Ernst Cassirer

İNSAN ÜSTÜNE BİR DENEME

Remzi Kitabevi

İNSAN ÜSTÜNE BİR DENEME

BÜYÜK FİKİR KİTAPLARI DİZİSİ : 40

Birinci Basım : Aralık 1980

REMZİ KİTABEVİ YAYINLARI

EVRİM Matbaacılık Ltd. Şti.
Selvili Mescit Sok. 3 Cağaloğlu - İstanbul 1980

Ernst Cassirer

İNSAN ÜSTÜNE BİR DENEME

Çeviren
Necla ARAT

REMZİ KİTABEVİ
Ankara Caddesi, 93 - ISTANBUL

ÖNSUNU

Kültür yaşamımıza katkısı olacağına inanarak ve severek çevirisini yaptığım Ernst Cassirer'in *İnsan Üstüne Bir Deneme*'si içinde yaşadığımız yüzyılın düşünsel bunalımını derinlemesine çözümleyen bir yapıt.

Yirminci yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Cassirer, bu kitabıyla çağdaş bilginin özgün bir bireşimini ve insanın kendisine ilişkin sorunları çözmek için kendi usunu yüreklice kullanmaktaki becerisini örneklendiriyor.

Cassirer bu yapıtında çok zengin bilimsel, tarihsel ve insanbilimsel verileri değerlendirerek insanın kendini tanımakta ve kendi dünyasındaki sorunlarla uğraşmakta simgeler yaratmasının ve simgeler kullanmasının ne denli etkin olduğunu göstermeye çalışıyor.

Necla ARAT
İstanbul, 1980

ÖNSÖZ

Beni bu kitabı yazmaya ilk yönelten şey, İngiliz ve Amerikalı dostlarımın *Simgesel Biçimler Felsefesi*[1] *(The Philosophy of Symbolic Forms)* adlı kitabımın bir İngilizce çevirisini yayımlamam konusundaki ısrarlı ricaları oldu. Dileklerini yerine getirmeyi pek çok istememe karşın ilk deneme çalışmalarından sonra *Simgesel Biçimler Felsefesini* tümüyle yeniden yazmanın şimdiki koşullar içinde hem yürütülemeyeceğini hem de haklı gösterilemeyeceğini anladım. Okuyucu açısından ele alındıkta çok güç ve soyut bir konu ile uğraşan üç cildin okunması dikkatin alabildiğine kullanılmasını gerektirecekti. Yazar açısından ele alındığında ise yirmi beş yıldan daha çok bir süre önce planlanmış ve yazılmış bir yapıtı yeniden yayımlamak olanaksız olduğu kadar öğütlenemeyecek bir şeydi de. Çünkü yazar o zamandan beri bu konudaki incelemelerini sürdürmüş, pek çok yeni olgular öğrenip yeni sorunlarla karşılaşmıştı. Eski sorunlar bile yazarca daha değişik bir açıdan görülüp yeni bir ışık altında ortaya çıkmışlardı. İşte bütün bu nedenler yüzünden yeni bir başlangıç yapmaya ve tümüyle yeni bir kitap yazmaya karar verdim. Bu kitabın ilkinden çok daha kısa bir kitap olması gerekiyordu. Lessing, «büyük bir kitap büyük bir derttir» demişti. *Simgesel Biçimler Felsefesi* adlı kitabımı yazarken konuya kendimi öylesine kaptırmıştım ki, bu biçimsel kuralı ya unuttum ya da savsakladım. Şimdi Lessing'in sözlerini kabul etmeye çok daha fazla eğilim duyuyorum. Bu yüzden bu kitapta olguların ayrıntılı bir açıklamasını yapmak ve kuramları uzun uzun tartışmak yerine, bana felsefe açısından özel önem taşıyormuş gibi görünen birkaç nokta üzerinde durmaya ve düşüncelerimi olabildiğince kısa ve özlü bir şekilde dile getirmeye özen gösterdim.

Yine de kitapta ilk bakışta birbirinden çok ayrıymış gibi görünebilecek konularla uğraşmak gerekti. Ruhbilimsel, varlıkbilimsel, epistemolojik sorunlarla ilgilenen, Söylence ve Din, Dil ve Sanat, Bilim ve Tarihe ilişkin bölümler içeren bir kitap, en birbirine benzemeyen ve ayrı cinsten şeylerin bir *mixtum compositum*'u* olduğu karşı-savına açıktır. Ancak oku-

(1) 3 Cilt, Berlin, Bruno Cassirer, 1923-29.

(*) Mixtum Compositum: Karmaca karışımı.

yucunun bu sayfaları okuduktan sonra bu karşı-savı temelsiz bulacağını umuyorum. Çünkü ana amaçlarımdan biri, okuyucuyu bu kitapta uğraşılan tüm konuların eninde sonunda tek bir konu olduğuna inandırmak. Kitapta ele alınan, ayrı konularmış gibi görünen bu konular, gerçekte ortak bir merkeze götüren değişik yollar. Kanımca bu merkezin ne olduğunu bulup belirlemek de bir kültür felsefesinin görevi.

Kitabın biçimine gelince, kuşkusuz kendi anadilim olmayan bir dilde yazmak zorunda oluşum benim açımdan önemli bir eksiklik olmuştur. Bu engeli, New Jersey Devlet Öğretmen Okulu öğretim üyelerinden dostum James Pettegrove'un yardımı olmaksızın herhalde aşamazdım. Kendisi kitabın bütününü gözden geçirip, hem dilbilimsel hem de biçimsel sorunlara ilişkin önerilerde bulundu. Kendisine kitabın konusuyla ilgili pek çok değerli ve yerinde eleştirisi için de gönül borcum var.

Gerçekte «popüler» bir kitap yazmak amacıyla hareket etmedim. Çünkü pek çok yönleriyle popülarizasyona uygun olmayan bir konu üzerinde «popüler» bir kitap yazmak zaten olanaksız. Ancak, insan kültürünün temel sorunları tüm insanların ilgisini çektiğinden bu sorunların kamuoyuna tanıtılmaları gerekimine inanıyorum. Bu nedenle tüm uygulayımsal ayrıntılardan kaçınmaya ve düşüncelerimi olabildiğince açık ve yalın bir şekilde dile getirmeye çalıştım. Onun için eleştirmenlerimi bu kitapta verebildiğimin, kuramımın bir betimlemesinden çok, bir açıklaması olduğu konusunda uyarmam gerekiyor. Söz konusu edilen sorunların daha yakından tartışılması ve çözümlenmesi için onlardan *Simgesel Biçimler Felsefesi* adlı kitabımdaki ayrıntılı açıklamalara başvurmalarını rica etmek zorundayım.

Ben, ciddi bir şekilde, okuyucularımı dogmatik bir biçemle dile getirilmiş hazır bir kuramı kabul etmeleri için zorlamama yanlısıyım. Onların kendi başlarına bir yargıya varabilme durumuna erişmeleri isteğini taşıyorum. Kuşkusuz, ana savımın kendilerine dayandığı deneysel kanıtların tümünü okuyucuların gözleri önüne sermek olanağım olmadı. Ama, hiç olmazsa çeşitli konulardaki örnek yapıtlardan bol ve ayrıntılı alıntılar verebildim. Okuyucuya kaynak kitapalrın eksiksiz bir listesini de sunamadım. Çünkü böyle bir listenin yalnız başlıkları bile bana tanınmış olan yeri pek çok aşmama neden olacaktı. Bu yüzden, kendimi en çok borçlu saydığım yazarlardan alıntılar yapmak ve felsefî ilgi bakımından en tipik anlamı taşıyıp bana en önemli görünmüş olan örnekleri seçmekle yetindim.

Kitabımı Charles W. Hendel'e adamakla, hazırlanmasında yorulmak bilmeyen yardım ve katkılarına duyduğum gönül borcunu dile getirmeyi istedim. Kendisi kitabımın genel planı üzerinde konuştuğum ilk kişi oldu. Kitabın konusuna duyduğu candan ilgi ve bana gösterdiği özel dostça yakınlık olmasaydı bu kitabı yayınlama cesaretini kolay kolay bulamazdım. Kendisi kitabı basıma hazır olmadan önce birkaç kez okudu ve ben eleş-

tirel önerilerini her zaman kabul ettim. Nitekim tüm eleştirilerinin yararlı ve değerli oldukları da ortaya çıktı.

Kitabın adanışının yalnız kişisel değil aynı zamanda «simgesel» bir anlamı da var. Bu kitabı Felsefe Bölümü yöneticisi ve Yale Üniversitesi bitirme çalışmaları başkanına adamakla, Bölüm'ün kendisine içten teşekkürlerimi dile getirmek istedim. Üç yıl önce Yale Üniversitesine geldiğimde çok geniş bir alana yayılmış yakın bir işbirliği bulmak benim için hoş bir sürpriz oldu. Çeşitli konular üzerindeki ortak seminerlerde genç meslektaşlarımla birlikte çalışmak, özel bir zevk ve büyük bir onurdu. Bu, gerçekten de uzun akademik yaşamımda benim için yeni, çok ilginç ve uyarıcı bir deneydi. Biri tarih felsefesi, ikincisi bilim felsefesi, üçüncüsü ise bilgi kuramı üzerinde yapılan Charles Hendel ve Hajo Holborn, F.S.C. Norhtrop ve Henry Margenau, Monroe Beardsley, Frederic Fitch ve Charles Stevenson'ın katılmış oldukları bu ortak seminerleri her zaman en içten duygularla anılarımda saklayacağım.

Bu kitabı büyük ölçüde Yale Üniversitesi Bitirme Okulu'ndaki çalışmalarımın bir ürünü saymak zorundayım. Ve bu fırsattan Bitirme Okulu'nun Dekanı Edgar S. Fourniss'e son üç yıl boyunca bana göstermiş oldukları konukseverlik için teşekkürlerimi dile getirerek yararlanmak istiyorum. Ayrıca öğrencilerime de içten teşekkür borçluyum. Bu kitapta sözü edilen hemen hemen tüm sorunları onlarla tartıştım. Bundan sonraki sayfalarda ortak çalışmalarımızın pek çok izlerini bulacaklarına inanıyorum.

Yale Üniversitesi *Fluid Araştırma Fonu*'na da bu kitabı hazırlamamda bana yardımcı olmuş olan bir araştırma ödeneği sağladığı için yürekten teşekkür ederim.

Yale Üniversitesi *Ernst Cassirer*

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM I. İNSAN NEDİR?

I.	İnsanın Kendiyle İlgili Bilgilerindeki Kargaşa .	13
II.	İnsanın Doğası İçin Bir İpucu: Simge (Sembol)	32
III.	Hayvansal Tepkilerden İnsansal Yanıtlara	35
IV.	İnsansal Uzay ve Zaman Dünyası	47
V.	Olgular ve Ülküler	60

BÖLÜM II. İNSAN VE KÜLTÜR

VI.	İnsanın Kültür Aracılığıyla Tanımı	67
VII.	Söylence (Mitos) ve Din	75
VIII.	Dil	107
IX.	Sanat	132
X.	Tarih	162
XI.	Bilim	194
XII.	Özet ve Sonuç	207
	Dip Notları	214
	Dizin	227

BÖLÜM I

İNSAN NEDİR?

I

İnsanın Kendiyle İlgili Bilgilerindeki Kargaşa

1

Felsefe araştırmalarının en yüksek ereğinin *kendini-bilme* olduğunu genellikle herkes onaylar. Bu erek, ayrı felsefe okulları arasındaki bütün çatışmalarda değişmez ve sarsılmaz erek olarak kalmış, bütün düşüncenin kalkış noktası, belirli ve değişmeyen merkezi olduğunu kanıtlamıştır. En kuşkucu düşünürler bile kendini-bilme olanağını ve zorunluluğunu yadsıyamamışlardır. Kuşkucular, nesnelerin doğası ile ilgili tüm genel ilkelere güvensizlik duymuşlardı, ama bu güvensizliğin amacı yalnızca yeni ve daha güvenilebilir bir araştırma biçimi bulabilmekti. Felsefe tarihinde kuşkuculuk çok kez güçlü bir *humanizmin* tamamlayıcısı olmuştur. Kuşkucu ,dış dünyanın nesnel kesinliğini yadsıyıp ortadan kaldırarak insanın tüm düşüncelerini geriye, kendi varlığı üzerine yoğunlaştıracağını umar. O, *kendini-bilme*'nin, kendini gerçekleştirmenin ilk önkoşulu olduğunu ileri sürer. Gerçek özgürlüğümüzü yaşayabilmek için bizi dış dünyaya bağlayan zinciri kırmaya çalışmamız gerekir. Montaigne, «Dünyada en önemli şey, kendi olmayı bilmektir»* diyor.

Ama, soruna bu yaklaşım, yani içebakış yöntemi bile, kuşkucu düşünceler karşısında güvencesi olan bir yaklaşım değildir. Modern felsefe, kendi varlığımızın kanıtının ele geçirilemez ve tartışılamaz olduğu ilkesi ile başlamıştır. Ama ruhbilimsel bilginin gelişmesi bu Descartes'çı ilkeyi güçlükle pekiştirmiştir. Günümüzde genel düşünce eğilimi yine karşı kutba doğrudur. Modern ruhbilimcilerden pek azı salt içebakış yöntemini onamakta ya da öğütlemektedirler. Genelde onlar bize böyle bir yöntemin çok kuşku götürür olduğunu söylerler. Onlara göre, bilimsel bir ruhbili-

(*) «La plus grande chose du monde c'est de scavoir être à soy».

me biricik olanaklı yaklaşım, nesnel davranışçı bir yaklaşımdır. Ancak, tutarlı ve köktenci bir davranışçılık da ereğine ulaşmakta başarısızlığa uğrar. O bizi olası yöntemsel yanılgılara karşı uyarabilir ama insan ruhbiliminin tüm sorunlarını çözemez. Salt içebakışçı görüşü eleştirebilir ya da ondan kuşku duyabiliriz; ama bu görüşü engelleyemediğimiz gibi bir yana atamayız da. Giderek içebakış, yani duyguların, heyecanların, algıların, düşüncelerin doğrudan doğruya bilinçliliği olmaksızın insan ruhbiliminin alanını bile tanımlayamayız. Yine de yalnız bu yöntemi izlemekle insan doğasına ilişkin kuşatıcı bir görüşe hiçbir zaman varamayacağımız onaylanmalıdır. İçebakış, bize ancak insan yaşamının bireysel deneylerimiz ile kavranabilen küçük bir bölümünü açıklar. Hiçbir zaman tüm insan olayları alanını kuşatamaz. Giderek tüm verileri toplayıp birleştirmeyi başarsak bile, insan doğasının ancak çok eksik ve bütün-olmayan bir görünümünü elde edebiliriz.

Aristoteles tüm insan bilgisinin insan doğasının temel bir eğiliminden doğduğunu ve bu eğilimin insanın en temel eylem ve tepkilerinde kendini dışlaştırdığını öne sürer.

«Bütün insanlarda doğadan bilme isteği vardır. Bunu bize duyularımızdan aldığımız hoşlanma da gösterir. Çünkü, duyularımız yararları bir yana, kendileri için de sevilirler. Aralarında en çok sevileni, görme duyusudur. Görmeyi yalnız bir eylemde bulunmak üzere iken değil, hiçbir şey yapmayacağımız zaman da, başka her şeye yeğ tutarız. Bunun nedeni bütün duyular içinde en çok görmenin bizim bilmemizi sağlaması ve nesneler arasındaki ayrılıkları ortaya çıkarmasıdır»[1].

Bu alıntı Aristoteles'in bilgi anlayışını, Platon'dan ayrılan yanları ile, çok belirli bir şekilde göstermektedir. Platon'da insanın duyusal yaşamı ile ilgili böylesine felsefi bir övgü bulmak olanaksızdır. O, bilgi için duyulan isteği hiçbir zaman duyulardan alınan hoşlanma ile karşılaştıramazdı. Platon'da duyusal yaşam düşünsel yaşamdan büyük ve aşılamaz bir uçurumla ayrılmıştı. Bilgi ve doğruluk aşkın bir düzene, salt ve öncesiz sonrasız idea'ların alanına özgü idi. Aristoteles de bilimsel bilginin tek başına algılama edimi aracılığıyla sağlanamayacağına inanmaktadır. Ama, ideal ve deneysel dünya arasındaki Platon'cu ayrımı yadsırken O, bir dirimbilimci (biyolog) olarak konuşmakta; ideal dünyayı, bilgi dünyasını yaşam terimleri ile açıklamaya çalışmaktadır. Aristoteles'e göre, her iki alanda da aynı kopmaz sürekliliği bulmaktayız. İnsan bilgisinde olduğu gibi doğada da daha yüksek olan biçimler (formlar), daha aşağı olan biçimlerden doğarlar. Duyular, algı, bellek, imgelem ve us ortak bir bağla birbirlerine bağlanmışlardır. Bunlar, bir anlamda hayvanlar ve organik yaşamın tüm biçimlerince paylaşılan ama en yetkin şekline insanda erişen bir ve aynı temel etkinliğin yalnızca ayrı basamakları ve ayrı anlatımlarıdırlar.

Eğer bu dirimbilimsel (biyolojik) görüşü benimseyecek olsaydık, in-

san bilgisinin ilk basamaklarının yalnızca dış dünya ile uğraşacağını da benimsememiz gerekecekti. İnsan bütün dolaysız gereksinmeleri ve kullanımsal çıkarları için fiziksel çevresine bağımlıdır. Kendisini çevresindeki dünyanın koşullarına sürekli olarak uyarlayamazsa yaşayamaz. İnsanın düşünsel ve kültürel yaşamına doğru atılan ilk adımlar yakın çevresine bir tür düşünsel uyumunu kapsayan edimler olarak betimlenebilir. Ama insan kültürü geliştikçe karşımıza hemen insan yaşamının karşıt bir yönelişi çıkıyor. İnsan bilinçliliği ile ilgili ilk düşüncelerde bu dışadönük görüşe katılan ve onu tamamlayan içe dönük bir yaşam görüşü buluyoruz. İnsan kültürünün gelişimini bu başlangıçlardan daha ileriye doğru izlediğimizde, içedönük görüşün gittikçe öne çıktığını görüyoruz. İnsanın doğal merakı yavaş yavaş yönünü değiştirmeye başlıyor. Bu gelişimi insanın kültürel yaşamının hemen hemen tüm biçimlerinde inceleyebiliriz. Evrenin ilk söylencebilimsel (mitolojik) açıklamalarında ilkel bir *evrenbilim*'in (kozmoloji) yanında her zaman ilkel bir *insanbilimi* de bulmaktayız. Dünyanın başlangıcı sorunu ayrılamaz bir şekilde insanın başlangıcı sorunu ile birbirine karışmıştır. Din, bu ilk söylencebilimsel açıklamaları ortadan kaldırmaz; tersine onlara yeni bir biçim ve derinlik kazandırarak söylencebilimsel evrenbilimini ve insanbilimini (antropoloji) korur. *Kendini-bilme,* bundan böyle salt kuramsal bir ilgi olarak kavranılmaz. Onun yalnız bir merak ve spekülasyon konusu olmadığı, insanın bir temel yükümlülüğü olduğu öne sürülür. Bu ahlaksal gerekimi ilk öğretenler, büyük din düşünürleriydi. Dinsel yaşamın bütün yüksek biçimlerinde «*kendini-bil!*» genel kuralı, kesin bir buyruk, kesin bir ahlâksal ve dinsel yasa olarak onaylanmıştır. Bu buyrukta ilk doğal bilme içgüdüsünün ansızın tersine çevrildiğini görüyor, tüm değerlerin aykırı bir değerlendirme ile ele alındıklarını algılıyoruz. Dünyadaki bütün dinlerin tarihlerinde —Yahudilik'te, Budizm'de, Konfuçyüs dininde ve Hıristiyanlık'ta— bu gelişmenin aşamalarını gözlemleyebiliriz.

Aynı ilke, felsefî düşüncenin genel evrimi için de geçerlidir. Grek felsefesinin, ilk evrelerinde, yalnızca fizik evrenle ilgilendiği görülmektedir. Evrenbilim, apaçık bir şekilde felsefî araştırmanın tüm öteki dalları üzerinde egemenlik kurmuştur. Ama, Grek ruhunun derinlik ve kuşatıcılığının bir özelliği sonucu, hemen hemen her bireysel düşünürün, aynı zamanda yeni bir genel düşünce *tipini* temsil ettiğini görmekteyiz. Örneğin Milet Okulu'nun fizik felsefesinden başka, Pythagoras'çılar matematiksel felsefeyi buluyorlar. Öte yandan Elea'lılar, mantıksal bir felsefe ülküsünü ilk bulan düşünürler olarak karşımıza çıkıyorlar. Herakleitos ise, evrenbilimsel ve insanbilimsel düşünceler arasındaki sınır çizgisi üzerinde... O, her ne kadar bir doğa filozofu olarak konuşuyor ve "eski doğabilimciler" arasına giriyorsa da, insanın gizlerini incelemeksizin, doğanın gizlerini kavramaya olanak olmadığına inanıyor. O'na göre gerçekliği bilmek ve anlamını anlayabilmek için *kendini-düşünme* (self

-reflection)isteğini yerine getirmemiz gerekir. Bu nedenle, Herakleitos için, felsefenin tümünü iki sözcükle belirlemek olanağı ortaya çıkmıştır: «Kendimi araştırdım»[2]. Ama, bir anlamda ilk Grek felsefesinin özünde bulunduğu halde, bu yeni düşünce eğilimi asıl yetkin biçimini ancak Sokrates döneminde kazanıyor. Böylece biz, Sokrates'ten öncekileri Sokrates'ten ayıran sınır taşını insan sorununda buluyoruz. Sokrates, kendisinden öncekilerin kuramlarına hiçbir zaman saldırıda bulunmadığı gibi eleştiri de yapmıyor. Yeni bir felsefi öğreti sunmak türünden bir eğilimi de yok. Buna karşın, bütün eski sorunlar onda yeni bir ışık altında görünüyorlar. Çünkü onlar, yeni bir düşünsel odağa yöneltiliyorlar. Grek doğa felsefesinin ve Grek metafiziğinin sorunları bundan sonra insanın tüm kuramsal ilgisini kendisine çekecek olan yeni bir sorunla ansızın gölgede bırakılıyorlar. Sokrates'te artık bağımsız bir doğa kuramı veya bağımsız bir mantıksal kuramla karşılaşmıyoruz. Giderek, Sokrates'in daha sonraki ahlaksal dizgelerde gelişen şekilde, tutarlı ve dizgesel bir ahlak kuramı bile yok. Yalnız bir sorun kalıyor: İnsan nedir?

Sokrates, her zaman genel geçer, saltık ve evrensel bir doğruluk ülküsü öne sürüp savunuyor. Ama, onun bildiği ve tüm araştırmalarının yöneldiği tek evren, insanın evrenidir. Sokrates'in felsefesi —eğer bir felsefesi olduğunu söyleyebilirsek— kesinlikle insanbilimsel (antropolojik) bir felsefedir. Platon'un diyaloglarından birinde Sokrates'in öğrencisi Phaidros ile yaptığı bir konuşma anlatılıyor. Sokrates ve Phaidros birlikte yürürlerken kısa bir süre sonra Atina'nın sınır kapıları dışında bir yere geliyorlar. Sokrates, bulundukları yerin güzelliği karşısında duyduklarını beğeni ile dile getiriyor. Görünümden ne denli hoşlandığını övgüleri ile belirtiyor. Ama, Phaidros onun sözünü kesiyor. Sokrates'in sanki bir rehberle çevreyi gezen bir yabancıymış gibi davranması onu çok şaşırtmıştır. «Sınırı hiç geçtiğin olmaz mı?» diye soruyor. Sokrates, yanıtına simgesel bir anlam vererek şunları söylüyor: «Çok haklısın sevgili dostum; ama nedenimi dinlediğin zaman, umarım beni bağışlayacaksın. Ben, bilgi dostuyum. Öğretmenlerim ise, ağaçlar ya da kırlar değil, sitede oturan *insanlar*dır»[3].

Buna karşın Platon'un Sokratik diyaloglarını incelediğimizde yeni sorunun doğrudan doğruya çözümünü hiçbir yerde bulamıyoruz. Sokrates, bize tek tek insansal nitelik ve erdemlerin ayrıntılı ve çok titiz bir çözümlemesini yapıyor. O, iyilik, doğruluk, ölçülülük, yiğitlik ve b.g. niteliklerin özlerini belirleyip tanımlarını yapmayı istiyor. Ama, hiçbir zaman insanın tanımını yapmaya kalkışmıyor. Bu görünüşteki eksiklik nasıl açıklanacaktır? Acaba Sokrates, isteyerek mi çapraşık bir yaklaşımı benimsemiştir? Bir yaklaşım ki ona sorunun derinliğine ve özüne hiçbir zaman inmeksizin ancak yüzeyini kazımak olanağını veriyor... Ama biz, en çok burada Sokratik ironiden kuşku duymalıyız. Soruna yeni ve beklenmeyen bir aydınlık getiren kesinlikle Sokrates'in olumsuz yanıtıdır. Bu yanıt bi-

ze Sokrates'in insan anlayışını olumlu bir şekilde kavrama olanağını da sağlar. İnsanın doğasını, fiziksel nesnelerin doğasını araştırdığımız yolla bulamayız. Fiziksel nesneler, nesnel özellikleri aracılığıyla betimlenebilirler. Ama, insan ancak bilinçliliği aracılığıyla betimlenebilir ve tanımlanabilir. Bu olgu, alışmış olduğumuz araştırma yöntemleriyle çözümlenemeyecek, tümüyle yeni bir sorun ortaya koyar. Sokrates öncesi felsefede kullanıldıkları anlamlarda deneysel gözlem ve mantıksal çözümleme, burada etkisiz ve yetersiz kalır. Çünkü, ancak insanlarla doğrudan doğruya ilişki kurarsak insanın özyapısının içyüzünü kavrayabiliriz. İnsanı anlamak için, onunla gerçekten karşılaşıp yüzyüze gelmek zorundayız. Bu nedenle, Sokrates felsefesinin ayırıcı özelliği, yeni bir nesnel içerik değil, düşüncenin yeni bir etkinlik ve işlevidir. Sokrates'e değin, düşünsel bir monolog olarak kavranılmış olan felsefe, Sokrates'te bir diyaloğa dönüşmüştür. İnsan doğasının bilgisine ancak diyalog yolu ya da diyalektik düşünce aracılığıyla erişebiliriz. Önceleri doğruluğun bir düşünürün çabası ile kavranabilecek hazır türden bir şey olduğu ve hemen başkalarına aktarılıp bildirilebildiği düşünülürdü. Ama Sokrates, artık bu görüşu onaylamıyor. Platon —*Devlet*'de— Bir insanın ruhuna doğruluk ekmek, kör doğmuş birine görme gücünü vermek kadar olanak dışı bir şeydir diyor. Doğruluk, doğası gereği diyalektik düşüncenin ürünüdür. Bu nedenle, karşılıklı soruşturma ve yanıtlama durumunda olan öznelerin sürekli işbirliği olmaksızın kazanılamaz. O, deneysel bir nesneye de benzemez. Toplumsal bir edimin gelişmesi olarak anlaşılmalıdır. Burada, «insan nedir?» sorununa yeni ve dolaylı bir yanıtımız var. İnsanın sürekli olarak kendisini araştıran bir yaratık, varoluşunun her anında varoluşunun koşullarını incelemesi ve denetlemesi gereken bir yaratık olduğu öne sürülüyor. İnsan yaşamının gerçek değeri bu dikkatli denetlemede, bu insan yaşamına karşı olan eleştirel tutumda bulunur. Sokrates, *Savunma*'sında «araştırılmamış, eleştirilmemiş bir yaşam, yaşanmaya değmez» diyor[4]. Sokrates'in düşüncesini, onun insanı kendisine ussal bir soru sorulduğunda ussal bir yanıt verebilen varlık olarak tanımladığını söyleyerek özetleyebiliriz. İnsanın gerek bilgisi, gerekse ahlaklılığı bu çerçeve içinde kavranabilir. İnsan, bu temel yetisi, yani kendine ve başkalarına yanıt verebilme yetisi ile «sorumlu» bir varlık, bir ahlaksal özne olur.

Bu ilk yanıt, bir anlamda her zaman klasik yanıt olarak kalmıştır. Sokratik sorun ve Sokratik yöntem ne unutulabilir ne de ortadan kaldırılabilir. O, Platoncu düşünce ortamı aracılığıyla insan uygarlığının bütün gelecek gelişmesi üzerinde izini[5] bırakmıştır. Grek felsefesindeki bu ilk aşamaları Greko-Romen kültürün en son ve en soylu yapıtlarından biri olan ve İmparator Marcus Aurelius Antoninus tarafından yazılan *Kendime (To Himself)* adlı kitapla karşılaştırdığımızda antik felsefî düşüncedeki derin birliği ve yetkin sürekliliği en kısa ve en güvenilir yoldan görebiliriz. Böylesine bir karşılaştırma ilk bakışta keyfi görünebilir; çünkü Marcus Aurelius özgün bir düşünür olmadığı gibi, kesinlikle mantıksal bir yöntemi de izlememiştir. Kendisi felsefeye gönlünü kaptırdığı zaman, bir felsefe yazarı ya da tasımlar çözümleyicisi olmadığı için Tanrılara teşekkür eder[6]. Ama, Sokrates ve Marcus Aurelius'un ortak bir inançları vardır. Her ikisine göre de insanın gerçek doğasını ya da özünü bulmak için, her şeyden önce onun varlığından tüm dış ve rastlantısal özellikleri kaldırmamız gerekir.

«İnsan olarak insana özgü olmayan şeylerden hiçbirini bir insanındır diye adlandırmayın. Onların bir insanın oldukları ileri sürülemez; insanın doğası onlar için bir güvence vermez; onlar insan doğasının bütünleyicisi değildirler. Sonuç olarak, ne insanın kendisi için yaşadığı, erek, ne de bu ereğin bütünleyicisi olan *iyi* bu şeylerde bulunamaz. Bundan başka, eğer bu dış şeylerden bazıları bir insana rastlarsa bunları yargılamak ve bunlara engel olmaya çalışmak ona düşmez. Ama insan, kendini bunlardan ve bu türden başka şeylerden ne denli ölçülülükle ayırır ve bağımsız tutarsa o derecede *iyi*'dir»[7].

İnsana dışarıdan gelen şeylerin tümü boş ve değersizdir. İnsanın özü, dış koşullara değil, yalnızca kendisine verdiği değere dayanır. Zenginlik, sınıf, toplumsal ayrıcalık, giderek sağlık ve düşünsel yetiler, tüm bunlar önemsizdirler. Tek başına önem taşıyan şey, ruhun içsel tutumu, eğilimidir. Bu içsel ilkeyi kimse etkileyemez. «İnsanı daha önceki durumundan daha kötü kılmayan bir şey ne insanın yaşamını daha kötü kılar ne de bu yaşamı ister dışardan, ister içerden olsun, etkileyebilir»[8].

Bundan ötürü, Sokrates'in düşüncelerinde olduğu gibi Stoacılıkta da *kendini-sorgulama* gerekimi insanın ayrıcalığı ve temel ödevi[9] olarak karşımıza çıkıyor. Ama bu ödev, artık daha geniş bir anlamda ele alınıyor. Yalnız ahlaksal değil aynı zamanda evrensel ve metafizik bir art-alanı da var... «Hiçbir zaman kendine şu soruyu sorup kendini sorgulamaktan kaçınma: Benim yönetici us (to hegemonikon) diye adlandırılan ruhumun bu bölümüyle nasıl bir ilişkim var?»[10]. Kendi kendisiyle, tanrısıyla uyum içinde yaşayan insan, evrenle de uyum içindedir. Çünkü, evrensel düzen de, kişisel düzen de ortak bir temel ilkenin ayrı anlatım ve dışlaşmalarından

başka bir şey değildirler. İnsan, doğal eleştiri, yargılama ve algılama gücünü kanıtlar ve kendisiyle evren arasındaki ilişkide öncü rolünü evrenin değil kendisinin gördüğünü kavrar. Ruh, bir kez içsel biçimini kazanınca artık bu biçim değişmez ve ölçülü olarak kalır. «Bir küre biçimlendikten sonra yuvarlaklığı ve gerçekliği sürer gider»[11]. Bunun Grek felsefesinin son sözü olduğu söylenebilir. Bu özdeyiş bir kez daha bize bu düşünceleri düşünen ruhu dışlaştırıp açıklıyor. Bu ruh, yargılayıcı bir ruhdu ve varolan ile varolmayan, doğruluk ile kuruntu, iyi ile kötü arasında eleştirel bir düşünmeyi dile getiriyordu. Yaşam kendi içinde değişmekte ve akmaktadır ama yaşamın gerçek değeri hiçbir değişiklik kabul etmeyen öncesiz-sonrasız düzende aranmalıdır. Biz bu düzeni duyusal dünyamızla değil, ancak us gücümüzle kavrayabiliriz. Us, insanın gerçek gücü, doğruluğun ve ahlaklılığın ortak kaynağıdır. Çünkü o, insanın tümüyle kendine dayanabileceği tek şeydir. Özgür olup kendi yasasını kendi koyar ve kendine yeterlidir[12]. Marcus Aurelius diyor ki: «Usun başından gitmesin. Çok tutkulu olma. Kendi kendinin efendisi ol ve yaşama bir insan, bir vatandaş, ölümlü bir yaratık olarak bak... Nesneler dışsal oldukları ve devinimsiz kaldıkları için ruhu etkilemezler. Bizi etkileyen, huzursuz kılan ancak ve ancak içimizde biçimlendirdiğimiz yargıdır. Gördüğün tüm bu nesneler hemen değişirler. Şimdiye dek tanığı olduğun değişiklikleri usundan çıkarma. Evren —değişme; yaşam— olumlamadır»[13].

Stoacı insan anlayışının en değerli yanı bu anlayışın insana hem doğa ile derin bir uyum duygusu vermesi hem de insanın doğadan ahlaksal bakımdan bağımsız olduğunu onaylamasıdır. Stoacı düşünür için bu düşünceler çelişik olmayıp birbiri ile içten bağlantılıdır. İnsan, kendini evrenle yetkin bir denge içinde bulur ve bu dengenin hiçbir dış güç tarafından bozulmaması gerektiğini bilir. Stoacı «sarsılmazlığın» (ataraksia) ikili özelliği buradadır. İşte bu Stoa kuramı, antik kültürü biçimlendiren en önemli güçlerden biri olmuştur. Ama, bu kuram kendini ansızın yeni ve bu nedenle bilinmeyen bir gücün karşısında bulmuştur. Bu yeni güçle olan çatışma klasik insan ülküsünü en temel noktalarından sarsmıştır. Gerçekte Stoacılığın ve yeni güç olarak nitelediğimiz Hıristiyanlığın insan kuramları zorunlu olarak birbirlerine düşman kuramlar değildirler. Düşünce tarihinde bu iki kuram bir arada çalışırlar ve çok kez aynı düşünürde bu iki kuramı yakın bir bağlantı içinde buluruz. Ama yine de Hıristiyanlıkla Stoacı düşünceler arasında hiçbir şekilde uzlaştırılamayacak bir nokta olarak kalan bir çatışma vardır. Stoacı kuramda insanın temel erdemi sayılan mutlak bağımsızlığı, Hıristiyan kuramda onun temel eksikliği ve yanılgısı şekline dönüşmüştür.

İnsan bu yanılgıda direttiği sürece kurtuluş olanağı yoktur. Bu çatışan iki görüş arasındaki savaş yüzyıllarca sürmüş ve modern dönemin başlangıcında —Rönesans ve 17. yüzyılda— bile tüm gücünü duyurmuştur[14].

Burada insanbilimsel felsefenin en belirgin özelliklerinden birini kavrayabiliriz. Bu felsefe, felsefi araştırmanın öteki dalları gibi genel düşüncelerin yavaş ve sürekli bir gelişmesi olarak çıkmaz karşımıza... Mantık, metafizik ve doğa felsefesi tarihinde bile en keskin karşıtlıklarla karşılaşıyoruz. Bu tarih, Hegelci terimlerle her savı karşı-savın izlediği diyalektik bir süreç olarak betimlenebilir. Ama, yine de bu diyalektik sürecin ayrı basamaklarını birleştiren içsel bir tutarlılık, açık mantıksal bir düzen vardır. Öte yandan insanbilimsel felsefe çok ayrı bir özellik gösterir. Bu felsefenin gerçek anlam ve önemini kavramak istersek epik değil dramatik betimleme tutumunu seçmemiz gerekir. Çünkü burada kavram ve kuramların barış içinde bir gelişmesi yerine, çatışan tinsel güçler arasındaki uyuşmazlıkla karşı karşıyayız. İnsanbilimsel felsefenin tarihi en derin insansal tutkular ve heyecanlarla doludur. Bu felsefe, işlerlik alanı ne denli geniş olursa olsun tek bir kuramsal sorunla ilgilenmez. Burada insanın bütün yazgısı tehlikede olup kesin bir karar için ortalığı velveleye vermektedir.

Sorunun bu özelliği en açık seçik anlatımını Augustinus'un çalışmalarında bulmuştur. Augustinus iki yüzyılın sınırında duran bir düşünürdür. Hıristiyanlık döneminin dördüncü yüzyılında yaşadığı için Grek felsefesi geleneği içinde yetişmiş ve özellikle Yeni-Platoncu dizge onun tüm felsefesi üzerinde izini bırakmıştır. Öte yandan O, Ortaçağ düşüncesinin de öncüsüdür. Ortaçağ felsefesinin ve Hıristiyan dogmatiğinin kurucusu olduğunu söyleyebiliriz. *İtiraflar* adlı yapıtında onun Grek felsefesinden Hıristiyan esinine geçişini adım adım izleyebiliriz. Augustinus'a göre, İsa'nın ortaya çıkışından önceki tüm felsefe bir temel yanlışa dayanıyordu; tek ve aynı sapkınlıkla (heresy) etkilenmişti. Usun gücü insanın en yüksek gücü olarak büyültülmüştü. Ama insanın özel, göksel bir esinlenme ile aydınlanmadıkça hiçbir zaman bilemeyeceği bir şey vardı. O da usun kendisinin dünyadaki en kuşku götürür ve belirsiz şeylerden biri olmasıydı. Us bize açık seçik olanın, doğruluğun, bilgeliğin yolunu gösteremez. Çünkü o, kendisi anlamca belirsiz, kökeni yönünden giz dolu bir şeydir. Bu giz ise ancak Hıristiyan esinlenmesi ile çözümlenebilir. Augustinus'a göre, us yalın ve tek değil, çift ve bölünmüş bir doğaya sahiptir. İnsan, Tanrı'nın imgesinde yaratılmıştır. O Tanrı'nın elleriyle yaratıldığı, özgün durumunda ilk örneğine eşitti. Ama, bütün bunlar Adem'in düşüşüyle yitirildi. İşte o günden beri usun tüm özgün gücü bulanıklaşmıştır. Us, tek başına, kendi kendisine ve kendi yetilerine bırakıldığında geri dönüş yolunu hiçbir zaman bulamaz. Kendisini yenileyip kendi çabasıyla o ilk salt özüne geri dönemez. Böyle bir değişiklik olanağı ancak doğaüstü bir yardımla, göksel kayranın (inayetin) gücü ile düşünülebilir. İşte bu Augustinusça anlaşılan ve bütün büyük Ortaçağ düşünce dizgelerince savunulan şekliyle yeni insanbilimdir. Aristoteles'in yandaşı olan ve geriye Grek felsefesinin kaynaklarına inen Aquino'lu Thomas bile bu temel dogmadan

ayrılmayı göze alamamıştır. O, insan usuna Augustinus'un tanıdığından daha üstün güçler tanımış, ama usun Tanrı kayrasınca aydınlanıp yönetilmedikçe, bu güçleri doğru olarak kullanamayacağına inanmıştı. Bu noktada Grek felsefesinin savunduğu tüm değerlerin altüst olduğunu görüyoruz. Bir zamanlar insanın en üstün ayrıcalığı sayılan şey, artık onun için bir tehlike ve günah eğilimi oluyor. Gururu olarak görünen şey ise en büyük utancına dönüşüyor. İnsanın kendi içsel ilkesine, kendi içindeki «Tanrıya» uyması ve saygı göstermesi gerektiğini söyleyen Stoacı ahlak buyruğu artık tehlikeli bir putperestlik olarak kabul ediliyor.

Bu yeni insanbiliminin özelliğini daha çok betimlemek, temel örgelerini (motif) çözümleyip gelişmesini izlemek burada pek yararlı olmayacak. Ama, bu insanbilimini anlayabilmek için ayrı ve daha kısa bir yol seçebiliriz. Modern dönemlerin başlangıcında bu insanbilime yeni bir canlılık ve görkem kazandıran bir düşünürle karşılaşıyoruz. İnsanbilim Pascal'ın yapıtlarında en son belki de en etkileyici anlatımını buluyor. Pascal, bu görev için başka hiçbir yazarın olamayacağı bir şekilde hazırlanmıştı. O'nun en belirsiz sorunları açıklamak, karmaşık ve dağınık düşünce dizgelerini toparlamak gibi kolay rastlanamayaack bir yeteneği vardı. Düşüncelerinin canlılığı ve anlatısının açık seçikliği ile en içinden çıkılmaz durumları bile aydınlığa kavuşturabiliyordu. Modern yazınla modern felsefenin tüm üstünlük sağlayıcı yanları onda birleşmişti. Ama O bunları modern ruha, Descartes ve felsefesine bir karşı silah olarak kullanıyor. İlk bakışta Pascal, Descartes'çılık ve modern bilimin tüm varsayımlarını kabul eder gibi görünür. Doğada bilimsel usun çabasına karşı koyabilecek hiçbir şey yoktur. En büyük ve en ünlü geometricilerden birinin Ortaçağın insanbilimsel felsefesinin geç kalmış şampiyonlarından biri durumuna gelmesi düşünce tarihinde ilginç bir olaydır. Pascal daha on altı yaşındayken konik bölümler üzerine bir deneme yazmış ve bu denemesiyle geometrik düşüncede yeni, çok zengin ve verimli bir alan açmıştır. Ama O, yalnız büyük bir geometrici değil aynı zamanda filozoftur da... Kendini yalnız geometrik sorunlara adamamış; bir filozof olarak geometrinin gerçek yararını, kullanım alanı ve sınırlarını anlamaya çalışmıştır. Böylece, «us yolu ile düşünme» (geometrik tin) ile «sezgi yolu ile düşünme» (l'esprit de finesse) arasında temel bir ayrım yapmaya itilmiştir. Tam bir çözümlemeye yetenekli olan, yani ilk öğelerine ayrılabilen tüm konularda «us yolu ile düşünme» (geometrik tin) üstün olmaktadır[15]. Bu düşünce, belli belitlerle (aksiyom) başlar ve onlardan doğruluğu genelgeçer mantıksal kurallarla tanıtlanabilecek çıkarımlar çıkarır. Us yolu ile düşünmenin üstünlüğü ilkelerinin açık seçikliğinde ve tümdengelimlerinin zorunluluğundadır. Ama ,tüm nesneler bu türden bir işleme yetenekli değildirler. İncelikleri ve sonsuz çeşitlilikleri yüzünden her mantıksal çözümleme çabasına karşı çıkan şeyler de vardır. İnsanda bu ikinci şekilde işlem görecek bir şey varsa, o kuşkusuz insan anlığıdır. İnsanı

belirleyen, doğasının zenginliği, güç anlaşılırlığı, çeşitliliği ve çok yönlülüğüdür. Bu nedenle, matematik hiçbir zaman gerçek bir insan öğretisinin, insanbilimsel bir felsefenin aracı olamaz. İnsandan sanki geometrik bir önermeymiş gibi sözetmek gülünçtür. Pascal'a göre, bir geometrik dizgenin terimleriyle yapılan bir ahlak felsefesi —bir Ethica more geometrico demonstrata— felsefi bir düş, bir çılgınlıktır. Geleneksel mantık ve fizikötesi de insan bilmecesini çözme ve anlama yönünden daha iyi durumda değillerdir. Onların ilk ve en üstün yasası çelişmezlik yasasıdır. Ussal düşünce, mantıksal ve fizikötesi düşünce ancak tutarlı bir doğası ve doğruluğu olan çelişkiden uzak nesneleri kavrayabilir. Ama, insanda bu tek biçimliliği hiçbir zaman bulamayız. Filozof, yapay bir insan oluşturamaz, o gerçek insanı anlatmalıdır. Tüm insan tanımları bizim insana ilişkin deneylerimize dayanmadıkları ve bu deneylerce pekiştirilmedikleri sürece havada kalmaya yazgılıdırlar. İnsanı bilmek için onun yaşam ve davranışını anlamaktan başka bir yol yoktur. Ama bu noktada bulduğumuz şey, her tek ve yalın formül bulma çabasına karşı çıkan bir şey: Çelişme, insan varlığının gerçek öğesidir. İnsanın bir «doğa»sı, yalın ve türdeş (homojen) bir varlığı yoktur. O, varolanla varolmayanın garip bir karışımıdır. İnsanın yeri bu iki karşıt kutup arasındadır.

İşte bu nedenle insan doğasının gizine yalnız bir yaklaşım olanağı vardır. Bu da dinin yaklaşımıdır. Din bize *Düşüş*'ten önceki ve sonraki olmak üzere iki insan bulunduğunu gösterir. İnsan en yüksek erek için yazgılanmış ama bu durumunu ceza olarak yitirmiştir. Düşme ile gücünü yitirmiş, usu ve istenci baştan çıkarılmıştır. Bu nedenle, «Kendini Bil» buyruğu Sokrates, Epiktetos ve Markus Aurelius'un kullandığı içerikle felsefi anlamında ele alındıkta yalnız etkisiz değil, aynı zamanda yanıltıcı ve yanlıştır. İnsan, kendine güvenip kendisini dinleyemez. Daha yüksek ve daha gerçek bir sesi duymak üzere kendisini susturması gerekir. «Ey, gerçek durumunun ne olduğunu kendi doğal usuyla araştıran insan! Senin başına neler gelecek?.. Öğren öyleyse, gururlu insan, kendinin kendin için nasıl bir aykırı-kanı (paradoks) olduğunu... Alçakgönüllü ol! Usu güçsüz kıl. İnsanın insana sınırsızca üstün olduğunu öğren ve efendinden bilmediğin gerçek durumunu duy. Tanrı'yı dinle!»[16].

Burada söylenenler insan sorununun kuramsal çözümü olarak öne sürülmemişlerdir. Din böylesine bir çözüm getiremez. Dinin karşısında olanlar dini her zaman karanlık ve kavranamaz olmakla suçlamışlardır. Ama bu eksiklik dinin gerçek ereğini anladığımız anda en yüksek övgü şekline dönüşmektedir. Din, aydınlık ve usçu olamaz. İlgilendiği şey, belirsiz ve cansıkıcı bir öyküdür: İnsanın günahının ve düşüşünün öyküsü. O, kendisine ilişkin hiçbir ussal açıklama yapılamayan bir olguyu açıklar. İnsanın günahının hesabını veremeyiz. Çünkü bu günah herhangi bir doğal neden tarafından ortaya konmadığı gibi, herhangi bir doğal nedenin zorunlu sonucu da değildir. İnsanın kurtuluşu sorunu için de bir yanıtımız

yok. Çünkü, bu kurtuluş, kavranamayan bir göksel kayra (inayet) edimine dayanır. O, özgürce verilmiş ve özgürce yadsınmıştır. Ona layık olan hiçbir insan eylemi ve hiçbir insansal değer yoktur. Bu nedenle din, hiçbir zaman insanın gizini açıklamaya kalkışmaz. Bu gizi pekiştirip derinleştirir. Onun sözünü ettiği Tanrı, gizlenmiş bir Tanrı, bir *Deus absconditus*'dur. İşte bu yüzden onun bir imgesi olan insan da bir gizden başka bir şey olamaz. İnsan da bir *Homo absconditus* (gizlenmiş insan) olarak kalır. Din, Tanrı ve insanla onların karşılıklı ilişkilerinin bir kuramı değildir. Dinden alabildiğimiz tek yanıt, kendisini gizlemenin Tanrı'nın istenci olduğudur. «Bu nedenle, Tanrı'nın gizlenmiş bir Tanrı olduğunu söylemeyen dinler gerçek din değildirler. Ve bunun için bir neden göstermeyen bir din de öğretici değildir. Bizim dinimiz bu ikisini de yerine getirir: *Vere tu es Deus absconditus*[17]*... Çünkü doğa her yerde, hem insanda hem de insanın dışında yitik bir Tanrı'yı gösterir»[18]. Bu yüzden, dinin saçmalığın mantığı olduğu söylenebilir. Çünkü, din ancak böylece saçmalığı, içsel çelişkileri, insanın imgesel varlığını kavrayabilir. «Kuşkusuz, hiçbir şey bu öğreti kadar kaba ve çarpıcı olamaz. Yine de tüm gizlerin en kavranılmaz olanı olan bu giz olmaksızın, kendimiz için anlaşılamaz olarak kalırız. Durumumuzun düğümü işte bu noktadadır. Bu gizin insan için kavranılamaz oluşundan daha çok, insan bu giz olmaksızın daha güç anlaşılabilir»[19].

3

Pascal'ın verdiği örnekten modern dönemlerin başlangıcında eski sorunun hâlâ tüm gücünü duyurmakta olduğunu öğreniyoruz. Giderek Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sından sonra bile modern kafalar aynı güçlüklerle uğraşıyorlar. Çünkü, bütün bütün uyuşmayan iki çözüm arasında kalıyorlar. Ama aynı zamanda kendisiyle "insan nedir?" sorusunun yavaş bir değişikliğe uğradığı, daha doğrusu daha yüksek bir düzeye yükseldiği bir düşünsel gelişme başlıyor. Burada önemli olan nokta, yeni olguların değil, yeni bir düşünme aracının bulunması. Şimdi ilk kez olarak sözcüğün modern anlamında bilimsel ruh gündeme giriyor. Artık araştırılan, deneysel gözlemlere ve genel mantık ilkelerine dayandırılacak genel bir insan kuramıdır .

Bu yeni ve bilimsel ruhun ilk koşulu bundan önce insan dünyasını doğanın geri kalan bölümünden ayıran yapay engelleri ortadan kaldırmak oluyor. İnsansal şeylerin düzenini anlamak için evrensel düzeni incelemekle işe başlamamız gerekir. İşte bu evrensel düzen şimdi tümüyle yeni bir ışık altında görünüyor. Yeni evrenbilim (kozmoloji), Kopernikus'un sunduğu, güneşi merkez tutan dizge, yeni bir *insanbilim* (antropoloji) için biricik anlamlı ve bilimsel temel oluyor.

Ne klasik metafizik ne de ortaçağlara özgü din ve tanrıbilim bu görev için hazırlanmış değillerdi. Yöntemleri ve erekleri birbirlerinden çok ayrı olduğu halde, bu öğretilerin her ikisi de ortak bir ilkede temelleniyorlardı. Her ikisi de evreni, içinde insanın en üstün yere sahip olduğu basamaklı bir düzen olarak algılıyorlardı. Stoa felsefesinde ve Hıristiyan tanrıbiliminde insan, evrenin ereği olarak betimleniyordu. Her iki öğreti de dünya ve insanın yazgısı üzerinde egemen olan genel bir tanrısal kayraya (inayete) inanıyordu. Bu tasarım, Stoa ve Hıristiyan düşüncelerinin temel varsayımlarındandı[20]. Bütün bunlar, yeni evrenbilim yüzünden ansızın kuşku konusu oldular. Evrenin merkezinin insan olduğu savı, temelini yitirdi. İnsan, içinde tek ve yokolabilecek bir nokta gibi göründüğü sınırsız bir uzay içine yerleştirildi. İnsan, dilsiz bir evren tarafından kuşatılmıştı. İçinde bulunduğu dünya, onun dinsel duyguları ve en derin ahlaksal istekleri karşısında susan bir dünya idi.

Bu yeni dünya anlayışına ilk tepkinin ancak olumsuz bir tepki olabileceği doğal ve anlaşılması kolay bir durumdu. Bu tepki, kuşku ve korkuyu dile getiriyordu. En büyük düşünürler bile kendilerini bu duygudan kurtaramıyorlardı. Örneğin Pascal, «Bu sonsuz boşlukların başı sonu belli olmayan sessizliği beni korkutuyor»[21] diyor. Böylece, Kopernikus dizgesi 16. yüzyılda gelişen felsefi Bilinemezcilik ve Kuşkuculuğun en güçlü araçlarından biri oldu. Montaigne, insan usunu eleştirirken, Grek kuşkucu dizgelerinin tüm ünlü geleneksel kanıtlarını kullandı. Ama o, bunlara kendi elinde ne kadar büyük bir gücü ve üstün bir önemi olduğunu kanıtlayan yeni bir silah ekledi. Ona göre, hiçbir şey bizi utandırmaya ve insan usunun övüncünü kırmaya, tarafsız bir fiziksel evren görüşünden daha çok elverişli olamaz. Montaigne, *Raimond Sebond'un Savunması* adlı yapıtının ünlü bir pasajında diyor ki: «Bırakınız insan bana usunun gücüyle öteki yaratıklar üzerinde sahip olduğunu sandığı büyük üstünlükleri hangi temeller üzerine kurmuş olduğunu açıklasın. Bu göksel dönüş deviniminin, başının üstünde çok yükseklerde dolaşan güneş, ay ve yıldızların bitimsiz ışıklarının, o sonsuz okyanusun olağanüstü ve korku verici devinimlerinin yüzyıllar boyu kendi rahatlığı ve yararı için oluşup süregitmekte olduklarına onu kim inandırdı? Dünyanın bütününe egemen olmak bir yana, en küçük bir parçasını bile bilme gücü olmayan, kendisinin efendisi olmak yerine başka şeylerin haksızlıklarının kölesi olan bu acınacak zavallı yaratığın kendini dünyanın efendisi ve imparatoru diye adlandırmasından daha gülünç bir şey düşünülebilir mi?»[22].

İnsan, her zaman için yaşadığı küçük çevreyi dünyanın merkezi olarak görmeye ve kendi özel yaşamını evrenin ölçütü yapmaya eğilimlidir. Ama o, bu boş gösterişten, bu önemsiz ve dar kafalı yargılama ve düşünme şeklinden vazgeçmelidir.

«Köyümüzün bağ kütükleri kırağıdan kavruldukları zaman köy papazı hemen Tanrının öfkesinin insan ırkına yönelmiş olduğu sonucuna varır...

Aramızdaki savaşları görüp de tüm dünya düzeninin üzücü olduğunu ve yargı gününün gelmiş bulunduğunu söylemeyecek kimse var mıdır? Ama doğa anamızın büyük imgesini bütün görkemi ve parıltısı ile tıpkı bir resimde olduğu gibi imgeleminde yaratabilen biri, doğada çok genel ve sürekli bir çeşitliliği okuyabilen biri, bu şekil içinde kendini değil ama, bütünle karşılaştırıldıkta bir kurşunkalem ucunun bıraktığı izden daha büyük olmayan tüm bir ülkeyi gözlemleyen biri, yalnızca o, nesneleri gerçek değer ve büyüklüklerine göre değerlendirebilir»[23].

Montaigne'in sözcükleri bize modern insan kuramının bundan sonraki gelişmesinin ipucunu veriyor. Modern felsefe ve modern bilim bu sözcüklerin içerdiği meydan okuyuşu kabullenmek zorundaydı. Onlar yeni evrenbilimin insan usunu güçsüzleştirici ve engelleyici olmadığını, tersine onun gücünü temellendirici ve pekiştirici olduğunu kanıtlamalıydılar. Bu, 16 ve 17. yüzyıl metafizik dizgelerinin ortak çabaları ve ödevleri oldu. Bu dizgelerin tümü de ayrı yöntemler kullanmalarına karşın bir ve aynı ereğe yönelmişlerdi. Kısaca dendikte onlar, yeni evrenbilimin görünürdeki lanetini bir kutsamaya çevirmek için savaşım veriyorlardı. Bir anlamda, tüm modern metafiziğin yolu haline gelen bu yolu seçen düşünürlerden ilki Giardano Bruno oldu. Giardano Bruno'nun felsefesinin özyapısal olan yanı, bu felsefe içinde *sonsuzluk* teriminin anlamını değiştirmiş olmasıdır. Klasik Grek düşüncesinde sonsuzluk, olumsuz bir kavramdır. Sonsuz, bağsız veya belirsiz olandır; hiçbir sınırı veya biçimi yoktur. Bu nedenle, biçimler alanında yaşayan ve biçimlerden başka bir şeyi anlayamayan insan usu tarafından kavranılamaz. Bu anlamda sonlu ve sonsuz *Philebos* diyaloğunda Platon tarafından zorunlu olarak birbirlerine karşı olan iki temel ilke diye adlandırılırlar. Bruno'nun öğretisinde *sonsuzluk* artık yalnızca bir olumsuzlama (negation) veya sınırlama anlamına gelmez. Tersine, gerçekliğin ölçülemeyen ve tüketilemeyen bir çokluğu ve insan usunun sınırlanmamış gücü anlamına gelir. Bruno, Kopernikusçu öğretiyi işte bu anlamda anlayıp yorumlar. Bruno'ya göre bu öğreti *insanın kurtuluşu* için atılan ilk ve kesin adımdır. İnsan, artık dünyada sonlu fiziksel bir evrenin dar duvarları arasına kapatılmış bir tutsak olarak yaşamaz. Yanlış bir metafizik ve evrenbilimin kurmuş olduğu göksel alanların imgesel sınırlarını yıkıp bir yandan öbür yana geçebilir[24]. Sonsuz evren, insan usuna hiçbir sınır koymaz. Tersine, insan usunun büyük uyarıcısıdır. İnsan usu, kendi sonsuzluğunun bilincine güçlerini sonsuz evrenle ölçerek varır.

Tüm bunlar, Bruno'nun yapıtında bilimsel olmayan ozanca bir dille anlatılır. Modern bilimin yeni dünyası, doğanın matematiksel kuramı Bruno tarafından henüz bilinmiyordu. O, bu nedenle düşüncelerinin mantıksal sonuçlarını elde edememiştir. Kopernikus dizgesiyle ortaya çıkan düşünce bunalımının ortadan kaldırılması 17. yüzyılın tüm metafizikçi ve bilim adamlarının ortak çabalarını gerektirmiştir. Her büyük düşünürün —Ga-

lileo, Descartes, Leibniz, Spinoza— bu sorunun çözümünde özel bir katkısı vardır. Galileo, insanın matematik alanında olanaklı bilginin doruğuna eriştiğini öne sürüyor. Ona göre, insanın bu alandaki bilgisi göksel anlığınkinden aşağı olmayan bir bilgi... Kuşkusuz göksel anlık ya da Tanrısal us, bizim kavradığımızdan sonsuz sayıda daha çok matematiksel doğruluğu bilir ve algılar. Ama, insan anlığı tarafından bilinen birkaç doğruluğun genelgeçer kesinliği sözkonusu oldukta bunların insan tarafından Tanrı tarafından olduğu kadar yetkinlikle bilindikleri görülür[25].

Descartes, insanı kendi bilincinin sınırları içine kapar gibi görünen evrensel kuşku ile işe başlar. Bu büyülü halkanın dışına çıkış, gerçekliğe yaklaşım, yok gibi görünür. Ama burada da sonsuz fikri evrensel kuşkunun yokedilmesi için tek araç olarak karşımıza çıkar. Tanrı'nın ve dolaylı bir şekilde özdeksel dünyanın gerçekliğini ancak bu kavram aracılığıyla tanıtlayabiliriz. Leibniz, bu metafizik kanıtı yeni bir bilimsel kanıtla birleştirir. Matematiksel düşüncenin yeni bir aracını —bölünemeyecek kadar küçük hesapları— bulur. Bu hesap kuralları ile fiziksel evren kavranabilir duruma gelir. Doğa yasaları ise, usun genel yasalarının özel durumları olarak benimsenirler. Spinoza, ahlak dünyasının matematiksel kuramı, tutkuların ve duygulanımların kuramı diyebileceğimiz yeni bir ahlak felsefesi kurar. O, ancak bu kuramla ereğimize, yani yalnızca insanı odak kabul eden bir dizgenin yanılgı ve önyargılarından arınmış bir *insan felsefesi* ereğine, erişebileceğimize inanır. Bu, 17. yüzyılın tüm büyük metafizik dizgelerinin türlü biçimlerde ele aldığı ana konu ya da genel izdem (tema), insan sorununun ussal çözümüdür. Matematiksel us, insan ve evren arasındaki bağdır; o, bizim insandan evrene özgürce geçmemize izin verir. Matematiksel us, evrensel ve ahlaksal düzenin doğru olarak anlaşılmaları için anahtar görevini görür.

4

Denis Diderot, 1754'de *Doğanın Yorumu Üzerine Düşünceler* (Pensée sur l'interpretation de la nature) adını taşıyan bir dizi özdeyiş yayımladı. Bu denemesinde bilim alanında matematiğin üstünlüğünün artık tartışılamayacağını öne sürdü. Ona göre matematik öylesine yüksek bir yetkinlik düzeyine ulaşmıştı ki artık daha fazla gelişme olanağı kalmamıştı. Bu nedenle matematik, bundan böyle dingin olarak kalacaktı.

«Bilimlerde büyük bir devrim anına ulaşıyoruz. Ahlaka, yazın sanatlarına, dirimbilime ve deneysel fiziğe düşüncelerin bence gösterdikleri eğilime bakarak, yüzyıl geçmeden önce Avrupa'da üç büyük matematikçi bile kalmayacağını ileri sürmeye cesaret ediyorum. Bu bilim, Bernoulli'lerin, Euler'lerin, Maupertis'lerin ve D'Alembert'lerin bırakmış oldukları

yerde olduğu gibi kalacaktır. Onlar, Herakles Sütunlarını koymuş olacaklardır ve oradan ileri gidilmeyecektir»[26].

Diderot, Aydınlanma felsefesinin büyük temsilcilerinden biridir. *Ansiklopedi*'nin yayımcısı olarak döneminin tüm büyük düşünce akımlarının odağında bulunmaktadır. Bilimsel düşüncenin genel gelişmesi üzerinde O'nun kadar açık bir görüş açısına, 18. yüzyılın tüm eğilimleri için O'nun kadar canlı bir duyguya hiçkimse sahip olmamıştı. Diderot'nun en özyapısal ve dikkate değer yanı da Aydınlanma'nın tüm ülkülerini dile getirirken bu ülkülerin saltıklığından kuşku duymaya başlamış olmasıydı. O, yeni bir bilimin —daha somut özellikte, genel ilkelerin varsayımlarından çok, olguların gözlemlerine dayanan— bir bilimin doğuşunu beklemektedir. Diderot'ya göre, mantıksal ve ussal yöntemlerimize çok fazla önem vermiş bulunmaktayız. Bilinen olguları nasıl karşılaştıracağımızı, düzenleyeceğimizi ve dizgeleştireceğimizi biliyoruz. Ama, kendileriyle yeni olgular bulabileceğimiz yöntemler geliştirmiş değiliz. Servetini saymasını bilmeyen bir adamın hiç serveti olmayan birinden hiç de daha iyi bir durumda olmadığı kuruntusu içindeyiz. Ama, bu önyargıyı yeneceğimiz günler yakındır. İşte o zaman doğa bilimleri tarihinde yeni ve en yüksek noktaya varmış olacağız.

Diderot'nun önbilisi gerçekleşmiş midir? Bilimsel düşüncenin 19. yüzyıl içindeki gelişmesi Diderot'nun görüşünü pekiştirdi mi? Kuşkusuz O, bir noktada apaçık bir şekilde yanılmaktadır. Onun matematiksel düşüncenin bir dinginliğe varacağı konusundaki beklentisi ve 18. yüzyılın büyük matematikçilerinin *Herakles Sütunlarına** erişmiş oldukları konusundaki görüşü tümüyle yanlış çıkmıştır. 18. yüzyılın seçkin matematikçilerine şimdi Gauss'un, Riemann'ın, Weierstrass'ın ve Poincarè'nin adlarını da eklemeliyiz. 19. yüzyılda bilimlerin tümünde yeni matematiksel düşün ve kavramların yengi yürüyüşüyle karşılaşıyoruz. Yine de Diderot'nun önbilisinde bir doğruluk öğesi var. Çünkü, 19. yüzyılın düşünsel yapısının yeniliği, bilimsel basamaklanmada matematiksel düşüncenin sahip olduğu yere dayanır. Artık yeni bir güç belirmeye başlamıştır. Dirimbilimsel (biyolojik) düşünce, matematiksel düşünce önünde bir öncelik kazanır. 19. yüzyılın ilk yarısında hâlâ bir matematiksel ruhbilim kurma umudunu besleyen G. Th. Fechner gibi ruhbilimciler ve Herbart gibi metafizikçiler var. Ama onların projeleri Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı yapıtı yayımlandıktan hemen sonra ortadan siliniyor. İnsanbilimsel (antropolojik) felsefenin gerçek özyapısı bundan böyle hemen ve son şekliyle belirlenmiş oluyor. İnsan felsefesi sayısız sonuç vermeyen çabalardan sonra, sonunda sağlam temeller üzerine oturtuluyor. Artık imgesel kurgulara (spekülasyon) hoşgörü göstermemize gerek yok. Çünkü, insanın özünün veya

(*) Herakles Sütunları: Cebelitarık boğazının iki yanındaki sütun şeklinde sarp ve yüksek kayalar (Çev. ntou).

doğasının genel bir tanımını yapmayı istemiyoruz. Sorumuz yalnızca, genel evrim kuramının zengin ve bol bir ölçüde önümüze serdiği deneysel kanıtları toplamaktan ibaret...

Bu, 19. yüzyıl bilim adamları ile filozoflarının ortak kanısı idi. Ama, genel düşünce tarihi ve felsefi düşüncenin gelişimi için önemli olan, evrimin deneysel olgularından çok, bu olguların kuramsal *yorumu* idi. Bu yorum, açık seçik anlamında deneysel kanıtın kendisi ile değil, belirli metafiziksel özellik taşıyan kesin temel ilkelerle belirleniyordu. Pek ender onaylanmasına karşın, evrimci düşüncenin bu metafiziksel tipi, görünmeyen uyarıcı bir güçtü. Genel felsefi anlamı ile evrim kuramı hiç de yeni bir buluş, yeni bir başarı değildi. Bu kuramın klasik anlatımına Aristoteles'in organik yaşamla ilgili genel görüşlerinde ve ruhbiliminde rastlamaktayız. Aristotelesçi evrim kuramı ile modern evrim kuramı arasındaki özyapısal ve temel ayrım, Aristoteles'in biçimsel bir yorum yapmasına karşılık modernlerin özdeksel bir yorumu yeğlemeleridir. Aristoteles, yaşamın kökenlerini ve doğanın genel planını anlayabilmek için, aşağı biçimlerin daha yüksek biçimlerin ışığı altında yorumlanmaları gerektiğine inanıyordu. Aristoteles, metafiziğinde ve ruhu «gizilgüç (potansiyel) olarak yaşam taşıyan doğal bir bedenin ilk gerçekleşmesi» olarak tanımlayışında, organik yaşamı insansal yaşam aracılığıyla algılayıp yorumluyor. İnsan yaşamının ereksel özelliğini tüm doğal olaylar alanına yansıtıyor. Modern evrim kuramında bu düzen, tersyüz edilmiştir. Aristoteles'in ereksel nedenleri yalnızca «*asylum ignorantiae*»* olarak belirlenmişlerdir. Darwin'in yapıtının ana amaçlarından biri, bu ereksel nedenler yanılgısından modern düşünceyi kurtarmaktı. Organik doğanın yapısını yalnız özdeksel nedenlerle anlamaya çalışmamız gerekir. Yoksa onu hiç anlayamayız. Ama, özdeksel nedenler Aristoteles'in terimler dizgesinde «*ilineksel*» nedenlerdir. Aristoteles, yaşam olaylarını ilineksel nedenlerle anlamanın olanaksızlığını şiddetle vurgulamıştır. Modern kuram, bu karşı-çıkışı durduruyor. Modern düşünürler önceki dönemlerde yapılan çok sayıda başarısız girişimden sonra, kendilerinin organik yaşamı yalnız bir rastlantı olarak değerlendirmelerinin kesinlikle bir başarı olduğu görüşünü öne sürüyorlar. Her organizmanın yaşamında yer alan ilineksel değişiklikler bize bir protozoonda gördüğümüz en basit yaşam biçiminden en yüksek ve en karmaşık biçimlere doğru yükselen basamaklı değişimi açıklamaya yeter... Bu görüşün en etkileyici anlatımlarından birini Darwin'de buluyoruz. *Evcilleştirilen Hayvan ve Bitkilerin Başkalaşımı* başlıklı kitabının sonunda Darwin gözlemlerini şöyle dile getiriyor:

«Yalnız çeşitli evcilleşmiş soylar değil, aynı büyük sınıf içindeki en belirli türler ve takımlar da —Örneğin: Memeliler, kuşlar, sürüngenler ve

(*) Bilgisizliğin sığınağı.

balıklar— bir ortak atanın soyundan gelmektedirler. Bu biçimler arasındaki öylesine büyük olan ayrılıkların ise öncelikle basit bir değişebilme olanağından doğmuş olduğunu kabullenmemiz gerekir. Konuyu bu görüş açısından düşünmek insanı şaşkınlıktan çılgına çevirebilir. Ama bu şaşkınlığımız sayıca hemen hemen sonsuz olan ve yine hemen hemen sonsuz bir zaman süresi içindeki varlıkların çok kez tüm düzenlerini bir ölçüde esnekleştirdiklerini ve yaşamın artan karmaşık koşulları altında yararlı olabilecek her yapısal değişikliği koruduklarını; herhangi bir şekilde zararlı olabilecek değişiklikleri ise şiddetle ortadan kaldırdıklarını gördüğümüzde azalacaktır. Ve yararlı değişimlerin uzun süren birikimi, çeşitli ereklere en güzel şekilde uyan ayrımlaşmış yapıların doğmasına neden olacaktır. Bunun örneğini çevremizdeki bitki ve hayvanlarda görebiliriz. İster insan tarafından evcil türlerin biçimlendirilmesine, isterse doğa tarafından türlerin çoğaltılmasına uygulansın, seçme'den üstün bir güç olarak sözetmiştim... Eğer elinde yontulmuş taş olmayan bir mimar zarif ve kullanışlı bir yapı kurmak üzere bir uçurum tabanından taş parçaları seçecek olsa ve sivri uçlu taşları, kemer yapmak; uzun taşları, eşikler; düz taşları ise çatı için seçse, yapıyı böylece kursa, ustalığını övgüyle karşılar, onu üstün bir güç sayarız. Şimdi mimar için zorunlu olduğu düşünülen taş parçalarının onun kurmuş olduğu yapıyla bağıntısı, organik varlıkların ayrımlaşmış ve övgüye değer değişik biçimlerinin değişikliğe uğramış atalarıyla olan bağıntılarının eşidir»[27].

Ama, tüm bunlara karşın, gerçek insan felsefesinin gelişmesinden önce bir başka ve belki de en önemli adımın atılması gerekiyordu. Evrim kuramı organik yaşamın ayrı biçimleri arasındaki keyfi sınırları ortadan kaldırmıştı. Bu kurama göre, ayrı türler yoktu. Tek, sürekli ve kesintisiz bir yaşam akışı vardı. Ama bu ilkeyi insan yaşamına ve insan *kültürüne* uygulayabilir miyiz? Kültürel dünya, organik dünya gibi ilineksel değişmelerden mi oluşmuştur? Kültür dünyasının belirli ve yadsınamaz ereksel bir yapısı yok mudur? Burada, başlangıç noktası olarak genel evrim kuramını benimseyen filozofların tümü için yeni bir sorun çıkıyor ortaya. Bu filozoflar, kültür dünyasının, insanın uygarlık dünyasının fiziksel olaylar için olduğu kadar tinsel olaylar için de geçerli olan birkaç genel nedene indirgenebileceğini kanıtlamak zorundadırlar. Bu, Hippolyte Taine'in *Sanat Felsefesi* ve *İngiliz Yazın Tarihi* adlı yapıtlarında tanıttığı yeni tip bir kültür felsefesidir.

Taine, «Başka yerde olduğu gibi burada da düzeneksel (mekanik) bir sorunla karşı karşıyayız. Asıl etki, bütünüyle üretici nedenlerin yönüne ve büyüklüğüne dayanan bir sonuçtur. Ahlaksal ve fiziksel bilimlerde gösterme araçlarımız ne kadar ayrı olursa olsun, sorun her ikisinde de aynıdır. Kısacası, her ikisinde de asıl sonuç aynı yöntemle elde edilir»[28] diyor. Fiziksel ve kültürel yaşamımızı aynı sert zorunluluk halkası çevreler. İnsan, duygulanımlarında, eğilimlerinde, düşün ve düşüncelerinde ve

sanat yapıtları üretiminde hiçbir zaman bu büyülü halkanın dışına çıkamaz. İnsanı tıpkı ipekböceklerinin kozalarını ya da arıların peteklerini örmeleri gibi felsefeler ya da şiirler ortaya koyan üstün bir hayvan türü olarak düşünebiliriz. *Çağdaş Fransa'nın Kökenleri* adlı büyük yapıtının önsözünde Taine, Fransa'daki değişimi tıpkı «bir böceğin değişimlerini» inceler gibi, Fransız Devriminin bir sonucu olarak inceleyeceğini söylüyor.

Ama burada bir başka sorun doğuyor. İnsan doğasında bulduğumuz ayrı itkileri yalnızca deneysel bir tutumla toplamakla yetinebilir miyiz? Gerçekten bilimsel bir görüş için bu itkilerin sınıflandırılıp dizgeleştirilmeleri gerekecektir. Bunların tümünün de aynı düzeyde olmadıkları apaçıktır. Biz, onların belirli bir yapıları olduğunu varsaymalıyız. Ruhbilimimizin ve kültür kuramımızın ilk ve en önemli görevlerinden biri, bu yapıyı bulup ortaya çıkarmaktır. İnsan yaşamının karmaşık akışı içinde tüm düşünce ve istenç düzeneğimizi harekete geçiren gizli itici gücü bulmamız gerekir. Bütün bu kuramların ana ereği, insan doğasının birliğini ve tek biçimliliğini kanıtlamaktı. Ama bu kuramların öne sürdükleri açıklamaları incelediğimizde insan doğasının birliği çok kuşku götürür bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Her filozof, Taine'in *l'idee maitresse** diye adlandırdığı kaynağı ve ana yetiyi bulmuş olduğuna inanmaktadır. Ama, bu ana yetinin özyapısının açıklanmasına sıra geldiğinde tüm açıklamalar birbirlerinden ayrılırlar; giderek birbirleriyle çelişirler. Her düşünür bize insan doğasına ilişkin kendi görüşünü verir. Tüm bu filozoflar kararlı deneycilerdir: Onlar bize yalnız ve yalnız olguları gösterirler. Ama deneysel kanıt yorumları daha başlangıçtan keyfi bir varsayımı içerir. Bu keyfilik, kuram gelişip ayrıntılı ve karmaşık bir görünüm kazandıkça daha çok su yüzüne çıkar. Nietzsche, güç istencinden sözeder. Freud dikkatleri cinsel içgüdüye çeker. Marx ise en yüksek yeri ekonomik içgüdüye verir. Her kuram, içinde deneysel olguların önceden tasarımlanmış bir örneğe uymak üzere zor ve baskı gördüğü bir ortam haline gelir.

İşte bu gelişme yüzünden modern insan kuramımız düşünsel odağını yitirmiştir. Onun yerine tam bir düşünce kargaşası geçmiştir. Kuşkusuz daha önceki dönemlerde de bu sorunla ilgili kuram ve görüşler arasında büyük karşıtlıklar vardı. Ama hiç olmazsa bütün bireysel ayrımların kendisine dayandırılabileceği genel bir yöneliş bulunmaktaydı. Metafizik, tanrıbilim, matematik ve dirimbilim insan sorunu üzerindeki düşünceleri aydınlatma işini sırayla üzerlerine almışlar ve araştırma çizgisini belirlemişlerdi. Bu sorundaki gerçek kargaşa tüm bireysel çabaları yönetmeye yetenekli böylesine bir güç merkezi ortadan kalktığında kendini gösterdi. Sorunun büyük önemi bütün ayrımlaşmış bilgi ve araştırma alanlarında

(*) Ana düşünce.

hâlâ duyulmaktaydı. Ama, artık insanın başvurabileceği yerleşmiş bir yetke yoktu.

Tanrıbilimciler, bilim adamları, siyasalbilimciler, toplumbilimciler, dirimbilimciler, ruhbilimciler, budunbilimciler ve iktisatçılar soruna hep kendi görüş açılarından yaklaştılar. Bütün bu özel düşünce ve görüşleri bir araya getirip birleştirmek olanaksızdı. Hatta özel bilgi alanları içinde bile genellikle onaylanmış bilimsel ilkeler yoktu. Kişisellik etkeni giderek daha çok egemen oldu ve birey olarak düşünürlerin yaradılışları kesin rolü oynamaya başladı. *Trahit sua quemque voluptas** son aşamada her yazara insan yaşamı ile ilgili kendi değerlendirme ve kavrayışı yol gösterir gibi görünüyordu.

Düşünceler arasındaki bu karşıtlığın yalnızca ağır bir kuramsal sorun olarak kalmayacağı, yakın bir gelecekte tüm ahlaksal ve kültürel yaşamımız için bir tehlike konusu olacağı kuşkusuzdu. Çağdaş felsefi düşüncede bu tehlikenin bilincine varıp onu dikkatle gösteren düşünürlerden ilki Max Scheler oldu. Scheler, «Düşünce tarihinin hiçbir döneminde insan kendisi için günümüzdeki kadar sorunsal olmamıştır. Birbirlerine ilişkin hiçbir şey bilmeyen bilimsel, felsefi ve tanrıbilimsel insanbilimlerimiz (antropoloji) var. Bu nedenle artık insan hakkında açık ve tutarlı bir bilgimiz yok. İnsanı araştırmayı üstlenen özel bilimlerin durmadan çoğalması insana ilişkin düşüncelerimizi aydınlatmaktan çok karıştırmış ve belirsizleştirmiştir,»[29] diyor.

İşte modern felsefe kendisini böylesine garip bir durum içinde bulmaktadır. Daha önceki dönemlerden hiçbiri insan doğası üzerindeki bilgilerimizin kaynakları konusunda çağımız kadar şanslı olmamıştı. Günümüzde ruhbilim, budunbilim, insanbilim ve tarih şaşırtıcı ölçüde zengin ve sürekli artan bir olgular topluluğu biriktirmiştir. Gözlem ve deneyim için gerekli teknik araçlarımız pek çok geliştirilmiş, çözümlemelerimiz daha yetkin ve kuşatıcı duruma gelmiştir. Bugünkü zenginliğimizle karşılaştırıldıkta geçmiş çok yoksul görünebilir. Ama, olgular konusundaki zenginliğimiz zorunlu olarak bir düşünce zenginliği anlamına gelmiyor. Bizi bu labirentten çıkaracak Ariadne'ınki gibi bir ipucu bulmayı başaramazsak insan kültürünün genel özyapısı için gerçek bir görüşe sahip olamayacak; tersine kavramsal birlikten tümüyle yoksun, bağlantısız ve ilişkisiz bir veriler çokluğu içinde yitip gideceğiz.

(*) Herkese kendi beğenisi yön verir.

II

İnsanın Doğası İçin Bir İpucu: Simge (Sembol)

Dirimbilimci Johannes von Uexküll, içinde dirimbilimin ilkelerini eleştirel bir gözle yeniden ele aldığı bir kitap yazmıştır. Uexküll'e göre, dirimbilim alışılmış deneysel yöntemlerle —gözlem ve deneyim yöntemleri ile— gelişmesi gereken bir doğa bilimidir. Öte yandan dirimbilimsel düşünce fiziksel ya da kimyasal düşünce türünden bir düşünce değildir. Uexküll, dirimselciliğin (vitalizm) güçlü savunucularından biri. Aynı zamanda yaşamın özerkliği ilkesini de savunuyor. Yaşam, en yüksek ve bağımsız bir gerçeklik olup, fizik veya kimya aracılığıyla açıklanıp betimlenemez. Uexküll bu görüş noktasından yola çıkarak yeni bir genel dirimbilimsel araştırma planı geliştiriyor. Bir filozof olarak idealist veya fenomenalisttir. Ama fenomenalizmi metafizik veya epistemolojik düşünceler üzerinde temellendirilmiyor. Daha çok deneysel ilkelere dayandırılıyor. Onun belirttiği gibi tüm canlı varlıklar için aynı olan saltık bir nesneler gerçekliğinin varolduğunu öne sürmek çok bön bir dogmacılık türü olacaktır. Gerçeklik, biricik ve türdeş bir şey değildir. Organizmalar kadar çok sayıda ayrı plan ve örnekleri olan bir şeydir. Yani, her organizma *monadik* bir varlıktır. Her organizmanın kendine özgü bir yaşantısı olduğu için kendine özgü bir dünyası vardır. Belli dirimbilimsel türlerin yaşamında bulduğumuz olaylar başka türlere aktarılamaz. İki ayrı organizmanın yaşantıları ve bundan ötürü de gerçeklikleri birbirleriyle karşılaştırılamaz. Uexküll'e göre, bir sineğin dünyasında yalnız «sineksi şeyler», bir deniz kirpisinin dünyasında ise yalnız «deniz kirpisine özgü şeyler» buluruz.

Uexküll bu genel varsayımdan dirimbilimsel dünya için çok içten ve ve özgün bir plan geliştiriyor. Bütün ruhbilimsel yorumlardan kaçınmak istediğinden tümüyle nesnel ya da davranışçı bir yöntem izliyor. Hayvansal yaşamın tek ipucunun bize karşılaştırmalı anatominin olgularıyla verildiğini öne sürüyor. Bir hayvan türünün anatomik yapısını bilirsek onun özel yaşantı biçimini yeniden düzenlemek için gerekli olan tüm verilere sahip oluruz. Hayvan bedeninin dikkatle incelenmesi, çeşitli duyu organlarının sayıları, nitelik ve dağılımları, sinir dizgesinin koşulları bize organizmanın gerek içsel gerekse dış dünyası ile ilgili yetkin bir görüş kazandırır. Uexküll araştırmalarına en ilkel organizmaları inceleyerek baş-

lıyor. Sonra incelemelerini basamak basamak organik yaşamın tüm biçimlerine doğru yaygınlaştırıyor. Yaşamın aşağı ve yüksek biçimlerinden söz etmeyi kesinlikle yadsıyor. Yaşam her yerde yetkindir. En küçük halkada da en büyük halkada da özdeştir. Her organizma, giderek en aşağı (ilkel) olanı bile yalnız çevresine uymakla kalmaz çevresiyle tümüyle kaynaşır da. Her organizmanın anatomik yapısına göre belli bir alıcı dizgesi —Merknetz— ve belli bir etkileyici dizgesi —Wirknetz— vardır. Bu iki dizgenin işbirliği ve dengesi olmaksızın organizma yaşamını sürdüremez. Dirimbilimsel bir türün kendisiyle dış uyarıları aldığı alıcı dizge ve onlara tepkide bulunduğu etkileyici dizge birbirleriyle çok yakından bağlantılıdır. Bunlar, Uexküll tarafından hayvanın *işlevsel çevresi* (Funktionskreis) I diye adlandırılan bir ve aynı zincirin halkalarıdır.

Burada Uexkill'ün dirimbilimsel ilkeleri ile ilgili bir tartışmaya giremem. Onun kavramlarına ve terimler dizgesine yalnızca genel bir soruyu vurgulamak için başvurdum. *İnsan dünyasının* belirlenmesi ve betimlenmesi için Uexküll tarafından öne sürülen plandan yararlanabilir miyiz? İnsan dünyası, apaçık bir şekilde tüm başka organizmaların yaşamını yöneten o dirimbilimesl kurallar için hiçbir ayrıcalık tanımaz. Buna karşılık insan dünyasında insan yaşamının ayırıcı göstergesi olarak görünen yeni bir özellik buluruz. İnsanın işlevsel çevresi yalnız nicelik bakımından genişlemekle kalmaz aynı zamanda niteliksel bir değişmeye de uğrar. İnsan kendisini çevreye uydurmak için yeni bir yöntem bulmuştur. Hayvan türleri arasında rastlanan alıcı ve etkileyici dizgeler yanında, insanda *simgesel dizge* olarak betimleyebileceğimiz bir üçüncü halka buluyoruz. Bu yeni halka, insan yaşamının tümünü değiştirir. Öteki hayvanlarla karşılaştırıldıkta insan yalnız daha geniş bir gerçeklik içinde değil, gerçekliğin yeni bir *boyutu* içinde yaşar. Organik tepkilerle insan yanıtları arasında yanlış anlamaya yer vermeyen bir ayrım vardır. Organik tepkide bir dış uyarıcıya doğrudan doğruya ve hemen yanıt verilir; ikinci durumda ise yanıt geciktirilir. Yavaş ve karmaşık bir düşünce süreci yanıtı kesintiye uğratıp geciktirir. Böylesine bir gecikme ilk bakışta kuşku götürür bir kazanç gibi görünebilir. Filozofların çoğu bizi bu sözde gelişmeye karşı uyarırlar. Rousseau, «L'homme qui mêdite, est un animal dépravé»* diyor. Yani, organik yaşamın sınırlarını aşmak insan doğasının gelişmesi değil, yozlaşmasıdır.

Ama, doğal düzenin bu tersine dönüşü için bir çare de yoktur. İnsan, kendi başarılarından kaçamaz. Kendi yaşamının koşullarını benimsemekten başka bir şey yapamaz. İnsan artık yalnız bir fiziksel evrende değil, bir simgesel evrende de yaşamaktadır. Dil, söylence (mitos), sanat ve din bu evrenin parçalarıdırlar. Onlar simgesel ağı dokuyan değişik iplikler, insan yaşantısının karmaşık dokularıdır. İnsanın düşünce ve deney

(*) Düşünen insan yozlaşmış bir hayvandır.

alanındaki tüm ilerlemesi bu ağı arındırır ve güçlendirir. Artık insan, gerçeklikle hemen karşı karşıya gelemez. Onunla eskiden olduğu gibi yüzyüze kalamaz. İnsanın simgesel etkinliği geliştikçe fiziksel gerçeklik bu gelişmeye oranla art alanda kalır gibi görünür. İnsan, nesnelerin kendileriyle uğraşacak yerde, bir anlamda sürekli olarak kendi kendisiyle konuşmaktadır. Kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, söylencebilimsel simgeler veya dinsel törenler içine öylesine kapamıştır ki bu yapay ortam araya girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez. Durumu kuramsal alanda da eylemsel alandakinin aynıdır. İnsan eylemsel alanda bile katı bir olgular dünyası içinde veya doğrudan doğruya gereksinme ve isteklerine göre yaşamaz. Tersine imgesel duyguların, umut ve korkuların, yanılgı ve yanılsamaların, kuruntu ve düşlerin ortasında yaşar. Epiktetos, «insanı rahatsız edip korkutan nesneler değil, onun nesnelere ilişkin sanı ve kuruntularıdır» demişti.

