yapan konsansüs insandan hareket hürriyetini selbetmez. İnsani tesanüt ve devamlılık, bir nevi kadercilik neticesini doğurmaz. Fertler yine mes'ul kalırlar. Fertlere ne bir makinenin parçaları, bir uzviyetin hücreleri, ne de bir hayvan kümesinin uzuvları gibi bakmamalıdır. İnsanlık, polipiye değildir. C. böyle bir mukayesenin «içtimai tesanüdümüzün nasıl kusurlu bir felsefî mülâhaza ile düşünüldüğünü, ve polipiyelere has yaşayış nev'i hakkında büyük bir cehaletin şahidi olduğunu söylüyor (38). Mukayese iradî ve ihtiyarî bir toplanmayı, gayriiradî ve dağılmaz bir iştirake yaklaştırmaktadır. İnsanlık, mâşerî uzviyet olmak itibariyle, bilâkis, hayvan kümelerinin tersine olarak tarif edilir. Hayvan kümelerinde fertler fizikçe birbirine bağlıdırlar, fizyoloji itibariyle müstakildirler. İnsanlıkta ise fertler fizikçe ayırırlar. Ancak en yüksek fonksiyonlarıyla, zaman ve mekân içinde birbirlerine bağlıdırlar.

Bu suretle bu «muazzam uzviyet», her biri ortaklığını duyan, istiyen, hattâ bu ortaklık doğrudan doğruya kaldığı müddetçe onu reddeden unsurlar tarafından vücuda getirilmiş olmak itibariyle bilhassa diğer mevcutlardan ayrılır (39). Şüphesiz fert «insanlıktan çı-

(38) Dersler IV, 351.

(39) Müspet Siyaset II, 59.

kamaz». Bu nokta çok aşikârdır. Fakat ne de olsa kısmî bir istiklâle sahiptir. Nasıl serbest bir muvafakatle mâşerî esere yardım edebiliyorsa, aynı surette, kuvvetlerinin derecesine göre, bu esere engel de olabilir. Hulâsa Büyük-Vücutun tekâmülü her ne kadar kanunlara tâbi ise de fert, bu Vücut içinde silinmiş olmaktan uzaktır (40). Kendine has rolü oynar, insanlığın şükranını da kazanabilir. Hattâ içtimaiyat kanunlarının bilgisi, insai faaliyet karşısında bir kadercilik doğurmaz, bilâkis ona bir hareket kaidesi gösterir.

— II —

C. hayatının son kısmında, bundan sonra Yeni Büyük-Vücut adını vereceği şeyin tabiatını aydınlatmıştır. Gerçi biz burada müspet dinin izahına girişecek değiliz. Bununla beraber bu yüksek fikrin C. un düşüncesinde aldığı şekle işaret etmeliyiz.

Önce insanlık, basit bir şekilde dünkü, bugünkü ve yarınki fertlerin, grupların yekûnu gibi düşünülmemiştir. Çünkü bütün insanlar zarurî surette insanlığın çocuğu olarak doğarlar. Fakat hepsi, insanlığın harici olmaz. Birçoğu tufeyli kalır. «Yemesiye massedilebilecek» (41) olmıyanların, nev'imiz için bir yükten başka bir şey teşkil etmiyenlerin hiç biri Büyük-Vücutun uzvu değildir. İnsanlar arasında bir ıstıfa olur. Bazıları bir daha çıkmamak üzere insanlık içine girerler, bazıları bir daha girmemek üzere insanlıktan çıkarlar. İstıfa insanların seçecekleri yaşayış nev'ine göre cereyan eder. Kelimenin hayatıyat mânasiyle yaşamış bulunanların, yani yukarı melekeleri aşağı melekelerinin esiri olanların, hulâsa C. un kaba bir şiddetle «gübre müstahsilleri» (42) adını verdiği kimselerin insanlığa iştiraki ancak geçici bir iştiraktır. Ölüm, fizyolojileri için olduğu gibi, hayatları için de son bir merhaledir. Ruhlarında «ulvi inkılâp» vücuda gelmiş, yahut hiç değilse aşağı fonksiyonları yüksek fonksiyonlara râmetmiş, hulâsa birinci derecede insani gaye olan zekâyı meyelânlara, diğerkâmlığı hotkâmlığa hâkim bulundurmak esasını takibeylemiş olanlar, insanlık hayatını yaşamış olmaları itibarıyla, daima insanlık içinde yaşıyacaklardır.

Her birimizin hattı hareketine ait hüküm kat'i surette ancak ölümden sonra verilebileceğinden, insanlık tamamiyle ölümlerden teşekkül edecek ve «dirilerin insanlığa kabulü ancak muvakkat ola-

(40) Müspet Siyaset I, 341.

(41) Müspet Siyaset I, 411.

(42) Müspetçi Din Bilgisi, 30.

cak» (43) tır. Her nesil, yaşadığı zaman zarfında, hakkıyla insanî olan yüksek fonksiyonların işlemesi için elzem uzvi çatıya sahiptir. Fakat kendisini bir an için diğer nesillerden ayıran bu imtiyaz, nasıl öteki nesillerin elinden gittiyse kendi elinden de hemen gidecektir. Bu neslin insanlarından, insanlığa girecek olanlar, yalnız ona lâayık olanlardır. Bu liyakati varlıklarının en asıl unsuru vasıtasıyla kazanmışlar, nihayet ölümle bir «tasfiye» ye uğramışlardır.

Bu nazariye C. un aynı şekilde arzu ettiği iki hükme varmasına yardım eder. Önce insanlığın dinî fikri, insanlık hakkında hayatiyat ve içtimaiyatın vermiş olduğu fikirle tamamiyle uyuyor. Büyük-Vücut olarak düşünülmüş insanlık, insanlığı hayvanlıktan ayıran fonksiyonların bir çeşit uknumudur. İnsanlık, insan tabiatının taşıdığı zekâ ve ahlâklılık kabiliyetinin zaman içinde ilerliyen tahakkuku, ayı zamanda bu kabiliyetin mefkûrevî şahsiyetleşmesidir. Bu ikinci mânada (yani bu kabiliyetin mefkûrevî şahsiyetleşmesi mânasında) insanlık, tapma ve aşk mevzuu olur. Kendisiyle birleşen fertlere, ancak varlıklarının en iyi kısmı sayesinde bu birleşmeye mazhar olduklarından, müspetçilik, tabiatıyla insanlığa iyilik yapmış olan büyük adamların «hâtıralarını anma» ya varır. Bu nokta C. un kafasında çok erkenden aydınlanmış dinî fikirlerden biridir.

Diğer taraftan ölmemezlik arzusu, insanlığın kalbinde çok kuvvetli bir yer tutar. C., prensip itibariyle, insan tabiatından kendiliğinden doğan her şeye, hiç değilse geçici, bir değer veriyordu. İlmi «halk aklı» nın bir devamı, sistemli ahlâkı da kendiliğinden olan ahlâkın serpilmesi olarak düşünüyordu. Şu halde insanı, ölümü yenmeğe iten yenilmez temayülü de göz önüne almalıydı (44). Şimdiye kadar bu temayül kuruntularla tatmin edildi. Fakat bu neviden itikatlar zihni tekâmülümüzle artık uzlaşamaz bir hale geldiler. Bundan başka ahiret hayatına ilişen ümit ve korkuların içtimai tesiri fazlaca ifrata vardırıldı. C., uzvi akıbetten sonra yaşamasını arzu ediş ve binnetice ahirete inanma temayülünün insanda, dinî itikatlara destek vurmak, yahut âmme nizamını temin etmek maksadiyle kullanılmasından çok evvel mevcut olduğunu söyler, ki dinler ilmi de bu noktada kendisine hak vermektedir. Burada müspet felsefe bir şey inkâr etmiş ve yıkmış değildir. Yalnız mefhumları değiştiriyor. Âfaki ölmemezlik hakkında hayali ve kaba bir mefhum yerine yegâne kabul edilebilecek bir enfüsü ölmemezlik koyuyor. Geçmiş ne-

(43) Müspet Siyaset I, 411.

(44) Müspet Zihniyete Dair Nutuk, 75.

siller için bu kadar aziz olan tesellilerden bizi mahrum eden aynı doktrin, kâfi bir telâfi temin etmekte, her ferde «Büyük-Vücut - Grande-Être» le birleşmeyi ümidetmesine yol açmaktadır.

«Başkasında yaşamağa devam etmek» varlığın çok şe'nî olan bir tavrıdır (45). Ölümünden sonra umulabilecek tek hayat şekli budur. Kendimize en çok «biz» olan kısmın, hayatıyat mânasında alınan ferdî uzviyette değil, fakat asıl zekâ ve hüsnü iradede, yani içtimai, yahut insanî unsurda bulunduğu doğru ise arzu edilmesi lâzımge-len tek hayatî şekil yine bu olacaktır. Yalnız kendisi için yaşayan, hayatını hotkâmca geçiren, hayatı elden kaçırmıştır. Çünkü ölüm onu tamamiyle alıp götürür. Başkası için yaşamış olan, hayatı kendisi için aramıyan asıl hayatı bulmuştur: çünkü başkasında yaşamağa devam edecektir. Dünün dinlerinde kurtuluş, Allah ile birleşmektir. Müspet dinin kurtuluş çaresi, insanlıkla birleşmek olacaktır.

