

Yıl : 1958 — 1959

Cilt : VII

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1958 - 1959

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ—ANKARA

1 9 6 0

DEĞERLER VE İNANMA PROBLEMİ HAKKINDA BAZI NOTLAR

Ord. Prof. HİLMİ ZİYA ÜLKEN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

Üç türlü değer ayırabiliriz :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Intériorisation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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