Klasik insan tanımını şu anda varmış olduğumuz görüş açısına dayanarak genişletip düzeltebiliriz. Modern usdışıcılığın (irrasyonalizm) tüm çabalarına karşın, insanın *düşünen hayvan* —animal rationale— olarak tanımı gücünü yitirmemiştir. Gerçekten de düşünme tüm insan etkinliklerinin doğasında bulunan bir özelliktir. Söylencebilim (mitoloji) bile yalnızca boş-inanların, büyük kuruntuların kaba bir birikimi sayılamaz. Dizgesel veya kavramsal bir biçime[2] sahip olduğu için, karmakarışık (kaotik) olduğunu da söyleyemeyiz. Ama, yine de söylencenin yapısını ussal olarak belirlemek olanak dışıdır. Dil, çok kez usla veya usun asıl kaynağı ile özdeşleştirilmiştir. Ama, bu tanımın tüm dilsel alanı kapsamayacağı kolayca görülür. O, bir *pars pro toto*'*dur; yani, bize tümün yalnız bir parçasını verir. Çünkü, kavramsal dilin hemen yanında bir de duygusal dil vardır. Mantıksal ya da bilimsel dilin yanısıra poetik imgelemin dilinden de sözederiz. Dil, öncelikle düşünceleri ya da düşünleri değil, duyguları ve duygulanımları dışlaştırır. Kant'ın tasarımlayıp işlediği şekilde «salt usun sınırları içinde kalan» bir din de yalnızca bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Böyle bir din, gerçek ve somut bir dinsel yaşamın yalnızca bir gölgesi olup bize böyle bir dinsel yaşamın ideal biçimini gösterir. İnsanı *ussal hayvan* —animal rationale— olarak tanımlayan büyük düşünürler ne deneyciydiler ne de insan doğasının deneysel bir değerlendirmesini yapmak istiyorlardı. Onlar, bu tanımla daha çok temel bir ahlaksal buyruğu dile getiriyorlardı. Us, insanın kültürel yaşam biçimlerini tüm zenginlik ve çeşitlilikleri içinde kavrayabilmemize elverişli bir terim değildir. Bu nedenle, insanı *ussal hayvan* olarak tanımlamak yerine *simgeleştiren hayvan* —animal symbolicum— diye tanımlamalıyız. Ancak bu şekilde onun ayırıcı özelliğini belirtebilir ve insana açılan yeni yolu, uygarlık yolunu anlayabiliriz.

(*) Bütün yerine parça.

III

Hayvansal Tepkilerden İnsansal Yanıtlara

İnsanı *simgeleştiren hayvan* olarak tanımlamakla bundan sonraki araştırmalarımızın kalkış noktasını belirlemiş olduk. Ama şimdi bu tanımı biraz daha açıklık kazandırmak üzere açmamız gerekiyor. Simgesel düşünce ile simgesel davranışın insan yaşamının özyapısal özellikleri olduğu ve insan kültürünün tüm gelişiminin bu koşullara dayandığı yadsınamaz. Ama bunları bütün öteki organik varlıkları bir yana bırakarak, insana özgü şeyler olarak görmeye hakkımız var mı? Simgecilik çok daha derin bir kaynağa geri götürebileceğimiz ve çok daha geniş bir alana uygulanabilecek bir ilke değil midir? Bu soruyu olumsuz şekilde yanıtladığımızda insan kültürü felsefenin uzun yıllar odağını oluşturmuş olan pek çok temel soru ile ilgili bilgisizliğimizi dile getirmiş oluruz. Dilin, sanatın, dinin *kökeni* sorusu yanıtlanamaz. Ve biz bir anlamda başka şeylerden soyutlanmış, bu nedenle kavranamayan bir olgu olarak insan kültürü ile başbaşa kalırız.

Bilim adamlarının böylesine bir çözümü onaylamaktan neden her zaman kaçındıklarını anlamak güç değildir. Onlar simgecilik olgusunu başka iyi bilinen ve daha öğesel olan olgularla birleştirmek için çok çaba göstermişlerdir. Bu sorunun ne denli önemli olduğu anlaşılmış olduğu halde ne yazık ki soruya çok kez aydınlatıcı bir tutumla yaklaşılamamıştır. Simgecilik daha baştan konuşmanın çok ayrı bir alanına özgü başka sorularla belirsizleştirilmiş ve karıştırılmıştır. Bu sorunun tartışılması, olayların kendilerinin yan tutmadan bir betimleme ve çözümlemesi yapılacak yerde, fizikötesi bir anlaşmazlık şekline dönüştürülmüştür. Simgecilik ayrı ayrı fizikötesi dizgeler, örneğin idealizm ve özdekçilik, tinselcilik ve doğalcılık arasında anlaşmazlık konusu olmuştur. Tüm bu dizgeler için simgecilik sorunu, bilim ve fizikötesinin gelecekteki biçimlerinin kendisine dayanır gibi göründüğü güç bir sorun haline gelmiştir.

Biz burada sorunun bu yönüyle ilgilenmeyeceğiz. Çünkü kendimize daha yalın ve somut bir görev seçtik. İnsanın simgesel tutumunu hayvanlar dünyasında bulunan başka simgesel davranış biçimlerinden ayırabilmek için daha doğru bir şekilde betimlemeye çalışacağız. Hayvanların uyarıcılara her zaman dolaysız tepkide bulunmadıkları, dolaylı bir tepkiye yetenekli oldukları tartışma kaldırmaz. Pavlov'un ünlü deneyleri bize örnek ye-

rine geçen uyarıcılarla ilgili çok sayıda deneysel kanıt sağlıyor. İnsana çok benzeyen maymunlarla yaptığı ilginç bir deneysel çalışmada Wolf «ödül yerine geçen şeylerin» etkililiğini göstermiştir. Hayvanlar yiyecek için gösterdikleri tepkinin aynını yiyecek yerine geçen göstergelere de göstermeyi öğrenmişlerdir[1]. Wolf'a göre, çeşitli ve uzun eğitsel denemelerin sonuçları, simgesel süreçlerin insana benzeyen maymunların davranışlarında da göründüğünü ortaya çıkarmıştır. Son kitabında bu denemeleri betimleyen Robert M. Yerkes önemli bazı sonuçlara varır: «Simgesel süreçlerin çok seyrek ve gözlemlenmelerinin çok güç olduğu apaçıktır. İnsan onların varlığını soru konusu yapmayı haklı olarak sürdürebilir Ama ben onların hemen insandaki simgesel süreçlerin ilk durumları olarak tanımlanabileceklerini kuşku ile karşılıyorum. Bu nedenle, bu konuyu çok yakında önemli bazı buluşlar yapılacağı apaçık olduğu halde, gelişmesinin en heyecanlı aşamasında bırakıyoruz»[2].

Bu sorunun gelecekteki gelişmesi ile ilgili öndeyilerde bulunmak zamansız olacaktır. Bu alan gelecekteki araştırmalar için açık bırakılmalıdır. Öte yandan, deneysel olguların yorumları her zaman deneysel öğeler sonuçlarını vermeden önce açıklanması gereken belli bazı temel kavramlara dayanır. Modern ruhbilim ve ruhsaldirimbilim bu olguyu göz önüne alır. Bu günlerde bu sorunu çözümleme işinde başrolde görünenlerin filozoflar değil, deneysel gözlemci ve araştırıcılar olması bana çok anlamlı görünüyor. Bu ikinciler, bize sorunun eninde sonunda yalnızca bir deneysel sorun olmayıp büyük ölçüde mantıksal bir sorun olduğunu söylüyorlar.

Georg Révész son zamanlarda yayınlamış olduğu bir dizi denemede, büyük tartışma konusu olan *hayvan dili* diye adlandırılan sorunun salt hayvan ruhbiliminin olguları temel alınarak çözümlenemeyeceği önermesi ile kendinden öncekilerden ayrılıyor. Ruhbilimsel sav ve kuramları tarafsız ve eleştirici bir gözle inceleyen herkes eninde sonunda bu sorunun yalnız çalışma ve eğitim sonunda kazanılmış olan belli hayvan başarıları ve hayvansal bildirişme biçimlerine başvurarak çözümlenemeyeceği sonucuna varmalıdır. Bu türden tüm başarılar en çelişkili yorumlara açıktırlar. Yine de her şeyden önce bizi deneysel olguları doğal ve anlamlı bir şekilde yorumlamaya götürebilecek doğru bir mantıksal başlangıç noktası bulmak gereklidir. Bu başlangıç noktası, *konuşmanın tanımlanmasıdır*[3] (die Begriffs bestimmung der Sprache). Ama, konuşmanın elde hazır bulunan bir tanımını verecek yerde, bu konuda bazı denemeler yapmak belki de daha yerinde olacaktır. Konuşma, basit ve tekbiçimli bir olay değildir. Hem dirimbilimsel hem de dizgesel yönden aynı düzeyde olmayan ayrı öğelerden oluşur. Bu kurucu ögelerin düzen ve karşılıklı ilişkilerini bulmaya çalışmamız, konuşmanın çeşitli jeolojik katmanlarını ayırmamız gerekir. İlk ve en temel katman hiç kuşku yok ki duyguların dilidir. İnsansal deyilerin büyük bir bölümü bu katmana aittir. Ama bize biraz ayrı bir tipi gösteren bir konuşma biçimi de vardır. Burada sözcük hiçbir anlamda yalnızca bir ün-

lem, duygunun istenç dışı bir anlatımı olmayıp belirli bir sözdizimsel ve mantıksal yapısı olan bir tümcenin bir parçasıdır[4] En gelişmiş canlılarda bile kuramsal dilde ilk öge ile bağlantının tümüyle kesilmediği bir gerçektir. İçine belli bir etki veya duygu karışmamış bir tümce —matematiğin salt biçimsel tümceleri dışında— pek seyrek bulunabilir[5]. Duygusal dilin benzer ve koşutları hayvan dünyasında çok bol olarak çıkar karşımıza. Wolfgang Koehler, şempanzelerin jestler aracılığıyla ilginç bir anlatımı gerçekleştirdiklerini söylüyor. Öfke, korku, umutsuzluk, üzüntü, yakarı, istek, oyun dileği ve haz şempanzelerce hemen jestlerle dile getiriliyor. Ama burada yine de insan dilinin çok özyapısal ve onsuz edilemez bir yanı eksik kalmaktadır: Nesnelere özgü hiçbir gösterge veya anlama rastlayamamaktayız. oKehler diyor ki: «Onların sesçil düzenlerinin tümüyle *öznel* olduğu ve yalnızca duyguları dile getirip hiçbir zaman nesneleri göstermedikleri, nesneleri betimlemedikleri kesinlikle kanıtlanmış sayılmalıdır. Ama onlar, insan dilleriyle ortak pekçok sesçil ögelere de sahiptirler. Öyle ki açık ve mantıksal bir anlatımı olan bir konuşmalarının bulunmayışı *ikinci dereceden* sınırlamalara (glosso-labial) yüklenemez. Şempanzelerin ses anlatımları gibi, yüz ve beden jestleri de hiçbir zaman nesneleri gösterip *betimlemez*»[6].

Burada sorunumuzun bütünü içindeki güç bir noktaya değinmekteyiz. *Önerme dili* ile *duygusal dil* arasındaki ayrım, insan ve hayvan dünyaları arasındaki gerçek sınırtaşıdır. Hayvan dili ile ilgili tüm kuram ve gözlemler, eğer bu temel ayrım gözden kaçırılırsa erekten uzak kalırlar[7]. Bu konu ile ilgili yazıların tümünde herhangi bir hayvanın öznelden nesnele, duygusaldan önermesele geçmiş olduğuna ilişkin sonuçlandırıcı bir tek olgusal kanıta bile rastlayamıyoruz. Koehler, konuşmanın insana benzeyen maymunların gücünü aştığını ısrarla vurguluyor. O, hayvanların bu değerli teknik yardımdan ve düşüncenin en önemli ögeleri olan imgelerden yoksun olduklarını ve bu nedenle hiçbir zaman bir kültürel gelişme gösteremeyeceklerini öne sürüyor[8]. Aynı sonuca Révész de varmıştır. O, konuşmanın hayvan ruhbilimi alanından tiümüyle çıkarılması gereken insanbilimsel bir kavram olduğunu söyler. Eğer konuşmanın açık ve kesin bir tanımını yaparak yola koyulursak, hayvanlarda da rastladığımız tüm öteki deyisel biçimler kendiliklerinden elenirler[9]. Sorunu özel bir ilgi ile incelemiş olan Yerkes daha olumlu bir tonla konuşur. O, dilli simgecilik göz önüne alındığında bile, insanla maymunlar arasında yakın bir ilginin bulunduğuna inanmıştır. «Bu bizim simgesel sürecin evrimi içinde bir ilk filogenetik evrede oluşmuş olduğumuzu gösterir. Simgeselden değişik çok başka tiplerde gösterge süreçlerinin şempanzelerde sık sık ortaya çıkıp etkin olarak iş gördüklerine ilişkin bol kanıtlar vardır»[10] der. Bütün bunlar, yine de kesinlikle dil -öncesidirler. Yerkes bile bu işlevsel anlatımların pek az gelişmiş, basit ve insanın bilgi süreçleri ile karşılaştırıldıkta sınırlı yararlar sağladıklarını kabul eder[11]. Burada genetik sorun, çözüm-

leyici ve görüngübilimsel sorunla karıştırılmamalıdır. İnsan konuşmasının mantıksal çözümlemesi bizi her zaman hayvan dünyasında koşutu olmayan çok önemli bir ögeye götürür. Genel evrim kuramı bu olgunun onaylanmasının öne geçemez. Evrimin organik özellik taşıyan olaylar alanında bile bir tür özgün yaratıyı dışta bırakmadığını öğrenmiş bulunmaktayız. Birden değişme ve çabuk evrimleşme onaylanması gereken olgulardır. Modern Dirimbilim (biyoloji) artık evrimden Darwinizmin ilk aşamasındaki gibi sözetmiyor. Evrimin nedenlerini de aynı şekilde açıklamıyor. Hemen kabul etmeliyiz ki insana benzeyen maymunlar belli simgesel süreçlerin gelişiminde, ileriye doğru önemli bir adım atmışlardır. Ama onların insan dünyasının eşiğine ulaşamadıklarını, ancak kör bir vadiye girdiklerini de vurgulamamız gerekir.

Sorunun apaçık bir şekilde dile getirilebilmesi için *göstergelerle simgeleri* birbirlerinden dikkatle ayırmak zorundayız. Hayvan davranışlarında daha çok karmaşık gösterge dizgeleri ile karşılaştığımız doğruluğu kavranmış bir olgu olarak görünüyor. Giderek bazı hayvanların, özellikle evcilleştirilmiş olanlarının göstergelere karşı aşırı şekilde duyarlı olduklarını söyleyebiliriz[12]. Bir köpek, sahibinin davranışlarındaki en ufak değişikliklere bile tepki gösterir. Giderek yüzündeki veya sesindeki değişmeleri ayırt edebilir[13]. Ama bu olaylardan simgesel ve insansal konuşmanın kavranmasına geçmek için çok uzun bir yolu aşmak gerekir. Pavlov'un ünlü deneyleri hayvanların yalnızca doğrudan doğruya uyarıcılara değil, aynı zamanda her türden aracı veya tasarımsal (represantative) uyarıcılara da tepki gösterecek şekilde kolaylıkla eğitilebileceklerini kanıtlıyor. Örneğin bir zil sesi «yemek için gösterge» haline gelebilir ve hayvan bu göstergeyi almadan yemeğine dokunmayacak şekilde eğitilebilir. Ama bundan biz yalnızca araştırıcının hayvanın beslenme durumunu değiştirmede başarılı olmuş olduğunu öğreniyoruz. O bu durumu yeni bir öğe sunarak, isteyerek daha karmaşık hale getiriyor. Genellikle koşullu refleks olarak betimlenen tüm olaylar, insanın simgesel düşüncesine yalnızca çok uzak olmakla kalmazlar aynı zamanda bu düşüncenin temel özüne de karşıdırlar. Simgeler, göstergelere indirgenemezler. Göstergeler ve simgeler iki ayrı konuşma evrenine aittirler. Bir gösterge, fiziksel varlık dünyasının, bir simge ise insanın anlam dünyasının bir parçasıdır. Göstergeler «iş görücü», simgeler «anlamlandırıcıdırlar»[14]. Göstergelerin bu şekilde anlaşılıp kullanıldıkları zaman bile, bir tür fiziksel veya özdeksel varlıkları vardır. Oysa simgelerin yalnızca işlevsel değerleri vardır.

Bu ayrımı usumuzdan çıkarmayarak en çok tartışılmış sorunlardan birine yaklaşımda bulunabiliriz. *Hayvanların anlağı* sorusu her zaman için insanbilimsel felsefenin en şaşırtıcı sorularından biri olmuştur. Bu soruyu yanıtlamak üzere hem düşünce hem de gözlem alanında pek çok çabalar harcanmıştır. Ama, «anlak» teriminin belirsizliği ve kaypaklığı, açık bir çözüm bulmayı her zaman engellemiştir. Anlamını anlayamadığımız bir so-

ruyu yanıtlamayı nasıl umabiliriz? Fiziköteciler ve bilim adamları, doğalcılar ve tanrıbilimciler anlak sözcüğünü değişen ve çelişen anlamlarda kullanmışlardır. Bazı ruhbilimciler ve psikobiyologlar ise hayvanların anlağından sözetmeye kesinlikle karşı koymuşlardır. Onlar tüm hayvan davranışlarında belli bir özdevimlilik (otomatizm) görmüşlerdir. Bu savın ardında Descartes'ın yetkesi bulunmaktadır. Yine de bu sav, modern ruhbilimde yeniden dile getirilmiştir. E.L. Thorndike hayvan anlağı ile ilgili yapıtında diyor ki: «Hayvan bir şeyin bir başka şey gibi olduğunu düşünmez. Çok kez dendiği gibi, bir şeyi bir başka şeyle de karıştırmaz. Hayvan o şey hakkında hiç düşünmez. Hayvanların özel ve kesinlikle tanımlanmış ve algılanmış duyu izlenimlerine tepkide bulundukları ve ilkinden ayrı bir duyu izlenimine benzer bir tepkinin, benzerlikten doğan bir çağrışımı kanıtladığı bir masaldır»[15]. Sonradan yapılan daha doyurucu gözlemler değişik sonuçlar getirmişlerdir. Daha yüksek hayvanlar söz konusu olduğunda bunların çok güç sorunları çözümlemeye yetenekli oldukları ve çözümlere yalnızca düzeneksel (mekanik) bir şekilde, sınama ve yanılma ile varılmadığı ortaya çıkmıştır. Koehler'in gösterdiği gibi, salt rastlantıya dayanan bir çözümle gerçek bir çözüm arasında birini ötekinden kolaylıkla ayırdetmemize yarayan çok çarpıcı bir ayrım vardır. Yüksek türden bazı hayvanların hiç olmazsa bazı tepkilerinin bir içsel güçce yönetildiği yadsınamaz görünüyor[16]. Eğer anlak (zekâ) dendiğinde yakın çevreye uymayı veya çevresel değişikliklere uyabilmeyi anlıyorsak, hayvanlarda çok gelişmiş bir anlak bulunduğunu varsaymamız gerekecektir. Şu da kabul edilmelidir ki hayvanların tüm devinimleri doğrudan doğruya bir uyarıcının varlığınca yönetilmezler. Hayvan, tepkilerinde her türden sapmaya yeteneklidir. Yalnız araç kullanmayı öğrenmekle kalmaz, ereği için araçlar bile bulabilir. Bu nedenle, bazı psikobiyologlar hayvanlarda bir yaratıcı ve yapıcı imgelemin bulunduğundan rahatlıkla söz ederler[17]. Ama, ne bu anlak ne de bu imgelem insandakine benzer. Kısaca dendikte hayvanlar, pratik bir imgelem ve anlağa sahiptirler ama yeni bir biçimi, bir *simgesel imgelem ve anlağı* yalnızca insan geliştirmiştir.

Ayrıca, bireysel ruhun anlıksal gelişiminde bir biçimden bir başka biçime —örneğin yalnızca eylemsel bir tutumdan simgesel bir tutuma— geçiş olduğu apaçıktır. Ama bu, yavaş ve sürekli bir sürecin son aşamasıdır. Bu karmaşık sürecin tek tek aşamalarını alışılmış ruhbilimsel gözlem yöntemleriyle ayırdetmek kolay değildir. Ama, bu geçişin genel özyapısını ve üstün önemini tümüyle kavrayabilmenin bir başka yolu vardır. Burada doğanın kendisi, sözkonusu olan soruyu aydınlatabilecek bir deney yapmıştır denilebilir. Elimizde özel yöntemler aracılığıyla konuşmayı öğrenmiş olan iki kör, sağır ve dilsiz çocuğun, Laura Bridgman ve Helen Keller'in klasikleşmiş durumları var. Her iki örnek de çok ünlü oldukları ve ruhbilim yazınında[18] pekçok ele alındıkları halde, bizim burada ilgilendiğimiz genel sorun için en iyi örnekler olduklarından, bir kez daha anım-

satılmalarını yararlı buldum. Helen Keller'in öğretmeni olan Bayan Sullivan, çocuğun insan dilinin işlev ve anlamını gerçekten anlamaya başladığı kesin tarihi belgelere geçirmiştir. Şimdi O'nun sözcüklerini aktarıyorum:

«Sana bugün yazmam gerekiyor. Çünkü çok önemli bir şey oldu. Helen, eğitimindeki ikinci büyük adımı attı. *Her şeyin bir adı ve dilsiz abecesinin bilmek istediği her şeyin anahtarı olduğunu öğrendi...* Bu sabah, yıkanırken «su» için kullanılan adın ne olduğunu öğrenmek istedi. Bir şeyin adını bilmek istediği zaman onu gösterip elime vuruyor, «s-u-»yu heceledim ve kahvaltı bitene dek artık üzerinde durmadım...

... (Daha sonra) Helen'le birlikte değirmene doğru yürüyüşe çıktık. Ben tulumbadan su çekerken Helen'in bardağını musluğun altında tutmasını sağladım. Soğuk su hızla akıp bardağı doldururken Helen'in boş eline «s-u-»yu harf harf yazdım. Elinin üzerinden hızla akan soğuk suyun hemen ardından sözcüğün izlemesi O'nu şaşırtmış göründü. Bardağı elinden atıp donakalmış gibi durdu. Yüzü yeni bir ışıkla aydınlandı. «S-u-»yu birkaç kez yazdı. Sonra yere yattı. Toprağın adını sordu. Tulumbayı ve çitleri gösterdi. Sonra ansızın dönerek benim adımı sordu. Avucuna «öğretmen» yazdım. Eve giderken yol boyunca çok heyecanlıydı. Dokunduğu her nesnenin adını öğrendi. Öyle ki birkaç saat içinde sözcük bilgisine otuz kadar yeni sözcük eklenmişti. Ertesi sabah, ışık saçan bir peri gibi uyandı. Nesneden nesneye kuş gibi gidiyor, her şeyin adını sorup sevinçle beni öpüyordu... Şimdi her şeyin bir adı olmalıydı. Nereye gidersek gidelim evde öğrenmemiş olduğu nesnelerin adlarını istekle soruyor, adları hecelemek için heyecanla arkadaşlarını bekliyor ve tanıştığı herkese harfleri öğretmek istediğini gösteriyor. Önceden kullanmakta olduğu göstergeleri ve el kol devinimlerini yerlerine koyacak sözcüklere sahip olur olmaz bıraktı. Artık O'na en büyük hazzı yeni bir sözcük öğrenmek veriyor. Yüzünün her gün biraz daha anlatım kazandığı dikkatimizi çekmekte...»[19].

Gösterge ve pandomimden sözcüklerin kullanımına yani, simgelere geçişe özgü olan kesin adımı başka hiçbir örnek bu kadar etkili bir şekilde betimleyemez. Çocuğun o andaki gerçek buluşu ne idi? Helen Keller daha önce belli bir nesne veya olayı dilsiz abecesinin belli bir göstergesi ile birleştirmeyi öğrenmişti. Bu nesnelerle belli dokunsal izlenimler arasında yerleşmiş bir çağrışım bağı kurulmuştu. Ama, bu türden bir çağrışımlar dizisi yinelenip abartılsa bile, yine de insan konuşmasının ne olduğunu ve ne anlama geldiğini kavramaya yaramaz. Böyle bir kavrayışa varabilmek için çocuğun yeni ve çok daha anlamlı bir buluş yapması gerekiyordu. O, *her şeyin bir adı olduğunu,* simgesel işlevin ise özel durumlarla sınırlanmayan, tersine tüm insan düşüncesi alanını kuşatan, *evrensel* uygulanımı olan bir ilke olduğunu anlamak zorundaydı. Helen Keller olayında bu buluş, birden bir şok şeklinde gerçekleşmiştir. O, belli bazı organlarını kullanamama durumu bir yana bırakılırsa, sağlığı çok iyi ve hayli ge-

lişmiş bir anlağa sahip yedi yaşlarında bir kızdı. Eğitimi savsaklanmış olduğu için çok geri kalmıştı. Sonra ansızın o kesin gelişme ortaya çıkıyor ve düşünsel bir devrim gibi iş görüyor. Çocuk dünyayı yeni bir ışık altında görmeye başlıyor. Sözcükleri yalnızca düzeneksel (mekanik) göstergeler veya parolalar olarak değil, tümüyle yeni bir düşünce aracı olarak kullanmayı öğreniyor. Artık O'nun için yeni bir çevren açılmıştır ve çocuk, bu hiçbir şeyle karşılaştırılamayacak kadar geniş ve özgür alanda isteğince dolaşabilecektir.

Aynı şey Laura Bridgman olayında da gösterilebilir. Laura Bridgman hem anlıksal yetenek hem de düşünsel gelişme bakımından Helen Keller' den çok daha zayıf bir durumdaydı. O'nun yaşamında ve eğitiminde Helen Keller'de rastladığımız dramatik ögeleri bulamıyoruz. Ama yine de, her iki olay benzeşen öğeleri yansıtmakta. Laura Bridgman da parmak abecesini kullanmayı öğrendikten sonra ansızın konuşmasındaki simgeselliği anlamaya başladığı bir noktaya varıyor. Bu bakımdan iki olay arasında şaşırtıcı bir koşutluk buluyoruz. Laura Bridgman'ın ilk öğretmenlerinden biri olan Bayan Drew şunları yazıyor: «Laura parmak abecesini kullanmayı öğrendikten sonra yediğimiz ilk yemeği hiçbir zaman unutamayacağım. Dokunduğu her şeyin bir adı olmalıydı; O'na yeni sözcükleri harf harf hecelerken, öteki çocukları yedirmede bana yardımcı olması için birini çağırmak zorunda kaldım»[20].

Simgecilik ilkesi, evrenselliği, geçerliliği ve genel uygulanımıyla özellikle insan dünyasına, insanın kültür dünyasına girişimizi sağlayan büyülü bir sözcüktür. «Açıl susam açıl» gibi. İnsan, bu büyülü anahtarı bir kez ele geçirdikten sonra, bundan sonraki gelişmesi güvence altına alınmış olur. Böylesine bir gelişmenin herhangi bir duyusal gereç eksikliği ile engellenip olanaksız kılınamayacağı apaçıktır. Düşünsel gelişim ve anlıksal kültürün çok yüksek bir düzeyine ulaşmış olan Helen Keller örneği, bize insanın kendine özgü dünyasını kurarken duyusal gereçlerin niteliğine dayanmadığını açık ve yadsınamaz bir şekilde gösteriyor. Eğer duyumculuğun kuramları doğru olsaydı eğer her düşün özgün bir duyu izleniminin silik bir eşlemi (kopya) olarak kabul edilseydi o zaman, kör, sağır ve dilsiz bir çocuk için durum gerçekten umutsuz olurdu. Çünkü o, insan bilgisinin asıl kaynaklarından yoksun bırakılmış olacak, gerçeklikten sürgüne gönderilmiş biri durumuna düşecekti. Ama, Helen Keller'in yaşam öyküsünü incelediğimizde bunun doğru olmadığını hemen kavrıyor ve aynı zamanda niçin doğru olmadığını da anlıyoruz. İnsan kültürü kendi özgül özyapısı ile anlıksal ve ahlaksal değerlerini oluşmuş olduğu özdekten değil ama, biçimden; kendi mimari yapısından çıkarır. Bu biçim, herhangi bir duyusal öge ile dile getirilebilir. Sözel dilin dokunsal dile göre çok büyük teknik yararları vardır. Ama, dokunsal dilin teknik eksikleri temel kullanımı zedelemez. Simgesel düşünce ve simgesel anlatımın özgür gelişmesi, sözel göstergeler yerine dokunsal göstergeler kullanmakla engellenmez.

Eğer çocuk, insan dilinin anlamını kavramayı başarmışsa, bu anlamın kendisine hangi özel gereçler içinde aktarıldığı önemli değildir. Yaşamsal önem taşıyan şey, tek tek tuğla ve taşlar değil, ama mimari bir biçim olarak onların genel işlevidir. Konuşma alanında özdeksel göstergeleri canlandıran ve «konuşur kılan» onların genel simgesel işlevidir. Bu canlandırıcı ilke olmazsa insan dünyası gerçekten sağır ve dilsiz kalır. Bu ilke ile kör, sağır ve dilsiz bir çocuğun dünyası bile en gelişmiş hayvanınkinden karşılaştırılamayacak kadar daha geniş ve daha zengin bir dünya haline gelir.

Her şeyin bir adı olması olgusu yüzünden evrensel uygulanabilirlik, insan simgeciliğinin en büyük ayrıcalıklarından biridir. Ama bu, tek ayrıcalık değildir. Simgelerin buna katılan ve bunu tamamlayan aynı zamanda kendi zorunlu bağlılaşığını (korrelat) biçimlendiren bir başka özellikleri daha vardır. Simge yalnızca evrensel olmayıp aynı zamanda aşırı derecede değişkendir.

Aynı anlamı çeşitli dillerde dile getirebilirim. Belli bir düşünce veya düşün tek bir dilin sınırları içinde bile çok değişik terimlerle dile getirilebilir. Bir gösterge veya parola, gösterdiği nesneye belirli ve tek bir şekilde bağlıdır. Her tek, somut ve bireysel gösterge, belli bireysel bir nesneyi gösterir. Pavlov'un deneylerinde köpekler ancak özel bir gösterge verildiği zaman yiyeceğe uzanacak şekilde kolaylıkla eğitilebilmişlerdir. Onlar bu nedenle deneyi yapanın seçmiş olduğu özel sesi duyuncaya dek yiyeceklere dokunmamaktadırlar. Ama, bunun çok kez yorumlandığı gibi, insan simgeciliğine bir benzeşim (analoji) olmayacağı apaçıktır. Tersine, bu durum simgeciliğe karşıtdır. Gerçek bir insansal simge, tek biçimliliği ile değil, çok yönlülüğü ile belirlenir. O, katı ve direşken olmayıp devingendir. Bu devingenliğin *bilincine tam olarak varışın* insanın düşünsel ve kültürel gelişmesi içinde biraz gecikmiş bir başarı olduğu doğrudur. Bu bilinçliliğe ilkel görünüşte pek seyrek erişilir. Burada simge, henüz nesnenin öteki fiziksel özellikleri türünden bir özellik sayılmaktadır. Söylencebilimsel düşüncede bir Tanrı adı, Tanrı'nın doğasının bölünemez bir parçasıdır. Eğer Tanrı'yı doğru adı ile çağırmazsam büyü veya dua etkisiz kalır. Aynı şey, simgesel eylemler için de geçerlidir. Dinsel bir tören veya kurbanın etkili olması isteniyorsa, bu törenin her zaman aynı değişmez şekilde ve aynı düzen içinde uygulanması gerekir[21]. Çocuklar çok kez, bir nesnenin adının «özel ad» olmadığını, aynı şeyin ayrı dillerde çok ayrı adlar taşıyabileceğini öğrendiklerinde büyük ölçüde şaşırırlar. Çünkü bir nesnenin ne adla çağrılıyorsa o «olduğunu» düşünmeye eğilimlidirler. Ama bu, yalnızca ilk adımdır. Her olağan çocuk, kısa bir sürede aynı istek veya düşünceyi dile getirmek için ayrı simgeler kullanabileceğini öğrenecektir. İşte bu değişkenlik ve devingenliğin hayvan dünyasında bir koşutu yoktur[22]. Laura Bridgman konuşmayı öğrenmeden çok önce ilginç bir anlatım biçimi, kendine özgü bir dil geliştirmişti. Bu dil, heceli seslerden değil, «duygusal gürültüler» diye betimlenen çeşitli gürültülerden oluşuyordu. O, bu sesleri

belli kişlier karşısında çıkarma alışkanlığını edinmişti. Böylece bu sesler tümüyle bireyselleşmişlerdi. Laura, yakınındaki her bireyi özel bir gürültü ile selamlıyordu. Dr. Lieber, «Laura'nın konuşmaya başlamadan önce bir yakını ile beklemediği bir sırada karşılaştığı zamanlar hep o kişiye özgü sözcüğü söylemeye çalıştığını görürdüm»[23] diye yazıyor. Ama çocuk, insan dilinin anlamını parmak abecesi ile kavradığında durum değişiyor. Şimdi ses, gerçekten bir ad olmuştur. Bu ad bir bireye bağlı olmayıp koşullar gerektirdiğinde değişebilecek bir addır. Örneğin, Laura Bridgman bir gün ilk öğretmeni Bn. Drew'dan bir mektup alıyor. Bn. Drew, Laura'dan ayrıldıktan sonra evlendiği için Bn. Morton olmuştur. Öğretmeni mektubunda Laura'yı kendisini görmeye çağırıyor. Laura buna çok seviniyor ama öğretmen mektubu yeni soyadı ile imzalayacak yerde eski soyadını kullandığı için onu eleştiriyor. Drew yerine geçen ses Morton yerine geçen sesle aynı olamayacağından ,öğretmenini dile getirecek bir başka gürültü bulması gerektiğini söylüyor[24]. Apaçıktır ki burada önceki «gürültüler» anlam bakımından önemli ve çok ilginç bir değişikliğe uğramışlardır. Onlar artık belli somut bir durumdan ayrılamayan özel sözler değildirler. Soyut adlar haline gelmişlerdir. Çünkü, çocuk tarafından bulunan yeni ad, yeni bir bireyi değil, ama yeni bir bağlantı içindeki aynı kimseyi göstermektedir.

Burada genel sorunumuzun bir başka önemli yanı ortaya çıkıyor: *Bağlantılı düşüncenin simgesel düşünceye dayanıp dayanmadığı sorunu.* Karmaşık bir simgeler dizgesi olmaksızın bağlantılı düşünce, tüm gelişmesine erişmesi bir yana, ortaya bile çıkamazdı. Yalnızca bağlantıların *bilincinde olmak*, düşünsel bir edimi, mantıksal veya soyut düşünceyi öngörür demek doğru olmayacaktır. Böylesine bir bilinçlilik, en yalın algılama edimlerinde bile gereklidir. Duyumcu kuramlar algılama olayını yalın duyu verilerinin bir bireşimi olarak betimliyorlardı. Bu kanıdaki düşünürler sürekli olarak şu olguya önem vermemişlerdir: Duyumun kendisi, kesinlikle bir ayrı ayrı izlenimler toplamı veya paketi değildir. Modern Gestalt Ruhbilimi bu görüşü düzeltmiştir. Bu ruhbilim, en basit algısal süreçlerin temel yapısal ögeleri, belli örnek veya şekilleri dile getirdiğini göstermiştir. Bu ilke hem insan hem de hayvan dünyası için geçerlidir. Hayvansal yaşamın aşağı basamaklarında bile bu yapısal ögelerin —özellikle uzaya ve görme duyusuna özgü yapıların— varlığı deneysel olarak kanıtlanmıştır[25]. Bu nedenle, bağlantıların bilincinde olma, yalnız insan bilinçliliğinin belirli bir özelliği olarak görülemez. Ama insanda hayvan dünyasında koşutu olmayan, özel tipten bir bağlantı kurucu düşünce buluyoruz. İnsanda bağlantıları tek tek ayıran —onları soyut anlamları ile göz önüne alan— bir yetenek gelişmiştir. Bu anlamı kavramak için insan artık somut duyu verilerine, görsel, işitsel, dokunsal, devinduyumsal verilere bağlı değildir. O, bu bağlantıları Platon'un deyimiyle «kendinde» (auto kath auto) bağlantılar olarak düşünür. İnsanın düşünsel yaşantısındaki bu dönüm noktasının klasik

örneği geometridir. *Ögesel* (elemanter) geometride bile somut, tek tek şekillerin kavranılması zorunluluğu yoktur. Biz fiziksel şeyler veya algısal nesnelerle ilgilenmeyiz. Çünkü burada dile getirmek için uygun bir simgeciliğimizin bulunduğu tümel ve uzaya özgü bağlantıları incelemekteyiz. İnsan dilinin ilk adımı olmaksızın böylesine bir başarı gerçekleştirilemezdi. Hayvanlarda genelleştirmelere veya soyutlama süreçlerine ilişkin olarak yapılan tüm deneylerde bu nokta apaçık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Koehler şempanzelerin belli bir nesne yerine iki veya daha çok nesne arasındaki *bağlantıya* yanıt verdiklerini göstermede başarılı olmuştur. Şempanze önceden gördüğü genel eğitim yüzünden içlerinde yiyecek bulunan iki kutudan sürekli olarak daha büyük olanını seçecektir. Hatta son seçmiş olduğu kutu önceki denemede çiftin küçüğü olarak yadsınmış olsa bile. Özel bir kutudan çok daha yakın, daha parlak, daha renkli bir nesneye tepki gösterme yeteneği de uygulamada kanıtlanmıştır. Koehler'in sonuçları daha sonraki deneylerle pekiştirilip geliştirilmişlerdir. Yüksek düzeydeki hayvanların «algısal etkenleri ayrı koyma» diye adlandırılmış olan şeye yetenekli oldukları gösterilebilmiştir. Bu hayvanların deneysel bir durum içinde belli algısal bir niteliği ayırma ve ona göre tepkide bulunma olanakları vardır. Hayvanlar rengi büyüklük ve biçimden veya biçimi büyüklük ve renkten bu anlamda soyutlayabilirler. Bn. Kochts tarafından yapılan bazı deneylerde bir şempanze, görünür nitelikleri bakımından birbirinden çok ayrı olan nesneler arasından ortak bir niteliği olanları ayırabilmiştir. Örneğin belli bir renkteki tüm nesneleri seçip bir kutunun içine koyabilmiştir. Bu örnekler, yüksek düzeydeki hayvanların Hume'un bilgi öğretisi içinde «*usun üstünlüğü*»[26] diye adlandırdığı sürece yetenekli olduklarını kanıtlar görünüyorlar. Ama, bu araştırmalarla uğraşmış olan tüm bilim adamları bu süreçlerin ne kadar seyrek, tam anlamında gelişmemiş ve yetkinleşmemiş olduklarını da vurgulamışlardır. Hayvanlar belli bir niteliği seçip ona doğru uzanmayı öğrendikten sonra bile, her türden ilginç yanlışlar yapabilirler[27]. Hayvan dünyasında *distinctio rationis*'in yani, ayırıcı usun belli izleri varsa bile bunlar sanki daha başlangıçta engellenmiş gibidirler. Hayvanlar bir gelişme gösteremezler; çünkü insan konuşmasının, bir simgeler dizgesinin, o değer biçilmez ve gerçekten zorunlu yardımından yoksundurlar.

Bu sorunun içyüzünü apaçık bir şekilde kavrayan ilk düşünür, Herder olmuştur. O, soruyu tümüyle «insansal» terimler aracılığıyla ortaya koymayı istemiş ve insanlığın filozofu olarak konuşmuştur. Dilin doğaüstü veya kutsal bir kökeni olduğunu öne süren metafizik ve dinsel savları yadsıyan Herder, işe sorunun kendisini eleştirel bir gözle yeniden ele almakla başlar. Konuşma, kendisi için doğal veya doğaüstü bir neden arayabileceğimiz bir nesne ya da fiziksel şey değil, bir süreçtir. İnsan anlığının genel bir işlevidir. Ruhbilimsel açıdan bu süreci 18. yüzyılın tüm ruhbilim okullarının kullandığı sözcükleri kullanarak betimleyemeyiz. Herder'e gö-

re, konuşma usun yapma bir yaratısı olmadığı gibi, özel bir çağrışımlar düzeneği (mekanizma) aracılığıyla açıklanacak bir şey de değildir. Dilin doğasını açıklamaya çabalarken Herder en çok «düşünce» (reflection) dediği şey üzerinde duruyor. Düşünce veya ayırıcı düşünme, insanın ayrımlaşmamış tüm bir duyusal olaylar topluluğu içinden belli durağan öğeleri, dikkati onlar üzerine yoğunlaştırmak üzere tek başlarına bırakıp seçebilme yeteneğidir. «İnsan, ruhunun gücü tüm duyuları arasından, sürekli artıp azalan bir hızla akan bir duyumlar okyanusu içinden *bir* dalgayı ayırabilecek şekilde özgür eylemde bulunduğunda, bu noktada kalabilip ona dikkati çektiğinde ve bu dikkatin bilincine vardığında düşünür. İnsan duyuları arasından akan dalgalı bir imgeler düşünden kendisini bir an için ayırabildiği, *tek bir* imge üzerinde sürekli olarak durduğu, onu daha yavaş ve açık seçik bir şekilde gözlediği ve kendisine nesnenin başka bir şey değil de *bu* olduğunu gösteren özellikleri soyutladığı zaman düşünür Böylece o yalnız tüm nitelikleri canlı veya apaçık bir şekilde algılayamadığı zaman değil, ama bu niteliklerden bir veya birkaçını özel nitelikler olarak *tanıyabildiği* zaman düşünür... Şimdi, bu tanıma hangi yollarla olur? Bu tanıma, insanın soyutlamak zorunda olduğu ve bir bilinçlilik ögesi olarak kendisini apaçık bir şekilde sunan bir özellik aracılığıyla olur. Öyleyse haydi "eureka" (buldum) diye haykıralım. Bilinçliliğin bu birinci özelliği ruhun diliydi. İnsan dili bununla yaratılmıştır»[28].

Herder'in bu söyledikleri insan konuşmasının bir mantıksal çözümlenmesinden çok, ozanca bir betimlenmesi görünümündedir. O'nun dilin kökeni ile ilgili kuramı tümüyle kurgusal (spekülatif) bir kuram olarak kalmıştır. Çünkü ne genel bir bilgi öğretisine ne de deneysel olguların gözlemine dayanmaktadır. O'nun insanlık ideali ve insan kültürünün özü ve gelişmesi ile ilgili derin sezgisi üzerinde temellendirilen bu kuram yine de en değerli türden mantıksal ve ruhbilimsel ögeler içermektedir. Daha önce araştırılmış ve dikkatle betimlenmiş[29] olan hayvanlardaki tüm genelleştirme veya soyutlama süreçleri, Herder'in vurguladığı ayırıcı özellikten apaçık bir şekilde yoksundurlar. Herder'in görüşü daha sonraları daha değişik bir çevre tarafından umulmayan bir şekilde aydınlatılıp pekiştirilmiştir. *Dil Psikolojisi* alanında yapılan son araştırmalar bizi beyin zedelenmesi yüzünden konuşmanın yitirilmesi veya önemli şekilde zarar görmesinin hiçbir zaman tek başına kalan bir olay olmadığı sonucuna götürmüştür. Böyle bir bozukluk insan davranışının bütün özünü değiştirmektedir. Söz yitimine (aphasia) veya benzeri türden hastalıklara uğrayan hastalar yalnız sözcükleri kullanma güçlerini yitirmekle kalmayıp kişilik yönünden de büyük değişikliklere uğrarlar. Bu değişmeler onların dış davranışlarında seyrek gözlenebilir. Çünkü tam anlamında olağan bir tutumla eylemde bulunmaya eğilim gösterirler. Günlük yaşama ilişkin bütün görevlerini yerine getirebilirler. Giderek içlerinden bazıları bu türden tüm denemelerde dikkate değer bir beceri geliştirebilir. Ama karşılaştıkları

sorunun çözümü herhangi bir özel kuramsal veya düşünsel etkinlik gerektirdiğinde tam bir şaşkınlık içine düşerler. Onlar artık genel kavramlar veya deyilerle (kategorilerle) düşünebilecek güçte değildirler. Tümeller üzerindeki kavrayışlarını yitirmiş olduklarından doğrudan doğruya olgulara, somut durumlara sıkıca yapışırlar. Bu tür hastalar ancak soyut şeylerin kavranmasıyla (30) gerçekleştirilebilecek görevleri yerine getirmek gücünden yoksundurlar. Bütün bunlar çok önemlidir. Çünkü Herder'in ayırıcı düşünce diye adlandırdığı düşünme tipinin simgesel düşünmeye ne ölçüde dayanmakta olduğunu bize gösterirler. Simgecilik olmasaydı insan yaşamı Platon'un ünlü mağara benzetmesindeki tutukluların yaşamına benzeyecekti. Bu yaşam, insanın dirimbilimsel gereksinmeleri ve pratik ilgileri ile sınırlanmış olacaktı. Sonuç olarak insan, din, sanat, felsefe ve bilimin çeşitli yönlerden kendisine açtığı «ideal dünyaya» bir geçit bulamayacaktı.

IV

İnsansal Uzay ve Zaman Dünyası

Uzay ve zaman içlerinde tüm gerçekliğin etkilendiği çerçevelerdir. Herhangi bir gerçek nesneyi ancak uzay ve zaman koşulları içinde kavrayabiliriz. Herakleitos'a göre, dünyada hiçbir şey kendi ölçülerini aşamaz. Bu ölçüler de uzay ve zamana ilişkin sınırlamalardır. Söylencebilimsel düşüncede uzay ve zaman kesinlikle salt veya boş biçimler olarak düşünülmezler. Onlar tüm nesneleri yöneten, yalnız biz ölümlülerin yaşamlarını değil, aynı zamanda tanrıların yaşamlarını da düzenleyip belirleyen büyük, giz dolu güçler olarak kabul edilirler.

İnsanbilimsel felsefenin en çekici ve önemli görevlerinden biri, uzay ve zamanın insan yaşantısında üzerlerine aldıkları belirli özelliği betimlemek ve çözümlemektir. Uzay ve zamanın görünümünün tek ve aynı şey olduğunu düşünmek bönce ve temellendirilmemiş bir varsayım olurdu. Kuşkusuz, aşağı organizmalarda insandakine benzer bir uzay algısı bulunduğunu düşünemeyiz. Giderek insan dünyası ile insana benzeyen maymunların dünyası arasında bile bu bakımdan açık ve silinemez bir ayrım bulunmaktadır. Ama yalnızca alışılmış ruhbilimsel yöntemlerimizi uygulayarak bu ayrım için bir açıklama yapmamız kolay değildir. Bunun için dolaylı bir yol izlememiz gereklidir. Kendi insansal dünyamızdaki uzay ve zamanın gerçek özünü bulmak istiyorsak, insan *kültürünün* biçimlerini çözümlememiz gerekir.

Böyle bir çözümlemenin ortaya çıkardığı ilk şey, uzaysal ve zamansal yaşantının temelden ayrı tiplerinin bulunduğudur. Bu yaşantının tüm biçimleri aynı düzeyde değildirler. Belli bir düzene göre planlanmış daha aşağı ve daha yukarı tabakalar vardır. En aşağı tabaka, *organik uzay ve zaman* olarak betimlenebilir. Her canlı varlık belli bir çevrede yaşar ve yaşamını sürdürebilmesi için kendisini bu çevrenin koşullarına sürekli olarak uyarlaması gerekir. Aşağı organizmalarda bile uyarlama çok karmaşık bir tepkiler dizgesini, fiziksel uyarıcılar arasında bir ayrımlaşmayı ve bu uyarıcılara uygun bir yanıtı gerektirir. Tüm bunlar bireysel deneylerle öğrenilemezler. Yeni doğmuş hayvanlar uzaysal uzaklık ve yönle ilgili çok doğru bir duyuya sahipmiş gibi görünürler. Yumurtadan yeni çıkmış bir civciv yolu üzerine serpilmiş olan yemleri hemen toplamaya başlar. Bu

uzaysal yönlenme (orientation) sürecinin dayandığı özel koşullar, dirimbilimci ve ruhbilimcilerce dikkatle incelenmiştir. Arılar, karıncalar ve göçmen kuşlardaki yönlenme gücü ile ilgili karmaşık sorunların tümünü yanıtlayabilmek olanağından her ne kadar yoksunsak da hiç olmazsa olumsuz bir yanıt verebiliriz. Hayvanlara bu çok karmaşık tepkilerde bulunurlarken herhangi bir *ideleştirme* sürecinin öncülük ettiğini varsayamayız. Tersine onlar, sanki özel türden bedensel içgüdülerce yönetiliyorlarmış gibi görünüyorlar. Hayvanların uzaya ilişkin bir düşünsel tasarım veya düşünceleri ,uzaysal bağıntılara özgü bir tasarıları yoktur.

Daha yüksek hayvanlara yaklaştıkça *algısal uzay* diye adlandırabileceğimiz yeni bir uzay biçimi ile karşılaşıyoruz. Bu uzay basit bir duyu verisi olmayıp, çok karmaşık bir özelliği olan, duyusal yaşantının tüm ayrı türlerinden —görsel, dokunsal, işitsel, devimduyumsal— ögeler içeren bir uzaydır. Tüm bu ögelerin algısal uzayı kurmak üzere işbirliği yaptıkları biçem (uslûp) modern duyumcu ruhbilimin en güç sorunlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Büyük bir bilim adamı olan Hermann von Helmholtz burada karşımıza çıkan sorunları çözmek üzere tümüyle yeni bir bilgi dalının işe başlamasını gerekli bulmuş ve fizyolojik optik bilimini yaratmıştır. Yine de günümüzde açık ve belirli bir şekilde yanıtlanamayan pek çok sorun vardır. Modern ruhbilim tarihinde «Nativizm* ve deneyciliğin karanlık savaş alanındaki» uğraş bitmez tükenmez görünmektedir[1].

Biz burada sorunun bu yönüyle ilgilenmiyoruz. Uzun bir süre tüm başka sorunları gölgelemiş ve gözden yitirmiş olan *genetik* sorun, yani uzaysal algının kökeni sorunu ne en önemli ne de tek sorundur. Genel bilgi kuramı ve insanbilimsel felsefe açısından şimdi başka bir sorun ilgimizi çekiyor. Artık etkinlik odağımız bu sorun olmalıdır. Algısal uzayın kökenini ve gelişmesini araştırmak yerine *simgesel uzayı* çözümlemeliyiz. Biz bu soruna yaklaşımımızda insan ve hayvan dünyaları arasındaki sınır çizgisi üzerindeyiz. Organik uzay göz önüne alındıkta, *eylem uzayı* söz konusu oldukta insan, pekçok bakımlardan hayvanlardan çok daha aşağı görünmektedir. Hayvanın birlikte doğduğu becerilerin çoğunu bir çocuğun öğrenmesi gerekmektedir. Ama insanın bu eksikliği yalnız insanın geliştirebileceği ve organik dünyadaki hiçbir şeye benzeşim (analoji) göstermeyen başka bir armağanla denklenmiştir. İnsan hemen değil ama çok karmaşık ve güç bir düşünce süreci aracılığıyla *soyut uzay* düşününe ulaşır. İşte bu düşün insana yalnız yeni bir bilgi alanı için gerekli yolu açmakla kalmaz kültürel yaşamının tümüyle yeni bir yön kazanmasını da sağlar.

Filozoflar daha baştan, soyut veya simgesel uzayın gerçek özünü betimler ve hesabını vermeye çalışırlarken en büyük güçlüklerle karşılaş-

(*) Nativizm: Doğuştan idelerin bulunduğunu varsayan felsefî öğreti.

mışlardır. Soyut uzay diye bir şeyin varolduğu olgusu, Grek düşüncesinin ilk ve en önemli buluşlarından biriydi. Özdekçiler de idealistler de bu buluşun önemi üzerinde aynı şekilde durmuşlardır. Ama, her iki kanıdaki düşünürler de soyut uzayın mantıksal özünü açıklamada güçlüğe düşmüşlerdir. Bu nedenle aykırı-kanısal (paradoksal) önermelere sığınma eğilimi göstermişlerdir. Demokritos, uzayın *varolmayan* (mé on) olduğunu ama bu varolmayanın bir gerçekliği bulunduğunu öne sürer. Platon *Timaios* diyaloğunda uzay kavramını uygun terimlerle anlatılması çok güç olan «melez bir kavram» —logismos nothos— olarak gösterir. Bu ilk güçlükler henüz modern bilim ve felsefe tarafından da çözümlenmiş değildirler. Newton soyut uzayı —gerçek matematiksel uzayı— duyu verilerimizin uzayı ile karşılaştırmamamız için bizi uyarır. O, insanların uzay, zaman ve devinimi bu kavramların duyulur nesnelerle olan ilişkileri ilkesine göre düşündüklerini söyler. Ama gerçekten bilimsel veya felsefî bir doğruluk elde etmek istiyorsak bu ilkeyi tümüyle bırakmamız gerekecektir. Felsefede duyu verilerimizden soyutlanmamız gerekir[2]. Newton'un bu görüşü tüm duyumcu dizgeler için sürçme taşı olmuştur. Berkeley bütün eleştirel saldırılarını bu görüşe yöneltmiştir. O, Newton'un «gerçek matematiksel uzayının» aslında imgesel bir uzaydan, insan anlığının bir kurgusundan başka bir şey olmadığını öne sürmüştür. Eğer Berkeley'in bilgi öğretisinin genel ilkelerini kabul edersek O'nun bu görüşünü güçlükle çürütebiliriz. Soyut uzayın ne fiziksel ne de ruhbilimsel gerçeklikte herhangi bir temeli veya karşılığı bulunmadığını kabul etmemiz gerekir. Geometricinin nokta ve çizgileri ne fiziksel ne de ruhbilimsel nesnelerdir. Onlar yalnızca soyut bağlantıların simgeleridirler. Biz eğer bu bağlantılara doğruluk yüklersek, doğruluk teriminin anlamını yeniden tanımlamamız gerekecektir. Çünkü biz burada soyut uzay sorunu ile, nesnelerin değil, önerme ve yargıların doğruluğu ile ilgilenmekteyiz.

Ama bu adımın atılıp dizgesel olarak temellendirilmesinden önce felsefe ve bilimin uzun bir yolu aşmaları, pek çok ara basamaklardan geçmeleri gerekiyordu. Bu gelişmenin aşamalarını izlemek çok çekici bir iş olabileceği halde bu sorunun tarihsel gelişimi henüz yazılmamıştır. Bu aşamalar insanın kültürel yaşamının gerçek özyapısını ve genel eğilimini kavramamıza yararlar. Burada birkaç tipik basamağı seçmekle yetinmem gerekiyor. İlkel yaşamda ve ilkel toplum koşulları altında soyut uzay ile ilgili herhangi bir ize rastlayamıyoruz. İlkel uzay, bir eylem uzayıdır ve eylem doğrudan doğruya pratik gereksinme ve ilgiler çevresinde yoğunlaşır. İlkel bir uzay «tasarımından» ancak bu bağlam içinde söz edebiliriz. Bu tasarım salt kuramsal özyapıda olan bir tasarım değildir. Somut kişisel veya toplumsal duygular ve heyecan veren ögelerle doludur. Heinz Werner bu konuda şöyle diyor:

«İlkel insan uzayda uygulayımsal etkinliğini sürdürdüğü, uzaklıkları ölçtüğü, kayığına yön verdiği, mızrağını belli bir hedefe hızla attığı süre-

ce, onun uzayı bir eylem alanı, bir pragmatik uzay olarak yapıca bizim uzayımızdan değişik değildir. Ama ilkel insan bu uzayı bir tasarım ve yansıtıcı düşünce konusu yaptığında o zaman herhangi bir gelişmiş örnekten kökten ayrı, özellikle birincil olan bir düşün doğar. İlkel insan için uzay düşüncesi dizgeleştirildiği zaman bile konu ile karşıtları birleştirici bir şekilde bağlıdır. İlkelin uzay kavramı daha gelişmiş bir kültürdeki insanın soyut uzayından çok daha duygusal ve somuttur... Bu uzay özyapısı bakımından çok nesnel, ölçülebilir ve soyut olan bir uzay değildir. Benözekçil (egosantrik) veya insanbiçimsel (antropomorfik) özellikler gösterir. Kökleri somut ve özdeksel olanda bulunan görünüşe özgü bir devingidir»[3].

İlkel düşünüş ve ilkel kültür görüş açısından, bizi eylem uzayından kuramsal veya bilimsel bir uzay kavramına geometrinin uzayına götürecek olan o kesin adımı atmak gerçekten hemen hemen olanaksız bir iştir. Geometrinin uzayında dolaysız duyu yaşantımızın tüm somut ayrımları silinip yokedilir. Artık görsel, dokunsal, işitsel veya kokuya ilişkin bir uzayımız yoktur. Geometrik uzay, duyularımızın birbirine uymayan özlerince bize kabul ettirilmeye çalışılan tüm çeşitliliklerden ve çok biçimliliklerden soyutlanır. Burada bizim türdeş (homojen), evrensel bir uzayımız vardır. İşte ancak bu yeni ve özyapısal uzay biçimi aracılığıyladır ki insan, biricik, dizgesel bir kozmik (evrensel) düzen kavramına ulaşabilmiştir. Böylesine bir düzen, evrenin birliği ve yasalılığı düşününe, tek biçimli bir uzay düşünü olmaksızın hiçbir zaman erişilemezdi. Ama, bu adımın atılabilmesi için çok uzun bir süre geçmiştir. İlkel düşünce bir uzay dizgesini düşünme bakımından yetersiz olmakla kalmaz, üstelik bir uzay *çizemini* bile tasarlayamaz. Onun somut uzayı *çizemsel* bir biçim haline getirilemez. Budunbilim (etnoloji) bize ilkel boyların genellikle olağanüstü keskin bir uzay kavrayışına sahip olduklarını gösteriyor. Bu boylardan olan bir yerli çevresi ile ilgili en ilginç ayrıntıların hepsini bilir. O, yanında ve yöresindeki tüm tanıdık nesnelerin durumlarındaki her değişiklik karşısında aşırı derecede duyarlıdır. Bu nedenle en güç koşullarda bile yolunu bulabilir. Kürek çekerken veya yelken kullanırken gidip geldiği ırmağın bütün dönemeçlerini en doğru şekilde bilir. Ama daha yakın bir inceleme yaptığımızda bu kolaylığa karşın onun uzay kavrayışında garip bir eksiklik olduğunu şaşarak görürüz. Eğer yerliden ırmağın genel bir betimlemesini, akış yönünü anlatmasını isterseniz bunu yapamayacaktır. Eğer ırmağın bir haritasını ve çeşitli dönemeçlerini çizmesini söylerseniz sorduğunuzu bile anlamadığını göreceksiniz. Somut ve soyut uzay kavrayışları ve uzaysal ilişkiler arasındaki ayrımı burada çok açık bir şekilde algılıyoruz. Yerli, ırmağın yolunu çok iyi bir şekilde bilmektedir ama onun bu bilgisi kuramsal anlamda soyut bir bilgi olmaktan çok uzaktır. Buradaki bilme, yalnızca seyretmiş olmaktan, görmüş olmaktan doğan bir bilmedir. Oysa gerçek bilgi bir tasarımı içerir ve önceden varsayar. Bir nesnenin tasarımı o nesneye yalnızca elle dokunmaktan çok ayrı bir edimdir. Bir

nesneye elle dokunmak belirli bir eylemler dizisinden, birbirlerine göre sıralanmış veya birbirlerini izleyen bedensel devinimlerden başka bir şeyi gerektirmez. O belli edimlerin değişmeyen bir şekilde sürekli olarak yinelenmeleri sonucu kazanılmış bir alışkanlıktır. Ama, uzay ve uzaysal bağlantılar tasarımı bundan çok ayrı bir şeydir. Bir nesnenin tasarlanması için onun doğru biçimde ve kılgısal kullanımlar için ustalıkla yönetilmesi yeterli değildir. Bu nesne ile ilgili genel bir kavrama sahip olmamız ve onu başka nesnelerle olan bağlantılarını bulmak üzere ayrı açılardan görmemiz yani, onu yerelleştirmemiz ve genel bir dizge içindeki yerini belirlememiz gerekir.

İnsan kültür tarihinde bizi evrensel düzen kavramına götüren bu büyük genelleştirmenin ilk kez Babil gökbiliminde (astronomi) yapıldığını görüyoruz. Babil gökbiliminde insanın somut kılgısal yaşam alanını aşıp tüm evreni kavrayıcı bir görüşle kuşatmaya cesaret eden bir düşüncenin ilk kesin kanıtına rastlıyoruz. İşte Babil kültürü bu nedenle tüm kültürel yaşamın beşiği olarak kabul edilmiştir. Düşünürlerin çoğu, insanlığın bütün söylencebilimsel, dinsel ve bilimsel kavramlarının bu kaynaktan çıkarılmış olduğunu öne sürmüşlerdir. Ben burada bu tüm-Babilci kuramları[4] tartışmayacağım. Çünkü bir başka sorunu ele almak istiyorum. Babillilerin yalnız göksel olayları inceleyen ilk insanlar olmakla kalmayıp bilimsel bir gökbilim ve evrenbilimin de temellerini ilk kuranlar olmaları gerçeğine bir neden bulma gereği var mı? Gök olaylarının önemi hiçbir zaman azımsanmamıştır. İnsan kısa bir süre içinde tüm yaşamının bazı genel evrensel koşullara bağlı olduğu gerçeğinin bilincine varmak zorundaydı. Güneşin doğuşu ve batışı, ay, yıldızlar, mevsimlerin dönüşümü, tüm doğal olaylar ilkel söylencebilimde önemle etkin olmuş ünlü olgulardır. Ama onları bir düşünce dizgesi haline getirebilmek için ancak özel durumlarda yerine getirilebilecek bir başka koşul gerekliydi. Bu uygun durumlar Babil kültürünün başlangıçlarında etkin oldu. Otto Neugebauer, içinde bu sorunla ilgili önceki görüşlerin çoğunu düzelttiği çok ilginç bir antik matematik tarihi incelemesi yazmıştır. Geleneksel görüş Greklerden önce bilimsel matematikle ilgili hiçbir kanıtın bulunmadığı savına dayanmaktaydı. Babil ve Mısırlıların pratik ve teknik yönden büyük bir gelişme gösterdikleri ama kuramsal bir matematiğin ilk ögelerini henüz bulmamış oldukları genellikle kabul edilmekteydi. Neugebuaer'e göre, eldeki kaynakların eleştirel bir çözümlemesi bizi başka bir yoruma götürüyor. Babil gökbiliminde gerçekleştirilen gelişmenin ayrı bir olay olmadığı açıklığa kavuşmuştur. Bu gelişme daha temel bir olguya, yeni bir düşünsel aracın bulunup kullanılmasına dayanmaktaydı.

Babilliler *simgesel cebiri* bulmuşlardı. Matematiksel düşüncenin daha sonraki gelişimi ile karşılaştırıldıkta bu cebir hiç kuşku yok ki henüz çok basit ve ilkeldi. Yine de yeni ve çok verimli bir kavram içermekteydi. Neugebauer bu kavramı geriye, Babil kültürünün en başlangıçlarına kadar

izliyor. Bize Babil cebirinin özyapısal biçimini anlamak istiyorsak Babil uygarlığının tarihsel art-alanını göz önüne almamız gerektiğini söylüyor. Bu uygarlık özel koşullar altında gelişmiştir. İki ayrı ırkın, Sümer ve Akat'ların buluşma ve çatışmalarının ürünüdür. Bu iki ırk ayrı kökenli olup birbiriyle hiç ilgisi olmayan dilleri konuşmaktadırlar. Akatların dili Sami diller grubuna girer. Sümerlerinki ise ne Sami, ne de Hint-Avrupa dillerine benzemeyen bir başka gruptandır. Bu iki topluluk yani Sümerlerle Akatlar bir araya geldiklerinde, ortak bir siyasal, toplumsal ve kültürel yaşamı paylaştıklarında çözümlemeleri gereken yeni sorunlar ortaya çıktı. Bu sorunlar, çözümlenmeleri yeni düşünsel güçlerin geliştirilmesini gerektiren sorunlardı. Sümerlerin değişik dili anlaşılamıyordu. Yazılı metinlerini ise Akatlar büyük güçlüklerle ve ancak sürekli düşünsel çaba göstererek çözebiliyorlardı. İşte ilk kez bu çaba iledir ki Babilliler soyut bir simgeciliğin anlam ve kullanımlarını anlamayı öğrendiler. Neugebauer diyor ki: «Her cebirsel işlem, insanın hem matematiksel işlemler hem de bu işlemlerin uygulandığı nicelikler için bazı belirli simgelere sahip olduğunu varsayar. Böylesine kavramsal bir simgecilik olmadan sayısal bakımdan belirlenmemiş ve gösterilmemiş nicelikleri birleştirme ve onlardan yeni bileşimler yapma olanağı bulunamazdı. Ama, bu türden bir simgecilik Akatların yazılı metinlerinde hemen ve zorunlu olarak ortaya çıktı... Bundan ötürü Babilliler daha başlangıçta cebirsel gelişmenin, uygun ve yeterli bir simgeciliğin en önemli temelini kullanabiliyorlardı»[5].

Ama biz Babil gökbiliminde sonunda uzayın düşünsel olarak ele geçirilmesine ve bir evrensel düzenin, bir evren dizgesinin bulunmasına yolaçan o büyük sürecin ancak ilk aşamalarını bulmaktayız.

Matematiksel düşünce içinde bulunduğu şekliyle soruna doğrudan doğruya bir çözüm getiremezdi. Çünkü uygarlığın başlangıçlarında matematiksel düşünce, hiçbir zaman kendi gerçek mantıksal biçimi içinde ortaya çıkmıyor. O sanki bir söylencebilimsel düşünce atmosferine sarılmış gibidir. Bilimsel matematiğin ilk kurucuları bu söylencebilimsel peçeyi yırtıp aralayamamışlardır. Pythagorasçılar sayıdan büyülü ve giz yüklü bir güç olarak sözederler ve giderek uzay kuramlarında bile söylencebilimsel bir dil kullanırlar. Bu görünür şekilde ayrı olan ögelerin içiçe girişleri tüm ilkel evrendoğum (kozmogoni) dizgelerinde özellikle dikkati çekiyor. Babil gökbilimi bütünlüğü içinde yine de evrenin söylencebilimsel bir yorumudur. O artık somut, özdeksel, ilkel uzayın dar alanı ile sınırlandırılmamaktadır. Başka bir deyişle uzay, yeryüzünden gökyüzüne aktarılmıştır. Ama insanlık göksel olaylara döndüğü zaman da yeryüzündeki gereksinme ve ilgilerini unutamazdı. İnsanın gözlerini önce göklere çevirmesi salt düşünsel bir merakı giderme isteğinden gelmiyordu. Onun göklerde gerçekten aradığı şey, kendisinin ve kendi insansal evreninin bir yansımasıydı. O, kendi dünyasının görünür görünmez sayısız bağla evrenin genel düzenine bağlı olduğunu algıladığı için bu giz yüklü bağlantıyı kavramaya ça-

lışmaktaydı. Bu nedenle, göksel olaylar her şeyden koparılmış soyut bir düşünce ve salt bilim anlayışı ile incelenemezlerdi. Onlar, dünyanın efendileri ve yöneticileri, insan yaşamının düzenleyicileri olarak kabul ediliyorlardı. İnsanın siyasal, toplumsal ve ahlaksal yaşamını düzenlemek için göklere başvurmak zorunluluğu doğuyordu. Hiçbir insansal olay kendi kendini açıklayamıyordu. Onun kendisine dayandığı ve kendine karşılık olan göksel bir olaya başvurularak açıklanması gerekiyordu. Bu düşünceler, ilk gökbilimsel dizgelerin uzayının niçin salt kuramsal bir uzay olamayacağını açıklıyor. Bu uzay, soyut geometrik anlamda noktalardan, çizgilerden veya yüzeylerden oluşmuyordu. O, gizemsel, kutsal ve daimonca güçlerle dolu bir uzaydı. Gökbilimin ilk ve temel ereği, tehlikeli etkilerini önceden görüp onlardan sakınmak üzere bu güçlerin doğalarını ve etkinliklerini kavramaya çalışmaktı. Gökbilim ancak bu gizemsel ve söylencebilimsel biçim içinde yani *yıldızbilim* (astroloji) biçiminde ortaya çıkabilirdi. Nitekim o bu özyapıyı binlerce yıl korumuştur. Bu durum kendi çağımızın ilk yüzyıllarında, Rönesans kültüründe de belli bir anlamda egemen olmuştur. Bilimsel gökbilimin gerçek kurucusu olan Kepler'in bile yaşamı boyunca bu sorunla uğraşması gerekmiştir. Ama sonunda son adımın atılması zorunlu idi. Gökbilim, yıldızbilimin yerine geçti. Geometrik uzay ise söylencebilimsel ve gizemsel uzayın yerini aldı. Demek ki modern bilimin simgeciliğine, yeni ve gerçek bir simgeciliğe giden yolu ilk hazırlayan yanlış bir simgesel düşünce biçimi olmuştur.

Modern felsefenin ilk ve en güç ödevlerinden biri bu simgeciliği gerçek anlamı içinde ve tüm önemi ile kavramaktı. Eğer Descartes'çı düşüncenin evrimini incelersek Descartes'ın işe *cogito ergo sum* (düşünüyorum öyleyse varım) ile başlamadığını görürüz. O, *mathesis universalis* (evrensel bilme) kavram ve ülküsü ile işe başlamıştır. Ülküsü büyük matematiksel bir bulgu, çözümsel (analitik) geometri üzerine kurulmuştur. Simgesel düşünce, çözümsel geometri ile çok önemli dizgesel sonuçlara vardıracak ileri bir adım atmıştır. Uzay ve uzaysal bağlantılarla ilgili tüm bilgimizin yeni bir dile, sayıların diline çevrilebileceği; bu çeviri ve dönüsümle geometrik düşüncenin gerçek mantıksal özyapısının çok daha aydınlık ve uygun bir şekilde kavranabileceği ortaya çıkmıştır.

Uzay sorunundan *zaman sorununa* geçtiğimizde de aynı özyapısal gelişme ile karşılaşıyoruz. Her iki kavramın gelişmelerinde tam bir benzeşim kadar özyapısal ayrılıkların da bulunduğu bir gerçektir. Kant'a göre uzay «dış duyu»nun zaman ise «iç duyu»nun biçimidir. İç duyusunu yorumlamaya kalkışan insanın karşılaşacağı yeni sorunlar vardı O, burada fiziksel dünya ile ilgili bilgilerini düzenler ve dizgeleştirirken uyguladığı yöntemleri kullanamazdı. Ama yine de her iki sorun için ortak bir art alan vardır. Zaman bile ilkin insan yaşamının belirli bir biçimi olarak değil, organik yaşamın genel koşulu olarak düşünülmüştür. Organik yaşam, zaman içinde geliştiği sürece varolur. O, bir nesne olmayıp bir süreç, hiç

dinmeyen sürekli bir olaylar ırmağıdır. Herakleitos'un özdeyişi tüm organik yaşam için geçerlidir: «Aynı ırmağa iki kez giremezsiniz». Organik yaşam sorunu ile uğraşırken ilk iş olarak ve her şeyden önemlisi kendimizi Whitehead'in «basit yerelleştirme» diye adlandırdığı önyargıdan kurtarmamız gerekir. Organizma hiçbir zaman tek bir an içinde yerelleştirilemez. Canlı varlığın yaşamında zamanın üç kipi —geçmiş, şimdi ve gelecek— bireysel ögelere ayrılamayacak bir bütün biçimlendirirler. Leibniz, «Le présent est chargé du passé, et gros de l'avenir» demişti. Bir canlı varlığın bir an içindeki durumunu, onun geçmişini göz önüne almadan ve yalnızca bir geçit noktası olan şimdiyi, geleceğe başvurmadan betimleyemeyiz.

19. yüzyılın en tanınmış fizyologlarından biri olan Ewald Hering, *belleğin* tüm organik özdeğin genel işlevi olarak sayılması gerektiğini öne süren kuramı savunmuştur[6]. Bellek yalnız bizim bilinçli yaşamımızın bir olayı olmakla kalmaz, tüm yaşayan doğa alanına yayılır. Bu kuram, bu temel üzerinde yeni bir genel ruhbilim çizemi (şeması) geliştiren R. Semon'ca benimsenip işlenmiştir. Semon'a göre bilimsel ruhbilime tek yaklaşım «Mnemik dirimbilim» (belleğe ilişkin dirimbilim) yoluyladır. Semon, «mneme» yahut belleği tüm organik olayların değişirliği içinde koruyucu bir ilke olarak tanımlıyor. Bellek ve kalıtım aynı organik işlevin iki görünümüdürler. Bir organizmayı etkileyen her uyarıcı o organizma üzerinde bir «engram»,* belirli bir fizyolojik iz bırakır. Organizmanın gelecekteki tüm tepkileri bu izler zincirine, birleşik «izler toplancasına»[7] dayanır. Ama Hering ve Semon'un genel savlarını benimsediğimiz zaman bile, belleğin insan dünyasındaki rol ve anlamını açıklamaktan daha çok uzaktayız. *Mneme* veya belleğin insanbilimsel tasarımı biraz ayrı bir şeydir. Eğer belleği tüm organik özdeğin genel işlevi olarak anlarsak, organizmanın önceki deneylerinin bazı izlerini sakladığını ve bu izlerin onun sonraki tepkileri üzerinde belirli bir etkiye sahip olduklarını dile getiriyoruz demektir. Ama sözcüğün insanbilimsel anlamında bir belleğe sahip olmak üzere «bir uyarıcının önceki bir eyleminin gizli bir kalıntısının»[8] kalmış olması yeterli değildir. Yalnızca bu kalıntıların varlığı ve tüm toplamı bellek olayını yanıtlayamaz. Bellek bir tanıma ve özdeşleştirme sürecini, çok karmaşık türden bir ideleştirme sürecini dile getirir. Önceki izlenimler yalnız yinelenmekle kalmamalı aynı zamanda düzenlenip yerelleştirilmeli ve zaman içindeki ayrı noktaları göstermelidirler. Böylesine bir yerelleştirme, zamanı tüm bireysel olayları kuşatan bir *sıra düzeni,* genel bir çizem olarak kavramadan gerçekleştirilemez. Zaman bilinci zo-

(*) Şimdi geçmişle yüklü, geleceğe gebedir.

(*) Engram: I. Dirimbilimde; bir dokunun protoplazması içinde bir uyarıcının oluşturduğu sürekli değişiklik. II. Ruhbilimde; ruhta bir uyarma sonucu oluşan ve bellek için temel görevi yapan sürekli bir etki.

runlu olarak uzay diye adlandırdığımız o öteki çizeme karşılık olan böyle bir sıra düzeni tasarımını dile getirir.

Önceki bir olayın basit tıpkıbasımı olarak anlaşılan bellek, yüksek hayvanların yaşamında da görülür. Bunun insandaki ile karşılaştırılabilecek ideleştirme süreçlerine ne ölçüde dayandığı güç ve çok tartışma götürür bir sorundur. Robert M. Yerkes, son kitabında bu sorunun araştırılıp açıklanmasına özel bir bölüm ayırıyor. Şempanzeleri ele alarak şu soruyu soruyor: «Bu hayvanlar sanki önceki deneylerini anımsarmış, çağrışım yaparmış, tanırmış gibi mi davranıyorlar? Yoksa gözden uzak olan gerçekten anlıktan da uzak mı? Onların beklenti, umut ve imgeleri olabilir mi?.. Onlar sorunları çözümleyebilirler mi? Gösterge olarak işgören çağrışımlara dayanarak olduğu kadar bizim sözel simgelerimize benzeyen simgesel süreçlerin yardımıyla da kendilerini çevresel durumlara uyarlayabilirler mi?»[9].

Yerkes tüm bu soruları olumlu olarak yanıtlamak eğilimindedir. Ama O'nun bütün kanıtlarını benimsesek bile güç olan soru yanıtlanmadan kalmaktadır. Çünkü burada önemli olan, insan ve hayvanlardaki ideleştirme süreçleri olgusu olmayıp bu süreçlerin biçimidir. İnsanda anımsamayı bir olayın geri dönüşü, önceki izlenimlerin silik bir imgesi veya tıpkıbasımı olarak betimleyemeyiz. Anımsama yalnızca bir yineleme olmayıp daha çok geçmişin yeniden doğuşudur. Yaratıcı ve yapıcı bir süreci içerir. Geçmiş deneylerimizin ayrı ayrı verilerini toplamak yeterli değildir. Onları gerçekten *yeniden-toplamamız,* düzenleyip birleştirmemiz ve düşüncelerimizi üzerinde yoğunlaştırdığımız bir nokta haline getirmemiz gerekir. Bize özyapısal insan belleği örneğini veren ve onu hayvansal veya organik yaşamdaki tüm başka olaylardan ayıran bu tür bir anımsamadır.

Kuşkusuz, günlük yaşantımızda bu betimlemeye uymayan pekçok anımsama veya bellek biçimi vardır. Belleğe ilişkin pekçok yorumlar Duyumcu okulların bilinen yaklaşımı yani basit bir «idelerin çağrışım»ı düzeneği ile uygun şekilde açıklanabilir. Ruhbilimcilerin çoğu, insan belleğini sınama yollarının en iyisinin onun belli bir zaman aralığından sonra kaç tane anlamsız sözcüğü veya heceyi aklında tutup yineleyebildiğini ortaya çıkarmak olduğu üzerinde görüş birliğine varmışlardır. Bu varsayıma dayanarak yapılan denemeler insan belleğinin tek kesin ölçümünü verir gibi görünmüşlerdir. Bergson'un ruhbilime katkılarından biri de tüm bu mekanik bellek kuramlarına karşı çıkışlarındadır. Bergson'un *Özdek ve Bellek* (Matiére et Mémoire)'da geliştirdiği görüşüne göre, bellek çok daha derin ve çok daha karmaşık bir olaydır. O, «içselleştirme» ve kuvvetlendirme, geçmişteki yaşamımızın tüm ögelerinin içine sızma anlamına gelir. Bergson'un yapıtında bu kuram, O'nun yaşama felsefesinin dönemeç noktası sayılan yeni metafiziksel bir başlangıç noktası olmuştur.

Biz burada sorunun metafiziksel yanı ile ilgilenmiyoruz. Konumuz in-

san kültürünün fenomenolojisidir. Bu nedenle sorunu insanın kültürel yaşamından alınmış somut örneklerle betimlemeye ve açıklamaya çalışmalıyız. Klasik bir örnek, Goethe'nin yaşamı ve yapıtlarıdır. Simgesel bellek insanın kendisiyle yalnız geçmiş yaşantılarını yinelemekle kalmayıp aynı zamanda bu yaşantıları yeniden yaşadığı bir süreçtir. İmgelem (hayalgücü) gerçek bir anımsamanın zorunlu ögesi olur. Bu düşünce Goethe'nin özyaşam öyküsünü *Şiir ve Doğruluk* (Dichtung und Wahrheit) diye adlandırmasına neden olmuştur. O, yaşamı öyküsüne imgesel veya kurgusal ögeler katmış olduğunu dile getirmek istememiş; yaşamı ile ilgili doğru yanları bulup ortaya çıkarmayı ve betimlemeyi istemiştir. Ama bu doğru yanlar ancak yaşamının ayrı ayrı ve dağınık olgularına şiirsel, yani simgesel bir biçim vermekle bulunabilirdi. Başka ozanlar da yapıtlarını aynı yöntemle gözden geçirmişlerdir. Henrik İbsen, «Ozan olmak insanın kendi kendisinin yargıcı olması anlamına gelir»[10] demiştir. Şiir, insanın kendisi ve yaşamı üzerine yargı verebileceği biçimlerden biridir. O, özbilme ve özeleştiridir. Bu türden bir eleştiri ahlaksal anlamda anlaşılmamalıdır. Çünkü beğenme veya ayıplama; haklı çıkarma veya mahkûm etme anlamına gelmez. Daha yeni ve derin bir anlayışı, ozanın kişisel yaşamının yeniden yorumunu dile getirir. Bu süreç şiirle sınırlanmamıştır. Sanatsal anlatımın tüm öteki ortamlarında da olanaklıdır. Yaşamının ayrı ayrı dönemlerinde Rembrandt'ın çizdiği kendi portrelerine baktığımızda çizgilerde O'nun yaşamının tüm öyküsünü, kişiliğini, bir sanatçı olarak gelişimini buluruz.

Demek ki şiir simgesel belleğin biricik ve belki de en özyapısal biçimi değildir. Bir özyaşam öyküsünün ne olduğunu ve ne anlama geldiğini bize gösteren ilk büyük örnek, Augustinus'un *İtiraflar*'ıdır. Bu yapıtta çok ayrı türden bir kendini inceleme ile karşılaşıyoruz. Augustinus kendi yaşamı ile ilgili olaylara değinmiyor. Çünkü O'na göre bu olaylar ne anımsanmaya ne de not edilmeye değerdirler. Augustinus tarafından anlatılan dram, insanlığın dinsel dramıdır. O'nun dünya işlerinden el etek çekmesi evrensel dinsel bir sürecin —insanın düşmesi ve kurtarılmasının— yinelenmesi ve yansımasından başka bir şey değildir. Augustinus'un kitabındaki her satırın yalnız tarihsel değil, aynı zamanda gizli simgesel bir anlamı da vardır. Hıristiyan inancının simgesel dili olmaksızın Augustinus kendi yaşamını anlayamaz ve bu yaşamdan sözedemezdi. Bu işgörme yöntemi ile O, hem büyük bir dinsel düşünür hem de yeni bir ruhbilimin, yeni bir içebakış ve kendini inceleme yönteminin kurucusu olmuştur.

Buraya kadar zamanın yalnızca bir yönü - şimdinin geçmişle bağlantısı ile ilgilendik. Ama zamanın insan yaşamının yapısı için daha önemli ve daha özyapısal olarak görünen bir başka yönü de vardır. Bu, zamanın üçüncü boyutu diye de adlandırılabilen *gelecek* boyutudur. Gelecek, zaman bilincimiz için zorunlu bir ögedir. Bu öge, yaşamın en erken basamakla-

rında bile başat bir rol oynamaya başlar. William Stern «idelerin yaşamının tüm ilk gelişmesinde özyapısal olan bir yan var. Onlar geçmişteki bir şeyi gösteren anılar olarak değil de geleceğe yönelik beklentiler olarak ortaya çıkıyorlar. Burada ilk kez genel bir gelişme yasası ile karşılaşıyoruz: Bilinç geleceğe yönelik şeyleri, geçmişe yönelik olanlardan daha çabuk kavrar,»[11] diye yazıyor. Yaşamımızın daha sonraki bölümünde bu eğilim daha bir açık seçikleşiyor. Biz anılarımız veya şimdiki yaşantılarımızla olmaktan çok, geleceğe ilişkin korku ve kuşkularımız, heyecan ve umutlarımızla yaşarız. Bu ilk bakışta tartışma konusu olabilecek insansal bir bağış gibi görünecektir. Çünkü insan yaşamına tüm öteki yaratıklara yabancı olan bir kuşku ögesi sokmaktadır. İnsan bu gelecek serabından, bu kurgusal ideden kurtulursa sanki daha akıllı ve daha mutlu olacakmış gibi görünüyor. Filozoflar, ozanlar ve büyük din eğiticileri insanı her dönemde bu sürekli *kendini-aldatma* kaynağına karşı uyarmışlardır. Din, insana gelecek günlerden korkmamayı öğütler. İnsan usu ise yaşanılan andan haz duymayı, geleceğe aldırış etmemeyi önerir. Horace «Quid sit futurum cras fuge quaerere»* diyor. Ama insan bu öğütü hiçbir zaman izleyemezdi. Geleceği düşünmek ve gelecekte yaşamak, onun doğasının zorunlu bir parçasıdır.

Bu eğilim belli bir anlamda tüm organik yaşamın sınırlarını kuşatır gibi görünüyor. Organik süreçlerin özyapısal bir yanı, onları geleceğe başvurmaksızın betimleyememizdir. Hayvansal içgüdülerin çoğu bu şekilde yorumlanmalıdır. İçgüdüsel devinimler doğrudan doğruya gereksinmelerce uyarılmazlar. Onlar geleceğe ve çok kez de çok uzak bir geleceğe yöneltilmiş güdülerdir. Bu devinimlerin etkisi onları eyleyen hayvan tarafından görülemeyecektir. Çünkü bu etki gelecekteki kuşağın yaşamına aittir. Jules Fabre'ın *Souvenirs entomologiques*'i türünden bir kitabı incelediğimizde hemen hemen her sayfada hayvansal içgüdülerin bu özelliğinin çarpıcı örneklerini buluyoruz.

Tüm bunlar aşağı hayvanlarda gelecekle ilgili bir «ide», bir tasarım veya bilinçlilik bulunmasını gerektirmediği gibi, böyle bir savı da kanıtlamaz. Daha yüksek hayvanların yaşamına yaklaşır yaklaşmaz durum kuşkulu bir şekle girmektedir. Pekçok yetkili gözlemci yüksek hayvanların öngörüsünden sözetmiştir. Bu varsayım olmasaydı sanki onların davranışlarını güçlükle betimleyebilecektik gibi geliyor insana. Eğer Wolf'un deneylerinde bir hayvan, gerçekleri yerine geçen *sözde-ödülleri* kabul ediyorsa bu gelecekteki olguların bilinçli bir önceden yaşanması durumunu gösteriyor. Hayvan, *sözde-ödüllerin* daha sonra yiyecekle değiştirilebileceklerini «umuyor». Wolfgang Koehler bu konuda şunları yazıyor: «Gele-

(*) Yarın ne olacağını sormaktan kaçın.

cekteki bir olasılığı kendisine dayandırabileceğimiz gözlemlerin sayısı çok azdır. Gelecekteki bir olayın en kolay anlaşılır şekilde düşünülmesinin ancak önceden beklenen olay *hayvanın kendisi* tarafından planlanmış bir edim olduğunda ortaya çıkması bana kuramsal önemi olan bir durum gibi geliyor. Böyle bir durumda bir hayvanın (açık seçik anlamında) hazırlık çalışması olarak oldukça zaman harcayacağı apaçıktır...

... Son amaç göz önünde bulundurularak yüklenilmiş böylesine bir ilk çalışma, uzun zaman sürdüğünde kendi içinde ereğe gözle görünür bir yaklaşım sağlamasa bile bize en azından bir gelecek duyusunu gösterir»[12].

Bu kanıtlar temel olarak alındığında bunu, gelecekteki olayları önceden yaşama ve giderek gelecekteki eylemleri planlama tümüyle hayvansal yaşamın dışında olan şeyler değildir türünden bir düşünce izleyecektir.