Büyük-Vücuda dâhil olan, artık ondan ayrılamaz olur (46). Fert, o vakit fizik kanunlarından müstakil, yalnız insanlığın tekâmülünü doğrudan doğruya idare eden yüksek kanunlara tâbidir. Zaman ve mekân kanunlarından bile uzak bir halde, muhtelif uzviyetlerde aynı zamanda yaşayabilir. Bir şairin, bir sanatkârın, bir âlimin düşüncesinin aynı anda toprağın birbirinden uzak noktalarında birçok insanları canlandırdığını görmüyor muyuz? Ardı arası kesilmeyen dirilmeler vasıtasıyla yenişelen enfüsi ölmemezlik, insanlığın kendisi kadar devam edecektir. C. a göre «ölülerle yaşamak, imtiyazlarımızın en değerlilerinden biridir» (47). Fakat bilmukabele ölümler de bizimledirler, bizde yaşarlar. En çok insan olmuş olanlar, zekâ ve iradelerinin cehdiyle insanlığı yaratmış olanlar, varlığımızın en iyi ve en çok devamlı tarafını teşkil ederler. Çünkü neslimiz kaybolunca yaşıyacak taraf, işte bu taraftır. Biz de, bu veraseti artırdığımız, çağdaşlarımızın ve arkamızdan geleceklerin şükranını elde ettiğimiz nispette yaşamağa devam edeceğiz. Bugünkü hayatımız bir denemedir. «Enfüsi» hayat, yani insanlığa girme, bu denemeden muzaffer çıkanlar için hem bir kurtuluş, hem bir mükâfattır (48). Eski dinî ve ahlâkî mefkûrenin müspet telâkki içinde nasıl yaşamakta devam ettiğini görüyoruz. C. un hayatının sonlarına doğru (Hıristiyanların bir nevi mızraklı ilmihali olan) *Imitation*'u her gün okuduğunu söylesek bu hususta fazla hayrete düşülmiyecektir.

(45) Müspet Siyaset I, 346.

(46) Müspet Siyaset II, 60.

(47) Müspet Siyaset I, 262.

(48) Müspet Siyaset IV, 36.

Şu halde C. un ilmi, içtimai, dinî fikirleri merkezi olan insanlık fikri etrafında toplanmaktadır. Bu toplanma tam ise, eser de bitmiş demektir: zihni ve ahlâki kargaşalık, şimdi artık düzelmiştir. Siyasî ve dinî kargaşalık kaybolacaktır. Birlik her tarafta teessüs edecektir. Daha şimdiden bu birlik müdrikede mevcuttur. Çünkü bütün telâkkilerimiz bundan sonra mütecanis, yani müspettir; çünkü bütün araştırmalarda aynı usul kullanılıyor; çünkü ilimlerin hepsi içtimai bakıma göre tanzim edilmiştir. Ruhta da birlik vardır. Çünkü kanunlarının ve ana fonksiyonunun şuurunu bulan zekâ, aşk tarafından idare edilmesi için, kalbe tâbi oluyor. Nihayet birlik cemiyette vücuda gelecektir. Çünkü herkesçe kabul edilmiş prensiplere sahip olan yeni ruhanî bir kuvvet, bütün insanlara müşterek bir terbiye verecek, hepsine aynı ahlâki aşılıyacak, hepsini aynı aşk ve iyilik dinine kazanacaktır. Ferdî ruhta tahakkuk eden ahenk, içtimai varlıkta teessüs edecek ahengin işaret ve rehini gibidir. Şüphesiz aşılacak engeller vardır. Müspet zihniyet tamamıyla küllileşmek için daha mücadelede bulunmalıdır. Eski zihni rejim, C. un kanlı ve korkunç olacağını sezdiği mücadeleler vâki olmadan tamamıyla kaybolmayacaktır. Fakat bu buhranlar, keskin olmakla beraber, insanî tekâmülü, kendi kanununa göre cereyan etmekten alıkoyamayacaktır.

NETİCE

C., «Dersler» in sonunda, vardığını zannettiği neticelerin bir hulâsasını yapmıştır. Bu neticelerden ilki (müspet devirde zihin kalbe tâbi olmakla beraber, yine diğer bakımlara üstün olan) zihni bakımdan «şimdiye kadar», hattâ insanın tabiat hâdiselerini iradelerin tesiriyle izah ettiği iptidai çağlarda bile, «hiç varılmamış bir dereceyi bulan tam bir zihni birlik» tir. Çünkü müspet zihniyet ta iptidai çağlarda, görünmez şekilde de olsa, kendisini hissettiriyordu. Müspet çağda ise teolojik ve metafizik düşünme tarzlarını hatırlatır hiçbir şey bulunmayacaktır. Zihni bakımı takibeden ahlâki bakım itibariyle nazari meseleler ve bilhassa insanla insanlık münasebetleri üzerinde zihinlerin anlaşması, herkeste aynı şiddetli ahlâk kanaatlerini tâyin edecek müşterek bir terbiyeye yol açacaktır. Kuvvelli «halk kanaatleri» teşekkül ederken, onunla beraber vücuda gelen tam bir muvafakat, C. a göre, ceza sistemimizin yapamadığı şeyi, yani cezalamak yerine hiç değilse birçok ahvalde önlemek kaidelerini tahak-

kuk ettirecektir. Siyasî bakımdan, ruhanî ve cismanî kuvvetler lâzımgeldiği şekilde ayrılacak, devamlı bir teşkilât hem nizamı, hem terakkiyi temin edecektir. Nihayet bedîî bakımdan ortaya yeni bir sanat çıkacaktır. Bu sanat artık Rönesanstan beri gördüğümüz vesika araştırmacı, aristokrat sanat olmayıp bilâkis orta çağın sanatı gibi herkese aşına ve elverişli olan, herkesin hayat ve kanaatına yakından bağlı bulunan bir sanattır. İnsan ve dünya hakkındaki müspet telâkki, şiir güzelliğinin «tükenmez bir kaynağı» olacaktır.

Bütün bu neticeler C. un «ikinci meslek» inde nassını, âyini, rejimini gösterdiği müspet din, yahut insanîyet dinî vasıtasıyla nizam altına sokulmuş, teminatlanmış, müeyyidelenmiş olacaktır.

Daha içine girmeden görüyoruz ki, C. un dinî, siyaset ve ahlâkî gibi, müspet felsefenin önceden vücuda getirdiği «tam zihni birlik» e bağlıdır. Bu ise zarurî ve kâfi şartı «doktrin tecanüsü ve usul birliği» olan müdrikenin vahdetine varmaktadır. Bu tecanüs ve bu birlik daha şimdiden bütün tabiat hâdiseleri için mevcuttur. Yalnız ahlâkî ve içtimai hâdiseler, bundan müstesnadır. Bütün mesele, son tahlilde şuna varıyor: «İçtimai ve ahlâkî vâkıalar, diğer tabii hâdiseler gibi tetkik edilebilirler mi?» Edilemezlerse zihinlerde, binnetice âdetler ve müesseselerdeki nizamsızlığın gayrimuayyen devamına katlanmak lâzımgelir. Yok, eğer bu sorunun cevabı müspet ise müdrikemiz, bilâkis, dilediği birliği elde edecektir. İçtimaiyat imkânsız mı? O zaman ne siyaset, ne din. İçtimaiyat kurulmuş mudur? Siyaset, din ve geri kalan her şey içtimaiyata dayanacaktır.

Bu suretle içtimai ilmin yaratılışı C. un felsefesinde kat'î bir andır. Her şey içtimaiyattan başlıyor ve ona varıyor. Eflâtun felsefesinde her şeyin bizi fikirler nazariyesine götürmesi gibi, müspetçiliğin her sahasında da içtimaiyat görülmektedir. İlimler felsefesi, bilgi nazariyesi, tarih felsefesi, ruhiyat, ahlâk, siyaset, din hep içtimaiyatta birleşiyorlar. Hulâsa C. un gözünde hakikatin en sağlam delili olan sistem birliği, içtimaiyatta tahakkuk etmektedir.

C. un varmak istediği gayenin başlıca içtimaiyatta bulunduğu düşünülürse, mezhebin bilhassa siyasî olduğuna hükmetmek yanlış bir şey olmayacaktır. İkinci büyük eserinin adı da bunu gösteriyor. Fakat bu gayeyi yalnızbaşına alırsak bunun nazari bir emek, kelimenin asıl mânasıyla anlaşılacak bir felsefe sisteminin prensibi olduğunu görürüz. Çünkü içtimai ilmin yaratılışı, Kant'ın tecrübelerin yekûn edilmesi dediği şeyi mümkün kılmaktadır.

Bu yekûn işini C. tan evvel birçok defalar deneyenler oldu. Fa-

kat felsefenin asıl ilmî bilgiden hususi surette ayrı olduğu mütaarifesinden hareket ediliyordu. Felsefe, ister nassî veya tenkidî olsun, ister her şeyden önce eşyanın esasına, yahut zihnin kanunlarına teveccüh etsin, kedisini müspet ilimden ayıran hattâ müspet ilme hâkim olmasına, onun prensiplerini «izah» etmesine müsaade eden seciyeler taşımaktan geri kalmamakta idi. C. bu mütaarifeyi reddettikten sonra ona zıt bir mütaarifeye dayanmak suretiyle kendisinden önce bu tecrübeyi yapanlardan daha iyi muvaffak olup olmayacağını sınamaktadır.

C., kendisinden evvelki feylesoflar tarafından kabul edilen mütaarifeyi reddetmek için hem tecrübî, hem aklî sebepler ileri sürüyor. Fakat müspet felsefede bu iki çeşit sebebin mantık itibariyle birbirine irca edildiğini işaret etmeliyiz. C. a göre vâkıde kendisini herkese kabul ettirecek bir felsefe şimdiye kadar vücuda gelmedi. Muhelif renkteki idealizm, materyalizm, panteizm mezhepleri, tabiatı itibariyle ilmin sahası dışında kalan mevzular hakkında aklî bir bilgi vermek dâvasında idiler. Dünya hâdiselerinin iç yüzünü, illetini, nizam ve gayesini izah etmekle övünüyorlar, neticede devirleri için şüphesiz elzem, fakat kısır birtakım geçici telâkkilerden başka bir şey inşa edemiyorlardı. Çünkü metafizik, aklileşmiş, bu yüzden zayıflamış, inanma mevzuu olduğu zamanki kuvvetini teşkil eden unsurdan mahrum bir ilâhiyattan başka hiçbir şey değildir.