Ama insanlardaki gelecek bilinci de geçmiş zaman düşüncesini incelerken dikkatimizi çeken aynı özyapısal anlam değişikliğini geçirir. Gelecek yalnız bir imge değildir. O, bir «ülkü» halini alır Bu değişimin anlamı insanın kültürel yaşamının tüm aşamalarında kendini gösterir. İnsan kendini kılgısal etkinliklere tümüyle verdiği sürece ayrım açık bir şekilde gözlenemez. Özgül bir ayrım olarak değil de yalnız bir derece ayrımı olarak görünür. Hiç kuşku yok ki insan tarafından tasarlanan gelecek çok daha geniş bir alanı kapsar ve insanın planlamaları daha bilinçli ve dikkatlidir. Ama tüm bunlar, usun değil öngörünün alanına girerler. «Öngörü» (prudence) terimi kökenbilimsel yönden «göksel kayra» (providence) terimi ile bağlantı içindedir. Gelecekteki olayları önceden görme ve gelecekteki gereksinmeler için hazırlanma yeteneği anlamına gelir. Ama insanın tüm yüksek kültürel etkinlikleri için önceden gerekli olan kuramsal gelecek idesi oldukça ayrı türden bir şeydir. O yalnızca beklenti olmaktan daha başka bir şey olup insan yaşamının bir buyruğu haline gelir. Bu buyruk insanın araçsız kılgısal gereksinmelerinin çok ötesine - en yüksek biçiminde insanın duyusal yaşamının sınırları dışına erişir. Bu, insanın simgesel geçmişine karşılık olan ve onunla tam bir benzeşim gösteren *simgesel gelecek*tir. Simgesel geleceği «peygamberce» (veya *önbilisel*) gelecek diye adlandırabiliriz. Çünkü o en iyi şekilde büyük dinlerin peygamberlerinin yaşamlarında dile getirilir. Bu din öğreticileri hiçbir zaman yalnızca gelecek olayları önceden anlatmak ve insanları gelecekteki kötülüklere karşı uyarmakla yetinmiyorlardı. Onlar ne falcılar gibi konuşuyorlar ne de önbililerin veya bilicilerin kanıtlarını kabul ediyorlardı. Gerçekte bilicilerinkinin tam karşıtı olan bir başka erekleri vardı. Onların söz konusu ettikleri gelecek, deneysel bir olgu olmayıp ahlaksal ve dinsel bir ögeydi. Bu nedenle önbili (kehanet) esine (ilham) dönüşmüştü. Esin yalnızca önceden bilme anlamına gelmez. Onda bir söz verme anlamı da vardır. Bu ilk kez Yahudi peygamberlerinde —Isaiah, Jeremiah ve Ezekiel'de— açıklık kazanan yeni bir özelliktir. Onların ideal geleceği de-

neysel dünyanın olumsuzlanmasını «tüm güçlerin sonunu» gösterir. Ama aynı zamanda «yeni bir gökyüzü ve yeni bir yeryüzü» için umut ve güvence içerir. Burada da insanın simgesel gücü, kendi sonlu varlığının tüm sınırlarının ötesine geçen tehlikeli bir işe kalkışır. Ama bu olumsuzlama yeni ve büyük bir bütünleşme edimini dile getirir. İnsanın ahlaksal ve dinsel yaşamında kesin bir aşamayı belirtir.

V

Olgular ve Ülküler

Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı yapıtında kendisiyle insan anlığının temel yapısını betimleyebileceğimiz ve bu yapıyı olanaklı olan tüm bilme biçimlerinden ayırdedebileceğimiz genel bir ölçüt bulup bulamayacağımız sorusunu ortaya atıyor. O, uzun bir çözümlemeden sonra böyle bir ölçütün insan bilgisinin özyapısı içinde aranması gerektiği sonucuna varıyor. İnsan bilgisinin öyle bir özyapısı vardır ki us, nesnelerin gerçekliği ve olanaklılığı arasında kesin bir ayrım yapma zorunluluğu ile karşı karşıya kalır. İşte insan bilgisinin bu özyapısı insanın genel varlık zinciri içindeki yerini belirler. «Gerçek» ile «olanaklı» arasındaki bir ayrım ne insandan aşağı varlıklarda ne de insanın üstünde olanlarda vardır. İnsandan aşağı olan varlıklar kendi duyusal algı dünyaları içine kapanmışlardır. Onlar gerçek fiziksel uyarıcılara çok duyarlıdırlar ve bu uyarıcılara tepki gösterirler. Ama, «olanaklı» nesnelerle ilgili hiçbir ideleri olamaz. Öte yandan, insan üstü anlık veya göksel us, gerçeklikle olanak arasında hiçbir ayrım tanımaz. Tanrı, salt edimdir (actus purus). Algıladığı her şey gerçektir. Tanrının usu ilk örnek olan bir anlık (intellectus archetypus) veya yaratıcı görüdür (intuitus originarius). O, hiçbir nesneyi bu nesneyi düşünme, yaratma ve ortaya koyma edimi olmaksızın düşünemez. Olanak sorunu yalnız insanda, insanın «çıkarımsal anlığında» (intellectus ectypus) ortaya çıkar. Gerçeklik ve olanak arasındaki ayrım, metafiziksel bir ayrım olmayıp bilgi kuramına ilişkin bir ayrımdır. Bu ayrım, kendinde nesnelerin bir özyapısı anlamına gelmez. Ancak, bizim nesnelere ilişkin bilgimize uygulanır. Kant, göksel bir anlığın, yaratıcı bir görünün gerçekten varolduğunu olumlu ve dogmatik bir tavırla öne sürmek istememişti. O, böyle bir «görüsel anlık» kavramını yalnızca insan anlığının doğasını ve sınırlarını betimleyebilmek için kullanmıştır. İnsan anlığı iki ayrı tür ögeye dayanan, «çıkarımlar yapan bir anlık»tır. İmgeler olmaksızın düşünemez, kavramlar olmaksızın görülemeyiz. «Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür». Kant'a göre, bizim olanakla gerçekliği ayırmamızın gerçek nedeni, bilginin temel koşullarına ilişkin olan bu ikiciliktir[1] (dualizm).

Kant'ın düşüncelerini dile getiren bu pasaj, O'nun eleştirilerinin en önemli ve en güç bölümlerinden biri olmasına karşın, incelediğimiz sorun

göz önüne alındığında özellikle ilginçtir. Çünkü, her insanbilimsel felsefe için çok güç olan bir sorunu dile getirir. İnsan anlığının "imgelere gereksinme duyan"[2] bir anlık olduğunu söyleyecek yerde, simgelere gereksinme duyan bir anlık olduğunu söylemeliyiz. İnsan bilgisi, kendi özyapısı gereği simgesel bilgidir. Onun hem gücünü hem de sınırlarını belirleyen bu özelliktir. Simgesel düşünce için gerçekle olanak, güncel olanla ideal olan şeyler arasında kesin bir ayrım yapmak zorunludur. Bir simgenin fiziksel dünyanın bir parçası olarak güncel bir varlığı yoktur. O, bir «anlam»a sahiptir. İlkel düşüncede varlık ve anlam alanlarını ayırdetmek çok güçtür. Bu iki alan sürekli olarak birbirlerine karıştırılırlar: Bir simgeye büyüsel veya fiziksel gücü olan bir şeymiş gözüyle bakılır. Ama insan kültürü geliştikçe nesnelerle simgeler arasındaki ayrım açıkça duyulmaya başlanır ve bu, gerçeklik ile olanak arasındaki ayrımın da gittikçe daha bir açıklıkla dile getirilmesine neden olur.

Bu karşılıklı bağımlılık dolaylı bir yolla kanıtlanabilir. Simgesel düşüncenin işlevinin engellendiği veya bulanıklaştırıldığı özel koşullarda gerçeklikle olanak arasındaki ayrımın da belirsiz hale geldiğini görüyoruz. Bu ayrım artık açık seçik bir şekilde algılanamıyor. Konuşma patolojisi bu sorunu aydınlatacak ilginç örneklerle doludur. Söz yitimine uğramış hastaların özel sözcük öbeklerini kullanma alışkanlığını yitirmekle kalmayıp genel düşünsel tutumlarında da ilginç bir yetersizliğin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu hastalardan çoğu uygulamada olağan kişilerin davranışlarından çok sapma göstermemişler; ama daha soyut düşünmeyi gerektiren bir sorunla karşılaştıklarında, gerçekliklerden çok, salt olanakları düşünmek zorunda kaldıklarında büyük güçlükler çekmişlerdir. Onlar «gerçek dışı» şeyleri ne düşünebilmişler ne de bu gibi şeylerden söz edebilmişlerdir. Örneğin yarım felç geçiren ve sağ eli felçli olan bir hasta, «sağ elimle yazı yazabilirim» tümcesini söyleyememiştir. Giderek doktor bu tümceyi onun yerine söyleyip de yinelemesini istediğinde doktorun bu isteğini yerine getirmemiştir. Ama aynı hasta «sol elimle yazı yazabilirim» tümcesini kolaylıkla söyleyebilmiştir. Çünkü bu onun için koşullu veya gerçek olmayan bir durum değil, bir olgusal önermedir[3]. Kurt Goldstein bu konuda şu sözleri söylüyor: «Bunlar ve benzer örnekler, hastanın *olanaklı* herhangi bir durumda işgörmeye yetenekli olmadığını gösteriyor. Bu nedenle biz, bu hastalardaki bozukluğu *olanaklı* bir duruma yaklaşmadaki yetenek eksikliği olarak betimleyebiliriz... Hastalarımızın doğrudan doğruya dış uyarıcılarca belirlenmeyen herhangi bir işe başlamada en büyük güçlüğü çektiklerini görüyoruz... İstençli değişikliklerde, istençli olarak bir konudan ötekine geçmede çok zorluk çekiyorlar. Sonuç olarak böyle bir değişikliğin zorunlu olduğu işlerde başarısızlığa uğruyorlar. Değişiklik, şu anda tepki gösterdiğim ve hemen biraz sonra tepki göstereceğim nesnelerin, usumda birarada bulunmalarını öngörür. Bu nesnelerden biri ön-alanda öteki art-alandadır. Ama, gelecekteki tepki için art-alandaki nesnenin

orada olanaklı bir nesne olarak bulunması gerekir. Ben, ancak o zaman bir konudan ötekine geçebilirim. Bu yalnızca düşlenmiş *olanaklı* nesnelere, somut bir durum içinde verilmemiş olan nesnelere yaklaşım yeteneğini gerektirir... Anlık hastalığı (anlık bozukluğu) olan biri soyut olanı kavrama yeteneksizliği yüzünden bu işi başaramaz. Hastalarımız doğrudan doğruya kendi somut yaşantılarının bir parçası olmayan herhangi bir şeyi öykünmek veya eşlemlemek konusunda yeteneksizdirler. Kendileri için anlamsız olan bir tümceyi (yani, içeriği kendilerinin kavramaya yetenekli oldukları gerçekliğe karşılık olmayan bir tümceyi) yinelemekte büyük güçlük çekmeleri de bu yeteneksizliğin çok ilginç bir dışlaşmasıdır.

... Bu türden şeyleri söylemek açıkça çok güç olan bir tutumun varsayılmasını gerektirir. Kısaca dendikte iki alanda yani, gerçek nesnelerin yer aldığı somut alanla yalnız *olanaklı* olup somut olmayan şeylerin yer aldığı alanda yaşama yeteneğini ister... Hasta bunu yapabilmek gücünden yoksundur. O, ancak somut alanda yaşayıp eylemde bulunabilir»[4].

Burada evrensel bir soruna, insan kültürünün tüm gelişme ve özyapısı için büyük önem taşıyan bir soruna parmak basmış bulunuyoruz. Deneyciler ve Olgucular her zaman insan bilgisinin en büyük görevinin bize yalnız ve yalnız olguları vermek olduğunu öne sürmüşlerdir. Gerçekten de olgular üzerinde temellendirilmemiş bir kuram, kumdan bir şato olurdu. Ama bu, gerçek bilimsel yöntem sorununa bir yanıt değildir. Tersine, sorunun kendisi bu noktada bulunmaktadır. Çünkü, «bilimsel olgu»nun anlamı nedir? Bu türden bir olgunun herhangi bir rastgele gözlemde veya bir duyu verileri birikiminde verilmediği apaçıktır. Bilimin olguları her zaman kuramsal yani simgesel bir ögeyi dile getirirler. Bilim tarihinin gidişini değiştirmiş olan bilimsel olguların tümü değilse de çoğu, gözlenebilir olgular durumuna gelmeden önce koşullu olgulardı. Galileo yeni dinamik bilimini kurduğunda, herhangi bir dış gücün etkisi olmaksızın devinen, çevresinden tümüyle soyutlanmış bir cisim kavramıyla işe başlamak zorundaydı. Böyle bir cisim hiçbir zaman gözlemlenmemişti. Çünkü gözlemlenemezdi. O, gerçek olmayan, *olanaklı* bir cisimdi; giderek bir anlamda olanaklı bile değildi. Çünkü Galileo'nun sonucunu kendisine dayandırarak temellendirdiği koşul, tüm dış güçlerin yokolduğu bir durum, doğada hiçbir zaman gerçekleşmemiştir[5]. Süredurum ilkesinin (principle of inertia) bulunmasına yol açan tüm kavramların hiçbir anlamda apaçık veya doğal olmadıkları, haklı olarak vurgulanmıştır. Bu kavramlar Ortaçağda yaşayanlar kadar Greklere de kesinlikle yanlış hatta saçma kavramlar olarak gelecekti[6]. Buna karşın, bu gerçek olmayan kavramların yardımı olmasaydı, Galileo ne devinim kuramını öne sürebilir ne de «çok eski bir konu ile uğraşan yeni bir bilimi» geliştirebilirdi.

Aynı şey hemen hemen tüm başka büyük bilimsel kuramlar için de geçerlidir. İlk ortaya çıkışlarında ayrıksız (istisnasız) hepsi büyük aykırı

kanılardı. Bu nedenle onları ortaya koyup savunmak olağan dışı düşünsel yiğitlik gerektiriyordu.

Bu noktayı kanıtlamak için en iyi yol belki de *matematik tarihini* incelemektir. Sayı Pythagorasçılardan beri matematiksel düşüncenin ana izdemi (tema) olarak benimsenmiştir. Bu alanın öğrencilerinin en büyük ve en önemli görevi, kuşatıcı ve uygun bir sayı kuramı bulma olmuştur. Ama, matematikçiler de felsefeciler de bu yönde atılan her adımda aynı güçlükle karşılaşmışlardır. Çünkü onlar sürekli olarak alanlarını büyütme ve «*yeni*» sayılar sunma zorunluluğu karşısındaydılar. Bütün bu yeni sayılar ise çok aykırı kanısal bir özyapıdaydılar. Nitekim ilk ortaya çıktıklarında matematikçi ve mantıkçılarda en derin kuşkuların doğmasına neden olmuşlardı. Saçma veya olanaksız oldukları düşünülmüştü. Bu gelişmeyi olumsuz, usdışı ve imgesel sayıların tarihinde izleyebiliriz. «Usdışı» (arréton) terimi düşünülmeyecek ve konuşulmayacak bir şey anlamına gelir. Olumsuz sayılar ilk kez on altıncı yüzyılda Michael Stifel'in *Arithmetica İntegra* adlı yapıtında söz konusu ediliyorlar ve burada onlara «kurgusal sayılar» *(numeri ficti)* adı veriliyor. En büyük matematikçiler bile imgesel sayılar düşüncesini uzun süre çözülmez bir giz olarak görmüşlerdir. Bu sayıların doyurucu bir açıklamasını yapıp bu konuda anlamlı bir kuram geliştiren ilk düşünür ise Gauss olmuştur. Lobaçevski, Bolyai ve Riemann'ınkiler gibi Euklides'ci olmayan ilk dizgeler ortaya çıkmaya başladıklarında geometri alanında da aynı kuşkular ve ikircikler yeniden söz konusu olmuştur. Oysa Usçuluğun tüm büyük dizgelerinde matematik insan usunun övüncü, «açık ve seçik» idealların alanı olarak kabul edilmişti. Ama bu ün ansızın karşı-çıkışlara açık, kuşku götürür bir duruma dönüştü. Temel matematiksel kavramların açık seçik olmaları bir yana, tersine, tuzaklar ve belirsizliklerle dolu oldukları kanıtlandı. Bu belirsizlikler matematiksel kavramların genel özyapısı açıkça tanınmadan, matematiğin nesnelerin değil ama simgelerin bir kuramı olduğu onaylanmadan ortadan kaldırılamazlardı.

Matematiksel düşüncenin tarihinden çıkardığımız ders, ilk bakışta ayrı bir alana özgüymüş gibi görünen başka düşüncelerle tamamlanıp pekiştirilebilir. Simgesel düşüncenin genel işlevinin incelenebileceği biricik dal matematik değildir. Etik idealların ve ülkülerin gelişmesine göz attığımızda simgesel düşüncenin gerçek doğasıyla tüm gücünün daha bir açıklık kazandığını görürüz. Kant'ın insan anlığının nesnelerin gerçekliği ve olanakları arasında bir ayrım yapmasının hem zorunlu hem de kaçınılmaz olduğu konusundaki gözlemi, kuramsal usun bir genel özelliğini dile getirmekle kalmıyor aynı zamanda pratik usa ilişkin bir gerçeği de yansıtıyor. Tüm büyük ahlak filozoflarının özelliği onların yalnızca olgular aracılığıyla düşünmemeleridir. Eğer olgusal dünyanın sınırlarını genişletmeseler ve giderek aşmasalardı düşünceleri bir adım bile ilerleyemezdi. Büyük bir

anlıksal ve ahlaksal güce sahip olan insanlığın bu ahlak öğreticilerinde büyük birer imgelem de vardı. İmgesel görüşleri tüm savlarının içine girip yayılmakta ve bu savları canlandırmaktaydı.

Platon ve izleyicilerinin yazıları tümüyle gerçek dışı bir dünyadan söz ettikleri için her zaman karşı-çıkışlara konu olmuştur. Ama büyük ahlak felsefecileri bu karşı çıkıştan korkmamışlar, onu benimseyip savaşımlarını açıkça sürdürmüşlerdir. Kant *Salt Usun Eleştirisi*'nde şöyle yazıyor: «Platoncu devlet, salt imgesel yetkinliğe çarpıcı bir örnek olarak kabul edilmiştir. O ancak aylak düşünürün kafasında varolabilen bir şey olarak destanlaşmıştır... Ama onu pek kötü ve çok tehlikeli bir uygulanamamazlık bahanesi ile yararsız diye bir kenara atmak yerine, düşüncelerini izleyip kendi çabalarımızla daha aydınlık bir yere koymaya çalışsaydık kuşkusuz daha iyi olurdu. Çünkü bir filozofa deneye-karşıt diye adlandırdığımız şeye bayağı bir yaklaşımla yaklaşması kadar hiçbir şey zarar veremez ve onun değerini düşüremez. Eğer kurumlar yalnızca deneyden çıkarılan ve tüm iyi niyetleri bozmuş olan kaba kavramlara göre belirlenecek yerde, uygun zamanda Platoncu devletteki düşüncelere göre kurulmuş olsalardı sözünü ettiğimiz türden, filozofa yakışmayan bayağı bir yaklaşım hiçbir zaman ortaya çıkamazdı».

Platon'un *Devlet*'inden sonra ortaya çıkmış olan tüm çağdaş ahlaksal ve siyasal kuramlar aynı düşünce çizgisi içinde algılanmışlardır. Thomas More, *Utopia*'sını yazdığında bu görüşü yapıtının başlığı ile dile getirmiştir. Bir Utopia gerçek dünyanın veya geçerli olan toplumsal ya da siyasal düzenin bir portresi değildir. O, zamanın hiçbir anında ve uzayın hiçbir noktasında bulunamaz. Utopia «hiçbir yerde» bulunmayan bir şeydir. Ama, böylesine bir kavram, sınamalara dayanmış ve çağdaş dünyanın gelişmesi içinde gücünü kanıtlamıştır. Ahlaksal düşünce, asıl özü ve özyapısı gereği hiçbir zaman «verilmiş olanı» kabule tenezzül etmez; ahlaksal dünya hiçbir zaman verilmemiştir. O, her zaman kuruluş halindedir. Goethe, «ideler dünyasında yaşamak olanaksız olanı sanki olanaklı imiş gibi ele almak demektir,»[7] demişti. Gerçekten de büyük toplumsal ve siyasal reformcular, sürekli olarak, olanaksız olan sanki olanaklı imiş gibi işgörmek zorunluluğu karşısındadırlar. Rousseau, ilk siyasal yazılarında kararlı bir doğalcı olarak konuşur görünüyor. İnsana doğal haklarını yeniden kazandırıp onu geriye, kendi özgün durumuna yani doğa durumuna götürmeyi diliyor. O'na göre doğal insan (l'homme de nature) uzlaşımsal olan toplumsal insanın (l'homme de l'homme) yerini almalıdır. Ama, Rousseau'nun düşüncelerinin daha sonraki gelişmelerini incelediğimizde bu «doğal insan» kavramının da fiziksel bir kavram olmadığı, gerçekte simgesel bir kavram olduğu açıkça ortaya çıkıyor. Rousseau'nun kendi de bu gerçeği kabullenememezlik edemiyor. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynakları üzerine) adlı yapıtının giriş bölümünde şöyle diyor: «Olgular sorunu et-

kilemedikleri için (par écarter tous les faits) işe olguları bir yana bırakarak başlayalım. Bu sorunla ilgili olarak yapacağımız araştırmaların sonuçları tarihsel gerçekler olarak değil, yalnızca varsayımlar ve koşullu us yürütmeler olarak ele alınmalıdır. Çünkü onlar tıpkı doğalcılarımızın her gün dünyanın kuruluşuna ilişkin olarak ileri sürdükleri dizgeler gibi, nesnelerin gerçek kökenini göstermekten çok doğalarını betimlemeye uygundurlar».

Bu sözlerle Rousseau, Galileo'nun doğal olayların incelenmesi için kullanmış olduğu koşullu yöntemi ahlaksal bilimler alanına da tanıtmaya çalışıyor. O ancak böyle bir «varsayımsal ve koşullu us yürütme aracılığıyla» (des raisonnements hypothétiques et conditionelles) insan doğasını doğru olarak anlayabileceğimize inanıyor. Rousseau'nun doğa durumu betimlemesi geçmişin tarihsel bir öyküsü olarak anlatılmamaktadır. Bu betimleme insanlık için yeni bir gelecek çizip bu geleceği gerçekleştirmek üzere planlanmış simgesel bir görüdür. Uygarlık tarihinde utopia her zaman görevini yerine getirmiştir. Aydınlanma felsefesi içinde kendi başına bir yazın türü olmuş ve varolan siyasal-toplumsal düzene yapılan tüm saldırılarda en güçlü silah olduğunu kanıtlamıştır. O, Montesquieu, Voltaire ve Swift tarafından bu erek için kullanılmıştır. Ondokuzuncu yüzyılda Samuel Butler da utopiayı benzer şekilde kullanmıştır. Utopianın büyük görevi, şimdi geçerli olan olgusal durumların edilgin uysallığına karşıt olarak *olanaklı olana* yer açmaktır. İnsanın doğal süre durumunu (inertia) yenip ona yeni bir yetenek, insan evrenini sürekli olarak yeniden biçimlendirme yeteneği bağışlayan, simgesel düşüncedir.

BÖLÜM II

İNSAN VE KÜLTÜR

VI

İnsanın Kültür Aracılığıyla Tanımı

Platon'un «kendini tanı» özdeyişini tümüyle yeni bir anlamda yorumlaması Grek kültürü ve Grek düşüncesinde bir dönüm noktası oldu. Bu yorum, yalnız Sokrates-öncesi düşünceye yabancı olmakla kalmıyor aynı zamanda Sokratik yöntemin sınırlarını da çok aşan bir sorunu ortaya çıkarıyordu. Sokrates, Delphoi'daki tanrının isteğine uymak, kendini-bilme ve kendini-inceleme gibi dinsel bir ödevi yerine getirmek için birey olarak insana eğilmişti. Platan Sokratik araştırma yönteminin sınırlayıcı olduğunu anladı ve sorunu çözmek istiyorsak onu daha geniş bir plan içinde ele almamız gerektiğini öne sürdü. Bireysel yaşantımız içinde karşılaştığımız olaylar öylesine çeşitli, öylesine karmaşık ve çelişiktir ki biz onları güçlükle çözebiliriz. İnsan, bireysel yaşamı içinde değil, siyasal ve toplumsal yaşamı içinde incelenmelidir. Platon'a göre, insan doğası, anlamı felsefe tarafından açıklanması gereken güç bir kitaba benzer. Ama, kendi kişisel yaşantımızda bu kitap öylesine küçük harflerle yazılmıştır ki okunamaz bile. Felsefenin ilk işi bu harfleri büyütmek olmalıdır. Felsefe bir devlet kuramı geliştirmeden bize doyurucu bir insan kuramı veremez. İnsanın doğası devletin doğası içine büyük harflerle yazılmıştır. Kitabın gizli anlamı devlette birdenbire ortaya çıkar. Daha önce bulanık ve karışık görünen, açık ve okunabilir duruma gelir.

Ama, siyasal yaşam toplumsal insan varlığının biricik biçimi değildir. Devlet, şimdiki biçimi ile insanlık tarihinde uygarlaşma sürecinin gecikmiş bir ürünüdür. İnsan toplumsal düzenin bu biçimini bulmadan çok daha önce duygu, istek ve düşüncelerini düzenlemek üzere başka çabalar göstermiştir. Bu türden düzenleme ve dizgeleştirmeler, dil, söylence (mythos), din ve sanatta içkindir. Eğer bir insan kuramı geliştirmek istiyorsak daha geniş olan bu temeli onaylamamız gerekir. Ne kadar önemli olursa olsun devlet, her şey demek değildir. O, insanın tüm öteki etkinliklerini özümleyip dile getiremez. Kuşkusuz bu etkinlikler tarihsel evrim-

leri içinde devletin gelişmesi ile yakından ilişkili ve pekçok bakımlardan siyasal yaşam biçimlerine bağımlıdırlar. Ama, ayrı bir tarihsel varlığa sahip olmadıkları sürece ne bir anlamları ne de kendilerine özgü bir değerleri vardır.

Çağdaş felsefede bu soruna ilk kez yaklaşıp onu açık ve dizgesel bir şekilde dile getiren düşünür Comte olmuştur. Comte'un olguculuğunu bu bakımdan Platoncu insan kuramının çağdaş bir koşutu sayma gerekimi insana bir aykırı-kanı (paradoks) imiş gibi geliyor. Kuşkusuz Comte hiçbir zaman Platoncu olmadı. O, Platon'un idealar kuramının üzerine temellendiği mantıksal ve metafiziksel varsayımları kabul edemezdi. Öte yandan O, Fransız ideologlarının görüşlerine de şiddetle karşı çıkmaktaydı. Comte'un insan bilgisi sıralamasında iki yeni bilim, toplumsal ahlak bilimi ile toplumsal dinamik en yüksek yeri almaktaydılar. Bu toplumbilimsel görüş açısından Comte, içinde yaşadığı dönemin psikologizmine saldırıyordu. O'nun felsefesinin temel kurallarından biri, insanı inceleme yöntemimizin gerçekten öznel olması gerektiği ama bireysel olamayacağı şeklindeydi. Çünkü öğrenmek istediğimiz konu, bireysel bilinçlilik olmayıp evrensel bir konuydu. Bu konuya «insanlık» terimi ile yaklaşırsak insanlığın insan aracılığıyla değil, insanın insanlık aracılığıyla açıklanması gerektiğini dile getirmeliyiz. Sorun yeniden dile getirilip yeniden incelenmesi gereken bir sorun olup daha geniş ve daha anlamlı bir temele oturtulmalıdır. Böylesine bir temeli toplumbilimsel ve tarihsel düşünce içinde keşfetmiş bulunuyoruz. Comte «kendini tanımak, tarihi tanımaktır» diyor. Bu nedenle tarihsel ruhbilim bireysel ruhbilimin tüm önceki biçimlerini tamamlayıp onların yerine geçiyor. Comte bir mektubunda «kendi başına önsel (apriori) sayılan insan anlığı üzerinde yapılmış olan ve gözlem denilen şeyler salt yanılsamalardır. Mantık, metafizik, ideoloji diye adlandırdığımız her şey saçma olmadığı zaman boş bir imge ve düşten ibarettir»[1] diye yazıyor.

Comte'un *Course de Philosophie Positive*'inde yöntembilimsel düşüncelerin on dokuzuncu yüzyıla gelişini adım adım izleyebiliriz. Comte işe ilgisini tümüyle matematiksel, fiziksel ve kimyasal sorunlara yöneltmiş bir bilim adamı olarak başlamıştır. O'nun insan bilgisi aşama düzeni içinde basamaklar gökbilimden matematik, fizik ve kimya aracılığıyla dirimbilime doğru yükselir. Sonra ansızın bu düzenin tersi gibi görünen bir şeyle karşılaşırız. İnsan dünyasına yaklaştıkça matematiğin veya doğabiliminin ilkeleri değerlerini yitirmezler, ama artık yeterli de olamazlar. Toplumsal olaylar da fiziksel olayların uyduğu kurallara uyarlar. Ama onlar daha ayrı ve daha karmaşık bir özyapıya sahiptirler. Bu olaylar yalnızca fizik, kimya ve dirimbilim aracılığıyla betimlenemezler. Comte diyor ki: «Tüm toplumsal olaylarda bireyin fizyolojik yasalarının işgördüğünü bundan başka bu yasaların etkilerini azaltan ve bireylerin birbirleri üzerindeki etkilerine bağlı olan bir şeyi algılıyoruz. İnsan ırkı içinde, önceki ku-

şaklar, kendilerini izleyenleri etkiliyorlar. Bu nedenle toplumbilimimizin bireyin yaşamına ilişkin olan şeyden doğması gerektiği apaçıktır. Öte yandan bazı ünlü fizyologların yapmış olduğu gibi, toplumsal fiziğin fizyolojiye yalnızca bir ek olduğunu varsaymak için de hiçbir neden yoktur. Bu ikisinin ilgilendiği olaylar her ne kadar türdeş ise de özdeş değildirler. Bu iki bölümü ayrı ayrı ele almak çok önemlidir. Mademki toplumsal koşullar fizyolojik yasaların işleyişini değiştiriyor, öyleyse toplumsal fiziğin kendine özgü bir gözlemler kümesi bulunması gerekir»[2].

Ama, Comte'un öğrencileri ile izleyicileri bu ayrımı benimseme eğilimini göstermediler. Onlar fizyoloji ile toplumbilim arasındaki ayrımı yadsıdılar. Çünkü böyle bir ayrımın yeniden metafiziksel bir ikiciliğe (düalizm) yol açmasından korktular. Onların gerçek tutkuları, toplumsal ve kültürel dünya için salt doğalcı olan bir kuram saptamaktı. Bu amaçla insansal olanı hayvan dünyasından ayırır gibi görünen bütün engelleri yadsıyıp ortadan kaldırmayı zorunlu buldular. Evrim kuramı bu ayrımların hepsini apaçık bir şekilde yoketti. Doğal tarihin Darwin'den önceki gelişmesi de böyle bir ayrımlaşma konusundaki tüm çabaları boşa çıkarmıştı. Deneysel gözlemin daha önceki aşamalarında bilim adamı için, insana özgü anatomik bir özyapı bulma umudu besleme olanağı henüz vardı. Onsekizinci yüzyıla kadar, insanla öteki hayvanların anatomik yapıları arasında önemli bir ayrım, bazı bakımlardan kesin bir karşıtlık bulunduğu genellikle benimsenmiş bir kuramdı. Goethe'nin büyük erdemlerinden biri, karşılaştırmalı anatomi alanında bu kuramla şiddetle savaşmasıydı. İnsanın yalnız fizyolojik ve anatomik değil aynı zamanda anlıksal yapısındaki türdeşlik de betimlenmek üzere beklemekteydi. Bu erek için eski düşünme biçimine yapılan tüm saldırıların bir noktada toplanması gerekiyordu. Kanıtlanacak olan şey, insan anlağı (zeka) adını verdiğimiz yetinin hiçbir şekilde bağımsız ve özgün bir yeti olmadığıydı. Doğalcı kuramların önericileri kanıt bulmak için eski duyumcu okullar tarafından kurulmuş olan ruhbilim ilkelerine başvurabilirlerdi. Taine, insan kültürüne ilişkin kendi genel kuramının ruhbilimsel temellerini insan-anlağı[3] ile ilgili bir yapıtta geliştirdi. Taine'e göre «anlaksal davranış» (zekice davranış) dediğiniz şey, insan doğasının bir ayrıcalığı veya özel bir ilkesi olmayıp tüm hayvan tepkilerinde gördüğümüz aynı çağrışımsal düzenek ve özdevinimin (otomatizm) yalnızca daha arınmış ve karmaşık bir oyunudur. Eğer bu açıklamayı benimsersek anlakla içgüdü arasındaki ayrım savsaklanabilir duruma geliyor. Çünkü bu ayrım, nitelik bakımından olmayıp yalnız bir derece ayrımıdır. Böylece anlağın kendisi yararsız ve bilimsel yönden anlamsız bir terim oluyor.

Bu türden kuramların en şaşırtıcı ve aykırı-kanısal özellikleri bize söz verdikleri şeylerle gerçekten verdikleri şeyler arasındaki göze çarpıcı karşıtlıktır. Bu kuramları kurmuş olan düşünürler, yöntembilimsel ilkeleri söz konusu oldukta çok katı düşünürlerdir. Onlar insan doğasından ortak

deneylerimizin sözcükleri ile sözetmekten hoşlanmıyorlardı. Çünkü daha yüksek bir ülkünün, saltık bilimsel kesinlik ülküsünün savaşımını yapmaktaydılar. Ama vardıkları sonuçları bu ölçütle karşılaştırdığımızda büyük bir düş kırıklığına uğruyoruz. Çünkü, «içgüdü» çok kaypak bir terimdir. Bu sözcüğün belli bir betimsel değeri olabilir ama hiçbir açıklayıcı değeri olmadığı apaçıktır. Organik veya insansal olayların bazı sınıflarını belli temel içgüdülere indirgemekle yeni bir nedeni dile getirmiş olmuyoruz. Yaptığımız yalnızca yeni bir ad ortaya atmak oluyor. Yani bir soru sormuş oluyoruz; soruyu yanıtlamış değil. «İçgüdü» terimi bize en iyi olasılıkla *idem per idem*'i* veriyor ve bu terim pekçok durumlarda bir *obscurum per obscurius*'**dur. Çağdaş dirimbilimcilerin ve ruhsaldirimbilimcilerin çoğu, hayvan davranışlarını betimlerken bile bu sözcüğü kullanmak konusunda çok titiz davranır olmuşlardır. Onlar bizi bu terimle kaçınılmaz şekilde ilişkili görünen yanılmalara karşı uyarırlar. «Yanılma yüklü içgüdü kavramıyla çok basit olan anlak» kavramından sakınmayı ya da bu kavramları tümüyle bırakmayı yeğlerler. En son yayınlarından birinde Robert M. Yerkes, «içgüdü» ve «anlak» terimlerinin modalarının geçmiş olduğunu ve dile getirdikleri kavramların yeniden tanımlanmaları gerektiğini öne sürüyor[4]. Ama, insanbilimsel felsefe alanında galiba hâlâ bu türden yeniden tanımlamalardan çok uzağız. Bu terimler bu alanda çok kez herhangi bir eleştirel çözümleme yapılmadan biraz safça benimseniyorlar. İçgüdü kavramı bu şekilde kullanıldığı zaman, William James'in ruhbilimcinin yanılması diye betimlediği tipik yöntembilimsel yanılgının örneği oluyor. «İçgüdü» sözcüğü hayvan veya insan davranışını betimlemekte yararlı olabilecekken bir tür doğal güç şekline dönüştürülüyor. Bu yanılgıya çok kez skolastik gerçekliğe veya «yeti-ruhbilimine» yeniden dönmeye bağışıklıkları olduğunu sanan düşünürlerin düşmesi çok dikkat çekicidir. Bu düşünme biçiminin rahat anlaşılan ve etkileyici bir eleştirisini John Dewey'in *Human Nature and Conduct* adlı yapıtında buluyoruz. Dewey şöyle diyor: «Özgün etkinlikleri belli sayıda kesinlikle ayrılmış içgüdü sınıfları ile sınıflamaya çalışmak bilimsel olmayan bir yoldur. Uygulamada bu çabanın zararlı sonuçları olmaktadır. Gerçekte sınıflandırma doğal olduğu kadar yararlıdır da. Özel ve değişen olayların belirsiz çokluğunu anlık, tanımlama, sayımlama, listeleme, ortak başlıklara indirgeme ve desteler halinde toplama yoluyla karşılar. Ama listelerimiz ve destelerimizin doğadaki (in rerum natura) belirli ayrı topluluk ve birikimleri temsil ettiklerini varsayarsak nesnelerle olan işlemlerimizi kolaylaştırmaktan çok engelleriz. Burada doğanın hemen cezalandırdığı bir varsayım yüzünden suçluyuz. Çünkü doğa ve yaşamın incelik ve yenilikleriyle etkin bir şekilde uğraşmak konusunda yeteneksizleştirilmiş oluyoruz. Ay-

(*) Bir şeyi kendisiyle açıklamak.

(**) Belirsizi daha belirsiz olanla açıklamak.

rımların ve sınıfların hizmetini unutup onları kendi başlarına nesneleri gösteren şeyler olarak ele alma eğilimi, bilimsel uzmancılığın (scientific specialism) şimdiki yanılmasıdır. Bir zamanlar fiziksel bilim içinde serpilip gelişen bu tutum, şimdi insan doğasına ilişkin kuramları yönetmektedir. İnsan, numaralanan, kataloglaştırılan ve birer tüketici olarak betimlenebilen ana içgüdülerin belirli bir toplamına ayrıştırılmıştır. Kuramcılar yalnız veya genellikle bu içgüdülerin sayıları ya da sıralanmaları konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bazıları bir tek doğal güdü, örneğin kendini-sevme; bazıları bencillik ve özgecilik gibi iki; bazıları ise tutku, korku ve ün gibi üç doğal güdü öne sürerlerken günümüzün daha deneysel yetenekte olan yazarları, bu sayıyı elli giderek altmışa değin çıkarıyorlar. Gerçekte ayrı ayrı uyarıcı koşullara zaman ayırabileceğimiz kadar çok, özel tepkiler vardır. Ve listelerimiz yalnızca bu erek için yapılmış sınıflandırmalardır»[5].

"İnsan nedir?" sorusunu yanıtlamada şimdiye değin kullanılan ayrı yöntemleri kısaca gözden geçirdikten sonra şimdi sıra kendi ana sorumuza geliyor. Bu yöntemler yeterli ve tüketici midirler yoksa insan felsefesine bir başka yaklaşım şekli daha var mıdır? Ruhbilimsel içebakış, dirimbilimsel gözlem ve deney ve tarihsel araştırmanın dışında bir başka açık kapımız var mı? Ben, *Simgesel Biçimler Felsefesi*[6] adlı yapıtımda böylesine bir yaklaşım seçeneğini ortaya çıkarmaya çalıştım. Bu yapıtımın yöntemi kesinlikle köktenci bir yenilik taşımamaktadır. Önceki görüşleri ortadan kaldırmak üzere değil, onları tamamlamak için planlanmıştır. *Simgesel Biçimler Felsefesi* şu varsayımla başlıyor: İnsanın «özüne» veya doğasına ilişkin herhangi bir tanım varsa bu tanım tözsel olarak değil, ancak işlevsel bir tanım olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne metafiziksel özünü oluşturan doğuştan bir ilke ile ne de deneysel gözlemle araştırılabilecek herhangi bir doğal yeti veya içgüdü aracılığıyla tanımlayabiliriz. İnsanın göze çarpan ayırtkanı (karakteristiği), ayırıcı göstergesi, metafiziksel doğası olmayıp yaptığı iştir. «İnsanlık» halkasını tanımlayıp belirleyen bu *iş*, insan etkinliklerinin bir dizgesidir. Dil, söylence, din, sanat, bilim, tarih bu halkanın ögeleri ve çeşitli dilimleridirler. Bu nedenle bir «insan felsefesi», bu insansal etkinliklerin temel yapısını kavramamıza ve aynı zamanda onları bir bütün olarak anlamamıza yardımcı olacak olan bir felsefedir. Dil, sanat, söylence, din hiç de soyutlanmış, rastgele yaratılar değillerdir. Onlar ortak bir bağla bir arada tutulmaktadırlar. Ama bu bağ skolastik düşüncede düşünüldüğü ve betimlendiği gibi bir *vinculum Substantiale* (tözsel bir bağ) olmayıp, daha çok bir *vinculum Functionale* (işlevsel bir bağ)'dir.

Bizim aramamız gereken şey, dil, söylence, sanat ve dinin sayısız biçimleri ve anlatımlarının çok derinlerde kalan temel işlevleridir. Böylece son çözümlemede geriye gitmemiz, ortak bir kökene varmaya çalışmamız gerekmektedir.

Bu işi gerçekleştirmeye çalışırken hiçbir bilgi olanağını savsaklayamayacağımız apaçıktır. Geçerli olan tüm deneysel kanıtları incelemeli, içebakışın, dirimbilimsel gözlemin ve tarihsel araştırmanın tüm yöntemlerinden yararlanmalıyız. Bu eskice olan yöntemler bir yana bırakılmamalı tersine yeni bir düşünsel odağa yöneltilip yeni bir açıdan görülmelidirler. Dilin, söylence, din sanat ve bilimin yapısını betimlemek için bir ruhbilimsel terimler dizgesine sürekli olarak gereksinme duyarız. Dinsel «duygu»dan, sanatçı imgeleminden veya söylencebilimsel «imgelem»den; mantıksal veya ussal düşünceden söz ederiz. Ve tüm bu dünyalara elimizde anlamlı bir bilimsel psikolojik yöntem olmaksızın giremeyiz. Çocuk psikolojisi bize insandaki konuşma etkinliğinin genel gelişimini incelemek üzere değerli ipuçları veriyor. Toplumbilimle ilgili genel incelemelerden de daha değerli görünen bazı veriler elde etmekteyiz. İlkel söylencebilimsel düşünce biçimini, ilkel toplum biçimlerini göz önüne almaksızın anlayamayız. Tarihsel yöntemlerin kullanılması da hâlâ çok önemlidir. Çünkü, dil, söylence, din «nedir?» türünden sorular her birinin tarihsel gelişimi derinlemesine incelenmeden yanıtlanamazlar.

Ama, tüm bu ruhbilimsel, toplumbilimsel ve tarihsel soruları yanıtlama olanağı bulunsaydı bile biz yine de gerçek «insansal» dünyanın sınırları üzerinde olacaktık. Yani, bu dünyanın eşiğini aşamayacaktık. Bütün insansal yapıtlar, özel tarihsel ve toplumbilimsel koşullar altında doğarlar. Ama eğer biz bu yapıtların temelini oluşturan genel yapısal ilkeleri kavramaya yetenekli olmasaydık, yukarda sözkonusu olan özel koşulları da hiçbir zaman anlayamayacaktık. Bizim dil, sanat ve söylenceye ilişkin incelememizde anlam sorunu tarihsel gelişme sorunu karşısında öncelik kazanmaktadır. Biz burada da deneysel bilimin yöntembilimsel kavram ve ülkülerinde yavaş ve sürekli bir değişmeyi araştırabiliriz. Örneğin dilbilimde, dil tarihinin tüm dilbilimsel incelemeler alanını kapsadığı uzun bir süre bir dogma olarak benimsenmişti. Bu dogma, on dokuzuncu yüzyıl boyunca tüm dilbilimsel gelişmeler üzerinde izini bırakmıştır. Ama, bugünlerde bu tek yanlılık kesinlikle giderilmiş gibi görünüyor.

Bağımsız betimsel çözümleme yöntemlerinin gerekliliği genellikle benimsenmiştir[7]. İnsan kültürünün özel bir dalının derinliğini ölçmeyi, eğer bu ölçmeden önce betimsel bir çözümleme yapılmamışsa umamayız. Bu yapısal kültür görüşü, salt tarihsel görüşten önce gelmelidir. Eğer tarihin kendisi de aracılığıyla olguları sınıflandırıp düzenlediği genel yapısal bir çizeme sahip olmasaydı bağlantısız olguların bu sınırsız çokluğu içinde yitip giderdi. Örneğin sanat tarihi alanında böyle bir çizem Heinrich Wölfflin'ce geliştirilmiştir. Wölfflin'in vurguladığına göre, eğer sanat tarihçisi bazı temel sanatsal betimleme deyilerine (kategorilerine) sahip olmasaydı ayrı ayrı dönemlerin ve sanatçıların sanatlarını belirlemeye gücü yetmeyecekti. Sanat tarhiçisi bu deyileri sanatsal anlatımın ayrı biçimlerini ve olanaklarını inceleyip çözümleyerek bulur. Bu olanaklar sınırsız

olmayıp gerçekte küçük bir sayıya indirgenebilirler. Wölfflin'in ünlü klasik ve barok betimlemeleri bu görüş açısına göre yapılmıştır. Bu betimlemelerde «klasik» ve «barok» terimleri, belirli tarihsel evrelerin adları olarak kullanılmamıştır. Onlar, özel bir çağla sınırlanmayan bazı genel yapısal örnekleri göstermek amacıyla kullanılmışlardır. *Sanat Tarihinin İlkeleri* adlı yapıtında Wölfflin diyor ki: «Çözümlenmesi gereken onaltıncı ve onyedinci yüzyılların sanatı olmayıp, yalnızca içinde sanatı bulduğumuz örneklerle görsel ve yaratıcı olanaklardır. Bunu göstermek için doğal olarak ancak bireysel sanat yapıtlarına başvurarak ilerleyebiliriz. Ama, Raphael, Titian, Rembrandt ve Velasquez üzerine söylenmiş olan her şey, işlerin genel gidişini açıklamak amacıyla söylenmiştir... Her şey, bir geçiştir. Tarihi sonsuz bir akış olarak kabul eden birini yanıtlamak güçtür. Kendimizi düşünsel yönden korumamız için sonsuz sayıdaki olayları birkaç sonuca başvurarak sınıflandırmamız gerekmektedir»[8].

Eğer dilbilimciler ve sanat tarihçileri düşünsel yönden kendilerini korumak için genel yapısal deyilere gereksinme duyuyorlarsa bu deyiler insan uygarlığının felsefi betimlenmesi için daha çok zorunludurlar. Felsefe, insan kültürünün bireysel biçimlerini çözümlemeyi kendisi için yeterli sayamaz. Tüm bireysel biçimleri içine alan evrensel bireşimli (sentetik) bir görüş arar. Ama, bu türden tüm-kuşatıcı bir görüş olanaksız bir iş, bir kuruntu değil midir? Biz insan yaşantısında kültür dünyasını oluşturan çeşitli etkinlikleri hiçbir zaman uyum içinde bulamayız. Tersine, ayrı ayrı, çatışan güçlerin sürekli savaşımı ile karşılaşırız. Bilimsel düşünce, söylencebilimsel düşünce ile gelişir ve onu engeller. En yüksek kuramsal ve ahlaksal gelişimi içinde din, sanat ve söylencenin aşırı imgelerine karşı kendi ülküsünün arılığını korumak zorundadır. Bu nedenle insan kültürünün uyum ve birliği, olayların gerçek akışının sürekli şekilde boşa çıkardığı bir *pium desiderium* —dindarca bir hile— olarak görünüyor.

Ama burada, içeriksel ve biçimsel görüş açıları arasında kesin bir ayrım yapmamız gerekiyor. Kuşkusuz, insan kültürü ayrı çizgilerde ilerleyip ayrı ereklerin peşine düşen çeşitli etkinliklere bölünmüştür. Eğer bu etkinliklerin sonuçlarını —söylencenin yaratılarını, dinsel tören ve inançları, sanat yapıtlarını, bilimsel kuramları— seyretmekle kendimizi doyuma uğramış sayarsak onları ortak bir advericiye indirgemek olanaksız görünür. Ama, felsefi bir bireşim daha ayrı bir şeyi dile getirir. Böyle bir bireşimde biz yalnız etkilerin değil aynı zamanda eylemin de birliğini ararız. İstediğimiz yalnızca sonuçların veya ürünlerin birliği olmayıp *yaratıcı sürecin* birliğidir. Eğer «insanlık teriminin bir anlamı varsa, bu anlam onun çeşitli biçimleri arasında varolan karşıtlıklara ve ayrımlara karşın, tüm biçimlerinin ortak bir erek için çalışmakta olmalarıdır. Böylece, en sonunda onların hepsinin üzerinde anlaşıp uyuşabilecekileri göze çarpan bir özellik, evrensel bir özyapı bulunabilecektir. Eğer biz bu özyapıyı belir-

leyebilirsek, birbirine aykırı olan ışınlar bir araya getirilip bir düşünce odağı oluşturabileceklerdir. Daha önce değindiğimiz gibi, insan kültür olgularının bu şekilde düzenlenmesi çabalarına günümüzde özel bilimlerde —dilbilimde, karşılaştırmalı söylence ve din araştırmalarında, sanat tarihinde— başlanmıştır. Tüm bu sözü geçen bilimler, aracılıklarıyla din, sanat, dil olaylarını dizgesel bir düzene sokabilecekleri belirli «deyiler», belli ilkeler bulmak için uğraşmaktadırlar. Bilimlerce başlatılmış bu ilk bireşim olmasaydı felsefe bir başlangıç noktası bulamayacaktı. Öte yandan felsefe, burada da kalmaz. O dikkatini bu konular üzerinde daha çok yoğunlaştırıp bu konuları düşünce odağı yapma işini başarmaya çalışmalıdır. Söylencebilimsel imgelerin, dinsel kanıların, dilbilimsel biçimlerin, sanat yapıtlarının çeşitliliği ve sınırsız çokluğu içinde felsefi düşünce, kendisiyle tüm bu yaratıların bir arada tutuldukları bir genel işlevin birliğini açıklamaktadır. Söylenceye, dine, sanata, dile hatta bilime artık ortak bir izdemin (temanın) çeşitlemeleri olarak bakılmaktadır. Felsefenin görevi de bu izdemi duyulur ve anlaşılır kılmaktır.

VII

Söylence (Mitos) ve Din

İnsansal kültür olaylarının tümü içinde mantıksal çözümlemeye en az uygun olanlar söylence (mythos) ve dindir. Söylence ilk bakışta salt bir kargaşa, tutarsız idelerin şekilsiz bir birikimi olarak görünür. Bu idelerin nedenlerini aramaya çalışmak, boş ve yararsızdır. Söylencenin belirleyici özelliği onun «hiçbir mantığa dayanmayan» bir şey oluşudur. Dinsel düşünceye gelince, bu düşünce hiçbir anlamda zorunlu olarak ussal veya felsefi düşünceye karşı değildir. Bu iki düşünce biçimi arasındaki gerçek ilişkiyi belirleme, Ortaçağ felsefesinin en önemli işlerinden biriydi. Okulculuğun büyük dizgelerinde bu sorun çözümlenmiş gibi gösterildi. Örneğin Aquino'lu Thomas'ya göre, dinsel doğruluk (hakikat), doğa-üstü ve us-üstüdür; ama «us-dışı» değildir. İnancın gizlerini yalnızca us aracılığıyla anlayamayız. Bununla birlikte bu gizler usla çelişmezler. Onlar usu tümleyici ve yetkinleştiricidirler.

Bu iki karşıt gücü uzlaştırma çabalarının her zaman karşısında olan büyük din düşünürleri de vardı. Onlar çok daha köktenci ve uzlaşmaz bir sav öne sürdüler. Tertullian'ın özdeyişi *Credo quia absurdum** hiçbir zaman gücünü yitirmedi. Pascal, belirsizlik ve kavranamazlığın dinin gerçek ögeleri olduklarını öne sürdü. Gerçek Tanrı, Hıristiyan dininin Tanrısı her zaman bir *Deus absconditus,* gizlenmiş bir Tanrı[1] olarak kaldı. Kierkegaard dinsel yaşamı büyük bir «aykırı-kanı» olarak betimliyordu. O'na göre bu aykırı-kanıyı azaltmak için girişilecek bir çaba, dinsel yaşamın yıkımı ve yadsınması anlamına gelir. Ayrıca din yalnız kuramsal değil aynı zamanda ahlaksal anlamda da bir bilmecedir. Din, kuramsal çatışkılar ve ahlaksal çelişmelerle doludur. Bize doğa, insanlar, doğa-üstü güçler ve Tanrılarla arkadaşlık umudu verir; ama etkisi bunun tam karşıtıdır. Somut görünümünde din, insanlar arasındaki en büyük kavgaların ve bağnaz savaşımların kaynağı haline gelir. Din, saltık bir doğruluğa (mutlak hakikate) sahip olduğu savındadır. Ama din tarihi, bir yanılmalar ve sapınçlar (heresies) tarihidir. Din bize —kendi insan yaşantımızın sınırlarının çok ötesinde olan— aşkın bir öbür dünya umudu ve beklentisi verir ama insansal hem de çok insansal olarak kalır.

(*) Saçma olduğu için inanıyorum.

Ancak, görüş açımızı değiştirmeye karar verdiğimiz anda bu sorun bize yeni bir görünge (perspective) içinde görünür. Bir insan kültür felsefesi metafiziksel veya tanrıbilimsel bir dizgenin sorduğu soruları sormaz. Biz burada söylencebilimsel imgelemin ve dinsel düşüncenin konusunu değil, biçimini araştırıyoruz. Söylencebilimsel düşüncenin konuları, izdemleri ve örgeleri (motifleri) ölçülemezler. Eğer söylencebilimsel dünyaya bu yönden yaklaşırsak bu dünya bizim için her zaman —Milton'un sözcükleriyle—

Sınırı, boyutu olmayan
uzunluk, genişlik ve yüksekliğin
zaman ve uzayın yittiği
karanlık, sonsuz bir okyanus

olarak kalır.

Hiçbir doğal olay ve insan yaşamının hiçbir olayı yoktur ki söylencebilimsel bir yoruma uymasın ve böyle bir yorum istemesin. Çeşitli karşılaştırmalı söylencebilim okullarının söylencebilimsel düşünleri birleştirmek ve onları tek biçimli tipe indirgemek konusundaki tüm çabaları başarısızlıkla sonuçlanmaya yazgılıydı. Söylencebilimsel ürünlerin bu karşıtlık ve çeşitliliklerine karşın söylence-yapma işlevi gerçek bir türdeşlikten yoksun değildir. İnsanbilimciler ve budunbilimciler aynı temel düşünceleri dünyanın her tarafındaki çok ayrı toplumsal ve kültürel koşullarda yaygın olarak bulduklarında çok kez şaşkınlığa düşmüşlerdir. Aynı durum din tarihi için de söz konusudur. İnanç konuları, dogmatik kanılar, tanrıbilimsel dizgeler bitmez tükenmez bir savaşım içindedirler. Giderek aynı dinlerin ahlaksal ülküleri bile birbirlerine çok aykırı olup ender olarak birbirleriyle uzlaştırılabilirler. Yine de tüm bunlar, dinsel duygunun belirli biçimini ve dinsel düşüncenin içsel birliğini etkilemezler[2]. Dinsel simgeler sürekli olarak değişirler ama simgesel etkinlik, temeli oluşturan ilke olarak hep aynı kalır: *Una est religio in rituum varietate**.

Ama, söylence kuramı daha baştan güçlüklerle doludur. Söylence, gerçek anlamı ve özü gereği kuramsal olmayan bir şeydir. Temel düşünce deyilerimize karşı gelip onlara meydan okur. —Eğer bir mantığı varsa— Söylencenin mantığı tüm deneysel veya bilimsel doğruluk kavramlarımızla karşılaştırılmasına olanak olmayan bir mantıktır. Ama, felsefe hiçbir zaman işlerin böylesine çatallaşmasını kabul edemezdi. Çünkü söylence-yapma işlevinin yaratılarının felsefi, yani anlaşılabilir bir «anlamı» bulunması gerektiğine inanmıştı. Eğer söylence bu anlamı çok çeşitli imge ve simgeler altında saklıyorsa onu bulup ortaya çıkarmak felsefenin görevidir. Felsefe, Stoalılardan beri özel, çok ince bir üstü örtülü yorum yön-

(*) Değişik törenlerde din birdir.

temi geliştirmiştir. Bu yöntem, yüzyıllar boyunca söylencebilimsel dünyaya tek giriş olanağı olarak görülmüştür. Bu yöntem, ortaçağlar boyunca egemen olmuş, giderek çağdaş dönemimizin başlangıcında da etkisini göstermiştir. Bacon, «Eskilerin Bilgeliği» ile ilgili özel bir deneme yazmış ve bu denemesinde eski söylencebilimi yorumlamada büyük bir sağgörü göstermiştir.

Bu denemeyi incelediğimiz zaman çağdaş okuyucuya pekçok durumlarda aşırı derecede bön görünecek olan üstü kapalı (allegorical) yorumlar karşısında gülümseriz. Ama, kendi daha ince ve ukalaca yöntemlerimiz de aynı karşı-çıkışa açıktır. Çünkü bunların söylencebilimsel olayları açıklamaları, sonunda bu olayların tümüyle yadsınması şekline dönüşür. Söylencebilimsel dünya, yapay bir dünya, başka bir şeyin yalandan yapıldığı bir dünya olarak görünür. Burada inanç olacak yerde, yalnızca yalandan-inanma vardır. Bu çağdaş yöntemleri daha eski üstü kapalı yorum biçimlerinden ayıran nokta, bunların söylenceyi artık özel bir erek için yapılmış bir buluş olarak saymamalarıdır. Söylence kurgusal olmasına karşın bilinçli olmayıp bilinçsiz bir kurgudur. İlkel anlık, kendi yaratılarının anlamının bilincinde değildi. Bu anlamı ortaya çıkarmak, sayısız maskelerin ardındaki gerçek yüzü bulmak bize, bizim bilimsel çözümlemelerimize düşmektedir. Bu çözümleme, çift yönlü olarak ilerleyebilir; nesnel ya da öznel bir yöntem uygulayabilir. Birinci durumda bu yöntem, söylencebilimsel düşüncenin *nesnelerini* sınıflamaya çalışacaktır. İkinci durumda ise, bu düşüncedeki *örgeler* sınıflandırılmaya çalışılacaktır. Bir kuram bu basitleştirme sürecini ne kadar ileri götürürse o derecede yetkin bir kuram olarak görünecektir. Eğer sonunda tüm ötekileri içeren ve birleştiren *tek* bir nesne veya *tek* basit bir örge (motif) bulmayı başarırsa ereğine ulaşacak ve görevini tamamlamış olacaktır. Çağdaş bulunbilim ve çağdaş ruhbilim her iki yolu da denemişlerdir. Budunbilimsel ve insanbilimsel okulların çoğu, ilk olarak ve her şeyden önce söylencebilimsel dünyanın nesnel odağını aramak zorunda bulunduğumuz varsayımından yola çıkmışlardır. Malinowski diyor ki: «Bu okulun yazarlarına göre, her söylencenin özünde veya son gerçekliğinde şu veya bu doğal olay vardır. Ama bu doğal olay öylesine incelikle öyküleştirilmiştir ki bazan tümüyle örtülür ve silinir. Bu okulun öğrencileri söylencebilimsel ürünlerin çoğunun temelinde ne türden bir doğal olay yattığı konusunda pek fazla anlaşamazlar. Örneğin aşırı aycı söylencebilimcilerin öylesine bir ay saplantıları vardır ki yeryüzünün gece görünen uydusundan başka hiçbir olayın ilkel insanın heyecanlı yorumuna uygun olabileceğini kabule yanaşmazlar... Başka bazıları güneşi, ilkel insanın öykülerini çevresinde oluşturduğu tek konu sayarlar. Daha sonra rüzgarı, havayı ve gökyüzünün renklerini söylencelerin özü sayan meteorolojik yorumcuların okulu gelir.

Bu ayrı söylencebilimcilerin bazıları kendi göksel cisim ve ilkeleri için şiddetle savaşırlar. Bazılarının ise daha genel bir görüşleri olup eski in-

sanların söylencebilimsel mayalarını bütün göksel cisimlerden birden yararlanarak çıkardıklarını kabule hazırdırlar»[3].

Öte yandan Freud'un ruhçözümsel (psikanalitik) söylence kuramında söylencenin tüm ürünlerinin aynı ruhbilimsel izdemin, *cinselliğin* çeşitlemeleri ve gizlenmeleri oldukları öne sürülmüştür. Biz burada bütün bu kuramların ayrıntılarına inmek zorunda değiliz. İçerikleri ne denli ayrı olursa olsun bu kuramlar bize aynı yöntembilimsel tutumu gösteriyorlar. Söylencebilimsel dünyayı bir anlıksal indirgeme süreci ile anlatabileceklerini umuyorlar. Ama bunlardan hiç biri kuramı türdeş bir bütün olarak görmek uğruna sürekli olarak olguları zorlamaksızın ve abartmaksızın amacına erişemez.

Söylence kuramsal bir öge ile bir sanatsal yaratı ögesini birleştirir. Bizi ilk etkileyen onun şiirle olan yakınlığıdır. «Çağdaş şiirin evrimcilerin ayrımlaşma ve uzmanlaşma diye adlandırdıkları süreçler aracılığıyla kendisinden yavaş yavaş geliştiği çokluğun antik söylence olduğu söylenir. Söylence-yapıcının anlığı ilk-örnektir... Ozanın anlığı da temelden söylence yapan bir anlıktır»[4]. Ama bu gensel bağlantıya karşın, söylence ile sanat arasındaki kesin ayrımı görmezlikten gelemeyiz. Buna ilişkin bir ipucu Kant'ın estetik seyrin «nesnenin varlığı karşısında tümüyle kayıtsız» olduğunu dile getiren önermesinde bulunabilir. Ama böyle bir kayıtsızlık, söylencebilimsel bir imgeleme kesinlikle yabancıdır. Söylencebilimsel imgelemde işe her zaman bir *inanç* edimi karışır. Konusunun gerçekliğine inanç olmasaydı söylence dayanağını yitirirdi. Bu içeriksel ve zorunlu koşul yüzünden karşıt kutba doğru itildiğimiz görülüyor. Bu açıdan ele alındıkta, söylencebilimsel düşünceyi bilimsel düşünce ile karşılaştırmak olanaklı giderek zorunlu hale geliyor. Kuşkusuz bu iki düşünce tipi aynı yöntemleri izlemezler. Ama, her ikisi de aynı şeyin, *gerçekliğin* peşindedir. Çağdaş insanbilimde bu ilişki Sir James Frazer tarafından vurgulanmıştır. Frazer büyüsel sanatı bizim bilimsel düşünce biçimlerimizden ayıran kesin bir sınır bulunmadığı savını öne sürer. Araçları bakımından ne kadar imgesel ve mantıksız olursa olsun büyü, amacı açısından yine de bilimseldir. Her ne kadar kılgısal olarak konuşuldukta büyü, şaşırtıcı bir bilim, bir yalancı-bilim ise de, kuramsal olarak konuşuldukta yine de bir bilimdir. Çünkü büyü de doğada bir olayın bir başkasını herhangi bir tinsel veya kişisel aracı işe karışmaksızın zorunlu ve değişmez bir şekilde izlediğini öne sürüp bu varsayıma dayanarak iş görür. Buradaki kanı, «doğanın akışını kişisel varlıkların tutku ve değişken isteklerinin değil, düzeneksel olarak iş gören değişmez yasaların belirlediğidir». Bu nedenle büyü, tam bir inançtır. Ama, doğanın tek biçimliliği ve düzeni içinde gerçek ve katı bir inanç[5]. Ne var ki bu sav, eleştirel bir denemeye karşı duramamıştır. Çağdaş insanbilim Frazer'in görüşlerinden tümüyle vazgeçmiş görünüyor[6]. Günümüzde, söylence ve büyüye nedenlerini belirlemek veya açıklamak üzere yaklaşmanın çok uygunsuz bir iş olduğu artık genellikle benimsenmiş-

tir. Söylenceyi kesin olarak belirlenmiş dingin ögelere indirgeyemeyiz. Onu içsel yaşamıyla, devingenliği, çeşitliliği ve canlı ilkesi içinde kavramaya çalışmamız gerekir.

Soruna başka bir açıdan yaklaşırsak bu ilkeyi betimlemek daha kolaylaşır. Söylence sanki iki görünüme sahipmiş gibidir. Bir yanıyla kavramsal, öte yanıyla algısal bir yapı gösterir. O yalnızca bir karmaşık ve düzensiz ideler yığını değildir. Belirli bir algıya dayanır. Eğer söylence dünyayı değişik bir biçimde algılamasaydı, dünyayı özel bir tavırla yargılayıp yorumlayamazdı. Söylencebilimsel düşüncenin özyapısını anlamak istiyorsak bu algılama olayının daha derin tabakalarına inmemiz gerekir. Deneysel düşüncede bizi ilgilendiren duyu yaşantımızın değişmeyen çizgileridir. Burada biz her zaman tözsel olanla ilineksel olan, zorunlu ile olasılı, sürekli ile süreksiz arasında bir ayrım yaparız. Bu ayrımlaşma bizi kesinleşmiş ve belirli nitelikleri olan bir fiziksel dünya kavramına götürür. Ama bu iş, söylencebilimsel algı ve düşüncenin temel yapısına karşıt olan çözümsel bir süreçle gerçekleşmektedir. Söylencebilimsel dünya, sanki bizim nesneler, özellikler, tözler ve ilineklere ilişkin kuramsal dünyamızdan çok daha akıcı ve değişken bir düzeydeymiş gibidir. Bu ayrımı kavrayıp betimlemek için söylencenin öncelikle algıladığının nesnel değil, görünüşe ilişkin özyapılar olduklarını söyleyebiliriz. Deneysel veya bilimsel anlamında doğa, «doğal yasalarca belirlendiği sürece nesnelerin varoluşu»[7] olarak tanımlanabilir. Söylenceler için böyle bir «doğa» yoktur. Söylencenin dünyası, eylemlerin, güçlerin, çatışan kuvvetlerin dramatik dünyasıdır. O, her doğa olayında bu güçlerin çatışmasını görür. Söylencebilimsel algı her zaman bu duygusal niteliklerle doldurulmuştur. Görülen veya duyulan ne olursa olsun özel bir atmosferle —sevinçli ya da acılı, üzüntülü ya da heyecanlı, dengeli ya da bunalımlı bir atmosferle— kuşatılır. Burada artık nesnelerden cansız veya kayıtsız özdekler olarak söz edemeyiz. Tüm nesneler ya iyi huylu ya da zararlı, dost ya da düşman, bize yakın ya da uzak, us çelici ve büyüleyici, ya da itici ve korku vericidirler. İnsan yaşantısının bu temel biçimini kolayca yeniden kurabiliriz. Çünkü bu biçim özgün gücünü uygar insanın yaşamında bile hiçbir zaman yitirmemiştir. Şiddetli bir heyecanın baskısı altında kaldığımız zaman yine tüm nesnelerin bu üzünçlü tasarımına sahip oluruz. Onlar artık her zamanki görünüşlerinde değildirler. Birdenbire görünümlerini değiştirir, tutkularımızın, sevgi veya nefretimizin, korku veya umutlarımızın renklerine bürünürler. Yaşantımızın bu özgün yönü ile bilim tarafından sunulan doğruluk ülküsü arasındaki karşıtlıktan daha büyük bir karşıtlığa pek seyrek rastlanır. Bilimsel görüşün tüm çabaları bu ilk görüşün izlerini silme amacına yönelmiştir. Bilimin yeni ışığı altında söylencebilimsel algı sönmek zorundaydı. Ama bu, görünüşe ilişkin yaşantı verilerimizin böylece ortadan kalkıp yokolduğu anlamına gelmez. Bu veriler tüm nesnel veya evrenbilimsel değerlerini yitirmişlerdir, ama insanbilimsel değerleri yerli

yerinde durmaktadır. Kendi insan dünyamızda onları yadsıyamaz ve onlarsız edemeyiz. Onlar, yerlerini ve önemlerini korurlar. Toplumsal yaşamda, insanlarla olan günlük ilişkilerimizde bu verileri ortadan kaldıramayız. Fizyonomik nitelikler arasındaki ayrımın gensel düzen içinde bile algısal nitelikler arasındaki ayrımdan önce geldiği görülmektedir. Örneğin çocuk, gelişmesinin ilk basamaklarında bunlara karşı duyarlı gibi görünür[8]. Bilim, ödevini yerine getirmek için bu niteliklerden soyutlanmak zorunda olduğu halde onları tümüyle bastıramaz. Onlar, kökten yokedilemezler, ancak kendi alanları içinde sınırlandırılabilirler. İşte bu öznel nitelikler sınırlaması, bilimin genel gidişini belirler. Bilim, onların nesnelliğini sınırlar ama gerçekliklerini tümüyle yok edemez. Çünkü insan yaşantımızın her özelliğinin bir gerçeklik savı vardır. Biz bilimsel kavramlarımızda iki renk, örneğin kırmızı ve mavi arasındaki ayrımı, sayısal bir ayrıma indirgeriz. Ama, sayının renkten daha gerçek olduğunu öne sürersek çok yersiz bir konuşma yapmış oluruz. Burada asıl söylenmek istenen, sayının daha genel olduğudur. Matematiksel anlatım, bize yeni ve daha kuşatıcı bir görüş, daha özgür ve daha geniş bir bilgi çevreni kazandırır. Ama sayıya Pythagorasçıların yaptığı gibi bir gerçeklik yüklemek, ondan nesnelerin asıl özü ve bir tözmüş, son gerçeklikmiş gibi söz etmek, metafiziksel bir yanılmadır. Biz eğer bu yöntembilimsel ve bilgikuramsal ilke üzerinde tartışırsak duyu yaşantılarımızın en aşağı tabakası —«duygu niteliklerimizin» tabakası— bile yeni bir ışık altında görünür. Duyulur algılarımızın yani «ikinci niteliklerin» dünyası ortada bir yerdedir. Bu dünya gelişmemiş ilk basamak olan fizyonomik yaşantı aşamasını bir yana bırakıp aşmış ama bilimsel kavramlarımızda - fiziksel dünyaya ilişkin kavramlarımızda erişilen genelliğe kavuşamamıştır. Ancak, her üç aşamanın da belirli birer işlevsel değeri vardır. Hiçbiri yalnızca birer görüntü olmayıp herbiri kendi ölçüleri içinde gerçekliğe giden yolun birer basamağıdır.

Bu soruyu en iyi ve en açık seçik dile getiren kanımca John Dewey olmuştur. O, tüm güçlerini söylencebilimsel algıda kanıtlayan ve burada gerçekliğin temel ögeleri sayılan duygu niteliklerinin göreli hakkını ilk tanıyan ve vurgulayan düşünür olmuştur. Dewey'i bu sonuca götüren kesinlikle gerçek bir deneyciliğin görevi konusundaki anlayışıdır. Dewey diyor ki: «Nesneler deneysel olarak, etkileyici, trajik, güzel, tuhaf, yerleşmiş, düzensiz, rahat, can sıkıcı, yavan, sert, avutucu, görkemli, korku vericidirler. Onlar doğrudan doğruya, kendileri için ve kendi haklarıyla böyledirler... Bu özellikler kendi içlerinde kesinlikle renkler, sesler, dokunma, tatma ve koklama nitelikleri ile aynı düzeydedirler. Bu ikincileri saltık ve «katı» veriler olarak kabul eden her ölçüt tarafsızlıkla uygulandıkta birincileri hakkında da aynı sonuca varacaktır. Bu türden her nitelik, kesindir. Aynı zamanda hem başta hem sondadır. Varolduğu şekilde vardır. Başka nesnelere yüklenebilir, bir etki veya gösterge olarak işlem görebilir. Ama bu, konu dışı olan bir yaygınlaşma ve kullanımı gerektirir. Bizi

niteliğin ötesine, kendi doğrudan doğruya nitelikselliğine götürür... Duyusal ve anlamlı doğrudan doğruya niteliklerin, bilimin nesneleri, anlamaya ve sınıflandırmaya uygun biçimler olarak kendilerini bırakmaları, gerçekte bu niteliklerin oldukları gibi kalmalarına neden olmuştur. Onlara *sahip olunduğuna* göre, *bilinmelerine* gerek yoktur. Ama... bilginin başlıca konusunun gerçeklik olduğuna ilişkin geleneksel görüş, bilimin konusunun en uygun şekilde metafiziksel olarak gerçek olduğu sonucuna yol açmıştır. Böylece bilimin konusundan doğmuş olan doğrudan doğruya nitelikler bu nedenle «gerçek» konuya bağlı olarak kalmışlardır. Varlıkları yadsınamadığından, onlar fiziğin konularına karşı olarak üstte duran bir tinsel varlık alanında bir araya toplanmışlardır. Bu öncülden yola çıkılınca bunu ruh ve özdeğe ilişkin, tinsel ve bedensel olan tüm sorunlar izler. Metafiziksel öncülü değiştirip yeni bir şekle sokar, yani doğrudan doğruya nitelikleri içsel durumların nitelikleri olarak doğru yerlerine yerleştirirsek söz konusu olan sorunlar bilgikuramsal sorunlar olmaktan çıkarlar. Belirlenebilir bilimsel sorunlar yani, şu veya bu nitelikleri olan şu veya bu olay nasıl oluşur türünden sorunlar haline gelirler»[9].

Bu nedenle, eğer söylencebilimsel algı ve söylencebilimsel imgelem dünyasının bir değerlendirmesini yapmak istiyorsak işe bunların her ikisini de kendi kuramsal bilgi ve doğruluk ülkülerimiz açısından eleştirerek başlamamız gerekir. Söylencebilimsel yaşantının niteliklerini kendi «doğrudan doğruya niteliksellikleri» açısından ele almalıyız. Çünkü burada gereksinme duyduğumuz şey, yalnızca düşünce ve inançların bir açıklaması olmayıp söylencebilimsel yaşamın yorumudur. Söylence, bir dogmatik inançlar dizgesi değildir. O, salt imgeler veya tasarımlardan çok, eylemlerden oluşur. Bu görüşün gittikçe yaygınlaşması çağdaş insanbilimle çağdaş din tarihinin belirli bir gelişme içinde bulunduklarını gösterir. Dinsel törenlere özgü eylemlerin (rituallerin) hem tarihsel hem de ruhbilimsel anlamlarında dogmalardan önce geldikleri artık genellikle benimsenmiş bir kural olarak karşımıza çıkıyor. Söylenceyi son kavramsal ögelerine çözümlemeyi başarabilseydik bile onun dingin olmayıp devingen olan can alıcı ilkesini hiçbir zaman kavrayamazdık. Çünkü bu ilke ancak eylem aracılığıyla betimlenebilir. İlkel insan duygularını ve heyecanlarını yalnızca soyut simgelerle değil, somut olarak ve doğrudan doğruya dile getirir. Eğer söylencenin ve ilkel dinin yapısını öğrenmek istiyorsak bu anlatımın tümünü incelememiz gerekir.

Bu yapının en açık seçik ve en tutarlı kuramlarından biri, bir Fransız toplumbilim okulunca Durkheim'la öğrenci ve izleyicilerinin yapıtlarında geliştirilmiştir. Durkheim, kaynaklarını fiziksel dünyada, doğal olayların sezgisinde aradığımız sürece söylenceyi yeterince açıklayamayacağımız ilkesi ile işe başlıyor. Söylencenin gerçek örneği doğa olmayıp toplumdur. Onun tüm temel örgeleri, insanın toplumsal yaşamının izdüşümleridir. Doğa, bu izdüşümler aracılığıyla toplumsal dünyanın imgesi haline gelir.

Doğa, toplumsal dünyanın bütün temel özelliklerini, düzen ve mimarisini, bölüm ve alt bölümlerini yansıtır[10]. Durkheim'ın savı en gelişmiş biçimine Lévy-Bruhl'ün yapıtlarında ulaşmıştır. Ama, burada daha genel bir özellikle karşılaşıyoruz. Söylencebilimsel düşünce, «mantık-öncesi düşünce» olarak tanımlanmıştır. O, nedenler arar. Bu nedenler ise ne mantıksal ne de deneysel olmayıp (gizemci (mistik) nedenlerdir». «Günlük etkinliklerimiz doğal yasaların değişmezliğine telaşsız ve tam bir güveni gösterir. İlkel insanın tavrı çok değişiktir. Ona göre, ortasında yaşadığı doğa, kendini tümüyle ayrı bir bakımdan sunar. Doğadaki bütün nesne ve yaratıklar gizemci bir katılma ve dışta bırakılma ağ örgüsünün içindedirler». Levy Bruhl'e göre, ilkel dinin gizemci özelliği, tasarımlarının «ortaklaşa tasarımlar» olması gerçeğinden doğar. Biz bunlara çok ayrı erekler için konmuş olan kendi mantıksal kurallarımızı uygulayamayız. Eğer bu alana yaklaşırsak çelişmezlik yasası ve ussal düşüncenin tüm öteki yasaları geçersizleşir[11]. Kanımca Fransız toplumbilim okulu, bu savın ilk bölümü için tam ve kesin kanıtlar vermiş ama ikinci bölüm için aynı başarıyı gösterememiştir. Söylencenin temel toplumsal özyapısı yadsınamamıştır. Ama, tüm ilkel düşüncelerin zorunlu şekilde mantık-öncesi veya gizemci olması insanbilimsel ve budunbilimsel kanıtlarımızla çelişir görünüyor. Kendi kültürel yaşamımızın iyi bilinen özelliklerini gösteren pek çok ilkel yaşam ve kültür alanı ile karşılaşıyoruz. Kendi mantığımızla ilkel anlığın arasında saltık bir ayrı türden oluş varsaydığımız sürece, bu ikisini birbirlerinden kesinlikle ayrı ve kökten karşıt şeyler olarak ele aldığımız sürece yukardaki olguyu değerlendirmemiz güçleşir. İlkel yaşamda da biz her zaman kutsal alanın dışında, dünyaya özgü veya sıradan bir alanla karşılaşıyoruz. İlkellerde de alışkanlık veya yasal kurallardan oluşup toplumsal yaşamı yönetme tavrını belirleyen dünya işlerine ilişkin bir gelenek var. Malinowski diyor ki: «Burada bulduğumuz kurallar tümüyle büyüden, doğa üstü yaptırımlardan bağımsızdırlar ve bunlara hiç bir zaman törensel ögeler karışmaz. İnsanın ilk gelişme evrelerinde gerçek ile gerçek olmayanın bir potada bulunduğu, tıpkı düzensiz bir ülkede gerçek para ile sahtesinin birbirlerinin yerini tutmaları gibi gizemcilikle usun birbirlerinin yerini tuttukları karışık bir dünyada yaşadığını varsaymak yanlıştır. Bize göre büyü ve dinsel törenlerin en önemli olan yanları, yalnızca bilginin yetersiz olduğu yerlerde işe karışmalarıdır. Doğa üstü olarak temellendirilen tören yaşamdan çıkar; ama insanın eylemsel çabalarını hiçbir zaman aptalca şeylermiş gibi göstermeye çalışmaz. İnsan, büyü veya dinsel törenle kendi anlıksal güçlerinin sınırlarını bilmezlikten geldiği için değil, tam tersine bunun tümüyle bilincinde olduğu için mucizeler yaratmaya çalışır. Bir adım daha ileriye gidecek olursak, bana öyle geliyor ki dinin kendine özgü bir konusu ve kendi yasal gelişme alanı olduğu gerçeğini kesinlikle yerleştirmeyi istiyorsak anlıksal güçlerimizin sınırlı olduğunu kabul etmemiz kaçınılmazdır[12].

Bu ikinci alanda yani, söylence ve dinin yasal alanında bile doğa ve insan yaşamı kavramı hiçbir şekilde ussal anlamdan yoksun değildir. Bizim kendi görüşümüzce usdışı, mantık öncesi, gizemci diye adlandırabileceğimiz şeyler, söylencebilimsel veya dinsel yorumun kendilerinden çıktığı öncüller olup yorumun kendisi değildirler. Eğer bu öncülleri benimser ve doğru olarak anlarsak —onları ilkel insan gibi, onun gözleri ile görürsek— onlardan elde edilen çıkarımlar bize artık mantık-dışı veya mantığa karşıt gelmez. Hiç kuşku yok ki söylenceyi düşünselleştirmek (kuramsal veya ahlaksal bir doğruluğun allegorik anlatımı olarak açıklamaya çalışmak) çabalarının tümü başarısız olmuştur[13]. Çünkü, onlar söylencebilimsel yaşantının temel olgularını görmezlikten gelmişlerdir. Söylencenin gerçek dayanağı düşünce olmayıp duygudur. Söylence ve ilkel din hiçbir şekilde tümüyle tutarsız, anlam veya nedenden yoksun şeyler değildirler. Ancak, onların tutarlılığı mantıksal kurallardan çok, duygu birliğine dayanır. Bu duygusal birlik, ilkel düşüncenin en güçlü ve en derin itkilerinden (impulse) biridir. Bilimsel düşünce, gerçekliği betimlemek ve açıklamak isterse sınıflandırma ve dizgeleştirme diye adlandırdığımız genel yöntemi kullanmak zorundadır. Yaşam, birbirlerinden kesinlikle ayrılmış ayrı alanlara bölünmüştür. Bitki, hayvan ve insan alanları arasındaki sınırlar —türler, aileler, cinsler arasındaki ayrımlar— köklü ve silinemezdirler. Ama ilkel anlığı bunların tümünü görmezlikten gelip yadsır. İlkel insanın yaşam görüşü, çözümleyici olmayıp bireşimci bir görüştür. Yaşam onca sınıflara ve alt sınıflara bölünmemiştir. Hiçbir belirgin ve keskin ayrım içermeyen kopuksuz, sürekli bir bütün olarak kavranır. Ayrı alanlar arasındaki sınırlar, aşılmaz engeller değildirler. Onlar, akıcı ve değişkendirler. Yaşamın çeşitli alanları arasında hiçbir belirli ayrım yoktur. Hiçbir şey belirli, değişmeyen ve dingin bir biçime sahip değildir. Ansızın bir başkalaşımla her şey her şeye dönüşebilir. Eğer söylencebilimsel dünyanın herhangi bir belirgin özelliği, özyapısal bir yanı, kendisiyle yönetildiği herhangi bir yasa varsa - bu başkalaşım yasasıdır Böyle olunca, söylencebilimsel dünyanın kararsızlığını ilkel insanın nesnelerin deneysel ayrımlarını kavramadaki yeteneksizliği ile açıklamamız çok güçleşir. İlkel insan, dikkatimizden kaçan pek çok ayırıcı özellik karşısında bizden daha duyarlıdır. İnsan kültürünün en aşağı basamaklarında taş devri sanatında bulduğumuz hayvan çizim ve resimleri çok kez doğalcı özyapıları yüzünden beğenilmişlerdir. Bu çizimler ilkellerin her türden hayvan biçimi konusunda şaşırtıcı bir bilgileri olduğunu gösterirler. İlkel insanın tüm varoluşu büyük bir bölümüyle gözlem ve ayrı seçi yapma konusundaki becerilerine dayanır. Eğer avcı ise hayvan yaşamının en ince ayrıntılarını bile bilmeli, çeşitli hayvanların izlerini ayırdedebilmelidir. Tüm bunlar ilkel anlığının doğası ve özü gereği ayrımlaşmamış, karışık, mantık-öncesi veya gizemci bir anlık olduğu varsayımı ile hiç de bağdaşmazlar.

İlkel düşüncenin belirleyici özelliği, mantığı olmayıp yaşamla ilgili

genel sezgisidir. İlkel insan doğaya düşünsel bir kaygıyı gidermek üzere nesneleri sınıflandırmayı isteyen bir doğalcının gözleriyle bakmaz. O, doğaya yalnızca kullanımsal (pragmatik) veya uygulayımsal (teknik) ilgilerle yaklaşmaz. Doğa onun için ne bir bilgi konusu ne de doğrudan doğruya kullanımsal gereksinmelerinin alanıdır. Biz yaşamımızı kuramsal ve eylemsel etkinlik diye iki alana ayırmak alışkanlığındayız. Bu bölümlemede her ikisinin de altında daha aşağı bir tabakanın bulunduğunu unutmaya eğilimliyiz. İlkel insanın böylesine bir unutkanlığa yatkınlığı yoktur. Onun tüm düşünce ve duyguları henüz bu daha aşağıdaki özgün tabakada gömülüdür. Onun doğa görüşü ne yalnızca kuramsal ne de yalnızca eylemseldir. Bu görüş *duygudaşlık* (sempati) içeren bir görüştür. Eğer bu noktayı savsaklarsak söylencebilimsel dünyaya yaklaşamayız. Söylencenin en temel özelliği düşüncenin ya da insan imgeleminin özel bir yönü oluşu değildir. Söylence duygunun çocuğudur ve duygusal art-alanı söylencenin tüm ürünlerini kendi özel rengi ile renklendirir. İlkel insan nesnelerin deneysel ayrımlarını kavrama yeteneğinden kesinlikle yoksun değildir. Ama, tüm bu ayrımlar, onun doğayı ve insanı kavrayışında daha güçlü bir duygu tarafından yokedilirler. Bu güçlü duygu, temel ve silinemez bir kanıdır. Yaşamın tek tek biçimlerinin çeşitliliği ve yokluğu üzerinde yükselir. Bu duyguyu *yaşam dayanışması* diye adlandırabiliriz. İlkel insan, doğanın terazisinde kendine önemli ve ayrıcalıklı bir yer ayırmaz. Tüm yaşam biçimlerinin aynı soydan olmaları söylencebilimsel düşüncenin genel bir varsayımı olarak karşımıza çıkıyor. Soyatası simgesine ilişkin (totemistic) inançlar, ilkel kültürün en özyapısal özellikleri arasındadırlar. Örneğin Spencer ve Gillen tarafından[14] dikkatle incelenip betimlenen Avustralya'nın yerli boyları gibi en ilkel boylarda tüm dinsel ve toplumsal yaşam, soyatası simgesine ilişkin kavramlarla yönetilir. Giderek çok gelişmiş bir aşamada, hayli eğitilmiş ulusların dinlerinde de çok karmaşık ve ayrıntılı bir hayvana tapınma dizgesi ile karşılaşıyoruz. Soyatacılıkta (totemism) insan, kendini belli hayvan türlerinin soyundan saymakla kalmaz. Gensel olduğu kadar şu anda varolup geçerli olan bir bağ da onun tüm fiziksel ve toplumsal varlığını soyatası simgesinin simgeleştirdiği atalarına bağlar. Bu bağlantı pek çok durumlarda bir özdeşlik olarak duyulup dile getirilir. Budunbilimci Karl von den Steinen kızılderili bir boyun belli bazı soyatacı soplarının (klan) üyelerinin kendilerini ataları saydıkları hayvanlarla özdeşleştirdiklerini anlatıyor. Bu kızılderililer kendilerinin suda yaşayan hayvanlar veya kırmızı papağanlar[15] olduklarını kesinlikle öne sürüyorlar. Frazer, Avustralya'daki Dieri boyunda soyatası simgesinin belli türden bir tohum olduğunu, boy üyelerinin bu simgenin koruyucusu ve taşıyıcısı olan kimseden tohumu veren bitkiymiş gibi söz ettiklerini anlatıyor[16].

Bu örneklerde yaşamın birliğine olan kesin inancın kendi görüş açımızdan yanılınamaz ve silinemez olan tüm ayrımları nasıl bastırdığını görüyoruz. Kuşkusuz, bu ayrımların tümüyle görmezlikten gelindiğini varsayma-

mıza gerek yok. Onlar deneysel anlamda yadsınmıyorlar, ama dinsel anlamda yersiz oldukları bildiriliyor. Söylencebilimsel ve dinsel duygu için doğa, büyük bir toplum, *yaşamın toplumu* oluyor. Bu toplumda insana üstün bir yer verilmemiştir. O, bu toplumun bir parçasıdır ama hiçbir bakımdan bir başka üyeden daha üstün değildir. Yaşamın en yalın biçimlerinde de en yüksek biçimlerinde de aynı dinsel soyluluk vardır. İnsanlar ve hayvanlar, hayvanlar ve bitkiler tüm olarak aynı düzeydedirler. Soyatacı toplumlarda soyatası sayılan bitkileri soyatası sayılan hayvanlarla yanyana buluyoruz. Uzaydan zamana geçtiğimizde de aynı dayanışma ve yaşamın bozulmaz birliği ilkesi ile karşılaşıyoruz. Bu ilke, yalnız zamandaşlık düzeninde değil, aynı zamanda ardışıklık düzeninde de geçerli oluyor. İnsan soyları eşsiz ve kesiksiz bir zincir oluşturuyorlar. Yaşamın önceki aşamaları ruhun başka bir bedende yeniden doğuşu ile korunuyor. Büyübabanın ruhu, yeni doğan çocukta gençleşmiş olarak ortaya çıkıyor. Şimdi, geçmiş ve gelecek kesin bir sınır belirlenimi olmadan birbirlerine karışıyorlar. Kuşaklar arasındaki sınırlar belirsizleşiyor. Yaşamın birliğinin yokedilemeyeceği duygusu, ölüm olgusunu yadsıyıp karşı çıkacak kadar güçlü ve sarsılmazdır. İlkel düşüncede ölüm hiçbir zaman genel yasalara uyan doğal bir olay olarak kabul edilmez. Ortaya çıkışı zorunlu olmayıp rastlantısaldır. Her zaman bireysel ve rastlantısal nedenlere dayanır. Ölüm, sihir veya büyünün ya da başka bazı kişisel düşmanca etkilerin işidir. Spencer ve Gillen Avustralya'nın yerli boylarını betimlerlerken yerlilerin hiçbir zaman doğal ölüm diye bir şeyi kabul etmediklerine değiniyorlar. Ölen biri zorunlu olarak bir başka adam ya da belki bir başka kadın tarafından öldürülmüştür ve ergeç o erkek ya da kadın da saldırıya uğrayacaklardır[17]. Ölüm, her zaman yoktu. O, özel bir olay, insanın bir başarısızlığı ya da bir kaza yüzünden ortaya çıkmıştır. Söylencebilimsel öykülerin çoğu, ölümün kökeni ile ilgilidirler. İnsanın doğası ve özü gereği ölümlü olduğu anlayışı, söylencebilimsel ve ilkel dinsel düşünceye tümüyle yabancı görünüyor. Bu bakımdan, söylencebilimsel anlamda ölümsüzlükle daha sonraki salt felsefi inanç biçimlerinin ölümsüzlük anlayışı arasında şaşırtıcı bir ayrım vardır. Platon'un *Phaidon* diyaloğunu okuduğumuzda felsefi düşüncenin insan ruhunun ölümsüzlüğünü apaçık ve çürütülemez kanıtlarla kanıtlama çabasıyla karşılaşırız. Söylencebilimsel düşüncede durum burdakinden çok ayrıdır. Bu düşüncede kanıtın ağırlığı her zaman karşıt yandadır. Eğer kanıtlanması gereken bir şey varsa bu ölümsüzlük olmayıp tersine ölüm olgusudur. Ve ne söylence ne de ilkel din bu kanıtları hiçbir zaman kabul etmezler. Onlar, ölüm olanağını vurgulayarak yadsırlar .Tüm söylencebilimsel düşünce, belli bir anlamda ölüm olayının sürekli ve inatçı bir tavırla olumsuzlanması olarak yorumlanabilir. Söylence, yaşamın bu kopmaz birliği ve sürekliliği inancı yüzünden ölümü ortadan kaldırmak zorundadır. İlkel din belki de insan kültüründe bulduğumuz en güçlü ve en canlı yaşam olumlamasıdır. Breasted, en eski pira-

mit metinlerini betimlerken bu metinlerdeki en önemli ve başat özelliğin ölüm karşısındaki tutarlı giderek tutkulu direnme olduğunu söylüyor. «Onların, kendisinden hiçkimsenin geri gelmediği o büyük karanlık ve dinginliğe karşı insanlığın ilk ve en büyük başkaldırısı oldukları söylenebilir. *Piramit* metinlerinde "ölüm" sözcüğü olumsuz olarak kullanılışı ya da bir düşmana uygulanımı dışında hiçbir zaman geçmiyor. Ölülerin yaşadıklarına ilişkin sarsılmaz güvenin durmadan yinelendiğini duyuyoruz»[18].

İlkel insanın bireysel ve toplumsal duyguları bu güvenle doludur. İnsan yaşamının uzay ve zamanda belirli sınırları yoktur. Yaşam, tüm doğa alanına ve insanlık tarihinin tümüne yayılır. Herbert Spencer atalara tapınmanın dinin ilk kaynağı ve kökeni olarak sayılması gerektiği savını öne sürmüştür. Atalara tapınma herhalde en genel dinsel örgelerden biridir. Dünyada şu veya bu biçimde bir tür ölüm kültü uygulamayan pek az ırk olduğu görülüyor. Ana-babanın ölümünden sonra geride kalanların en büyük dinsel ödevleri, onların içine girdikleri yeni durumda gereksinme duyacakları yiyecekleri ve başka şeyleri sağlamaktır[19]. Atalara-tapınma pek çok durumlarda, bütün dinsel ve toplumsal yaşamı ayırtkanlaştıran ve belirleyen tüm-kuşatıcı bir özellik olarak görünüyor. Çinde devlet dinince onaylanmış ve düzenlenmiş olan bu atalara-tapınma, halkın sahip olabileceği tek din olarak kabul edilmiştir. De Groot Çin dinini betimlerken sunları söylüyor: «Bu din, ölülerle aile bağlarının kopmadığını ve ölülerin hem yetkelerini hem de koruyuculuklarını sürdürdüklerini gösterir. Ölüler Çin halkının doğal koruyucuları olan göksel varlıklar, düş-görüntülere karşı koruyan ve böylece mutluluk yaratan ev-tanrılarıdır... Ailenin ölmüş üyesinin koruyuculuğunu insana armağan ederek ona zenginlik ve mutluluk bağışlayan bu atalara-tapınmadır. Bu nedenle, insanın tüm iyeliği gerçekte ölülerindir. Ölüler gerçekten de aile ile âdeta birlikte kalıp birlikte yaşamayı sürdürürler... Ataerkil yasalara göre bir çocuğun sahip olduğu her şeyin gerçek sahibi ana-babasıdır...»

Öyleyse, ana-babaya ve atalara tapınmayı Çin halkının dinsel ve toplumsal yaşamının[20] asıl özü olarak göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Çin, atalara-tapınma olayını tüm ana çizgileri ve tüm özel sonuçları ile inceleyebileceğimiz klasik bir ülkedir. Ama, atalar kültünün temelinde yatan genel dinsel örgeler, özel kültürel veya toplumsal koşullara dayanmazlar. Tümüyle değişik kültürel çevrelerde de aynı dinsel örgeleri buluruz. Klasik antikiteye geri dönüp baktığımızda Romalıların dininde de aynı örgelerle karşılaşırız. Bu örgeler orada da Roma yaşamının tüm özyapısına izlerini bırakmışlardır. Fustel de Coulanges ünlü yapıtı, *La Cité Antique* (Antik Devlet) de Roma dininin bir betimlemesini yapmış, Romalıların tüm toplumsal ve siyasal yaşamlarının ölmüş ata ruhlarına tapmalarının etkilerini taşıdığını göstermeye çalışmıştır. Atalar kültü her zaman için Roma dininin en temel ve yaygın özelliklerinden biri olarak kalmıştır[21]. Öte yandan Amerikan kızılderililerinin dinlerinin en göze çarpan ve Alaska'dan

Patagonya'ya kadar yayılan boyların hemen hemen tümünce paylaşılan özelliklerinden biri, ölümden sonraki yaşama olan inançlarıdır. Bu inanç, eşit ölçüde yaygın bir başka inanç, insanlarla ölülerin ruhları arasındaki bağlantı inancı üzerinde temellendirilir[22]. Tüm bunlar, açık ve doğru bir biçimde, bizim burada ilkel dinin gerçekten evrensel, küçültülemez ve temel bir özelliğini yakalamış olduğumuzu gösterir. Ama, tüm dinlerin korkudan kaynaklandıkları varsayımından yola çıktığımız sürece bu ögeyi gerçek anlamıyla kavrama olanağımız yoktur. Eğer totemcilik olayı ile atalara-tapınma olayını birleştiren ortak bağı anlamak istiyorsak bir başka ve daha derin kaynak aramamız gerekir. Kutsal, Dinsel ve Göksel olanın her zaman bir korku ögesi içerdiği doğrudur: O, hem *büyüleyici* hem de *korkutucu bir gizem*dir. (bir *mysterium fascinosum* ve bir *mysterium tremendum*'dur)[23]. Ama, eğer genel yöntemimizi izlersek yani ilkel insanın düşünüşünü tasarımları veya inançları kadar eylemleriyle de yargılarsak bu eylemlerin değişik ve daha güçlü bir örgeyi dile getirdiklerini anlarız. İlkel insanın yaşamı her yandan ve her an için bilinmeyen tehlikelerin tehdidi altındadır. Bu nedenle *Primus in orbe deos fecit timor** diyen eski özdeyiş gizli bir ruhbilimsel gerçeği gösterir. Ama, uygarlığın en erken ve en aşağı evrelerinde bile insanın kendisiyle ölüm korkusuna dayanıp bu korkuyu kovabileceği yeni bir güç bulmuş olduğu görülüyor. Onun ölüm olgusuna karşıt olarak çıkardığı şey, dayanışmaya yani yaşamın birliğinin bozulamazlığına ve yok edilemeyeceğine duyduğu güvendir. Totemcilik bile tüm canlı varlıkların bir arada yaşamalarına duyduğu derin inancı dile getirir. Bu, korunması, insanın sürekli çabaları ve katı büyüsel tören uygulamaları aynı zamanda dinsel gözlemlerle güçlendirilmesi gereken bir *birliktelikti*r (community). W. Robertson Smith'in Samilerin dini üzerine yazdığı kitabın en değerli yanlarından biri, bu noktayı vurgulamış olmasıdır. Böylece O, ilk bakışta çok ayrı şeylermiş gibi görünen Totemcilik olayı ile dinsel yaşamın öteki olaylarını birbirlerine bağlayabilmiştir. Bu açıdan bakıldıkta en kaba ve en acımasız boş-inanlar bile değişik bir ışık altında görünürler. Robertson Smith diyor ki: «Yabanılların totemciliğinden ileriye doğru tüm antik putperestliğin en ilginç ve sürekli özelliklerinden bazılarının yeterli açıklaması aynı dinsel ve toplumsal topluluğun insan ve insan-üstü üyelerini birleştiren fiziksel akrabalıkla yapılabilir... İnsanları tanrılarına bağlayan çözülmez bağ, ilk toplumlarda insanları birbirine bağlayan aynı kan yakınlığı bağı olup kutsal bir ahlaksal yükümlülüğün ilkesidir. Ve böylece biz, dinin en kaba biçimlerinde iken bile ahlaksal bir güç olduğunu görüyoruz. Büyü ve büyücülükten ayrı olarak din daha ilk zamanlarda yakınlarındaki kimselere bir süre için gerçekten kızabilen, ama toplumdaki dindarlara düşman olanların ve toplum kaçaklarının dışında herkesi kolayca bağışlayan, aynı soydan ve dostça duyguları

(*) Yeryüzünde tanrıları yaratan ilk şey korkudur.

olan varlıklara seslenmiştir... Bu anlamda din korkunun çocuğu değildir ve dinle ilkelin görünmeyen düşmanlardan korkması arasındaki ayrım, gelişmenin ilk evrelerinde de son evrelerindeki kadar saltık ve temel bir ayrımdır»[24].

Dünyanın her tarafından gözlemlediğimiz cenaze törenleri hep aynı noktaya yönelir. Hiç kuşku yok ki ölüm korkusu çok genel ve kökleri çok derinde olan insansal içgüdülerden biridir. İnsanın ölüye karşı ilk tepkisi onu yazgısına bırakıp korkuyla ondan kaçması olmak gerekirdi. Ama böyle bir tepki ancak özel bazı durumlarda görülüyor. Bu korkup kaçma tepkisinin yerine kısa bir süre sonra karşıt bir tutum, ölünün ruhunu alıkoymak veya yeniden çağırmak isteği geçiyor. Budunbilimsel veriler bize bu iki itki arasındaki savaşımı gösteriyorlar. Ama, üstün gelen genellikle ikincisi oluyor. Kuşkusuz, ölünün ruhunun eve dönmesini engellemek için gösterilen çabalar da var. Örneğin; mezara taşınırken tabutun arkasından ruhun yolunu yitirmesi için küller saçılması gibi... Ayrıca ölünün gözlerinin kapatılması töresi cesedin gözünü bağlamak ve mezara hangi yolla taşındığını görmesini engellemek girişimi olarak açıklanmıştır[25]. Ama, pek çok durumlarda karşıt eğilim egemen olur. Arkada kalanlar tüm güçleriyle ruhu yakınlarında alıkoymak için uğraşırlar. Çok kez ceset, sürekli yeri olacak olan kendi evine gömülür. Ölenlerin düş-görüntüleri (hortlakları) evin tanrıları olurlar. Ailenin yaşamı ile mutluluğu onların yardımlarına ve iyiliğine dayanır. Öldüğünde babaya uzaklara gitmemesi için yalvarılır. Tylor'ın alıntıladığı bir şarkıda bu durum şöyle dile getiriliyor: «Biz seni her zaman sevdik ve saydık. Aynı çatı altında çok uzun süre bir arada yaşadık. Evini şimdi bırakma. Evine gel. Senin için süpürüldü ve temizlendi; seni her zaman sevmiş olan bizler de oradayız; senin için pirinç ve su hazırladık; eve gel, eve gel, yine bize gel»[26].

Bu açıdan ele alındıkta söylencebilimsel ve dinsel düşünce arasında kökten hiç bir ayrım yoktur. Her ikisi de insan yaşamının aynı temel olaylarından kaynaklanırlar. İnsan kültürünün evrimi içinde söylencenin sona erdiği veya dinin başladığı bir nokta belirleyemeyiz. Din, tüm tarihsel gelişimi içinde söylencebilimsel ögelerle kaynaşmış ve çözülmez biçimde birleşmiş olarak kalır. Öte yandan söylence, en yalın ve en gelişmemiş biçimlerinde bile bir anlamda daha yüksek ve daha sonraki dinsel ülküleri öngören bazı örgeler içerir. Söylence daha başlangıcında olanaklı dindir. Birinden ötekine yol açan beklenmedik bir düşünce bunalımı ve duygusal bir devrim değildir. Henri Bergson *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı* (Les deux sources de la morale et de la religion) adlı yapıtında bizi «statik din» ve «dinamik din» diye betimlediği iki din arasında uzlaşmaz bir karşıtlık bulunduğuna inandırmaya çalışır. Bunlardan ilki toplumsal baskının ürünüdür; oysa ikincisi, özgürlük üzerinde temellenir. Dinamik dinde biz bir baskıya değil bir çekiciliğe boyun eğeriz. Ve bu çekicilik (veya cazibe) ile dingin, uzlaşımsal ve geleneksel ahlaklılığın tüm toplumsal bağlarını

koparırız. Dinin en yüksek biçimine, bir insanlık dinine aşamalarla, aile ve ulus evrelerinden geçerek erişmeyiz. Bergson diyor ki: «Biz tek bir sıçrayışta onun çok ötesine geçmeli ve onu amacımız yapmaksızın geçerek ona erişmeliyiz... İster dinin ister felsefenin dilini konuşalım; ister bir sevgi ister bir saygı sorunu olsun, toplumsal baskının üstünde ve ötesinde değişik bir ahlaklılık, başka türden bir yükümlülük ortaya çıkar... Doğal yükümlülük bir baskı veya zorlayıcı güç olduğu halde, tam ve yetkin ahlaklılık bir dua etkisine sahiptir... İlk durumdan ikincisine geçebilmemiz ben'in açılıp yayılması ile değil, gerçekliğe erişmek için görünüşleri yok ettiğimizde olur... Öyleyse biz iki aşırılıkta baskı ve istek buluruz: İlki, kişisellikten ne kadar uzaklaşır ve alışkanlık giderek içgüdü dediğimiz doğal güçlere ne kadar yaklaşırsa o kadar yetkinleşir; ikincisi ise bizde belli kişilerce apaçık şekilde uyandırıldığı ve doğa üzerinde açık bir yengiye ulaştığı ölçüde güç kazanır»[27].

Öğretisi çok kez dirimbilimsel bir felsefe, bir yaşam ve doğa felsefesi olarak betimlenen Bergson'un son yapıtında bu alanın çok dışına çıkan bir ahlaksal ve dinsel ülküye doğru yönelmiş olması hayli şaşırtıcıdır. O'na göre, insan toplumsal dayanışmayı insanın kardeşliği şekline dönüştürdüğünde doğayı akılca aşar; ama o yine de doğayı aldatmaktadır. Çünkü planı insan ruhunun özgür yapısı içinde önceden tasarlanan toplumlar grubunun çok yakın bir şekilde birleşmesini, ama gruplar arasında güç veren bir düşmanlığın bulunmasını gerektiriyordu... Doğanın ellerinde taptaze duran insan hem akıllı hem de toplumsal bir varlıktı. Toplumsallığı amacını küçük toplumlarda bulacak şekilde planlanmıştı. Anlağı (zekası) ise bireysel ve grup yaşamını ilerletecek şekilde düzenlenmişti. Ama, kendi çabaları ile büyüyen anlak, beklenmedik şekilde gelişti. İnsanları doğalarının kendilerini tutsak kıldığı sınırlamalardan kurtardı. Bu böyle olunca, özellikle yetenekli olan bazı insanlar için kapatılmış olanı yeniden açmak ve doğanın insanlık için yapamadıklarını, hiç olmazsa kendileri için yapmak olanağı doğdu[28].

Bergson'un ahlak felsefesi, metafiziğinin bir ürünü ve gerekli sonucu oldu. O'nun kendisine verdiği görev, insanın ahlaksal yaşamını metafiziksel dizgesi aracılığıyla yorumlamaktı. O'nun doğa felsefesinde organik dünya, iki karşıt güç arasındaki savaşımın sonucu olarak betimlenmiştir. Biz bir yanda özdeğin mekanizmini öte yanda ise *yaşama atılımının* (elan vital) yaratıcı ve yapıcı gücünü buluruz. Yaşamın sarkacı sürekli olarak bir kutuptan ötekine gider gelir. Özdeğin süredurumu canlı itkinin gücüne direnir. Bergson'a göre, insanın ahlaksal yaşamı bir etkin ve bir edilgin ilke arasında aynı metafiziksel savaşımı yansıtır. Toplumsal yaşam, organik yaşamda bulduğumuz evrensel süreci yansıtıp yineler. İki karşıt güç arasında bölünmüştür. Biri şimdiki olgular durumunu koruyup sonsuz kılmaya eğilim gösterir; öteki insansal yaşamın daha önce hiç varolmamış olan yeni biçimleri için çaba gösterir. İlk eğilim statik dinin ikincisi ise

dinamik dinin özelliğidir. İkisi hiçbir zaman aynı kökene indirgenemezler. İnsanlık ancak ani bir sıçrama ile bir noktadan ötekine, edilginlikten etkinliğe; toplumsal baskıdan bireysel, kendine yeterli, ahlaksal bir yaşama geçebilir.

Bergson tarafından «baskı» ve «dua» olarak betimlenen iki din biçimi arasında temel bir ayrım olduğunu yadsımıyorum. O'nun kitabı bu her iki biçimin çok açık ve etkileyici bir çözümlemesini yapıyor. Ama, metafiziksel bir dizge de olayların yalnızca çözümleyici bir betimlemesi ile yetinemez. O bu olayları geriye, son nedenlerine kadar izlemeye çalışmalıdır. Bergson, bu nedenle ahlaksal ve dinsel yaşamın iki tipini biri ilkel toplumsal yaşamı yöneten, öteki yeni ve özgür bir kişisel yaşam ülküsünü yaratmak üzere toplumun zincirini kıran iki karşıt güçten çıkarmak zorundaydı. Eğer bu savı benimsersek bir biçimden ötekine geçişi sağlayacak sürekli hiçbir süreç olmayacaktır. Statikten dinamik dinlere geçişe damgasını vuran, ansızın ortaya çıkan bir düşünce bunalımı ve duygu devrimidir.

Ama, din tarihinin daha yakından incelenmesi, bu düşünceyi onaylamanın kolay olmadığını ortaya çıkarır. Tarihsel görüş açısından, din ve ahlaklılığın iki kaynağı arasında kesin bir ayrım ileri sürmek çok güçtür. Kuşkusuz, Bergson ahlaksal ve dinsel kuramını yalnızca metafiziksel nedenler üzerinde temellendirmeyi istememiştir. O, toplumbilimci ve insanbilimcilerin yapıtlarındaki deneysel kanıtlara her zaman gönderme yapar. İnsanbilim öğrencileri arasında gerçekten de uzun süre geçerli olan bir kanı, ilkel toplumsal yaşam koşulları altında birey açısından herhangi bir etkinlikten sözedemeyeceğimiz idi. İlkel toplumda bireyin henüz savaşıma girişmediği varsayılıyordu. İnsanın duyguları, düşünceleri, edimleri kendisinden çıkmıyor; ona bir dış güç tarafından kazandırılıyorlardı. İlkel yaşam, katı, tek biçimli bir düzenek tarafından belirleniyordu. Gelenek ve göreneklere yalnızca düşünsel bir süredurum veya içe işlemiş bir grup içgüdüsü aracılığıyla kölecesine ve bilinçsizce boyun eğiliyordu. Sopun (kabilenin) her üyesinin sop yasalarına özdevimli olarak bu boyun eğişi, uzun süre ilkel düzen ve kurala bağlılığa ilişkin araştırmaların temelini oluşturan ana belit olarak kabul edildi. Yeni insanbilimsel araştırmalar bu saltık düzenek ve ilkel toplumsal yaşamdaki özdevim (otomatizm) dogmasını sarsmak üzere olumlu veriler sağlamıştır. Malinowski'ye göre bu dogma doğal yaşam gerçekliğini yanlış bir yörüngeye yerleştirmiştir. O'nun belirttiği gibi yabanıl, kuşkusuz, sopunun gelenek ve göreneklerine en büyük saygıyı duymaktadır. Ama, gelenek veya göreneğin gücü, yabanıl yaşamdaki biricik güç değildir. İnsan kültürünün en aşağı evrelerinde bile ayrı bir gücün belirli izleri vardır[29]. Salt bir baskı yaşamı, bütün bireysel etkinliklerin tümüyle bastırıldığı ve yokedildiği bir insan yaşamı, tarihsel bir gerçeklik olmaktan çok, toplumbilimsel veya metafiziksel bir kurgu olarak görünüyor.

Grek kültür tarihinde eski tanrıların, Homeros'un ve Hesiodos'un Tanrılarının ortadan kalkmaya başladıkları bir dönem buluyoruz. Çok popüler olan bu tanrı kavramları şiddetle saldırıya uğruyorlar ve tek tek kişiler tarafından biçimlendirilen yeni dinsel bir ülkü doğuyor. Büyük ozanlar ve büyük düşünürler —Aeschyleus ve Euripides, Xenophanes, Herakleitos, Anaxagoras— yeni düşünsel ve ahlaksal ölçütler yaratıyorlar. Bu ölçütlerle ölçüldüklerinde Homeros'un Tanrıları yetkelerini yitiriyorlar. Onların insanbiçimsel (antropomorfik) özyapıları açıkça görülüp şiddetle eleştiriliyor. Bununla birlikte popüler Grek dininin bu insanbiçimselciliğinin olumlu bir değer ve anlamdan yoksun olduğunu söyleyemeyz. Dinsel düşüncenin evriminde Tanrıların insansallaştırılmaları kaçınılmaz bir aşama idi. Pek çok yerel Grek kültünde hâlâ hayvana tapınmanın giderek totemci inanışların[30] belirli izlerini bulmaktayız.

Gilbert Murray diyor ki: «Grek dininin evrimi doğal olarak üç aşamada gerçekleşmiştir. Bu aşamaların hepsi tarihsel önem taşır. İlkin Zeus insanların aklını çelmeden önceki ilkel *Eutheia* veya *Bilgisizlik* Çağı gelmektedir. İnsanbilimci ve araştırıcılar, bu evrenin koşutlarını dünyanın her tarafında bulmuşlardır. Bazı bakımlardan Grek özellikleri taşıyan, bazı bakımlardan ise başka yerlerdeki benzer düşünce evrelerinin tipik örneği olan bu aşamayı insan, dinin olağan başlangıcı veya dini oluşturan olağan hammaddeler olarak görmeye eğilimlidir»[31].

Gilbert Murray'in yapıtında bundan sonra O'nun «Olimpos'un Yengisi» diye betimlediği süreç gelir. İnsan bu yengiden sonra doğayı ve kendisinin doğadaki yerini değişik bir anlamda kavramıştır. Yaşam dayanışması konusundaki genel duygu, yeni ve daha güçlü bir örgeye - insanın bireyselliğinin kesin olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Artık insanı bitkiler ve hayvanlarla birleştiren doğal bir yakınlık, bir kan akrabalığı yoktur. İnsan, kendi kişileştirilmiş Tanrılarıyla kendi kişiliğini yeni bir ışık altında görmeye başlamıştır. Bu gelişme, en büyük Tanrı olan Olimpos Zeus'unun evriminde de açıkça görülebilir. Zeus da dağ tepelerinde tapınılan, bulutlara, yağmura ve gök gürültüsüne egemen olan bir doğa Tanrısıydı. Ama O, yavaş yavaş yeni bir biçime girmiş nitekim Aeschyleus'da en yüksek ahlaksal ülkülerin dışlaşması, doğruluğun koruyucusu ve gözeticisi olmuştur. Murray diyor ki: «Homeros dini, Yunanistan'ın kendini gerçekleştirmesinde bir adımdır... Dünya, dış yönetimi olmayan, *mana* yılanlarının, boğaların, yıldırımların ve canavarların akınına uğramış bir yer olarak değil de bir kişisel ve us sahibi yöneticiler kurulunca yönetilen bir yer olarak tasarımlanmıştır. Bu yöneticiler dış görünüşleri ve ruhları insana benzeyen ancak konuşulamayacak kadar üstün, akıllı ve cömert babalardır»[32].

Dinsel düşüncenin bu gelişiminde insan anlığında yeni bir gücün ve yeni bir etkinliğin uyanışının bilincine varıyoruz. Felsefeci ve insanbilimciler bize çok kez, dinin gerçek ve saltık kaynağının insanın *bağımlılık duygusu* olduğunu söylemişlerdir. Schleiermacher'a göre din, «göksel ola-

na saltık şekilde bağımlı olmak duygusundan doğmuştur». J.G. Frazer, *The Golden Bough* (Altın Dal) adlı yapıtında bu savı benimsemiştir. Frazer diyor ki: «Böylece insana üstün güçlerin yüzeysel ve tarafgir bir onayı şeklinde başlayan din, bilginin ilerlemesiyle insanın göksel olana tüm ve saltık bağımlılığını açımlayacak şekilde derinleşmek eğilimi göstermiştir. İnsanın eski özgür durumu, görünmeyenin gizemli güçleri önünde en aşağı şekilde yerlere kapanma tutumu ile değiştirilmiştir»[33]. Ama eğer bu din betimlemesi bir doğruluk içeriyorsa bize bu doğruluğun ancak yarısını vermektedir. Bir «en aşağı şekilde yerlere kapanma tutumu» İnsan kültürünün hiçbir alanı içinde gerçek ve kesin bir itki (impulse) olarak düşünülmez. Tümüyle edilgin olan bir tutumdan hiçbir üretken güç çıkamaz. Bu bakımdan büyü bile insan bilinçliliğinin gelişmesinde önemli bir adım olarak ele alınmalıdır. Büyüye inanma, insanın uyanmaya başlayan kendine güveninin ilk ve en şaşırtıcı anlamlarından biridir. İnsan burada artık kendisini doğal veya doğaüstü güçlerin elinde kalmış saymaz. Kendi rolünü oynamaya başlar; doğa diye adlandırdığımız oyunda bir aktör olur. Her büyüsel uygulayım, doğal etkilerin büyük ölçüde insan eylemlerine dayandığı kanısı üzerinde temellendirilir. Doğanın yaşamı, insansal ve insanüstü güçlerin işbirliğine ve doğru olarak dağıtımına dayanır. Titizlik ve incelikle işlenmiş bir ritual (büyüsel tören) bu işbirliğini düzenler. Her özel alanın kendine özgü büyüsel kuralları, örneğin; tarım için, avcılık için, balıkçılık için özel kurallar vardır. Totemci toplumlarda değişik boylar ayrıcalıkları ve gizleri sayılan değişik büyüsel törenler uygularlar. Bir özel tören ne kadar güç ve tehlikeli olursa o ölçüde etkili olur. Büyü, uygulayımsal erekler için, insanı günlük yaşamın gereksinmelerinde desteklemek için kullanılmaz. O daha yüksek amaçlar, atak ve tehlikeli girişimler için yapılmaktadır. Malezya'daki Trobriand adaları yerlilerinin söylencebilimlerinin betimlemesini yaparken Malinowski özel ve ayrıcalıklı çabalara, özel bir yiğitlik veya katlantıya gereksinme duyulmayan tüm işlerde ne büyü ne de söylencebilim bulamayacağımıza değiniyor. Ama, eğer iş tehlikeli ve sorunları değişkense onunla bağlantılı olarak her zaman çok geliştirilmiş bir büyü ve söylencebilim ortaya çıkar. Sanatlar ve zanaatlar, avcılık, kök ve meyve toplama gibi küçük ekonomik işlerde insanın büyüye gereksinmesi yoktur[34]. İnsan, ancak güçlü duygusal baskılar altında büyüsel törenlere başvurur. Ama, ona kendi güçleri, istenç gücü ve enerjisi konusunda yeni bir duygu kazandıran kesinlikle bu törenlerin yapılmasıdır. İnsanın büyüyle kazandığı şey, başka beylik durumlar içinde dağıtılmış ve birbirini tutmayan tüm çabalarını en yüksek ölçüde toplamasıdır.

Böylesine yüksek ölçüde bir toplanmayı gerektiren, büyünün kendi tekniğidir. Her büyüsel sanat en yüksek dikkate gereksinme duyar. Büyü eğer doğru düzeni ve değişmez kuralları içinde yapılmazsa etkisiz kalır. Bu bakımdan büyünün ilkel insanın içinden geçmek zorunda bulunduğu ilk okul olduğu söylenebilir. Büyü, istenilen uygulayımsal ereklere götür-

mese, insanın isteklerini doyuramasa bile, ona kendi güçlerine güven duymayı öğretir. İnsan büyü ile kendisini yalnız doğanın güçlerine boyun eğmek zorunda olan bir varlık olarak değil, ama tinsel enerjisi ile bu güçleri düzenleyip denetleyebilen bir varlık olarak saymayı öğrenir.

Büyü ve din arasındaki ilişki sorunu, anlaşılması en güç ve en tartışmalı konulardan biridir. Felsefeci insanbilimciler pek çok kez bu soruyu aydınlatma girişiminde bulunmuşlardır. Ama onların kuramları birbirlerine çok karşıt giderek birbirleriyle apaçık çelişki içindedir. Büyü ile din arasında kesin bir sınır çizgisi çekebilmemizi sağlayacak kestirme bir tanım istemek doğaldır. Kuramsal olarak konuşuldukta biz onların aynı şey anlamına gelemeyeceklerine inandırılmış ve onları ortak bir kökene indirmeye isteksizizdir. Dini, en yüksek ahlaksal ülkülerimizin simgesel anlatımı olarak düşünür, büyüyü ise acemice boş inanlar kümesi olarak görürüz. Eğer büyü ile herhangi bir ilişkisi olduğunu kabul edersek dinsel inanç yalnızca boş-inan türünden bir safdillik haline gelir gibi görünür. Öte yandan insanbilimsel ve budunbilimsel ürünlerin özyapıları bu iki alanı birbirinden ayırmayı son derece güçleştirir. Bu yönde yapılan girişimler gittikçe daha kuşku götürür duruma gelmişlerdir. Büyü ile din arasında tam bir süreklilik olduğu çağdaş insanbilimin kanıtlanmasına gerek olmayan önermelerinden biri olarak görülüyor[35]. Frazer insanbilimsel görüş açısından bile büyü ile dinin ortak bir başlık altına konamayacaklarını kanıtlamaya ilk çalışanlardan biriydi. O'na göre büyü ve din ruhbilimsel köken açısından tümüyle aynı oldukları gibi karşıt amaçlara da yönelirler. Büyünün başarısızlığı ve çöküşü dine giden yolu açmıştır. Dinin doğabilmesi için büyünün çökmesi gerekiyordu. «İnsan, neden olarak neden olmayan şeyleri almış olduğunu ve bu imgesel nedenler aracılığıyla iş görme çabalarının tümünün aşıldığını gördü. Onun zahmetli çalışması ziyan edilmiş, ilginç becerisi hiçbir amaç için kullanılmadan boş yere harcanmıştı. O uçlarına hiçbir şey takılmamış olan ipleri çekmekteydi». Büyünün neden olduğu umutsuzluk, insanın dini bulmasını ve dinin gerçek anlamını kavramasını sağlamıştır. «Eğer bu büyük dünya, insanın veya türdeşlerinin yardımı olmaksızın sürüp gidiyorsa, bu hiç kuşku yok ki insan gibi ama çok daha güçlü, görünmeyen başka varlıkların dünyanın gidişini yönetmelerinden ve insanın şimdiye değin kendi büyüsüne bağımlı olduğuna inandığı çeşitli olay dizilerini oluşturmalarındandır»[36].

Ama bu ayrım hem dizgesel görüş açısından hem de budunbilimsel olgular açısından çok yapay bir ayrım olarak görünüyor. Elimizde önceleri bir büyü çağı geçirildiği ve bu çağı izleyip onun yerine geçen bir din çağı bulunduğu konusunda hiçbir deneysel kanıt yok[37]. Ve bu iki çağ arasındaki ayrımın kendisine dayandırıldığı ruhbilimsel çözümleme de kuşku götürür. Frazer büyüyü kuramsal veya bilimsel bir etkinliğin ürünü, insan merakının bir sonucu olarak kabul ediyor. Bu merak, insanı şeylerin nedenlerini görmeye itmiştir; ama insan gerçek nedenleri bulacak güçte

olmadığı için kurgusal nedenlerle yetinmek zorunda kalmıştır[38]. Öte yandan dinin hiçbir kuramsal amacı yoktur; o ahlaksal ülkülerin bir anlatımıdır. Ama bu görüşlerin her ikisi de ilkel din olgularına baktığımızda savunulamayacak görüşler olarak görünüyor. Din daha başlangıçtan kuramsal ve uygulayımsal bir işlevi yerine getirmek zorundaydı. O bir evrenbilim ve bir insanbilim içerir; dünyanın ve insan toplumunun kökeni sorusunu yanıtlar. Bu kökenden insanın ödevlerini ve yükümlülüklerini çıkarır. Bu iki yön birbirinden kesin olarak ayrılmış değildir. Tersine yaşam dayanışması duygusu diye betimlemeye çalıştığımız o temel duygu içinde birleşmiş ve içiçe girmiştir. Burada büyü ve din için ortak bir kaynak buluyoruz. Büyü bir tür bilim, bir sözdebilim değildir. O çağdaş ruhsal çözümlemede «düşüncenin herşeye gücü yetmesi» (Allmacht des Gedankens)[39] olarak betimlenen ilkeden çıkarılabilecek bir şey de değildir. Ne tek başına bilmek isteği ne de tek başına doğaya sahip ve egemen olmak isteği büyü olgularını açıklamaya yetmez. Frazer, büyünün «yansıtıcı büyü» ve «duygudaşça büyü» diye adlandırdığı iki biçimi arasında kesin bir ayrım yapıyor. Ama tüm büyüler köken ve anlam açısından «duygudaşça»[40]dırlar. Çünkü eğer insan tüm şeyleri birleştiren ortak bir bağ bulunduğu kendisi ile doğa ve değişik doğal nesne türleri arasındaki ayrımın gerçek bir ayrım değil yapay bir ayrım olduğu inancına sahip olmasaydı doğa ile bir ilişki kurmayı düşünemeyecekti.

Felsefe dilinde bu inanç Stoalıların *Sumpatheia ton holon* (bütünle duygudaşlık) kuralı ile dile getirilmiştir. Bu kural bir anlamda tüm büyüsel törenlerin derinliğindeki temel inancı kısaca anlatır. Grek felsefesinin bir kavramını insanlığın en ilksel inançlarına uygulamanın hem çekinceli hem de keyfi bir iş olarak göründüğü doğrudur. Ama «Bütünün duygudaşlığı» kavramını bulmuş olan Stoalılar, popüler dinsel görüşleri kesinlikle bir yana bırakmamışlardı. Onlar, dünyanın her tarafında ve her zaman bulunmakta olan ortak kavramları —notitiae Communes— dile getiren kendi ilkeleri aracılığıyla söylencebilimsel ve felsefi düşünceleri uzlaştırmaya çaba göstermişler; felsefenin bile bazı doğruluk ögelerini içerdiğini kabul etmişlerdi. Stoalılar, «Bütünün duygudaşlığı» kanıtını popüler inançları yorumlamak ve haklı çıkarmak için kullanmakta sakınca görmediler. Gerçekte de Stoacı öğretinin tüm —kuşatıcı *pneuma*'sı (yani evrene yayılmış olan ve tüm nesnelere ayrılmamalarını sağlayan gerilimi veren soluk) ile ilkel kavramlar, örneğin Polinezyalıların *mana*'sı, Iroquois Kızılderililerinin *Orenda*'sı, Sioux'ların *wakan*'ı ve Algonquianların *manitu*'[41]su arasında şaşırtıcı benzerlikler vardır. Kuşkusuz, felsefi yorumu söylencebilimsel—duyusal yorum ile aynı düzeyde saymak anlamsız bir iş olur. Ama, biz bunların her ikisini de geriye ortak bir kökene, dinsel duygunun çok derin bir tabakasına götürebiliriz. Bu tabakayı kavrayabilmek için kendi deneysel ruhbilimimizin ilkeleri, özellikle de idelerin çağrısımı[42] ilkesi üzerinde temellenen bir büyü kuramı geliştirmeye çalışmamalıyız. Soruna büyüsel

tören (ritual) açısından yaklaşmalıyız. Malinowski Trobriand Adalarında yaşayan yerli boylarının bayramlarını çok etkileyici bir şekilde betimlemiştir.

Bu bayramlara her zaman söylence türünden öyküler ve büyüsel törenler eşlik etmektedir. Hasat şenliği mevsimi ya da kutsal mevsim boyunca büyükleri genç kuşağa atalarının ruhlarının yeraltından geri dönmek üzere olduklarını anımsatırlar. Ruhlar birkaç haftalığına gelip yine köylerine yerleşirler, ağaçlara çıkarlar, kendileri için özellikle kurulmuş yüksek yerlerde oturarak büyüsel dansları seyrederler[43]. Bu tür büyüsel bir tören bize «duygudaşça büyü»nün gerçek anlamına, toplumsal ve dinsel işlevine ilişkin açık ve somut bir izlenim verir. Böyle bir şenliği kutlayan kişiler bu büyüsel dansları yapanlar hem birbirleriyle hem de doğadaki tüm nesnelerle kaynaşıp içiçe girmişlerdir. Onlar artık tek tek kişiler değildirler. Onların yapmakta olduğu şeyi doğanın tümü hisseder ve bu şey atalarınca da paylaşılır. Uzay ve zaman yok olmustur; geçmiş şimdiki zamana dönüşmüş; insanlığın altın çağı geri gelmiştir[44].

Dinin insanlığın bu en derin içgüdülerini bastırmak veya yoketmek gücü olmadığı gibi o hiçbir zaman böyle bir eğilim göstermemiştir de. Din, ayrı bir görevi yerine getirmek, insanlığın bu derin içgüdülerini kullanıp yeni kanallara yönelmek zorundaydı. «Bütünün duygudaşlığına» duyulan inanç dinin en sağlam temellerinden biridir. Ama dinsel duygudaşlık, söylencebilimsel ve büyüsel duygudaşlıktan değişik türde bir duygudaşlıktır. O, yeni bir duyguya, bireyselliğe olanak tanır. Şimdi burada dinsel düşüncenin temel çatışkılarından (antinomi) biri ile karşılaştığımız görülüyor. Bireysellik din tarafından *omnis determinatio est negatito** seklinde dile getirilen bir olumsuzlama ya da en azından duygu evrenselliğinin bir sınırlaması olarak ortaya cıkıyor. O, sınırlı varoluş anlamına geliyor ve biz bu sınırlı varoluşun engellerini aşamadığımız ya da yıkamadığımız süreçe sınırsız olanı kavrayamayız. İşte dinsel düşüncenin gelişmesi ile çözülmesi gereken bu güçlük ve bu bilmece idi. Biz bu gelişmeyi üç yönlü olarak izleyebiliyoruz. Onu ruhbilimsel, toplumbilimsel ve etik sonuçları ile betimleyebiliriz. Bireysel, toplumsal ve ahlaksal (moral) bilincin gelismesi aynı noktaya yönelir. Bu gelişme ilerleyen bir ayrımlaşma ile sonunda bizi yeni bir bütünlesmeye götürür. İlkel dinin kavramları bizim kavramlarımızdan ve ülkülerimizden çok daha kaypak ve belirsizdir. Polenezyalıların *mana*'sı da, dünyanın öteki kısımlarında bulduğumuz kendisine karşılık olan kavramlar gibi kaypak ve değişken bir özyapıdadır. Öznel veya nesnel hiçbir bireyselliği yoktur. Tüm nesnelleri delip geçen giz dolu ortak bir sey olarak algılanır. Bu kavramı ilk kez betimleyen Codrington'un tanımına göre, *mana* «Fiziksel olmayan ama bir bakıma doğa-üstü olan bir güç veya etki

(*) Bütün belirlenimler olumsuzlamalardır.

olup kendisini fiziksel güç veya bir insanın sahip olduğu yetkinlik ya da herhangi bir güç türü olarak gösterir»[45]. O, ruhun veya tinin bir özniteliği olabilir; ama kendisi bir tin değildir. Canlıcı* bir tasarım olmayıp canlıcılık-öncesi bir tasarım, özel doğaları ve tinsel ayrımları göz önüne alınmaksızın tüm nesnelerde bulunabilecek bir şeydir[46]. Büyüklüğü ve tekil biçimi ile dikkati çeken bir taş da *mana* ile dolu olup büyüsel güçlerini kullanacaktır[47]. Mana özel bir özneye sıkı sıkıya bağlı değildir; bir insanın *mana*'sı kendisinden çalınıp bir başkasına aktarılabilir. Onda bireysel hiçbir özellik, kişisel hiçbir özdeşlik ayırdedemeyiz. Daha yüksek tüm dinlerin ilk ve en önemli işlevlerinden biri *Kutsal, Dinsel, Yüce* diye adlandırılan şeydeki kişisel ögeleri bulup ortaya çıkarmaktır.

Ama bu ereğe ulaşabilmek için dinsel düşüncenin çok uzun bir yoldan geçmesi gerekiyordu. İnsan kendi varoluşunda ve kendi toplumsal yaşamında yeni bir ayrımlaşma ilkesi bulmadan önce kendi tanrılarına belirli bireysel bir biçim veremezdi. İnsan bu ilkeyi soyut düşüncede değil kendi çalışmasında bulmuştur. Dinsel düşüncede yeni bir dönemin açılmasına gerçekte iş bölümü neden olmuştur. Biz kişisel tanrıların ortaya çıkmasından çok daha önce işlevsel tanrılar diye adlandırılan tanrılarla karşılaşıyoruz. Bu tanrılar henüz Grek dininin kişisel tanrıları, Homeros'un Olimpos'taki tanrıları değildirler. Öte yandan bu tanrılarda artık ilkel söylencebilimsel tanrıların değişkenliği de yoktur. Onlar somut varlıklardır; ama kişisel görünümleri veya varoluşları ile değil, eylemleri ile somutdurlar. Bu nedenle onların Zeus, Hera, Apollo gibi özel adları olmayıp özel işlevlerini veya etkinliklerini belirleyen niteleyici adları vardır. Pek çok durumlarda onlar özel bir yere bağlıdırlar; genel değil, yerel tanrılardır. Eğer bu işlevsel tanrıların gerçek öz yapılarını ve dinsel düşüncenin gelişiminde oynadıkları rolü anlamak istiyorsak Roma dinine bakmamız gerekir. Orada ayrımlaşma en yüksek aşamasına erişmiştir. Romalı bir çiftçinin yaşamında ne kadar özel bir amaç için kullanılırsa kullanılsın her edimin kendine özgü dinsel bir anlamı vardır. Roma dininde bir tanrılıklar (ilahlar) sınıfı —*Di Indigites*— tohumlama edimini, bir başkası toprağı sürmeyi, gübrelemeyi denetliyordu. Bu dinde bir *Kator,* bir *Occator* ve bir *Sterculinus*'la[48] karşılaşıyoruz. Tüm tarıma ilişkin işlerde işlevsel tanrılıkların yol göstericiliği ve koruyuculuğu dışında kalan tek bir edim bile yok ve her sınıf kendine özgü törenlerle gözlemlere sahip.

Bu dinsel dizgede Roma ruhunun tüm tipik özelliklerini görüyoruz. Bu ruh kendisine büyük bir yeğinlik gücü bağışlanmış olan, ölçülü, pratik ve canlı bir ruhtur. Bir Romalı için yaşam, etkin yaşam anlamına gelirdi. Onun bu etkin yaşamı kurup düzenleme ve tüm çabalarını eşgüdümle yönetme konusunda özel bir becerisi vardı. Bu eğilimin dinsel anlatımı Ro-

(*) Canlıcı (animist): Doğadaki her varlıkta bir ruh bulunduğu, her nesneyi bir ruhun yönettiği yolundaki din kuramına kaynaklık eden ilkel inanca bağlı olan.

malı işlevsel tanrılarda bulunacaktır. Romalı işlevsel tanrıların yerine getirmek zorunda oldukları pratik görevleri vardır. Onlar dinsel bir imgelemin veya esinin ürünü değildirler; özel etkinliklerin yöneticileri olarak algılanırlar. Yani ,onlar, insan yaşamının ayrı alanlarını kendi aralarında paylaşmış olan iş-idarecisi tanrılardır. Bu tanrıların belirli bir kişilikleri yoktur; ama yaptıkları iş ile açık bir şekilde ayırdedilirler ve onların dinsel değeri yaptıkları bu işe dayanır.

Bir de her Romalının evinde saygı gören değişik tipten tanrılar vardır: Bunlar aile ocağındaki alevin tanrılarıdır. Pratik yaşamın özel ve sınırlı bir alanından kaynaklanmazlar; onlar Roma evinin kutsal odaklarıdır. Bu tanrılar atalara duyulan dindarca saygıdan doğmuşlardır. Arna onların da hiçbir bireysel dış görünüşü yoktur. Onlar, *Di Manes* —«iyi tanrılar»— olup kişisel değil kollektif bir anlam taşırlar. «Manes» terimi hiçbir zaman tekil olarak kullanılmaz. Ancak daha sonraki bir dönemde Grek etkisi egemen olduğu zaman bu tanrıların biraz daha kişisel bir biçimleri olduğu varsayılmıştır. *Di Manes* diye adlandırılan bu tanrılar ilk evrelerinde aileye olan ortak bağları yüzünden bir arada bulunan belirsiz ruhlar kalabalığıydılar. Onlar yalnızca, birey olmaktan çok gruplar halinde düşünülen güçler olarak betimlenmişlerdi. «Sonraki yüzyılların Grek felsefesiyle doyurulmuş ve Romanın ilk günlerinde tümüyle eksik olan bir bireysellik düşüncesiyle doldurulmuş olduğu; ve bu zayıf, gölge türünden gücü insan ruhu ile özdeşleştirdiği ve tüm soruna bir ölümsüzlük inancı anlamı verdiği» söylenmiştir. Roma'da «mezar üzerinde yengi kazanıp bireyin erişmekte başarısızlığa uğradığı ölümsüzlüğe sahip olan ve Roma yaşamının toplumsal yapısında çok önemli bir öge sayılan *aile idesi* idi»[49].

Grek dininin daha başlangıçlarında bundan çok ayrı bir düşünce ve duygu eğiliminin egemen olmuş olduğu görülüyor. Grek dininde de atalara tapınmanın belirli izlerine rastlıyoruz[50]. Klasik Grek yazını bu izlerden pek çoğunu korumuştur. Aeschyleus ve Sophocles, Agamemnon'un mezarına çocukları tarafından konulan armağanları —tanrılar payı olarak döktükleri sütü, çiçek çelenklerini, saç tokalarını— betimliyorlar. Ama, Homeros şiirlerinin etkisi yüzünden Grek dininin tüm bu ilkel özellikleri ortadan kalkmaya başlıyor. Bu özellikler söylencebilimsel ve dinsel düşüncenin yeni bir yöne dönmesi ile siliniyorlar. Yeni bir tanrı tasarımına giden yolu Grek sanatı açmıştır. Herodotos'un dediği gibi «Grek tanrılarına adlarını verip onların biçimlerini çizen» Homeros ve Hesiodos olmuştur. Ve Grek şiiri tarafından başlanılmış olan işi Grek yontusu tamamlamıştır; Zeus'u Phidias'ın ona kazandırdığı ve onu temsil eden biçim olmaksızın düşünemeyiz bile. Etkin ve pratik Roma ruhunun eksik bırakmış olduğu yanları Greklerin kuramsal ve sanatçı ruhları tamamlamıştır. Homeros tanrılarını yaratan ahlaksal bir yönelim değildi. Grek filozofları bu tanrıların özyapılarına ilişkin yakınmalarında haklıydılar. Xenophanes, «Homeros ve Hesiodos insanlar arasında utanç ve rezalet konusu olan hırsız-

lık, zina, sahtekârlık türünden tüm kötülükleri tanrılara yüklemişlerdir» diyor. Greklerin kişisel tanrılarının bu eksikliği ve yanlış olan yanları insansal ile kutsal doğa arasındaki uçurumu kapayabilmişti. Homeros şiirlerinde, insan dünyasıyla tanrılar dünyası arasında belirli başka engelle karşılaşmıyoruz. İnsanın tanrılarında dile getirdikleri, tüm çeşitlilikleri ve çok biçimlilikleriyle kendidir. İnsan tanrılarında kendi ruhsal dönüşümlerini, kendi yaradılışını, giderek kendi özelliklerini betimler. Ama insanın tanrılığa yansıttığı, Roma dininde olduğu gibi, doğasının kılgısal olan yanı değildir. Homeros tanrıları ahlaksal ülküleri değil ama çok yapısal olan anlıksal (mental) ülküleri temsil ederler. Onlar, insanı özel bir etkinliğini koruma amacıyla gözetlemek zorunda olan işlevsel ve adı belirsiz tanrılıklar değildirler. Birey olarak insanlarla ve insanların iyiliği ile ilgilidirler. Her tanrının ve tanrıçanın değer verdiği, sevdiği yardım ettiği insanlar vardır. Tanrılar bunu yalnızca özel eğilimleri nedeniyle değil ama tanrı ile insanı bağlayan bir tür anlıksal ilişki yüzünden yaparlar. Ölümlüler ve ölümsüzler ahlaksal ülkülerin değil ama özel anlıksal armağan ve yönelimlerin örnekleridirler. Homeros şiirlerinde bu yeni dinsel duygunun apaçık ve ilginç anlatımlarıyla sık sık karşılaşırız. Odysseus, ana vatanına geldiğini bilmeden Ithaca'ya döndüğünde *Athena* ona genç bir çoban biçiminde görünüp adını sorar. Kimliğini gizleme telaşında olan Odysseus hemen yalan ve aldatmacalarla dolu bir öykü uydurur. Tanrıça Odysseus'un anlattıklarında kendisinin ona vermiş olduklarını tanıyarak uydurduğu öyküye gülümser.

«Evet, sen karşına çıkan bir tanrı bile olsa tüm kurnazlıkların ötesinde hilekâr ve kurnaz olmak zorundasın. Önlem almada usta, hilede doymak bilmeyen, yiğit adam! Bütün kalbinle sevdiğin kendi yurdunda bile kurnazlık ve yalan dolu öykülerden vazgeçmediğin görülüyor. Ama her ikimiz de hilede usta olduğumuzdan; sen önlem alma ve konuşma sanatında insanların en üstünü, ben de tanrılar arasında bilgisi ve şeytanlıklarıyla en ünlüsü olduğundan artık bundan söz etmeyelim... Yüreğinde hep bu düşünceleri bulundurduğun, etkili konuşma sanatın, anlağının (zekânın) keskinliği ve öngörün yüzündendir ki sana bağlıyım ve seni üzüntü içinde bırakamam»[51].

Büyük tektanrıcı dinlerde *Kutsal*'ın çok değişik bir yönü ile karşılaşıyoruz. Bu dinler, ahlaksal güçlerin ürünü olup, tek bir nokta, yani iyi ve kötü sorunu üzerinde merkezlenirler. Zerdüşt dininde yalnız bir Mutlak Varlık, *Ahura Mazda,* yani «bilge efendi» vardır. Onun ötesinde, ondan ayrı ve onsuz hiçbir şey varolamaz. O, birinci ve en başta gelen, en yetkin varlık, mutlak egemendir. Biz burada hiçbir bireyselleştirme ile karşılaşmadığımız gibi ayrı doğal güçlerin veya ayrı anlıksal niteliklerin temsilcileri olan bir tanrılar çokluğuna da rastlamayız. İlkel söylencebilim yeni bir gücün saldırısına uğrayıp yenilmiştir. Bu yeni güç ise salt ahlaksal bir güçtür. Kutsalın, doğaüstünün ilk tasarımlarında böyle bir güç tümüyle bi-

linmemektedir. *Mana, Wakan* veya *Orenda* iyi ya da kötü amaçlar için kullanılabilir. O her zaman aynı şekilde iş görür. Codrington'ın dediği gibi O, «iyi ve kötü için çeşitli şekillerde»[52] edimde bulunur. Mana, doğaüstünün ilk varlık yüklenen boyutu olarak kabul edilir; ama Mana'nın doğaüstünün ahlaksal boyutu ile hiçbir ilgisi yoktur. Burada tüm kuşatıcı doğaüstü gücün iyi dışlaşmaları kötü veya yıkıcı olanlarla aynı düzeydedir[53]. Zerdüşt dini daha en ilk evrelerinde bu söylencebilimsel veya Grek çoktanrıcılığına özgü olan estetik kayıtsızlığa kökten karşıt olmuştur. Bu din söylencebilimsel veya estetik imgelemin ürünü olmayıp büyük bir özel ahlaksal istencin dışlaşmasıdır. Doğa bile yeni bir biçim içinde gösterilir. Çünkü o da yalnız ahlaksal yaşamın aynasında görülür. Hiçbir din doğa ile insan arasındaki bağı kesmeyi giderek gevşetmeyi düşünemez bile. Ama büyük ahlaksal dinlerde bu bağ yeni bir anlamda bağlanıp açılmayacak şekilde düğümlenmiştir. İlkel söylencebilimde ve büyüde karşılaştığımız duygudaşça bağlantı yadsınıp ortadan kaldırılmamıştır. Ama doğaya şimdi duygusal yön yerine ussal yönle yaklaşılmaktadır. Eğer doğa kutsal bir öge içeriyorsa bu doğadaki yaşam bolluğunda değil, doğa düzeninin basitliğinde kendini gösterir. Doğa, çoktanrıcı dinde olduğu gibi, büyük ve iyi yürekli ana, tüm yaşamın kendisinden doğduğu kutsal kucak değildir. O, yasa ve yasalılık alanı olarak kavranır. Ve yalnızca bu özelliği ile kutsal kökenini kanıtlar. Zerdüşt dininde doğa *Asha* kavramı ile betimlenir. Asha, yaratıcısı olan Ahura Mazda'nın «bilge efendi»nin bilgeliğini yansıtan doğanın bilgeliğidir. Bu evrensel öncesiz sonrasız, bozulamayan düzen dünyayı yönetir ve güneşin, ayın, yıldızların yolu, bitkilerin ve hayvanların büyüyüşü, rüzgarların ve bulutların yolu gibi bütün tek tek olayları belirler. Tüm bunlar yalnızca fiziksel güçlerle değil ama iyinin gücü aracılığıyla sağlanıp korunurlar. Dünya, içinde doğanın da insanın da rollerini oynamak zorunda oldukları büyük bir ahlaksal tiyatro oyunu haline gelmiştir.

Biz söylencebilimsel düşüncenin en ilkel evresinde bile insanın bir ereğe erişmek istiyorsa doğa ile veya doğanın kutsal ya da şeytanca güçleri ile işbirliği yapması gerektiği inancını buluyoruz. Doğa, insana armağanlarını insanın etkin yardımı olmaksızın bağışlamaz. Zerdüşt dininde aynı anlayışla karşılaşıyoruz. Ama burada bu anlayış tümüyle yeni bir yönü gösteriyor. Ahlaksal anlam, büyüsel anlamın yerine geçip onu ortadan kaldırıyor. İnsanın tüm yaşamı doğruluk uğruna sürekli bir savaşım haline geliyor. Bu savaşımda başrolü «iyi düşünceler, iyi sözcükler ve iyi eylemler» üçlüsü oynuyor: Kutsal artık büyüsel güçlerle aranmadığı gibi ona büyüsel güçlerle değil, doğruluğun gücü ile yaklaşılıyor. Artık insanın dinsel ve ahlaksal anlamdaki günlük pratik yaşamında önemsiz sayılan veya kayıtsız kalınacak bir tek adım bile kalmıyor. Kutsalla şeytanca güç yani *Ahura Mazda* ile *Angra Mainyu* arasındaki savaşta hiç kimse bir yana çekilip kalamıyor. Metinlerden biri kendilerini görünüşte ikiz olarak açan

iki temel ruh, *Daha iyi* ve *kötü*'dür diyor. Bilge bu ikisinden doğru olanı nasıl seçeceğini bilir; budala ise bilmez. Ne kadar yaygın veya sade olursa olsun her edimin belirli bir ahlaksal değeri vardır; özgül ahlaksal bir hava taşır. Düzen veya düzensizlik, koruma veya yıkma anlamına gelir. Toprağı işleyen veya sulayan, bir ağaç diken, tehlikeli bir hayvan öldüren bir insan dinsel bir ödev yerine getirmiş olur. O, iyinin, «bilge efendi» nin gücünün şeytanca düşmanları karşısındaki kesin yengisini hazırlayıp güvence altına alır. Tüm bu işlerde insanlığın yiğitçe çaba gösterdiğini hissetmekteyiz; bu, büyüsel güçlerin baskı ve zorlamasından kurtulma çabası, yani yeni bir özgürlük ülküsüdür. Çünkü burada insan, ancak bağımsız karar vermekle, özgürlük aracılığıyla kutsal olanla ilişki kurabilir. İnsan böyle bağımsız bir kararla Tanrı'nın dostu olur.

«İki yaşam biçimi arasında karar verme bireyin kendine düşer. İnsan kendi yazgısının yargıcısıdır (hakemidir). Doğruluk ve yanlışlık, haklılık ve haksızlık, iyi ve kötü arasında bir seçim yapabilme gücüne ve özgürlüğüne sahiptir. O, yaptığı ahlaksal seçme için ve bunun sonucunda da eylemleri için sorumludur. Eğer doğru seçim yapar ve doğruluğu benimserse bunun ödülünü alacaktır, ama eğer özgür bir özne olarak kötülüğü seçerse sorumluluk kendisinin olacağı gibi kendini kendi istenci ile günahı için cezalandıracaktır... Sonunda içinde her bireyin kendi yeteneği ölçüsünde doğruluğu benimseyip doğru eylemde bulunacağı ve böylece tüm insanlık dünyasının *Asha*'ya doğru yöneltileceği bir dönem gelecektir .

... Herkes... bu büyük işe katkıda bulunmak zorundadır. Değişik çağlarda ve değişik yerlerde yaşayan doğru kişiler bir ve aynı örge tarafından eyleme geçirildikleri ve ortak neden için çalıştıkları oranda doğru bir grubun üyeleri olarak adlandırılırlar»[54].

İşte tek tanrıcı dinde ilkel doğal veya büyüsel yaşam dayanışması duygusu üzerinde yengi kazanan, evrensel ahlaksal duygudaşlığın bu biçimidir.

Grek felsefesi soruna yaklaştığında bu dinsel düşüncelerin büyüklük ve yüceliğine güçlükle üstün gelebilirdi. Sonraki Hellenistik dönemlerde Grek felsefesi çok sayıda dinsel ve giderek söylencebilimsel örgeleri alıkoydu. Stoa felsefesinde dünyayı amacına götüren evrensel öngörü kavramı (pronoia) odaktadır. Burada da insan, bilinçli ve ussal bir varlık olarak tanrı kayrası uğruna çalışmak zorundadır. Evren, tanrı ve insanların oluşturduğu büyük bir toplumdur, «urbs Dis hominibusque communis»*[55] «Tanrılarla yaşamak» (suzen theois) onlarla çalışmak anlamına gelir. İnsan artık yalnızca bir seyirci değil, kendi ölçüsüne göre dünya düzeninin yaratıcısıdır da. Bilge kişi tanrıların temsilcisi ve hizmetçisidir[56]. Burada da «Bütünün duygudaşlığı» anlayışını buluyoruz, ama bu anlayış şimdi yeni bir ahlaksal anlamda anlaşılıp yorumlanıyor.

(*) Tanrılar ve insanlar için.

Bütün bu düşüncelere, dinsel düşünce ve duygunun yavaş ve sürekli gelişmesi sonucunda erişilebilirdi ancak. En gelişmemiş biçimlerden daha yüksek ve en yüksek biçimlere geçiş, ani bir atlama ile gerçekleştirilemezdi. Bergson, «böyle bir atlama olmasaydı insanlık toplumsal baskı ve yükümlülük üzerinde değil de özgürlük üzerinde temellenen salt dinamik bir dine giden yolu bulamazdı», savını öne sürmektedir. Ama «yaratıcı evrime» ilişkin kendi metafiziksel savı böylesine bir görüşü güçlükle olumlar. Büyük yaratıcı güçler, kendilerine tanrı gücünün esin verdiğini ve tanrının istencini ortaya koymak üzere yazgılandıklarını duyan peygamberler olmasaydı, din kendi yolunu bulamazdı. Ama bu bireysel güçler bile dinin temelden toplumsal olan özyapısını değiştiremediler. Hiçlikten yeni bir din yaratmadılar. Tek tek büyük din reformcuları boş bir uzayda kendi dinsel yaşantı ve esinlerinin uzayında yaşamıyorlardı.

Onlar binlerce bağla kendi toplumsal çevrelerine bağlıydılar. İnsanlığın ahlaksal yükümlülükten dinsel özgürlüğe geçişi, bir tür ayaklanma ile olmamıştır. Tarihsel açıdan konuşuldukta Bergson bile gerçek dinin özü olduğunu düşündüğü gizemci (mistik) ruhun süreklilik içinde bir kopma olmadığını onaylar. Gizemcilik bize şaşırtıcı bir olasılığı açıklar; ya da daha doğrusu, eğer gerçekten isteseydik şaşırtıcı bir olasılığı açıklardı. Ama biz bunu istemiyoruz ve pek çok durumlarda isteyemezdik de. Çünkü gerilim altında tüm gücümüzü yitirirdik. Bu nedenle, karıştırılmış bir dinle yetiniyoruz. Tarihte, gerçekte doğası bakımından kökten ayrı ve ilk bakışta aynı adı taşımaya hakları olduğuna güçlükle inanılan iki şey arasına konmuş geçişlerle karşılaşıyoruz[57]. Dinin bu iki biçimi, felsefeci ve metafizikçi için her zaman karşıt biçimler olarak kalıyor. Onlar tümüyle ayrı güçlerin dışlaşmaları olduklarından felsefeci ya da metafizikçi onları aynı kökenden çıkaramıyor. Biri tümüyle içgüdüye dayanmaktadır; söylence -yapma işlevini yaratmış olan yaşam içgüdüsüdür. Ama din, ne içgüdüden doğar ne de anlık veya ustan. Onun yeni bir itkiye, özel türden bir sezgi veya esine gereksinmesi vardır.

«Dinin asıl özünü kavrayıp insanlık tarihini anlayabilmek için insanın hemen statik ve dışsal dinden dinamik ve içsel olana geçmesi gerekir. Bunlardan ilki insanı anlağın (zekânın) neden olacağı tehlikelerden korumak için planlanmıştı; düşünsel olana yakışmıyordu... Daha sonra insan, hiçbir zaman gerçekleşemeyeceği de pekala düşünülebilecek bir çaba ile kendi yaptığı bu işten kendini zorla koparıp kendi eksenine oturdu. O, yeniden evrim akıntısına daldı ve aynı zamanda bu akıntıyı ileriye doğru götürdü. Burada dinamik din kuşkusuz daha üstün bir düşünsellikle eş olmaktaydı. Ama ondan ayrı bir şeydi. Dinin ilk biçimi düşünsel olana yakışmayan bir biçimdi... İkincisi ise düşünsel olanın üstüne çıktı»[58].

Ama, —içgüdü, anlak ve gizemci sezgi gibi— üç temel güç arasında böylesine kesin diyalektik bir ayrım yapmak, din tarihinin olgularından uzak kalmak demektir. Giderek insanlığın bir büyü çağı ile başladığını ve

daha sonra bu çağı bir din çağının izleyip dinin büyünün yerine geçtiğini öne süren Frazer'in savı da savunulması güç bir savdır. Büyü çok yavaş ilerleyen bir süreç içinde gözden düşmüştür. Eğer kendi Avrupa Uygarlığımızın tarihine bakarsak, en gelişmiş evrelerde, çok gelişmiş ve incelmiş düşünsel kültür aşamalarında bile, büyüye inancın önemli bir şekilde sarsılmamış olduğunu görürüz. Din bile belli bir ölçüde bu inancı kabul edebilmiştir. Bazı büyüsel uygulayımları yasaklayıp mahkûm etmiştir ama zararsız olduğu düşünülen «yararlı» bir büyü alanı da kalmıştır. Rönesans düşünürleri —Pomponazzi, Cardano, Campanella, Bruno, Giambattista della Porta, Paracelsus— büyü sanatına ilişkin felsefi bilimsel kuramlar ortaya koymuşlardır. Rönesansın en soylu ve en dindar düşünürlerinden biri olan Giovanni Pico della Mirandola, büyü ve dinin birbirlerine görülmez bağlarla bağlanmış olduklarına inanmıştı. O, «Nulla est scientia, quae nos magis ceritificet de divinitate Christi quam, Magia et Cabala»* der. Bu örneklerden dinsel evrimin gerçekten ne anlama geldiğini çıkarabiliriz. Dinsel evrim söylencebilimsel düşüncenin ilk ve temel özelliklerini tümüyle ortadan kaldırmak anlamına gelmiyor. Eğer büyük din reformcuları dinlenilmeyi ve anlaşılmayı isteseydiler yalnız tanrının değil, insanın dilini de konuşmaları gerekecekti. Ama İsrail'in büyük peygamberleri artık yalnızca kendi uluslarına seslenmiyorlardı. Tanrıları doğruluk (adalet) tanrısıydı ve bu tanrının bildirisi yalnız özel bir grubun bildirisi olmak üzere sınırlanmamıştı. Peygamberler yeni bir gökyüzü ile yeni bir yeryüzünü öngördüler. Burada gerçekten yeni olan yan, bu öngörüşü olan dinin içerikleri olmayıp, içsel eğilimi, ahlaksal anlamıdır. Tüm yüksek dinlerin gerçekleştirmek zorunda oldukları mucizelerden en büyüğü en ilkel kavramların ve en iğrenç boş-inanların oluşturduğu kaba hammaddeden kendilerine özgü yeni bir özyapı; yaşama ilişkin ahlaksal ve dinsel bir yorum geliştirmekti.

Bu dönüşümü *tabu* kavramından daha iyi açıklayabilecek bir örnek daha düşünülemez. İnsan uygarlığının, içinde hiçbir belirli kutsal güç idesi, belirli bir canlıcılık (animizm) - insan ruhuna ilişkin hiçbir kuram bulamadığımız pek çok evreleri vardır. Ama ne kadar ilkel olursa olsun bir tabu (yasak) dizgesi geliştirmemiş olan hiçbir topluma rastlamıyoruz. Pek çok durumlarda da bu tabu dizgesinin çok karmaşık bir yapısı var. *Tabu* sözcüğünün çıkış yeri olan Polenezya adalarında bu ad, tüm bir dinsel dizgenin yerini tutuyor[59]. Ve bilinen biricik suçun tabuyu bozma olduğu çok sayıda ilkel toplumla karşılaşıyoruz[60]. İnsan uygarlığının başlangıç aşamalarında bu terim, din ve ahlakın tüm alanını kapsıyor. Din tarihçilerinin çoğu, bu anlamda tabu dizgesine çok yüksek bir değer yüklemişlerdir. Apaçık eksikliklerine karşın bu dizge daha yüksek bir kültürel yaşamın ilk

(*) İsa'nın tanrılığı üzerine bize Magia ve Kabala'nın (gizem okulları) verdiğinden daha kesin bilgi yoktur.

ve zorunlu çekirdeği olarak kabul edilmiş, giderek ahlaksal ve dinsel düşüncenin önsel (apriori) ilkesi olduğu bile söylenmiştir. Jevons, tabuyu ilkel insan tarafından bilinen ve kavranabilen biricik kesin buyruk (kategorik imperativ) türü olarak betimler. O, «yapılmaması gereken» bazı şeyler bulunduğuna ilişkin duygu, tümüyle biçimsel ve içeriksizdir der. Tabunun özü, belirli şeyleri deneye başvurmaksızın önsel olarak tehlikeli ilan etmesidir.

«Gerçekte bu şeyler bir anlamda tehlikeli değildiler. Bunların tehlikeli oldukları konusundaki inanç da us dışı (irrasyonel) bir inançtı. Yine de eğer bu inanç olmasaydı, şimdi ne ahlaklılık ne de bunun sonucu olarak uygarlık olamazdı... İnanç bir yanılgıydı... Ama bu yanılgı çiçeklenip çok değerli bir meyve verecek olan bir kavramı, toplumsal yükümlülük kavramını sarıp koruyan bir zarftı»[61].

Ancak kendinde ahlaksal değerlerle ilgili hiçbir yan bulunmayan bir inançtan böyle bir kavram acaba nasıl çıkabildi? Özgün ve sözel (literal) anlamında tabu, yalnızca sınırları çizilmiş bir şey yani öteki alışılmış cisimsel zararsız şeylerle aynı düzeyde olmayan bir şey anlamına gelir gibi görünüyor. O, bir korku ve tehlike havası ile çevrelenmiş bir şeydir. Bu tehlike çok kez doğaüstü bir tehlike olarak betimlenmiştir ama kesinlikle ahlaksal bir tehlike değildir. Onun öteki şeylerden ayırdedilmiş olması ahlaksal bir ayrımlaşma anlamına gelmez ve ahlaksal bir yargıyı göstermez. Suç işleyen bir adam tabu olur ama aynı şey gebe bir kadın için de geçerlidir. «Bulaşıcı olan pislik» yaşamın bütün alanlarına yayılır. Kutsal olana dokunmak fiziksel bakımdan pis şeylere dokunmak kadar tehlikelidir. Kutsal ve iğrenç aynı düzeydedirler. «Kutsallığın bulaşıcılığı» «pisliğin kirletmesi» türünden sonuçlar ortaya çıkarır. Bir cesede dokunan kimse kirlenir; ama yeni doğmuş bir bebekten de aynı şekilde korkulur. Bazı topluluklarda çocuklar doğdukları gün öylesine tabudurlar ki yere bile bırakılamazlar. Ve gerçek bulaşıcılığın iletilebilirliği ilkesi yüzünden bu bulaşıcılık hiçbir sınır tanımaz.

«Tabu olan tek bir şeyin bile tüm evreni etkileyebileceği»[62] söylenmiştir. Bu dizgede bireysel sorumluluğa ilişkin en küçük bir iş bile yoktur. Biri bir suç işlerse damgalanan yalnız kendisi olmaz, ailesi, arkadaşları ve tüm boyu aynı damgayı taşır. Onlar artık mimlenmişlerdir; aynı zehirli havayı paylaşmaktadırlar. Ve arınma törenleri de bu anlayışa karşılık olmaktadır. Yıkanma yalnızca fiziksel ve dış araçlarla sağlanacaktır. Akarsu suçun lekesini yok edebilir. Günah bazen bir hayvana, bir «günah keçisine» veya günahla birlikte uçup giden bir kuşa aktarılır[63].

Bu çok ilkel tabuculuk dizgesini yenmek, daha yüksek dinlerin hepsi için çok güç olmuştur. Ama sürekli çabalarla bu iş de başarılmıştır. Bu dinler bu sonuca erişebilmek için yukarda betimlemeye çalıştığımız türden bir ayırdetme ve bireyselleştirme sürecine gereksinme duymuşlardır. Atılması gereken ilk zorunlu adım, kutsal alanı kirli veya tekin olmayan-

dan ayıran bir sınır çizgigsi bulmaktı. Tüm Sami boylarına ait Semitik dinlerin ilk ortaya çıkışlarında çok karmaşık bir tabular dizgesi üzerinde temellendirildikleri konusunda en ufak bir kuşku bile duyulamaz. W. Robertson Smith, Samilerin dinlerine ilişkin araştırmalarında Sami boylarının kutsallık ve kirlilikle ilgili ilk kurallarının kökenleri bakımından yabanıl tabulardan ayırdedilmez olduklarını öne sürüyor. Salt anlamsal örnekler üzerinde temellendirilmemiş olan dinlerde bile dinsel düşüncenin içinde temizlik veya kirliliğin yalnızca fiziksel anlamında anlaşıldığı daha önceki evrelerini gösteren pek çok özelliklerinin korunmuş olduğunu görüyoruz. Örneğin, Zerdüşt dini, fiziksel ögelerin kirletmesine karşı kesin kurallar içeriyor[64]. Arı bir öge olan ateşi bir cesedin dokunuşuyla veya başka kirli bir şeyle kirletmek ölümcül bir günah sayılıyor. İçinde birinin öldüğü bir evde kışın en az dokuz gece yazın ise bir ay ateş yakmamak gerekiyor. Daha önce ateş yakmak bile günah sayılıyor. Demek ki daha yüksek dinler bile tüm bu arındırıcı kural ve törenleri savsaklamak veya kaldırmak olanağını bulamamışlardır. Dinsel düşüncenin gelişimi içinde değiştirilebilecek olanlar ve değiştirilmesi gerekenler özdeksel tabular olmayıp bunların arkasında yatan örgelerdi. Özgün dizgede bu örgeler tümüyle göz önüne alınmamıştır. Ortak ve bildik nesneler alanımızın ötesinde bilinmeyen güçler ve bilinmeyen tehlikelerle dolu bir başka alan uzanır. Bu alana ait olan bir şeyin sınırları çizilmiştir ama ona özel göstergesini kazandıran ayrımın yönü olmayıp yalnızca ayrımın kendisidir. O, üstünlüğü veya aşağılığı, erdemi veya kötülüğü, yetkinliği veya ahlak bozukluğu yüzünden tabu olabilir. Din başlangıçta tabunun kendisini yadsımaya cesaret edemez. Çünkü bu kutsal alana saldırmakla kendi nedenini yitirme tehlikesini göze almış olurdu. Ama, din yeni bir öge sunarak başlar. Robertson-Smith diyor ki «Tüm Samilerin kutsallık kuralları kadar kirlilik kuralarına da sahip olmaları, ikisi arasındaki sınırın çok kez belirsiz olması ve ayrıntılarda yabanıl tabulara kirlilik kurallarının da kutsallık kuralları kadar şaşırtıcı bir şekilde uyması olgusu kutsallık düşüncesinin kökeni ve son bağlantıları konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz. Öte yandan Samilerin... kutsal ve kirli arasında bir ayrım yapmaları olgusu yabanıllığın ötesinde gerçek bir gelişmeyi gösterir. Tüm tabular doğaüstüne duyulan korku tarafından esinlenmişlerdir; ama giz dolu düşman güçlerin saldırılarına karşı alınan önlemlerle dost bir tanrının ayrıcalığına duyulan saygı üzerinde temellenen önlemler arasında ahlaksal bakımdan büyük bir ayrım vardır. Yalnızca korkuya dayanan ilki, büyüsel boş inana ilişkin bir şey olup gelişmeyi ve doğanın insan gücü ve çalışması ile özgür bir şekilde kullanılmasını önleyen bir engel olarak iş görür. Ama insana dost olan bildik ve arkadaşça bir güce duyulan saygı sonucu bireysel özgürlüklerde yapılan bazı sınırlamalar ayrıntılarında bize ne kadar boş ve saçma görünürlerse görünsünler içlerinde toplumsal gelişme ve ahlaksal düzen ilkelerinin çekirdeklerini taşırlar»[65].

Bu ilkeleri geliştirmek için bir dinsel yasanın öznel ve nesnel biçimde bozulması arasında kesin bir ayrım yapmak zorunlu idi. Böylesine bir ayrım ilkel tabular dizgesinin tümüyle yabancısı olan bir şeydir. Burada söz konusu olan eylemin örgesi (motifi) olmayıp eylemin kendisidir. Tabu haline gelme tehlikesi fiziksel bir tehlikedir. O tümüyle ahlaksal güçlerimizi aşan bir şeydir. Bir edim ister istençli, isterse istençsiz yapılmış olsun sonuç hemen hemen aynıdır. Etkilenme tümüyle kişisel olmayan bir etkilenmedir ve yalnızca edilgin bir şekilde bulaştırılır. Genel olarak dile getirildikte *tabu*'nun anlamı *Noli me tangere*'*nin bir türü olarak betimlenebilir. Yani tabu, dokunulamayan, düşüncesizce yaklaşılmaması gereken bir şeydir. Yaklaşım biçimi veya niyeti önemli değildir.

Bir tabu yalnızca dokunma yoluyla değil, işitme veya görme aracılığıyla da taşınabilir. Ve ben tabu olan bir nesneye ister bile bile bakayım isterse gözüm kazara, istemeden ona değmiş olsun sonuç değişmez. Tabu olan bir kimse, örneğin bir rahip veya kral tarafından görülmek de ona bakmak kadar tehlikeli bir şeydir.

... «Tabu eylemi her zaman düzenekseldir, tabu olan bir nesneye dokunma tabunun etkisini kesinlikle yani tıpkı suyun nemi veya elektrik akımının elektrik şokunu taşıması gibi taşır. Tabuyu bozanın niyetinin tabu üzerinde hiçbir etkisi olmaz; O dokunduğu kişiye bilmeden veya yararlı olmak için dokunabilir; ama sanki örgesi saygısız bir örge, eylemi de düşmanca bir eylemmiş gibi kendisi de kesinlikle tabulanır. Kutsal kişilerin, örneğin Polenezyalı şef Mikado'nun veya Artemis rahibesi Hymnia'nın ruh durumu da düzeneksel tabu eylemini değiştiremez; onların dokunmaları veya bakışları dostları için olduğu kadar düşmanları için de, insan yaşamı için olduğu kadar bitki yaşamı için de öldürücüdür. Bununla birlikte tabuyu bozanın ahlaklılığı da pek önem taşımaz. Ceza haklı olanın üzerine de haksız olanın üzerine de benzer şekilde yağmur gibi iner»[66].

Ama burada dinsel «anlam değişikliği» adı ile ayırmaya çalışmış olduğumuz o yavaş süreç başlar. Eğer Yahudiliğin gelişmesine bakarsak bu anlam değişikliğinin ne denli tam ve kesin olduğunu anlarız. *Eski Antlaşma*'nın (Tevrat) peygamber kitaplarında tümüyle yeni bir düşünce ve duygu yönelimi bulunur. Burada arılık (purity) ülküsü tüm önceki söylencebilimsel tasarımlardan çok ayrı bir şey anlamına geliyor. Bir nesnede, özdeksel bir şeyde arılığı veya arı olmayışı arama olanaksızlaşıyor. İnsan eylemleri bile bu yüzden artık arı veya arı olmayan şeyler sayılmıyorlar. Dinsel anlam ve değer taşıyan tek arılık, yüreğin arılığı oluyor.

Biz bu ilk yargılama aracılığıyla önemi daha az olmayan bir ikinci yargılamaya geçiyoruz. Tabu dizgesi insana sayısız ödev ve yükümlülükler yükler. Ama bütün bu ödevlerin ortak bir özyapısı vardır. Hepsi tümüyle

(*) Bana dokunma! (İsa'nın Maria Magdalena'ya söylediği sözcükler).

olumsuzdurlar. Ne olursa olsun hiçbir olumlu ülkü içermezler. Bazı şeyler kaçınılması gereken şeyler, bazı eylemler çekinilmesi gereken eylemlerdir. Burada bulduğumuz hep yasak etmeler ve engel olmalardır, ahlaksal veya dinsel istekler değil. Çünkü tabu dizgesinde sözünü geçiren korkudur; ve korku nasıl yöneteceğini değil yalnızca nasıl yasak edeceğini bilir. O insanı tehlikeye karşı uyarır ama insanda yeni bir etkin veya ahlaksal güce neden olamaz. Tabu değeri ne kadar gelişirse, insanın yaşamını tam bir edilginlik şeklinde dondurarak o kadar tehlikeli olur. İnsan yiyemez veya içemez; duramaz veya yürüyemez. Konuşma bile usandırıcı olur; her sözcükte insanın gözü bilinmeyen tehlikelerce korkutulur. Polenezya'da bir şefin veya ölen birinin adının söylenmesi yalnız yasaklanmakla kalmaz giderek içinde bu adın geçtiği sözcük ya da heceler de ortak konuşmalarda kullanılamaz. İşte din, gelişimi içinde bu noktada kendine yeni bir görev bulmuştur. Ama dinin karşılaşmak zorunda kaldığı sorun çok güç bir sorundu ve bir bakıma çözülmesi olanaksız bir sorun gibi görünmekteydi. Tüm apaçık eksikliklerine karşın tabu dizgesi insan tarafından bulunmuş olan tek toplumsal sınırlama ve yükümlülük dizgesi idi. Bu dizge toplumsal düzenin temel taşıydı. Toplumsal dizgenin özel tabularca düzenlenip yönetilmeyen hiç bir bölümü yoktu. Yöneticilerle uyrukları arasındaki ilişki siyasal yaşam, cinsel yaşam ve aile yaşamı bundan başka ve daha kutsal bir bağa sahip değildi. Aynı şey tüm ekonomik yaşam için de geçerliydi. Mülkiyetin bile çok başlangıçlarda bir tabu kurumu olduğu görülüyor. Bir nesnenin veya kimsenin sahibi olabilmenin ilk yolu, örneğin; bir toprak parçasını almanın veya bir kadınla nişanlanmnın yöntemi, onları bir tabu göstergesi ile göstermekti. Din için bu karmaşık yasaklamalar dizgesini yürürlükten kaldırmak olanaksızdı. Bunları kaldırmak tam bir kargaşa anlamına gelecekti. Yine de insanlığın büyük dinsel öğreticileri bundan sonra kendisiyle insanın tüm yaşamının yeni bir yöne itileceği yeni bir itki (impulse), yasaklama değil, ama esinleme ve umut anlamına gelen olumlu bir güç buldular. Edilgin boyun eğişi etkin bir dinsel duyguya dönüştürdüler. Tabu dizgesi insanın yaşamını sonunda katlanılmaz bir yük şekline sokma tehlikesini doğurur. İnsanın fiziksel ve ahlaksal tüm varlığı bu dizgenin sürekli baskısı altında boğulur. İşte din burada araya girer. Daha yüksek ahlaksal dinlerin hepsi —İsrail peygamberlerinin dini, Zerdüşt dini, Hıristiyanlık— kendilerine ortak bir görev verirler. Onlar Tabu dizgesinin dayanılmaz yükünü hafifletirler; ama öte yandan dinsel yükümlülüğün bir sınırlama veya zorlama olmayıp yeni bir insansal özgürlük ülküsünün anlatımı olan daha derin bir anlamını ararlar.

VIII

Dil

1

Dil ve söylence (mythos) yakın akrabadırlar. İnsan kültürünün ilk evrelerinde dil ve söylencenin ilişkisi öylesine yakın ve işbirlikleri öylesine apaçıktır ki birini ötekinden ayırmak hemen hemen olanaksızdır. Onlar bir ve aynı kökten çıkan iki ayrı girişimdirler. İnsana rastladığımız her yerde onu konuşma yeteneğine sahip ve söylence yapma işlevinin etkisi altında buluyoruz. Bu nedenle insanbilimsel bir felsefenin bu açıkça belirtilmiş insansal özelliklerin her ikisini de ortak bir başlık altında toplaması imrendirici bir işti. Çok kez bu yönde girişimlerde bulunulmuştur. F. Max Müller, içinde söylencenin yalnızca dilin bir yan ürünü olarak açıklandığı ilginç bir kuram geliştirmiştir. O, söylenceyi nedenleri konuşma yeteneğinde aranması gereken bir tür düşünsel hastalık olarak kabul etmiştir. Dil, gerçek doğası ve özü gereği iğretilemelere dayanır. Nesneleri doğrudan doğruya betimleyemediği için dolaylı betimleme biçimlerine, belirsiz ve iki anlamlı terimlere başvurur. İşte Max Müller'e göre söylence, kökenini dildeki bu belirsizliğe borçlu olup düşünsel besinini her zaman bu belirsizlikten sağlamıştır.

Müller diyor ki: «Söylencebilim (mitoloji) sorunu gerçekte bir ruhbilim sorunu ve ruhumuz genellikle dil aracılığıyla nesnelleştiği için dilbiliminin bir sorunu haline gelmiştir. Bu benim söylenceyi bir düşünce hastalığı yerine neden... bir dil hastalığı olarak adlandırdığımı açıklayacaktır... Dil ve düşünce birbirlerinden ayrılamazlar ve... bu nedenle de bir dil hastalığı bir düşünce hastalığının eşidir. En yetkin Tanrıyı her türden suçu işleyen, insanlar tarafından aldatılan, karısına kızan ve çocuklarına karşı çok sert olan bir varlık olarak tanıtmak hiç kuşkusuz bir hastalık belirtisi, düşüncenin alışılmamış koşulu ya da daha açık konuşursak gerçek bir çılgınlıktır... Söylencebilimsel hastalığın bir örneğidir...