Fakat C. «ilim sahası dışı» nda kalan veya kalmıyan kısmı hangi prensip namına ayırdediyor? Böyle bir ayırdedişi doğru göstermek için her şeyden önce insan zihninin tenkidini yani Kant'ın «Nazari aklın tenkidi» nde teklif ettiğine benzer bir bilgi nazariyesi yapması lâzım değil midir? Renouvier, ilkin yapılmış böyle bir tenkitten C. un kendisini muaf tutmasından dolayı müspet felsefenin sathî kaldığını göstermeğe çalışıyor. Max Müller «Nazari aklın tenkidi» yazılmamışçasına kurulmuş bir felsefe mezhebinin göz önüne alınacak bir tarafı olmayacağını açıkça söylüyor.

Bu itirazlar nihayet C. un, ilim sahasına girmiyen kısmını göstermemiş, yani kendi üzerinde düşünen zihnin tahlili vasıtasıyla zihni kanunları tâyin etmemiş olmasına varıyor. Fakat, diyor, bu ameliyenin imkânsız olduğu hangi hakka dayanarak tasdik edilmektedir? Çünkü zihni kanunlar da, diğer kanunlar gibi, ancak vâkıaların müşahedesıyla keşfedilebilir; çünkü zihni vâkıaların müşahedesine elverişli tek usul, içtimaiyat usulüdür; çünkü bu vâkıalar bilhasas dinamik bakımdan insanlık tekâmülü içinde görülmek-

ten başka hiçbir suretle yakalanmıyacak bir tabiatadırlar. Renouvier ve Max Müller'in istedikleri bilgi nazariyesi, müspet felsefede yok değildir. Bu nazariyeyi C. ta görememeliğimiz, ananeci bir şekil altında gösterilmemesinden ileri geliyor. Hakikatte bilgi nazariyesi, müspet felsefenin içindedir. O kadar ki felsefeye bir başlangıç olacak şekilde düşüncenin kabli bir tahlilinden ibaret olmak yerine, felsefenin kendisine bitişik bulunmaktadır. Bu hesapça içtimaiyatın safhalarından birini teşkil eder.

Müspet mezhepte diğer mezheplerde olduğu gibi, mücerret ve mantıki bir cedel yoktur. Onun cedeli, şe'ni ve tarihidir. Müspet felsefe, zihnimizin kanunlarını, hâdiselerin altında kendi esasını zihne bulduracak bir mülâhaza cehdi vasıtasıyla aramaz. Onları zihnin terakkisini teşkil eden çağların zaruri birbiri ardısıralığı içinde bulmak için savaşıyor. Kant'ın şekillerini, kategorilerini ve kabli prensiplerini tâyin etmek istediği «külli nefis» i müspet felsefede yoklar. Fakat bu külli nefis artık kendi kendisini âdeta zaman ve tecrübe şartları dışında ve üstünde bulan akıl olmayıp, faaliyet kanunlarının şuurunu kendi mazisini araştırma ile bulan insan zihnidir. «Mutlak Ben», «gayrişahsi akıl» veya «müdrikenin şuru» yerine müspet felsefe insanlığın fikir tarihini tahlil etmektedir. O halde C., meselenin ne cahilidir ne de onu ihmal etmiştir. Yalnız müspet felsefe, bilgi nazariyesi meselesini başka bir ifade ile ortaya atmış ve onu yeni bir usul ile yoklamağa mecbur olmuştur.

Münekkit bu ifadenin kifayetsizliğini, bu usulün yanlışlarını göstermek hususunda serbesttir. Fakat müspet felsefeyi, bilgi nazariyesini metafizikçilerce malûm şekil altında ileri sürmediğinden dolayı muahaze «Pétitation de principe - dâvayı delil yapma» hatasında bulunmaktadır. Bilginin mücerret bir nazariyesini yapmaktan sakınan C., bu sakınışının felsefi sebeplerini de söylüyor. Mezhebini mahkûm etmeden evvel bu sebepleri yoklamalıdır. Renouvier ve Max Müller'in istedikleri şekilde hareket etseydi kendi kendisiyle tenakuza düşecek, sisteminin hiçbir varlık hikmeti kalmıyacaktı. C. un ıslahını ileri sürdüğü şey, felsefenin asıl telâkkisiydi. Müspet felsefe talâkkisinin, kendisinden önceki metafizikçilerin telâkkileriyle uzlaşmamasından ötürü C. a itiraz edebilir miyiz? Hulâsa C. a göre müspet zihniyeti seciyelendiren nokta, Renouvier ve Max Müller'in bilâkis elzem hükmettikleri şeye muhtaç olmamasıdır. C. mu haklı onlar mı? Şüphesiz mesele, dâvacıların basit bir tasdikiyle halledilmiş değildir. Mezheplerin asıl kendilerini araştırmak gerektir.

— II —

C. un takındığı hattı hareket kısaca şu birkaç kelime ile tarif edilebilir: felsefenin, hiç değilse XIX uncu asra kadar olan felsefenin, ilim seciyesini kazanamaması karşısında C. kendi kendisine felsefenin seciyesini ilme vermeyi denemekle daha iyi muvaffak olunup olunamayacağını sordu. Yapmak istediği inkılâbın, ilmin ve felsefenin «terakki» siyle yavaş yavaş hazırlandığını ve bugünkü hale geldiğini tasavvur etme tercihinde bulunmasaydı, onu, Kant gibi Copernic'in astronomide yaptığı inkılâpla mukayese edebilirdi.

Şu halde başarmak istediği şey kendi ifadesine göre «ilmi, felsefeye istihale ettirmek» tir. Fakat bu istihale hangi şartla olacak? Eğer ilim, müspetlik, şe'nîlik, izafilik seciyelerini, bir metafizik sisteminin seciyelerine feda edecekse böyle bir değişme ne olagandır ne de arzuya değer. İstihale sadece ilme, taşımadığı felsefi bir seciyeyi, yani külliliği vermekten ibaret olacaktır. Müspet ilim bu suretle yeni bir hassa kazanırken, evvelden zaten sahip olduğu ve kendisine ilmin değerini veren hassalardan hiçbirini kaybetmiş olmayacaktır.

«İlmin felsefeye» bu şekilde «istihale» sinde istihale eden şey, hakikatte, ilim değildir. Çünkü hususilikten umumiliğe geçerken yine aynı kalmaktadır. İstihale eden şey daha ziyade felsefedir. Bundan sonra felsefeyi, bir parçastını teşkil ettiği müspet bilginin en yüksek, şüphesiz en iyi anlaşılır bir şekli altında düşüneceğiz. «İlimlerin en son neticelerinin umumileştirilmesi» ne irca edilen felsefeyi, C. un bu suretle inkâr ettiğini ileri sürdüler. Bu dâva, C. un düşüncesini yanlış anlamaktır. Felsefe mezheplerinin şimdiye kadar oynadıkları rol zarurî idi. C. bu rolü yarın ifa edecek mezhebin müspetçilik olacağını düşünüyor. Daima hususî kalan asıl ilmin üzerinde «bütün görüşü» nü temsil eden felsefe yükselmelidir. Zihinlerin za-bit ve raptı, ve «tam zihni birlik» yalnız bu şartla mümkün olacaktır.

Şu halde felsefe sadece «ilimlerin en yüksek neticelerinin umumileştirilmesi» olmayacaktır. İlimler terkinin, bütün ilimlerin bağlı olacağı bir prensibe göre yapılmış bulunması ve gerçekten bir «tecrübe yekûnu» olması lâzımdır. Fakat bu felsefe ilimle karışmamakla beraber, şe'nî olmalıdır. Her şe'nî bilgi ise zarurî surette müspet ve izafidir. Hulâsa ilim ve felsefe ayrılığı, bu iki çeşit düşünüş arasında hususî bir fark bulunması demek değildir. Bilâkis aralarında mezhep tecanüsü, usul birliği vardır.

C. un sisteminin yeniliği buradadır. Mesele ilim bakımını bırakmadan, tecrübenin verdiği şe'nîyetin bütünü üzerinde tek ve külli bir telâkki keşfetmektir. Bu meselenin halli, C. un içtimai ilmi yarattığı gün bulunmuştu. Gerçek, içtimaiyat ilkin müspet usulü, varabileceğimiz son tabii hâdiseler serisine yaymakla geliştirir. Bundan başka hususî bir ilim olarak bir defa ortaya çıkınca, bilfiil külli bir ilim, neticede de, bir felsefe seciyesi kazanmağa başlar. İçtimaiyat, bir bakıma, ana ilimlerin altıncısı ve sonuncudur. Diğer bir bakımdan biricik bir ilimdir. Çünkü diğer ilimleri birer büyük içtimai vâkıa sayabilir. Sonra vâkıaların hepsi de insanlığın ulvî fikrine tâbi olmaktadır.

İlmin felsefeye istihalesi bu suretle olur. İstihalenin, içtimaiyatın kuruluşu peşinden gelmesinin sebebi, bu son müspet ilmin bir defa vücuda geldikten sonra artık tabiatıta mutlak bir bilgisini elde edeceğimizi tasarlıyabileceğimiz bir şeyin kalmamasıdır. «Mutlak bilgilere ait muhayyel temayülün, metafizik prensiplerine veya ilâhiyat efsanelerine kendiliğinden refakat etmesi gibi, ilmi telâkkilerin izafiliği de tabii kanunların hakiki mefhumundan ayrılamıyacak bir seciyedir» (49).

Müspet ilmin mevzuu, bütünüyle göz önüne alındığı zaman felsefenin mevzuu ile zarurî olarak birleşir. Her ikisinde de tecrübenin bize verdiği şey, şe'nîyetin yekûnudur. Zihnimiz boşluğu düşünmez. Tecrübenin yardımı olmaksızın zihnin kendi kendisinden çıkaracağı şey (eğer mânasız değilse) tamamiyle uydurma bir şeydir. Âfakî hiçbir değeri yoktur. Zihnimizin metafizik felsefesine bağlı kalmasının sebebi, şe'nîyeti mutlak bakımdan tasavvurda devam etmesi, yani yalnız hâdiseler kanunlarını bile bileceğimizi idrak etmiyerek, bir kısım hâdiseler hakkında ilk veya son esasî ilk veya son illeti aramakta direnmesidir. Bir zamanlar bütün şe'nîyet bu şekilde düşünüldü. O vakit dünya hakkındaki umumî telâkki metafizik, yahut kısmen ilâhiyatça idi. Fakat zihnimiz hâdiselerin ilkin en basit ve en umumîlerine, sonra en muğlâklarına yavaş yavaş müspet ilim şeklini verdi. İlmî şekle en sonda hâdiselerin en muğlâk olanları, yani içtimai ve ahlâkî hâdiseler âsi kalıyordu. Müspet usulün bu son hâdiseler grubunu da ele geçirdiğini farzedelim: metafizik düşünme tarzı, mevzusuz kalma yüzünden bilfiil ortadan kaybolacaktır; aynı anda müspet düşünme tarzı gelişmiş, müspet felsefe kurulmuş demektir.