Antik dil, özellikle dinsel amaçlar için kullanılması güç bir dildir. İnsan dilinde soyut kavramları iğretilemeler olmaksızın dile getirmek olanaksızdır. Ve eğer antik dinin tüm sözlüğü iğretilemelerden oluşmuştu

dersek durumu pek abartmış sayılmayız... Işte gerek dinde gerekse antik dünyanın söylencebiliminde yer almış olan pek çok yanlış anlamaların değişmez kaynağı buradadır»[1].

Ama, bir temel insan etkinliğini yalnızca bir bozukluk, bir düşünsel hastalık türü olarak görmek pek uygun bir yorum olarak kabul edilemez. İlkel anlığına göre söylence ve dilin ikiz kardeşmişler gibi ele alındığını görmemiz için bu türden garip ve zorlanmış kuramlara gereksinmemiz yok. Söylence de dil de insanlığın çok genel ve çok önceki bir deneyi üzerinde temellenirler. Bu deney fiziksel olmaktan çok toplumsal özellikte bir deneydir. Çocuk daha konuşmayı öğrenmeden çok önce başka insanlarla bildirişmenin daha basit araçlarını bulmuştur. Organik dünyanın tümü içinde bulduğumuz rahatsızlık, acı, açlık veya korku sesleri çocukta yeni bir biçim almaya başlarlar. Onlar artık basit içgüdüsel tepkiler değildirler. Çünkü daha bilinçli ve isteyerek kullanılırlar. Çocuk yalnız bırakıldığında aşağı yukarı anlaşılabilen seslerle annesini veya dadısını ister ve bu isteklerinin istediği etkiyi yarattığının bilincine varır. İlkel insan bu ilk temel toplumsal deneyi doğa bütünlüğüne aktarır. Onun için doğa ve toplum yalnızca en yakın bağlarla içten bağlantılı olmakla kalmazlar aynı zamanda uyumlu ve ayrılamaz bir bütün oluştururlar. Bu iki alanı ayıracak hiçbir kesin sınır çizgisi yoktur. Doğanın kendisi yaşamın toplumundan başka bir şey olmayan büyük bir toplumdur. Bu açıdan ele alındıkta büyülü sözcüğün kullanımını ve özgül işlevini kolaylıkla anlayabiliriz. Büyüye inanma, yaşam dayanışmasına duyulan derin inanç üzerinde temellendirilmiştir[2]. İlkel anlığı için sözcüğün sayısız durumlarda denenmiş olan toplumsal gücü; doğal, giderek doğaüstü bir güç haline gelir. İlkel insan, kendisini her türden görünür ve görünmez tehlikelerle çevrelenmiş hisseder. O, bu tehlikeleri yalnızca fiziksel araçlarla altedebileceğini umamaz. Dünya, ona göre cansız veya dilsiz bir şey olmayıp, işitebilen ve anlayabilen bir şeydir. Bu nedenle doğanın güçleri eğer kendilerinden uygun şekilde istenirse yardımlarını esirgemezler. Hiçbir şey büyülü sözcüğe karşı duramaz, *carmina vel coelo possunt deducere lunam**.

İnsan bu güveninin boş olduğunu ilk kez anlamaya başladığında —yani doğanın kendi isteklerini yerine getirmekte acımasız olmasının bu konuda gönülsüz olduğu için değil de insanın dilini anlayamaması yüzünden olduğunu gördüğünde— bu bulgusu onu çok çarpıcı bir şekilde etkilemiş olmalıdır. O burada kendi düşünsel ve ahlaksal yaşamında bir dönüş noktasını ve kargaşayı gösteren yeni bir sorunla karşılaşmak zorunda kalmıştır. İşte o andan itibaren insan tam bir yalnızlık ve tam bir umutsuzluk duygusu ile kuşatılmış olarak kendini çok derin bir yalnızlık içinde bulmuş olmalı.

(*) İlâhiler gökten ayı bile indirebilirler.

İnsan, büyüye giden yolu engelleyen ama aynı zamanda bir başka ve daha umut verici bir yol açan yeni bir tinsel güç geliştirmemiş olsaydı bu zorlukları hemen hemen hiç yenemeyecekti. Doğaya büyülü sözcük aracılığıyla boyun eğdirtmek umutlarının tümü boşa çıkmıştı. Ama bunun sonucu olarak insan, dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi daha başka bir ışık altında görmeye başladı. Sözcüğün büyüsel işlevi ortadan kalkmış ve yerine anlambilimsel işlevi geçmişti. Sözcük artık giz dolu güçler taşımıyordu; artık doğrudan doğruya fiziksel ya da doğa-üstü bir etkisi yoktu. Nesnelerin doğasını değiştiremediği gibi tanrıların veya demonların istencini de zorlayamıyordu. Bununla birlikte o, ne anlamsız ne de güçsüzdü. Yani, yalnızca bir *Flatus vocis,*** salt bir hava soluğu değildi. Ama kesin özelliği fiziksel olmayıp mantıksal öz yapısıydı. Fiziksel yandan sözcüğün güçsüz olduğu öne sürülebilir, ancak mantıksal yönden o, daha yükseğe gerçekten en yüksek yere çıkarılmıştır. *Logos* (söz) evrenin ve insan bilgisinin ilk ilkesi olmuştur.

Bu geçiş Grek felsefesinin başlangıçlarında yer aldı. Bununla birlikte Herakleitos, Aristoteles'in *Metafizik*'inde kendilerinden «eski doğabilimciler» diye söz edilen Grek düşünürleri grubuna girer. O'nun tüm ilgisi görüngüler dünyası üzerinde yoğunlaşmıştı. O, görüngüler dünyasının «oluşun» dünyasının üzerinde daha yüksek bir alanın, salt «varlığın» ideal veya öncesiz sonrasız düzeninin bulunduğunu kabul etmez, yalnızca değişme *olgu*sunu yeterli bulmaz; değişmenin *ilkesini* arar. Herakleitos'a göre bu ilke, özdeksel bir şeyde bulunamaz. Evrensel düzenin doğru yorumunun ipucu özdeksel değil, insansal dünyadır. Bu insansal dünyada konuşma yetisi odak noktasında oturmaktadır. Bu nedenle, eğer evrenin «anlamını» kavramak istiyorsak konuşmanın ne anlama geldiğini anlamamız gerekir. Eğer bu yaklaşımı —yani fiziksel görüngülerden çok, dil aracılığıyla yaklaşımı— bulmada başarısızlığa uğrarsak felsefeye açılan kapıyı da yitirmiş oluruz. Herakleitos'un düşüncelerinde bile sözcük yani *logos* yalnızca insanbilimsel bir görüngü değildir. Genelgeçer evrensel bir doğruluğa sahip olduğu için o kendi insansal dünyamızın dar sınırları içinde sınırlandırılmamıştır. Ama sözcük büyülü bir güç olarak değil, kendi anlambilimsel (semantik) ve simgesel işlevi içinde kavranmıştır. Herakleitos, «Beni değil, sözcüğü (logosun sesini) dinleyin ve bütün şeylerin bir tek şey olduğunu açıkça söyleyin» diye yazıyor.

İlk Grek düşüncesi bir doğa felsefesinden bir dil felsefesine böylece geçmiştir. Ama o burada yeni ve önemli güçlüklerle karşılaşmıştır. «Anlamın anlamından»[3] daha şaşırtıcı ve anlaşılması güç bir sorun olamayacağı konusunda kuşkuya yer yoktur. Günümüzde bile dilbilimci, ruhbilimci ve felsefeciler bu konu üzerinde birbirinden çok ayrı görüşler öne sürü-

(**) Bir solukluk ses.

yorlar. Antik felsefe bu karmaşık sorunun tüm yönleriyle doğrudan doğruya uğraşamazdı. Ancak bir çözüm denemesi yapabilirdi. Bu çözüm ise ilk Grek düşüncesinde genellikle kabul edilmiş ve kesinlikle yerleşmiş görünen bir ilke üzerinde temelleniyordu. Tüm değişik okullar —Diyalektikçiler kadar Fizyologlar da— bilen özne ile bilinen gerçeklik arasında bir özdeşlik olmaksızın bilgi olgusunun açıklanamayacağı varsayımından yola çıkıyorlardı. İdealizm ve Realizm bu ilkeyi uygulayışlarında her ne kadar ayrılıyorlarsa da ilkenin doğruluğunu onaylamada uyuşuyorlardı. Parmenides, bir ve aynı şey olduklarından, varlıkla düşünceyi ayıramayacağımızı dile getirdi. Doğa filozofları bu özdeşliği kesinlikle özdeksel bir anlamda anlayıp yorumladılar. Eğer biz insanın doğasını çözümlersek fiziksel dünyanın her yanında ortaya çıkan aynı ögeler bileşkesini buluruz. Küçük bir dünya ve evrenin tam karşılığı olan insan, evrene ilişkin bilgilerimizi olanaklı kılar. Empedokles diyor ki: «Çünkü biz toprakla Toprağı, suyla Su'yu; hava aracılığıyla tanrıça Hava'yı, ateş aracılığıyla yokedici Ateş'i görürüz. Sevgiyi görmemiz sevgi aracılığıyla, Nefret'i görmemiz ise somurtkan nefret aracılığıyla olur»[4].

Bu genel kuram onaylandığında «anlamın anlamı» nedir? Anlam, ilkin ve her şeyden önce varlık aracılığıyla açıklanmalıdır; çünkü varlık ya da töz doğruluk (hakikat) ve gerçekliği (realite) bağlayıp birbirine birleştiren en evrensel deyidir (kategori). Bir sözcük, eğer dile getirdiği şeyle kendisi arasında en azından bir özdeşlik olmasaydı o şey «anlamına» gelemezdi. Simge ile nesnesi arasındaki bağlantı yalnızca uzlaşımsal değil, doğal bir bağlantı olmak zorundadır. Böylesine doğal bir bağlantı olmadan insan diline özgü bir sözcük görevini yerine getiremez; kavranılamaz duruma gelir. Eğer bir dil kuramından çok, genel bilgi kuramından kaynaklanan bu önvarsayımı (presupposition) kabul edersek hemen yansıtıcı uyumla yapılmış sözcükler öğretisi* ile karşı karşıya geliriz. Adlarla nesneler arasındaki gediği tek başına bu öğretinin kapatmaya gücü varmış gibi görünür. Öte yandan adlarla nesneler arasına kurulan köprü daha onu ilk kullanma girişimimizde yıkılır. Platon'un bu savı çürütmesi için onu tüm sonuçlarını gösterecek şekilde geliştirmesi yeterli olmuştur. *Kratylos* diyaloğunda Sokrates bu savı ironik bir biçimde kabul eder. Ama bu onaylamanın nedeni, yalnızca bu savı yapısındaki saçmalık aracılığıyla yıkma isteğidir. Tüm dilin ses öykünmesinden kaynaklandığını öne süren kuramı Platon'un değerlendirmesi, konuyu gülünçleştirip alaya almasıyla sonuçlanır. Sözcüklerin ses öykünmesiyle yapıldığını öne süren sav yüzyıllar boyunca egemen olmuştur. Giderek yeni yazında bile kesin olarak ortadan kalkmamıştır. Ancak artık Platon'un *Kratylos* da örneklerini verdiği bön biçimlerde ortaya çıkmamaktadır.

(*) Onomatopoetic doctrine: Yansıtıcı uyumla sözcükler yapma öğretisi, örneğin: hav-hav (köpek), dan-dan (silah sesi) v.b.g.

Bu sava yapılan en açık karşı-çıkış, bizim ortak-dilin sözcüklerini çözümlerken seslerle nesneler arasında varolduğu öne sürülen benzerliği bulmada genellikle büyük bir şaşkınlığa düştüğümüz olgusudur. Ama bu güçlük, insan dilinin başlangıçtan beri değişme ve bozulmaya konu olmuş olduğuna değinilerek ortadan kaldırılabilir. Bu nedenle dilin şimdiki durumu bizim için yeterli olamaz. Eğer nesneleri ile kendilerini birleştiren bağı araştırmak istiyorsak terimlerimizi geriye kökenlerine doğru izlememiz, türetilmiş sözcüklerden geriye, ilk ya da kök sözcüklere gitmemiz gerekir. Yani her terimin kökenini (etymon), doğru ve özgün biçimini bulmamız gerekir. Bu ilkeye göre, kökenbilim yalnızca dilbilimin odağı olmakla kalmamakta aynı zamanda dil felsefesinin de temel taşlarından biri olmaktadır. Grek gramercileri ve filozofları tarafından kullanılmış olan ilk kökenbilgiler hiçbir kuramsal ya da tarihsel kaygıdan zarar görmediler. Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısına gelinceye değin bilimsel ilkeler üzerinde temellendirilen bir kökenbilim ortaya çıkmadı[5]. Bu tarihe gelinceye değin her şey olanaklıydı ve en düşsel ve garip açıklamalar seve seve onaylanıyorlardı. Olumlu kökenbilimlerin yanında *Lucus a non lucendo*** türünden ünlü olumsuz kökenbilimler de vardı. Bu şemalar yerlerini korudukları sürece adlar ve nesneler arasındaki doğal ilişki kuramı, felsefi bakımdan haklı çıkarılabilir bir kuram olarak göründü. Ama daha başlangıçtan bu kurama uygun olmayan başka genel düşünceler vardı. Grek sofistleri bir anlamda Herakleitos'un öğrencileriydiler. Platon, *Theaitetos* diyaloğunda sofistlerin bilgi kuramının hiçbir özgünlüğü olmadığını söyleyecek kadar ileri gitti. O, bu kuramın Herakleitos'un «herşeyin akışı» öğretisinin zorunlu sonucu ve ürünü olduğunu öne sürdü. Ama Herakleitos'la sofistler arasında ortadan kaldırılması olanaksız bir ayrım vardı. Herakleitos'a göre Logos, yani sözcük evrensel metafiziksel bir ilke idi. Bu ilkenin genel doğruluğu ve nesnel geçerliliği vardı. Ama sofistler artık Herakleitos'un tüm nesnelerin, evrensel ve ahlaksal düzenin kökeni ve ilk ilkesi olarak savunduğu «kutsal sözcüğü» kabul etmiyorlardı. Dil kuramında baş rolü metafizik değil, insanbilim (antropoloji) oynuyordu. İnsan evrenin odağı olmuştu. Protagoras'ın özdeyişine göre «Her şeyin ölçüsü insandır. Var-olanlar var oldukları, var-olmayanlar var olmadıkları için...» Bu nedenle fiziksel nesnelerin dünyasında dil için bir açıklama aramak boş ve yararsızdır. Sofistler insan diline yeni ve daha basit bir yaklaşım şekli bulmuşlardı. Onlar dilbilimsel ve dilbilgisel sorunları dizgesel olarak ilk ele alanlardı. Yine de onlar bu sorunlarla yalnızca kuramsal anlamında ilgilenmekteydiler. Bir dil kuramının yerine getirmesi gereken başka ve daha ivedi görevleri vardır. O bize kendi günlük toplumsal ve siyasal dünyamızda nasıl konuşacağımızı ve eylemde bulunacağımızı öğretmek zorun-

(**) Işıklı olmayandan ışık.

dadır. 5. yüzyıl yaşamında dil, belirli, somut, kılgısal amaçlar için bir araç olmuştu. O, büyük siyasal savaşımlarda en güçlü silahtı. Bu araca sahip olmayan hiç kimse önder rolünü oynamayı bekleyemezdi. Dili doğru biçimde kullanmak ve sürekli olarak geliştirip güçlendirmek yaşamsal önem taşıyordu. Sofistler bu amaç için yeni bir bilgi dalı yarattılar. Dilbilgisi veya kökenbilim değil, söylevcilik (rhetoric) onların gerçek ilgi alanı oldu. Sofistlerin bilgi (sophia) tanımında söylevcilik odak noktayı tutmaktadır. Terimlerin veya adların «doğruluk» veya «doğru oluş»larına ilişkin tüm tartışmalar yararsız ya da yüzeysel tartışmalar haline geldi. Çünkü sofistlere göre adlar nesnelerin doğasını dile getirmek üzere kullanılmazlar, nesnel karşılıkları yoktur. Onların gerçek görevi, nesneleri betimlemek değil, insanda duygular uyandırmak; yalnızca düşün ve düşünceler taşımakla kalmayıp insanları belli eylemlere itmektir.

Şimdiye dek söylencebilimsel, metafiziksel ve kullanımsal olmak üzere dilin işlev ve değerine ilişkin üç tür anlayışla karşılaştık. Ama tüm bu değerlendirmeler bir anlamda konu dışında kalıyorlar, çünkü hepsi de dilin en önemli özelliklerinden birini göz önüne almıyorlar. En temel insansal deyiler yalnızca keyfi göstergeler olmadıkları gibi fiziksel nesnelere göndermede bulunmazlar. *Füsei on** veya *thesei on*** seçeneği onlara uygulanmaz. Onlar «yapma» olmayıp «doğal»dırlar; ama dış nesnelerin doğası ile hiçbir bağlantıları yoktur. Yalnızca kanı, âdet veya alışkanlıklara dayanmazlar; kökleri çok daha derinlerdedir. Onlar insan duygularının istençsiz anlatımları, ünlemler ve ağızdan ansızın çıkıveren sözcüklerdir. Bu ünlemsel kuramın bir doğabilimcisi, Grek düşünürleri içindeki en büyük bilgin tarafından sunulmuş olması bir rastlantı değildi. Demokritos, insan dilinin duygusal özyapıdaki belli seslerden kaynaklandığı savını ilk ortaya atan düşünürdü. Daha sonra, Epicuros ve Lucretius da Demokritos'un yetkisine dayanarak aynı görüşü savundular. Bu görüşün dil kuramı üzerinde sürekli bir etkisi oldu. Üstelik 18. yüzyıla değin hemen hemen aynı biçimde Vico veya Rousseau gibi düşünürlerce de savunuldu. Bu ünlemsel savın büyük yararlarını bilimsel görüş açısından anlamak kolaydır. Burada bizim artık yalnızca kurguya (speculation) dayanmak zorunda olmadığımız görülüyor. Biz pekiştirilebilir bazı olguları ortaya çıkarmış bulunmaktayız ve bu olgular insansal olanla sınırlanmış değiller. İnsan konuşması (dili) doğaca tüm canlı yaratıklara verilmiş temel bir içgüdüye indirgenebilir. Yeğin korku, öfke, acı ya da sevinç çığlıkları insana özgü özellikler değildirler. Onları hayvansal dünyanın her yanında buluruz. Toplumsal konuşma olgusunu geriye bu dirimbilimsel nedene götürmekten daha usa yatkın bir şey olamazdı. Eğer Demokritos'un öğrencilerinin ve iz-

(*) Doğadan varolan.

(**) Sonradan konmuş olan, konumla olan.

leyicilerinin savını benimsersek anlambilim artık ayrı bir bilgi alanı olamaz; dirimbilim ve fizyolojinin bir dalı haline gelir.

Buna karşın ünlemsel kuram, dirimbilimin kendisi yeni bir bilimsel temel buluncaya değin olgunlaşamazdı. İnsan konuşmasını belli dirimbilimsel olgularla birleştirmek yeterli değildi. Bu bağlantının evrensel bir ilke ile temellendirilmesi gerekiyordu. Böyle bir ilke, evrim kuramınca sağlandı. Darwin'in kitabı çıktığında yalnız bilim adamları ve filozoflarca değil, dilbilimcilerce de büyük bir coşkunlukla karşılandı. İlk yazıları ile Hegel'e bağlı ve O'nun öğrencisi olduğunu gösteren August Schleicher Darwin'in[6] yandaşı oldu. Darwin'in kendisi konusunu kesinlikle bir doğalcının görüş açısıyla ele almıştı. Ama genel yöntemi dilbilimsel olaylara da kolaylıkla uygulanabildiği için O, dilbilim alanında, araştırılmamış bir yönden söz açmış gibi göründü. *İnsan ve Hayvanlardaki Duyguların Anlatımı** başlıklı kitabında Darwin dile getirici ses ya da edimlerin kesin dirimbilimsel gereksinmelerce buyurulduklarını ve belirli dirimbilimsel kurallara göre kullanıldıklarını göstermiştir. Bu açıdan yaklaşıldıkta dilin kökenine ilişkin eski bilmece, kesinlikle deneysel ve bilimsel bir tutumla ele alınabilirdi. Böylece insan dili «devlet içinde bir devlet» olmaktan çıktı ve genel bir doğal yetenek oldu.

Ama burada temel bir güçlük yine yerinde kalıyordu. Dilin kökenine ilişkin dirimbilimsel kuramların yaratıcıları ağaçları yüzünden ormanı görmekte başarısızlığa düştüler, onlar ünlemden konuşmaya giden dolaysız bir yol bulunduğu varsayımı ile işe başladılar. Ama bu, sorunu çözümlemek değil, kanıtlanmış olduğunu varsaymaktı. Açıklanması gereken yalnızca insan konuşması olgusu olmayıp bu olgunun yapısıydı. Bu yapının çözümlenmesi duygusal dille önerme dili arasında köktenci bir ayrım bulunduğunu ortaya çıkarır. Bu iki dil aynı düzeyde değildirler. Onları genetik olarak birleştirme olanağı bulunsaydı bile, birinden karşıtı olan ötekine geçiş her zaman mantıksal açıdan bir *metabasis eis allo genos,* yani bir cinsten bir başka cinse geçiş olarak kalmak zorundadır. Görebildiğim kadarıyla hiçbir dirimbilimsel kuram bu mantıksal ve yapısal ayrımı ortadan kaldırmayı başaramamıştır. Önermesel dille duygusal dili ayıran sınır çizgisini herhangi bir hayvanın aşmış olup olmadığı konusunda hiçbir ruhbilimsel kanıtımız yok. «Hayvan dili» olarak adlandırılan dil, her zaman tümüyle öznel bir dil olarak kalır; çeşitli duygu durumlarını dile getirir ama nesneleri ayırıp betimleyemez[7]. Öte yandan, kültürünün en aşağı evrelerinde bile insanın yalnızca duygusal bir dile ya da bir jestler diline indirgendiği konusunda da hiç bir tarihsel kanıt yok. Eğer biz kesinlikle deneysel olan bir yöntem izlemeyi istiyorsak olasılıkları düşünülebilse bile en azından kuşkulu ve koşullu olan bu türden varsayımlardan vazgeçmemiz gerekir.

(*) Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals.*

Gerçekten de bu kuramları daha yakından incelediğimiz zaman dayandıkları temel ilkenin kuşku götürür bir ilke olduğunu görüyoruz Bu kuramların savunucuları kısa bir süre sonra ilk bakışta yadsır ya da en azından küçümser gibi göründükleri aynı ayrımı onaylamak ve vurgulamak zorunda kalıyorlar. Bu olguyu göstermek için birincisi dilbilimden ikincisi ruhbilimsel ve felsefî yazından alınmış iki somut örnek seçeceğim. Otto Jespersen dilin kökeni gibi eski bir soruna büyük bir ilgi duymayı sürdüren modern dilbilimcilerden sonuncusuydu belki de. O, bu soruna ilişkin önceki tüm çözümlerin yetersizliklerini yadsımıyordu. Gerçekte o, daha başarılı olacağını umduğu ve enine boyuna açıkladığı yeni bir yöntem bulmuş olduğuna inanmaktaydı. Jespersen diyor ki: «Öğütlediğim ve ilk kez tarafımdan tutarlı bir şekilde uygulanan yöntem, kullandığımız modern dilleri tarihin ve gereçlerimizin elverdiği ölçüde geriye doğru izlemektir... Eğer bu süreçle sonunda artık gerçek bir dil olarak değil de dil öncesi bir şey olarak adlandırabileceğimiz, ağızdan çıkan sesler betimlemesine ulaşırsak o zaman sorunumuz çözümlenmiş olacaktır. Çünkü, hiçlikten bir şey yaratma, insan anlığı tarafından hiçbir zaman kavranamadığı halde, değişim anlayabileceğimiz bir şeydir».

Bu kurama göre, böylesine bir değişim, başlangıçta duygusal çığlıklar ya da belki de müzikal anlatımlardan başka bir şey olmayan insansal sözler, adlar olarak kullanıldıklarında başgösterdi. Başlangıçta karmakarışık anlamsız seslerden ibaret olan bir şey, bu şekilde bir düşünce aracı haline geldi. Örneğin yenilgiye uğratılıp öldürülen bir düşman üzerine belli bir melodi ve bir sesler birleşimi olarak söylenen bir yengi ezgisi, bu özel olay ya da düşmanını öldüren insan için uygun bir ada dönüştürülebilirdi. Ve artık bu gelişme, anlatımın benzer durumlara iğretilemelere dayanarak aktarılması ile sürdürülebilirdi[8]. Ama, tüm sorunumuzu çok dar bir şekilde içeren kesinlikle bu «iğretilemelere dayanan aktarımdır». Böyle bir ortamın şimdiye değin yalnızca birer çığlık, güçlü duyguların istenç-dışı boşalımları olmuş olan sesli sözlerin tümüyle yeni bir görev görmekte oldukları anlamına gelir. Onlar, belirli bir anlam taşıyan simgeler olarak kullanılmaktadırlar. Jespersen, Benfey'in ünlemle sözcük arasında ünlemin dilin olumsuzlanması olduğunu söylememize yetecek kadar büyük bir uçurum bulunduğu konusundaki bir gözleminden söz ediyor. Ünlem dilin olumsuzlanmasıdır, çünkü biz ünlemleri ya konuşamadığımız ya da konuşmayacağımız zaman kullanırız. Jespersen'e göre dil, «ünlemle anlatımın yerine, bildirişme geçtiğinde» doğmuştur. Ama bu önemli adımın nedeni, bu kuramca açıklanmamış yalnızca böyle bir şey olduğu varsayılmıştır.

Aynı eleştiri Grace de Laguna'nın kitabı *Speech. Its Function and Development* (Konuşma, İşlevi ve Gelişmesi)'da geliştirdiği sav için de geçerlidir. Burada sorunun çok daha ayrıntılı ve özenle hazırlanmış bir değerlendirmesini buluyoruz. Jespersen'ın kitabında zaman zaman rastladığımız daha çok düşsel olan kavramlar, burada ortadan kaldırılıyorlar.

Çığlıktan konuşmaya geçiş aşamalı bir *dışlaştırma* (objectification) süreci olarak betimleniyor. Duruma ilişkin ilkel duygusal nitelikler, tüm olarak değişikliğe uğradıkları gibi, durumun algılanan özelliklerinden de ayrılıyorlar. «... hissedilmekten çok bilinen *nesneler* ortaya çıkıyorlar... Bu artan koşulluluk dizgesel bir biçim alıyor... sonunda,... gerçekliğin nesnel düzeni ortaya çıkıp dünya gerçekten bilinir hale geliyor»[9]. Bu dışlaştırma ve dizgeleştirme gerçekte insan dilinin en temel ve en önemli görevidir. Ama yalnızca ünlemsel bir kuramın bu kesin adımı nasıl açıklayabileceğini anlayamıyorum. Ayrıca, Profesör de Laguna'nın açıklamasında ünlemlerle adlar arasındaki aralık kapatılmamıştır; tersine çok daha kesin bir biçimde göze çrpmaktadır. Genel olarak konuşuldukta, konuşmanın salt ünlemlerden gelişme yoluyla oluşmuş olduğuna inanmaya eğilim göstermiş olan yazarların sonunda ünlemlerle adlar arasındaki ayrımın aralarında varolduğu sanılan özdeşlikten çok daha büyük ve çok daha önemli olduğu sonucuna itilmeleri dikkate değer bir olgudur. Örneğin, Gardiner insan ve hayvan dili arasında «temelli bir türdeşlik» bulunduğu açıklaması ile işe başlıyor. Ama, kuramını geliştirirken hayvan dili ile insan konuşması arasında bu temelli türdeşliği hemen hemen gölgede bırakacak kadar canalıcı bir ayrım bulunduğunu kabul etmek zorunda kalıyor[10]. Görünüşteki benzerlik gerçekte yalnızca biçimsel, işlevsel ayrı cinstenliği dışta bırakmayıp tersine önemle dile getiren özdeksel bir bağlantıdır.

2

Dilin kökeni sorusu insan anlığı için her zaman garip ve büyüleyici etkisi olan bir soru olmuştur. Anlığının ilk pırıltılarıyla birlikte insan, bu sorun üzerinde düşünmeye başlamıştır. Söylencebilimsel öykülerin çoğundan insanın Tanrıdan ya da göksel bir öğretmenin yardımıyla konuşmayı nasıl öğrendiği konusunda bilgi alırız. Eğer söylencebilimsel düşüncenin ilk öncüllerini kabul edersek dilin kökenine duyulan bu ilgi kolaylıkla anlaşılabilir. Söylence fiziksel ve insansal dünyanın şimdiki durumunu uzak geçmişe geri gidip nesnelerin bu ilkel evresinden çıkarmaktan başka bir açıklama biçimi bilmez. Ama aynı eğilimin felsefi düşüncede hâlâ egemen olduğunu görmek hem şaşırtıcı hem de aykırı-kanısal bir durumdur. Burada dizgesel soru yüzyıllar boyunca genetik tarafından gölgede bırakılmıştır. Bir kez genetik soru çözümlenirse bunun kaçınılmaz sonucu olarak tüm öteki sorunların da hemen çözümleneceği düşünülmüştü. Ama genel bilgi-kuramsal görüş açısından bu asılsız bir varsayımdı. Bilgi kuramı bize genetikle dizgesel sorunlar arasına her zaman kesin bir sınır çizgisi çizmemiz gerektiğini öğretmiştir. Bu iki tipin karıştırılması yanıltıcı ve tehlikelidir. Öteki bilgi dallarında kesinlikle yerleşmiş olduğu görülen bu yöntembilimsel kural nasıl olup da dilbilimsel sorunlarla uğraşılırken unutul-

muştur? Dile ilişkin tüm tarihsel kanıtlara sahip olmak hiç kuşku yok ki çok ilginç ve önemli olabilirdi. Örneğin dünyadaki tüm dillerin bir ortak kaynaktan mı veya ayrı ve bağımsız köklerden mi çıkmış oldukları sorusunu yanıtlayabilmek ve bağımsız deyimlerle dilbilimsel tiplerin gelişmesini adım adım izleyebilmek herhalde işimizi çok kolaylaştırabilirdi. Ama tüm bunlar da bir dil felsefesinin temel sorunlarını çözümlemeye yetmezdi. Felsefede yalnızca şeylerin akışını, olguların süre dizinini kendimiz için bulamayız. Burada felsefî bilginin yalnızca «oluşun» değil «varlığın» bilgisi olduğuna ilişkin Platoncu tanımı bir anlamda her zaman kabul etmemiz gerekir. Kuşkusuz dilin zaman dışında ve ötesinde bir varlığı yoktur; O öncesiz sonrasız idealar alanına girmez. Değişme —sesbilgisel, benzeşimli, anlambilimsel değişme— dilin temel ögesidir.

Yine de tüm bu olayların incelenmesi bizim dilin genel işlevini anlamamız için yetmez. Çünkü biz, her simgesel biçim için tarihsel verilere bağlıyız. Söylence, din, sanat, dil «nedirler?» türünden bir soru tümüyle soyut bir yolla, bir mantıksal tanımla yanıtlanamaz. Öte yandan din, sanat ve dili incelerken biz her zaman ayrı bir bilgi tipine ait genel yapısal sorunlarla karşılaşırız. Bu sorunlar ayrıca ele alınmalıdır; onlar yalnızca tarihsel araştırmalarla incelenip çözümlenemezler.

19. yüzyılda tarihin insan konuşmasını bilimsel olarak incelemek için biricik ipucu olduğu kanısı henüz geçerli ve genellikle onaylanmış bir kanı idi. Dilbilimin tüm büyük başarıları, tarihsel ilgileri hemen hemen başka her düşünce eğilimini engelleyecek ölçüde egemen olan bilginlerce gerçekleştirildi. Jakob Grimm, Germen dillerinin bir karşılaştırmalı dilbilgisi için ilk temeli kurdu. Hint-Avrupa dilinin karşılaştırmalı dilbilgisi Bopp ve Pott tarafından başlatılıp A. Schleicher, Karl Brugmann ve B. Delbürck tarafından yetkinleştirildi. Dilbilimsel tarihin ilkeleri sorusunu ilk ortaya atan Hermann Paul oldu. O, tek başına tarihsel bilginin insan konuşmasının tüm sorunlarını çözemeyeceği gerçeğinin bilincine tam olarak varmıştı. Tarihsel bilginin her zaman bir dizgesel tümleyiciye gereksinmesi olduğunu vurguladı. O'na göre tarihsel bilgi dalına karşılık olup tarihsel objelerin içinde geliştikleri genel koşullarla uğraşan ve insansal olayların tüm değişmelerine karşın değişmeden kalan etkenleri araştıran bir bilim vardı[11]. On dokuzuncu yüzyıl yalnızca tarihsel bir yüzyıl olmayıp ruhbilimsel bir yüzyıldı da. Bu nedenle dilbilimsel tarihin ilkelerinin ruhbilim alanında aranmaları gerektiğinin düşünülmesi yalnızca doğal değil giderek kendiliğinden apaçık olan bir şey gibi görünüyordu. Bunlar dilbilimsel incelemelerin iki başlangıç noktası oldular. Leonard Bloomfield diyor ki «Paul ve çağdaşlarının çoğu Hint-Avrupa dilleri ile uğraştılar ve betimsel sorunları savsakladıkları için tarihleri bilinmeyen dillerle uğraşmayı yadsıdılar. Bu sınırlama onları yabancı tiplerdeki dilbilgisel yapıların bilgisinden yoksun bıraktı. Oysa eğer onlar bu yabancı tiplere de eğilselerdi Hint-Avrupa dilbilgisinin temel özelliklerinin bile insan konuşması için ke-

sinlikle tümel geçer olmadığı gerçeği ile karşılaşmış olacaklardı. Ama büyük bir tarihsel araştırma nehrinin yanısıra akan küçük de olsa gittikçe hızlanan bir genel dilbilimsel inceleme akımı vardı... Bazı öğrenciler betimsel ve tarihsel incelemeler arasındaki doğal ilişkiyi zamanla daha açık -seçik bir şekilde görmeye başladılar... Bu iki inceleme akımının, tarihsel- karşılaştırmalı ve felsefi betimselin birbirlerine karışıp birleşmeleri ondokuzuncu yüzyılın Hint-Avrupa uzmanlarınca görülmemiş olan bazı ilkeleri apaçık olarak ortaya çıkardı. Dilin tüm tarihsel incelenmesi iki ya da daha çok betimsel veri dizisinin karşılaştırılması üzerinde temellendirildi. O, ancak bu verilerin izin verdiği ölçüde doğru ve tam olabilirdi. İnsanın bir dili betimlemesi için hiçbir tarihsel bilgiye gereksinmesi yoktur. Aslında böyle bir bilginin yaptığı betimlemeyi etkilemesine izin veren gözlemci, verilerini çarpıtmak zorundadır. Eğer betimlemelerimizin karşılaştırmalı çalışma için sağlam bir temel oluşturmalarını istiyorsak önyargısız olmalarını sağlamamız gerekir»[12].

Bu yöntembilimsel ilke, ilk ve bir anlamda klasik anlatımını büyük bir dilbilimci ve büyük bir filozof olan Wilhelm von Humboldt'un yapıtında buldu. Wilhelm von Humboldt yeryüzündeki dilleri sınıflama ve onları belli temel tiplere indirgeme yönünde ilk adımı attı. O, bu amaç için salt tarihsel yöntemleri kullanamazdı. İncelediği diller artık yalnızca Hint-Avrupa dil tipleri değildi. Onun ilgisi gerçekten çok geniş kapsamlı olup tüm dilbilimsel olaylar alanını içine alıyordu. Wilhelm von Humboldt kardeşi Alexander von Humboldt'un Amerika kıtasına yaptığı keşif gezilerinden geri getirmiş olduğu zengin gereçlerden yararlanarak asıl yerli Amerikan dillerinin ilk çözümsel betimlemesini yaptı. İnsan konuşmasının çeşitliliği[13] üzerine yazılmış büyük yapıtının ikinci cildinde W. von Humboldt Avustralya, Endonezya ve Malezya dillerinin ilk karşılaştırmalı dilbilgisini yazdı. Ama bu dilbilgisi için işe yarar tarihsel veriler yoktur. Bu dillerin tarihleri hiç bilinmemekteydi. Humboldt, soruna tümüyle yeni bir açıdan yaklaşmak ve kendi yolunu kendisi açmak zorundaydı.

Ama O'nun yöntemleri kesinlikle deneysel yöntemler olarak kaldı; çünkü bu yöntemler kurgu üzerinde değil gözlemler üzerinde temellendiriliyorlardı. Humboldt özel olguları betimlemekle yetinmedi. Olgularından hemen büyük ölçüde genel sonuçlar çıkardı. İnsan konuşmasını yalnızca bir «sözcükler» birikimi olarak düşündüğümüz sürece işlev ve özyapısına ilişkin gerçek bir görüşümüz olamayacağını öne sürdü. Diller arasındaki gerçek ayrım bir sesler veya göstergeler ayrımı olmayıp «dünya-görüşleri» (Weltansichten) arasındaki bir ayrımdır. Dil yalnızca düzeneksel bir terimler kümesi değildir. Onu sözcük ya da terimlere ayırmak, düzenini bozup parçalamak anlamına gelir. Böyle bir anlayış dilbilimsel olayları ele alan herhangi bir inceleme için tehlikeli olmasa bile zararlıdır. Humboldt bizim alıştığımız sanılara göre bir dili kuran sözcüklerin ve kuralların gerçekte yalnızca söz konusu olan konuşma ediminde var olduk-

larını öne sürmüştür. Onları ayrı varlıklar olarak ele almak «beceriksizce yapılmış bilimsel çözümlememizin bozuk sonucundan başka bir şey değildir». Dil, bir ürün değil, bir etkinliktir. O hazır bir şey olmayıp sürüp giden bir süreçtir; insan anlığının hiç durmadan yinelediği eklemli sesleri düşünce dile getirecek şekilde kullanma işidir[14].

Humboldt'un yapıtı dilbilimsel düşüncede dikkate değer bir gelişmeden öte bir anlam taşır. Çünkü aynı zamanda dil felsefesi tarihinde yeni bir dönemi de göstermiştir. Humboldt ne özel dilbilimsel olaylar üzerinde uzmanlaşmış bir bilgin ne de Schelling ya da Hegel gibi bir metafizikçi idi. O, dilin kökeni ya da özüne ilişkin kurgulara kapılmadan Kant'ın «eleştirel» yöntemini izledi. Köken ya da öz sorunu yapıtında hiç sözü edilmeyen bir sorundur. Humboldt'un kitabında ön-alanda olan dilin yapısal sorunlarıdır. Bu sorunların yalnızca tarihsel yöntemlerle çözümlenemeyecekleri artık genellikle onaylanmıştır. Ayrı okullara bağlı ve ayrı alanlarda çalışan bilginler betimleyici dilbilimin tarihsel dilbilim tarafından hiçbir zaman gereksiz duruma sokulamayacağı gerçeğini vurgulamakta birleşmişlerdir. Çünkü tarihsel dilbilim her zaman dilin tarafımızdan doğrudan doğruya kavranabilen gelişme evrelerinin betimlenmesi üzerinde temellendirilmelidir[15]. Genel düşünce tarihi görüş açısından ele alındıkta dilbilimin öteki bilgi dallarında rastladığımız aynı değişikliğe uğramış olması bu bakımdan çok ilginç ve dikkate değer bir olgudur.

Daha önceki olguculuğun yerini yapısalcılık diye adlandırabileceğimiz yeni bir ilke almıştır. Klasik fizik genel devinim yasalarını bulmak için her zaman «özdeksel noktaların» devinimlerini incelemekle işe başlamamız gerektiğine inanmıştı. Lagrange'ın *Mecanique analytique*'i bu ilke üzerinde temellendirilmişti. Daha sonra Faraday ve Maxwellce bulgulanan elektromanyetik alan yasaları karşıt sonuca değindiler. Elektromanyetik alanın bireysel noktalara parçalanamayacağı apaçık olarak ortaya çıktı. Artık elektron kendine özgü bir varlığı olan bağımsız bir varlık olarak kabul edilmiyor, bir bütün olan alanın içersinde bir sınır noktası olarak tanımlanıyordu. Böylece daha önceki klasik mekanik anlayışından pek çok yönleriyle ayrılan yeni tip bir «alan fiziği» doğdu. Dirimbilimde de benzer bir gelişme ile karşılaşıyoruz. Yirminci yüzyılın başlarından beri geçerli olmuş olan yeni bütüncü kuramlar, eski Aristotelesçi organizma tanımına geri dönmüşlerdi. Onlar, organik dünyada «bütünün parçadan önce geldiğini» vurgulamışlardı. Bu kuramlar evrimin olgularını yadsımıyorlardı ama bu olguları artık Darwin ve Ortodoks Darwinciler gibi yorumlamıyorlardı[16]. Ruhbilime gelince bu bilim on dokuzuncu yüzyıl boyunca birkaç olağandışı örnek bir yana Hume'un yolunu izledi. Bir ruhsal olay için geçerli olabilecek biricik yöntem, onu ilk ögelerine indirgemek idi. Tüm karmaşık olgular basit duyu verilerinin bir birikimi ya da kümesi olarak düşünülmekteydiler. Modern yapısalcı ruhbilim bu anlayışı eleştirip yıktı. Böylece, yeni tip bir yapısal ruhbilime giden yolu açmış oldu.

Şimdi, eğer dilbilim aynı yöntemleri benimsiyor ve yapısal sorunlar üzerinde gittikçe daha çok duruyorsa kuşkusuz bu önceki görüşlerin önem ve ilgilerini yitirdikleri anlamına gelmez. Ama dilbilimsel araştırma düz bir çizgiyi izleyecek, dil olaylarının süredizinsel (kronolojik) düzeni ile özel şekilde ilgilenecek yerde iki ayrı odak noktası olan beyzi bir çizgiyi betimlemektedir. Bazı bilginler on dokuzuncu yüzyıl boyunca dilbilimin özel göstergesi olan betimsel ve tarihsel görüşler bireşiminin yöntembilimsel açıdan bir yanılgı olduğunu söyleyecek kadar ileri gittiler. Ferdinand de Saussure derslerinde «tarihsel dilbilgisi» görüşünden tümüyle vazgeçilmesi gerektiğini öne sürdü. O, tarihsel dilbilgisinin melez bir kavram olduğunu söylemekteydi. O'na göre bu kavram, ortak bir ad altına konulamayan ve organik bir bütün içinde birleştirilemeyen iki ayrı ögeyi içermektedir. Bu nedenle, insan konuşmasının incelenmesi tek bir bilimin değil iki ayrı bilimin konusudur. Böyle bir incelemede biz her zaman iki ayrı odağı «zamandaşlık odağı» ile «ardışıklık odağını» birbirlerinden ayırmak zorundayız. Dilbilgisi, doğası ve özü gereği ilk tipe girmektedir. De Saussure *la langue* (Dil) ile *la parole* (söz) arasına kesin bir çizgi çizmiştir. Dil (la langue) evrensel olduğu halde, konuşma (la parole) geçici bir süreç olduğu için bireyseldir. Her bireyin kendine özgü bir konuşma şekli vardır. Ama, bilimsel bir dil araştırmasında biz bu bireysel ayrımlarla ilgilenmeyiz; bireysel konuşmacıdan çok bağımsız genel kuralları izleyen toplumsal bir olguyu inceleriz. Dil bu tür kurallar olmaksızın temel görevini yerine getiremezdi; konuşan bir toplumun tüm üyeleri arasında bir bildirişme aracı olarak kullanılamazdı. «Eşzamansal» dilbilim, değişmez yapısal bağlantılarla uğraşır; «artzamansal» dilbilim ise zaman içinde değişen ve gelişen olayları ele alır[17]. Dilin temel yapısal birliği iki şekilde incelenip sınanabilir. Bu birlik hem içeriksel hem de biçimsel yönde ortaya çıkıp kendisini yalnız dilbilgisel biçimler dizgesi içinde değil, aynı zamanda ses dizgesi içinde de gösterir. Bir dilin özyapısı bu her iki etkene de dayanır. Ama sesbilimin yapısal sorunları sözdizimin veya biçimbiliminkilerden çok daha sonra bulgulanmışlardır. Konuşma biçimlerinde bir düzen ve tutarlılık bulunduğu açık ve kuşku götürmez bir durumdur. Bu biçimlerin sınıflandırılması ve belirli kurallara indirgenmesi bilimsel bir dilbilgisinin ilk görevlerinden biri olmuştur. Bu türden bir çalışma için gerekli yöntemler çok erken bir dönemde yüksek bir yetkinlik düzeyine erişmişlerdi. Modern dilbilimciler Panini'nin İ.Ö. 350 ile 250 arasındaki bir tarihe ait olan Sanskrit dilbilgisinden, hâlâ insan anlağının en büyük anıtlarından biri olarak söz etmektedirler. Onlar, günümüze değin başka hiçbir dilin böylesine yetkinlikle betimlenmemiş olduğunu vurguluyorlar. Grek dilbilgisi bilginleri Grek dilinde rastladıkları konuşma ögelerinin dikkatli bir çözümlemesini yapmışlar ve her türden sözdizimsel ve biçimsel sorunlarla ilgilenmişlerdi. Ama sorunun içeriksel yanı bilinmemekteydi ve bu yanın önemi on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar anlaşılamadan kaldı.

On dokuzuncu yüzyılda ses değişimi olayları ile bilimsel bir şekilde uğraşmanın ilk girişimlerine rastlıyoruz. Modern tarihsel dilbilim tekbiçimli sesçil bildirilerin araştırılmasıyla başlamıştır. R.K. Rask 1818'de Alman dillerinin sözcüklerinin ses konusunda öteki Hint-Avrupa dillerinin sözcükleriyle düzenli biçimsel bir bağıntıyı paylaştıklarını göstermiştir. Jakob Grimm *Alman Dilbilgisi* adlı yapıtında Germen dillerindeki ünsüzlerle öteki Hint-Avrupa dillerindeki ünsüzler (consonants) arasındaki uygunluğun dizgesel örneklerini vermiştir. Bu ilk gözlemler modern dilbilimin ve karşılaştırmalı dilbilgisinin temeli olmuştur. Ama bu gözlemler hep yalnızca tarihsel anlamlarıyla anlaşılıp yorumlanmışlardır. Jakob Grimm, ilk ve en önemli esinlenmesini geçmişe karşı duyduğu romantik sevgiden almıştır. Aynı romantik ruh, Friedrich Schlegel'in Hint dilini ve bilgeliğini bulgulamasına yol açmıştır[18]. Ama, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında dilbilimsel incelemelere duyulan ilgi başka düşünsel itkilerce buyurulmuş ve içeriksel bir yorum egemen olmaya başlamıştır. «Yeni Dilbilgiciler» diye adlandırılan araştırıcıların en büyük tutkusu dilbilimin yöntemlerinin doğal bilimlerininkilerle aynı düzeyde olduğunu kanıtlamaktı. Eğer dilbilim pozitif sağın bir bilim olarak kabul edilmeyi göz önünde bulunduruyorsa özel tarihsel olayları betimleyen kaypak deneysel kurallarla yetinemezdi. Mantıksal biçimleri genel doğa yasaları ile karşılaştırılabilecek yasalar bulmak zorundaydı. Sesçil değişiklik olayları bu türden yasaların varlığını kanıtlar göründü. Yeni Dilbilgiciler tek ses değiştirmesi gibi bir şeyin varlığıın yadsıdılar. Onlara göre her sesçil değişme bozulamaz kuralları izlemekteydi. Bu nedenle, dilbilimin görevi tüm insan konuşması olaylarını bu temel tabakaya: Zorunlu olup hiçbir olağan dışı durum kabul etmeyen sesçil yasalara geri götürmektir[19].

Prag dilbilim çevresinin çalışmaları ve Trubetzkoy'un yapıtlarında geliştiği şekille modern yapısalcılık soruna çok değişik bir açıdan yaklaştı. İnsan, konuşmasına ilişkin olaylarda bir «zorunluluk» bulma umudundan vazgeçmedi; tersine bu zorunluluğu vurguladı. Ama yapısalcılık için zorunluluk kavramı yeniden tanımlanması ve yalnızca nedensel olmaktan çok ereksel anlamında da anlaşılması gereken bir kavramdı. Dil, yalnızca bir sesler ve sözcükler kümesi olmayıp bir dizge idi. Öte yandan onun dizgesel düzeni fiziksel ya da tarihsel nedensellik aracılığıyla betimlenemezdi. Her özel deyim (idiom) hem biçimsel hem de içeriksel anlamda kendine özgü bir yapıya sahiptir. Eğer apayrı dillerin sesbirimlerini incelersek tek biçimli ve kesin bir şema altında toplanamayacak değişik tiplerle karşılaşırız. Bu sesbirimlerinin seçiminde değişik diller kendi bireysel ayırtkanlarını gösterirler. Bununla birlikte belli bir dilin ses birimleri arasında tam bir bağ olduğu her zaman gösterilebilir. Bu bağ saltık olmayıp göreli, zorunlu olmayıp koşulludur. Onu önsel olarak genel mantıksal kurallardan çıkaramayız; bu konuda deneysel verilerimize dayanmak zorundayız. Ama bu veriler de içsel bir uyum gösterirler. Temel veri-

leri bir kez bulduktan sonra artık onlardan kendilerine değişmez şekilde bağlı öteki verileri çıkarabiliriz. V. Bröndal, bu yeni yapısalcılığın izlencesini şöyle dile getiriyor: «Il faudrait étudier, les Conditions de la structure linguistique, distinguer dans les Systemes phonologiques et morphologiques ce qui est possible de ce qui est impossible, le contingent du nécessaire»[20]. (Dilbilimsel yapının koşullarını incelemek, biçimbilimsel ve sesbilimsel dizgeler içinde olanaklı ile olanaksızı, olumsalla zorunlu olanı ayırdetmek gerekir).

Eğer bu görüşü onaylarsak, insan konuşmasının içeriksel temelinin giderek sesçil olayların kendilerinin bile yeni bir yöntem ve değişik bir görüş açısıyla incelenmeleri gerekecektir. Gerçekte, artık yalnızca içeriksel bir temel olduğunu söyleyemeyiz. Biçim ve içerik arasındaki ayrım yapma ve yetersiz kalıyor. Konuşma biçim ve içerik gibi iki ayrı ve bağımsız etkene bölünemeyecek, çözümlenemeyecek bir birliktir. İşte yeni sesbilim ile daha önceki sesbilgisi tipleri arasındaki ayrım tam bu ilkede bulunmaktadır. Sesbilimde incelediğimiz şeyler fiziksel olmayıp anlamlı seslerdir. Dilbilim seslerin doğası ile değil onların anlamsal işlevi ile ilgilenir. On dokuzuncu yüzyılın olgucu okulları sesbilgisi ile anlambilimin ayrı yöntemlere göre ayrı ayrı incelenmeleri gerektiğine inanmışlardı. Konuşma sesleri fizik veya fizyoloji aracılığıyla betimlenebilen gerçekte betimlenmeleri gereken fiziksel olaylar olarak kabul edilirler yalnızca. Yeni Dilbilgicilerin genel yöntembilimsel görüş açılarına göre böyle bir düşünce yalnız anlaşılır olmakla kalmaz aynı zamanda zorunludur da... Çünkü onların sesçil yasaların ayrallık (istisna) kabul etmediklerine ilişkin temel savları sesçil değişmenin sesçil olmayan etkenlerden bağımsız olduğu varsayımı üzerinde temellendirilmişti. Ses değişikliği eklemleme alışkanlığındaki bir değişmeden başka bir şey olmadığından onun bir sesbirimini her ortaya çıkışında içinde ortaya çıktığı özel dilbilimsel biçimin doğası göz önüne alınmaksızın etkilemesi gerektiği düşünüldü. Bu ikilik yeni dilbilimde ortadan kalkmıştır. Sesbilgisi artık ayrı bir alan değildir. O şimdi anlambilimin bir parçası ve bölümü haline gelmiştir. Çünkü sesbirimi bir fiziksel birim olmayıp bir anlam birimidir. O «ayırıcı ses-özelliğinin en küçük birimi» olarak tanımlanmıştır. Herhangi bir sözün kaba işitsel özellikleri arasında anlamlı olan belli özellikler vardır. Çünkü bunlar anlam ayrılıklarını dile getirmek üzere kullanılırlar. Oysa ötekiler ayırıcı değildirler. Her dilin kendine özgü bir sesbirimleri dizgesi yani ayırıcı sesleri vardır. Çincede sözcüklerin anlamlarını değiştirmede kullanılan en önemli araç ses tonundaki değişmedir. Oysa başka dillerde böyle bir değişme önemsizdir[21]. Her dil belirsiz sayıdaki olanaklı fiziksel sesler çokluğundan belli sayıda sesleri kendi sesbirimleri olarak seçer. Ama bu seçim gelişigüzel yapılmaz, çünkü sesbirimler uyumlu bir bütün oluştururlar. Onlar genel tiplere belli sesbilgisel örneklere indirgenebilirler[22]. Bu sesbilgisel örneklerin dilin en sürekli ve ayırtkan özellikleri arasında olduklarını görüyo-

ruz. Sapir her dilin sesçil örneğini bütün tutma konusunda kuvvetli bir eğilimi bulunduğu olgusunu vurguluyor.

«Dilbilimsel biçimdeki —sesçil örnek ve biçimbilimdeki— ana uygunluk ve ayrımları şimdi bu biçimde sonra şu biçimde toplanan tek ve yayılmış özelliklerin karmaşık etkisine değil dilin özerk eğilimine bağlayacağız. Tüm toplumsal olaylar içinde dil belki de en çok kendi kendine yeteni, en kesiksiz biçimde dirençli olanıdır. Onu yok etmek bireysel biçimini küçük parçalara ayırmaktan daha kolaydır»[23].

Ama, dilin sözkonusu olan bu «bireysel biçiminin» gerçekten ne anlama geldiği sorusunu yanıtlamak çok güçtür. Bu soru ile yüzyüze geldiğimizde her zaman bir ikilemle karşı karşıyayızdır Yani burada kaçınmamız gereken iki aşırılık, bir anlamda ikisi de yetersiz olan iki köktenci çözüm var. Eğer her dilin kendi bireysel biçimi vardır savı insan konuşmasında ortak özellikler aramanın boş olduğu anlamına geliyorsa o zaman bir dil felsefesi düşüncesinin kumdan bir şato olduğunu onaylamak zorunda kalırız. Ama deneysel görüş açısından karşı çıkışlara açık olan şey bu ortak özelliklerin varlığından çok, açık seçik bir şekilde dile getirilmeleridir. Grek felsefesinde «Logos» terimi her zaman konuşma edimi ile düşünce edimi arasında temel bir özdeşlik düşüncesini öne sürüp desteklemiştir. Dilbilgisi ve mantık konuları aynı olan iki ayrı bilgi dalı olarak düşünülmüşlerdir. Giderek dizgeleri klasik Aristotelesçi mantıktan büyük ölçüde sapmış olan modern mantıkçılar da hâlâ aynı görüştedirler. «Tüme varımcı mantığın» kurucusu olan John Stuart Mill, dilbilgisinin mantığın en ögesel bölümü olduğunu çünkü dilbilgisinin düşünce sürecini incelemenin başlangıcı sayıldığını öne sürmüştür. Mill'e göre, dilbilgisinin ilkeleri ve kuralları dilin biçimlerinin kendileriyle evrensel düşünce biçimlerine karşılık kılındığı araçlardır. Ama, Mill bu düşüncesiyle yetinmedi. O özel bir dilin bölümleri dizgesinin —Latin ve Grek dilbilgilerinden çıkarılmış olan bir dizgenin— genel ve nesnel bir geçerliği olduğunu da varsaymaktaydı. Mill dilin çeşitli bölümleri, adların durumları, fiillerin kipleri ve zamanları ortaçların (participle) işlevleri arasındaki ayrımların yalnız sözcüklerde değil düşüncede olan ayrımlar olduklarına inanmaktaydı. O, «Her tümcenin yapısının bir mantık dersi olduğunu»[24] öne sürer. Dilbilimsel araştırmanın gelişimi bu görüşü gittikçe daha onaylanamaz bir duruma sokmuştur. Çünkü, söz bölümleri (parts of speech) dizgesinin belirlenmiş ve tek biçimli bir özyapıda olmayıp dilden dile değiştiği genellikle onaylanmıştır. Bundan başka Latinceden çıkmış olan dillerin bile Latin dilbilgisinin alışılmış terim ve deyileri (kategori) aracılığıyle yeterince dile getirilemeyecek pek çok özellikleri bulunduğu gözlemlenmiştir. Fransızca öğrencileri eğer Aristoteles'in çömezlerince yazılmamış olsaydı Fransız dilbilgisinin çok ayrı bir biçime sahip olmuş olacağını çok kez vurgulamışlardır. Onlar Latin dilbigisinin ayrımlarının İngilizce veya Fransızcaya uygulanmasının çok büyük yanlışlara yol açtığını ve dilbilimsel olayların

önyargısız betimlenmelerinde önemli bir engel olarak ortaya çıktığını öne sürmüşlerdir[25]. Temel ve zorunlu olduğunu sandığımız pek çok dilbilgisel ayrımlar biz Hint-Avrupa ailesinden başka dilleri inceler incelemez değerlerini yitirir ya da en azından çok kuşku götürür duruma girerler. Söz bölümlerinin ussal konuşma ve düşüncenin zorunlu ögesi olarak kabul edilecek tek ve belli bir dizgesi olması gerektiğine ilişkin düşüncenin aldatıcı bir görüş olduğu ortaya çıkmıştır[26].

Bütün bunlar zorunlu olarak eski bir *grammaire générale et raisonneé* tasarımından yani, ussal ilkeler üzerinde temellendirilmiş bir genel dilbilgisinden vazgeçmemiz gerektiğini kanıtlamaz. Ama bu tasarımı yeniden tanımlayıp yeni bir anlamla dile getirmemiz gerekir. Tüm dilleri *Procrustes*'in yatağına* uzatıp söz bölümlerini tek bir dizge içinde ele almaya çalışmak boş bir çaba olurdu. Modern dilbilimcilerden pek çoğu genel dilbilgisinin bilimsel bir ülküden çok bir idolayı temsil ettiğini düşünerek bizi «genel dilbilgisi» terimine karşı uyaracak kadar ileri gitmişlerdir[27]. Ama böylesine uzlaşmaz köktenci bir tutum bu alanın tüm öğrencilerince paylaşılmamıştır. Bir felsefi dilbilgisi tasarımını öne sürüp savunmak için ciddi girişimlerde bulunulmuştur. Otto Jespersen özellikle dilbilgisi felsefesine adanmış bir kitap yazmış ve bu kitapta gerçekten bulunduğu şekliyle her dilin yapısına dayanan sözdizimsel deyilerin yanında ya da üstünde veya arkasında, varolan dillerin ilineksel olgularından az veya çok bağımsız olan bazı deyiler bulunduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bu deyiler tüm dillere uygulanabilir olduklarından evrenseldirler. Jespersen bu deyileri «kavramsal» diye adlandırmayı önermiş ve kavramsal deyilerle sözdizimsel deyiler arasındaki bağıntıyı araştırmanın her durumda dilbilgisi uzmanının görevi olduğunu düşünmüştür. Aynı görüş örneğin Hjelmstev ve Bröndal[28] gibi başka bilginler tarafından da dile getirilmiştir.

Sapir'e göre her dil daha ilineksel özyapıdaki deyilerin yanında belli, zorunlu ve kaçınılmaz deyileri de içerir[29]. Bu nedenle bir genel veya felsefi dilbilgisi düşüncesi hiçbir zaman dilbilimsel araştırmanın gelişmesi yüzünden geçersiz kılınamaz. Her ne kadar biz böyle bir dilbilgisini artık daha önceki girişimlerde kullanılmış olan basit araçlarla gerçekleştirmeyi umamazsak da insansal konuşmanın yalnız evrensel mantıksal bir görevi değil aynı zamanda konuşan toplumun belirli toplumsal koşulları üzerine dayanan toplumsal bir görevi de yerine getirmesi gerekir. Bundan dolayı dilbilgisel ve mantıksal biçimler arasında tam bir uygunluk (one to one correspondence) gerçek bir özdeşlik bekleyemeyiz. Dilbilgisel biçimlerin deneysel ve betimsel çözümlemesi görev olarak örneğin Carnap'ın *Logical Syntax of Language* (Dilin Mantıksal Sözdizimi) adlı yapıtında verilen ya-

(*) *Procrustes:* Grek söylencebiliminde Attikalı bir dev. Yolcuları yakalayıp demirden bir yatağa bağlıyor ve yatağa uymaları için ya bacaklarını kesiyor ya da işkenceyle çekerek bedenlerini uzatıyor. (Çev. not).

pısal çözümlemeden ayrı bir şeyi üstlenip bizi onun vardığı sonuçlardan başka sonuçlara götürür.

3

İnsan konuşmasının karmaşık ve şaşırtıcı labirenti içinde bize yol gösterecek *Ariadne*'*inkine benzer bir ipucu bulabilmek için yolumuza ikili bir tutumla devam etmemiz gerekir. Bir mantıksal ve dizgesel ya da bir süredizinsel ve genetik düzen bulmaya çalışabiliriz. İkinci durumda tek tek deyimleri ve çeşitli dilbilimsel tipleri geriye, daha önceki göreli olarak basit ve biçimsiz evreye doğru izlemeye çalışırız. 19. yüzyıl dilbilimcileri çok kez bu türden girişimlerde bulunmuşlardır. Çünkü bu yüzyılda, insan konuşmasının şimdiki biçimine erişmeden önce, içinde hiçbir belirli sözdizimsel ya da biçimbilimsel biçimin bulunmadığı bir evreden geçmek zorunda kalmış olduğu kanısı yaygındı. Diller başlangıçta basit ögelerden tek heceli seslerden oluşmuşlardı. Romantizm bu görüşü tuttu. A.W. Schlegel, dilin daha önceki düzenlenmemiş şekilsiz bir durumdan geliştiğini savunan bir kuram ortaya attı. Dil bu durumdan belirli bir düzene, başka daha gelişmiş evrelere, bir soyutlayıcı, bir birleştirici, bir bütünleyici evreye geçmiştir. Schlegel'e göre bütünleyici diller bu evrim içinde son basamaktırlar; onlar gerçek organik dillerdir. Tam bir betimsel çözümleme bu kuramların kendisine dayandığı kanıtı pek çok durumlarda ortadan kaldırmıştır. Genellikle tek heceli köklerden oluşan bir dil örneği olarak sözü edilen Çince ele alındıkta bu dilin şimdiki soyutlayıcı evresinden önce bükünleyici bir evrenin geldiğini göstermek olasılığı vardır[30] Biçimsel ilişkilerin anlatımı örneğin özne ile tümleç, nitelik ve yüklem arasındaki ayrım dilden dile büyük ölçüde değiştiği halde biçimsel veya yapısal ögelerden yoksun hiçbir dil bilmiyoruz. Biçim olmaksızın dil yalnızca çok kuşku götürür bir tarihsel yapı görünümüne sahip olmakla kalmaz aynı zamanda çelişik bir terim de olur. En uygarlaşmamış ulusların dilleri bile kesinlikle biçimsel değildir. Tersine bu diller pek çok örneklerde çok karmaşık bir yapı sergilerler. Dünya dillerine ilişkin çok geniş bir bilgiye sahip modern bir dilbilimci olan A. Millet, bilinen hiçbir deyimin bize ilkel dilin nasıl bir dil olabileceği konusunda en ufak bir fikir bile vermediğini öne sürmüştür. İnsan konuşmasının tüm biçimleri insansal duygu ve düşünceleri açık ve yerinde bir tutumla dile getirmeyi başardıkları sürece yetkindirler. Nasıl bizim kendi dillerimiz incelmiş ve özentili kültürümüzün amaçları ile uygunluk içindeyseler ilkel denilen diller de aynı şekilde ilkel

(*) *Ariadne:* Grek söylencebiliminde Kral Minos'un kızıdır. Theseus'a Minotaur'un labirentinden çıkabilmesini sağlayacak ipliği vermiştir. Theseus onu da birlikte götürmüş ama sonradan terketmiştir. (Çev. not).

uygarlığın koşulları ve ilkel anlığının genel eğilimi ile uygunluk içindedirler.

Örneğin Bantu ailesinden olan dillerde her ad belirli bir sınıfa aittir ve bu sınıflardan her biri kendine özgü bir örnekle karakterize edilir. Bu örnekler yalnızca adların kendilerinde görünmekle kalmazlar, tümcenin ada ilişkin tüm öteki bölümlerinde de çok karmaşık bir uyumlar ve uygunluklar dizgesine uygun olarak yinelenmeleri gerekir[31].

Tek tek deyimlerin çeşitliliği ve dilbilimsel tiplerin aynı cinstenliği onlara felsefi ya da bilimsel bir görüş açısından bakmamıza göre çok ayrı bir ışık altında görünür. Dilbilimci bu çeşitlilik içinde neşelenir; insan konuşmasının okyanusuna gerçek derinliğini bulmayı ummaksızın dalar. Felsefe ise her çağda bunun karşıtı olacak şekilde hareket etmiştir. Leibniz, bir *Characteristica generalis* olmaksızın hiçbir zaman bir *Scientia Generalis* bulamayacağımızı vurgulamıştır. Modern simgesel mantık aynı eğilimi izlemektedir. Ama bu görev yerine getirilseydi bile, bir insan kültür felsefesi yine aynı sorunla karşılaşmak zorunda kalacaktı. Bir insan kültür araştırmasında biz olguları tüm çeşitlilik ve ayrımlarıyla kendi somut biçimleri içinde kabul etmek zorundayız. Dil felsefesi burada her simgesel biçimin incelenmesinde ortaya çıkan aynı ikilemle karşı karşıyadır. Bütün bu biçimlerin en yüksek, gerçekte de biricik görevleri insanları birleştirmektir. Ama hiçbiri bu birliği insanları aynı zamanda bölüp ayırmaksızın oluşturamaz. Böylece kültürün uyumunu güvence altına almak amacıyla yapılan şey, en derin uyumsuzlukların ve anlaşmazlıkların kaynağı olur. Bu, büyük çatışkı, dinsel yaşamın diyalektiğidir[32]. Aynı diyalektik insan konuşmasında da görülür. Konuşma olmasaydı hiçbir insan toplumu olamazdı. Buna karşın, böyle bir toplum için konuşmaların çeşitliliğinden daha önemli bir engel de olamaz. Söylence (myth) ve din, bu çeşitliliği zorunlu ve kaçınılmaz bir olgu olarak görmeyi yadsır. Onu insanın özgün yapısı ve nesnelerin doğasından çok, insanın bir yanlışına ya da suçuna yükler. Söylencebilimlerin çoğunda İncil'deki Babil Kulesi öyküsüne şaşırtıcı benzerliklerle karşılaşmaktayız. Modern dönemlerde bile insan, içinde tüm insanlığın tek dile sahip olduğu o altın çağ için büyük bir özlem duymayı hep sürdürmüştür. O, geriye ilk durumuna sanki yitirilmiş bir cennete bakarmış gibi bakar. Şimdi eski bir düş olan *Lingua Ademica* (Adem dili) yani yalnızca uzlaşımsal göstergelerden oluşmayıp nesnelerin asıl doğa ve özlerini dile getiren bir dil olarak insanın ilk atalarının «gerçek» dili artık felsefe alanında bile tümüyle ortadan kalkar. Bu *Lingua Ademica* sorunu 17. yüzyılın felsefeci düşünürleri ve gizemcileri tarafından (mistik) tartışılması önemle sürdürülen bir konu olmuştur[33].

Yine de gerçek dil birliği, eğer böyle bir birlik varsa özdeksel bir birlik olamaz; bu birlik daha çok işlevsel bir birlik olarak tanımlanmalıdır. Böyle bir birlik özdeksel veya biçimsel bir özdeşliği önceden varsaymaz. İki ayrı dil karşıt aşırılıkları kendi sesbilgisel dizgelerine ve kendi söz bö-

lümleri (parts of speech) dizgelerine göre dile getirebilirler. Bu, onların konuşan bir toplumun yaşamında aynı görevi başarmalarını engellemez. Burada önemli olan nokta, araçların çeşitliliği olmayıp erek için yeterlilikleri ve ereğe olan uygunluklarıdır. Bu ortak ereğe bir dilbilimsel tipte bir başka dilbilimsel tiptekinden daha yetkin bir şekilde erişildiğini düşünebiliriz. Özel deyimlerin değeri üzerinde yargı vermekte isteksiz olan Humboldt bile genel olarak konuşuldukta bükünlü (Flexional) dilleri bir tür örnek hem de yetkin örnek sayıyordu. O'na göre bükünlü biçim, *die einzig gesetzmässige form*, yani tümüyle tutarlı olup kesin kurallar izleyen biricik biçimdi[34]. Modern dilbilimciler bizi bu türden yargılara karşı uyarmışlardır. Onlar bize dilbilimsel tipleri değerlendirmek için ortak ve tek bir ölçütümüz olmadığını söylerler. Tipleri karşılaştırırken biri ötekilere göre belirli üstünlüklere sahipmiş gibi görünebilir ama daha yakından bir inceleme bizi genellikle belli bir tipin eksikliği olarak adlandırdığımız şeyin başka değerlerle denkleştirilip dengelenebileceğine inandırır. Sapir eğer dili anlamayı istiyorsak kendimizi alışılmış değerlemelerden kurtarıp İngilizceye de Hotanto diline de aynı serinkanlı ama meraklı tarafsızlıkla bakmamız gerektiğini öne sürüyor[35].

Eğer nesnelerin verilen ya da hazır düzenini eşlemlemek ya da öykünmek dilin görevi olsaydı böyle bir tarafsızlığı çok güç sağlayabilirdik. İki ayrı eşlemden biri daha iyi, yani özgününe daha yakın öteki ise daha uzaktır gibi bir sonuçtan kaçınamazdık. Ama eğer konuşmaya yalnızca üretici bir işlevden çok zenginleştirici ve yapıcı bir işlev verirsek hayli değişik bir yargılama yapabiliriz. Böyle bir durumda en büyük önemi dilin «işi» değil ama «gücü» taşır. İnsan bu gücü ölçmek için yalnızca ortaya koyduklarını, ürünü ve kesin sonuçlarını incelemek yerine, dilbilimsel sürecin kendisini araştırmalıdır.

Ruhbilimciler insan konuşmasının gerçek özünü kavramaksızın insan anlığının gelişmesine ilişkin bilgilerimizin yarım yamalak ve yetersiz kalacağını vurgulamakta birleşiyorlar. Ama konuşma psikolojisinin yöntemlerine ilişkin önemli kuşkular hâlâ yerlerinde durmakta. Olayları ister ruhbilim ya da sesbilgisi (phonetic) laboratuvarında inceleyelim, ister yalnızca içebakış yöntemlerine dayanalım bu olayların değişmez bir şekilde hep tüm düzenleme (stabilization) çabalarına karşı çıkacak kadar çabuk yiten, akıcı olaylar oldukları izlenimini alıyoruz. Öyleyse, konuşmayan bir yaratığa (örneğin konuşmanın kazanılmasından önceki insana ya da hayvana) yüklediğimiz anlıksal tavırla ana dilini ustaca öğrenmiş olan bir yetişkini belirleyen o öteki anlıksal çerçeve arasındaki temel ayrım nereden oluşuyor?

Hiç kuşku yok ki bu soruyu konuşmanın gelişiminin olağandışı örneklerine dayanarak yanıtlamak daha kolay olur. Helen Keller ve Laura Bridgman örneklerini incelememiz konuşmanın simgeselliğinin ilk kavranılışıyla çocuğun yaşamında gerçek bir devrim olduğu olgusunu bize gös-

termişti[36]. Bu noktadan sonra çocuğun tüm kişisel ve anlıksal yaşamı bütünüyle yeni bir biçim kazanmıştı. Kabaca dendikte bu değişiklik çocuğun daha öznel bir durumdan nesnel bir durumıa yalnızca duygusal olan bir tutumdan kuramsal bir tutuma geçtiği söylenerek betimlenebilir. Aynı değişiklik, çok daha az hissedilir olsa bile her olağan çocuğun yaşamında görülebilir. Çocuğun kendisi bu yeni aracın anlıksal gelişmesi için taşıdığı anlamı apaçık bir şekilde sezer. Artık salt alıcı bir tavırla kendisine bir şeyler öğretilmesi onu doyurmaz. Aynı zamanda gelişmiş bir nesnelleştirme (objektification) süreci olan konuşma sürecinde etkin bir rol alır. Helen Keller ve Laura Bridgman'ın öğretmenleri her iki çocuğun da adların yararını bir kez anladıktan sonra çevrelerindeki tüm nesnelerin özel adlarını sormayı nasıl büyük bir istek ve sabırsızlıkla sürdürdüklerini bize anlatmışlardı[37]. Bu da konuşmanın olağan gelişimindeki bir genel özelliktir. D.R. Major «çocuk yirmi üç aylık olur olmaz sanki başkalarına onların adlarını anlatmak ya da incelemekte olduğu şeylere dikkatimizi çekmek istermiş gibi nesneleri adlandırma konusunda bir tür taşkınlık (mania) durumuna girdi. Bir şeye bakıp onu gösteriyor ya da elini onun üzerine koyup adını söylüyor sonra da çevresindekilere bakıyordu,»[38] diyor. Böyle bir durum eğer adın çocuğun anlıksal gelişiminde yerine getirecek çok önemli bir işlevi olduğu olgusu bilinmeseydi anlaşılamazdı. Eğer bir çocuk konuşmayı öğrenirken yalnızca belli sözcükleri öğrenmek zorunda olsaydı ve bunun için de büyük bir yapay ve keyfi sesler kalabalığını anlık ve belleğine işleme durumunda bulunsaydı bu salt düzeneksel bir süreç olurdu. Bunun sonucu olarak kendisinden yapması beklenen şey gerçek dirimbilimsel gereksinmelerden tümüyle kopuk olduğu için çocuğun bu işi belli bir isteksizlik duymadan yapması çok güç ve yorucu bir iş olacağı gibi çok büyük bir bilinçli çabayı da gerektirecekti. Oysa her olağan çocukta belli bir yaşta ortaya çıkan ve tüm çocuk ruhbilimi araştırıcılarınca betimlenmiş olan «adlara karşı duyulan açlık» bunun karşıtını kanıtlıyor[39]. Bu bize burada çok değişik bir sorunla yüz yüze olduğumuzu anımsatıyor. Çocuk nesneleri adlandırmayı öğrenmekle daha önceden sahip olduğu hazır deneysel nesnelerin bilgisine yalnızca bir yapma göstergeler dizgesi eklemekle kalmaz. O daha çok bu nesnelerin kavramlarını biçimlendirmeyi ve nesnel dünya ile ilişki kurmayı öğrenir. Bundan böyle o artık daha sağlam bir temel üzerinde durmaktadır. Çünkü kaypak, belirsiz, akıcı algıları ve bulanık duyguları yeni bir biçim almaya başlar. Onların belirli bir merkez, bir düşünce odağı olarak adın çevresinde billurlaştıkları söylenebilir. Nesnelleştirme sürecinde yapılmış olan her yeni gelişme, adın yardımı olmasaydı her zaman bir sonraki anda yeniden yitme tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktı. Çocuğun bilinçli olarak kullandığı ilk adlar kör bir adamın yardımıyla yolunu bulduğu bir değnekle karşılaştırılabilir. Ve böylece bir bütün olarak ele alındıkta dil, yeni bir dünyaya geçiren köprü olur.

Dildeki tüm gelişme bize yeni boyutlar açıp somut yaşantımızı geniş-

letir ve zenginleştirir. Konuşma isteği ve coşkusu yalnızca adları öğrenme ya da kullanma çabasından kaynaklanmaz; bu çaba nesnel dünyanın araştırılması ve bulgulanması (keşfi) için duyulan büyük isteği gösterir[40].

Yabancı bir dili öğrenirken de kendimizi çocuğunkine benzer bir deneyin konusu yapabiliriz. Burada da yeni bir sözcük dağarcığı edinmek veya soyut dilbilgisi kuralları dizgesini öğrenmek yeterli değildir. Bütün bunlar zorunludurlar ama yalnızca ilk ve en az önem taşıyan adımı oluştururlar. Eğer yeni dille düşünmeyi öğrenmezsek tüm çabalarımız sonuçsuz kalır. Bu gerekimin yerine getirilmesi çok kez bize hayli güç gelir. Dilbilimci ve ruhbilimciler bir çocuğun kendi çabasıyla hiçbir yetişkinin aynı şekilde ya da o kadar yetkinlikle yerine getiremediği bir görevi başarmasının nasıl olanak kazandığı sorusunu sık sık sormuşlardır. Biz bu şaşırtıcı soruyu belki daha önceki çözümlemelerimize dayanarak yanıtlayabiliriz. Bilinçli yaşamımızın sonraki ve daha gelişmiş bir evresinde bizim insansal konuşma dünyasına girmemizi sağlamış olan süreci hiçbir zaman yineleyemeyiz. İlk çocukluğumuzun tazeliği çevikliği ve esnekliği içinde bu süreç çok değişik bir anlama sahipti. Burada yeterince aykırıkanısal olan, gerçek güçlüğün önceki bir dili unutmaktan çok yeni bir dili öğrenmekte ortaya çıkmasıdır. Biz artık ilk kez nesnel dünya kavramına yaklasan bir çocuğun anlıksal koşullarına sahip değiliz. Zaten yetişkin için nesnel dünya belirli bir biçime sahiptir. Bu biçim, bir anlamda bizim tüm öteki etkinliklerimizi şekillendirmiş olan konuşma etkinliğimizin bir sonucudur. Algılarımız, sezgilerimiz ve kavramlarımız ana dilimizin konuşma biçimleri ve terimleri ile kaynaşmıştır. Sözcüklerle nesneler arasındaki bağı koparmak için büyük çabalar gerekir. Bu yüzden, yeni bir dil öğrenmeye hazırlandığımızda bu türden çabaları göstermek ve iki ögeyi ayırmak zorunda kalırız. Bu güçlüğü yenme dil öğreniminde her zaman önemli bir adımı gösterir. Yabancı bir dilin «ruhuna» nüfuz ederken yeni bir dünyaya, kendisine özgü bir anlıksal yapısı olan bir dünyaya yaklaşıyormuşuz izlenimine sahip oluruz. Bu, yabancı bir ülkeye yapılan bir keşif gezisi gibidir ve böyle bir geziden sağlanan en büyük kazanç, kendi anadilimize yeni bir ışık altında bakmayı öğrenmemizdir. Goethe «Wer fremde Sprachen nicht kennt weiss nichts von seiner eigenen»[41] (yabancı dilleri bilmeyen kendisininki hakkında hiçbir şey bilmez.) demişti. Yabancı diller bilmediğimiz sürece kendi dilimiz konusunda da bir anlamda bilgisizizdir. Çünkü onun özgül (specific) yapısını ve ayırıcı özelliklerini göremeyiz. Bir değişik diller karşılaştırması, hiçbir tam eşanlamlının bulunmadığını bize gösterir. İki ayrı dilin birbirine uyuşan terimleri pek ender olarak aynı nesne veya eylemleri dile getirirler. Onlar birbirinin içine giren ve bize kendi yaşantımızın değişik boyutları ile çok renkli görüşlerini veren ayrı alanları kapsarlar.

Bu düşünce eğer değişik dillerde özellikle de ayrı dilbilimsel tiplerde kullanılan sınıflandırma yöntemlerini incelersek açıklık kazanır. Sınıflan-

dırma insan konuşmasının temel özelliklerinden biridir. Bir nesneye ya da eyleme bir ad takmak onu belli bir sınıf kavramı altına koymak demektir. Eğer bu belli bir sınıf kavramı altına koyma işlemi nesnelerin doğasınca ilk ve son kez buyurulmuş olsaydı, biricik (unique) ve tekbiçimli birşey olurdu. Oysa insan konuşmasında ortaya çıkan adlar böyle değişmeyen bir tavır içinde yorumlanamazlar. Onlar tözel şeyleri, kendi başlarına varolan bağımsız varlıkları göstermek üzere düzenlenmemişlerdir. Onlar daha çok insansal ilgi ve amaçlarca belirlenirler. Ama bu ilgiler değişmeyen belirlenmiş ilgiler olmadıkları gibi insan konuşmasında bulunacak olan sınıflamalar da rastgele yapılmamıştır. Onlar duyusal yaşantımız içindeki bazı sürekli ve yinelenen ögeler üzerinde temellendirilmişlerdir. Bu yinelenmeler olmasaydı dilbilimsel kavramlarımız için ne ayak basacak bir yer ne de bir destek noktası bulunamazdı. Ama algısal verilerin birleştirilmesi ya da ayrılması bir ilgi çerçevesinin özgür seçimi üzerine dayanır. Bölümleme ve alt bölümlemelerimizin kendisine göre yapılabileceği hiçbir kesin, önceden kurulmuş çizem (scheme) yoktur. Çok yakın bir benzerliği olan ve genel yapıları uyuşan dillerde bile özdeş adlar bulamayız. Humboldt'un belirttiği gibi aya karşılık olarak kullanılan Grekçe ve Latince terimler aynı nesneyi gösterdikleri halde aynı amaç ve kavramı dile getirmezler. Grekçe (mén) terimi ayın zaman ölçme işlevini; Latince (luna, luc-na) terimi ise ayın duruluğunu ve parlaklığını gösterir. Böylece biz apaçık bir şekilde söz konusu nesnenin iki çok değişik özelliğini ayırıp dikkati onların üzerine çekmiş oluruz. Ama edimin kendisi, yani yığışma (concentration) ve toplaştırma süreci (condensation) aynıdır. Bir nesnenin adı onun doğası üzerinde hiç bir hak iddia edemez. O, ***Füsei on*** olmak, bize nesnenin doğruluğunu (hakikatini) vermek üzere amaçlanmamıştır. Bir adın işlevi her zaman bir nesnenin özel bir yönünü vurgulamak üzere sınırlanmıştır. İşte adın değeri de kesinlikle bir belirleme ve sınırlamaya dayanır. Bir adın işlevi somut bir durumu ayrıntılı olarak göstermek olmayıp onun yalnızca belli bir yönünü seçip almak bu yön üzerinde durmaktır. Bu yönün ayrılması olumlu bir edimdir. Çünkü ad verme ediminde biz duyu verilerimizin çeşitliliği ve ayrıntıları arasından belli kesin algı merkezlerini seçeriz. Bu merkezler mantıksal ya da bilimsel düşünce merkezleri gibi değildirler. Günlük konuşma terimleri bilimsel kavramlarımızı dile getirdiğimiz terimleri ölçen ölçütlerle ölçülmemelidir. Günlük konuşmanın sözcükleri bilimsel terimler dizgesi ile karşılaştırıldıklarında her zaman bir belirsizliği sergilerler. Hemen hemen tümü çok belirsiz, yanlış tanımlanmış ve bir mantıksal çözümleme denemesine dayanamayacak sözcüklerdir. Ama günlük terimlerimiz ve kullandığımız adlar bu kaçınılmaz ve yapılarından doğan eksikliklerine karşın bizi bilimsel kavramlara götüren yol üzerindeki kilometre taşlarıdırlar; dünyaya ilişkin ilk nesnel ya da kuramsal görüşümüzü bu terimlerle ediniriz. Böyle bir

görüş yalnızca «verilmiş» olan bir görüş olmayıp dilin sürekli yardımı olmaksızın ereğine erişemeyecek olan yapıcı bir anlıksal çabanın sonucudur.

Ama, böyle bir erek rasgele erişilecek bir erek değildir. Daha yüksek soyutlama düzeylerine, daha genel ve kuşatıcı adlara ve idelere yükseliş güç ve çok çalışmayı gerektiren bir iştir. Dilin çözümlenmesi bize sonunda bu işin başarılmasına yol açan anlıksal süreçlerin özyapısını incelemek için bol gereç sağlar. İnsan konuşması nisbeten somut bir durumdan daha soyut bir duruma doğru gelişir. İlk adlarımız somut adlardır. Hepsi özel olguların veya eylemlerin kavranılmasıyla ilgilidirler. Somut yaşantımızda bulduğumuz tüm ayırtı veya ayrıntılar inceden inceye ve uzun uzun betimlenirler ama artık bir cins altında toplanmazlar. Hammer-Purgstall Arapçada deve için kullanılan çeşitli adları birer birer saydığı bir makale yazmıştır. Bu yazıya göre bir deveyi betimlemek için kullanılan terimlerin sayısı beş-altı binden az değildir. Buna karşın bu terimlerden hiç biri bize genel dirimbilimsel bir kavram vermemektedir. Bu terimlerin hepsi hayvanın biçimi, büyüklüğü, rengi, yaşı ve yürüyüşüyle ilgili ayrıntıları dile getirir[42]. Bu bölümlemeler henüz herhangi bir bilimsel veya dizgesel sınıflandırmadan çok uzaktırlar. Ama birbirinden çok ayrı amaçlar için iş görürler. Yerli Amerikalı boyların çoğunun dillerinde özel bir eylem, örneğin yürüme veya vurma için şaşırtıcı bir terimler çokluğu ile karşılaşıyoruz. Bu gibi terimler birbirlerine karşı bir alt sıralamadan (subordination) çok bir bitişiklik ilişkisi taşıyorlar. Yumrukla vurmayı betimlemek için el ayasıyla vurmayı betimlerken kullanılan aynı terim kullanılamıyor. Bir silahla vurma ise kırbaç veya değnekle vurma için kullanılandan başka bir adı gerektiriyor[43]. Karl von den Steinen Bakairi dilini (Orta Brezilya'daki kızılderili boylarının konuştuğu dil) betimlerken bu dilde papağan ya da hurma ağacı cinsini dile getirecek bir ad bulunmadığı halde her papağan ve hurma ağacı türünün kendi özel adı olduğundan söz ediyor. Steinen diyor ki: «Bakairiler kendilerini çok sayıda özel kavramlara o kadar çok bağlarlar ki ortak özyapılara hiç ilgi duymazlar. Gereçlerin bolluğu içinde boğulmuşlardır ve bu gereçleri ekonomik şekilde kullanamazlar. Uydurdukları sözcüklerin sayısı azdır ama bu kadarıyla bile yoksul olmaktan çok, aşırı zengin olduklarının söylenmesi gerekir»[44]. Gerçekte verilen bir dilin zenginliğini ya da yoksulluğunu ölçebileceğimiz tekbiçimli bir ölçü yoktur. Her sınıflandırma özel gereksinmelerce yönetilir ve zorla kabul ettirilir. Bu gereksinmelerin insanın toplumsal ve kültürel yaşamının değişik koşullarına göre değiştiği de apaçıktır. İlkel uygarlıkta nesnelerin somut ve özel yönlerine ilgi zorunlu olarak egemendir. İnsan konuşması her zaman insan yaşamının belli biçimlerine uyar ve onlarla eşittir. Bir kızılderili boyunda yalnızca «tümellere» ilgi ne olanaklıdır ne de gereklidir. Nesneleri görülebilen belli ayırtkanlarıyla ayırdedebilmek hem daha önemli hem de yeterlidir. Pek çok dillerde yuvarlak bir nesne bir kare ya da elipsmiş gibi ele alınamaz çünkü onların her biri özel dil-

bilimsel araçlarla örneğin; öneklerin kullanımıyla ayrılmış olan değişik cinslere ilişkindirler. Batı ailesinden olan dillerde en az yirmi ad cinsi sınıfıyla karşılaşıyoruz. Örneğin Algonquian gibi yerli Amerikan boylarının dillerinde bazı nesneler canlı cinse, bazıları ise cansız cinse ilişkindir. Burada ilkel düşüncenin görüş açısından bile bu ayrımın niçin özel bir ilgiyi gerektiren ve yaşamsal bir önem taşıyan bir ayrım olarak ortaya çıkması gerektiğini anlamak kolaydır. Bu ayrım gerçekten bizim soyut mantıksal sınıf adlarımızda dile getirilenden çok daha öz yapısal ve şaşırtıcıdır. Somut adlardan soyut adlara aynı yavaş geçiş nesnelerin niteliklerine ad verme işlerinde de incelenebilir. Pek çok dillerde bir renk adları bolluğu ile karşılaşıyoruz. Bu dillerde bizim —mavi, yeşil, kırmızı ve b.g.— genel terimlerimiz bulunmadığı halde verilen herhangi bir rengin her tek tek ayırtısının kendine özgü bir adı var. Renk adları nesnelerin doğasına göre değişiyor. Örneğin gri yerine geçen bir sözcük yünden veya kazlardan; bir başkası atlardan, bir diğeri sığırlardan ve yine bir diğeri insanların saçından ya da belli başka hayvanlardan söz ederken kullanılabiliyor[45]. Aynı şey sayı deyisi (kategorisi) için de geçerli; değişik nesne sınıflarını göstermek için değişik sayılara gereksinme duyuluyor[46]. Bundan ötürü insan konuşmasının gelişmesinde evrensel kavramlara ve deyilere yükseliş çok yavaş olarak ortaya çıkıyor. Ama bu yöndeki her yeni gelişme algısal dünyamızın daha kuşatıcı bir şekilde incelenmesine, yönünün daha iyi belirlenip düzenlenmesine yol açıyor.