Asrımızın felsefe tarihinde mühim bir yer tutan birbirine bağlı iki büyük vâkıa bu suretle anlaşılır: 1) Metafizikle meselâ fizik arasındaki bağ son derece gevşek görünürken, ruhiyat, ahlâk, tarih felsefesi ve umumiyetle mânevî ilimler metafiziğe sıkı surette bağlı gözükmetedir. 2) İctimaiyatın vücuda gelişi, müspet felsefenin zuhuruna yer hazırlamaktadır. Ruhiyat ruhun tabiatı ve düşünme kanunları, ahlâk insanın gai illeti, tarih felsefesi insanlığın gayesi üzerinde muhakemelerde buldukça metafizik yaşıyacak, hattâ zihnimizi şe'niyetin bütün telâkkisine müspet bilgiden daha iyi iletmek imkânını gösterecektir. Nasıl cevher telâkkisi, ne olursa olsun bizi zahmetsizce cevher birliğine götürüyorsa, aynı surette, mutlak bakımın küllî bakımla kolayca uyuşması nispetinde de bu imkân çoğalır. Fakat esaslara ve illtelere ait her türlü faraziyeden çekinerek ruhi, ahlâkî, içtimai vâkıaların kanunlarında başka bir şey aramadığımız zaman bu usul zaten diğer hâdise kategorilerine tatbik edilmiş bulunduğundan, bir hamlede şu üç neticeye varılacak: metafizik felsefesi kaybolacak, içtimai ilim yaratılacak, müspet felsefenin yapısı kurulacaktır.

Metafizik hali, içtimai dinamiğin esaslı kanunlarına göre, diğer iki hal arasında bir geçit olmaktan başka bir şey değildir. Zekâmız birinciden üçüncüye birden atlıyamazdı. Şekil ve derece değişikliklerine elverişli olan metafizik hali zekâyı, hissettirmeden, dinî halden müspete götürür. Metafizik felsefesi, şe'niyetin hepsini, ilk prensip ile «izah» dâvasında bulunmak itibariyle ilâhiyat, «izahlar» ını ispata ve onları evvelce kazanılmış şe'nî bilgilerle uyuşturmağa çabalaması itibariyle de müspet felsefe ile birleşir. İlme varmak için ilâhiyattan çıkar. Fakat müspet bilgiye ne kadar yakın olursa olsun, ilkin taşıdığı ilâhiyat damgası asla silinmez. İlâhiyat ve müspet felsefeden birini terciha davet edilen metafizikçiler şüphesiz birinciyi seçiyorlar. Metafizik felsefesinin ruhu, mutlak'a meyletmektedir. Halbuki müspet felsefe izafiden başka birşey aramaz. Müspet ilmin terakkisini kolaylaştıran metafizik felsefe diğer taraftan kendi kendisini bu suretle faydasız kılmağa yardım etmiştir.

Felsefeye hususî bir iş vermemekten dolayı yapılan muahazelere karşı C., müspet felsefenin bilâkis diğer sistemlerden daha iyi felsefeyi tarif ve teşkile çalıştığını söyleyecek vaziyettedir. Gerçek, metafizik felsefesi, hem ilâhiyatça izah, hem akli ilim ihtiyaçlarının gücünün yettiği kadar tatmin etmeğe mahsus bir anlaşmadan başka bir şey olmadı. Fakat müspet felsefe unsurları itibariyle mütecanis ve sâftır. Tecrübenin yekûnu üzerinde, kanunların ve bilhassa

ansiklopedik kanunların keşfi vasıtasıyla elde ettiğimizi ileri sürebileceğimiz bir izah verir. İnsanlığı hem düşüncemizin, hem faaliyemiz yüksek gayesi olarak göstermek suretiyle dine bir mevzu, ahlak ve siyasete kat'i bir temel bahşeder. Bunun neticesi olarak müspet felsefenin felsefiliği, metafiziğinkinden daha kuvvetlidir. Çünkü bilginin tecanüsü ve «tam zihni birlik»i temin etmektedir. Keza daha çok dinidir. Zira bize, son netice olarak, asıl zekânın gayesinin insanlığa bağlanış olduğunu göstermektedir.

— III —

Yeni bir felsefe mezhebi umumiyetle şu iki temele tâbidir: hem kendisinin hususiliğini göstermek, hem de kendiinden önce gelenleri bulmağa savaşmak. İlk gayeye varmak için, çağdaş olan ve olmıyan mezhepleri tenkideder ve «tecrübeyi yekûn eden» de diğerlerinden daha iyi muvaffak olduğunu gösterir. Fakat aynı zamanda, fikir tarihinde vücuda getirilmesi çok güç olmıyan bir silsile de keşfeder.

Diğer felsefeler gibi müspet felsefe de bu iki taraflı arzuyu, mevzuunun tarifi ve tabiatının hususiliği nispetinde, tatmin etmektedir. Yerini tuttuğunu sanıp mücadele ettiği metafizik sistemlerini, kelimenin tam mânasıyla reddetmek teşebbüsünde bulunmaz. Bu sistemler, müspet felsefeyi kabul etmemekle prensiplerine sadık kalıyorlar. Müspet felsefe de kendi prensibine sadıktır. Diğer felsefeleri taklide kalkışmaz. Zihnin umumî tekâmül zinciri içinde onların halkalarını «belirtmek», onları doğuran zaruretin kendilerini nasıl söndürdüğünü bu tekâmülün kanununa göre göstermekle kalır. Vazifeleri görülmüş, rolleri bitmiştir. Ölüm halindeki bir hayatı uzatmak istemeleri, o kadar ehemmiyetli değildir. Bu hal terakkiyi gevşetebilir, fakat durduramaz. Bundan başka müspet felsefe, muhaliflerine karşı da âdil olan biricik sistemdir. C. onun «dünü tenkidetmediği» ni söylüyor. Teşekkül için kendisinden önce gelmiş olanlarla mücadele etmek, onların yerine geçmek ihtiyacındad eğildir. Müspet felsefe bütün mezhepleri tarihte yerli yerine yerleştirir ve o tarih içinde kendi yerini yine kendisi yapar, mücerret cedelin yerine, tarihi tekevvünü kor.

C. şüphesiz, Aristo ve Archimède'den Condorcet ve Gall'e kadar müspet zihniyetin terakkisine yardım etmiş olan biri âlim, diğeri feylesof iki silsile içinde, müspet felsefenin asıl müjdecilerinden mürekkep uzun bir mütefekkirler serisi kabul etmektedir. Fakat müspet felsefe, bütün diğer felsefelerin de, hattâ prensibine en çok karşı ge-

len felsefe sistemlerinin de vârisi olmaktan geri kalmamaktadır. Çünkü bunlar da diğerleri gibi, müspet sisteme varması lâzımgelen terakkinin zarurî anları olmuşlardır.

Böylece, kendisinden önceki metafizikvâri muhakeme ile münasebeti bakımından göz önüne alınan müspet sistem, o muhakemeyi reddetmiyor. Zira böyle bir reddediş, ne zaruridir, ne de olagandır. O muhakemeyi benimsemez de. Zira bu benimseme şekli bir tenakuza düşmeden imkânsızdır. Bununla beraber ilimde olduğu kadar metafizik muhakemesinden de müteessirdir. Müspet felsefe, kendinden önceki mezhepleri, reddetmiyor, onlarla, mücadeled bulunmuyorsa o halde bu münasebet neden ibarettir? Müspet felsefe bu mezheplerin mutlak bakımdan yokladıkları şeyi, izafî bir plân üzerine nakletmekte ve bir «yer değiştirme» si yapmaktadır.

C. un mezhebini araştırdığımız esnada birkaç noktanın nasıl yer değiştirdiğini gördük. Bunları burada, eksik olduklarını itirafla beraber, zikretmeği faydalı buluyoruz:

Müspet felsefeye göre:

- I. Dinamik bakım, statik bakım veya nizam, terakki tefriki.
- II. Varlık şartları prensibi.
- III. Tekâmülün bir şey yaratmadığına, yalnız insan tabiatında gizli kuvvetleri ortaya çıkardığına göre, insan tabiatının ezeli olarak tarifi.
- IV. Dünya fikri.
- V. Hakikaten külli olan telâkki, yalnız insanlık fikri-dir. Çünkü insan cemiyetlerinin varlık şartları, yalnız teşkilâtımızın kanunlarıyla değil, aynı zamanda seyyaremizin bütün fizik ve kimya kanunlarıyla, güneş sisteminin bütün mekanik kanunlarıyla zarurî bir münasebet içinde bulunmaktadır.
- VI. İlim, vâkıaların tecrübi müşahedesini, akli keşif yerine koymaktan ibarettir.

Metafiziğe göre:

- I. Kuvvet ve fiil tefriki.
- II. Gaiyet prensibi.
- III. Vehbilik nazariyesi.
- IV. Kâinat fikri.
- V. Kâinatın bütün hâdiseleri, aralarında külli olan karşılıklı bir tesire sahiptirler.
- VI. İlimin Aristovâri nazariyesi (illetler vasıtasile bilgi, kabli bilgi); Descartes nazariyesi (basitten hareketle elde edilen tâlîli bilgi).

Müspet felsefeye göre:

- VII. Hendese ve mekanik tabii ilimlerdir. Sâf tabii, onların prensiplerini veremez.
- VIII. İnsanın hattı hareketinin harici nâzımı, içinde yaşadığı dünya kanunlarının yekûnudur.
- IX. İnsanlığın tekâmülü bir kanuna göredir.
- X. Muhtelif tabii hâdise grupları birbirlerine irca edilebilmemekle beraber bir noktaya doğru yürürler. Her hâdise grupunda, şe'niyet bir derece daha yükselir.
- XI. «Enfüsi varlık» yahut başkalarının şuurunda yaşamağa devam etme nazarıyesi.
- XII. İnsanlığın müspet ilmi.

Metafiziğe göre:

- VII. Riyazi prensipler kabli, terkihi kaziyelerdir. (Kant).
- VIII. Kâinatın nizamı, ahlâki nizamın temelidir. (Revakiler, Spinoza, Leibniz).
- IX. İnsanlığın tarihini, Allahın takdirine dayanan bir hikmet idare eder.
- X. Tabii kanun fikri, zaruri olarak mekanizmi mündemiç değildir.
- XI. Ruhun ölmezlik naazriyesi.
- XII. Akli ilâhiyat.

Artırılması mümkün olan bu liste bize bir daha gösteriyor ki umumiyetle tarihte olduğu gibi felsefe tarihinde de zahirde en cezri olan ihtilâllerin neticesi, eski halin tam bir silinişi değildir. Meselâ Kant felsefesi, Leibniz'ine tamamen muhalif göründü. Bununla beraber Leibniz metafiziğinin hemen olduğu gibi Kant'a geçtiğini görmekteyiz. Kant, Leibniz'in nassî felsefesinin mezhep kısmını sakladı. Yalnız ana ehemmiyeti olan nas tarafını reddetti. Aynı surette müspet felsefeyi de, ondan evvelki felsefenin tam bir inkârı gibi gösteriyorlar. Hakikatte her ikisinde de meseleler, hattâ çok zaman tarzı haller birbirine benzer. Hulâsa burada da mesele bir yer değiştirmeden ibarettir. Bu yer değiştirmesinin şüphesiz, mündemiç olduğu bütün hususiyetler dolayısıyla, büyük bir mânası vardır.

Bu mesele üzerinde tefsir hataları, ekseriya tarihi bakımdan mahrum oluştan ileri geliyor. Bir defa bu hatalar formüllendikten, âmme tarafından kabul edildikten sonra, düzeltilmeleri güçtür. Sathî farklar altında derin benzeyişlerin belli olması için zaman lâzımdır. Kant Fransada, uzun yıllar şüpheli bir feylesof olarak karşılandı. Onu tenkit edenler, metafizik nascılığından, bu nascılığa Kant'dan evvel şekil hizmeti görmüş olan mezhepleri terketmeden, vazgeçilebileceğini tasavvur edemiyorlardı. Bunun gibi C. un sistemi de birçok muhaliflerine, «felsefe» ve «izafilik» tabirlerini birbirile barışmaz

düşüncülerinden dolayı, felsefenin bir inkârı gibi gözüktü. Fakat müspet lim bakımından müdrikenin birliğini ve «tam mantıkî birlik» i tahakkuk ettirmek emeğinden ibaret olan bu sistem, hakikatte felsefenin an'anevî meselelerini, asrımızın zihniyetine uygun bir şekle ulaştırmaktadır.

— IV —

C. un felsefesini kendisinden evvelki mezheplere bağlayan zincirin yetesiye belli olmasından, bu felsefenin yeni bir şey getirmediği neticesine varmamalıdır. Bilâkis yer değiştirme ve mutlak bakım yerine izafî bakımı koyma hususundaki devamlı ceht, ehemmiyet derecesi çok uzaklara varan mühim neticeler doğurmaktadır. Bu neticelerden demin gördüğümüz bir kaçı, müspet felsefeyi halk gözünde seciyelendirmeğe yardım etmiştir. Diğer bir kısım uzak fakat yine ehemmiyetli olan neticeler, bir zaman sonra kendilerini gösterebildiler. Müspet felsefenin ilkin menfi neticeleri alâka doğurdu. Bu yeni felsefenin başlıca seciyesinin, aklı ruhiyat, madde ve hayat nazariyeleri, aklı ilâhiyat... ilh. gibi bütün şekilleri altında metafiziğin imkânını ve meşruluğunu inkâr demek olduğu zannedildi. Hattâ kendini yoklama ruhiyatının, an'anevî şekli ile ahlâkın, keza mantığın imkânlarını reddeder görüldü. Hulâsa «müspet» adını alan bu sistem, bir felsefe kitabında bulunacak bütün bahisleri, bilhassa menfi olduklarını gösterecek surette, sahasından çıkarıp atıyordu.

Hakikatte bu inkâr, sözde «aklı veya felsefî olan ilimler» telâkisine aitti. C. bu ilimleri Aristo'nun içi boş araştırmalar dediği şeyden ötürü muahaze etmekte idi. Bilgilerimizin izafiliği prensibini bütün kuvvetiyle tatbik ederken, mutlak olacak her şeyi reddediyordu. Metafizik prensiplerine dayanan mezhepleri bu suretle reddeden C., sistemiyle mantıkî kalıyordu. Fakat müspet felsefenin tamamıyla menfi olan bu safhası, onu en iyi gösteren tarafı değildir. Doğrusunu söylemek lâzım gelirse bu safha, hazırlık devresidir. Onun esas kısım olduğu zannını veren felsefe müverrihleri, çok defa hak-sızlık yapmış oldular. C. un kendisi «yerine başka bir şey konmadıkça bir şey yıkılamaz» diyordu.

Mesele yıkmak değil, ruhiyat, ahlâk, ve cemiyet ilimlerinde bir istihale yapmaktı. Müspet felsefe, yukarıda gördüğümüz gibi, ruhiyatın imkânını inkâr etmemiştir. Bilâkis ruhî hâdiselerin, diğer hâdiseler gibi, kanunlara tâbi olduğunu ve bu kanunların müspet usul ile aranması lâzım geldiğini ortaya koyuyor. Reddettiği şey, fikriyatçıların mücerret ruhiyatı, meselâ Cousin'in metafiziğe dayanan ru-

hiyatıdır. İsteddiği ise, ruhiyatçının, yokladığı hâdiseler karşısında hayatiyatçı ve fizikçi vaziyetini takınması, her türlü mahiyet ve illet araştırmasından çekinmesi, gizli her türlü ahlâki, felsefi maksatların bertaraf edilmesidir. O zaman ruhi hâdiselerin bir ilmi olacak, fakat bu ilim en yüksek zihni fonksiyonları ancak «külli nefis», yani insanlık üzerinde araştıracaktır. Bu suretle anlaşılan ruhiyatın dünkü ruhiyata nispeti, bugünkü kimyanın simyaya nispeti olmakla beraber, onu eski adı ile anmakta devam edebiliriz.

Böyle bir istihale, içtimai ilmi doğurur. Burada da vâkıaların ve kanunların ilmi bir bilgisini elde etmek için elzem şart, zihnin vâkıalar karşısında yeni bir hattı hareket takınmasıdır. Vâkıaların bizimle âfaki ilişkisi olan tarafı ile uğraşması, uzviyatçının uzvi hâdiselerin «hususî surette hayat» kısmını yoklaması gibi, bunların «hususî surette içtimai olan» tarafını araştırmalıdır. Durkheim C. un hakiki vârisi olmak sıfatıyla, bu noktanın müspet içtimaiyatta *sine qua* bir şart teşkil ettiğini haklı olarak ileri sürmektedir. Tâbi buldukları umumî tabiat kanunlarından ayrı birtakım hususî kanunlara râm olan asıl içtimai vâkıalar mevcut olmadıkça, ve bu vâkıalar ruhi hâdiselerden sabit âfaki sıfatlarla yetesiye ayırdedilmedikçe müspet içtimaiyat teşekkül edemez.

Müspet ruhiyat şimdi vücuda gelmiş demektir. Müspet içtimaiyat teşekkül emek üzeredir. Lisan ilmi, dinler ilmi, sanat tarihi de müspet bir şekil almaktadır. Bizim ancak başlangıçta bulunduğumuz siyasî, ahlâki, dinî alâka ve menfaatlerin, ilmi menfaatlerden hiç değilse muvakkat olsun, ayrılmasına bağlıdır. Bilgimizin mühim bir kısmında şimdiden vâki olan bu ayrılış, geri kalan sahalarda birçoklarının eskimiş zihni itiyatlarıyla çarpışıyor. Maddî tabiat üzerinde varacağımız neticelerin felsefi neticeler itibariyle tam bir hasbîlikle muhakemeye alışmışız. Çünkü fizik ve kimya hâdiselerine ait kanunların zarurî bir surette felsefi bir netice doğurmayacağına, yahut hoşumuza gittiği gibi kabul eylediğimiz filân metafizik sistemiyle arasında nihayet lâkayt bir bağın bulunabileceğine eminiz. İnsanın ne olacağı, yahut kâinatın en yüksek ilmi meselelerinde meselâ tabii tarih, fizik, kimya ne ispat edebilirler? Hiçbir şey. Bu yüzden hayrete düşüyoruz; bize hâdiselerin kanunlarını bildirdikleri, bu bilgi de, tabiat üzerinde bir dereceye kadar müessir ve akli bir tesiri temin edebildiği takdirde, bu ilimlerin tariflerine uygun olduğuna hükmediyoruz.

Ruhiyatta ve mânevî, içtimai ilemlerde de vaziyet bu mudur? Bu nokta şüphelidir. «Mânevî ilimler» adı bile oldukça mânalıdır.

Kendileri haricinde bir şey «ispat» ettiklerini düşünmekten nefsimizi menedemeyiz. Ruhiyat bugünün birçok mektepler için hâlâ bizi metafiziğe götüren bir yol sayılıyor. Ruhun ruhiligi ve ölmezliğı meselesi ruhiyatla insana doğrudan doğruya ilişkili görünmektedir. Klâsik iktisat, az ve çok şuurlu bir tavırla, asrın sermayedar rejiminin meşruluğunu «ispat» a kalkıştı ve onu tabiatın ezeli kanunlarına uygun gösterdi. Marx'ın tarihi maddeciliğı, kollektivizmin zaruretini «ispat» eder. Tarih çok defalar milli menfaatlere, yahut siyasî fırkalara hizmet etmektedir.