IX

Sanat

Güzellik insansal olayların en açık şekilde bilinenlerinden biri olarak ortaya çıkar. Herhangi bir şekilde belirsizleştirilmemiş olduğu için, özyapısının ve doğasının açıklanmasında anlaşılması güç ve karışık fizikötesi kuramlara gereksinme duyulmaz. Güzellik insan yaşantısının bir parçası ve bölümüdür. O, apaçık ve yanılgıya yer bırakmayan bir şeydir. Buna karşın felsefi düşünce tarihinde güzellik olayı her zaman için en büyük aykırı kanılardan biri olmuştur. Kant'a kadar güzellik felsefesi hep estetik yaşantımızı bir yabancı ilkeye indirgeme ve sanatı yabancı bir yargılamaya konu yapma çabası olarak anlaşılmıştı. İlk kez Kant, «*Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde sanatın özerkliğinin açık ve inandırıcı kanıtlarını verdi. Bundan önceki tüm dizgeler sanat ilkesini ya kuramsal bilgi ya da ahlaksal yaşam alanı içinde aramışlardı. Ancak, sanat kuramsal etkinliğin bir ürünü olarak kabul edilirse o zaman bu özel etkinliğin dayandığı mantıksal kuralları incelemek gerekli oluyordu. Ama bu durumda mantığın kendisi de artık türdeş bir bütün olarak kalmıyordu. Mantık ayrı ve bağımsız kısımlara bölünmek zorundaydı. İmgelemin mantığını ussal ve bilimsel düşüncenin mantığından ayırmak gerekliydi. Alexander Baumgarten (1750) *Aesthetica*'sında, imgelemin mantığını kurma yolunda ilk büyük dizgesel çabayı göstermişti. Ama pek çok yönleriyle kesin ve değerli olduğu kanıtlanan bu çaba da sanat için, gerçekten özerk bir değer sağlayamadı. Çünkü imgelemin mantığı hiçbir zaman salt anlığın mantığı ile aynı güçte olamazdı. Eğer bir sanat kuramı var idiyse bu yalnızca bir «*Gnoseologia İnferior*» insan bilgisinin daha «aşağı», duyusal bölümünün bir çözümlemesi olabilirdi. Öte yandan sanat, ahlaksal doğruluğun bir örneği olarak betimlenebilirdi. Sanat, duyusal biçimi altında ahlaksal bir anlam gizleyen bir allegori, biçimsel bir anlatım olarak kavranıldı Ama her iki durumda da, yani hem ahlaksal hem kuramsal yorumlamalarda, sanat kendine özgü özerk bir değere sahip olamıyordu.

İnsan yaşamı ve insan bilgisinin basamaklanmasında sanat, daha yüksek bir ereği gösteren, daha aşağı bir araç, yalnızca bir hazırlık basamağı idi.

Sanat felsefesi, dil felsefesinde karşılaştığımız iki karşıt eğilim ara-

sındaki çatışmayı yeniden ortaya koyar. Kuşkusuz bu, yalnızca tarihsel bir rastlantı olmayıp gerçekliğin yorumlanmasındaki tek ve aynı temel bölümlemeye kadar geri gider. Dil ve sanat sürekli olarak iki karşıt kutup arasında nesnel ve öznel kutuplar arasında gidip gelmektedirler. Hiçbir dil veya sanat kuramı bu kutuplardan birini unutamaz veya ortadan kaldıramaz. Ama bazen biri, bazen öteki daha çok önem kazanabilir.

İlkin dil ve sanat, ortak bir ad altına, öykünme deyisi (kategori) altına sokulmuşlardır. Her ikisinin de işlevleri öykünmedir. Dil seslerin öykünülmesi, sanat ise dış nesnelerin öykünülmesidir. Öykünmenin kendisi ise temel bir içgüdü, insan doğasının yokedilemeyen bir olgusudur. Aristoteles «öykünme tüm insanlarda çocukluktan itibaren doğaldır. İnsanın öteki aşağı hayvanlar karşısındaki üstünlüğü dünyada en öykünücü yaratık olması ve önce öykünmeyle öğrenmesidir,» diyor. Öykünme aynı zamanda tükenmez bir haz kaynağıdır da. Bu şöyle kanıtlanabilir: Bazı nesnelerin kendilerini görmek bize acı verdiği halde, bunların en gerçekçi tasarımlarını sanatta seyrederken haz duyarız. Örneğin en aşağı hayvanların ve ölü bedenlerin biçimlerini, sanat yapıtı olarak karşımıza çıktıklarında estetik haz duyarak seyrederiz. Aristoteles bu hazzı, belirli bir estetik yaşantı olmaktan çok, kuramsal bir haz olarak betimliyor. «Bir şey öğreniyor olmak, yalnız filozof için değil, bunun için yetenekleri ne kadar sınırlı olursa olsun, aynı zamanda tüm insanlık için hazların en büyüğüdür. Resmi seyrederken duyulan hazzın nedeni, aynı zamanda bir şeyler öğreniyor olmak, nesnelerin anlamlarını kavrıyor bulunmak, örneğin resimdeki adamın şu veya bu kişi olduğunu bilmektir»[1]. İlk bakışta bu ilke, yalnızca tasarımsal sanatlara özgüymüş gibi görünür. Ama kolaylıkla tüm öteki biçimlere de aktarılabilir. Müziğin kendi, nesnelerin bir resmi olmuştur. Hatta flüt çalmak ve dansetmek de öykünmeden başka bir şey değildirler. Çünkü flütü çalan veya danseden kimse ritimleriyle insanların ne yaptıklarını ve üzüntülerini olduğu kadar, özyapılarını da canlandırır[2]. Ve bütün poetika tarihi Horace'ın «ut pictura poesis»* süreci ve Simonides'in «resim dilsiz şiir, şiir ise konuşan resimdir» özdeyişiyle etkilenmiştir. Şiir, resimden öykünmenin genel işlevi bakımından değil, biçim ve araçlar bakımından ayrılır.

Ama en köktenci öykünme kuramlarının sanat yapıtını gerçekliğin yalnızca düzeneksel bir reproduksiyonu olarak sınırlamaya yönelmedikleri gözden kaçırılmamalıdır. Bu kuramların hepsi, sanatçının yaratıcılığı için belli ölçüde bir özgürlük payı bırakmak zorundaydılar. Bu iki isteği uzlaştırmak kolay değildi. Eğer sanatın gerçek amacı öykünme ise, o zaman sanatçının üretici gücü olan *kendiliğindenlik* (spontaneity), yapıcı bir etken olmaktan çok, rahatsız edici bir etken olarak ortaya çıkar. Nesneleri

(*) Ut pictura poesis: Resim gibi şiir.

kendi gerçek doğaları içinde betimleyecek yerde görünüşlerini bozar. Sanatçının öznelliğinin yarattığı bu bozukluklar, klasik öykünme kuramlarınca yadsınamazdı. Ama bu kuramların özel sınırları içine alınıp genel kurallara konu yapılabilirdi. Bu nedenle «ars simia naturae» (sanat, doğanın benzeridir) ilkesi, kesin ve uzlaşma kabul etmeyen bir anlamda ileri sürülemezdi. Çünkü doğanın kendisi bile yanılmayan ve her zaman ereğine erişen bir güç değildir. Böyle bir durumda sanat doğaya yardım etmeli, onu düzeltmeli veya yetkinleştirmelidir.

Dante, Tanrısal Komedi'de «Doğa, benzeri olan şeyleri bozar. Ama sanatçı her ne kadar elleri titrerse de, işiyle uğraşıp becerisini korur,»[3] diyor.

Eğer «tüm güzellik doğruluk» ise, tüm doğruluk, zorunlu olarak güzellik değildir. En üstün güzelliğe ulaşmak için doğayı yeniden yaratmak kadar doğadan kaçmak da gereklidir. Bu uzaklaşmanın ölçüsünü ve doğru oranını belirlemek, sanat kuramının temel görevlerinden biri haline gelmiştir. Aristoteles, şiirin erekleri için, insanı kandırabilen bir olanaksızlığın, insanı kandıramayan olanaklara yeğlenir olduğunu öne sürmüştür. Zeuxis'in gerçeklikte hiçbir zaman varolamayacak insanları resmetmiş olduğunu öne süren bir eleştiricinin karşı-savına verilecek doğru yanıt, böyle olmalarının daha iyi olduğu, çünkü sanatçının modeli üzerinde gelişmeler yapmak zorunda bulunduğudur[4].

Neo-Klasistler 16. yüzyıl İtalyan sanatçılarından, Abbe Batteux'nün yapıtlarına kadar, çıkış noktalarını aynı ilkeden aldılar (Les beaux arts reduits a un même principe 1747)*. Sanat doğayı genel ve karışık bir anlamda yeniden ortaya koymaz.

O, «güzel doğayı» canlandırır. Ama eğer öykünme sanatın gerçek amacı ise, böyle herhangi bir «güzel doğa» kavramı, çok kuşku götürür bir kavramdır. Çünkü örneğimizi biçimini değiştirmeksizin nasıl geliştirebiliriz? Nesnelerin gerçekliğini doğruluğun yasalarını bozmaksızın nasıl aşabiliriz? Bu kuramın görüş açısına göre, genel olarak şiir ve sanat hoşa giden birer yanılmadan başka bir şey olamazlar.

Genel öykünme kuramı 18. yüzyılın ilk yarısına kadar gücünü koruyup saldırılara karşı koyar görünmüştür. Ama bu kavramın belki son şampiyonu sayılan Batteux'nün denemelerinde[5] bile kuramın evrensel geçerliliği ile ilgili belli bir huzursuzluk hissediyoruz. Bu kuram her zaman lirik şiir olayı nedeniyle yanılgıya düşmüştür. Batteux'nün lirik şiiri öykünme sanatının genel çizemi altına sokmak üzere öne sürdüğü kanıtlar hep zayıf ve sonuç vermeyen kanıtlar olarak kalmıştır. Gerçekte tüm bu yüzeysel kanıtlar yeni bir gücün ortaya çıkmasıyla ansızın bir kenara atılıvermiştir. Genel düşünce tarihinde, Rousseau'nun adı estetik alanında da kesin

(*) Güzel sanatlar aynı bir ilkeye indirgenirler.

bir dönüm noktasını gösterir. Rousseau sanat kuramındaki tüm klasik ve neo-klasik geleneği yadsımıştır. O'na göre sanat deneysel dünyanın bir betimlemesi veya canlandırılması olmayıp, duygu ve tutkuların bir taşkınlığıdır. Rousseau'nun *Nouvelle Heloise*'u yeni bir devrimsel güç olarak ortaya çıkmıştır. Yüzyıllar boyunca egemen olmuş olan öykünme ilkesi, bundan sonrası için yerini yeni bir kavram ve yeni bir ideale —«karakteristik sanat» idealine bırakmak zorunda kalmıştır. Bu noktadan yola çıkarak, yeni bir ilkenin yengisini Avrupa yazınının tümü içinde izleyebiliyoruz. Almanya'da Herder ve Goethe, Rousseau örneğini izliyorlar. Böylece tüm güzellik kuramı yeni bir biçim almak zorunda kalıyor. Güzellik, terimin geleneksel anlamında, hiçbir şekilde sanatın biricik ereği olmayıp gerçekte ikinci planda kalan çıkarımsal bir özelliktir. Goethe, «Von deutscher Baukunst»*daki makalesinde okuyucularını şövle uyarıyor: «Aramızda bir yanlış anlamanın doğmasına izin vermeyin. Modern güzellik satıcısının kadınlaşmış öğretisinin sizi önemli katılıklardan hoşlanacak şekilde yumuşatmasına izin vermeyin. Çünkü bunun sonunda güçsüz kalan duygularınız anlamsız düzlüklerden başka bir şeye katlanamayacaktır. Onlar sizi güzel sanatların çevremizdeki dünyayı güzelleştirme eğilimimizden doğduğuna inandırmak istiyorlar. Bu doğru değildir...»

«Sanat, güzel olmadan çok daha önce biçim vericidir (formativ). Buna karşın, o zaman da o gerçek ve büyük sanattır: Çok kez güzel sanatın kendinden daha gerçek ve daha büyüktür. Çünkü insanda varlığı güvenilir bir durum kazanır kazanmaz kendisini etkinlikte dışlaştıran, biçim verici bir doğa vardır. Böylece yabanıl kendi bedenini, tüyler, süsler, çirkin renkler, korkunç biçimler ve garip çizgilerle doldurur. Ve her ne kadar bu imgelem, en kaprisli biçimlerle dolu ve biçimler oransız ise de onları tek bir duygu, karakteristik bir bütün halinde yaratmış olduğu için, parçalar bir araya geldiklerinde birbirlerine uyacaklardır».

«Bu karakteristik sanat, biricik gerçek sanattır. Etrafında uzanan şeyler üzerinde, tek, bireysel, özgün ve kendisine yabancı her şey hakkında kayıtsız, bağımsız ve içten bir duygu ile işlediğinde, ister kaskatı yabanıllıktan ister eğitim görmüş duyarlılıktan doğsun, o bütündür ve yaşayan sanattır»[6].

Rousseau ve Goethe ile yeni bir estetik kuram dönemi başladı. Karakteristik sanat, öykünme sanatı üzerinde belirli bir yengi kazanmıştı. Ama bu karakteristik sanatı gerçek anlamında anlayabilmek için tek yanlı bir yorumlamadan kaçınmamız gerekir. Bütün önemi sanat yapıtının duygusal tarafına vermek yeterli değildir. Bütün karakteristik veya dışlaştırıcı (expressive) sanatın «güçlü duyguların kendiliğinden taşması» olduğu doğrudur. Ama biz, bu Wordsworth'vari tanımı benimseyecek olsaydık kesin

(*) Alman yapı sanatı üzerine.

bir anlam değişimini değil, yalnızca bir gösterge değişimini kabul etmiş olacaktık. Bu durumda sanat, üretken (reproductive) olmayı sürdürecek, ama eşyaların, fizik nesnelerin bir reproduksiyonu olacak yerde bizim içsel yaşamımızın, duygularımızın bir reproduksiyonu olacaktı. Dil felsefesi ile yaptığımız benzeşimi bir kez daha kullanırsak bu durumda yalnızca onomatopoetic bir sanat kuramını, duygusal (interjectional) bir sanat kuramı ile değiştirmiş olduğumuzu söyleyebiliriz. Ama «karakteristik sanat» teriminin Goethe tarafından anlaşılan anlamı bu değildir. Yukarıya alınmış olan pasaj Goethe'nin «Sturm und Drang» (1773) gençlik döneminde yazılmıştır. Yine de o, yaşamının hiçbir döneminde şiirlerinin nesnel kutbunu savsaklayamamıştı. Sanat, gerçekten dile getiricidir, (expressive); ama biçim verici (formative) olmadan dile getirici olamaz. Bu biçim verici süreç belli bir duyusal ortamda ortaya çıkmaktadır. Goethe, «Herhangi bir sorumluluk ve korkudan kurtulur kurtulmaz uyum içinde yaratıcı olan Demigod, çevresinde üzerine kendi tinsel gücünü işleyebileceği bir özdek araştırır» diyor. Modern estetik kuramların çoğunda, özellikle Croce, onun öğrencileri ve izleyicilerinde bu özdeksel etmen unutulmuş veya en aza indirilmiştir. Croce, biçimle değil, yalnızca anlatım (expression) olayı ile ilgilenmişti. O, biçimi sanat yapıtının hem özyapısı hem de değeri ile ilgisiz saymıştır. Önemli olan tek şey, sanatçının sezgisidir; yoksa bu sezginin belli bir özdek içinde dışlaştırılması değil. Özdeğin teknik bir önemi vardır ama o, estetik açıdan önem taşımaz. Croce'nin felsefesi sanat yapıtının salt tinsel özyapısını vurgulayan bir tin felsefesidir. Ama onun kuramında tüm tinsel güç yalnızca sezginin biçimlenmesinde bulunur. Bu süreç bütünlendiğinde sanatsal yaratı başarılmıştır. Bunu yalnızca sezginin bağlantıları, bildirilmesi için gerekli ama özü bakımından anlamsız olan bir dış reproduksiyon izler. Ama büyük bir ressam, büyük bir müzikçi veya büyük bir ozan için renkler, dizeler, ritimler ve sözcükler yalnız teknik işlemlerin birer parçası olmayıp, prodüktiv sürecin kendinin gerekli duraklarıdır.

Bu, özellikle *expressive* sanatlar için olduğu kadar *tasarımsal* sanatlar için de geçerlidir. Hatta lirik şiirde bile duygu, biricik ve belirleyici özellik değildir. Kuşkusuz büyük lirik ozanların en derin duygulara yetenekli oldukları, kendisine güçlü duygular bağışlanmamış bir sanatçının ise hiçbir zaman sığ ve yüzeysel bir sanattan başka bir şey veremeyeceği doğrudur. Ama biz bu olgudan lirik şiirin veya sanatın işlevinin genelde sanatçının «kendi duygularının temiz bir çevrenini çizmesi» yeteneği olarak betimleneceği sonucunu çıkaramayız. R.G. Collingwood, «sanatçının yapmaya çalıştığı belli bir duyguyu dile getirmektir. Dile getirmek ve iyi dile getirmek aynı şeydir. Her birimizin söylediği her söz ve yaptığı her jest bir sanat yapıtıdır»[7] diyor. Ama burada yine, sanat yapıtının hem üretilmesi *(produksiyonu)* hem de *(kontemplasyonu)* seyri için önceden gerekli olan bir yapıcı-süreç, bütünüyle gözden kaçırılmıştır. Her jest, her ünle-

min bir konuşma edimi olması kadar, bir sanat yapıtıdır. Her jest ve her ünlem kaçınılamayan, temel bir noktada yetersizdirler. Onlar, istenç dışı ve içgüdüsel tepkilerdir; gerçek kendiliğindenliğe sahip değildirler. Hem dilsel hem de sanatsal anlatım için bir ereklilik evresi gereklidir. Her konuşma ediminde ve her sanatsal yaratıda belirli bir ereksel (teleolojik) yapı buluyoruz. Bir temsildeki bir aktör, kendi bölümünü gerçekten «oynar». Her bireysel söz, uyumlu bir yapısal bütünün parçasıdır. Sözcüklerin söylenişi ve ritmi, ses düzenlemesi, yüzün anlatımları ve bedenin aldığı şekiller, hep aynı ereğe —insan özyapısını dışlaştırmaya— yönelirler. Bütün bunlar yalnızca anlatım olmayıp aynı zamanda yeniden dile getirme ve yorumdurlar da. Lirik bir şiir bile tümüyle sanatın bu genel eğiliminden soyutlanmış değildir. Lirik ozan, yalnız duygu sorunlarıyla uğraşan adam değildir. Yalnız duygu tarafından kuşatılmak sanat değil, *sentimentalizmdir.* Biçimleri düşünmek veya yaratmaktan çok, kendi haz veya neşe ya da kederlerinden duyduğu hoşnutluk ve acı ile yoğrulan sanatçı *sentimentalist* olur. Böylece lirik sanata, öteki sanat biçimlerinden daha özneldir, dememiz güçleşir. Çünkü o aynı türden bir canlandırmayı ve aynı dışlaştırma sürecini içerir. Mallarme, «şiir, düşüncelerle değil, sözcüklerle yazılır,» der. Gerçekten şiir, dramatik şiir ve dramatik betimlemede olduğu gibi bölünmez bir bütün halinde birleşen imgeler, sesler ve ritimlerle yazılır Her büyük lirik şiirde bu somut ve bölünmez birliği buluruz.

Tüm öteki simgesel biçimler gibi sanat da hazır verilmiş bir gerçekliğin yalnızca yeniden yaratılması olmayıp insanı yaşam ve nesneler konusunda nesnel bir görüşe kavuşturan yollardan biridir. O, gerçekliğin bir öykünmesi değil, bulgulanmasıdır. Ama doğayı sanat aracılığıyla bilim adamının «doğa» sözcüğünü kullandığı anlamda bulgulamayız. Dil ve bilim kendileriyle dış dünyaya ilişkin kavramlarımızı belirleyip kesinleştirdiğimiz iki temel süreçtir. Kendilerine nesnel bir anlam verebilmek için duyu-algılarımızı sınıflayıp genel kavramlar ve genel kurallar altına toplamamız gerekir. Böyle bir sınıflama basitleştirmeye doğru tutarlı bir çabanın sonucudur. Sanat yapıtı da benzer şekilde bir yoğunlaşma ve kendini ona verme edimini gerektirir. Aristoteles şiir ve tarih arasındaki gerçek ayrımı betimlemek istediği zaman, bu süreç üzerinde durmuştur. O, dramanın bize verdiği şeyin yaşayan bir yaratığın tüm organik birliği ve kendi içinde tam bir bütün olan tek bir eylem olduğunu öne sürer (mıa praxis).

Oysa tarihçi yalnız bir eylemle değil ama, bir dönem ve dönem içinde bir yahut daha fazla kişinin birbiriyle ne kadar ilgisiz olursa olsun başından geçmiş olan çeşitli olaylarla uğraşma zorundadır[8].

Bu anlamda doğruluk gibi güzellik de aynı klasik formülle tanımlanabilir. Onlar, «Çoklukta birliktirler ama her iki olayda bir önem ayrımı vardır. Dil ve bilim, gerçekliğin birer kısaltması, sanat ise gerçekliğin kuvvetlendirilmesidir. Dil ve bilim, bir ve aynı soyutlama sürecine dayanır. Sanat sürekli bir somutlaştırma süreci olarak betimlenebilir. Verilen

bir nesnenin bilimsel betimlemesine biz ilk bakışta ilgili olguların dağınık bir yığını olan büyük sayıda gözlemlerle başlarız. Ama gözlemlerimiz ilerledikçe bu tek tek olaylar belirli birer biçim kazanıp dizgesel birer bütün olurlar. Bilimin aradığı şey, belli bir nesnenin, özel niteliklerinin kendisinden çıkarılabileceği bazı temel çizgilerdir. Eğer bir kimyager belli bir ögenin atomik sayısını biliyorsa onun yapı ve kuruluşuna ilişkin tam bir görüşe ulaşmak için elinde bir ipucu var demektir. Ögenin bütün özyapısal yönlerini çıkarabilir. Ama sanat, bu türden kavramsal basitleştirme ve çıkarımsal genelleştirmeleri içine almaz. Nesnelerin niteliklerini ve nedenlerini araştırmaz. O, bize, nesne biçimlerinin sezgisini verir. Ama bu da hiçbir anlamda yalnızca daha önce sahip olduğumuz bir şeyin bir yinelenmesi değildir. Sanat gerçek ve büyük bir bulgudur. Tıpkı bilim adamının doğa yasalarının ve olgularının bir bulgucusu olması gibi, sanatçı da doğadaki biçimlerin bir bulgucusudur. Tüm dönemlerin büyük sanatçıları bu özel göreve ve sanat yeteneğine sahip olmuşlardır. Leonardo da Vinci resim ve yontunun ereğinden «Saper vedere»* sözcükleri ile söz eder. O'na göre ressam ve yontucu görünür dünya alanında büyük öğretmenlerdir. Çünkü nesnelerin salt biçimlerinin bilincine varmak kesinlikle içgüdüsel bir yetenek, doğanın bir bağışı değildir. Günlük duyu yaşantımızın bir nesnesiyle onun gerçek biçimini hiç «görmeksizin» binlerce kez karşılaşmış olabiliriz. Bizden onun fiziksel nitelikleri ve etkileri değil de, salt görüsel biçim ve yapısını betimlememiz istendiğinde ise şaşırır kalırız. İşte sanat bu boşluğu doldurur. Sanatta biz duyusal nesnelerin çözümleme ve araştırılmasından veya etkilerinin incelenmesinden çok, salt biçimler alanında yaşarız.

Kant'ın matematiğe ilişkin sözlerini yalnızca kuramsal bir görüş açısından ele alabiliriz. Kant'a göre matematik «insan usunun övüncüdür». Ama bilimsel usun bu yengisi için çok yüksek bir bedel ödemek zorundayız. Bilim soyutlama demektir; ve soyutlama her zaman gerçekliğin yoksullaşmasıdır. Bilimsel kavramlarla betimlendiklerinde nesnelerin biçimleri giderek daha çok formüller şekline dönüşmeye yönelirler. Bu formüller şaşırtıcı bir basitliktedir. Newton'un yerçekimi yasası gibi tek bir formül özdeksel evrenimizin tüm yapısını açıklar görünür. Sanki gerçeklik yalnızca bilimsel soyutlamalarımız tarafından kavranır olmakla kalmaz aynı zamanda onlar tarafından açıklanabiliyormuş gibi de görünür. Ama sanat alanına girer girmez bunun bir yanılgı olduğu ortaya çıkar. Çünkü nesnelerin görünüşleri sayısızdır ve onlar bir andan ötekine değişirler. Onları basit bir formül içinde her kavrama çabası anlamsız olacaktır. Herakleitos'un «güneş, her gün yeni bir güneştir» tümcesi, bilim adamının güneşi için değilse de sanatçının güneşi için doğrudur. Bilim

(*) Saper vedere: Görmeyi bilmek.

adamı bir nesneyi betimlediğinde onu bir sayılar dizisiyle fiziksel ve kimyasal değişmezleri aracılığıyla belirler. Sanatın yalnız ayrı bir ereği değil, ayrı bir konusu da vardır. Eğer iki sanatçının «aynı» doğa parçasını resmettiklerini söylersek estetik yaşantımızı çok yersiz bir şekilde betimliyoruzdur. Sanatsal görüş açısından böylesine bir sözde özdeşlik görünümü biraz düşsel bir şeydir. Bir ve aynı şeyden her iki ressamın konusu olarak söz edemeyiz. Çünkü sanatçı, belli bir deneysel nesneyi —dağları, tepeleri, çölleri ve ırmaklarıyla bir doğa parçasını— eşlemlemez veya çizmez. Onun bize verdiği, doğa parçasının bireysel ve bir anlık fiziksel bilgisidir. O, nesnelerin atmosferini, ışık ve gölge oyunlarını dile getirmeyi ister. Bir doğa parçası şafak sökerken, öğlen sıcağında veya yağmurlu yahut güneşli bir günde «aynı» değildir. Estetik algımız daha büyük bir çeşitliliği içine alır ve günlük duyu algımızdan daha karmaşık bir düzene ilişkindir. Duyu algılamasında biz, çevremizdeki nesnelerin ortak ve sürekli özelliklerini kavramakla doyuma ulaşırız. Estetik yaşantı bununla karşılaştırılamayacak kadar zengindir. Günlük duyu yaşantısı algılanmadan kalan sonsuz olanaklara gebedir. Sanatçının yapıtında bu olanaklar gerçeklik durumuna gelirler; ortaya çıkarılırlar ve belli bir biçim kazanırlar. Nesnelerin görünümlerinin kavranılamayan bölümlerinin bu açık kılınması işi, sanatın en büyük ayrıcalıklarından ve büyülü yanlarından biridir.

Ressam Ludwig Richter, Tivoli'de genç bir erkekken üç arkadaşıyla birlikte aynı doğa parçasını resmetmek üzere nasıl hazırlandıklarını anılarında anlatıyor.

Dördü de kesin olarak doğadan ayrılmamaya kararlıymışlar. Gördüklerini olabildiğince değiştirmeden çizmeyi istemişler. Buna karşın sonuç, birbirinden tümüyle ayrı, sanatçıların kişilikleri kadar birbirinden değişik dört resim olmuş. Richter, bu denemeden nesnel görüş gibi bir şey olmadığı, biçim ve rengin her zaman bireyin yaradılışına göre kavranıldığı sonucunu çıkarıyor[9]. Doğalcılığın en kararlı savunucuları bile bu etmeni bir yana bırakamaz veya yadsıyamaz. Emile Zola, sanat yapıtını «un coin de la nature vu a travers un temperament»* olarak betimliyor. Burada yaradılış denilen şey yalnızca tekillik veya özel durum demek değildir. Büyük bir sanat yapıtının sezgisi içinde eritildiği zaman öznel ve nesnel dünyalar arasındaki ayrımı duymayız. Biz, ne fiziksel nesnelerin gerçekliğinin kendi düz ortamında ne de bütünüyle bireysel bir alanda yaşarız. Bu ikisinin ötesinde yeni bir alan, plastik, müzikal ve şiirsel biçimlerin alanını ararız. Bu biçimler gerçek bir evrenselliğe sahiptir. Kant, «estetik evrensellik» ile mantıksal ve bilimsel yargılarımıza özgü olan «genel geçerliliği» kesin olarak birbirinden ayırır[10]. O'na göre, estetik yargılarımızda biz, nesneyle nesne olarak değil, nesnenin salt seyri ile ilgileni-

(*) Coşkun bir yaradılış gözüyle görülmüş bir doğa köşesi.

riz. Estetik evrensellik, güzelliğin yükleminin belli özel bir bireyle sınırlanmadığı, tüm öznelerin yargılama alanı üzerine yayıldığı anlamına gelir. Eğer sanat yapıtı, birey olarak sanatçının bir kapris ve çılgınlığı olsaydı, böyle bir evrensel geçerliliği olamazdı. Sanatçının imgelemi nesnelerin biçimlerini keyfî olarak yaratmaz. Onları görünebilir ve tanınır kılarak bu biçimleri bize kendi gerçek şekilleriyle gösterir. Sanatçı, gerçekliğin belli bir görünümünü seçer. Ama bu seçme süreci aynı zamanda bir dışlaştırma (objektifikasyon) sürecidir. Sanatçının görüş açısına bir kez girince artık dünyaya onun gözleriyle bakmaya zorlanırız. Dünyayı bu özel ışık altında daha önce hiç görmemişiz gibi gelir bize. Bu ışığın bir anlık bir parıltı olmadığına da inanırız.

O artık sanat yapıtı dolayısıyla sürekli ve eskimez olmuştur. Gerçeklik bize bu özel şekilde bir kez açılırsa onu o biçim içinde görmeyi sürdürürüz. Bu nedenle nesnel ve öznel, tasarımsal ve anlatım sanatları arasında kesin bir ayrım yapılması güçtür. Parthenon frizleri veya Bach tarafından bir Mass, Beethoven'den bir sonat, Michelangelo'nun «Sistin Kilisesi» veya Leopardi'nin bir şiiri, yahut Dostoyevski'nin bir romanı ne yalnızca tasarımsal ne de yalnızca anlatımsaldır. Onlar yeni ve daha derin bir anlamda simgeseldirler. Büyük lirik ozanların Goethe'nin veya Hölderlin'in, Wordsworth'un veya Shelley'in yapıtları bize ozanın yaşamının dağınık ve uyumsuz parçalarını —disjecti membra poetae— vermezler. Onlar yalnızca şiddetli duyguların bir anlık patlaması değildirler. Derin bir birlik ve sürekliliği dışlaştırırlar. Öte yandan büyük üzgüsel (trajik) ve güldürücü (komik) yazarlar —Euripides ve Shakespeare, Cervantes ve Moliere— yaşamdan seçilmiş örneklerle bizi eğlendirmezler. Kendileri ele alındığında bu örnekler yalnızca geçici gölgelerdir. Ama biz ansızın bu gölgelerin ötesini görmeye ve yeni bir gerçekliği algılamaya başlarız. Güldürü ve trajedi ozanı, kullandığı kahramanlar ve onların özlemleri aracılığıyla, bir bütün olarak insan yaşamı, onun büyüklüğü ve zayıflığı, yüceliği ve saçmalığına ilişkin görüşünü ortaya koyar. Goethe, «Sanat, genişliği ve derinliği içinde doğayla yarışmaya kalkışmaz. Doğal olayların yüzeyine bağlı kalır. Ama onun da kendi derinliği ve kendi gücü vardır. Bu yüzeysel olayların en üstün durumda olanlarını onlarda, bir yasalılığı, uyumlu bir bütünün yetkinliğini, güzelliğin doruğunu, duygunun yüksekliğini onaylayarak kristalleştirir,»[11] diye yazıyor. «Olayların en üstün durumlarının» bu düzeni, ne fiziksel nesnelerin bir öykünülmesi, ne de yalnızca güçlü duyguların bir taşkınlığıdır. Gerçekliğin kavramlar tarafından değil, sezgilerce, düşünce aracılığıyla yorumlanmasıdır.

Platon'dan Tolstoy'a değin sanat, duygularımızı kışkırtıp ahlaksal yaşamamızın uyum ve düzenini bozmakla suçlanmıştır. Platon'a göre yaratıcı imgelem, şehvet ve öfke yaşantılarımızı istek ve acılarımızı arttırır; kurutulmaları gerektiği halde onları besler[12].

Tolstoy sanatı bulaşıcılığı, geçiciliği olan bir kaynak olarak görüyor

ve şöyle diyor: «Bulaşıcılık yalnızca sanatın bir göstergesi olmakla kalmaz, bulaşma derecesi de sanatta yetkinliğin tek ölçütüdür». Ama, bu kuramdaki kusur apaçıktır. Tolstoy sanatın bir temel durumunu, biçim ögesini baskı altına almaktadır. Estetik yaşantı —yani seyir yaşantısı— kuramsal yargılarımızın soğukkanlılığından ve ahlaksal yargılarımızın ölçülülüğünden değişik bir ruhsal durumu dile getirir. O, duygunun en yaşam dolu güçleri ile donanmıştır. Ama duygunun kendisi burada hem doğası, hem de anlamı bakımından değişmiştir. Wordsworth şiiri «dinginlik içinde anımsanan duygular» olarak tanımlıyor. Ama büyük şiirlerde duyumsadığımız dinginlik anımsanan bir dinginlik değildir. Ozan tarafından uyandırılan duygular uzak geçmişin duyguları olmayıp «burada», canlı ve hemen yaşanan duygulardır. Onların tüm gücünü bilinçli olarak duyarız ama bu güç, yeni bir yöne yönelir. Bu güç doğrudan doğruya duyumsanmaktan çok, görülen bir güçtür. Duygularımız artık karanlık ve kavranılmayan güçler olmayıp sanki apaçıkmış gibi görünürler.

Shakespeare bize hiçbir zaman bir estetik kuram vermiyor. O, sanatın doğası üzerinde düşünüyor. Buna karşın dramatik sanatın doğasına ve özyapısına ilişkin sözler ettiği tek pasajda tüm önemi bu nokta üzerinde topluyor. Hamlet'in açıkladığı gibi «Oyunun amacı, hem başta hem de şimdi sanki doğa'ya ayna tutmak, erdeme kendi özelliğini göstermek, kendi imgesini küçük görmek ve zamanın ihtiyar yaşını, varlığını, biçimini ve baskısını duyurmak gibi bir iştir». Ama duygunun imgesi, duygunun kendisi değildir. Bir duyguyu temsil eden bir ozan bu duyguyu bulaştırmaz. Bir Shakespeare oyununda Macbeth'in tutkusu, III. Richard'ın kötülüğü veya Othello'nun kıskançlığı bize bulaşmaz. Bu duygulanımların etkisi altında kalmayız. Bu duygulanımları içten görmeye çalışıp inceler gerçek doğa ve özlerini kavrar görünürüz. Bu anlamda Sheakespeare'in dramatik sanat kuramı, (eğer böyle bir kuramı varsa) Rönesans'ın büyük yontucu ve ressamlarının güzel sanatlar anlayışı ile tam bir uygunluk içindedir. O, Leonardo da Vinci'nin sanatçının en üstün yeteneği «Saper vedere»*dir sözlerine başvurabilirdi. Büyük ressamlar bize dış nesnelerin, büyük dramatistler ise kendi içsel yaşamımızın biçimlerini gösterirler. Dramatik sanat, yaşamın yeni bir boyutunu ve derinliğini açımlar. O, insansal şeylerin ve insansal yazgıların, insanın büyüklüğünün ve acılarının bilincine varılmasını, bunlar karşısında kendi sıradan varlığımızın zayıf ve önemsiz göründüğünü bilmemizi ister. Hepimiz bulanık ve donuk bir şekilde, sessizce uyku durumundan bilincin açık ve kesin ışığına çağrılmayı bekleyen yaşamın sonsuz güçlerini duyumsarız. Sanatta yetkinliğin ölçüsü etkileme derecesi olmayıp, yeğinlik (intensification) ve aydınlatma derecesidir.

(*) Görmeyi bilmek.

Eğer bu sanat görüşünü onaylarsak ilk kez Aristotelesçi arınma (katharsis) kuramında ele alınan sorunu daha iyi anlarız. Burada, Aristoteles'in kullandığı bu terime ilişkin tüm güçlükler ve bu güçlükleri ortadan kaldırmaya çalışan yorumcuların sayısız girişimlerini ele almamıza gerek yok[13]. Açık olarak görünen ve şimdi genellikle onaylanan düşünce şudur: Aristoteles tarafından betimlenen arınma süreci, duyguların kendi nitelik ve özyapılarında bir değişme veya arınmayı değil, insan ruhunda bir değişmeyi dile getirir. Trajik şiirle ruh, kendi duygulanımlarına karşı yeni bir tutum kazanır. Ruh, acıma ve korku duygularını yaşar ama onlarca sarsılıp dinginliği bozulacak yerde bir dinlenme ve barış durumu kazanır. İlk bakışta bu bir çelişme gibi görünebilir. Çünkü Aristoteles'in tragedyanın etkisi olarak aradığı şey, gerçek yaşamda pratik varoluşumuzda birbirlerini dışta bırakan iki durumun bireşimidir. Duygusal yaşamımızın en yeğin durumu bize aynı zamanda bir güven duygusu verir gibi düşünülür. Tüm duygularımızı onların güç ve en üstün direnmelerini duyarak yaşarız. Ama sanatın eşiğinden geçerken geride bıraktığımız şey, duygularımızın ağır baskı ve yeğinliğidir. Trajik ozan duygularının kölesi olmayıp efendisi olan bu efendiliğini seyircilere de aktarabilen kişidir. Biz, onun yapıtında duygularımız tarafından yönetilip bir tarafa çekilmeyiz. Estetik özgürlük, duyguların yokluğu, Stoa'lıların apatheia'sı değil, tam tersidir. Yani, duygusal yaşamımızın büyük gücünü kazanması ve biçimini değiştirmesi demektir. Çünkü biz artık burada nesnelerin doğrudan doğruya gerçekliği içinde değil, bir salt duyusal biçimler dünyasında yaşarız. Bu dünyada tüm duygularımız özlerine ve özyapılarına göre bir tür değişime uğrarlar. Tutkular (passions) özdeksel yüklerinden kurtulurlar. Onların ağırlıklarını değil, biçim ve yaşamlarını duyumsarız. Bir sanat yapıtının dinginliği, belki aykırı kanısal gibi gelecek ama (statik) duruk olmayıp (dinamik) devingen bir dinginliktir. Sanat bize insan ruhunun devinimlerini tüm derinlikleri ve çeşitlilikleriyle verir. Ama bu devinimlerin biçim, ölçü ve ritimleri herhangi bir tek duygu durumu ile karşılaştırılamaz. Sanatta duyumsadığımız basit veya tek bir duygusal nitelik değildir. O, yaşamın kendisinin devingen bir süreci, neşe ve keder, ümit ve korku, sevinç ve umutsuzluk gibi karşıt kutuplar arasında sürekli bir gidip gelmedir. Duygularımıza estetik biçim vermek, onların özgür ve etkin bir duruma sokmak demektir. Sanatçının yapıtında duygunun gücü, biçim verici bir güç kılınmıştır.

Tüm bunların bizlere, yani seyreden ve dinleyenlere değil, sanatçıya ilişkin şeyler oldukları söylenerek bu düşüncelere karşı çıkılabilir. Ama böyle bir karşı çıkış sanatsal sürecin yanlış anlaşılmasından doğacaktır. Sanatsal süreç de konuşma süreci gibi diyaloğa dayanan diyalektik bir süreçtir. Burada gözleyici bile edilgin bir rolde bırakılmamıştır. Bir sanat yapıtını kendisiyle varlık kazanmış olduğu yaratıcı süreci belli bir ölçüde yinelemeksizin ve yeniden kurmaksızın anlayamayız. Duyguların kendileri

bu yaratıcı sürecin doğası nedeniyle eylemlere dönüştürülürler. Eğer gerçek yaşamda Sophokles'in Oedipus'u veya Sheakespeare'in Kral Lear'inde yaşadığımız tüm duyguları sürdürmek zorunda olsaydık şok ve kırgınlıklara güçlükle dayanabilirdik. Ama sanat bütün bu acı ve zulümleri, bu kötülük ve gaddarlıkları bir kendini-kurtarma aracına çevirir. Böylece bize bir başka yolla erişilemeyecek bir içsel özgürlük verir.

Bu nedenle bir sanat yapıtını herhangi bir özel duygusal çizgi ile belirleme girişimi o sanat yapıtına kaçınılmaz bir haksızlık yapmış olacaktır. Eğer sanatın dile getirmeye çalıştığı hiçbir özel durum değil de içsel yaşamımızın çok devingen bir süreci ise, o zaman herhangi bir niteleme çok baştan savma ve değersiz olacaktır. Sanat bize her zaman salt duygudan çok devinimi vermelidir. Giderek komik ve trajik sanatlar arasındaki ayrım bile zorunlu bir ayrım olmayıp uzlaşımsal bir ayrımdır. Çünkü sanatın özü ve biçimiyle değil, içerik ve güdüleriyle ilgilidir. Platon bu geleneksel ve yapma engellerin varlığını çok önceden yadsımıştı. O, Şölen'in sonunda Sokrates'i trajik ozan Agathon ve komik ozan Aristophanes ile konuşurken betimler. Sokrates her iki ozanı da gerçek tragedya yazarının aynı zamanda gerçek komedya yazarı da olduğunu benimsemeye zorlar[14].

Bu pasaj üzerine bir açıklama *Philebos*'ta yapılmıştır. Bu diyalogda Platon, bizim tragedyada olduğu kadar komedyada da haz ve acının karışımı olan bir duyguyu yaşadığımızı öne sürer. Bunda ozan «yaşamın tüm komedi ve trajedisini»[15] dile getirdiği için doğanın kurallarını izler. Gerçekten de her büyük şiirde —Sheakespeare'in oyunlarında, Dante'nin *Komedya*'sında, Goethe'nin *Faust*'unda— insansal duyguların tümünü yaşamamız gerekir. Eğer duygunun çeşitli tonlarının en duyarlı ayırtılarını (nüans) kavrayamasaydık tartım (ritim) ve tondaki sürekli değişmeleri izleyemeseydik; eğer beklenmedik devingen değişmeler karşısında duygusuz kalsaydık şiiri anlayamaz ve duyamazdık. Birey olarak sanatçının yaradılışından söz edebiliriz. Ama sanat yapıtının böylesine özel bir yaradılışı yoktur. Sanat yapıtını hiçbir geleneksel psikolojik sınıf kavramı altına sokamayız. Mozart'ın müziğinden neşeli ve duru; Beethoven'inkinden karanlık, iç sıkıcı veya yüce olarak söz etmek anlayışsız bir beğeniyi ele verecektir. Burada da tragedya ile komedya arasındaki ayrım yersiz oluyor. Mozart'ın *Don Giovanni*'sinin bir tragedya mı yoksa bir tür komik opera mı olduğu sorusu hiç de yanıtlanmaya değer bir soru değildir. Beethoven'ın Schiller'in «*Neşeye Övgü*»sü üzerine kurulmuş kompozisyonu en üst düzeyden bir sevinci dile getirir. Ama onu dinlerken bir an için bile Dokuzuncu Senfoninin trajik vurgularını unutmayız. Tüm bu karşıtlıklar varolmalı ve tüm güçleriyle duyumsanmalıdırlar. Onlar bizim estetik yaşantımızda bölünmez bir bütün şekline girerler. En aşağı notadan en yüksek notaya kadar duyduklarımız insansal duyguların bütün bir basamaklanması, tüm varlığımızın devinim ve titreşimleridir. En büyük komedyenlerin kendileri, bize hiçbir anlamda kolay bir güzellik vermezler Yapıtları

çok kez büyük eleştirilerle doludur. Aristofanes, insan doğasının en keskin ve en sert eleştiricilerin biridir. Moliere, *Misanthrope* veya *Tartuffe*'de tüm yapıtlarından daha güçlüdür. Bununla birlikte, büyük komik yazarların acı eleştirileri bir yergicinin sertliği veya bir ahlakçının şiddeti ile bir tutulamaz. Onlar bizi insan yaşamına ilişkin ahlaksal yargılara götürmezler. Komik sanatta tüm sanatlar tarafından paylaşılan sempatik görünüm yetisinin en üstün düzeyine ulaşılmıştır. O, bu yeti aracılığıyla insan yaşamını bütün kötülükleri ve eksik yanlarıyla, tüm çılgınlıkları vs. ile kabul edebilir. Büyük komik sanat her zaman bir tür *encomium Moriae*, yani deliliğin bir övgüsü olmuştur. Komik görüş açısında her şey yeni bir görünüm kazanmaya başlar. İnsansal dünyaya belki de hiçbir zaman büyük komik yazarların yapıtlarında —Cervantes'in *Don Quixote*'unda, *Stern*'in *Tristam Shandy*'sinde veya Dickens'ın *Pickwick Papers*'ında— olduğu kadar yakın olmamışızdır. Bu yapıtlarda biz ayrıntıların gözlemcisi olup, bu dünyayı tüm darlığı, önemsizliği ve budalalıklarıyla görürüz. Bu sınırlı dünya içinde yaşarız ama artık onun tarafından tutsak edilmiş değilizdir. Bu, komik katharsis'in (arınma) kendine özgü özyapısıdır. Nesneler ve olaylar içeriksel ağırlıklarını yitirmeye başlarlar. Küçük görme, gülmeye dönüşür ve gülme, kurtuluştur.

Güzelliğin nesnelerin doğrudan doğruya bir özelliği olmadığı, zorunlu olarak insan anlığıyla bir bağıntıyı içerdiği hemen hemen tüm estetik kuramlar tarafından onaylanan bir noktadır. *Beğeni Ölçütü Üzerine* (Of the Standart of Taste) adlı denemesinde Hume, şunu ileri sürer: «Güzellik nesnelerin kendilerinde olan bir nitelik değildir: O, yalnızca güzellikleri seyreden anlık içinde vardır». Ama bu önerme pek açık-seçik bir önerme değildir. Eğer anlığı Hume'un anladığı anlamda anlar ve kişiyi bir izlenimler kümesi olarak düşünürsek, böyle bir küme içersinde güzellik dediğimiz yüklemi bulmak çok güç olacaktır. Güzellik, «algılanmış olarak» yalnızca «percipi» (algılama) ile tanımlanamaz. O, anlığın bir etkinliği aracılığıyla, algılama işlevi ve bu işlevin özyapısal bir yönü ile tanımlanmalıdır. Güzellik, edilgin algılardan oluşmaz. Algılamanın bir süreci, bir kipidir. Ama bu süreç, özyapı yönünden yalnızca öznel değildir; tersine nesnel bir dünyaya ilişkin sezgimizin koşullarından biridir. Sanatçının gözü, nesnelerin izlenimlerini alan ve işleyen edilgin bir göz almayıp, yapıcı (konstrüktiv) bir gözdür ve biz doğal nesnelerin güzelliğini ancak bu yapıcı edimlerle bulgularız. Güzellik duyusu, biçimlerin devingen yaşamına karşı duyarlılıktır. Bu devingen yaşam, kendimizde buna karşılık olan devingen bir süreç olmaksızın kavranamaz.

Kuşkusuz, güzelliğin doğasında bulunan bir koşul olarak görmüş olduğumuz bu kutupluluk, çeşitli estetik kuramlarda çok karşıt yorumlamalara neden olmuştur. Albrecht Dürer'e göre sanatçının gerçek yeteneği, doğadan güzelliği «çıkarmaktır». «Denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reissen, der hat sie,»[16] (Sanat doğaya kesin ola-

rak karışmış bulunduğu için yalnız onu oradan çekip çıkarabilen ona sahip olur,) diyor Dürer. Öte yandan sanatın güzelliği ile doğanın güzelliği denilen şey arasında herhangi bir bağlantıyı yadsıyan tinselci kuramlar görüyoruz. Tinselci kuramlarda doğanın güzelliği yalnızca iğretileme (metafor) olarak anlaşılır.

Croce, güzel bir ırmak veya ağaçtan söz etmenin salt retorik olduğunu düşünür. O'na göre sanatla karşılaştırıldıkta doğa budaladır. O, insan onu konuşturmadıkça dilsizlikten kurtulamaz. Bu kavramlar arasındaki çelişme, belki organik güzellikle, estetik güzelliği kesin olarak birbirlerinden ayırırsak çözülebilir. Belirli bir estetik özyapısı olmayan pek çok doğal güzellik vardır. Bir doğa parçasının organik güzelliği doğayı resmeden büyük ressamların yapıtlarından duyduğumuz estetik güzellikle özdeş değildir. Giderek biz seyirciler bile bu ayrımın tümüyle bilincine varırız. Örneğin ben bir doğa parçası üzerinde yürüyebilir ve doğanın çekiciliğini duyumsarım. Havanın yumuşaklığından, çimenlerin tazeliğinden, renklerin çeşitliliği ve canlılıklarından ve çiçeklerin güzel kokularından hoşlanabilirim. Ama sonra ruhsal durumumda birdenbire bir değişiklik olur. Hemen doğa parçasını bir sanatçının gözüyle görürüm. - Onun bir resmini biçimlendirmeye başlarım. Şimdi yeni bir alana girmiş oldum: Canlı nesnelerin değil, «canlı biçimlerin» alanına... Artık nesnelerin doğrudan doğruya verilen gerçeklikleri içinde değilim. Şimdi uzaysal biçimlerin ritimleri, renklerin uyum ve karşıtlıkları, ışık ve gölge dengesi içinde yaşıyorum. İşte biçimin devingen yönüyle böylesine bir kaynaşma, estetik yaşantıyı oluşturur.

Çeşitli estetik okullar arasındaki bütün karşıtlıklar bir anlamda bir noktaya indirgenebilir. Bütün bu okulların zorunlu olarak benimsedikleri şey, sanatın bağımsız bir «konuşma evreni» olduğudur. Hatta sanatı yalnızca mimetik işlev ile sınırlamayı isteyen katı gerçekçiliğin en köktenci savunucuları bile sanatsal imgelemin özel gücü için bir pay ayırmak zorunda kalmışlardır. Ama çeşitli okullar bu gücü değerlendirme konusunda değişik tavırlar almışlardır. Klasik ve yeni klasik kuramlar imgelemin özgür oyununu desteklemişlerdir. Onların görüş açısından sanatçının imgelemi büyük, ama daha çok kuşku götürür bir yetenektir. Boileau'nun kendisi ruhbilimsel yönden, imgelem yetisinin her gerçek ozan için zorunlu olduğunu yadsımamıştır. Ama ozan yalnız bu doğal itilim ve içgüdüsel gücün oyununa kendini verirse, hiçbir zaman yetkinliğe ulaşamaz. Ozanın imgelemi us tarafından yönetilmeli ve denetlenmeli ve usun kurallarına uydurulmalıdır. Hatta doğaldan ayrılırken bile ozan usun yasalarına saygı göstermelidir. Bu yasalar onu olasının alanıyla sınırlar. Fransız klasizmi bu alanı salt genelgeçer terimlerle tanımlamıştır. Uzay ve zamanın dramatik üniteleri çizgisel bir ölçüt veya saatle ölçülebilir fiziksel olgular sayılmıştır.

Poetik imgelemin özyapı ve işlevinin tümüyle değişik bir tasarımı, Ro-

mantik sanat kuramıyla ortaya atılmıştır. Bu kuram Almanya'daki «romantik okul»un bir eseri değildir. Çok daha önceleri geliştirilmiş ve 18. yüzyıl boyunca hem Fransız hem de İngiliz yazınında önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Bu kuramın en güzel ve özdeyişe benzer anlatımları Edward Young'ın *Özgün Kompozisyon Üzerine Kuramlar* (1759) adlı yapıtında bulunabilir. Young diyor ki: «Özgün bir yazarın kalemi Armida'nın asası gibi ürünsüz, boş şeylerden çiçeklenmiş bir bahar çıkarır». Bu noktadan itibaren olasının klasik kuramlarının yerini daha çok kendilerine karşıt kuramlar almıştır. Gerçek bir poetik betimleme oldukları kabul edilen yapıtların tek konusunun artık olağanüstü ve doğaüstü olduğuna inanılıyordu. 18. yüzyıl estetiğinde bu yeni idealin doğuşunu adım adım izleyebiliriz. Bodmer ve Breitinger gibi İsviçreli eleştiriciler, «şiirde doğaüstünün» haklı çıkarılmasında Milton'a başvururlar[17]. Doğaüstü yavaş yavaş yazınsal konu olarak olasıdan ağır basmakta ve onu gözden düşürmektedir. Yeni kuram en büyük ozanların yapıtlarında dile getirilmekte, örneğin Shakespeare ozanın imgelemini betimlerken şunları söylemektedir: «Deli, âşık ve ozan... Hepsinin sözleri imgelemden doğar. Biri, cehennemde olabileceğinden çok şeytanlar görür. Bu, delidir. Âşık, kendinden geçmiş bir şekilde bir Mısırlının çehresinde Helen'in güzelliğini bulur. Ozanın gözü, coşkun bir dönüş içinde göklerden yeryüzüne, yeryüzünden göklere bakar. Ve imgelem bilinmeyen şeylerin biçimlerine bir dış görünüş kazandırdıkça ozanın kalemi onları biçimlendirip imgesel şeylere bir uzaysal yer ve ad kazandırır»[18].

Buna karşın romantik şiir kavramı Sheakespeare'de güçlü bir destek bulmamıştır. Sanatçının dünyasının yalnızca «kurgusal» (fantastik) bir evren olmadığını kanıtlamak gereksinmesini duyarsak Sheakespeare'den daha iyi, daha klasik bir tanık bulamayız. Kendisiyle doğayı ve insan yaşamını gördüğü ışık, yalnızca «imgede yakalanan imgesel bir ışık» değildir. Ama imgelemin şiirle çözülmez bir şekilde bağlı olduğu görülen bir başka biçimi daha vardır. Vico, «imgelemin mantığı»nı yaratmak üzere ilk dizgesel girişimini yaptığında söylence dünyasına geri dönmüştür. O, üç değişik çağdan sözediyor. Tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve insan çağı. Vico şiirin asıl kaynağını önceki iki çağda aramamız gerektiğini öne sürüyor. İnsanlık, soyut düşünce ve ussal bir dille başlayamazdı. Şiir ve söylencenin simgesel dil dönemlerinden geçmesi gerekti. İlk uluslar kavramlarla değil, poetik imgelerle düşünürlerdi. Onlar Hayvan öykülerinde (Fable'larda) konuşmuş ve hiyeroglif yazmışlardı. Ozan ve söylence yapıcısı gerçekten de aynı dünyada yaşar gibi görünürler. Onlara aynı temel güç, kişileştirebilme gücü verilmiştir. Bu yüzden hiçbir nesneyi kendisine bir iç yaşam ve kişisel biçim vermeden düşünemezler. Modern ozan, çok kez geçmişe, gizemci (mistik), göksel (ilahi) veya kahramanca (heroik) dönemlere yitik bir cennete bakarmış gibi bakar. Nitekim Schiller «Yunanistan'ın Tanrıları» adlı şiirinde bu duyguyu dile getirmiştir. O, söy-

lenceyi boş bir allegori değil de yaşayan bir güç olarak benimseyen Grek ozanlarının yaşadığı dönemleri geri getirmeyi istemiştir. Demek ki ozan içinde bütün her şeyin tanrılarla dolu olduğu, her tepenin bir dağ perisinin yaşadığı yer, her ağacın bir orman perisinin yuvası sayıldığı şiirin bu altın çağını kuvvetle ister.

Ama modern ozanın bu yakınması boş bir şey olarak görünür. Çünkü sanatın en büyük ayrıcalıklarından biri, bu göksel «ilahi çağı» hiçbir zaman yitirmemesidir. Burada imgesel yaratı kaynağı hiçbir zaman kurumaz. Çünkü o, yok edilemez ve tüketilemez. Her çağda ve her büyük sanatçıda imgelemin çalışmaları yeni biçimler içinde ve yeni bir güçle yeniden ortaya çıkar. Lirik ozanlarda ilkönce ve her şeyden çok bu sürekli yeniden doğuş ve kuşak yenilenmesini duyumsarız. Onlar hiçbir şeye, onu kendi içsel yaşamlarıyla doldurmaksızın dokunmazlar. Wordsworth bu yeteneği kendi şiirinin özünde olan bir güç olarak betimlemiştir: «Her doğal biçime, kayalara, meyvalara veya çiçeklere, giderek yolları kaplayan başıboş taşlara bile bir ahlaksal yaşam veririm... Tutmuş olduğum her şey, bir içsel anlamla nefes alır»[19].

Ama bu bulgulama güçleri ve tümel canlandırma ile biz daha yalnızca sanatın bekleme odasındayız. Sanatçı yalnız nesnelerin «içsel anlamını» ve onların ahlaksal yaşamını duyumsamakla kalmamalı, aynı zamanda bu duyguyu dışlaştırmalıdır. Sanatsal imgelemin en yüksek ve en belirgin şekli, bu sonraki edimde ortaya çıkar. Dışlaştırma yalnız bir özdeksel ortamda (balçık, bronz veya mermerde) değil, duyusal biçimler tartımlar (ritimler), renk karışımları, çizgiler ve plastik biçimler içinde görülebilen veya dokunulabilen bir dışlaştırma anlamına gelir. Sanat yapıtında bizi etkileyen, bu biçimlerin denge ve düzeni, yapısıdır. Her sanatın kendine özgü bir biçemi (uslubu) vardır. Çeşitli sanatların biçemleri birbirine bağlı olabilir. Örneğin, bir liriğin müziğe uygulanması veya bir şiirin resmedilmesi gibi... Ama bunlar birbirlerine çevrilemezler. Her biçemin sanatın «arkitektoniği» yani asıl yapısı içinde yerine getireceği özel bir görevi vardır. Adolf Hildebrand diyor ki: «Bu arkitektonik yapıdan doğan biçim sorunları her ne kadar bize doğa tarafından doğrudan doğruya ve kendiliğinden açık bir şekilde verilmiyorlarsa da yine sanatın gerçek sorunlarıdır. Doğanın doğrudan doğruya incelenmesinden elde edilen şeyler arkitektonik süreç aracılığıyla sanatsal ünite şekline çevrilir. Sanatın öykünücü yönünden söz ettiğimiz zaman, henüz bu anlamda gelişmemiş olan özdeği dile getiriyoruz. Öyleyse yontu ve resim, arkitektonik gelişme aracılığıyla salt doğalcılık alanından gerçek sanat alanına çıkarlar»[20].

Biz bu arkitektonik gelişmeyi şiirde bile buluruz. O olmasaydı poetik öykünme veya bulgu, gücünü yitirirdi. Eğer Dante'nin büyülü biçemi ve dizeleriyle yeni bir şekilde biçimlendirilmemiş olsalardı O'nun cehenneminin dehşetleri, avutulamayacak dehşetler olarak kalırlar; cennetinin sevinçleri ise görüsel rüyalar olurlardı.

Aristoteles tragedya kuramında trajik planın bulunmasını vurgulamıştır. O, tragedyayı oluşturan zorunlu ögeler içinde (görünüm, kişiler, öykü, biçem, ezgi ve düşünce gibi) en önemlisinin öyküdeki olayların birleştirilmesi olduğunu düşünmüştür. Çünkü tragedya temelde kişilerin değil ama eylemlerin ve yaşamın bir öykünülmesidir.

Eylemsiz tragedya olanaksızdır ama özyapı olmaksızın tragedya olabilir[21]. Bir oyunda kişiler özyapıları canlandırmak üzere eylemde bulunmazlar. Özyapılar eylem uğruna canlandırılır. Fransız klasizmi bu Aristotelesçi kuramı benimsemiş ve desteklemiştir. Corneille, oyunlarına girişte her yerde bu nokta üzerinde diretir. *Heraclius* tragedyasından övünçle söz eder; çünkü bu tragedyada öykünün çizemi o denli karışıktır ki onu anlamak ve çözümlemek için özel bir anlıksal çabaya gerek vardır. Ama bu türden anlıksal etkinlik ve hazların sanatsal sürecin hiç de gerekli bir ögesi olmadığı apaçıktır. Sheakespeare'in oyunlarından hoşlanmak, —*Othello, Macbeth* veya *Lear*'de öyküdeki olayların birleşimini büyük bir ilgiyle izlemek— zorunlu olarak o seyircinin Sheakespeare'in trajik sanatını anladığı ve duyumsadığı anlamına gelmez. Sheakespeare'in dili ve onun dramatik biçeminin gücü olmasaydı tüm bunlar etkisiz kalırlardı. Bir şiirin içeriği biçiminden (dize, ezgi, tartımdan) ayrılamaz. Bu biçimsel ögeler yalnızca verilen bir sezgiyi yeniden ortaya koyacak dış veya teknik araçlar değildir. Onlar sanatsal sezginin birer parçasıdırlar.

Poetik imgelem kuramı Romantik düşüncede doruk noktasına erişmiştir. İmgelem artık insanın sanat dünyasını kuran özel bir insan etkinliği değildir. Onun şimdi evrensel bir metafizik değeri vardır. Poetik imgelem gerçekliğe götüren tek ipucudur. Fichte'nin idealizmi O'nun «Produktive imgelem» kavramı üzerine kurulmuştur. Schelling, *Transsendental İdealizmin Dizgesi* adlı yapıtında sanatın, felsefenin tamamlayıcısı olduğunu ileri sürmüştür. Biz doğada, ahlaklılıkta ve tarihte henüz felsefi bilgi tapınağının girişinde yaşamaktayız. Sanatta ise tapınağın kendisine gireriz. Romantik yazarlar şiir ve düzyazıda kendilerini aynı özellikle dile getirmişlerdir. Şiir ve felsefe arasındaki ayrımın sığ ve yüzeysel bir ayrım olduğu düşünülmüştür. Friedrich Schlegel'e göre modern ozanın en büyük görevi, kendisinin «transsendental şiir» diye betimlediği, yeni bir şiir biçimi yaratmak için çalışmaktır. Başka hiçbir poetik tür bize poetik tin'in özünü, «şiirin şiirini»[22] veremez. Nitekim tüm romantik düşünürlerin en büyük ereği, felsefeyi şiirleştirme ve şiiri felsefeleştirme idi.

Gerçek şiir, birey olarak sanatçının yapıtı değildir. Evrenin kendisi durmadan kendi kendini yetkinleştiren bir sanat yapıtıdır. Bu nedenle tüm sanat ve bilimlerin en gizli yanları şiire aittir[23]. Novalis demiştir ki: «Şiir, kesinlikle ve hakikaten gerçek olan şeydir. Benim felsefemin özü şudur: Daha fazla poetik ve daha fazla gerçek...»[24].

Bu anlayışla şiir ve sanat daha önce hiçbir zaman sahip olmadıkları bir düzeye yükseltilmiş olarak görünüyorlar. Onlar evrenin derinlik ve

zenginliklerini bulgulamak için *yeni bir araç* (novum organum) oluyorlar. Buna karşın poetik imgelemin bu coşkun ve çılgınca övgüsünün kendine özgü sınırlamaları vardı. Romantiklerin metafizik amaçlarına erişebilmeleri için önemli bir özveride bulunmaları gerekiyordu. Sonsuzun, sanatın gerçek ve aslında tek konusu olduğu öne sürülmüştü. Güzel, sonsuzun simgesel bir representasyonu olarak kavranıyordu. Friedrich Schelegel'e göre ancak kendine özgü bir dini sonsuza ait özgün bir tasarımı olan insan, sanatçı olabilirdi[25]. Ama bu durumda sınırlı dünyamız, duyusal yaşantılarımızın dünyası ne oluyor? Açıkçası böyle bir dünyanın güzellik için hiçbir iddiası yoktur. Gerçek evrenin, ozan ve sanatçının evreninin karşısında biz yine poetik güzellik için yetersiz olan kendi sıradan ve sıkıcı dünyamızı buluruz. Bu türden bir ikicilik bütün romantik sanat kuramlarının bir temel özelliğidir. Goethe, *Wilhelm Meister'in Seyahat Yıllarını* yayınlamaya başladığı zaman ilk romantik eleştiriciler bu yapıtı aşırı bir coşkunlukla selamladılar. Novalis, Goethe'de «poetik tin'in yeryüzünde yeniden canlanmasını» gördü. Ama kitap çıkmaya devam ettikçe ve Mignon'la Harpçi'nin romantik figürleri, daha gerçekçi özyapılar ve daha az ozanca olaylar tarafından gölgelendikçe Novalis büyük bir düş kırıklığına uğradı. O, yalnız ilk yargısını geri almakla kalmadı aynı zamanda Goethe'yi şiirin nedenine ihanet eden bir hain olarak adlandıracak kadar ileri gitti. *Wilhelm Meister* kendisine bir yergi, «şiire karşı bir *Candide*» olarak bakılan bir yapıt oldu. Şiir doğaüstü görüşünü yitirdiği zaman önemini ve nedenlerini de yitirir. Şiir, bizim önemsiz ve ortak dünyamızda zenginleşemez. Doğaüstü, olağanüstü ve gizemli, gerçek poetik işlemi kabul eden temel konulardır.

Ama bu şiir anlayışı sanatın yaratıcı sürecinin bir gerçek tanımı olmayıp bir niteleme ve sınırlamadır.

Ne gariptir ki 19. yüzyılın ünlü gerçekçileri bu açıdan, sanat süreci için, romantik karşıtlarından daha keskin bir görüşe sahiptiler. Onlar daha köktenci ve daha sözünden dönmez bir doğalcılığı tuttular. Ama kuşkusuz onları daha derin bir sanatsal biçim tasarımına iten bu doğalcılık idi. Onlar idealist okulların «salt biçimlerini» yadsıyarak düşüncelerini nesnelerin özdeksel yönleri üzerinde topladılar. Bu keskin düşünce yoğunlaştırması aracılığıyla poetik alanla ozanca olmayan alan arasındaki uzlaşımsal ikiciliği yenmeyi başardılar. Gerçekçilere göre, bir sanat yapıtının özü, konusunun büyüklüğüne veya küçüklüğüne dayanmaz. Sanatın biçim verici gücü karşısında her ne olursa olsun hiçbir konu duramaz. Bu gücü yüzünden sanat, her şeyi kendisine konu olarak alabilir. Sanatın en büyük başarılarından biri, ortak olan nesneleri, kendi gerçek biçimleri ve asıl ışıkları altında görmemize yardım etmesidir. Balzac, *İnsan Komedi*'sinin en önemsiz ayrıntılarına dalmış. Flaubert, en kötü özyapıların derin çözümlemelerini yapmıştır. Emile Zola'nın romanlarının bazılarında örneğin, bir lokomotifin, bir dükkanın, bir kömür madeninin en ayrıntılı betim-

lemelerini buluruz. Ne denli önemsiz olursa olsun hiçbir teknik ayrıntı bir yana bırakılmamıştır. Bundan başka tüm bu gerçekçilerin yapıtlarını incelediğimizde romantik yazarlarınkinden hiçbir şekilde aşağı olmayan büyük bir imgelem gücü ile karşılaşırız. Bu gücün açık bir şekilde onaylanamamış olması doğalcı sanat kuramları için önemli bir engel olmuştur. Onlar Transsendental şiirin romantik tasarımlarını yadsıma çabalarında sanatın doğanın bir öykünülmesi olarak görüldüğü eski tanıma başvurmuşlardır. Bunu yaparken sanatın simgesel özyapısını görmekte başarısız olduklarından ana noktayı gözden kaçırmışlardır. Eğer sanatın böyle bir özelliği olduğu benimsenseydi romantizmin metafiziksel kuramlarından hiçbir şekilde kurtulunmayacaktı. Sanat gerçekten simgeciliktir; ama sanatın simgeciliği, aşkın (transcendent) değil içkin anlamında anlaşılmalıdır. Schelling'e göre güzellik, «sınırlı olarak temsil edilmiş sonsuzluktur». Ama sanatın asıl konusu ne Schelling'in metafizik *sonsuz*'u ne de Hegel'in *Mutlak*'ıdır. O, kendi duyu yaşantılarımızın belli temel yapısal ögeleri içinde (çizgilerde, mimari ve müzikal biçimlerde vs.) aranılmasıdır. Bu ögeler her yerde hazırdırlar. Bütün gizlerden bağımsızdırlar. Onlar apaçıktırlar, görülebilir, duyulabilir ve dokunulabilirdirler. Goethe, bu anlamda, sanatın nesnelerin metafizik derinliğini gösterme öykünmesi yapmadığını, yalnızca doğal olayların yüzeyine bağlı kaldığını duraksamadan söylemiştir. Ama, bu yüzey bize doğrudan doğruya verilmemiştir. Biz onu büyük sanatçıların yapıtlarında bulmadan önce bilemeyiz. Ama bu bulma özel bir alana özgü değildir. İnsan dilinin bütün her şeyi, en aşağı ve en yüksek olanları dile getirebilmesi gibi sanat da tüm insansal yaşantılar alanını kuşatır ve bu alanın içine yayılır. Fizik veya ahlaksal dünyada hiçbir şey, hiçbir doğal nesne ve hiçbir insansal davranış, doğası ve özü dolayısıyla sanat alanının dışında kalamaz. Çünkü sanatın biçim verici ve yaratıcı gidişi karşısında hiçbir şey duramaz. Bacon, *Novum Organum*'unda «Quicquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum est»[26*] der. Bu özdeyiş bilim için olduğu kadar, sanat için de geçerlidir.

Ruhbilimsel sanat kuramlarının bütün metafizik kuramların üzerinde apaçık bir üstünlüğü vardır. Onlar genel bir güzellik kuramı vermek üzere zorlanmamışlardır ve kendilerini daha dar bir çevre ile sınırlarlar. Çünkü yalnızca güzellik olgusu ve bu olgunun betimsel çözümlemesiyle ilgilidirler. Ruhbilimsel çözümlemenin ilk ödevi, güzellik yaşantımızın ait olduğu olaylar sınıfını belirlemektir. Bu sorun hiçbir güçlüğü gerektirmez. Hiçbirimiz sanat yapıtının bize en üstün hazzı, belki de insan doğasının yetenekli olduğu en sürekli ve derin hazzı verdiğini yadsıyamayız. Bu nedenle biz bu ruhbilimsel alanı seçer seçmez sanatın gizi çözülmüş gibi görünür. Haz ve acıdan daha az gizemli olan bir şey yoktur. Bu en iyi

(*) Özünde değerli olan bilmeye de değer.

bilinen olayları —yalnız insan yaşamının değil, genellikle yaşamın olaylarını— araştırma konusu yapmak saçma olurdu. Eğer herhangi bir yerde düzenli ve dingin bir dayanak noktası, *dos moi pou sto,*** buluyorsak o da buradadır. Estetik yaşantımızı bu noktayla bağdaştırmayı başarırsak artık bundan sonra güzelliğin ve sanatın özyapısı ile ilgili herhangi bir kuşku olamaz.

Bu çözüm yolunun son derece basit oluşu bizi ona iter görünür. Öte yandan Estetik Hazcılığın (Hedonismin) tüm kuramları, özellikleri yönünden eksiktirler. Onlar basit, yadsınamaz, apaçık bir gerçeği önererek işe başlarlar. Ama ilk birkaç adımdan sonra ereklerinden uzaklaşır ve dingin bir durumda kalırlar. Haz, yaşantımızın bir doğrudan doğruya verisidir. Ama ruhbilimsel bir ilke olarak alındığında anlamı en aşırı derecede boş ve kaypak hale gelir. Bu terim, çok değişik ve ayrı türden olayları içine almak için çok büyük bir alana yayılır. Hazcılık, her zaman değişik ilişkileri içine almaya yetecek kadar geniş bir genel terim ortaya koymaya yönelir. Ama eğer biz bu yönelişe teslim olursak belli ve önemli ayrımları görme özelliğini yitirmek tehlikesiyle karşılaşırız. Etik ve estetik hazcılık dizgeleri her zaman bu belirli ayrımları ortadan kaldırma yoluna gitmişlerdir. Kant *Pratik* usun eleştirisinde bu noktaya özel bir düşünce içinde yer verir ve şunu öne sürer: Eğer istencimizin belirlenimi, herhangi bir nedenden beklediğimiz hoş veya hoş olmayan duyguları üzerine dayanıyorsa o zaman hangi türden düşünlerle etkilenmiş olursak olalım, hepsi bizim için birdir. Seçimimizi yaparken bizi ilgilendiren tek şey, bu hoş duygusunun ne kadar çok olduğu, ne kadar sürdüğü ne kadar kolaylıkla elde edildiği ve ne kadar sık yinelendiğidir. «Tıpkı para harcamak isteyen bir adam için altının dağlardan kazılmış veya kumdan yıkanarak çıkarılmış olmasının ayrımsanmayacağı gibi... Çünkü altın her yerde aynı değer karşılığı kabul edilir. Bunun gibi yaşamın yalnızca hazları için yaşayan bir adam, düşünlerin usdan mı yoksa duyulardan mı geldiğini sormaz. Ancak onların bize ne kadar çok ve ne kadar büyük bir hazzı en çok ne kadar zaman vereceklerini sorar»[27]. Eğer haz, bir ortak adlandırıcı ise önemli olan tür değil, yalnızca derecedir. Her ne olursa olsunlar tüm hazlar aynı düzeydedirler ve ortak bir biyo-psişik kaynağa geri götürülebilirler.

Çağdaş düşüncede estetik hazcılık kuramı en açık anlatımını Santayana'nın felsefesinde bulmuştur. Santayana'ya göre güzellik, nesnelerin bir niteliği olarak kabul edilen hazdır. O «nesnelleşmiş hazdır». Ama böyle bir tanım kanıtlanmayı gerektirir. Çünkü (ruhun en öznel durumu olan) haz nasıl nesnelleşir? Santayana diyor ki: «Bilim, bilgi isteğimize bir yanıttır. Bilimde biz, yalnız ve yalnız doğruluğu ararız. Sanat, eğlenme iste-

(**) Bana (sabit) duracağım bir yer ver. (Archimedes).

ğine bir yanıttır... Ve doğruluk sanata ancak bu ereklere hizmet ederse girer»[28]. Ama, eğer sanatın ereği bu olsaydı, en başarılı yapıtlarda sanatın bu ereği, gerçekleştirmeyi başaramadığını söylemek zorunda kaldık. «Eğlence isteği çok daha iyi ve daha ucuz araçlarla doyurulabilir. Büyük sanatçıların bu erek için çalışmış olduklarını, örneğin Michelangelo'nun San Pietro Katedralini, Dante veya Milton'un şiirlerini eğlence için yarattıklarını söylemek olanaksızdır. Kuşkusuz onlar, Aristoteles'in şu görüşünü onaylarlardı: «İnsanın kendini ve yapıtını eğlence uğruna kullanması fazlasıyla çocuksu ve budalaca görünür»[29]. Eğer sanat bir hazsa bu haz, nesnelerden değil, biçimlerden duyulan bir hazdır. Biçimlerden alınan haz, nesnelerden veya duyu izlenimlerinden alınan hazdan değişiktir. Biçim izlenimleri ruhta kolaylıkla duyulamazlar. Güzelliklerini duymak için onları üretmemiz gerekir. Tüm antik ve modern estetik hazcılık dizgelerinin ortak kusuru, temel estetik yaratıcılık olgusunun önemini belirtmekte tamamen başarısızlığa uğrayan bir ruhbilimsel estetik haz kuramı ortaya koymalarıdır. Biz estetik yaşamda köklü bir değişme yaşarız. Hazzın kendisi artık bir duygu durumu değil, bir işlev olur. Çünkü, sanatçının gözü, yalnızca duyu-izlenimlerine karşı tepkide bulunan ve onları yeniden üreten bir göz değildir. Onun etkinliği dış nesnelerin izlenimlerini almak veya onları kaydetmek yahut da bu izlenimleri yeni ve yasa dışı bir şekilde birleştirmekle sınırlanmamıştır. Büyük bir ressam veya müzisyeni belirleyen renkler yahut da sesler karşısındaki duyarlılığı değil, elindeki dingin malzemeden biçimlerin devingen yaşamını çıkarmak gücüdür. Öyleyse sanatta bulduğumuz haz, ancak bu anlamda nesnelleşebilir. Bundan ötürü güzelliği «nesnelleşmiş haz» diye tanımlamak bütün sorunu bir fındık kabuğuna sığdırmaktır. Nesnelleştirme her zaman yapıcı bir süreçtir. Fizik dünya, —Değişmeyen nesneler ve niteliklerin dünyası— yalnızca duyu verilerinin bir topluluğu olmadığı gibi, sanat dünyası da duygu ve heyecanların bir topluluğu değildir. İlki, kuramsal nesnelleştirme edimlerine, kavramlara ve bilimsel edimler aracılığıyla nesnelleştirmeye; ikincisi, değişik türden biçim verici edimlere, seyretme edimlerine dayanır.

Sanat ve hazzı özdeşleştirme girişimlerine karşı çıkan tüm öteki modern kuramlar da estetik hazcılık kuramlarına yapılan aynı karşı çıkışa açıktırlar. Onlar sanat yapıtını açıklama işini, sanat yapıtını başka iyi bilinen olaylarla birleştirerek yapmaya çalışırlar. Ama bu olaylar tümüyle değişik bir düzeydedirler; ruhun etkin olmayan edilgin durumlarıdırlar. Her iki sınıf arasında bazı benzerlikler bulabiliriz. Ama onları aynı metafiziksel veya ruhbilimsel kökene geri götüremeyiz. Bu kuramların ortak özelliği ve temel dürtüsü usçu ve anlıkçı sanat kuramlarına karşı savaşımdır.

Fransız Klasizmi bir anlamda sanat yapıtını bir çeşit *üç kuralı* ile çözülebilecek aritmetik bir sorun durumuna getirmiştir. Bu anlayışa karşı,

tepki gerekli ve yararlıdır. Ama ilk Romantik eleştiricileı, —özellikle Alman Romantikleri— doğrudan doğruya karşıt aşırı uca gittiler. Aydınlanmanın soyut anlıkçılığını, sanatı gülünç bir öykünme olarak ilan ettiler. Biz sanat yapıtını mantık kurallarına konu yaparak anlayamayız. Poetikaya ilişkin bir ders kitabı, bize iyi bir şiirin nasıl yazılacağını öğretmez. Çünkü sanat, başka ve daha derin kaynaklardan doğar. Bu kaynakları bulmak istiyorsak önce ortak ölçütlerimizi unutmalı ve bilinçsiz yaşamımızın gizlerine dalmalıyız. Sanatçı, herhangi bir bilinçli etkinliğin denetim veya karışması olmaksızın yolunu bulmak zorunda olan bir tür uyur gezerdir. Onu uyandırmak, gücünü yok etmek olacaktır. Friedrich Schelegel, «ussal olarak ilerleyen usun yöntem ve yasasını bozup, kendimizi bir kez daha fantazinin insanı kendinden geçiren karışıklığı, insan doğasının özgün kaosu içine atmak, tüm şiirin başlangıcıdır,»[30] demiştir.

Sanat, kendimizi gönüllü olarak bıraktığımız uyandırıcı bir düştür. Aynı romantik anlayış, çağdaş metafizik dizgeleri de etkilemiştir. Nitekim Bergson, kendi genel metafizik ilkelerinin son ve en kesin kanıtı olarak düşünülmüş bir güzellik kuramı ortaya attı. O'na göre sezgi ile usun temel ikiciliği (dualizmi) ve uyuşmazlığı için sanat yapıtından daha iyi bir örnek olamaz. Ussal veya bilimsel doğruluk dediğimiz şey, yüzeysel ve uzlaşımsaldır. Sanat, bu sığ ve dar uzlaşımlar dünyasından bir kaçıştır. O, bizi geriye, gerçekliğin asıl kaynaklarına götürür. Eğer gerçeklik «yaratıcı evrim» ise yaşamın yaratıcılığının temel görünümlerini ve kanıtlarını, sanatın yaratıcılığında aramalıyız. İlk bakışta bu bize gerçekten devingen ve güç dolu bir güzellik felsefesi gibi görünecektir. Ama Bergson'un sezgisi aslında etkin bir ilke değildir. Estetik sezgi de Bergson tarafından her yerde etkin bir biçim olarak değil edilgin bir yetenek olarak betimlenmiştir. Bergson diyor ki «sanatın konusu, kişiliğimizin etkin veya direnen güçlerini uyutmak, böylece bizi içinde öne sürülmüş düşünü anladığımız ve dile getirilen duygu ile yakınlaştığımız(duygudaş olduğumuz) saltık bir yanıt durumuna getirmektir. Biz sanatın süreçlerinde, zayıflamış bir biçim içersinde, çoğunlukla uyutum (hipnoz) durumunu oluşturmak üzere kullanılan süreçlerin belli bir ölçüde tinselleştirilmiş ve arınmış bir yorumunu bulacağız. Güzelin duygusu, belirli bir güzellik değildir. Aşılanmış olmak koşuluyla tarafımızdan yaşanmış olan her duygu, bir estetik özyapısı varmış gibi görünecektir. Bundan ötürü estetik bir duygunun gelişmesinde uyutum durumunda olduğu gibi ayrı evreler vardır...»[31]. Ama bizim güzellik yaşantımız böyle uyutumsal (hipnotik) bir özyapıda değildir. Uyutum ile bir insanı belli eylemlere itebilir veya onu belli bir duyguyu yaşamak üzere zorlayabiliriz. Ama gerçek ve belirli anlamında güzellik, ruhlarımızı bu yolla etkileyemez. Onu duymak için insan sanatçıyla işbirliği yapmalıdır. İnsan yalnız sanatçının duygularını yaşamakla kalmamalı, aynı zamanda onun yaratıcı etkinliğine de girebilmelidir. Eğer sanatçı, kişiliğimizin etkin güçlerini uyutmayı başarsaydı, güzellik duyumuzu felce uğratırdı. Güzel-

liğin kavranılması, biçimlerin devingenliğinin bilincine varmak, bu şekilde dile getirilemez. Çünkü güzellik hem belli türden duygular üzerine, hem de bir seyir (kontemplasyon) ve yargı verme edimine dayanır.

Shaftesbury'nin sanat kuramına yaptığı büyük katkılardan biri, bu nokta üzerinde diretmesidir. *Ahlakçılar*'ında O, —insan doğasının önemli bir ayrıcalığı saydığı— güzellik yaşantısının etkileyici bir açıklamasını yapar. «Ne yabanıl tarlaların ne de çevremizde bu yeşil yüzey üzerinde büyüyen bu çiçeklerin güzelliğini yadsıyamayacaksın! Buna karşın, doğanın bu biçimleri, parıldayan çimenler veya gümüşlü yosunlar, çiçekli kekik otları, yaban gülü veya hanımeli alabildiğine hoşturlar. Çevrelerindeki sürüleri çeken, otlayan karacaları veya keçi yavrularını kendilerinden geçiren ve beslenen sürüler arasında gördüğümüz neşeyi yayan, onların güzelliği değildir. Hoşa giden biçim değil biçimin arkasında olan şeydir. Çeken, güzelliktir; iten ise, açlık... Çünkü biçim üzerinde düşünülmemiş, hakkında yargı verilmemiş, incelenmemiş, yalnızca eyleme geçirilmiş olan duyuyu yatıştıran yüzeysel bir gösterge olarak kaldığı yerlerde hiçbir zaman gerçek bir güç olamaz. Bu nedenle, eğer hayvanlar güzelliği bilmek ve ondan hoşlanmak yönünden hayvan olarak yeteneksiz iseler ve kendi paylarına yalnızca duyuları varsa buradan şu çıkar: İnsanlar da aynı duyu aracılığıyla *güzelliği* kavrayamaz veya ondan hoşlanamazlar ama insanın hoşlandığı tüm *güzellik* daha soylu bir şekilde ve en soylu olanın, ruh ve usunun yardımıyladır»[32]. Shaftesbury'nin insan ruhunu ve usunu övmesi, Aydınlanma'nın anlıkçılığından çok uzaktı. O'nun doğanın sınırsız yaratıcı gücü ve güzellik üzerine yazılmış heyecanlı ve duygu dolu yapıtı, tümüyle 18. yüzyıl düşünce tarihinin yeni bir yönüdür. Bu açıdan O, Romantizmin ilk şampiyonlarından biri idi. Shaftesbury'nin romantizmi Platonik tipte bir romantizm idi. O'nun estetik biçim kuramı, İngiliz deneyciliğinin duyumculuğuna karşı duran ve tepki gösteren Platoncu bir anlayıştı[33].