C. un çok değerli ve bereketli olan ana fikri şudur: bu şekilde düşünen ilimler, henüz çocukluk devrindedirler, henüz ilim adına lâayık değildirler. Kendilerini bu ilimlere verenler, onların ruh veya madde, himaye veya serbestî lehinde bir şey ispat etmek hususunda, kâinattaki cevherlerin tekliğı veya çokluğu lehinde bürhan göstermiyen fizik ve kimyadan geri kalmadığına her şeyden önce kanaat getirmelidirler. Bu suretle oldukça ilerlemiş ilimlerde müspet araştırmaya mevzu olan şeylerin felsefî veya amelî meselelerden nasıl ayırdedildiğini öğrenirler. O zaman görülecektir ki zihnimiz canlı ve cansız tabiatın tetkikinde bile işe bu ayırdedişle başlıyorlar. Zihnin fizik meselelerini uzun zamanlar, dinî formüller altında tasarladığı gerçektir. Yunan âlim ve feylesoflarının hayran kaldığımız savşaları olmasaydı belki bugün bile o formüller karşısında kalacaktık, müspet felsefe hâlâ doğuş anını bekliyeycekti. Müspet felsefe kat'i surette teessüs için ferdî ve içtimai tabiatımızın fizik ve hayatıyat kadar hasbî bir ilmin mevzuu olmasını istemektedir. Ancak o zaman «içtimai ilimler» kat'i şekilde kurulmuş olacaklardır.

Bu ilimlerin mevzuu «biz - kendimiz» olmak itibariyle, onları diğer müspet ilimler gibi düşünmenin garip görüneceğı doğrudur. Mânevî neviden her bilginin, kazanılır kazanılmaz, hayatımız ve hattı hareketimiz üzerinde yeniden tatbikata müsait olduğuna inanmakta direniyoruz. Fakat bu bir vehimdir. İçinde bulunduğumuz muhit, dışımızda bize tesir eden kuvvetler, bu muhit ve bu kuvvetlere her dakika bağılı olan yaşayışımız hatta korunmamız için çok âşikâr olan bir ehemmiyeti haiz değil midirler? Buna rağmen dış âlemin kanunları hakkında tamamiyle mücerret ve ilmî bir bilgi edinme peşindeyiz. Çünkü tabiat kuvvetlerine müessir olacak tesirimizin ilme tâbî olduğunu biliyoruz. Aynıyle fizyolojiyi terapötikten ve hekimlikten ayırıyor ve bunların terakkisini fizyolojiden bekliyoruz. Aynı surette terbiye, millî iktisat, siyaset ve umumiyetle bütün içtimai sanatlar, yarım, insanın ferdî ve içtimai tabiatın tama-

miyle müspet bir usule dayanarak yapılmış ve kanunlardan başka hiçbir şey «ispat» ı düşünmiyen nazari ilmine tâbi olacaklardır.

Bu iş belki asırları alacaktır. Şimdilik başlangıçtayız. İlim üzerine kurulmuş bir siyasetin ancak dumanlı bir fikrine sahibiz. Ferdî ve mâşerî ruhiyatların müspet ilim olarak bir gün verecekleri mahsulü henüz bilmiyoruz. C. yekten elde edilemeyecek bazı neticeler üzerinde acele etti. Bu noktada kendisine birçok defalar benzettiğimiz Descartes ile birleşir. Fizik için riyazî bir mefkûre düşünen Descartes, tabiat, bilhassa canlı tabiat meselelerini çok basit bir şekilde düşündü, halbuki vakıada bu basitlikten eser yoktu. Bugünün âlimleri, tarzı halli Descartes'a nispeten kolay görünen hayiyat meselelerini ortaya atmağa artık cesaret edemiyorlar. Aynı surette C., mânevî ve içimai hâdiselerin canlı ve cansız tabiat hâdiseleri gibi ilme mevzu olmaları lüzumunu kabul etmekle, içtimaiyatın kendi emekleri neticesi olarak, vâkıde görülmiyen bir terakkiye kavuştuğunu sandı.

Bu sanışın sebebini göstermek kolaydır. Yaptığı felsefenin maksadını teşkil eden «cemiyetin yeniden teşkilâtlanması» işine başlamak için acele ediyordu. Sonra içtimai ilim hakkında edindiği fikir, dolayısıyla, büyük dinamik kanunu olan «üç hal» in keşfinin, son olacak bir içtimai teşkilât için yeteceğine emindi. Kendisine göre «en mühim kısım yapılmıştı». Halbuki şimdi içtimaiyatçılar, her şeyin yapılmağa muhtaç olduğunu düşünüyorlar. Bu noktada C. ile Descartes arasında bir mukayeseyi ele alabiliriz. Her ikisinin eserinde de asıl âlimlik payı yanında bir feylesofluk payı ayırmak çok güç değildir. C. un içtimaiyatçılığı, Descartes'ın fizikçiliği gibidir. İkisinin faraziyesi de, C. un kendisinin zarurî terakkisini pek iyi anlattığı ilmî çalışmalar neticesinde, aynı akıbete uğradı. Eserlerinin daha umumî bir vasıf taşıyan öteki kısmı, devam edecek bir seciyededir. Bu mânada, başka bir sahaya ait olan dinî ve siyasî yapıları bir tarafa bırakılırsa, geriye kalan nazari felsefesi, hâlâ, kendisine karşı gelenlere bile, müessir olmaktadır.

EKLER

Auguste Comte'u çok etraflı bir sentezle bize izah eden Lévy-Bruhl'ün eserinin tercümesi burada bitmektedir. İctimaiyat tarihinde başlıbaşına bir dönüm noktası teşkil eden Comte'u, memleketimizde yokhyacak olanlara rehberlik etmesi fikriyle oldukça mufasal bir bibliyografiyi bir ek halinde tercümemize ilâve ediyoruz.

İkinci ek olarak Comte'un biyografisini düşündük. Bu düşünce-mizde bizi kuvvetlendiren âmil, günümüzün Fransasında, 1789 u tenkideden Comte'un taşıdığı asrîlik değeridir. Büyük bir mütefek-kirin hayatına yakından âşina olmak, 1789—1939 arasında geçen yüz elli yıllık bir cemiyet tarihini anlamağa yardım edecektir. Kaldı ki bu yüz elli yıllık tarih etrafında, Fransız İnkılâbının 150 nci yıldönümü münasebetiyle bizde de neşriyat yapılmış, Mustafa Reşit Paşa ile o devrin Türkiyesine karşı ciddi bir alâka gösteren Comte'un mektuplarından bahsedilmiş, Tanzimat inkılâbının 100üncü devir senesine rastlıyan bu yıldönümü birtakım mukayeseli düşüncelerin ortaya atılmasına vesile teşkil eylemiştir. Geçenlerde neşrettiğim «Fransız İhtilâli ve Tanzimat» isimli eserde bu gibi düşüncelerden birkaçına rastlanabilecektir. Diğer taraftan bugünün Türkiyesinin, memleket yapıları ve tarih farkları istisna edilmek şartıyla, Fransız tarihinin Comte'un doğum ve ölüm yıllarını teşkil eden 1798—1857 safhasındaki Fransaya çok benzemesi, 1820 Fransası için yeni ahlâkî ve dinî kıymetlerin yaratılması lüzumunu ileri süren Comte'un her Türk felsefe ve hukuk mensubu için yakından bilinmesini icabettirmektedir.

Nihayet üçüncü ek olarak eserinden istifade ettiğimiz Lévy-Bruhl'ün hayat ve eserlerine ait birkaç satır ayıracağız.

— I —

AUGUSTE COMTE BİBLİYOGRAFİSİ

ADOLPH, HEINRICH:

Katholizismus und Protestantismus bei Comte, Giessen 1910.

ALENGRY, FRANCK:

Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte, Paris 1900 (Alcan).

BELOT:

La philosophie scientifique chez A comte (Bibliothèque du Congrès de philosophie de 1900, C. IV).

BELOT:

La morale de A. Comte (Revue philosophique, 1903).

BRIDGES, Y. H.:

The unity of Comte's life and doctrine. A reply to strictures on Comte's later writings, addressed to J. S. Mill, London 1866, Trüber.

BRUTT, MAXIMILIAN:

Der positivismus, nach seiner ursprünglichem Fassung dargestellt und beurteilt, 1889 Hamburg (Lüke-Wulff).

CAIRD, EDWARD:

Philosophie sociale et religion d'Auguste Comte (İngilizce-den çevirme, E. Boutroux'nun başlangıcı) Paris 1907 (Girard).

CANTECERE, G.:

Comte, Paris, Mellotée.

DUMAS, GEORGE:

L'état mental de A. Comte (Revue philosophique, 1898, kânunusani, şubat ve nisan sayıları).

DUMAS, GEORGE:

Psychologie de deux Messies positivistes: Saint-Simon et Auguste Comte, Paris, 1905.

DUSSAUZE, VALTER:

Essai sur la religion d'Après Comte, Paris 1901.

FINKELSTEIN, FANJA:

Die allgemeinen Gesetze bei Comte und Mill, Marburg, 1911 (Hamel).

GRANGE, Mc. QUILKIN de:

The science of individuality. A study of the science called «La morale» in The works of Auguste Comte, Lyon 1923.

GRUBER, HERMANN:

Der Positivismus von Tode A. Comte's bis auf unsere Tage, Freiburg, J. B. 1889.

GRÜBER, R. P.:

A. Comte, sa vie, sa doctrine, Fransızca tercümesi, 1892.

GRÜBER, R. P.:

Le positivisme depuis A. Comte, Fransızca tercümesi, 1893.

HUBERT, RENÉ:

Choix de textes et étude du système philosophique, Paris (Louis Michaud).