Bergson'un metafiziğine yapılan karşı-çıkış Nietzsche'nin ruhbilimsel kuramı için de geçerlidir. İlk yapıtlarından biri olan *Müziğin Ruhundan Trajedinin Doğuşu*'nda Nietzsche, 18. yüzyılın büyük klasiklerinin düşüncelerine meydan okumuştur. O, Grek sanatında bulduğumuz şey, Winkelmann'ın ideali olan değildir, savıyla ortaya çıkar. Biz Akhileus'da, Sophokles veya Euripides'te boş yere «soylu bir yalınlık ve dingin bir görkem» ararız. Grek tragedyasının büyüklüğü, yeğin duyguların aşırı gerilimleri ve derinliklerinden oluşur. Grek tragedyası Dionysiosca kültürün bir ürünüydü ve tapınaklarda yapılan törenler gibi bir gücü vardı. Ama tek başına orgy, yani Dionysios için yapılan törenler Grek dramasını oluşturamazdı Dionysios'un gücü Apollon'un gücü ile dengelenmişti. Bu temel kutupluluk, her büyük sanat yapıtının özüdür. Bütün dönemlerin büyük sanatı iki karşıt gücün birbirleri içine girmesinden, dinsel törenlerin uyarması ve imgesel bir durumdan doğmuştur. Bu karşıtlık, düş durumuyla sarhoşluk durumu arasında olanın eşidir. Bu durumların her ikisi de içimizdeki tüm sanatsal güç tu-

tumlarını salıverir. Ama her biri değişik türden güçleri çözer. Düş bize imge, çağrışım ve şiir; sarhoşluk ise büyük tutumların, tutkuların gücünü, şarkı ve dans gücünü verir[34]. Sanatın ruhbilimsel kaynağı ile ilgili bu kuramda bile temel özelliklerinden biri yitirilmiştir. Çünkü sanatsal esinlenme bir sarhoşluk durumu; sanatsal imgelem ise bir düş veya birsam (halüsinasyon) değildir. Her büyük sanat yapıtı derin yapısal bir birlikle belirlenmiştir. Bu birliği düş ve sarhoşluk durumu gibi tümüyle dağılmış ve düzeni bozulmuş iki ayrı duruma indirgeyerek açıklayamayız. Şekilsiz ögelerden yapısal bir bütün oluşturamayız.

Sanatın özünü, onu oyun işlevine indirgeyerek açıklayacağını uman değişik türden kuramlar vardır. İnsan bu kuramlara özgür etkinliğinin değerini düşürdükleri veya görmezlikten geldiklerini söyleyerek karşı çıkamaz. Oyun etkin bir işlevdir. Deneysel olarak verilmiş şeylerin sınırları içinde sınırlandırılmamıştır. Öte yandan, oyundan duyduğumuz hoşlanma, tümüyle çıkarlardan uzaktır. Bu nedenle sanat yapıtının belirli nitelikleri ve koşullarından hiçbiri oyun denen etkinlikte eksik değildir. Gerçekten sanatın oyun kuramının örneklerinden çoğu, bizi bu iki işlev arasında hiçbir ayrım bulamadıklarına inandırmışlardır[35]. Onlar, görüntü (illusion) oyunlarına uygulanamayan tek bir sanat özyapısı bile bulunmadığını ve bu gibi oyunlardaki bütün özyapıların da sanatta bulunabileceğini öne sürmüşlerdir. Ama bu sav için gösterilen kanıtlar, tümüyle olumsuzdur. Ruhbilimsel açıdan konuşursak oyun ve sanat birbirleriyle yakın bir benzerliği paylaşırlar. Onlar yararcı değildirler ve herhangi bir kılgısal erekle ilgileri yoktur. Biz sanatta olduğu gibi oyunda da dünyamıza yeni bir biçim vermek için kılgısal gereksinmelerimizi geride bırakırız. Ama bu benzetme gerçek bir benzerliği kanıtlamak için yeterli değildir. Sanatsal imgelem, oyun etkinliğimizi belirleyen imgelem türünden her zaman kesin bir şekilde ayrı kalır. Oyunda biz, gerçek olarak benimsenebilecek kadar etkileyici ve canlı olabilen öykünülmüş imgelerle uğraşmak zorundayız. Sanatı yalnızca böyle öykünülmüş imgelerin bir toplamı olarak tanımlamak onun özyapı ve görevinin çok eksik bir tasarımını gösterecektir. «Estetik benzerlik» dediğimiz şey, görüntü oyunlarında yaşadığımız olayın eşi değildir. Oyun, bize görüntüsel imgeler, sanat ise yeni türden bir doğruluğu; deneysel nesnelerin değil, salt biçimlerin doğruluğunu verir.

Yukardaki estetik çözümlememizde imgelemin üç ayrı türünü ayırdık: I. Bulma gücü, II. Kişileştirme gücü, III. Salt duyusal biçimler oluşturma gücü. Bir çocuğun oyununda ilk iki gücü buluruz ama üçüncüsü yoktur. Çocuk, nesnelerle; sanatçı ise biçimler, çizgiler, tartımlar ve ezgilerle oynar. Oynayan bir çocukta biçim değişikliklerinin çabukluğunu ve kolaylığını övgüyle karşılarız. O, en büyük işleri en yalın araçlarla görür. Herhangi bir odun parçası yaşayan bir canlıya çevrilebilir. Bundan başka bu değişme yalnızca, nesnelerin kendilerinin bir başkalaşmasını dile getirir. Nesnelerin biçimler şeklinde başkalaşması anlamına gelmez. Oyunda biz ancak

duyu algısına verilmiş verileri yeniden düzenler ve yeniden dağıtırız. Sanat, bir başka ve daha derin anlamında yapıcı ve yaratıcıdır. Oyundaki bir çocuk, bir yetişkinin yaşadığı katı deneysel olgular dünyasında yaşamaz. Çocuğun dünyasının çok daha büyük bir devingenliği ve değiştirilme olanağı vardır. Buna karşın, oynayan çocuk, çevresindeki gerçek nesneleri olanaklı nesneler şeklinde değiştirmekten başka bir şey yapmaz. Bu türden hiçbir değişme, gerçek sanatsal etkinliği belirlemez. Burada gereksinmeler çok daha önemlidir. Çünkü sanatçı, nesnelerin katı özdeğini imgelemin potasında çözümler ve bu sürecin sonucu, yeni bir poetik, müzikal veya plastik biçimler dünyasının bulunmasıdır. Kuşkusuz gösteriş için yapılmış olan pek çok sanat yapıtı bu gereksinmeyi karşılamaktan uzaktır. Gerçek bir sanat yapıtını gerçekte oyun eşyası veya daha çok «eğlence gereksinmesine yanıt» olan öykünme ürünlerinden ayırmak, estetik yargı gücü veya sanatsal beğeninin görevidir.

Oyun ve sanatın ruhbilimsel kaynak ve etkilerinin daha yakından bir çözümlemesi de bizi aynı sonuca götürür. Oyun bize bir eğlenme ve yeniden yaratma olanağı verir ama aynı zamanda değişik bir ereğe hizmet eder. Oyunun gelecekteki etkinlikleri önceden yaşama gibi genel dirimbilimsel bir uygunluğu vardır. Çocuğun oyununun hazırlayıcı bir değer taşıdığı her zaman gösterilmiştir. Savaş oyunu oynayan erkek çocukla bebeğini giydiren küçük kız, daha önemli bazı ödevler için bir tür eğitim ve hazırlık görmektedirler. Sanatın işlevi bu tutum içerisinde açıklanamaz. Sanatta ne eğlenme ne de hazırlık vardır. Bazı modern estetikçiler iki tip güzelliği birbirinden kesin olarak ayırmayı gerekli bulmuşlardır. Bunlardan biri «büyük» sanatın güzelliğidir; öteki ise «kolay» güzellik olarak betimlenmiştir[36]. Ama kesin olarak konuşursak, bir sanat yapıtının güzelliği, hiçbir zaman «kolay» bir güzellik değildir. Sanattan duyulan haz, yumuşatıcı ve rahatlatıcı bir süreç içinde değil, tüm güçlerimizin yeğinleştirilmesi içinde ortaya çıkar. Oyunda bulduğumuz eğlence, estetik seyir ve estetik yargı gücü için gerekli bir ön koşul olan bu tutumun tam karşıtıdır. Sanat tam bir düşünce yoğunluğu ister. Bu düşünce yoğunlaştırmasında başarısızlığa uğrar ve yalnızca haz veren duyguların ve çağrışımların oyununa yer verirsek sanat yapıtını bir sanat yapıtı olarak görme özelliğini yitirmiş oluruz.

Oyun olarak sanat kuramı tümüyle değişik iki yönde gelişmiştir. Schiller, Darwin ve Spencer genellikle estetik tarihinde bu kuramın en ünlü temsilcileri olarak benimsenirler. Buna karşın Schiller'in görüşleri ile modern dirimbilimsel sanat kuramları arasında bir ilgi kurmak güçtür. Bu kuramlar temel yönelişleri bakımından yalnız değişik değil, aynı zamanda, bir anlamda da birbirlerine karşıttırlar. «Oyun terimi Schiller'in açıklamalarında daha önceki bütün kuramlardakinden çok ayrı bir anlamda açıklanmış ve anlaşılmıştır. Schiller'inki aşkın ve idealist bir kuramdır. Darwin ve Spencer'in kuramları ise dirimbilimsel doğalcıdır. Darwin ve Spencer, oyun ve güzelliği, genel doğal olaylar olarak kabul etmektedirler. Oy-

sa Schiller bunları özgürlük dünyası ile birleştirmektedir. Ve O'nun Kantçı ikiciliğine göre özgürlük, doğayla aynı şey demek değildir. Tersine o, karşıt kutbu temsil eder. Hem özgürlük, hem güzellik görüntüler dünyasına değil, düşünce dünyasına aittir. Oyun olarak sanat kuramının doğalcı değişkenlerinde hayvanların oyunu insanlarınki ile yanyana incelenmiştir. Schiller böyle bir görüşü benimseyemezdi. O'na göre oyun, genel organik bir etkinlik değil, özellikle insansal olan bir etkinliktir. «İnsan, sözcüğün tam anlamında ancak bir insan olduğu zaman oynar: Ve *o, yalnızca oynadığı zaman tam anlamında bir insandır*»[37]. İnsan ve hayvan oyunları veya insansal alanda sanatın oyunu ile görüntü oyunları denilen şey arasında bir benzeşim ya da yalnızca benzerlikten söz etmek, Schiller'in kuramına çok yabancıdır. Bu benzeşim O'na ancak bir temel yanılma olarak görünebilirdi.

Eğer Schiller'in kuramının tarihsel art-alanı göz önüne alınırsa O'nun görüş noktası kolaylıkla anlaşılabilir. O, «ideal» sanat dünyasını bir çocuğun oyunuyla birleştirmekte sakınca görmemiştir; çünkü O'na göre çocuğun dünyası bir idealizasyon ve yücelme süreci geçirmiştir. Zira Schiller, Rousseau'nun bir öğrencisi ve hayranı olarak konuşmakta ve çocuğun yaşamını Fransız filozofunun çocuğu yerleştirmiş olduğu yeni ışık altında görmektedir. Schiller, «Bir çocuğun oyununda derin bir anlam vardir» der. Buna karşın, biz bu savı benimsesek bile oyunun «anlamının» güzelliğinkinden ayrı olduğu söylenmelidir. Schiller kendisi güzelliği, «yaşayan bir biçim» olarak tanımlıyor. O'na göre yaşayan biçimlerin bilincine varmak, insanı özgürlük deneyine götüren ilk ve kaçınılmaz adımdır. Schiler için estetik seyir veya düşünce, insanın evren karşısında aldığı ilk özgür tavırdır. «Oysa istek, objesini hemen kavrar; düşünce onu uzağa iter ve duygunun tutkusundan kurtararak, kimsenin elinden alamayacağı şekilde kendine maleder»[38]. İşte çocuğun oyununda eksik olan kesinlikle bu «özgür», bu bilinçli ve düşünsel tutumdur. Bu tutum oyun ve sanat arasındaki sınırı çizer.

Öte yandan burada sanat yapıtının en özyapısal ve en gerekli özelliklerinden biri olarak betimlenen «belli bir uzaklığa itiliş» estetik kuram için her zaman yanıltıcı bir neden olduğunu göstermiştir. Ona şöyle karşı çıkılmıştır: Eğer bu doğru olursa sanat artık gerçekten insansal olan bir şey değildir. Çünkü insan yaşamıyla tüm bağlantılarını yitirmiştir. Ama «sanat için sanat» kuramının savunucuları bu karşı-çıkıştan çekinmemişler tersine onunla açıkça savaşmışlardır. Onlar bunu, sanatın kendisini ortak gerçekliğe bağlayan tüm köprüleri yıkan en üstün ölçü ve ayrıcalık olarak görmüşlerdir. Sanat, *profanum Vulgus** için kolay anlaşılamaz bir giz olarak kalmalıdır. Stephane Mallarme demiştir ki: «Bir şiir, halk için bir bil-

(*) Alelade yığın.

mece, sanatçılar için ise bir özel salon müziği olmalıdır»[39]. Ortega y Gasset, sanatın «insanlıktan uzaklaştırıldığını» önceden haber verdiği ve savunduğu bir kitap yazmıştır. Bu yapıtında bu süreç içinde sonunda sanattan insansal ögenin hemen hemen yokolacağı bir noktaya ulaşılacağını düşünmektedir[40]. Öteki eleştirmenler bu görüşün koşutu olan karşıt savı desteklemişlerdir. I.A. Richards, «Bir resme baktığımız, şiir okuduğumuz ya da müzik dinlediğimiz zaman, sanat galerisine gelirken veya elbiselerimizi giyerken yaptığımızdan çok ayrı bir şey yapmıyoruz. Bizde estetik yaşantıyı doğuran biçim, değişik ve kural olarak daha karmaşıktır; ve eğer başarılıysak daha bütünleşmiştir. Temelden değişik bir etkinlik değildir,»[41] diye ısrar ediyor. Ama bu kuramsal karşıtlık gerçek bir çelişme degildir. Eğer Schiller'in tanımına göre, güzellik, yaşayan biçimse o doğasında ve özünde, burada birbirine karşıt olarak duran iki ögeyi birleştirir. Kuşkusuz biçimler alanında yaşamak, nesnelerin, çevremizdeki deneysel objelerin alanında yaşamakla aynı şey değildir. Öte yandan sanatın biçimleri boş biçimler değildir. Onlar, insan yaşantısının kuruluş ve düzeninde belli bir görevi yerine getirirler. Biçimler alanında yaşamak, yaşamın sorunlarından bir uzaklaşma anlamına gelmez. Tersine, yaşamın en üstün güçlerinden birinin kavranılmasıdır. Sanattan onun temel özelliklerinden birini, insanın evrenini planlamadaki yapıcı gücünü göz önüne almaksızın «insansal olandan fazla» veya «insan-üstü» bir şey olarak söz edemeyiz

İnsan yaşantısının düzensiz ve eksik alanlarından —uyutum, düş veya sarhoşluk— alınmış benzerlikler aracılığıyla sanatı açıklamaya çabalayan tüm estetik kuramlar temel noktayı gözden yitirmektedirler. Büyük bir lirik ozanın en belirsiz duygularımıza belli bir biçim verme gücü vardır. En abartmalı sanat yaratılarında bile biz hiçbir zaman «düşlemin insanı kendinden geçiren karışıklıklarını», «insan doğasının özgün kargaşasını» bulmayız. Sanatın romantik yazarlar[42] tarafından yapılan bu tanımı terimler içinde bir çelişmedir. Her sanat yapıtı sezgisel bir yapıya sahiptir. Ve bu, ussallık özelliği anlamına gelir. Her tek öge, kavranan bütünün birer parçası olarak duyulmalıdır. Eğer lirik bir şiirde sözcüklerden birini, bir ölçü veya uyağı değiştirirsek şiirin belirli uyum ve güzelliğini bozma çekincesiyle karşılaşırız. Sanat, nesnelerin veya olayların ussallığına engel değildir. O, klasik estetikçilerin sanatın kurucu yasaları olarak ileri sürdükleri tüm olasılık yasalarına karşı gelebilir. Bize en garip ve gülünç bir görünümü verebilir. Buna karşın, kendine özgü bir ussallığı, biçimin ussallığını elinde bulundurur. Goethe'nin ilk bakışta aykırı kanısal gibi görünen deyişlerinden birini bu yolla yorumlayabiliriz. «Sanat, ikinci bir doğa; giz dolu da... Ama anlaşılabilir. Çünkü anlıkta kaynaklanır»[43].

Bilim bize düşüncelerde düzeni; ahlak eylemlerde düzeni, sanat görülür, dokunulur ve duyulur görünümlerin kavranılmasındaki düzeni verir. Gerçekte estetik kuram bu temel ayrımları tanımak ve tam anlamında algılamakta çok geç kalmıştır. Ama bir metafizik güzellik kuramı arayacak

yerde, yalnızca sanat yapıtının doğrudan doğruya yaşanmasını inceleseydik, asıl noktayı gözden yitirmezdik.

Sanat, simgesel bir dil olarak tanımlanabilir. Ama bu bizi belirli ayrımla değil, yalnız ortak tür ile karşı karşıya bırakır. Modern estetikte ortak türe karşı duyulan ilgi, hemen hemen belirli ayrımı kapatıp ortadan kaldıracak derecede egemen olmuş görünür. Croce, dil ile sanat arasında yalnız yakın bir ilgi değil, aynı zamanda tam bir benzerlik bulunduğunda diretir. O'nun düşünce şekline göre bu iki etkinlik arasında bir ayrım yapmak çok yasa dışı bir iştir. Croce'ye göre, genel dilbilimi çalışan her birey, aynı zamanda estetik sorunları da çalışmıştır. Ama sanatın simgeleri ve günlük konuşma veya yazının dilbilimsel terimleri arasında büyük bir ayrım vardır. Bu iki etkinlik, ne özellik ne de erek bakımından uyuşur; onlar aynı araçları kullanmazlar ve aynı ereklere doğru yönelmezler. Ne dil ne de sanat bize yalnızca nesnelerin veya eylemlerin öykünülmesini verir. Her ikisi de anlatımdır. Ama duyusal biçimler ortamındaki bir anlatım, bir sözel veya kavramsal anlatımdan değişiktir. Bir doğa parçasının bir ressam veya ozan yahut bir coğrafyacı veya yerbilimci tarafından yapılan betimlemeleri arasında ortak hiçbir şey yoktur. Betimlemenin hem biçimi hem dürtüsü bilim adamının yapıtında başka, sanatçının yapıtında başkadır. Coğrafyacı bir doğa parçasını plastik bir tutumla betimleyebilir, giderek onu zengin ve canlı renklerle resmedebilir. Ama onun elde etmek istediği, doğa parçasının bir görünümü değil, deneysel kavramıdır. Bu erek için biçimini başka biçimlerle karşılaştırmak, gözlem ve tüme varımla onun özyapısal özelliklerini bulmak zorundadır. Jeolog bu deneysel betimleme isinde bir adım daha ileri gider. Fiziksel olguların kaydıyla yetinmez. Çünkü bu olguların kökenini bulmayı ister. O, süredizinsel ayrımları gözeterek toprağın yapılmış olduğu tabakaları ayırır. Yeryüzünün kendilerine dayanarak şimdiki biçimini kazanmış olduğu genel nedensel yasalara geri gider. Sanatçı için bütün bu deneysel bağıntıların, diğer olgularla karşılaştırmaların, nedensel ilişkiler içinde bir araştırmanın anlamı yoktur. Kabaca konusursak, günlük deneysel kavramlarımız kılgısal veya kuramsal ilgilerle bağıntılarına göre iki sınıfa ayrılabilirler. Bir sınıf, nesnelerin kullanımı ve «o neye yarar?» sorusuyla ilgilidir. Öteki, nesnelerin nedenleri ve «nereden geldikleri» sorusuyla ilgilenir. Ama sanat alanına girişte bütün bu soruları unutmak zorundayız. Varlığın, doğanın, nesnelerin deneysel özelliklerinin ötesinde ansızın onların biçimlerini buluruz. Bu biçimler dingin ögeler değildir. Bize gösterdikleri, doğanın yeni bir ufkunu açan devingen bir düzendir. Sanatın en büyük hayranları bile çok kez sanattan sanki bir süs, yaşamın bir ziynetiymiş gibi söz etmişlerdir. Ama bu, onun gerçek önemini ve insan kültüründeki gerçek rolünün değerini azaltmaktır. Gerçekliğin salt bir öykünülmesi her zaman için su götürür bir değerde olacaktır. Ancak sanatı, düşüncelerimizin, imgelerimizin ve duygularımızın özel bir yönü, yeni bir orientasyonu olarak algılarsak gerçek anlam

ve işlevini kavrayabiliriz. Plastik sanatlar, duyulur dünyayı tüm zenginliği ve çeşitliliği içinde görmemizi sağlarlar. Eğer büyük ressam ve yontucuların yapıtları olmasaydı nesnelerin görünüşündeki sayısız ayırtılardan (nüans) hangilerini bilebilirdik? Aynı şekilde şiir, kişisel yaşamımızın bulgulanmasıdır. Donuk ve bulanık bir duygusuna sahip olduğumuz sınırsız yetenekler, lirik ozan, romancı ve tiyatro yazarı tarafından ışığa çıkarılır. Böyle bir sanat, hiçbir anlamda salt öykünme veya eşlem (kopya) değil, kendi iç yaşamımızın gerçek bir anlatımıdır.

Yalnız duyu izlenimlerinin dünyasında yaşadığımız sürece gerçekliğin ancak yüzeyine dokunuruz. Nesnelerin derinliğinin bilinci, her zaman etkin ve kurucu güçlerimiz yönünden bir çabayı gerektirir. Ama bu güçler aynı yönde devinmediklerinden ve aynı ereğe yönelmediklerinden gerçekliğin aynı yönünü bize veremezler. Salt görüsel bir derinlik kadar bir de salt kavramsal derinlik vardır. İlki, bilim tarafından bulgulanır, ikincisi sanat tarafından ortaya konur. İlki bize nesnelerin nedenlerini anlamamızda, ikincisi ise onların biçimlerini görmemizde yardımcı olur. Bilimde biz, olayları geriye ilk nedenlerine ve genel yasalarla ilkelere götürmeye çalışırız. Sanatta onların doğrudan doğruya görünümü karşısında kuşatılır ve bu görünümden tüm zenginlik ve çeşitliliği içinde en büyük hoşlanmayı duyarız. Burada biz, yasaların tek biçimliliği ile değil, sezgilerin çok biçimliliği ve çeşitliliği ile ilgileniriz. Sanat bile, bilgi olarak tanımlanabilir. Ama sanat özel ve belirli türden bir bilgidir. Shaftesbury'nün «tüm güzellik, doğruluktur» görüşünü pekala onaylayabiliriz. Ama güzelliğin doğruluğu kuramsal betimlemede veya nesnelerin açıklanmasında bulunmaz. O, daha çok nesnelerin «duygudaşça görünümünde» vardır[44]. İki doğruluk görüşü birbirleriyle bir karşıtlık içindedirler ama bu karşıtlık bir çatışma veya çelişme değildir. Sanat ve bilim tümüyle ayrı düzlemlerde hareket ettikleri için çelişmezler veya aykırı olamazlar. Bilimin kavramsal yorumlaması sanatın sezgisel yorumlamasına engel olamaz. Her birinin kendi görüngesi yani, kendine özgü bir görüş açısı vardır. Duyu algısı ruhbilimi bize, iki gözümüzü kullanmadığımız, çift gözlü görüşümüz olmadığı zaman, uzayın üçüncü boyutunun bilincine varılamayacağını öğretmiştir. İnsan yaşantısının derinliği de aynı şekilde görüş durumlarımızı değiştirebilme gücümüze dayanır. Bu da gerçekliğe ilişkin görüşlerimizi birbiri ardından sıralayabilmemiz demektir. *Rerum videre formas, rerum cognoscere causas*'* dan hiç de daha az önemli ve zorunlu bir görev değildir. Günlük yaşantımızda biz, olayları nedensellik veya ereklilik deyisine göre birbirine bağlarız. Nesnelerin kuramsal nedenleri veya eylemsel etkileri ile ilgimizin derecesine göre, onları nedenler veya araçlar olarak görürüz. Böylece alışkan-

(*) Şeylerin biçimlerini görmek, şeylerin nedenlerini öğrenmek.

lıklarla onların dolaysız görünüşlerine ilişkin görüşümüzü tekrar onlarla yüzyüze gelinceye kadar yitiririz. Öte yandan sanat bize yalnızca nesneleri kavramlaştırmayı veya kullanmayı değil, onları imgelemde canlandırmayı da öğretir. Sanat bize gerçekliğin daha zengin, daha canlı ve renkli bir imgesini ve gerçekliğin biçimsel yapısı içinde daha derin bir görüş gücünü kazandırır. İnsanın gerçekliğe belirli ve tek bir yaklaşımla sınırlandırılmamış olması, doğasının özelliklerindendir. İnsan görüş açısını seçebilir ve nesnelerin bir görüşünden bir diğerine geçebilir.

X

Tarih

Felsefe tarihindeki çok değişik ve çeşitli tüm insan doğası tanımlarından sonra modern filozoflar çok kez asıl sorunun bir anlamda yanıltıcı ve çelişik olduğu sonucuna varmışlardır. Ortega y Gasset, kendi modern dünyamızda klasik olanın, Grek varlık kuramının ve buna koşut olarak klasik insan kuramının yıkılışını yaşıyoruz diyor.

«Doğa bir nesnedir hem de pek çok küçük nesnelerden oluşan büyük bir nesne... Şimdi nesneler arasındaki ayrımlar ne olursa olsun hepsinde ortak olan bir temel özellik vardır bu da onların varolmaları, bir varlığa sahip bulunmalarıdır. Bu, yalnızca onların varolduklarını, gözümüzün önünde bulunduklarını değil ama aynı zamanda belirli bir yapı veya tutarlılığa da sahip olduklarını gösterir... Bir başka anlatım seçeneği «doğa» sözcüğüdür. Doğal bilimin ödevi, değişen görünüşlerin ardındaki sürekli doğayı veya dokuyu kavramaktır... Günümüzde doğal bilimlerin her ne kadar ilke olarak sayıları tüketilemezse de tüm mucizelerinin insan yaşamının garip gerçekliği önünde her zaman tıkanıp kaldığını biliyoruz. Niçin? Eğer tüm nesneler gizlerinin büyük bir bölümünü fizik bilimine vermişlerse neden tek başına insan doğası gizlerini açmamakta bu denli inatçı davranıyor? Bunun açıklamasını yapabilmek için derinlere, köklere doğru inmelidir. Belki de şöyle bir açıklama yapılabilir. İnsan bir nesne değildir. İnsan doğasından söz etmek yanlıştır. İnsanın doğası yoktur... İnsan yaşamı... bir nesne (şey) değildir, bir doğası yoktur ve sonuç olarak bizim insan yaşamından söz ederken bu olayı özdek olayını aydınlatan deyi ve kavramlardan kökten değişik olan deyi ve kavramlar aracılığıyla ele almak konusunda bir karar vermemiz gerekir».

Mantığımız şimdiye değin Elea düşüncesinin temel kavramları üzerinde temellendirilen bir varlık mantığı olmuştur. Ama biz bu kavramlarla, insanın ayırıcı özyapısını anlamayı hiçbir zaman bekleyemeyiz. Eleacılık insan yaşamının köktenci bir düşünselleştirilmesiydi. Artık bu büyülü halkanın dışına çıkmak zamanı gelmiştir. «İnsanın varlığından söz etmek için tıpkı başkalarının Öklid'çi olmayan bir geometri oluşturmaları gibi ilkin Eleacı-olmayan bir varlık kavramı oluşturmamız gerekiyor. Herakleitos'un ekmiş olduğu tohumun kutsal hasadını alma zamanı gelmiştir. Kendi-

mizi anlıkçılığa karşı aşılamayı öğrendikten sonra şimdi de doğalcılıktan kurtulmuş olmanın bilinci içindeyiz. İnsanın bir doğası yoktur. Onun sahip olduğu, şey... tarihtir»[1].

Platon'un, Theaitetos'un da Grek felsefi düşüncesinin temel izdemi olarak betimlenen varlık ile oluş arasındaki çatışma, doğa dünyasından tarih dünyasına geçsek de çözümlenmez. Kant'ın *Salt Usun Eleştirisi*'nden beri, varlıkla oluş arasındaki ikiciliği (dualizmi) metafiziksel bir ikicilikten çok mantıksal bir ikicilik olarak algılıyoruz. Artık saltık olarak değişmeyen bir dünyanın karşıtı olan bir saltık değişme dünyasından söz etmiyoruz. Söz ve değişmeyi varlığın değişik anlamları olarak değil, deyiler olarak, deneysel bilgimizin koşulları ve önvarsayımları olarak görüyoruz. Bu deyiler (kategoriler) genelgeçer ilkelerdir. Onlar özel bilgi objelerine özgü değildirler. Bu nedenle onları insan deneyinin tüm biçimlerinde bulmayı beklememiz gerekir. Gerçekte tarih dünyası bile salt değişme aracılığıyla anlaşılıp yorumlanamaz. Bu dünya da bir temel ögeyi, fiziksel dünyadaki ile aynı şekilde tanımlanamayacak bir varlık ögesini içerir. Bu öge olmaksızın, Ortega y Gasset'nin sözünü ettiği bir dizge olarak tarihten söz edemezdik. Bu dizge her zaman, özdeş bir doğayı olmasa bile en azından özdeş bir yapıyı gerektirir. Gerçekte bu yapısal özdeşlik —özdeğin değil, biçimin özdeşliği— büyük tarihçilerce her zaman vurgulanmıştır. Onlar insanın bir doğası *olduğu için* bir tarihi de olduğunu söylemişlerdir. Bu rönesans tarihçilerinin örneğin Makyavelli'nin yargısıydı ve modern tarihçilerden çoğu bu görüşü benimsemişlerdir. Onlar geçici akışın ve insan yaşamının çok biçimliliğinin arkasında insan doğasının değişmeyen özelliklerini bulgulamayı ummuşlardı. Jacob Burckhardt, *Dünya Tarihi Üzerine Düşünceler* adlı yapıtında tarihçinin görevini sürekli, durmadan yinelenen, tipik ögeleri araştırma girişimi olarak tanımlamıştır. Çünkü bu türden ögeler anlığımızda ve duygularımızda iz bırakan bir yankı uyandırabilirler[2].

«Tarih bilinci» uygarlığın en son ürünlerinden biridir. Bu bilinç, büyük Grek tarihçilerinden önce ortaya çıkamazdı. Hatta Grek düşünürleri de tarihsel düşüncenin belirli biçiminin felsefi bir çözümlemesini yapacak durumda değillerdi. Nitekim böyle bir çözümleme on sekizinci yüzyıla değin ortaya çıkamadı. Tarih kavramı, yetkinliğine ilk kez Vico ve Herder'in yapıtlarında erişmiştir. İnsan ilk kez zaman sorununun bilincine vardığında, kendi dolaysız istek ve gereksinmelerinin dar halkasından çıkıp, nesnelerin kökenini araştırmaya başladığında, tarihsel değil, yalnızca söylencebilimsel bir köken bulabildi. İnsan dünyayı, fiziksel dünyayı olduğu kadar toplumsal dünyayı da anlayabilmek için söylencebilimsel geçmişteki izdüşümünü bulmak zorundaydı. Nesnelerin ve olayların süredizinsel düzenini anlama, tanrılara ve insanlara bir soy ve evrenbilim verme girişimlerini ilk olarak söylencelerde buluyoruz. Ama bu evrenbilim ve soybilim bir tarihsel ayrımı yeterince göstermez. Geçmiş, şim-

di ve gelecek henüz içiçe ve biraradadırlar; onlar ayrımlaşmamış bir birlik ve bölünmez bir bütün oluştururlar. Söylencebilimsel zamanın belirli bir yapısı yoktur; o henüz «öncesiz-sonrasız bir zaman»dır. Söylencebilimsel bilinçlilik görüş açısından geçmiş hiçbir zaman yok olmaz; o her zaman ve şimdi buradadır. İnsan söylencebilimsel imgelemin karmaşık örgüsünü sökmeye başladığında yeni bir dünyaya geçmiş olduğunu hisseder ve yeni bir doğruluk kavramı biçimlendirmeye başlar.

Bu sürecin tek tek aşamalarını Grek tarihsel düşüncesinin Herodot' tan Tukidides'e doğru gelişmesini incelerken izleyebiliriz. Tukidides kendi döneminin tarihini görüp betimleyebilen ve geriye, geçmişe açık ve eleştirel bir gözle bakabilen ilk düşünürdü. O bunun yeni ve kesin bir adım olduğunu da bilmekteydi. Söylencebilimsel ve tarihsel düşünce, masal ve doğruluk arasındaki kesin ayrımın kendi yapıtına «ölümsüzlük»[3] kazandıracak olan ayırtkan özellik olduğuna inanmaktaydı. Başka büyük tarihçiler de aynı şekilde düşünmüşlerdir. Ranke kısa bir özyaşam öyküsünde tarihçi olarak görevinin bilincine ilk kez nasıl vardığını anlatır. Gençken Walter Scott'un romantik tarihsel yazıları ona çok çekici gelirmiş. O bunları canlı bir duygudaşlıkla okur ama bazı noktalara da kusur bulurmuş. XI. Louis ile Yiğit Charles arasındaki çatışmanın betimlemesinin tarihsel olgularla apaçık bir şekilde çeliştiğini görünce büyük bir şaşkınlığa uğramış. «Bu yazarın yazdıklarına ilişkin belgelerle çağdaş raporları inceledim ve XI. Louis ile Yiğit Charles'ın hiçbir zaman Scott'ın *Quentin Durward*'da betimlediği kişiler olarak yaşamamış olduklarına inandım. Yaptığım bu karşılaştırma bana tarihsel kanıtların romantik kurgudan daha güzel ve daha ilginç olduğunu gösterdi. Bu yüzden yapıtlarımda romantik kurguları bir yana bırakıp tüm icat ve yapıntılardan sakınmaya, olgulara bağlı kalmaya çalıştım»[4].

Ama, tarihsel doğruluğu «olgulara uygunluk» —adaequatio res et intellectus—* diye tanımlamak sorunu doyurucu bir şekilde çözmek anlamına gelmez. Tersine sorunu çözecek yerde daha kuşkulu şekle sokar. Tarihin olgularla işe başlaması gerektiği ve bu olguların tarihsel bilgimizin yalnızca birer başlangıcı değil sonu da, yani *a*'sı ve *z*'si oldukları yadsınamaz. Ama bir tarihsel olgu nedir? Tüm olgusal doğruluk, kuramsal doğruluğu dile getirir[5]. Olgulardan söz ettiğimizde yalnızca kendi dolaysız duyu verilerimize başvurmayız. Deneysel yani nesnel olguları düşünürüz. Bu nesnellik hazır bir nesnellik olmayıp her zaman bir edimi ve karmaşık bir yargı sürecini gösterir. Bu nedenle, eğer bilimsel olgular —fiziğin, dirimbilimin, tarihin olguları— arasındaki ayrımı bilmeyi istersek işe, her zaman bir yargılar çözümlemesi ile başlamamız yani, kendileriyle bu olguları kavrayabileceğimiz bilgi biçimlerini bilmemiz gerekir.

(*) Nesne ile usun uygunluğu.

Fiziksel bir olgu ile tarihsel bir olguyu birbirinden ayıran şey nedir? Her ikisi de aynı deneysel gerçekliğin bölümleri olarak kabul edilirler ve her ikisine de nesnel doğruluk yükleriz. Ama bu doğruluğun özünü araştırmak istersek değişik şekillerde işe koyuluruz. Fiziksel bir olgu, gözlem ve deney tarafından belirlenir. Bu nesnelleştirme süreci, söz konusu olayları matematiksel dille yani sayıların diliyle betimlemede başarılı olursa amacına ulaşır. Bu şekilde betimlenemeyen, bir ölçme sürecine indirgenemeyen bir olay, fiziksel dünyamızın bir parçası değildir. Max Planck fiziğin ödevini tanımlarken fizikçinin tüm ölçülebilir şeyleri ölçmek ve ölçülemeyen şeyleri ölçülür kılmak zorunda olduğunu söylüyor. Tüm fiziksel nesneler veya süreçler doğrudan doğruya ölçülemezler. Bunların hepsinde olmasa bile büyük bir bölümünde dolaylı pekiştirme ve ölçme yöntemlerine bağlı kalıyoruz. Ama fiziksel olgular her zaman nedensel yasalar aracılığıyla doğrudan doğruya gözlenebilen veya ölçülebilen olaylara bağlıdırlar. Eğer bir fizikçi bir deneyin sonuçları konusunda kuşkuya düşerse onu yineleyip düzeltebilir. O nesnelerini her zaman sorularını yanıtlamaya hazır bir şekilde karşısında bulur. Ama tarihçinin durumu biraz daha değişiktir. Onun olguları geçmişe aittir ve geçmiş bütün bütün ortadan kalkmıştır. Geçmişi yeniden kuramayız. Yalnızca fiziksel, nesnel anlamında yeni bir yaşam olarak canlandıramayız. Bütün yapabileceğimiz şey, onu «anımsayıp» ona yeni bir düşünsel varoluş vermektir. Tarihsel bilgide ilk adım, deneysel gözlem olmayıp düşüncede yeniden kurmadır. Bilimsel olgu diye adlandırdığımız şey her zaman kesin ve açık bir şekilde önceden anlattığımız bir bilimsel soruya verilen yanıttır. Ama tarihçi bu soruyu neye yöneltebilir? O olguların kendileriyle karşı karşıya gelemediği gibi daha önceki bir yaşamın biçimleri içine de giremez. Konusuna ancak dolaylı bir şekilde yaklaşımda bulunabilir. Kaynaklarına bakması gerekir. Ama bu kaynaklar terimin alışılmış anlamında fiziksel nesneler değillerdir. Hepsi yeni ve özgül bir anı gösterirler. Fizikçi gibi tarihçi de özdeksel bir dünyada yaşar. Buna karşın onun araştırmasının hemen başlangıcında bulduğu şey, fiziksel nesnelerin bir dünyası olmayıp bir simgesel evren - bir simgeler dünyasıdır. O, her şeyden önce bu simgeleri okumayı öğrenmelidir. Ne kadar basit görünürse görünsün her tarihsel olgu yalnızca böyle önceden yapılan bir simgeler çözümlemesi aracılığıyla belirlenip anlaşılabilir. Tarihsel bilgimizin ilk ve dolaysız konuları nesneler veya olaylar olmayıp belgeler ya da anıtlardır. Gerçek tarihsel verileri —geçmişin olaylarını ve insanlarını— ancak bu simgesel verilerin işe karışması ve aracılığıyla kavrayabiliriz.

Sorunun genel tartışmasına geçmeden önce bu noktayı özgül ve somut bir örneğe başvurarak biraz daha açıklamayı istiyorum. Aşağı yukarı otuz beş yıl kadar önce Mısır'da bir ev yıkıntısının altında eski bir Mısır papirüsü bulundu. Bu papirüste bir avukat veya noterin işine iliş-

kin —vasiyetname taslakları, yasal sözleşmeler v.b.g.— notlar olarak görünen çeşitli yazılar vardı. Bu noktaya kadar papirüs yalnızca özdeksel dünyaya aitti; hiçbir tarihsel önem ya da tarihsel varlık taşımıyordu. Ama daha sonra ilkinin altında ikinci bir metin bulundu ve ayrıntılı bir inceleme sonunda bu ikinci metnin Menander'ın şimdiye dek bilinmeyen dört güldürüsünün kalıntıları olduğu anlaşıldı. Bu andan itibaren yazının özü ve anlamı tümüyle değişti. Söz konusu olan artık yalnızca «bir özdek parçası» değildi; bu papirüs büyük değer ve önem taşıyan tarihsel bir belge olmuştu. Çünkü Grek yazınının gelişmesi içindeki önemli bir evreye tanıklık etmekteydi. Yine de bu anlam dolaysız bir şekilde apaçık değildi. Yazının her türden eleştirel deneme ve dikkatli dilbilimsel, filolojik, yazınsal ve estetik çözümlemelerden geçirilmesi gerekiyordu. Bu karmaşık süreçten sonra o artık yalnızca bir nesne olmaktan çıkıp anlamla dolu bir şey olmuştu. Yani bir simge haline gelmiş ve bu simge bizim Grek kültürünü Grek yaşam ve şiirini yeni bir görüşle kavramamızı sağlamıştı[6].

Tüm bunlar apaçık ve doğru görünüyor. Ama ne gariptir ki tarihsel bilginin bu temel ayırtkanı (karakteristik) çağdaş tarihsel yöntem ve tarihsel doğruluk tartışmalarımızın çoğunda tümüyle unutulmuştur. Yazarların çoğu tarihle bilim arasındaki ayrımı tarihin konusunda (objesinde) değil *mantığında* aramışlardır. Tarih için yeni bir mantık kurmak üzere en büyük güçlüklere katlanmışlardır. Ama tüm bu girişimler başarısızlıkla sonuçlanmaya yargılıydı. Çünkü mantık gerçekte çok basit ve tek biçimli bir şeydir. Mantık tekdir; çünkü doğruluk tekdir. Doğruluk arayışında tarihçi, bilim adamının bağlı olduğu aynı biçimsel kurallara bağlıdır. O, us yürütme ve tartışma yöntemlerinde, tümevarımsal çıkarımlarında, nedenleri araştırmasında bir fizikçi veya dirimbilimcinin uyduğu aynı genel düşünce yasalarına uyar. İnsan anlığının bu temel kuramsal etkinlikleri söz konusu olduğu sürece değişik bilgi alanları arasında bir ayrı seçi yapamayız. Bu sorunla ilgili olarak Descartes'in şu sözlerini kabul etmemiz gerekir.

«Hepsi bir arada ele alındıklarında bilimler, ne kadar değişik konulara uygulanırsa uygulansın her zaman tek ve aynı kalan insan usu ile özdeştirler. İnsan usu, tıpkı güneşin aydınlattığı çeşitli nesnelerden etkilenmemesi gibi, eğildiği değişik konulardan doğan bir ayrımlaşmaya uğramaz»[7].

İnsan bilgisinin konuları ne denli ayrı türden olursa olsun, bilgi biçimleri her zaman içsel bir birlik ve mantıksal bir türdeşlik gösterir. Tarihsel ve bilimsel düşünce mantıksal biçimleriyle değil, nesneleri ve konuları aracılığıyla ayırdedilebilirler. Eğer bu ayrımı, betimlemeyi isteseydik, tarihçi geçmişin konularıyla uğraşmak zorunda olduğu halde bilim adamı şimdiki konularla uğraşmak zorundadır dememiz yeterli olmaya-

caktı. Böyle bir ayırma yanıltıcı olurdu. Tıpkı tarihçi gibi bilim adamı da pekala nesnelerin uzak kökenlerini araştırabilir. Örneğin böyle bir girişim Kant tarafından yapılmıştı. Kant 1775'de özdeksel dünyanın evrensel tarihi de olan bir gökbilimsel kuram geliştirdi. O fiziğin yeni yöntemini, yani Newton yöntemini tarihsel bir sorunun çözümüne uyguladı. Bu işi yaparken kendisiyle şimdiki evrensel düzenin evrimini özdeğin önceki ayrımlaşmamış ve düzenlenmemiş durumundan betimlemeye çalıştığı gökcisimlerine ilişkin (nebular) bir varsayım geliştirdi. Bu bir doğal tarih sorunu idi, ama terimin özgül anlamında bir tarih değildi. Tarih fiziksel dünyanın önceki bir evresini görmekten çok, insan yaşamının ve kültürünün önceki bir aşamasını göstermeyi amaçlar. O bu sorunun çözümü için bilimsel yöntemleri kullanabilir ama kendisini yalnızca bu yöntemlerle sağlanabilen verilerle sınırlamaz. Ne olursa olsun hiçbir nesne, doğa yasalarından bağışık değildir. Tarihsel nesnelerin ayrı ve kendilerine özgü bir gerçeklikleri yoktur, onlar fiziksel nesnelerde dışlaşırlar. Ama bu dışlaşmaya karşın onlar daha yüksek bir boyuta aittirler. Tarihsel anlam dediğimiz şey, nesnelerin biçimini değiştirmediği gibi, onlarda yeni bir nitelik de ortaya çıkarmaz. Ama nesnelere ve olaylara yeni bir derinlik kazandırır. Bilim adamı geriye geçmişe gitmek istediğinde kavramları veya deyileri değil ama şimdiye ilişkin kendi gözlemlerini kullanır. O, neden-etki zincirini geriye doğru izleyerek, şimdiyi geçmişle birleştirir. Yani, şimdi içinde geçmişin bırakmış olduğu özdeksel izleri inceler. Bu, örneğin: Yerbilimin ve taşılbilimin (paleontoloji) yöntemidir. Tarih de bu işlerle işe başlamak zorundadır. Çünkü onlarsız tek bir adım bile atamaz. Ama bu yalnızca ilk ve başlangıç türünden bir görevdir. Bu, gerçek deneysel yeniden-kurmaya tarih, simgesel bir yeniden-kurma ekler. Tarihçi belgelerini ve anıtlarını yalnızca geçmişin ölü kalıntıları olarak değil, ama geçmişten gelen canlı bildiriler; bize kendilerine özgü dilleriyle seslenen bildiriler olarak okuyup yorumlamayı öğrenmelidir. Ama bu bildirilerin simgesel içeriği doğrudan doğruya gözlemlenemez. Onları konuşur kılıp bizim de onların dilinden anlamamızı sağlamak dilbilimcinin, filoloğun ve tarihçinin işidir. Tarihçi, yerbilimci veya taşılbilimcinin yapıtları arasındaki temel ayrım, tarihsel düşüncenin mantıksal yapısında olmayıp bu özel görev ve buyruktadır. Eğer tarihçi anıtlarının simgesel dilini çözmekte başarısızlığa uğrarsa tarih onun için mühürlü bir kitap olarak kalır. Tarihçi bir bilim adamı olmaktan çok belli bir anlamda bir dilbilimcidir. Ama o, yalnızca insanlığın konuşulan ve yazılan dillerini incelemekle kalmaz aynı zamanda tüm çeşitli simgesel deyimlerin anlamını kavramaya çalışır. Metinlerini yalnızca kitaplarda değil yıllık veya anılarda da bulur. O hiyeroglif veya çivi yazılarını okumak, kanva üstündeki renklere, mermer ya da bronz yontulara, katedral veya tapınaklara, paralara veya mücevherlere bakmak zorundadır. Ama o, bütün bunları yalnızca eski zaman hazinelerini biriktirmek ve korumak isteyen bir antikacı gibi

ele almaz. Tarihçinin aradığı şey, daha çok bir önceki çağın ruhunu cisimleştirmektir. O aynı ruhu yasalarda ve anıtlarda, ayrıcalıklarda ve hak bildirilerinde, toplumsal kurumlar ve siyasal anayasalarla, dinsel törenlerde arar. Gerçek tarihçi için bu malzeme taşlaşmış olgu olmayıp yaşayan bir biçimdir. Tarih bütün bu dağıtılmış bölümleri (disjecta membra), geçmişin dağınık parçalarını bir araya getirme ve onları yeni bir biçim içinde birleştirme girişimidir.

Tarih felsefesinin modern kurucuları arasında Herder'in tarihsel sürecin bu yanına ilişkin çok açık bir kavrayışı vardı. Onun yapıtları bize geçmişin yalnız anılarını vermekle kalmaz geçmişi yeniden canlandırır da. Herder gerçek anlamında bir tarihçi değildi. Bize hiçbir büyük tarihsel yapıt bırakmamıştır. Felsefedeki başarısı da Hegel'inki ile karşılaştırılamaz. Yine de o, yeni tarihsel doğruluk ülküsünün öncüsü idi. O olmasaydı Ranke veya Hegel'in yapıtları da ortaya çıkamazdı. Çünkü Herder'in geçmişi canlandırmakta, insanın ahlaksal, dinsel ve kültürel yaşamının tüm kalıntı ve parçalarına açıklık kazandırmakta büyük bir kişisel yeteneği vardı. İşte Goethe'de coşkunluk uyandıran Herder'in çalışmasının bu özelliğiydi. Mektuplarından birinde yazdığı gibi O, Herder'in tarihsel betimlemelerinde insanların yalnızca «kabuk ve kalıntılarını» bulmuyordu. O'nun Herder'i beğenmesinde en etkin olan yan Herder'in yalnızca «değersiz şeylerden altın elemesi olmayıp aynı zamanda bu değersiz şeyleri canlı bir bitki şekline dönüştürmesi yani tarama biçimiydi»[8].

Herder'i belirleyip ona büyük tarihçi olarak ayrıcalık kazandıran bu *«palingenesis»*, yani geçmişin yeniden doğmasıdır. Friedrich Schlegel tarihçiyi *einen rückwärts gekehrten Propheten*[9] yani geriye bakan bir peygamber diye adlandırmıştır. Geçmişe ilişkin bir önbilide geçmişin gizli yaşamının açığa vurulması da söz konusudur. Tarih gelecekteki olayları önceden haber veremez, ancak geçmişi yorumlar. Ama insan yaşamı, içindeki tüm ögelerin birbirine yol gösterip birbirini açıkladığı bir organizmadır. Bunun sonucu olarak geçmişe ilişkin yeni bir anlayış aynı zamanda yeni bir gelecek umudu da verir ve bu yeni gelecek umudu düşünsel ve toplumsal yaşam için bir itki olur. Dünyanın gelecekteki ve geçmişteki bu çifte görünümü için tarihçi kendi yola çıkış noktasını seçmek zorundadır. O bu görünümü ancak kendi yaşadığı çağda bulabilir. Şu andaki deneylerinin koşullarının ötesine geçemez. Tarihsel bilgi belirli sorulara verilen yanıttır. Bu yanıtın geçmiş tarafından verilmesi gerekir, ama soruların kendilerini ortaya atıp zorla kabul ettiren içinde yaşadığımız zaman yani, şimdiki düşünsel ilgilerimizle şimdiki ahlaksal ve toplumsal gereksinmelerimizdir.

Şimdi ile geçmiş arasındaki bu bağ yadsınamaz. Ama biz bu bağdan tarihsel bilginin kesinlik ve değerine ilişkin çok değişik sonuçlar çıkarabiliriz. Çağdaş felsefede Croce, en köktenci «tarihçiliğin» (historisizm) şampiyonudur. O'na göre tarih özel bir alan olmayıp gerçekliğin bütünü-

dür. Bu nedenle O'nun tüm tarihin çağdaş tarih olduğu konusundaki savı, felsefe ile tarihin özdeşleştirilmesine yol açar. Tarihin insan alanının üstünde ve ötesinde bir başka varlık alanı, felsefi düşünce için de başka hiçbir konu yoktur[10]. Bunun karşıtı olan sonuç Nietzsche tarafından çıkarılmıştır. O da «geçmişi ancak şu anda en üstün olanla açıklayabileceğimiz» üzerinde diretmiştir. Ama bu sav, O'na tarihin değerine şiddetli bir saldırıda bulunmak üzere çıkış noktası olarak hizmet etmiştir. Bir filozof ve modern kültür eleştirmeni olarak çalışmalarına başladığı *Zamansız Düşünceler* adlı yapıtında içinde yaşadığımız çağın «tarih anlayışına» karşı çıkmıştır. O, bu tarih anlayışının kültürel yaşamımızın bir ayrıcalığı ve üstünlüğü olmak bir yana, bu yaşamın özel tehlikesi olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bu tarih anlayışı, sıkıntısını çektiğimiz bir hastalıktır. Tarih yaşam ve eylemin uşağıdır. Bunun dışında hiçbir anlamı yoktur. Eğer uşak, gücü zorla alır bize efendilik taslarsa yaşam güçlerini engeller; yaşamımız tarihin aşırılığı yüzünden sakatlanmış ve yozlaşmış olur. Bu da yeni eylemler için duyulan güçlü itilimi engelleyip eylemciliği felce uğratır. Çünkü çoğumuz ancak unutursak eylemde bulunuruz. Mantıksal bir aşırılığa itilmiş olan sınırlanmamış tarihsel anlayış, geleceği kökünden sarsar[11]. Ama bu yargı Nietzsche'nin eylemsel yaşamla, düşünsel yaşam arasında yaptığı sözde ayrıma dayanır. Nietzsche bu saldırıya giriştiğinde henüz Schopenhauer'a bağlı ve O'nun öğrencisiydi. Yaşamı kör bir istencin gösterisi olarak düşünüyordu. Körlük Nietzsche için gerçekten etkin bir yaşamın asıl koşulu oldu. Düşünce ve bilinçlilik canlılığa karşıttılar. Eğer bu varsayımı yadsırsak Nietzsche'nin sonuçları kabul edilemez. Kuşkusuz geçmişe ilişkin bilincimiz etkin güçlerimizi zayıf düşürüp sakatlamamalıdır. Bu bilinç uygun şekilde kullanılırsa bize şimdiye ilişkin daha özgür bir görüş kazandırır ve geleceğe ilişkin sorumluluğumuzu kuvvetlendirir. İnsan, şimdi içinde yaşadığı koşulların bilincine varmadan ve geçmişin sınırlamalarını bilmeden geleceğin biçimini şekillendiremez. Leibniz'in dile getirdiği gibi: *On recede pour mieux sauter,* daha yükseğe sıçramak için geriye çekilinir. Herakleitos fiziksel dünya için şu özdeyişi dile getirmiştir: *Hodos anô katö mie:* Yukarı çıkış ve aşağı iniş bir ve aynıdırlar[12]. Aynı önermeyi bir bakıma tarihsel dünyaya da uygulayabiliriz. Tarih bilincimiz bile «karşıtların bir birliğidir». Bu bilinç karşıt zaman kutuplarını birleştirip bize böylece insan kültürünün sürekliliği duygusunu verir.

Bu birlik ve süreklilik özellikle düşünsel kültür alanında, matematik, bilim veya felsefe tarihinde daha açık bir şekilde görünür. Hiçkimse her iki bilimin de dizgesel sorunlarını açık bir şekilde kavramadan bir matematik tarihi veya bir felsefe tarihi yazma girişiminde bulunamazdı. Felsefi geçmişin olguları, büyük düşünürlerin öğreti ve dizgeleri bir yorum yapılmazsa anlamsızdırlar. Bu yorum süreci de hiçbir zaman tam bir dinginliğe erişmez. Kendi düşüncelerimizde yeni bir merkeze ve yeni bir gö-

rüş çizgisine erişir erişmez yargılarımızı yeniden gözden geçirip düzeltmemiz gerekir. Bu bakımdan hiçbir örnek Sokrates portremizdeki değişiklikten daha karakteristik ve bilgi verici olamaz. Xenophon'un ve Platon'un Sokratesleri var; bir stoacı, bir kuşkucu, bir gizemci, bir usçu ve bir duygusal Sokrates'imiz var. Hiçbiri birbirine benzemiyor. Yine de hiçbiri gerçek dışı değil; her biri bize tarihsel Sokrates'in ve onun düşünsel ve ahlaksal görünümünün özyapısal bir yanını, yeni bir yönünü veriyor. Platon Sokrates'de büyük bir diyalektikçi ve büyük bir ahlak öğreticisi görüyor, Montaigne onda bilgisizliğini açınan anti-dogmatik bir filozof buluyor, Friedrich Schlegel ve duygusal (romantik) düşünürler daha çok sokratik ironi üzerinde duruyorlar. Platon'un kendisi için de aynı gelişmeyi izleyebiliriz. Gizemci bir Platonumuz, yeni-Platonculuğun Platon'u ve birkaç on yıl önce bize sunulmuş olan Kantçı bir Platon var. Bütün bu değişik yorumlara gülümseyebiliriz. Yine de bunların yalnız olumsuz bir yanı değil, aynı zamanda olumlu bir yanı da var. Her biri kendi ölçüleri içersinde Platon'un yapıtlarının anlaşılmasına ve dizgesel değerlendirilmesine katkıda bulunmuştur. Her biri bu yapıtlarda dile getirilen ama ancak karmaşık bir düşünce süreci aracılığıyla açık kılınacak olan belli bir yönü vurgulamıştır. Kant, *Salt Usun Eleştirisi*'nde Platon'dan söz ederken bu olguyu göstermiştir. O «bir düşünürün konusuyla ilgi içersinde dile getirdiği düşünceleri karşılaştırırken bizim onu, onun kendisini anlamış olduğundan daha iyi anlamamız hiç de alışılmışa aykırı bir durum değildir. O kavramını yeterince belirleyememiş olduğundan bazen kendi amacına karşıt konuşmuş hatta düşünmüş olabilir,»[13] demiştir. Felsefe tarihi bize bir kavramın tam belirleniminin o kavramı ilk kez sunmuş olan düşünürce yapılmadığını apaçık bir şekilde gösteriyor. Çünkü bir felsefi kavram, genel olarak konuşuldukta bir sorunun çözümü olmayıp daha çok bir sorundur. Bu sorunun tam anlamı, kavram ilk kapalı durumunda kaldığı sürece kavranılamaz. Bu kavram gerçek anlamı kavranabilecek şekilde açık kılınmalıdır. Bu kapalılıktan açık olan duruma geçiş, geleceğin işidir.

Bu sürekli yorumlama sürecinin ve yeniden yorumlamanın düşünce tarihinde gerçekten zorunlu olduğu doğrudur, ama «gerçek» tarihe, insanın ve insan eylemlerinin tarihine sıra geldiğinde bu zorunluluğun artık geçerli olmadığı söylenerek karşıçıkılabilir. Burada sanki katı, apaçık, belli olgularla, bilinmeleri için yalnızca bağlantı kurulması gereken olgularla uğraşmak zorundaymışız gibi görünüyor. Ama siyasal tarih bile genel yöntembilimsel kuraldan ayrılamaz. Büyük bir düşünür ve felsefi yapıtları için geçerli olan şey, büyük bir siyasal kişilikle ilgili yargılar için de geçerlidir. Friedrich Gundolf, Caesar'a değil ama, Caesar'ın ününün, kişiliğinin ve siyasal görevinin ta antikiteden günümüze değin değişen yorumlarının tarihine ilişkin büyük bir kitap yazmıştır[14]. Günümüz toplumsal ve siyasal yaşamında da pek çok temel eğilimler tüm güç ve anlam-

larını ancak görece geç bir aşamada kanıtlarlar. Uzun bir süre kapalı bir şekilde algılanmış olan bir siyasal ülkü ve toplumsal izlence, sonraki bir gelişme aracılığıyla açık kılınabilir. S.E. Morrison *Birleşik Devletler' in Tarihi* adlı kitabında, şöyle yazıyor: «İlk Amerikalıların düşünlerinin çoğu, geriye anavatana değin izlenebilir. İngiltere'de bu düşünler Tudor monarklarının ve Whig aristokratlarının ellerinde belli anlam değişmelerine ve karşı çıkmalara karşın yüzyıllar boyu direnmişlerdir, Amerika' da ise özgürce gelişme olanağını bulmuşlardır. Böylece biz... eski sağlam İngiliz önyargılarını mumyalanmış olarak Amerikan Haklar Bildirgesinde ve İngiltere'de uzun süredir modası geçmiş olan kurumları, on dokuzuncu yüzyılın ortasına kadar biraz değişmiş bir biçimde Amerikan eyaletlerinde buluyoruz. İngiliz Anayasasında uzun süre kapalı olarak bulunanı açık kılıp III. George'un ülkesinde büyük ölçüde unutulmuş olan ilkelerin değerini kanıtlamak Birleşik Devletlerin bilinçsiz görevi oldu»[15].

Siyasal tarihte bizi ilgilendiren, kesinlikle çıplak olgular değildir. Biz yalnız eylemleri değil aynı zamanda aktörleri de anlamayı isteriz. Siyasal olayların gidişine ilişkin yargımız bu olaylarla ilgisi olan insanlara ilişkin düşüncelerimize dayanır. Bu kişileri yeni bir ışık altında görür görmez olaylara ilişkin düşüncelerimizi değiştirmemiz gerekir. Buna karşın gerçek tarihsel bir görüşe sürekli bir gözden geçirme süreci olmaksızın erişilemez. Ferrero'nun *Greatness and Decline of Rome* (Roma' nın Büyüklüğü ve Çöküşü) adlı yapıtı Mommsen'in aynı dönemi betimlemesinden pek çok önemli noktalarda ayrılır. Bu ayrılık büyük ölçüde her iki 'yazarın Çiçero'ya ilişkin değişik düşünceleri oluşundan kaynaklanır. Ama Çiçero'ya ilişkin doğru bir yargı vermek için yalnızca konsüllüğü sırasındaki tüm olayları, Catiline gizli örgütünü ortaya çıkarmada veya Pompey ile Caesar arasındaki iç savaşta oynadığı rolü bilmek yeterli değildir. Çiçero'yu tanımadığım, O'nun kişilik ve özyapısını anlayamadığım sürece tüm bu sorunlar kuşkulu ve kaypak sorunlar olarak kalırlar. O'nu tanıyıp anlayabilmem için bazı simgesel yorumlar gereklidir. Yalnızca seferlerini ve felsefi yazılarını incelemem yetmez. Kızı Tulia'ya ve yakın dostlarına yazdığı mektupları okumam, O'nun kişisel biçeminin çekici ve eksik olan yanları konusunda bir duygu edinmem gerekir. Ancak tüm bu çevresel kanıtları birlikte ele aldığımda Çiçero ve Roma'nın siyasal yaşamında oynadığı rol konusunda gerçek bir yargıya varabilirim. Tarihçi yalnızca bir vakanüvis olarak kalmak istemiyorsa, olayların süredizinsel öyküsünü anlatmakla yetinemiyorsa her zaman bu çok güç olan görevi yerine getirmek zorundadır. O, bir tarihsel kişiliğin sayısız ve çok kez çelişik olan anlatımlarının arkasındaki birliği araştırmalıdır.

Bu noktayı göstermek için Ferrero'nun yapıtından alınmış olan bir başka özyapısal örnekten söz etmek istiyorum. Roma tarihindeki en önemli olaylardan biri —Roma'nın gelecekteki yazgısını ve sonuç olarak da dünyanın geleceğini kararlaştıran olay— Aktium savaşıydı. Bu sava-

şın alışılmış anlatımlarından biri Antonius'un, korkmuş ve durumdan umutsuzluğa kapılmış olan Kleopatra'nın gemisini ters yüzü çevirip kaçması yüzünden savaşı yitirdiğidir. Antonius, Kleopatra uğruna askerlerini ve dostlarını terk ederek O'nu izlemeye karar vermiştir. Eğer bu geleneksel anlatım doğru ise Pascal'ın sözlerini benimsememiz yani Kleopatra'nın burnu biraz daha kısa olsaydı dünyanın tüm çehresi değişecekti düşüncesini kabul etmemiz gerekecekti[16]. Ama Ferrero tarihsel metni çok değişik bir tavırla okuyor. Antonius ile Kleopatra arasındaki aşkı bir öykü olarak anlatıyor. Antonius'un Kleopatra ile O'na korkunç şekilde tutkun olduğu için evlenmediğini söylüyor. Tersine, Antonius büyük bir siyasal plan uygulamaktaydı. «Antonius güzel kraliçesini değil Mısır'ı istemekteydi; bu soylu evlenmeyle Nil vadisinde Roma'nın koruyuculuğunu yerleştirmeyi ve Pers savaşı için Batlamyus krallığının hazinelerini kullanabilmeyi düşünüyordu... Bu soylu evlilikle bir ülkeyi almadan o ülkenin etkin güçlerinden yararlanma güvencesini kendisine sağlayabilecekti. Bu nedenle, muhtemelen Caesar tarafından planlanmış olan bu oyunu oynamaya karar verdi... Antonius ile Kleopatra arasındaki aşk, hiç olmazsa başlangıcında bu siyasal anlaşmayı gizler. Kleopatra bu evlilikle dalgalı olan gücünü dinginleştirmeyi; Antonius ise Nil vadisini Roma'nın koruyuculuğu altına almayı ister... Antonius ile Kleopatra'nın gerçek tarihi Roma imparatorluğunu dört yüzyıl boyunca üzmüş ve sonunda yok etmiş olan bir savaşımın, Doğu ile Batı arasındaki bir savaşımın en trajik bölümlerinden biridir... Antonius'un davranışı bu düşüncelerin ışığı altında açıklık kazanır. Mısır'ın Roma'nın koruyuculuğu altına sokulmasına neden olan Antioch'taki evlenme, Antonius'un hükümet merkezini Doğu'ya doğru taşımak isteyen siyasetinin kesin bir edimidir...»[17]

Eğer Antonius ile Kleopatra'nın kişiliklerine ilişkin bu yorumu benimsersek o zaman tek tek olaylar, hatta Aktium savaşı bile yeni ve değişik bir ışık altında görünür. Ferrero Antonius'un savaş alanından kaçışının ne korkudan ne de kör ve tutkulu bir aşktan kaynaklanmadığını öne sürüyor; O'na göre bu, önceden dikkatle planlanmış siyasal bir edimdi.

Kendine güvenen ve inatçı bir kraliçe olan Kleopatra tutkulu bir kadının inatçılığı, kararlılığı ve öfkesiyle triumviri deniz yoluyla Mısır'a dönmek için kandırmaya çalıştı. Temmuz başında Antonius savaştan vazgeçip Mısır'a dönmeyi düşündü. Ama, İtalya'dan ayrılma niyetini Oktavianus'a açıkça anlatması, Cumhuriyetin amacını terkedip, kendisi uğruna İtalya'dan ayrılmış olan Romalı senatörleri aldatması olanaksızdı. Bu nedenle Kleopatra büyük bir ustalıkla bir başka plan tasarladı; geri çekilmeyi maskeleyecek olan bir deniz savaşı yapılacaktı. Ordunun bir bölümü donanmayla gönderilecek, öteki askerler Yunanistan'daki en önemli noktaları korumak üzere yollanacaklardı. Donanma savaş düzeninde seyredecek ve düşman ilerlerse saldırıya geçecekti; böylece Mısır seferi yapılmış olacaktı»[18].

Ben burada bu düşüncelerin doğruluğuna ilişkin herhangi bir kanı öne sürmüyorum. Bu örnekle göstermeyi istediğim şey, siyasal olayların tarihsel yorumunun genel yöntemidir. Fizikte olgular biz onları üçlü bir sıradizinsel düzen içinde yani uzay, zaman, neden etki düzeni içinde düzenlemeyi başardığımızda açıklanırlar. Böylece tümüyle belirlenmiş olurlar; işte fiziksel olguların doğruluğundan ya da gerçekliğinden söz ederken dile getirdiğimiz bu belirlenimdir. Ama tarihsel olguların nesnelliği değişik ve daha yüksek bir düzene aittir. Biz burada da olayların yer ve zamanını belirlemek zorundayız. Ama onların nedenlerini araştırmaya sıra gelince, karşımıza yeni bir sorun çıkıyor. Eğer tüm olguları sıradizinsel düzenleri içinde bilseydik elimizde tarihin genel bir çizemi ve iskeleti olacaktı; ama tarihin gerçek özüne sahip olamayacaktık. Oysa, tarihsel bilginin son amacı ve genel izdemi insan yaşamını kavramaktır. Tarihte biz insanın tüm yapıtlarını ve eylemlerini, yaşamının kalıntıları sayarız; ve onları yeniden özgün biçimlerinde kurmayı, onlara yaşam vermiş olan şeyi duyup anlamayı isteriz.

Bu açıdan tarihsel düşünce şimdiki tarihsel sürecin yeniden üretilmesi olmayıp tersidir. Tarihsel belge ve anıtlarda belli bir biçimi olan geçmiş bir yaşam buluruz. İnsan, yaşamını bu yaşamı dile getirecek sürekli çabalar olmaksızın sürdüremez. Bu dile getirmenin değişken ve sayısız şekilleri vardır. Ama hepsi de bir ve aynı temel eğilimin çok sayıdaki tutanaklarıdır. Platon'un sevgi kuramı sevgiyi ölümsüzlük isteği olarak tanımlar. İnsan kendi bireysel ve geçici varoluşunun zincirini sevgide kırmaya çalışır. Bu temel içgüdü iki şekilde doyurulabilir.

«Bedenlerinde doğurma isteği olanlar kadınlara yönelirler ve çocuk sahibi olurlar. Onların sevgilerinin özyapısı budur; onlar çocuklarının kendi anılarını saklayacağını, kendilerine mutluluk ve ölümsüzlük vereceğini umarlar... Ama ruhlarında doğurmak isteği olanlar, ruhun almasına ve içermesine uygun olan şeylere yönelirler»[19]

Bu nedenle bir kültür, bu Platoncu sevginin ürünü ve çocuğu olarak betimlenebilir. İnsan uygarlığının en ilkel evresinde, giderek söylencebilimsel düşüncede bile ölüm olgusuna karşı bu tutkulu başkaldırmayı buluyoruz[20]. Daha yüksek kültürel tabakalarda - din, sanat tarih ve felsefede bu başkaldırı yeni bir biçim kazanıyor. İnsan kendinde kendisine zamanın gücüyle savaşabilme cesaretini verecek yeni bir güç arıyor. Salt nesneler akışından insan, yaşamını sonsuzlaştırıp ölümsüzleştirmek için savaşım verme durumuna yükseliyor. Örneğin Mısır piramitlerinin sonsuzluk için yapılmış oldukları biliniyor. Büyük sanatçılar yapıtlarını *monumenta aere perennius** olarak düşünüp onlardan böyle söz ediyorlar. Onlar sayısız yılların ve yüzyılların akışının yok edemeyeceği bir anıt

(*) Tunçtan daha uzun ömürlü anıtlar.

kurmuş oldukları güvenini duyuyorlar. Ama bu sav özel bir koşula bağlıdır. Kalıcı olmalarını istiyorsak insan yapıtlarını sürekli şekilde yenileyip onarmamız gerekir. Fiziksel bir nesne şimdiki varoluş durumunda kendi fiziksel süredurumu aracılığıyla kalır. Dış güçlerce değiştirilmediği veya yok edilmediği sürece doğasını aynen korur. Ama insan yapıtları çok değişik bir açıdan, korunmaları zor yapıtlardır. Onlar yalnız özdeksel anlamında değil tinsel anlamda da değişme ve bozulmaya eğilimlidirler. Varlıklarını sürdürseler bile sürekli olarak anlamlarını yitirme tehlikesi karşısındadırlar. Gerçeklikleri fiziksel olmayıp simgeseldir; bu türden bir gerçeklik her zaman yorumlanmayı ve yeniden-yorumlanmayı gerektirir. İşte tarihin büyük görevi burada başlar. Tarihçinin düşüncesiyle nesnesi arasındaki ilişki, fizikçiyle doğalcınınkinden çok değişik bir ilişkidir. Özdeksel nesneler bilim adamının yapıtından bağımsız olarak varlıklarını sürdürürler, ama tarihsel nesnelerin ancak anımsandıkları sürece gerçek bir varlıkları vardır. Anımsama ediminin kopuk ve sürekli olması gerekir. Tarihçi nesnelerini doğalcı gibi yalnızca gözlemekle kalmamalı onları korumalıdır da. Onun bu tarihsel nesneleri kendi fiziksel varlıkları içersinde koruma umudu her an engellenebilir. İskenderiye kitaplığını yok eden yangında sayısız ve değer biçilmez belgeler bütün bütün yitirilmişti. Giderek elde kalmış olan anıtlar da eğer tarihçinin sanatı aracılığıyla sürekli olarak korunamazlarsa yavaş yavaş yok olurlar. Kültür dünyasına sahip olmak istiyorsak onu tarihsel anımsama aracılığıyla hiç durmadan yeniden elde etmemiz gerekir. Ama anımsama yalnızca bir yeniden ortaya koyma anlamına gelmez. O, yeni bir düşünsel bireşim, kurucu bir edimdir. Bu yeniden kurma işinde insan anlığı özgün sürecin karşıtı olan yöne doğru hareket eder. Tüm kültür yapıtları bir dışlaştırma ve denkleştirme ediminden doğarlar. İnsan eğer düşüncelerini dışlaştırma, düşüncelerine katı ve sürekli bir biçim verme konusunda özel bir beceriye sahip olmasaydı düşünce ve duygularını kimseye bildiremez, bunun sonucu olarak da toplumsal bir dünyada yaşayamazdı. İnsan kültürünün bu taşlaştırılmış yapıtlarının, bu belirli ve dingin biçimlerinin ardında tarih, özgün, canlı itilimler arar. Tüm olguları kendi *Fieri*'lerine, tüm ürünleri süreçlere, tüm dingin nesneleri ya da kurumları kendi yaratıcı güçlerine dönüştürmek büyük tarihçilerin becerisidir. Siyasal tarihçiler bize tutkular ve duygulanımlarla, siyasal partilerin şiddetli savaşımları, değişik uluslar arasındaki savaşlar ve çatışmalarla dolu bir yaşam verirler.

Ama tarihsel bir yapıta canlı özyapısını ve vurgusunu vermek için bunların tümü gerekli değildir. Mommsen *Roman History* (Roma Tarihi) adlı kitabını yazdığında büyük bir siyasal tarihçi olarak yeni ve çağdaş bir sesle konuşmuştur. O, bir mektubunda şöyle yazıyordu: «Eskileri gerçek dünyaya göründükleri o yetkin sayılan düşlemsel (fantastik) yerden indirmeyi istedim. İşte bu nedenle konsülün belediye reisi olması gerekti.

Belki biraz aşırı gittim ama amacım yeterince anlamlıydı»[21]. Mommsen'in daha sonraki yapıtları tümüyle değişik biçemde tasarlanmış ve yazılmış yapıtlar olarak görünüyor. Ama yine de dramatik özyapılarını yitirmiyorlar. Çok kuru konularla örneğin para tarihi veya Roma genel hukuk tarihi ile uğraşan yapıtlara böyle bir özyapı yüklemek aykırı kanısal görünebilir. Ama bu yapıtların hepsi aynı ruhla yazılmıştır. Örneğin Mommsen 'in *Römisches Staatsrecht* (Roma Devlet Hukuku) adlı yapıtı yalnızca yasaların anayasaya göre dizgeleştirilmesi değildir; bu yasalar yaşamla doludurlar. Onların ardında böyle bir dizgeyi kurmayı zorunlu kılan büyük güçleri duyumsarız, Roma yasasının bu organizmasını ortaya koyabilecek büyük düşünsel ve ahlaksal güçleri; Roma ruhunun düzenlemek, belirlemek ve buyurmak konusundaki becerisini algılarız. Mommsen'in amacı burada da bize Roma dünyasını Roma yasalarının aynasında göstermektir .O, «hukuk bilimi, devleti ve halkı; tarih ve filoloji, yasayı görmezlikten geldiği sürece hukuk da tarih de Roma dünyasının kapısını boş yere vurup dururlar» diyor.

Eğer tarihin görevini bu şekilde anlarsak son onyıllarda coşkunlukla tartışılıp çok ayrı ve değişik yanıtlar almış olan sorunların çoğu güçlük çekilmeksizin çözülebilir. Modern filozoflar çok kez tarih için özel bir mantık kurma girişiminde bulunmuşlardır. Onlar bize doğa biliminin bir tümeller mantığına, tarihin ise tikeller mantığına dayandığını anlatmışlardır. Windelband, doğa bilimin yargısının *nomothetic*,* tarihinkininse *idiographic*** olduğunu açıklamıştır[22]. İlki yani doğa bilimi bize genel yasalar verir; ikincisi yani tarih ise özel olguları betimler. Bu ayrım Rickert' in tarihsel bilgiye ilişkin tüm kuramının temeli olmuştur. «Eğer biz onu tümele göre ele alırsak deneysel gerçeklik doğa, eğer tikele göre ele alırsak tarih olur»[23].

Ama, tümelliğin ve tikelliğin iki anını bu soyut ve yapma şekilde ayırmak olanaklı değildir. Bir yargı her zaman bu her iki anın da bireşimsel bir birliğidir; o hem bir tümellik ögesi hem de bir tikellik ögesi içerir. Bu ögeler karşılıklı olarak birbirlerine karşıt değildirler. Birbirlerini kapsayıp içiçe girerler «Tümellik» belirli bir düşünce alanını gösteren bir terim değildir; düşüncenin gerçek özyapısıyla işlevinin anlatımıdır. Düşünce her zaman tümeldir. Öte yandan özel olguların «burada» ve «şimdi»nin betimlenmesi hiçbir zaman tarihe tanınmış bir ayrıcalık değildir. Tarihsel olayların biricikliği çok kez tarihi bilimden ayıran özyapı olarak düşünülmüştür. Ama bu ölçüt yeterli değildir. Değişik yerbilimsel dönemlerde yeryüzünün değişik durumlarının betimlemesini yapan bir yerbilimci bize somut

(*) Nomothetic: Yasa koyan.

(**) İdiographic: Özel, kendine özgü (Burada tarihin yazana bağlı olması anlamında kullanılıyor). Çev. not.

ve tek olaylara ilişkin bir rapor verir. Bu olaylar yinelenemezler. Onlar, ikinci kez aynı düzen içinde ortaya çıkmayacaklardır. Yerbilimcinin betimlemesi bu bakımdan, örneğin ortaçağlardaki Roma Kenti'nin öyküsünü bize anlatan Gregorovius gibi bir tarihçininkinden değişik değildir. Ama tarihçi bize yalnızca belirli bir süredizinsel düzen içindeki olaylar dizisini vermez. O'na göre, bu olaylar yalnızca, onun altında bir insansal ve kültürel yaşam —bir eylemler ve tutkular, sorular ve yanıtlar, gerilimler ve çözümler yaşamı— aradığı bir kabuktur. Tarihçi bütün bunlar için yeni bir dil ve yeni bir mantık bulamaz. Genel terimleri kullanmaksızın düşünüp konuşamaz. Ama, kavramlarına ve sözcüklerine kendi içsel duygularını döküp onlara böylece yeni bir anlam ve yeni bir renk, bir kişisel yaşam rengi kazandırır.

Tarihsel düşüncenin, temel ikilemi kesinlikle bu noktada başlar. Kuşkusuz büyük tarihçinin ayırıcı göstergesi onun kişisel yaşantısının zenginliği ve çeşitliliği, derinliği ve yeğinliğidir. Böyle olmasaydı, yapıtı cansız ve renksiz kalırdı. Ama tarihsel bilginin kesin konusuna erişmeyi nasıl umabiliriz? Nesnelerin ve olayların doğruluğunu nasıl ortaya çıkarabiliriz? Kişisel bir doğruluk, sözlerde bir çelişki değil midir? Bir keresinde Ranke, kendisini nesnelerin salt aynası yapabilmek, olayları gerçekten oldukları şekilde görebilmek için kendi benini ortadan kaldırmak isteğini dilegetirmişti. Ama bu aykırıkanısal önermenin de bir çözüm değil bir sorun olarak öne sürüldüğü apaçıktır. Eğer tarihçi kendi kişisel yaşamını yok etmede başarılı olsaydı bu şekilde daha yüksek bir nesnellik sağlayamayacaktı. Tersine, kendini tüm tarihsel düşüncenin gerçek aracından yoksun bırakmış olacaktı. Eğer ben kendi kişisel deneyimi aydınlatan ışığı söndürürsem başkalarının deneylerini göremem ve yargılayamam. Sanat alanında zengin bir kişisel deneyi olmayan hiç kimse bir sanat tarihi yazamaz. Ancak bir dizgesel düşünür bize bir felsefe tarihi sunabilir. Tarihsel doğruluğun nesnelliği ile tarihçinin öznelliği arasındaki görünüşteki karşıt sav, değişik bir biçimde çözümlenmelidir.

En iyi çözüm yolu belki de Ranke'nin sözcüklerinde değil, ama yapıtlarında bulunabilir. Burada biz tarihsel nesnelliğin gerçekten ne anlama gelip ne anlama gelmediğinin doğru açıklamasını buluyoruz. Ranke, ilk yazılarını yayınladığında O'nun tarihsel doğruluk ülküsü, çağdaşları tarafından genellikle anlaşılamamıştı. Yapıtı şiddetli saldırılara konu oldu. Ünlü bir tarihçi olan Heinrich von Leo, Ranke'yi «kişisel görüşlerden ürkerek kaçındığı» için payladı; Ranke'nin yazılarını kadınların ve amatörlerin hoşlandığı porselen resimlere benzeterek aşağıladı. Günümüzde böyle bir yargı yalnız kesinlikle haksız görülmekle kalmaz aynı zamanda saçma ve gülünç de sayılır. Buna karşın, bu yargı daha sonraki eleştirmenlerce özellikle Prusya okulunun tarihçileri tarafından da yinelenmiştir. Heinrich von Treitschke, Ranke'nin «yazarın gönlünün kimden yana olduğunu söylemeyen»[24] soğukkanlı tarafsızlığından yakınmıştır. Ranke'nin karşıtları zaman zaman O'nun tutumunu ve kişisel biçemini alaylı bir

şekilde Goethe'nin *Faust*'unun ikinci bölümündeki sfenkslerin tutumuna benzetmişlerdir:

Sitzen von den Pyramiden,
Zu der völker Hochgericht,
Überschwemmung, Krieg und Frieden
Und verziehen kein Gesicht[25].

Ama, böyle bir alay çok yüzeyseldir. Hiç kimse Ranke'nin yazılarını O'nun kişisel yaşamının ve dinsel duygularının derinliğinin bilincine varmaksızın inceleyemez. Bu duygu, O'nun tüm tarihsel çalışmalarına yayılır. Ama Ranke'nin dinsel ilgisi, dinsel yaşam alanının tümünü kapsayacak denli büyüktü. O, Reformasyonu betimleme işine girişmeden önce *Papaların Tarihi* adlı büyük yapıtını bitirmişti. Özel bir dinsel anlayışı vardı ve bu anlayış O'nun dinsel sorunları bir bağnazın ya da bir savunucunun tutumuyla ele almasını kesinlikle engelliyordu. Ranke, tarihi büyük dinsel ve siyasal düşünler arasındaki aralıksız bir çatışma olarak algılıyordu. Bu çatışmayı doğru olarak aydınlatabilmek için O, bu tarihsel oyundaki tüm tarafları ve aktörleri incelemek zorundaydı. Ranke'nin duygudaşlığı (sempatisi), yani gerçek tarihçinin duygudaşlığı, özgül bir duygudaşlıktır. Dostluk ya da yandaşlık göstermez. Dostları ve düşmanları kuşatır. Bu duygudaşlık biçimi en iyi şekilde büyük ozanlarınkiyle karşılaştırılabilir. Euripides Medea'nın; Shakespeare Lady Macbeth veya III. Richard'ın duygularına katılmaz. Ama onlar, yine de bizim bu kişileri anlamamızı sağlarlar; onların tutkularına ve dürtülerine girerler. *Tout comprendre est tout pardonner** özdeyişi, ne büyük sanatçıların ne de büyük tarihçilerin yapıtları için geçerlidir. Onların duygudaşlığı hiçbir ahlaksal yargıyı; tek tek edimlerin beğenildiğini ya da beğenilmediğini göstermez. Kuşkusuz, tarihçi yargı vermede tümüyle özgürdür; ama o, yargı vermeden önce anlamayı ve yorumlamayı ister.

Schiller, Hegelce yeniden yankılanıp Hegel'in tarih felsefesinin anahtar kavramlarından biri olan *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*** özdeyişini uydurmuştur. Hegel, «Tek tek devletlerin ve tek tek tinlerin yazgı ve eylemleri bu tinlerin sınırlılığının görüngüsel diyalektiğidir. Bu diyalektikten evrensel tin, yani dünyanın sınırsız tini doğar. Bu tin kendi hakkını kullanır. Bu hak, evrensel tarihte dünyanın yargısı olarak en yüksek haktır. Dünya tarihi dünyaya ilişkin yargıdır. Çünkü kendi bağımsız tümelliği içinde tüm özel biçimleri içerir. Aile, sivil toplum ve ulus, bağımlı ama onun organik üyeleri olan ereklere indirgenirler. Tüm bu özel biçimleri ortaya çıkarmak tinin ödevidir»[26] demiştir.

(*) Her şeyi anlamak her şeyi bağışlamaktır.
(**) Dünya tarihi bir dünya mahkemesidir.

Ranke, her ne kadar Hegel'in temel görüşlerine karşı idiyse de bu görüşüne katılabilmiştir. Ama O, tarihçinin görevini daha bir haddini bilerek gözden geçirmişti. O, büyük dünya tarihi denemesinde tarihçinin yargıyı, söylemesi değil hazırlaması gerektiğini düşünmekteydi. Bu, ahlaksal kayıtsızlıktan çok ayrı bir şeydir; ahlaksal kayıtsızlık olmayıp tersine, en yüksek düzeyden bir ahlaksal sorumluluk duygusudur. Ranke'ye göre tarihçi, dava edilenin ne savcısı ne de avukatıdır. Eğer o bir yargıç gibi konuşursa, bir *Juge d'instruction** olarak konuşur. O, davanın tüm belgelerini en yüksek hukuk mahkemesi olarak dünya tarihine bildirmek üzere biriktirmek zorundadır. Eğer bu görevinde başarısızlığa uğrar bir tarafı kayırmak isteği ya da bir tarafa duyduğu kin yüzünden tutanakların tek bir parçasını bile saklar ya da değiştirirse o zaman, kendi en önemli ödevini savsaklamış olur.

Tarihçinin görevi, onuru ve sorumluluğuna ilişkin bu ahlaksal anlayışı, Ranke'nin ana değerlerinden biri olup, yapıtına o büyük ve özgür çevrenini kazandırmıştır. Onun evrensel duygudaşlığı tüm çağları ve tüm ulusları kuşatabilmekteydi[27]. O, aynı tarafsızlık ruhuyla ve bir ulusun yanını tutmaksızın Papalar tarihini ve Reformasyonun tarihini, Fransa tarihini ve İngiltere tarihini, Osmanlı ve İspanyol monarşilerine ilişkin yapıtlarını yazabilmişti. O'na göre, Latin ve Alman ulusları, Grekler ve Romalılar, ortaçağ ve modern ulusal devletler tutarlı bir organizmayı göstermekteydiler. Her yeni yapıt O'nun tarihsel ufkunu genişletmesine yol açmış ve ona daha özgür ve daha büyük bir görüş açısı kazandırmıştır.

Ranke'nin karşıtlarından çoğu bu özgür ve bağımsız ruha sahip olmadıkları için, zorunluluğu bir erdem kılmaya çalışmışlardır. Onlar siyasal tutkular ve ulusal yan tutma olmaksızın bir siyasal tarih yapıtı yazmanın olanaksız olduğunu öne sürmüşlerdir. Hatta Prusya okulunun bir temsilcisi olan Treitschke, Prusya dışındaki arşivlerin ögelerini incelemeyi yadsımıştır. O, böyle bir incelemenin Prusya siyasetine ilişkin kendi olumlu yargısını değiştirebileceğinden korkmuştur[28]. Böyle bir tutum, bir siyasal broşür yazarında veya yaymanında (propagandist) hoş görülebilir ve anlayışla karşılanabilir. Ama bir tarihçide tarihsel bilginin çöküşünü ve iflasını simgeler. Bu tutumu Galileo'nun karşıtlarının düşünce biçimleriyle karşılaştırabiliriz. Onlar da Aristoteles dizgesine duydukları derin inancın sarsılmasını istemediklerinden teleskopla bakmayı ve Galileo'nun gökbilimsel bulgularının doğruluğunu kabullenmeyi ısrarla yadsımışlardır. Böyle bir tarih anlayışına Jakob Burckhard'ın sözcükleriyle karşı çıkabiliriz.