KRYNSKA, SALOMEA:

Entwicklung und Fortschritt nach Condorcet und A. Comte, Bern 1908 (Berner Studien zur Philosophie).

HARRIS, MARJORIE SILLIMAN:

The positive philosophy of A. Comte, Hartford 1923.

KÜHNERT, HERBERT:

Auguste Comte's Verhältniss zu Kunst, Jena, 1910 (Anton Kämple).

LÉVY - BRUHL, L.:

La philosophie d'Auguste Comte, Paris, 1900 (bu tercüme-mizin aslı olan eser Almancaya da tercüme edilmiştir).

LICHIUS, MATHIAS:

Kritische Beiträge zur Gesellschaftslehre, Auguste Comte's, Köln 1925.

LEITZ, HERMANN:

Die probleme in Begriff der Gesellschaft bei Auguste Comte im Genammtzusammenhange seines Systems, Jena, 1891 (Unver-Buchdruckerei).

LITTRÉ, E.:

A. Comte et la philosophie positive, 1863, ikinci basılış, 1864.

LITTRÉ, E.:

Auguste Comte et la philosophie positive, Paris, 1864 (Hachette).

MALENAER, E.:

Die Philosophie Auguste Comte's (L.-Bruhl'den Almancaya çevirme), Leipzig, 1903, (Dürr).

MARTINEAU, HARRIET:

La philosophie positive de Auguste Comte (İngilizceden çevirme), Paris, 1894,)Louis Bahl).

MAUDUIT, ROGER:

A. Comte et la science économique, Paris, Alcan 1929.

MAURRAS, CHARLES:

L'Avenie de l'intelligence, suivi d'A. Comte, Paris 1918.

MEHLIS, GEORG:

Die Geschichtsphilosophie A. Comte's, kritisch dargestellt, Leipzig 1909, (Fritz Eckardt).

MONTESQUIEU, CONTE LÉON de:

Les consecrations positivistes de la vie humaine, Paris (Nouvelle librairie nationale).

MILHAUD, GASTON:

Le positivisme et le progrès de l'esprit, Paris 1902 (Alcan).

MILL, J. STUART:

Auguste Comte and Positivism, London 1866, (Trübner).

MILL, STUART:

A. Comte et le positivisme, 1866, Fransızca tercümesi, 1868.

PÖEY, ANDRÉ:

M. Littré et Auguste Comte, Paris 1879.

PELLARIN, CHARLES:

Essai critique sur la philosophie positive, Lettre à M. E. Littré, Paris 1864 (E. Dentu).

ROBERTY, E. de:

A. Comte et H. Spencer, Paris 1894 (Alcan).

Dr. ROBİNET:

Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'A. Comte, Paris, 1864 (Rene Pincelourde).

Dr. ROBINET:

Notice sur la vie et l'oeuvre de A. Comte, 1860, ikinci basılış 1891.

ROUVRE, CHARLES de:

Auguste Comte et la catholicisme, Paris 1928 (Rieder).

ROUVRE, CH. de:

L'amoureuse histoire de Comte et de Clotilde de Vaux, 1920, Paris (Cl. Lévy).

ROUX, ADRIEN:

La pensée d'Auguste Comte, Paris 1920 (Etienne Chiron).

SALOMON, MICHEL:

Auguste Comte, sa vie, sa doctrine, Paris (Bloud) 1909.

SOMMER, HUGO:

Die positive philosophie Auguste Comte's, Berlin 1886.

STOLIPINE, D.:

Examen critique de la théorie d'Auguste Comte, Genève, 1887 (Cherbuliez).

UTA, MICHEL:

La loi des trois états dans la philosophie d'A. Comte, 1928, Bourg.

UTA, MICHEL:

La théorie de savoir dans la philosophie d'A. Comte, 1928, Bourg.

VARNEY, MECCA M.:

L'influence des femmes sur A. Comte, Paris (Presse universitaire) 1928.

WAENTIG, HEINRICH:

Die Vorlaufer Auguste Comte's, Leipzig 1894.

WAENTIG, HEINRICH:

A. Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Sozialwissenschaft, Leipzig, 1894.

Notes sur Auguste Comte par un de ses disciples, Paris, 1909 (George Crés).

— II —

AUGUSTE COMTE'UN BİYOGRAFİSİ

Auguste Comte, 19 ikincikânun 1798 de Montpellier'de doğdu. Dokuz yaşında şehir kollejine girdi. On altı yaşında politekniğe birincilikle dâhil oldu. Daha ilk senelerde hocaları, yüksek bir tecrit kabiliyeti karşısında kalmışlardı. Boş zamanlarında felsefi eserleri okuyordu. Bunlar arasında Adam Smith, Hume, Fontenelle, Diderot, d'Alembert gibi feylesoflar görülüyor. Tahsilinin ikinci senesinde, mektepte çıkan bir isyandan dolayı çıkarıldı. İşte bu sıralarda cemiyeti teşkilâtlandırma fikrini gütmeye başladı. Katoliklik ve monarşi ile her türlü alâkalarını kesmiş, tamamiyle hür bir zihniyet kazanmıştı. Zihninde «Allahsız ve kıralsız bir dünya - Un monde sans Dieu ni roi» tasavvuru vardır. Bütün bir hayat, bundan sonra bu gayeye hasredilecektir.

Hayatını temin için bir taraftan hususî riyaziye dersleri veren Comte, felsefi hazırlığa devam etmektedir. Descartes'ı ve riyaziye, hayatiyat üstatlarını takibediyor, Bonald ve Joseph de Maistre'i okuyor, Montesquieu'yü, bilhassa Condorcet'yi gözden geçiriyor. Bu sıradadır ki (1817) sosyalist Saint-Simon ile tanıştı, onu çok sevdi. Saint-Simon bu sırada «Cemiyeti yeniden teşkilâtlandırma» endişesiyle meşguldü. 1825 e kadar Comte onun talebeliğini, kâtipliğini yaptı. Fakat bu tarihte mizaç ve doktrin anlaşamaması yüzünden talebe hocayı terketti: Saint-Simon cemiyetin hemen yenileştiril-

mesini düşünürken, talebesi tedricî yenileştirmeye kanaat ediyor ve bu kanaatini neşrettiği risalelerde etrafa tâmim ediyordu.

1826 da Montmartre'da odasında fikirlerini tedris etmek için hususî bir derslane açtı. Fakat dersleri üçüncü dersten sonra fasılaya uğramış, zira Comte zihni bir sarsıntı geçirmişti. 1828 de yeniden başlayan dersleri 1829 a kadar devam etti. Genç feylesof, derslerine devam edenlerden bir ücret almak suretiyle hayatını idame edebilmiştir.

1832 de itmam edemediği Politechnique mektebine müzakereci tâyin edildi. Bu vazifesi esnasında mektebin şöhret sahibi riyaziye ve hey'et hocalarını şiddetle tenkide başladı. Etrafında bir zümre toplanmıştı. 1844 te vazifesine nihayet verildi. Yeni bir sıkıntı devri başladı. Kendisini sevenlerin maddî yardımı olmasaydı, bu sıkıntı, bir facia olacaktı.

Comte, 1825 te hiç de kendi şahsiyetiyle elverişli olmıyan bir kadınla evlenmişti. Bu izdivaçtan mânen mutmain olmıyan Comte, 1845 te Clotild de Vaux isminde bir kadınla tanıştı. Feylesof «Müsper Felsefe Dersleri - Cours de philosophie positive» i ikmal etmişti. Malî ve mânevî buhranlar içinde bulunduğu bir sırada tanıştığı kadın, kendisinin zihni ve hissî hayatında neticeleri itibariyle çok mühim olacak bir rol oynadı. Esasen evli bulunduğu kadından da 1842 de ayrılmış bulunuyordu. Mizaç itibariyle aile muhabbet ve sevgisine muhtaç olan Comte, tanıştığı Madame de Vaux'ya bağlandı. Biraz sonra sevgilisinin ölümü, bu bağlanışı büsbütün artırdı. Dinî bir ibadet duygusuyla Clautilde'in hâtıralarını yaşattı. İşte bu hâtıralarla mest olduğu bir zamandadır ki «Müsper Siyaset Sistemi - Système de politique positive» ini hazırladı. Bunu takiben bir seri eser daha tasarladı. Bu serinin ilk numarasını «Enfüsî Terkip, yahut Müspet Mnatik - Synthèse subjective ou Traité de logique positive» ismi altında bitirmişti ki ölüm 1857 de tasavvurlarını gerçekleştirmesine mâni oldu.

Eserlerine gelince:

Comte'un hayatının ilk safhası 1826 ya kadar devam eder. Bu safhanın mahsulü olan eserler şunlardır:

Reyler ve arzular arasında umumî ayrılma - Séparation générale entre les opinions et les désires (1819).

Bugünkü devrin mazisinin heyeti umumiyesi hakkında toptan hüküm - Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne (1820).

İlimler ve âlimler hakkında felsefi mülâhazalar - *Considérations philosophiques sur les sciences et le savants* (1825).

Ruhanî kuvvet hakkında mülâhazalar - *Considérations sur le pouvoir sprituel* (1826).

Cemiytei yeniden kurmak için zarurî çalışmalar plânı - *Plan de travaux nécessaires pour réorganiser la société* (1820).

Bu son eseri yazdığı zaman Comte yirmi iki yaşında idi. İnsan düşüncesinin yürüyüşünü tespit eden meşhur kanun bu kitapta formellenmiştir.

Comte'un hayatının ikinci safhası 1826 dan 1850 ye kadar olan devreden ibarettir. Bu devrenin başlangıcında, 2 nisan 1826 da, kendi hususî dairesinde Blainville, Fourier, Broussais... gibi âlim ve mütefekkirlerin huzurunda hususî bir konferans serisi açtı. Fakat pek kısa bir müddet sonra dimağî bir buhran geçirmesi üzerine konferansları geri kaldı, ancak üç sene sonra tekrar başladı. 1829 dan 1836 ya kadar muntazam olarak verdiği bu dersler, meşhur «Müspet Felsefe Dersleri - *Cours de Philosophie positive*» ni teşkil edecektir.

Comte'un hayatının üçüncü safhası yedi senelik bir müddet teşkil eder ve 1850 den 1857 ye kadar uzar. Katolikliği reddetmesine rağmen dinî bir ruhiyat sahibi olan feylesof, müspet felsefe üzerine kurulmuş ruhanî bir kuvvet taraftarıdır. Fikirleri ve âdetleri idare edecek ve artık hayatiyeti sönmüş din yerine kaim olacak müspet bir felsefe vücuda getirmek istiyor. İşte «Müspet Siyase! - *Politique Positive*» te ve «Pozitivizmin topuna ait ihzarî nutuk - *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*» ta ilme müstenit bir felsefenin, külli ve âlemşümül bir din olabileceğini düşünmektedir. Böyle bir felsefenin ortaya attığı ilmî ahlâka göre diğerkâm insivakların tatmini, saadetin kaynağıdır. «Esaslı, ilmî ve mantıkî met-hal - *Introduction fondamentale, scientifique et logique*» de bu tezi müdafaa etmiştir. Pozitivizmin de, diğer dinler gibi bir din kitabı (*Catéchisme*) vardır. Bu kitapta pozitivist dinin nasları, ibadet ve âyin tarzları bulunacaktır. Keza «Muhafazakârlara hitap - *L'Appel aux Conservateurs*» ve «Enfüsî terkip» te de aynı fikir. Fakat bu son eser natamam kalmıştır. Comte burada yarınki Avrupa milletlerinin cismanî ve ruhanî kuvvetlerini tanzim edecekti. Bütün bunları düşünen Comte şu mevzular üzerine meccanî olarak umumî dersler verdi: insanlık tarihi, avamî astronomî. Elli sekiz yaşına kadar durmayan ve yılmayan bir çalışma sarfeden Comte, hayatının sonlarına doğru dört mühür kazdırıyor. Bunların üzerinde «Başkası için

yaşamak», «Nizam ve terakki», «İnsanlık dini», «Prensip olarak aşk, temel olarak nizam, gaye olarak terakki» gibi formüller bulunmaktadır.

Comte, Avrupa cemiyetleri için düşündüğü insanlığın merkezini Pariste tasarlıyordu. Ona göre burası Cité Universelle olacaktı. Böyle bir şey gerçekleşmedi. Fakat 1902 de Paris şehri onun namına bir büst dikti. Üzerinde şu yazılar görülmektedir:

Başkası için yaşamak

(Vivre pour autrui)

Nizam ve terakki

(Ordre et progrès).

Aile, vatan, insanlık

(La Famille, la Patrie, l'Humanité).

Âbidenin kaidesi üzerinde bir kadın ve kolları arasında çocuğu, insanlığı temsil etmekte, okuyan bir kadın da, terbiye vasıtasıyla yükseltilecek bir ameleği göstermektedir.

— III —

LÉVY - BRUHL'ÜN HAYATI VE ESERLERİ

İçtimaiyat tarihinde mühim bir mevki bulunan *Auguste Comte* hakkındaki eserini Türk sosyoloji mensuplarına tanıttığımız *L. Lévy-Bruhl*, 1857 de doğdu. Sorbon'da ve Paris Yüksek Muallim Mektebinde okuduktan sonra muhtelif muallimliklerde bulundu. 1885 te «Mes'uliyet» hakkındaki tezini müdafaa etti. Bundan sonra Siyasi İlimler Mektebinde profesörlük yaptı. 1889 da Sorbon'da hocalık yapmağa başladı ve felsefe tarihi hocası oldu. 1917 de Mânevi İlimler Akademisine âza seçildi. 1916 da Ribot'nun ölümü üzerine «Felsefe Mecmuası - Revue philosophique» müdürü oldu. Yılmak bilmez bir faaliyetle dolu olan bu hayat 13 mart 1939 da sona erdi.

Lévy-Bruhl'ün eserleri şunlardır:

- 1 — *L'Idée de responsabilité*, 1884.
- 2 — *L'Allemagne depuis Leibnitz*, 1890.
- 3 — *La philosophie de Jacobi*, 1894.
- 4 — *La philosophie d'Auguste Comte*, 1900.
- 5 — *La morale et la science des Mœurs*, 1900.
- 6 — *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910.
- 7 — *La mentalité primitive*, 1923.
- 8 — *L'Ame primitive*, 1927.

Bunlardan başka «*Mill'in Comte'a Mektupları*» eseriyle İngilizce «*Fransız Felsefe Tarihi*» ve «*Jean Jaurès*» isimli güzel bir biyografi de Lévy-Bruhl'ün eserleri arasında bulunmaktadır. Şüphesiz mecmualarda çıkmış felsefî etütler bu arada zikredilmemiştir.

Lévy-Bruhl'ün meslek hayatına atılışı, radikal bir istikamet değişikliği gösterir. İlk ana tezi «*Mes'uliyet fikri - L'Idée de responsabilité*» ismini taşımaktadır. Bu başlık bizi hukuk felsefesiyle meşgul olacak bir metafizikçi karşısında bırakır. Gerçekten de öyledir. Bunu takibedecek eserlerinin aynı istikamet ve karakterde olması beklenirken mütefekkir birdenbire sosyolog, yahut daha doğrusu Louis Lavelle'in ifadesiyle «*antropolojist*» oldu (50). Bununla beraber bir taraftan da an'anevî felsefeyi bırakmadı. Meselâ Leibniz Almanyası hakkında bir eser yazdı, müspet felsefenin üstadını tanıttı. Fakat ana meşguliyeti, felsefî doktrinlerin sosyolojik kaynaklarını aramak etrafında toplanmaktadır.

Bu sıralarda *Durkheim* mektebinin mütefekkirin üzerinde müessir olduğu ileri sürülüyor. Fakat, Fransız içtimaiyatına karşı daima ihtiyatkâr davrandığı da şüphesizdir. Eksik olan ahlâkî kemali tamamlamak için ferdin «*cemiyet*» e başvurmasının kâfi geleceğini hiçbir zaman zannetmez. Ahlâk ve hukuk sahasındaki örf ve âdetler, «*ahlâkî*» yi muhtevidlerler, onları tanımak, onları idare eden kanunları bilmek faydalıdır. Fakat her şey bundan ibaret değildir. Tıpkı sınaî tekniklerin fizik kanunları işlemesi gibi, bu sosyolojik kanunları işlemesini bilen bir «*aklı sanat*» - *Art rationel*» lâzımdır.

Böyle bir ayniyet doğru mudur? İlimde ve ahlâktaki teknik aynı şey midir? Yakından araştırılacak olursa Lévy-Bruhl'de rasyonelizm, yani ilk tezinin felsefî ruhu hâkimdir. O, içtimai hayatın devamınca «*ratio*» nun gerçekleştirdiği eserleri araştırıyor. Bunu yaparken iptidaî cemiyetlerde mantıkî tefekkürün, medenî cemiyetlerdekenden ayrı olduğu noktasında ısrar etmek mecburiyetinde kalmıştır. İptidaî cemiyet, hâdiselerin izahında «*tabiat*» fevkine çıkmış, mistik kuvvetler aramıştır. Fakat bu mistik kuvvetler, ne de olsa yine bizim mânevî kuvvetlerimizin aynı değil midir? Keza bu kuvvetler, içtimai zümrenin tazyiki sayılamaz mı? *Lévy-Bruhl*, ne İngiliz antropolijistleri gibi, ne de Fransız sosyologları gibi düşünüyor: iki mantık birbirinden tamamen ayrıdır. Fakat bu ayrılık, iptidaî mantık için menfi bir kıymet değildir. Bilâkis «*ratio*» yalnız-

(50) Bk. L. Lavelle: *Mort de Lévy-Bruhl, Le Temps*, 14 Mars 1939.

başına yaratıcılıktan mahrumdur. Ona yaratıcılık ve güzellik veren şey «iptidaî zihniyetteki metafizik ve ibdâ kuvvetinden ibaret» tir.

Memleketimizde Lévy-Bruhl ile alâkalı mütefekkirlerimizin sayısı oldukça çoktur. Başta Ziya Gökalp ve Mehmet İzzet oymak üzere Halil Nimet ve Hilmi Ziya zikredilebilir. Bunlardan bir kısmı, tedrisat ve neşriyatlarında Lévy-Bruhl'ü tanıtmaya çalışmışlardır. Prof. H. Nimet onun «İptidaî Zihniyet» ve «Comte'un Felsefesi» eserlerini kısmen tercüme ve neşretmiş, Prof. M. Emin, 1917 de intişar eden «İçtimaiyat Mecmuası» nda, onun fikirlerinden bahsetmişlerdir (52). Beş seneden beri «Hukuk Fakültesi Mecmuası» nda, 1933 Üniversite ıslahatından beri sosyolojik kültürle beslenen hukuk talebesinin yetişmesine yardım maksadiyle sosyolojinin kurucusu veya kurucularından biri olan, modern hukuk sosyolojisinin G. Jez, Léon Duguit, M. Hauriou, G. Richard, Le Fur ilh... gibi değerli uzuvlarına ilham ve sezgi kaynaklığı yapmış bulunan A. Comte hakkında Lévy-Bruhl'ün hazırladığı pek faydalı eseri tanıtmaya çalıştık. İlk eserini «Mesuliyet» meselesine, son eserlerini iptidaî cemiyetlerin taamüli hukuk ve ahlâk kaidelerine hasreden bir içtimaiyatçının bu suretle Türk hukukçularına tanıtılması, yarınki hukukî harsimizin zenginleşmesine ve hukukî tefekkürün yaratıcı bir mahiyet almasına belki hizmet edebilir.

Prof. L. Lévy - Bruhl

Tercüme eden:

Z. F. Fındıkoğlu

(51) Bk. Z. F.: İki Fransız âliminin ölümü, *Cumhuriyet*, 4 Nisan 1939 (Bu yazıda aynı zamanda Fransız ruhiyatçı ve sosyologlarından aziz Hocam Ch. Blondel'den de bahsedilmiştir).