«Doğruluğu ve tinsel şeylerle yakınlığı en yüksek iyi diye kabul eden vatandaşlar olarak bize, kendi ülkemize duyduğumuz kör hayranlığın öte-

(*) Juge d'instruction: Sorgu yargıcı.

sinde bir başka ve daha ağır bir ödev yüklenmiştir... Bu, kendimizi insanları anlayacak şekilde eğitmek ve giderek kazandığımız bu bilgi aracılığıyla vatandaşlar olarak gerçek ödevimizi bulup ortaya çıkarabilmektir. Düşünce alanında tüm sınırların ortadan kaldırılması en haklı ve doğru olan şeydir»[29].

Schiller'in *Estetik Mektuplar*'ında dile getirdiği gibi bir tutku sanatı vardır ama «tutkulu bir sanat»[30] olamaz. Tutkulara ilişkin bu aynı görüş tarih için de geçerlidir. Tutkular dünyasını —siyasal yükselme isteklerini, dinsel gericiliği, ekonomik ve toplumsal çatışmaları— bilmeyen bir tarihçi bize tarihsel olguların çok kuru bir özetini verecektir. Ama onun eğer tarihsel doğruluk konusunda bir savı varsa kendisi bu dünyada kalamaz. O, tüm bu tutku ögelerine kuramsal bir biçim vermek zorundadır; ve bu biçim tıpkı sanat yapıtının biçimi gibi tutkunun bir ürünü ve sonucu değildir. Tarih, bir tutkular tarihidir. Ama eğer tarihin kendisi tutkulu olmaya kalkışırsa, tarih olmaktan çıkar. Tarihçi betimlediği sevgileri, öfkeleri ve çılgınlıkları kendisi göstermemelidir. O'nun duygudaşlığı duygusal olmayıp düşünsel ve imgeseldir. Büyük bir tarihçinin her satırında algıladığımız kişisel biçem (üslup), duygusal ya da sözbilimsel (retorik) bir biçem değildir. Sözbilimsel bir biçemin pekçok değerli yanları olabilir. Okuyucuyu etkileyip ona haz verebilir. Ama bu biçemde temel nokta yitmektedir; çünkü böyle bir biçem bize nesne ve olayların sezgisini ve onları özgür ve tarafsız bir şekilde yargılamayı sağlayamaz.

Eğer tarihsel bilginin bu özyapısını unutmazsak tarihsel nesnelliği (objectivity) doğal bilimin amacı olan nesnellik biçiminden ayırmak kolay olur. Büyük bir bilim adamı olan Marx Planck bilimsel düşünce sürecinin tümünü bütün «insanbilimsel» ögeleri sürekli olarak önleme çabası diye betimlemiştir. Doğayı incelemek ve doğa yasalarını bulup dile getirmek için insanı unutmamız gerekir[31]. Bilimsel düşüncenin gelişmesinde insanbiçimsel öge fiziğin ideal yapısı içinde tümüyle yok oluncaya değin adım adım art-alana itilmiştir. Tarihse çok değişik bir şekilde ilerler. O ancak insan dünyasında yaşayıp soluk alabilir. Dil veya sanat gibi tarih temelden insanbiçimseldir. İnsansal yönlerini silmek tarihin özgül özyapısını ve doğasını yoketmek olacaktır. Ama tarihsel düşüncenin insanbiçimselliği onun nesnel doğruluğu için bir sınırlama ya da engel değildir. Tarih, dış olayların veya olguların bilgisi olmayıp bir kendini-bilme biçimidir. Kendimi bilmek için sanki kendi gölgem üzerinden atlıyormuşum gibi kendimin ötesine geçmeyi başaramam. Bunun karşıtı olan yaklaşımı seçmem gerekir. Tarihte insan sürekli olarak kendine geri döner; geçmiş deneylerinin tümünü anımsamaya ve güncelleştirmeye çalışır. Ama tarihsel ben (self), yalnızca bireysel bir ben değildir. O, insanbiçimseldir ama beniçinci (egocentric) değildir. Bir aykırı-kanı biçiminde dile getirildikte tarihin nesnel bir insanbiçimsellik peşinde koştuğunu söyleyebiliriz. O, bizi insan varoluşunun çok biçimliliği konusunda bilgili kılarak özel

ve tek bir anın önyargılarından ve çılgınlıklarından kurtarır. Tarihsel bilginin amacı, bilen ve duyan ben'imizin, kendimizin engellenmesi değil, zenginleştirilip büyütülmesidir.

Bu tarihsel doğruluk ülküsü çok yavaş gelişmiştir. Giderek tüm zenginliği ve derinliğine karşın Grek düşüncesi bile onu tam yetkinliğine ulaştıramamıştır. Ama çağdaş bilincin gelişmesi içinde bu tarih anlayışının bulgulanıp dile getirilmesi en önemli görevlerimizden biri olmuştur. Onyedinci yüzyılda tarihsel bilgi henüz bir başka doğruluk ülküsünce gölgelenmektedir. Tarih daha güneşteki yerini bulmamıştır. Matematik ve matematik-fizik tarafından gölgelenmiştir. Ama sonra onsekizinci yüzyılın başlangıcıyla birlikte modern düşüncenin yeni bir yönlenmesi de ortaya çıkıyor. Onsekizinci yüzyıl çok kez tarihsel olmayan veya tarihe karşı bir yüzyıl olarak ele alınmıştır. Ama bu, tekyanlı ve yanlış bir görüştür. Onsekizinci yüzyıl düşünürleri tarihsel düşüncenin gerçek öncüleridir. Onlar yeni sorular ortaya koyarlar ve bu soruları yanıtlamak için yeni yöntemler bulurlar. Tarihsel araştırma, aydınlanma felsefesinin zorunlu araçlarından biridir[32] ama onsekizinci yüzyılda henüz bir kullanımsal (pragmatik) tarih anlayışı egemendi. Ondokuzuncu yüzyılın başlangıcından, Niebuhr ve Ranke'nin ortaya çıkışlarından önce hiçbir yeni eleştirel kavram görülmedi. Onlarla birlikte modern tarih kavramı kesinlikle yerleşti ve etkisini insan bilgisiyle insan kültürünün bütün alanları üzerinde yaygınlaştırdı.

Ama, tarihsel doğruluğun ve tarihsel yöntemin özgül özyapısını belirlemek kolay değildi. Filozofların büyük bir bölümü bu özgül özyapıyı açıklamaktansa yadsımaya eğilimliydiler. Onlar, tarihçi, özel kişisel görüşlerini savunmayı sürdürdüğü, ayıpladığı veya övdüğü, beğendiği veya karşı çıktığı sürece kendi gerçek ödevini hiçbir zaman yerine getiremeyecektir demişlerdir. Çünkü böyle bir tarihçi bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde nesnel doğruluğu değiştirecektir. Tarihçi nesneleri ve olayları gerçek biçimleri içinde görebilmek istiyorsa onlara duyduğu ilgiyi yitirmelidir. Bu yöntembilimsel koşul en açık ve en etkileyici anlatımını Taine'in tarihsel yapıtlarında bulmuştur. Taine tarihçinin bir doğalcı gibi hareket etmesi gerektiğini öne sürmüştür. O, kendini yalnızca tüm uzlaşımsal önyargılardan kurtarmakla kalmamalı, aynı zamanda tüm kişisel yeğleme ve tüm ahlaksal ölçütlerden de bağımsız olmalıdır.

Taine, *Sanat Felsefesi* adlı yapıtının girişinde «Benim izlediğim ve şimdi tüm ahlak bilimlerine girmeye başlayan modern yöntem, insan yapıtlarını... özellikleri gösterilmesi ve nedenleri araştırılması gereken olgular ve ürünler olarak ele almaktan ibarettir. Bu şekilde düşünüldüğünde bilimin haklı çıkarması da ayıplaması da gerekmez. Ahlaksal bilimlerin portakal ağacıyla taflanı, çam ağacıyla kayını eşit ilgiyle inceleyen bitkibilim gibi davranmaları gerekir. Onlar bitkilerle değil ama

insanların yapıtlarıyla uğraşan uygulamalı bir bitkibilim türünden başka bir şey değildirler. Bu, şimdi kendisiyle ahlaksal bilimlerin ve doğal bilimlerin birbirlerine yaklaştıkları ve ahlaksal bilimlerin aracılığıyla doğal bilimler kadar kesinlik ve gelişim sağlayacakları genel akımdır»[33].

Eğer bu görüşü benimsersek tarihin nesnelliği sorununun en basit şekilde çözümlendiği görülür. Tarihçi de fizikçi veya kimyacı gibi nesnelerin değerlerini yargılayacak yerde, nedenlerini incelemelidir. Taine diyor ki «İster fiziksel ister ahlaksal olsunlar tüm olguların nedenleri vardır; tıpkı sindirimin, kas deviniminin, hayvansal ısının birer nedeni olması gibi tutku için, yiğitlik ve doğruluk için de birer neden vardır. Günah ve erdem, zaçyağı ve şeker gibi birer üründürler. Her karmaşık olay kendisine dayandığı daha basit olaylardan kaynaklanmaktadır. Öyleyse ahlaksal nitelikler için gerekli basit olayları tıpkı fiziksel nitelikler için gerekli olan basit olayları aradığımız gibi arayalım».

Her iki durumda da aynı tümel ve sürekli nedenleri bulacağız. «Bunlar her an, her durumda ve her yerde varlar ve her zaman işgörüyorlar. Ortadan kaldırılamıyorlar ve sonunda kesinlikle en üstün oluyorlar. Çünkü onların önüne geçen ilinekler sınırlı ve özel olduklarından sonunda bu nedenlerin gücünün ağır ve kesiksiz yinelenmesine boyun eğiyorlar. Bu öyle bir tavır içinde gerçekleşiyor ki artık nesnelerin genel yapısı ve olayların en önemli özellikleri onların ürünü oluyor; dinler, felsefeler, şiirler, endüstriler, toplumun ve ailelerin çatıları gerçekte yalnızca bu nedenlerin mührüyle basılmış izlerdir»[34].

Ben burada bu tarihsel belirlenimcilik dizgesini tartışmayı ve eleştirmeyi düşünmüyorum[35]. Tarihsel nedenselliğin yadsınması bu belirlenimcilikle (determinizm) savaşmak için kesinlikle yanlış bir yol olurdu. Çünkü nedensellik, tüm insan bilgisi alanına yayılan genel bir deyidir (kategori). O özel bir alanla, özdeksel olaylar dünyasıyla sınırlanmamıştır. Özgürlük ve nedensellik ayrı veya karşıt metafiziksel güçler olarak düşünülmemelidirler; onlar yalnızca değişik yargı biçimleridir Özgürlüğün ve ahlaksal ülkücülüğün en yürekli şampiyonu olan Kant bile tüm deneysel bilgimizin, fiziksel nesnelere olduğu kadar insanlara ilişkin bilgimizin de bu nedensellik ilkesini tanımak zorunda olduğunu hiçbir zaman yadsımamıştır. Kant diyor ki: «Bir insanın içsel olduğu kadar dışsal eylemleriyle de gösterilen tinsel özyapısını derinden kavrama, örneğin bu özyapının en küçüğüne varıncaya dek tüm dürtülerini ve bu dürtüleri etkileyebilen tüm dış koşulları bilme olanağımız olsaydı o insanın gelecekte nasıl davranacağını tıpkı bir güneş ya da ay tutulmasını hesapladığımız gibi hesaplayabilirdik; bununla birlikte insanın özgür olduğunu savunabilirdik»[36].

Biz burada sorunun bu yönüyle yani metafiziksel veya ahlaksal özgürlük kavramıyla ilgilenmiyoruz. Bizi yalnızca bu kavramın tarihsel yönte-

me yansıması ilgilendiriyor. Taine'in ana yapıtlarını incelerken bu yansımanın pek küçük ölçüde olduğunu görerek şaşırıyoruz. İlk bakışta Taine ile Dilthey'in tarihsel dünya anlayışları arasındaki ayrımdan daha büyük ve daha köktenci bir ayrım olamazmış gibi görünebilir. Her iki düşünür soruna tümüyle değişik iki açıdan yaklaşmaktadırlar. Dilthey, tarihin özerkliğini, doğal bilime indirgenemezliğini, bir *Geisteswissenschaft** olarak özyapısını vurguluyor. Taine bu görüşü kesinlikle yadsıyor. Tarih kendi yolunda gitmeyi savladığı sürece hiçbir zaman bir bilim olamaz. Bilimsel düşünce için yalnız bir biçim ve bir yol vardır. Ama Taine tarihsel olayları kendisi araştırıp betimlemeye başladığında bu görüş hemen düzeltiliyor.

O şu soruyu sormakla işe başlıyor: «Büyük bir kitabın kocaman sertleşmiş yapraklarını; bir elyazmasının —örneğin bir şiirin, bir yasalar kodunun, bir inanç bildirgesinin— sararmış sayfalarını çevirirken ilk düşünceniz ne oluyor? Bu, yalnız yaratılmamıştı diyorsunuz. Onun bir fosil kabuğu gibi bir kalıptan başka bir şey olmadığını, daha önce yaşamış sonra yokolmuş bir hayvan tarafından taşa kakılmış biçimlerden biri gibi bir baskı olduğunu biliyorsunuz. Kabuğun altında bir hayvan vardı. Belgenin arkasında ise bir insan. Kabuğu yalnızca hayvanı kendinize tanıtmak için incelemez misiniz? Bunun gibi bir belgeyi de yalnızca insanı bilmek için incelersiniz. Kabuk ve hayvan ancak bütün ve canlı bir varlığın ipuçları olarak değer taşıyan cansız kalıntılardır. Bizim gerideki bu varlığa erişmemiz, onu yeniden yaratmaya çalışmamız gerekir. Bir belgeyi sanki herşeyden soyutlanmış bir şeymiş gibi ele alıp incelemek bir yanılgıdır. Böyle bir tutum, nesneleri bilgiçlik taslayarak ele almak ve bir kitap delisinin yanlışına düşmek olur. Herşeyin arkasında ne söylencebilim ne de diller değil yalnızca sözcükleri ve imgeleri düzenleyen insanlar vardır... Bir insanın aracılığı olmadan hiçbir şey varolamaz; işte bizim tanımamız gereken de bu insandır. Bir inanlar (doğmalar) kuşağı kurduğumuzda veya şiirleri sınıflandırdığımızda; yasaları dizgeleştirdiğimizde ya da deyimleri değiştirdiğimizde ancak çevremizdeki alanı açmış oluruz; gerçek tarih ancak tarihçi, zaman aşımına karşın çok çalışan, heyecanlı, yerleşmiş alışkanlıkları olan insanı, sesi ve özellikleri, jestleri ve giysisiyle sokakta biraz önce ayrılmış olduğumuz birisi kadar canlı, kesin ve tam olarak açıklamaya başladığında ortaya çıkar. Öyleyse insanı kendi gözlerimizle, usumuzun gözleriyle görmemizi engelleyen bu büyük zaman aralığını olabildiğince yok etmeye çalışalım... Bir dil, bir yasa, soru ve yanıtla yazılmış dinsel bir yazıt (kitabe) yalnızca soyut birer şeydirler. Tam olan şey, eyleyen insandır. Bu insan, yer, yürür, savaşır, çalışır... Özdeksel ve görülebilirdir. Haydi geçmişi şimdi kılalım! Bir şeyi yargı-

(*) Geisteswissenschaft: Kültürbilimi.

layabilmemiz için onun önümüzde olması gerekir; varolmayan bir şeyle ilgili bir yaşantı olamaz. Kuşkusuz bu yeniden kurma her zaman eksiktir; ancak eksik yargılar, ama kendimizi neye vermemiz gerektiğini gösteren yargılar ortaya koyar. Saçma ya da yanlış bilgisi olmaktansa eksik bilgisi olmak daha iyidir. Başka zamanların olgularını yaklaşık olarak öğrenmek için başka zamanların insanlarını yaklaşık olarak anlamanın dışında bir aracımız yoktur»[37].

Bütün bunlar yukarda yorumlamaya ve savunmaya çalıştığımız tarih görüşü ve tarihsel yöntemle tam bir uygunluk içindedir. Ama eğer bu görüş doğruysa tarihsel düşünceyi bilimsel düşünce yöntemine «indirgemek» olanaksız olur. Eğer doğanın tüm yasalarını bilseydik ve bütün sayıbilimsel ekonomik ve toplumbilimsel kurallarımızı insana uygulayabilseydik bile bu yine de bizim insanı bu özel görünüm ve kendi bireysel biçimi içinde «görmemize» yardımcı olamazdı. Biz burada fiziksel değil, ama simgesel bir evren içinde hareket etmekteyiz. Simgeleri anlamak ve yorumlamak için de nedenleri araştırma yöntemlerinden başka yöntemler geliştirmemiz gerekir. Anlam deyisi (kategorisi) varlık deyisine indirgenmemelidir[38]. Eğer tarihsel bilgiyi altına koyabileceğimiz genel bir başlık ararsak onu fiziğin bir dalı olarak değil anlambilimin (semantik) bir dalı olarak betimleyebiliriz. Tarihsel düşüncenin ana ilkeleri doğa yasaları olmayıp anlambilim kurallarıdır Tarih doğabiliminin değil, yorumbilimin (hermeneutics) alanına girmiştir. Taine uygulamada pek çok şeyi benimsemiş ama kuramda benimsediklerini yadsımıştır. O'nun kuramı tarihçi için ancak iki ödev tanır; tarihçi olguları toplamalı ve bu olguların nedenlerini araştırmalıdır. Ama Taine'nin tümüyle unuttuğu şey, bu olguların kendilerinin tarihçiye doğrudan doğruya verilmedikleridir. Onlar fiziksel veya kimyasal olgular gibi gözlemlenebilir değildirler; yeniden kurulmaları gerekir. Tarihçinin bu yeniden kurma için özel ve çok karmaşık bir tekniği olmalıdır. O, tek ve basit bir olguyu kavrayabilmek için bile belgeleri okumayı ve anıtları anlamayı öğrenmek zorundadır. Tarihte simgelerin yorumu, olguların toplanmasından önce gelir ve bu yorum olmaksızın tarihsel doğruluğa yaklaşmak söz konusu olamaz.

Bu bizi çok tartışılmış bir başka soruna götürür. Tarihin geçmişin bütün olgularını betimleyemeyeceği apaçıktır. O yalnızca «unutulmaz» olgularla, anımsanmaya «değer» olgularla uğraşır. Ama bu unutulmaz olgularla geri kalan bütün o unutulup giden olgular arasındaki ayrım nerededir? Rickert tarihçinin tarihsel olgularla tarihsel-olmayan olguları ayırdedebilmek için belli bir biçimsel değerler dizgesine sahip olması ve bu dizgeyi olguların seçiminde ölçüt olarak kullanması gerektiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Ama bu kuram önemli karşı çıkışlara uygun bir kuramdır[39]. Gerçek ölçütün olguların değeri olmayıp onların pratikteki sonuçlarında bulunduğunu söylemek çok daha doğal ve usa yakın görünebilirdi. Bir olgu, eğer sonuçlara gebe ise tarihle ilgili bir olgu olur. Ta-

nınmış tarihçilerden çoğu bu kuramı desteklemişlerdir. Eduard Meyer diyor ki: «Eğer kendi kendimize, bildiğimiz olgulardan hangilerinin tarihsel olduklarını sorarsak şu yanıtı vermek zorunda kalırız: Tarihsel, etkili olan veya etkili duruma gelmiş olandır. Biz etkili olanı ilkin etkisini doğrudan doğruya algıladığımız şimdi içinde yaşarız, ama onu geçmişle bağlantı içinde de yaşayabiliriz. Her iki durumda da gözlerimizin önünde bir varlık durumları kümesi yani bir etkiler birikimi vardır. Tarihsel soru, bu etkilerin nereden ortaya çıkmış olduklarıdır. Böyle bir etkinin nedeni olarak benimsediğimiz şey, bir tarihsel olgudur»[40].

Ama bu ayrım göstergesi bile yeterli değildir. Eğer bir tarihsel, özellikle de bir yaşamöyküsel (biyografik) yapıtı incelersek hemen hemen her sayfada, yalnızca kullanımsal görüş açısından ele alındıkta pek az anlam taşıyan şeylerden ve olaylardan söz edildiğini görebiliriz. Goethe'nin mektuplarından biri ya da konuşmalarında öne sürüverdiği bir düşünce yazın tarihinde hiçbir iz bırakmamıştır. Yine de böyle bir mektubu ya da düşünceyi dikkate değer veya unutulmaz şeyler olarak düşünebiliriz. Hiçbir eylemsel etkileri olmadığı halde bu mektup ya da bu konuşma kendilerinden Goethe'nin tarihsel portresini çıkarmaya çalıştığımız o belgeler arasında sayılabilirler. Tüm bu gibi şeyler sonuçları bakımından önemli değildirler ama çok özyapısal olabilirler. Bütün tarihsel olgular özyapısal olgulardır. Çünkü biz tarihte —bireylerinkinde olduğu kadar ulusların tarihinde de— hiçbir zaman yalnız işlere veya eylemlere bakmayız. Bu işlerde özyapının anlatımını görürüz. Anlambilimsel bir bilgi türü olan tarihsel bilgimizde biz eylemsel veya fiziksel bilgimizin ölçütlerini uygulayamayız. Fiziksel bakımdan ya da kullanımsal yönden hiç önem taşımayan bir şeyin buna karşın çok büyük bir anlambilimsel (semantik) anlamı olabilir. Grekçede *homo-ousios* ve *homoi-ousios* terimlerindeki yota harfi, fiziksel bakımdan hiçbir anlam taşımaz; ama dinsel bir simge, üçleme dogmasının anlatımı ve yorumu olarak can sıkacak kadar uzun tartışmaların başlangıç noktası olmuş, çok yeğin bir heyecan uyandırarak dinsel, toplumsal ve siyasal yaşamın temellerini sarsmıştır. Taine, kendi tarihsel betimlemelerini «*de tout petits faits significatifs*»* diye adlandırdığı şey üzerinde temellendirmekten hoşlanırdı. Bu olgular etkileri yüzünden anlamlı olmayıp «dile getirici» (expressive) olgulardı. Onlar tarihçinin kendileriyle bireysel özyapıları veya bütün bir dönemin özyapılarını okuyabilip yorumladıkları simgelerdi. Macaulay büyük tarihsel yapıtını yazdığında siyasal ve dinsel tarafların özelliklerine ilişkin tasarımlarını bir tek kitaptan değil, unutulmuş olan binlerce risale, vaaz ve yergiden biçimlendirmiş olduğunu anlatıyor. Bunların hiçbirinin büyük bir tarihsel değeri yoktu ve olayların genel gidişi üzerindeki etkileri

(*) Belirtici olan her küçük olay.

de herhalde pek az olmuştu. Ama onlar, tarihçi için yine de değerli ve gerekliydiler; çünkü onun özyapıları ve olayları anlamasına yardım ediyorlardı.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında istatistik yöntemlerin sunulmasına aşırı umutlar bağlayacak pekçok tarihçi ile karşılaşıyoruz. Onlar bu yeni ve güçlü silahın doğru olarak kullanılmasıyla tarihsel düşüncede yeni bir dönemin başlayacağını birer bilici (kahin) gibi haber veriyorlar. Eğer tarihsel olayları istatistik aracılığıyla betimleme olanağı olsaydı bunun insan düşüncesi üzerinde gerçekten devrimsel bir etkisi olacak ve bu durumda insana ilişkin tüm bilgimiz ansızın yeni bir görünüm kazanacaktı. Büyük bir amaca, insan doğasının matematiğine erişmiş olacaktık. Bu görüşü yorumlayan ilk tarih yazarları yalnız büyük ortak akımların değil, aynı zamanda ahlaklılığın ve uygarlığın incelenmesinin de büyük ölçüde istatistik yöntemlere dayandığına inanmışlardı. Çünkü bir toplumbilimsel veya ekonomik istatistik kadar bir de ahlaksal istatistik vardı. Gerçekte insan yaşamının hiçbir bölümü, insan eyleminin hemen her alanına yapılan katı sayısal kurallardan bağışık değildi.

Bu sav, *History of Civilization in England* (İngiltere'de Uygarlık Tarihi) (1857) adlı yapıtının genel girişinde Buckle tarafından güçlü bir şekilde savunuldu. Buckle, istatistiğin «özgür istenç» putunu en iyi ve en sonuçlandırıcı şekilde çürüttüğünü bildirdi. Biz artık insanların yalnız özdeksel ilgileriyle değil aynı zamanda ahlaksal özellikleriyle de ilgili en geniş bilgiye sahibiz. Şimdi en uygar halkların ölüm, evlenme ve suç işleme oranlarını biliyoruz. Bunlar ve benzeri olgular toplanmış, yöntemleştirilmiş ve şimdi kullanılmak üzere hazırdırlar. Bir tarih biliminin ortaya çıkmasının gecikmesi ve tarihin hiçbir zaman fizik veya kimya ile yarışacak güçte olmayışı istatistik yöntemlerin savsaklanmış olmaları yüzündendir. Biz tarihte her olayın kaçınılmaz bir bağla kendisinden öncekine bağlı olduğunu, her öncülün daha önce gelen bir olguyla bağlantısı bulunduğunu ve böylece bütün dünyanın —fiziksel olduğu kadar ahlaksal dünyanın da— içinde her insanın gerçekten kendi rolünü oynayabileceği zorunlu bir zincir biçimlendirdiğini kavrayamadık. Her insan bu zincir içinde kendi rolünü oynar, ama hiçbir zaman bu rolün ne olacağını kendisi belirleyemez. «Öyleyse bir metafiziksel özgür istenç dogmasını yadsıyarak, insanların eylemleri yalnızca öncüllerince belirlendiklerinden bu eylemlerin tek biçimli bir özyapıları bulunması gerektiği, yani onların kesinlikle aynı koşullar altında her zaman kesinlikle aynı sonuçları doğurmaları gerektiği sonucuna itildik»[41].

İstatistiğin toplumbilimsel veya ekonomik olayların incelenmesinde gerçekten büyük ve değerli bir yardımcı olduğu kuşkusuz yadsınamaz. Tarih alanında bile belli insan eylemlerinin tek biçimliliği ve düzenliliği kabul edilmelidir. Tarih, toplumun bütünü üzerinde çalışan büyük ve ge-

nel nedenlerin sonucu olan bu eylemlerin, toplumu oluşturan bireylerin isteği göz önüne alınmaksızın kesin sonuçlar ortaya koyduğunu yadsımaz. Ama bireysel bir edimin tarihsel betimlemesini yazmamıza sıra geldiği zaman çok değişik bir sorunla karşılaşmak zorundayız. İstatistik yöntemler doğaları gereği kendilerini ortak olaylarla sınırlarlar. İstatistik kurallar tek bir olayı belirlemek için düzenlenmemişlerdir. Onlar, yalnızca belli «çokluklarla» uğraşırlar. Buckle istatistik yöntemlerin özyapı ve anlamlarını açık seçik olarak kavramaktan çok uzaktı. Bu yöntemlerin uygun bir mantıksal çözümlemesi ancak daha sonraki bir dönemde yapılmıştır[42]. Buckle istatistik yasalardan bazan biraz kuşkulu bir şekilde söz ediyor. O bu yasaları belli olayları betimleyen formüller olarak değil ama bu olayları doğuran güçlermiş gibi kabul eder görünüyor. Kuşkusuz bu, bilim değil ama söylencebilimdir. O'na göre istatistik yasalar bir anlamda bizi belli eylemlere zorlayan «nedenlerdir». O. intiharın tümüyle özgür bir edim olduğu görüşündedir. Ama eğer ahlaksal istatistikleri incelersek biraz başka türlü bir yargı vermemiz gerekecektir. Bu istatistiklerde «intiharın toplumun genel koşullarının bir ürünü olduğunu, intihar eden kişinin önceki koşulların zorunlu sonucu olan bir şeyi gerçekleştirdiğini göreceğiz. Belli bir toplumda belli sayıda kimselerin kendi yaşamlarına son vermeleri gerekir... ve daha büyük yasanın gücü öylesine dayanılmazdır ki ne yaşam sevgisi ne de bir başka dünya korkusu bu yasanın işleyişini denetlemek için bile hiçbir şey yapamaz»[43].

Bu «gerekir» sözcüğünün metafiziksel yanlışlarla dolu bir yuva olduğunu söylemem bile yersiz. Ama tarihçi sorunun bu yanı ile ilgilenmemektedir. O tek bir olaydan —örneğin Cato'nun intiharından— söz ederse bu tek olayın tarihsel yorumu için istatistik yöntemlerden hiçbir yardım bekleyemeyeceği apaçıktır. Onun başlıca amacı bir fiziksel olayı uzay ve zaman içinde belirlemek değil, Cato'nun ölümünün «anlamını» açığa vurmaktır. Cato'nun ölümünün anlamı Lucan'ın şiirinde dile getirilmiştir. «Victrix causa diis placuit sed victa Catoni»[44] Cato'nun intiharı, yalnızca fiziksel olmayıp simgesel bir edimdi. Büyük bir özyapının (karakter) dile getirilmesiydi; Cumhuriyetçi Romalı ruhunun yeni bir nesneler düzenine son karşı çıkışıydı. Bütün bunlar tarihdeki büyük ortak akımların sorumlusu olduğunu düşünebileceğimiz o «büyük ve genel nedenlere» tümüyle yabancıdırlar. İnsan eylemlerini istatistik kurallara indirgemeye çalışabiliriz. Ama bu kurallarla doğalcı okulun tarihçilerince bile kabul edilmiş olan ereğe hiç bir zaman erişemeyiz. Başka dönemlerin insanlarını «görüp» anlayamayız. Bu durumda görüp anlayacağımız şey, gerçek yaşam olmayıp tarihin oyunu (dram); bir kukla gösterisindeki kuklaların devinim ve jestleriyle bu kuklaları devindiren ipler olacaktır.

Aynı karşı-çıkış, tarihsel bilgiyi ruhbilimsel tipler incelemesine indirgemeye çalışan tüm girişimler için geçerlidir. Tarihte genel yasalardan söz edebilirsek bu yasaların doğa yasaları değil ama yalnızca ruhbilim

yasaları olabilecekleri ilk bakışta apaçık olarak görülecektir. Tarihte aradığımız ve betimlemeyi istediğimiz düzen, bizim dış değil içsel yaşantımıza aittir. Bu ruhsal durumların, düşüncelerin ve duyguların düzenidir. Eğer bu düşünce ve duyguları yöneten ve onlar için belirli bir düzen öneren genel ve bozulamaz bir yasa bulmada başarılı olsaydık o zaman tarih dünyasına gireceğimiz anahtarı bulmuş olduğumuzu düşünebilirdik.

Modern tarihçiler arasında böyle bir yasa bulmuş olduğuna inanan Karl Lamprecht'di. O, *Alman Tarihi* adlı on iki ciltlik yapıtında kendi genel savını somut bir örnekle kanıtlamaya çalıştı. Lamprecht'e göre içinde insanın ruhsal durumlarının birbirini izlediği değişmez bir düzen vardır. Bu düzen insansal kültür sürecini ilk ve son olarak belirler. Lamprecht ekonomik özdekçiliğin görüşlerini yadsımıştır. O, her düşünsel edim gibi her ekonomik edimin de ruhbilimsel koşullara dayandığını öne sürmüştür. Ama bizim gereksinme duyduğumuz şey, bireysel değil toplumsal bir ruhbilimdir ve bu ruhbilim toplumsal düşüncedeki değişmeleri açıklar. Bu değişmeler belirlenmiş ve katı bir çizeme (şemaya) bağlıdırlar. Bu nedenle tarihin bir bireyler incelemesi olmaktan vazgeçmesi gerekir; o, her türden kahramanlara tapınmadan kendini kurtarmalıdır. Tarihin ana sorunu, bireysel-ruhsal etmenlerle karşılaştırıp karşıt tutulan toplumsal -ruhsal etmenlerle ilgili bir sorundur. Ne bireysel ne de ulusal ayrımlar toplumsal-ruhsal yaşamımızın düzenli gidişini etkileyip değiştiremezler. Uygarlık tarihi bize her zaman ve her yerde aynı sırayı ve aynı tek biçimli dizemi (ritmi) gösterir. Lamprecht'çe ruhçuluk (animizm) diye betimlenen bir ilk evreden, bir simgecilik, tipçilik, uzlaşımcılık, bireycilik ve öznelcilik çağına geçeriz. Bu çizem değişmez ve acımasız bir düzendir. Eğer bu ilkeyi benimsersek tarih artık tümevarımcı bir bilim olamaz. Biz genel, tümdengelici önermeler yapacak bir durumda bulunuruz. Lamprecht kendi çizemini Alman tarihinin olgularından çıkarmıştır. Ama onu bir tek bu alanla sınırlamayı kesinlikle amaçlamamıştır. O, çizeminin tüm tarihsel yaşamın önsel ilkesi, genellikle uygulanabilir bir ilke olduğunu düşünmüştür. Nitekim bu konuda şunları yazmıştır: «Yalnız tarihsel ve deneysel birlik düşüncesinin değil ama böyle bir birliği kesinlikle bildirip isteyen bir genel ruhbilimsel izlenimin de; bireysel-ruhsal olduğu kadar toplumsal-ruhsal tüm zamandaş ruhsal olayların da bir ortak benzerliğe yaklaşma eğilimi taşıdıklarını elimizdeki bütün gereçlerden çıkarıyoruz»[45]. Değişik dönemlerin gidişinin evrensel ruhsal düzeneği, Yunanistan'ın veya Roma'nın tarihinde olduğu kadar modern Rusya'da; Avrupa'da olduğu kadar Asya'da yani, her yerde yeniden ortaya çıkar. Eğer Kuzey, Orta ve Güney Avrupa'nın tüm anıtlarını Doğu Akdeniz ve küçük Asya'nınkilerle birlikte irdelersek tüm bu uygarlıkların koşut çizgilerde gelişmiş oldukları görülecektir. «Bu başarıldığı zaman her bireysel toplum veya ulusun dünya-tarihi için taşıdığı önemi kararlaştırabiliriz. İşte bilimsel bir Dünya Tarihi *(Weltgeschichte)* o zaman yazılabilir»[46].

Lamprecht'in genel çizemi Buckle'in tarihsel süreç anlayışından çok değişiktir. Yine de iki kuramın ortak bir noktaları vardır. Her iki kuramda da aynı karanlık terimle «meli» «...malı» (must) ile karşılaşıyoruz. Bir tipçilik ve uzlaşımcılık döneminden sonra her zaman bir bireycilik ve öznelcilik döneminin izlemesi gerekir. Hiçbir özel çağ ve hiçbir özel kültür bir tür tarihsel yazgıcılık gibi görünen nesnelerin bu genel gidişinden kurtulamaz. Eğer bu anlayış doğru olsaydı büyük tarih oyunu tarafımızdan sırası değişmeyen tek tek perdelere bölünebilecek çok sıkıntılı bir gösteri olurdu. Ama tarihin gerçekliği olayların tek biçimli bir sıralanışı olmayıp insanın içsel yaşamıdır. Bu yaşam yaşandıktan sonra betimlenip yorumlanabilir; soyut, genel bir formül içinde önceden haber verilemez ve üç veya beş perdelik kesin çizemlere indirgenemez. Ama ben burada Lamprecht'in savının biçemini tartışmak niyetinde değilim. Yalnızca biçimsel, yöntembilimsel bir sorun ortaya atmak istiyorum. Lamprecht yapıcı kuramını üzerinde temellendireceği deneysel kanıtları nasıl elde etmiştir? Tüm kendisinden önceki tarihçiler gibi o da belgeleri ve anıtları incelemekle işe başlamak zorundaydı. O yalnız siyasal olaylar, toplumsal kurumlar ve ekonomik olaylarla ilgilenmiyordu. Kültürel yaşamın tüm bölgelerini kucaklamak isteğindeydi. O'nun en önemli kanıtlarından çoğu, dinsel yaşamın, müzik ve yazın yapıtlarının dikkatle çözümlenmesi üzerinde temellendirilmekteydi. En çok ilgi duyduğu işlerden biri, güzel sanatlar tarihini incelemekti. O, *Almanya Tarihi* adlı yapıtında yalnız Kant'dan ve Beethoven'den değil, aynı zamanda Feuerbach, Klinger ve Boecklin'den de söz ediyor. Kendisi, Leipzig'deki tarih enstitüsünde tüm bu sorunlara ilişkin şaşırtacak ölçüde zengin gereçler toplamıştı. Ama bu gereçleri yorumlayabilmek için ilkin bunları değişik bir dile çevirmesi gerekiyordu. Taine'ın sözcüklerini kullanacak olursak O, «Fosil kabuğunun» arkasındaki hayvanı, belgenin arkasındaki insanı bulmak zorundaydı. Taine diyor ki: «Görünen insanı gözlerinizle incelediğinizde ne aramaktasınız?»

«İnsan gözle görülemez. Kulağınıza gelen sözcükler, jestler, başının devinimleri, giydiği giysiler, görünür eylemleri ve her türden yapıp ettikleri yalnızca anlatımlardır; onların altında açığa vurulan bir şey vardır. Bu şey, ruhtur. Dışsal insanın altında içsel bir insan gizlidir. Birincisi bu ikinciyi gizlemekten başka bir şey yapamaz... Bütün bu dışsal olanlar bir merkeze doğru yaklaştıran yollardır; siz bu merkeze erişmek için onlara giriverirsiniz; işte bu merkez de gerçek insandır... Bu yeraltı dünyası tarihçiye uygun yeni bir konudur»[47].

Böylece bizim kendi görüşümüzü pekiştiren ve bizi tarihin dünyasının fiziksel olmayıp simgesel bir evren olduğuna inandıran, kesinlikle Taine ve Lamprecht gibi «doğalcı» tarihçilerin incelemeleri oluyor.

Lamprecht'in *Alman Tarihi* adlı yapıtının ilk ciltlerinin basımından sonra tarihsel düşünce alanında büyüyen bunalım giderek daha açık bir

şekle girdi ve tüm yeğinliği içinde duyuldu. Tarihsel yöntemin özyapısına ilişkin uzun ve sabır tüketici bir tartışma doğdu. Lamprecht tüm geleneksel görüşlerin modalarının geçmiş olduğunu bildirdi. O kendi yöntemini biricik «bilimsel» ve biricik «modern» yöntem olarak kabul etti[48]. Öte yandan, O'nun karşısında olanlarsa Lamprecht'in öne sürmüş olduklarının tarihsel düşüncenin yalnızca karikatürü olduğuna inanmışlardı[49]. Her iki yan da kendilerini çok inatçı ve uzlaşmaz bir dille dile getirdiler. Bu yüzden uzlaşma olanaksız göründü. Tartışmanın akademik havası çok kez kişisel ya da siyasal önyargılarla bozuldu. Ama eğer biz soruna tümüyle yansız bir tutum ve yalnızca mantıksal bir görüş açısıyla yaklaşırsak, bütün düşünce ayrılıklarına karşın belli bir temel birlikle karşılaşırız. Göstermiş olduğumuz gibi doğalcı tarihçiler bile tarihsel olguların fiziksel olgularla aynı tipe girmediklerini yadsımamışlar, gerçekte yadsıyamamışlardır. Onlar belge ve anıtlarının yalnızca fiziksel nesneler olmayıp simgeler olarak okunması gereken şeyler olduğunu bilmekteydiler. Öte yandan simgelerden her birinin —bir yapının, bir sanat yapıtının, bir dinsel törenin— özdeksel birer yanı olduğu da apaçıktır. İnsan dünyası ayrı bir varlık veya bağımsız bir gerçeklik değildir. Insan, sürekli olarak kendisini etkileyen ve yaşamının bütün biçimleri üzerinde izlerini bırakan fiziksel çevreler içinde yaşar. Onun yaratılarını —simgesel evrenini— anlamak istiyorsak bu etkiyi sürekli olarak göz önünde bulundurmamız gerekir. Montesquieu, başyapıtında «yasaların ruhunu» betimleme girişiminde bulunmuştu. Ama O, bu ruhun her yerde kendi fiziksel koşullarına bağlı olduğunu anladı. Toprak, iklim çeşitli ulusların insanbilimsel özyapıları, yasalarının ve kurumlarının temel koşulları arasında dile getirildi. Bu fiziksel koşulların fiziksel yöntemlerle incelenmeleri gerektiği apaçıktır. Tarihsel uzay da tarihsel zaman da daha büyük bir bütün içinde gömülüdürler. Tarihsel zaman, evrensel kozmik zamanın küçük bir parçasından başka bir şey değildir. Eğer bu zamanı ölçmeyi istersek, eğer olguların sıradizini ile ilgilenirsek fiziksel araçlarımızın olması gerekir. Tarihçinin somut çalışmasında bu iki görüş arasında hiçbir karşıtlık bulmayız. Onlar çok iyi bir şekilde birbirlerinin içinde erimişlerdir. Biz ancak mantıksal çözümlemelerimizde bir olguyu bir başkasından ayırabiliriz. Karmaşık bir sıradizinsel sorun araştırmasında tarihçi çeşitli yollardan ilerleyebilir. İçeriksel veya biçimsel ölçüler kullanabilir; istatistik yöntemleri ya da düşünsel yorum yöntemlerini deneyebilir. Platon'un diyaloglarının sıradizini gibi çok karmaşık bir sorun, Platon'un biçemine ilişkin istatistiksel gözlemler aracılığıyla büyük ölçüde çözümlenmiştir. Değişik bağımsız, biçemsel ölçütlerle diyalogların belli bir grubunun —*Sofist, Devlet Adamı, Philebos* ve *Timaios*'un— Platon'un yaşlılık dönemine ait oldukları öğrenilebilmiştir[50]. Adickes, Kant'ın el yazmalarına ilişkin basımını hazırladığında onları belirli bir sıradizinsel düzene koymak için çeşitli notların yazılmış olduğu mürekkeplerin

kimyasal çözümlemesini yapmaktan daha iyi bir ölçüt bulamamıştır. Eğer bu fiziksel ölçütleri kullanacak yerde Platon'un veya Kant'ın düşüncelerinin çözümlenmesi ve mantıksal bağlantıları ile işe başlarsak, apaçık bir şekilde bir başka alana ait olan kavramlara gereksinmemiz olur. Örneğin eğer bir çizgi veya baskı resim bulduğumda onun hemen Rembrandt'ın yapıtı olduğunu tanıyabilirim. Giderek onun Rembrandt'ın yaşamının hangi dönemine ait olduğunu bile söyleyebilirim. Kendilerine dayanarak bu sorunun yanıtını verdiğim biçemsel ölçütler içeriksel ölçütlerden çok değişik bir başka düzene özgüdürler[51]. Bu yöntemler ikiciliği (dualizm) ne tarihçinin yapıtının gücünü eksiltir ne de tarihsel düşüncenin birliğini yok eder. Her iki yöntem birbirinin düzenini bozup birbirini engellemeksizin ortak bir erek için işbirliği yaparlar.

Bu yöntemlerden hangisinin ötekine göre mantıksal üstünlüğü bulunduğu ve hangisinin gerçekten «bilimsel» yöntem olduğu sorusuna belirli bir yanıt vermek çok güçtür. Eğer Kant'ın tanımını benimser, yani sözcüğün uygun anlamında «bilim» terimini yalnız kesinliği apodiktik[52] olan bir bilgi kümesine uygularsak bir tarih biliminden söz edemeyeceğimiz apaçıktır. Ama eğer özyapısını apaçık bir şekilde kavrarsak tarihe verdiğimiz ad pek önem taşımaz. Tarih tam (sağın) bir bilim olmaksızın insan bilgisi düzeni içindeki kendi doğal yapısını ve yerini her zaman koruyacaktır. Bizim tarihte aradığımız şey bir dış nesnenin bilgisi olmayıp kendimize ilişkin bilgidir. Jakob Burckhardt gibi büyük bir tarihçi Büyük Konstantin veya Rönesans uygarlıkları ile ilgili yapıtlarında bu dönemlerin bilimsel betimlemesini vermeyi düşünmemiştir. O, tarihin bilimler içinde en bilimsel olmayan bilim olduğu türünden bir aykırıkanıyı öne sürmeye de çekinmemiştir[53]. Burckhardt bir mektubunda şunları yazmıştır: «Tarihsel olarak yapmaya çalıştığım şey, eleştiri veya düşünce sonucu olmayıp gözlemlerdeki gedikleri doldurmayı isteyen imgelemin işidir. Benim için tarih hâlâ büyük ölçüde şiirdir; O, en güzel ve resmi yapılacak kadar hoş bir kompozisyonlar dizisidir»[54]. Aynı görüş, Mommsen tarafından da onaylanmıştır. Mommsen yalnız bilimsel bir öke (deha) değil aynı zamanda bilimsel çalışmanın en büyük düzenleyicilerinden biriydi de. *Corpus inscriptionum*'u* yaratmış, parabilimi incelemeleri düzenlemiş ve *Parabasma Tarihi* adlı bir yapıt yayımlamıştır. Bu yapıt, hiç de bir sanatçının yapıtı değildi. Ama Mommsen kendisine Berlin Üniversitesi Rektörlüğü görevi verildiğinde yaptığı açış konuşmasında tarihsel yöntem ülküsünü tanımlarken tarihçinin bilginlerden çok sanatçılar arasına yakıştığını söylemiştir. O, kendisi en tanınmış tarih öğreticilerinden biri olduğu halde tarihin öğretme ve öğrenme yoluyla hemen kazanılabilecek bir şey olmadığını duraksamadan öne sürmüştür.

«Binlerce ipi yöneten pedal ve insanlarla ulusların bireyselliğini kav-

(*) Yazıtlar külliyatı.

rama yeteneği, tüm öğretim ve öğrenimlere meydan okuyan öke armağanlarıdır. Eğer bir tarih profesörü tarihçileri klasik bilginlerin ve matematikçilerin eğitildikleri şekilde eğitebileceğini düşünüyorsa tehlikeli ve zararlı bir aldanma içinde demektir. İnsan, tarihçi yapılamaz tarihçi olarak doğar; eğitilemez, kendi kendisini eğitmek zorundadır»[55].

Her büyük tarihsel yapıtın bir sanatsal ögeyi içerip kapsadığını her ne kadar yadsıyamazsak da o bu yüzden roman türünden bir yapıt olmaz. Tarihçi doğruyu araştırırken bilim adamının bağlı olduğu aynı katı kurallara bağlıdır. Deneysel araştırmanın tüm yöntemlerini kullanmak zorundadır. Elde edebileceği bütün kanıtları biriktirmesi ve tüm kaynaklarını karşılaştırıp eleştirmesi gerekir. Önemli olgulardan hiçbirini unutmaya ya da savsaklamaya hakkı yoktur. Yine de son ve kesin edim her zaman yaratıcı imgelemin bir edimidir. Goethe, Eckermann'la yaptığı bir söyleşide «gerçekliğin doğruluğu için imgelemi» *(eine Phantasie für die Wahrheit des Realen)* olan pek az insan bulunduğundan yakınmıştır. O bu konuda şunları söylemiştir: «İnsanların çoğu haklarında hiçbir şey bilmedikleri ama kendileriyle imgelemlerini geliştirebilecekleri yabancı ülkeleri ve koşulları yeğliyorlar. Onlardan sonra, gerçekliğe poetik tini bütünüyle istiyorlarmış gibi sımsıkı sarılan ve elkoyuşlarında çok katı olan başkaları geliyor»[56].

Büyük tarihçiler bu iki aşırılıktan da kaçınırlar. Onlar deneycidirler; özel olguların dikkatli gözlemcileri ve araştırıcılarıdırlar; ama «poetik tin»den de yoksun değildirler. Gerçek tarihsel bireşim veya özetin üzerine dayandığı şey, özgür bir imgelem gücüyle birleşerek nesnelerin deneysel gerçekliğini duyumsayan keskin duyudur.

Bu karşıt güçlerin dengesi genel bir formül içinde betimlenemez. Oranların çağdan çağa ve yazardan yazara değiştiklerini görmekteyiz. Antik tarihte tarihçinin ödevine ilişkin anlayışın modern tarihtekinden değişik olduğunu görüyoruz. Tukidides'in tarihsel yapıtına eklemiş olduğu söylevlerin hiçbir deneysel temeli yoktur. Bu söylevler Tukidides'in bize bildirdiği şekilde söylenmemişlerdir. Yine de onların ne salt yapıntı (fiction) ne de sözbilimsel birer süs olduklarını öne süremeyiz. Onlar gerçek olayları ortaya koydukları için değil, Tukidides'in yapıtında önemli bir tarihsel işlevi yerine getirdikleri için tarihtirler. Bu söylevler insanların ve olayların belirlenimlerini çok anlamlı ve yoğun bir biçimde ortaya koyuyorlar. Perikles'in büyük cenaze söylevi beşinci yüzyıldaki Atina yaşamı ve kültürünün belki de en iyi ve en etkileyici betimlemesidir. Bütün bu söylevlerin biçemi Tukidides'in kişisel ve gerçek damgasını taşıyor. «Tıpkı bir Evripides oyununda çeşitli kahramanların hepsinin aynı konuşma şeklini kullanmaları gibi Tukidides'in söylevlerinin hepsinin de biçem bakımından Tukidides'e özgü oldukları»[57] söylenmiştir. Bununla birlikte onlar yalnızca kişisel özellikleri taşımakla kalmazlar bir bütün olarak o dönemin temsilcisidirler de. Bu anlamda öznel olmayıp nesneldirler;

deneysel bir doğrulukları olmasa bile düşünsel bir doğrulukları vardır. Modern çağlarda deneysel doğruluğun istemlerine karşı daha çok duyarlı olmaya başladık ama çok kez de nesnelerin ve kişiliklerin düşünsel doğruluklarını gözden yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyoruz. Bu iki nokta arasındaki doğru denge tarihçinin bireysel taktiğine bağlıdır; bu denge genel bir kurala indirgenemez. Modern tarihsel anlayışta oran değişmiş, ama ögeler aynı kalmışlardır. Bu iki gücün dağıtımı ve gücü söz konusu oldukta her tarihçi, kendi çözmek zorunda olduğu kişisel bir denklemle karşı karşıyadır.

Yine de tarihin düşüncelliği (ideality) sanatın düşüncelliğiyle özdeş değildir. Sanat bize bir tür simyasal süreç aracılığıyla insan yaşamının düşüncel betimlemesini verir; deneysel yaşamımızı salt biçimlerin gücüne dönüştürür[58]. Tarih, bu şekilde işgörmez. Nesnelerin ve olayların deneysel gerçekliklerinin arkasına geçmez ama bu gerçekliği ona bir anımsama düşüncelliği vererek yeni bir biçime sokar. Yaşam tarihin ışığı altında tüm gerilimleri ve çatışmaları, görkemi ve yoksulluğu, umutları ve yanılsamaları, güçleri ve tutkuları ortaya sermesiyle büyük bir gerçek dram olarak kalır. Ancak bu dram, yalnızca duyumsanmakla kalmaz sezilir de. Biz henüz kendi deneysel heyecanlar ve tutkular dünyamızda yaşarken tarihin aynasında bu görünümü görerek bir içsel açıklık ve dinginlik duyusunun, salt seyrin açıklığının ve dinginliğinin bilincine varırız. Jacob Burckhardt *Dünya Tarihi Üzerine Düşünceler* adlı yapıtında şunları yazıyor. «Anlık, dünya tarihi içinden geçişini anımsamasını bir varlığa dönüştürmelidir. Bir zamanlar sevinç ve keder olan şeyler şimdi bilgi olmalıdırlar... Ama bizim çalışmamız yalnızca bir hak ve ödev olmayıp aynı zamanda çok önemli bir gereksinmedir de. O, evrensel köleliğimizi ve zorunluluklar akıntısını çok iyi bilen bizlerin özgürlüğüdür»[59]. Doğru biçimde yazılan ve okunan tarih bizi fiziksel, siyasal, toplumsal ve ekonomik yaşamın tüm zorunluluklarının ortasında bu özgürlük atmosferine yükselir.

Bu bölümde amacım bir tarih felsefesinin sorunlarıyla uğraşmak değildi. Terimin geleneksel anlamında bir tarih felsefesi, tarihsel sürecin kendisinin spekülatif (kurgusal) ve yaratıcı bir kuramıdır. Bir insan kültürü araştırmasının bu kurgusal soruyu ele almasına gerek yoktur. Böyle bir araştırma kendisi için daha basit ve yalın bir görev hazırlar. İnsan uygarlığının yapısında tarihsel bilginin yerini belirlemeye çalışır. Tarih olmasaydı hiç kuşku yok ki bu yapının evriminde önemli bir halkayı yitirecektik. Sanat ve tarih insan doğası araştırmamızın en güçlü araçlarıdırlar. Bu iki bilgi kaynağı olmaksızın insana ilişkin ne bilebilirdik? O zaman bize yalnızca öznel bir görüş verebilen ve insanlığın kırık aynasının dağınık parçalarından başka bir şey olmayan kişisel yaşamın verileri üzerine dayanmamız gerekecekti. Kuşkusuz bu içebakışsal verilerce esinlenen tabloyu tamamlamayı istediğimizde daha nesnel yöntemlere başvu-

rabilecektik. Ruhbilimsel deneyler yapabilecek istatistiksel olguları biriktirebilecektik. Ama, buna karşın çizdiğimiz insan tablosu cansız ve renksiz kalacaktı. Yalnızca «ortalama» insanı —günlük kullanımsal ve toplumsal ilişkilerimizin insanını— bulabilecektik. Tarihin ve sanatın büyük yapıtlarında bu uzlaşımsal insanın maskesinin arkasındaki, gerçek bireysel insanın çizgilerini görmeye başlıyoruz. Bu gerçek bireysel insanı bulmak için büyük tarihçilere veya büyük ozanlara Evripides veya Shakespeare gibi trajik yazarlara, Servantes, Moliere veya Laurence Sterne gibi komik yazarlara, ya da Dickens veya Thackeray, Balzac veya Flaubert, Gogol veya Dostoievski gibi çağımızın modern romancılarına başvurmamız gerekmektedir. Şiir yalnızca bir doğa öykünmesi, tarih de yalnızca cansız olgular ve olayların anlatılması değildir. Şiir gibi tarih de kendimizi bilmek için bir *organon,* kendi insansal evrenimizi kurmak için gerekli olan bir araçtır.

XI

Bilim[1]

Bilim insanın anlıksal (mental) gelişiminde son adımdır. O, insan kültürünün en yüksek ve en özyapısal ustalığı olarak ele alınabilir. Bilim özel koşullar olmadan gelişmesi olanaksız, çok geç ortaya çıkan ve arınmış bir yaratıdır. Büyük Grek düşünürlerinden Pythagorasçılardan, atomculardan, Platon ve Aristoteles'den önce giderek özgül anlamında bir bilim kavramı bile yoktu. Bu ilk kavram da daha sonraki yüzyıllarda unutulmuş ve gölgede bırakılmış olarak kaldı. Onun Rönesans döneminde yeniden bulunup yeniden yerleştirilmesi gerekiyordu. Bu yeniden buluştan sonra bilimin utkusu tam ve rakipsiz bir utku oldu. Modern dünyamızda bilimsel düşüncenin gücüyle karşılaştırılabilecek ikinci bir güç yoktur. Bilim, bütün insan etkinliklerinin doruğu ve tümlenmesi, insanlık tarihindeki son bölüm ve bir insan felsefesinin en önemli konusu olarak kabul edilmiştir.

Bilimin vardığı sonuçlara veya ilk ilkesine ilişkin tartışmalar yapabiliriz ama onun genel işlevinin kesin olduğu görülüyor. Bize sürekli bir dünya güvencesini veren bilimdir. Archimedes tarafından söylenmiş olan sözcükleri bilime uygulayabiliriz («Bana destek olacak bir nokta verin dünyayı yerinden oynatayım»). Değişen bir evrende bilimsel düşünce, durak noktalarını, kımıldatılamayan kutupları belirler. Grek dilinde *episteme* (bilgi) terimi bile kökenbilimsel olarak kararlılık ve denge anlamına gelen bir kökten türetilmiştir. Bilimsel süreç, kararlı bir dengeye, algılarımızın ve düşüncelerimizin dünyasının dengelendirilip pekiştirilmesine yol açar.

Öte yandan bilim bu görevi yerine getirmekte yalnız değildir. Modern epistemolojimizde hem deneyci hem de usçu okullarda çok kez insan deneyinin ilk verilerinin tümüyle karmaşık bir durumda olduğu anlayışı ile karşılaşıyoruz. Giderek Kant'ın bile *Salt Usun Eleştirisi*'nin ilk bölümlerinde bu varsayımdan işe başladığı görülüyor. O, anlığımızın ilk ürünü kuşkusuz deneydir diyor. Ama deney basit bir olgu değildir; iki karşıt etkenin özdekle biçimin bileşimidir. Özdeksel etken duyu algılarımızda verilir; biçimsel etken ise bilimsel kavramlarımızla betimlenir. Olaylara bireşimsel (sentetik) birliğini veren bu kavramlar yani, salt anlığın kavramlarıdır. Bir nesnenin birliği dediğimiz şey, çeşitliliği tasa-

rımlarımızda birleştirmekte bilinçliliğimizin biçimsel birliğinden başka bir şey olamaz. Biz bir nesneyi bildiğimizi ancak ve ancak sezgi çeşitliliğinde bireşimsel bir birlik ortaya koyabilmişsek söyleyebiliriz[2]. Bu nedenle Kant için insan bilgisinin nesnelliği konusu tümüyle ve çözülmez bir şekilde bilim olgusuna bağlıdır. O'nun Transendental Estetik'i salt matematik sorunu ile ilgilidir. Transendental Analitik'i ise matematiksel bir doğa bilimi olgusunu açıklama girişimidir.

Ama bir insan kültür felsefesinin, sorunu daha uzak bir kaynağı izleyerek çözümlemesi gerekir. İnsan, bilimsel bir dünyada yaşamadan önce çok uzun süre nesnel bir dünyada yaşamıştır. Hatta insan bilime bir yaklaşım yolu bulmadan önce de görgüsü yalnızca şekilsiz duyusal anlatımlar çokluğundan oluşmuyordu. Bu görgü düzenlenmiş ve eklemlenmiş bir görgü olup belirli bir yapıya sahipti. Ama bu yapıya bireşimsel birliğini veren kavramlar aynı tipten olmadıkları gibi bizim bilimsel kavramlarımızla da aynı düzeyde değillerdi. Onlar söylencebilimsel ya da dilbilimsel kavramlardı. Eğer bu kavramları çözümlersek kesinlikle basit veya «ilkel» kavramlar olmadıklarını görürüz. Dil veya söylencede bulduğumuz ilk olaylar sınıflandırması bizim bilimsel sınıflandırmalarımızdan bir anlamda daha karmaşık ve özentili bir sınıflandırmadır. Bilim ise bir basitlik araştırmasıyla başlar. *Simplex Sigillium veri** bilimin temel araçlarından biri olarak görünüyor. Ama bu mantıksal basitlik bir *terminus a quo* olmayıp bir *terminus ad quem*'dir. Yani bir başlangıç değil, bir sonuçtur. Demek ki insan kültürü, daha karmaşık ve daha çapraşık bir ruh haliyle başlar. Hemen hemen tüm doğa bilimlerimiz söylence bilimsel bir evreden geçmek zorunda kalmışlardır. Bilimsel düşünce tarihinde simya, kimyadan; yıldızbilim, gökbilimden önce gelir. Bilim bu ilk adımların ötesine ancak değişik bir mantıksal doğruluk ölçütü, yeni bir ölçü sunarak geçebilirdi. Bilim insanın kendisini gözlemlenebilir olguların, kendi dolaysız yaşantısının dar halkası içine hapsettiği sürece doğruluğa erişemeyeceğini bildirir. O, ayrı ayrı ve tek tek olguları betimleyecek yerde kuşatıcı bir görüş vermeye çalışır. Ama bu görüşe yalnızca günlük deneyimizin kapsamını arttırarak, bu deneyleri çoğaltıp zenginleştirerek erişemeyiz. Böyle bir görüş, yeni bir düzen ilkesiyle yeni bir ahlaksal yorum biçimi ister. Dil, insanın kendi duyusal algılar dünyasını eklemlemek için yaptığı ilk girişimdir. Bu eğilim insan konuşmasının temel özelliklerinden biridir. Giderek bazı dilbilimciler insandaki konuşma olgusunu ve bunun yapısını değerlendirmek üzere onda önce bir sınıflandırıcı içgüdü varsaymayı zorunlu görmüşlerdir. Otto Jespersen diyor ki: «İnsan sınıflandırıcı bir hayvandır; tüm konuşma sürecinin bir anlamda hiç-

(*) Simplex Sigillium veri: Basitlik doğruluğun göstergesidir. Terminus a quo: Başlangıç noktası. Terminus ad quem: Bitim noktası.

bir bakımdan benzer olmayan olayları algılanmış olan benzerlik ve ayrılıklara göre değişik sınıflara dağıtmaktan başka bir şey olmadığı söylenebilir. Ad-verme sürecinde de yine çok yararlı ve ortadan kaldırılamayan benzerlikleri görme ve olaylardaki benzerliği addaki benzerlik aracılığıyla dile getirme eğilimine tanık oluyoruz»[3].

Ama, bilimin olaylarda aradığı şey, benzerlikten başka bir şey, düzendir. İnsan konuşmasında bulduğumuz ilk sınıflandırmaların kesinlikle hiçbir kuramsal amacı yoktur. Nesnelerin adları eğer düşüncelerimizi bildirmemizi sağlar ve eylemsel etkinliklerimizi düzenlerlerse görevlerini yerine getirmiş olurlar. Onların yavaş yavaş daha nesnel, daha «temsili» bir işleve dönüşen ereksel bir işlevleri vardır[4]. Değişik olaylar arasında görünürdeki her benzerlik onları ortak bir adla göstermek için yeterlidir. Bazı dillerde bir kelebek, kuş olarak ya da bir balina, balık olarak betimlenir. Bilim ilk sınıflandırmalarına başladığında bu yüzeysel benzerlikleri düzeltmek ve yenmek zorundaydı. Bilimsel terimler rastgele yapılmamışlardır. Onlar belirli bir sınıflandırma ilkesini işlerler. Uyumlu bir dizgesel terminolojinin yaratılması kesinlikle, bilime yalnızca yardımcı bir özellik olmayıp onun yapısındaki ve ondan ayrılamaz ögelerden biridir. Linnaeus, *Philosophia botanica*'sını yarattığında burada sunmuş olduğunun doğal bir dizge olmayıp yalnızca yapma bir şey olduğu karşı-çıkışını karşılamak zorunda kaldı. Ama tüm sınıflandırma dizgeleri yapaydırlar. Doğal bir dizge olarak doğa ancak bireysel ve ayrımlaşmış olayları içerir. Eğer biz bu olayları sınıf kavramları ve genel yasalar altına koyarsak doğa gerçeklerini betimlemeyiz. Her dizge, bilinçli bir yaratıcı etkinliğin sonucu olan bir sanat yapıtıdır. Giderek Linnaeus'un dizgesine karşıt olan ve «doğal» diye adlandırılan daha sonraki dirimbilimsel dizgeler bile yeni kavramsal ögeler kullanmak zorundaydılar. Onlar genel bir evrim kuramına dayandırılmışlardı. Ama evrimin kendisi yalnızca bir doğal tarih olgusu değildir; o, bilimsel bir varsayım, doğal olayları gözleyip sınıflandırmamız için düzenleyici bir kuraldır. Darwin'in kuramı yeni ve daha geniş bir ufuk açmış, organik yaşamın daha tam ve daha tutarlı bir şekilde incelenmesini sağlamıştır. Ama bu, kesinlikle yazarı tarafından her zaman bir başlangıç olarak kabul edilen Linneaus'un dizgesinin çürütülmesi demek değildi. Linneaus kendisinin bir anlamda yalnızca yeni bir bitkibilimsel terimler dizgesi (terminoloji) yaratmış olduğunun bilincindeydi. Ama o, bu terimler dizgesinin sözel olduğu kadar gerçek değeri de olduğuna inanıyordu. Nitekim kendisi «*Nomina si nescis, Perit et Cognitio rerum**» demiştir.

Bu bakımdan dil ve bilim arasında süreklilik yönünden hiçbir kopma

(*) Adlarını bilmezsen nesnelerin bilgisi de yok olur.

olmadığı görülüyor. Dilbilimsel ve ilk bilimsel adlarımıza aynı sınıflandırıcı içgüdünün sonucu ve ürünü olarak bakılabilir. Dilde bilinçsiz olarak yapılan iş bilimsel süreçte bilinçli olarak amaçlanıp yöntemli bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bilim ilk evrelerinde nesnelerin adlarını henüz günlük konuşmada kullanıldıkları anlam içinde kabul etmek zorundaydı. O bu adları nesnelerin temel ögelerini ya da niteliklerini betimlemek için kullanabilirdi. Doğa felsefesine ilişkin ilk Grek dizgelerinde, Aristoteles'te bu ortak adların bilimsel düşünce üzerinde henüz büyük etkisi olduğunu görüyoruz[5]. Ama Grek düşüncesinde bu güç artık ne biricik, ne de egemen olan güçtür. Pythagoras ve ilk Pythagorasçılar zamanında Grek felsefesi yeni bir dil, sayıların dilini bulmuştur. Bu bulgu, modern bilim anlayışımızın doğum tarihini göstermektedir.

Doğal olaylarda gezegenlerin devinimlerinde, güneş veya mevsimlerin değişmesinde bir düzenliliğin kesin bir tek biçimliliğin bulunduğu insanlığın ilk büyük deneyimlerinden biridir. Bu deneyim söylencebilimsel düşüncede bile bütünüyle onaylanıp özyapısal bir anlatım bulmuştur. Doğanın genel düzeni düşünüyle ilgili ilk izlere söylencebilimsel düşüncede rastlıyoruz[6]. Bu düzen, Pythagoras'tan çok daha önceleri yalnız söylencebilimsel terimlerle değil, aynı zamanda matematiksel simgelerle de betimlenmiştir. İlk Babil yıldızbilim dizgelerinde söylencebilimsel ve matematiksel dilin çok ilginç bir şekilde içiçe girdiklerini görüyoruz. Bu dizgeleri ise geriye İ.Ö. 3800 gibi eski bir tarihe değin izleyebiliyoruz. Çeşitli yıldız gruplarıyla oniki burç arasındaki ayrımı ilk kez Babilli gökbilimciler ortaya koymuşlardır. Tüm bu sonuçlara yeni bir kuramsal temel olmadan ulaşılamazdı. Ama ilk sayı felsefesini yaratmak için çok daha yürekli bir genelleme gerekliydi. Sayıyı tüm-kuşatıcı, gerçekten evrensel bir öge olarak ilk algılayanlar Pythagoras'çı düşünürlerdi. Sayının kullanımı artık özel bir araştırma alanının sınırları içinde kalmıyor tüm varlık alanı üzerine yaygınlaşıyordu. Pythagoras ilk büyük buluşunu yapıp, sesin perdesinin titreşen tellerin uzunluğuna bağlı olduğunu bulduğunda bu olgunun kendisi değil ama yorumu, felsefi ve matematiksel düşüncenin gelecekteki yönünü belirledi. Pythagoras bu buluşunu ayrı bir olay olarak düşünemezdi. En derin gizlerden biri, güzellik gizi burada açığa vuruluyor gibi görünmekteydi. Grek ruhu için güzellik her zaman tümüyle nesnel bir anlam taşımıştır. Güzellik doğruluktur; gerçekliğin bir temel özyapısıdır. Eğer seslerin uyumunda duyumsadığımız güzellik, basit bir sayısal orana indirgenebiliyorsa, evrensel düzenin temel yapısını bize açıklayan da sayıdır. Pythagorasçı metinlerden biri diyor ki: «Sayı, insan düşüncesinin yol göstericisi ve efendisidir. Onun gücü olmasaydı her şey belirsiz ve karmakarışık kalırdı»[7]. Biz bir doğruluk dünyasında değil, ama bir aldanış ve yanılma dünyasında yaşardık. Yalnız ve yalnız sayıda kavranabilir bir evren buluyoruz.

Bu evrenin yeni bir konuşma evreni olduğu —yani sayının dünyasının

simgesel bir dünya olduğu— Pythagorasçı düşünürlere tümüyle yabancı bir anlayıştı. Bütün öteki olaylarda olduğu gibi burada da simge ile nesne arasında çok kesin bir ayrım olamazdı. Simge yalnızca nesneyi açıklamakla kalmıyor aynı zamanda kesinlikle nesnenin yerini alıyordu. Yani nesneler yalnız sayılara bağlı olmakla veya sayılarca dile getirilebilir olmakla kalmıyorlar onlar kendileri sayı oluyorlardı. Sayının bu tözel gerçekliğine ilişkin savı biz artık savunmuyor, sayıyı gerçekliğin asıl özü olarak kabul etmiyoruz. Bizim onayladığımız şey, sayının insan bilgisinin temel işlevlerinden biri, büyük nesnelleştirme (objectification) süreci içinde zorunlu bir adım olduğudur. Bu süreç dilde başlar ama bilimde tümüyle değişik bir biçim alır. Çünkü sayı simgeciliği konuşmanın simgeciliğinden çok değişik bir mantıksal tiptedir. Dilde ilk sınıflandırma çabalarını buluyoruz. Ama bunlar henüz düzensizdirler. Gerçek bir dizgeleştirmeye yol açamazlar. Çünkü dildeki simgelerin kendileri kesin bir dizgesel düzene sahip değildir. Her tek tek dilbilimsel terimin özel bir «anlam alanı» vardır. Gardiner'in söylediği gibi «her dilbilimsel terim, içinde nesnenin ya da tümce tarafından gösterilen karmaşık nesneler zincirinin bulunduğu alanın ilkin bu bölümünü sonra da şu bölümünü aydınlatan bir ışık ışınıdır»[8]. Ama tüm bu değişik ışık ışınlarının ortak bir odakları yoktur. Onlar dağınık ve ayrı ayrıdırlar. «Çeşitliliğin bireşiminde» her yeni sözcük, yeni bir başlangıç sayılır.

Bu durum sayı alanına girer girmez tümüyle değişir. Tek başına veya ayrı sayılardan söz edemeyiz. Sayının özü saltık olmayıp her zaman görelidir. Tek bir sayı, genel dizgesel bir düzen içinde yalnızca tek bir yerdir. Kendine özgü bir varlığı, kendi başına gerçekliği yoktur. Anlamı tüm sayısal dizge içinde bulunduğu yerle tanımlanır. Doğal sayılar dizisi sonsuz bir dizidir. Ama bu sonsuzluk kuramsal bilgimize bir sınır koymaz. Bu sonsuzluk herhangi bir belirsizlik, Platoncu anlamda bir *Apeiron* demeye gelmez; tam bunun karşıtı olan anlamı taşır. Sayıların büyümesinde bir dış sınırlamayla, bir «son terim»le karşılaşmıyoruz. Ama burada bulduğumuz aslında mantıksal bir ilke nedeniyle olan bir sınırlamadır. Tüm terimler ortak bir bağla birbirlerine bağlıdırlar. Bir ve aynı ortaya çıkarıcı ilişkiden doğarlar. Bu ilişki bir n sayısını kendisini hemen izleyen (n+1) ile birleştiren ilişkidir. Bu çok basit ilişkiden tam sayıların tüm özelliklerini çıkarabiliriz. Bu dizgenin ayırıcı göstergesi ve en büyük mantıksal ayrıcalığı bütünüyle saydam oluşudur. Sayı modern kuramlarımızda —Frege ve Russell'in Peano ve Dedekind'in kuramlarında— tüm ontolojik gizlerini yitirmiştir. Biz onu bütün bilimsel amaçlar için konuşmanın simgeciliğine sonsuz ölçüde üstün, yeni ve güçlü bir simgecilik olarak algılıyoruz. Çünkü burada bulduklarımız artık ayrı ayrı sözcükler olmayıp bir ve aynı temel plana göre ortaya çıkan ve bundan ötürü de bize açık ve belirli bir yapısal yasayı gösteren terimlerdir.

Bununla birlikte Pythagorasçı bulgu, doğal bilimin gelişiminde yalnızca bir ilk adım anlamına gelmekteydi. Tüm Pythagorasçı sayı kuramına yeni bir olgu yüzünden ansızın karşı çıkıldı. Pythagorasçılar bir dik üçgende dik açının karşısında bulunan kenarın uzunluğunun öteki iki kenarla ortak bir oranı olduğunu bulduklarında tümüyle yeni bir sorunla karşılaşmak zorunda kaldılar. Bütün Grek düşünce tarihinde, özellikle Platon'un diyaloglarında bu ikilemin yansımalarını görüyoruz. Bu ikilem, Grek matematiğinde gerçek bir bunalımı gösteriyor. Hiçbir antik düşünür sorunu bizim modern yöntemimizle «irrasyonel sayılar» diye adlandırılan sayıları ortaya atarak çözemezdi. Grek mantığı ve matematiği açısından irrasyonel sayılar sözcüklerde bir çelişme demekti. Bu sayılar bir *arréton** yani düşünülmemesi ve konuşulmaması gereken bir şeydiler[9]. Sayı bir tamsayı veya tamsayılar arasındaki bir oran olarak tanımlanmış olduğundan ölçülemeyen bir uzunluk, herhangi bir sayısal anlatım kabul etmeyen ve sayının tüm mantıksal güçlerini yadsıyıp hiçe indirgeyen bir uzunluktu. Pythagorasçıların sayıda aramış oldukları ve buldukları şey, tüm varlık türlerinin ve tüm bilgi biçimlerinin, algının, sezginin ve düşüncenin yetkin uyumuydu. Bu andan itibaren artık aritmetik, geometri, fizik, müzik, gökbilim biricik ve uyumlu bir bütün biçimlendiriyor gibi görünüyorlardı. Gökteki ve yerdeki tüm nesneler «bir uyum ve bir sayı»[10] olmuşlardı. Ama ölçülemeyen uzunlukların bulunması bu savın çöküşü oldu. Bundan sonra artık aritmetik ile geometri ve soyut sayılar alanıyla sürekli nicelikler alanı arasında hiçbir gerçek uyum kalmadı.

Bu uyumu yeniden kurma, matematiksel ve felsefi düşüncenin uzun yüzyıllar süren çabalarını gerektirdi. Matematiksel bir sürekliliğin (continum) mantıksal kuramı, matematiksel düşüncenin en son başarılarından biridir[11]. Böyle bir kuram olmaksızın bütün yeni sayı yaratmalar —örneğin fraksiyonlar, irrasyonel sayılar vb.— her zaman çok kuşkulu ve tehlikeli girişimler olarak görünmüşlerdir. Eğer insan anlığı kendi gücüyle keyfi olarak yeni bir nesneler alanı yaratabilseydi bütün nesnel doğruluk kavramlarımızı değiştirmek zorunda kalırdık. Ama burada da sayının simgesel özyapısını göz önüne alır almaz, ikilem gücünü yitiriyor. Bu durumda yeni sayı sınıflarının sunulmasıyla bizim yeni nesneler değil ama yeni simgeler yarattığımız açıkça ortaya çıkıyor. Doğal sayılar, bu bakımdan fraksiyonel veya irrasyonel sayılarla aynı düzeydedirler. Onlar da fiziksel nesnelerin, somut şeylerin imgeleri veya betimlemeleri değildirler. Daha doğrusu, çok basit ilişkileri dile getirirler. Doğal sayı alanının genişletilmesi, daha büyük bir alana yaygınlaştırılması, yalnızca daha yüksek bir düzeydeki ilişkileri betimlemeye uygun yeni simgelerin tanıtılması anlamına gelir. Yeni sayılar, basit ilişkilerin simgeleri ol-

(*) Söylenmeyen, düşünülmeyen.

mayıp «ilişkilerin ilişkilerinin», «ilişkilerin, ilişkilerinin, ilişkilerinin» simgeleridirler. Bütün bunlar, tamsayıların özyapısıyla çelişik olmayıp bu özyapıyı aydınlatıp pekiştirirler. Soyut nicelikler olan tamsayılarla uzay ve zamanın sürekliliğinde (continuum) içerilen fiziksel olaylar dünyası arasındaki gediği kapatmak için matematiksel düşüncenin yeni bir araç bulması gerekmekteydi. Eğer sayı bir «nesne» bir *substantia quae in se est et per se concipitur** olsaydı sorun çözülemeyecekti. Ama sayı simgesel bir dil olduğu için bu dilin yalnızca sözcüklerini (vokabulerini), yapısını ve söz dizimini tutarlı bir şekilde geliştirmek gerekliydi. Burada gereksinme duyulan şey, sayının özü ve doğasındaki bir değişiklik olmayıp yalnızca bir anlam değişikliğiydi. Bir matematik felsefenin, böyle bir değişikliğin bir çok-anlamlılığa veya çelişkiye yol açmayacağını— tam sayılar veya tam sayılar arasındaki oranlarla tam olarak dile getirilmelerine olanak bulunmayan niceliklerin yeni simgelerin tanıtılmasıyla tümüyle kavranabilir ve dile getirilebilir olduklarını kanıtlaması gerekiyordu.

Bütün geometri sorunlarının böyle bir dönüşümü kabul etmeleri modern felsefenin ilk büyük buluşlarından biriydi. Descartes'in çözümsel geometrisi, uzam (extension) ve sayı arasındaki bu ilişkinin ilk inandırıcı kanıtını verdi. Bundan sonra geometrinin dili özel bir dil olmaktan çıktı. Çok daha kuşatıcı bir dilin, bir *mathesis universalis***'in bir bölümü oldu. Ama Descartes'a göre fiziksel dünyayı, özdek ve devinimin dünyasını aynı şekilde yönetmek henüz olanaklı değildi. O'nun bir matematiksel fizik geliştirme girişimleri başarısızlığa uğradı. Fiziksel dünyamızın gereçleri duyu verilerinden oluşmuştur. Bu duyu verileri tarafından betimlenen inatçı ve dikbaşlı olgular, Descartes'ın mantıksal ve ussal düşüncesinin tüm çabalarına karşı koyar göründüler. Descartes'in fiziği bir keyfi varsayımlar şebekesi olarak kaldı. Ama Descartes bir fizikçi olarak araçlarında yanılabilmişse de, temel felsefi amacında yanılgıya düşmemiştir. Ondan sonra bu amaç, açıkça anlaşılmış ve kesinlikle yerleşmiştir. Fizik tüm ayrı dallarında bir ve aynı noktaya yönelmiştir; yani bütün bir doğal olaylar dünyasını sayının denetimi altına sokmaya çalışmıştır.

Klasik ve modern fizik arasında bu genel yöntembilimsel ülkü yönünden bir anlaşmazlık yoktur. Kuantum mekaniği klasik Pythagorasçı ülkünün yenilenmesi ve pekiştirilmesi, bir anlamda gerçek bir yeniden doğuştur. Ama burada da çok daha soyut bir simgesel dil sunmak gerekliydi. Democritus atomlarının yapısını betimlediğinde duyusal yaşantı dünyamızın benzeşimlerine (analoji) başvurmuştu. O, evrenimizdeki or-

(*) Kendi başına olan ve kendisi olarak kavranan töz.

(**) *Mathesis universalis:* Evrenin temelde matematiksel yapıda olduğu görüşü.

tak nesneleri temsil eden atomun bir resmini, bir imgesini vermişti. Atomlar birbirlerinden biçimleri, büyüklükleri ve parçalarının düzenlenişi ile ayrılıyorlardı. İlişkileri özdeksel bağlarla açıklanıyordu. Tek tek atomların ötekilerle bağlantılarını sağlayan çengelleri, gözleri, yuvarlak kısımları ve oyukları vardı. Tüm bu imgesel, figüratif açıklamalar, modern atom kuramlarımızda ortadan kalkmıştır. Bohr'un atom örneğinde bu resimsel dilden hiçbir iz yoktur. Bilim artık ortak duyu yaşantısı dilini değil, Pythagorasçı dili kullanmaktadır. Salt sayı simgeciliği ortak konuşmanın simgeciliğinin yerine geçmekte ve bu simgeciliği yok etmektedir. Şimdi yalnız makrokozmos değil artık mikrokozmos da yani atomlararası olayların dünyası da bu dille betimlenebilir; ve bu durum, tümüyle yeni bir dizgesel yorumun başlangıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. Arnold Sommerfeld, *Atomic Structure and Spectral Lines,*[12] (Atomik yapı ve tayf çizgileri) adlı kitabının önsözünde şunları yazmıştır. «Fizik öğrenimi görmüş olan hiç kimse atom sorununun fizikçilerin tayfın (spectra) dilini anlamayı öğrendikten sonra çözülebileceği konusunda kuşkuya düşemezdi. Işın çözümlenmesi yöntemine ilişkin (Spectroscopic) altmış yıllık araştırmalar sonunda toplanmış olan gereçler o denli zengin ve öylesine çeşitliydi ki başlangıçta bunları açıklamak olanak dışı göründü. Şimdilerde tayfın dilinden duyduğumuz şey, atomun içindeki «alanların gerçek müziği» bölünmemiş yakınlıkların notaları, çok yönlü bir çeşitliliğe karşın gittikçe daha yetkinleşen bir düzen ve uyumdur... Tayf çizgilerinin ve atomcu kuramın bütün yasaları aslında kuantum kuramından çıkarlar. Bu kuram, doğanın üzerinde kendi tayf müziğini çaldığı ve atomla çekirdeğinin yapısını onun dizemiyle (ritim) düzenlediği giz dolu bir *organondur*».

Kimya tarihi bilimsel dildeki bu yavaş dönüşümün en iyi ve en çarpıcı örneklerinden biridir. Kimya «bilimin ana yoluna» fizikten çok daha sonra çıkmıştır. Kimyasal düşüncenin gelişimini yüzyıllar boyu engelleyip kimyayı bilimöncesi kavramların sınırları içinde tutan kesinlikle yeni deneysel kanıtların eksikliği değildi. Eğer Simya tarihini incelersek simyacıların gözlem konusunda şaşırtıcı bir beceriye sahip olduklarını görürüz. Onlar, kimyanın kendilerine dayanmadan gelişebileceğinin düşünülemeyeceği hammaddeyi, yani çok sayıdaki değerli olguları toplamışlardı[13]. Ama bu hammaddenin sunuluş biçimi çok yetersizdi. Simyacı, gözlemlerini betimlemeye başladığında, elinde örtük ve yanlış tanımlanmış terimlerle dolu yarı-söylencebilimsel bir dilden başka bir araç yoktu. O bilimsel kavramlarla değil, iğretileme (metaphor) ve simgeli öykülerle (allegory) konuşmaktaydı. Bu örtük dil onun tüm doğa anlayışı üzerinde izini bırakmıştır. Doğa yalnız gizlerini öğrenmiş olan kimselerin, ustaların anlayabildiği bir örtük nitelikler alanı olmuştur.

Yeni bir kimyasal düşünce akımı Rönesans döneminde başlar. «Dok-

torluk ve Kimya» (iatrochemisty) okullarında dirimbilimsel ve tıbba ilişkin düşünce egemen olur. Ama kimya sorunlarına gerçek bilimsel bir yaklaşım onyedinci yüzyıla değin sağlanamamıştır. Robert Boyle'un *Chymista sceptius* (1677) adlı yapıtı, yeni ve genel bir doğa ve doğal yasa anlayışı üzerinde temellendirilen modern kimya ülküsünün ilk büyük örneğidir. Ama gerek burada gerekse bunu izleyen *Phlogiston** kuramının gelişmesi içinde kimyasal süreçlerin yalnızca niteliksel birer betimlemelerini buluyoruz. Kimya onsekizinci yüzyılın sonuna Lavoisier'nin dönemine değin niceliksel bir dille konuşmayı öğrenememiştir. Ama o andan itibaren artık hızlı bir gelişme gözlenebilmektedir. Dalton, eşdeğer veya çeşitli oranları bulguladığında kimya için yeni bir yol açılmış, sayının gücü artık kesinlikle yerleşmiştir. Buna karşın, henüz sayı kurallarına tümüyle konu edilmemiş olan büyük kimyasal deney alanları da vardı. Kimyasal ögelerin listesi yalnızca deneysel bir liste idi. Herhangi bir belirli ilkeye dayanmadığı gibi belirli bir dizgesel düzeni de göstermiyordu Ama periyodik bir ögeler dizgesinin bulgulanmasıyla bu son engel de ortadan kalkmıştır. Her öge uyumlu bir dizge içindeki kendi yerini bulmuş ve bu yer onun atom sayısı ile gösterilmiştir. «Gerçek atom sayısı, ögeye doğal dizge içersindeki yerini veren sayıdır». Periyodik dizgeyi temel alan tartışmalarla bilinmeyen ögeleri önceden haber verip arkasından bulgulamak olanağı doğmuştur. Kimya böylece yeni bir matematiksel ve tümdengelimci (deductive) yapı kazanmıştır[14].

Dirimbilim (biyoloji) tarihinde de aynı genel düşünce eğilimini izleyebiliriz. Tüm öteki doğa bilimleri gibi dirimbilim de işe henüz günlük dilin sınıf kavramlarınca yönetilen bir olgular sınıflamasıyla başlamak zorundaydı. Bilimsel dirimbilim bu kavramlara daha belirli birer anlam vermiştir. Aristoteles'in hayvanbilimsel dizgesiyle Theophrastus'un bitkibilimsel dizgesi büyük ölçüde tutarlılığa ve yöntembilimsel düzene sahiptirler. Ama modern dirimbilimde bütün bu önceki sınıflandırma biçimleri değişik bir ülkü tarafından gölgelenir. Dirimbilim yavaş yavaş «tümdengelimle dile getirilmiş bir kuramın» yeni bir evresine geçmektedir. Profesör Northrop, diyor ki: «Olağan gelişmesi içersinde her bilim iki evreden geçer, bunlardan ilki doğal tarih evresi diye adlandırdığımız evre, ikincisi ise önermesel olarak salık verilmiş olan kuram evresidir. Bu evrelerden herbiri için belirli tipte bir bilimsel kavram vardır. Doğal tarih evresi için olan kavram tipine, incelemeyle ortaya çıkan bir kavram; önermesel olarak salık verilmiş olan kavram tipine ise, öneri diye ortaya çıkan bir kavram adı verilir. İncelemeyle ortaya çıkan bir kavram, tüm anlamı, doğrudan doğruya kavranan bir şey aracılığıyla verilen bir kav-

(*) Phlogiston: Eski kimyacıların yanma olayına temel diye düşündükleri akıcı özdek.

ramdır. Öneri diye ortaya çıkan bir kavram ise, anlamı içinde görüldüğü tümdengelimci kuramın önermeleri ile bildirilmiş olan bir kavramdır»[15].

Yalnızca kavranabilir olandan anlaşılabilir olana doğru götüren bu kesin adım için her zaman yeni bir düşünce aracına gereksinmemiz vardır. Gözlemlerimizi bilimsel kavramlar aracılığıyla tutarlı ve yorumlanabilir kılmak için iyi düzenlenmiş bir simgeler dizgesine başvurmamız gerekir.

Matematiğin evrensel bir simgesel dil olduğu yani nesnelerin betimlenmesiyle değil, ilişkilerin genel anlatımları ile ilgilendiği felsefe tarihinde biraz geç ortaya çıkan bir anlayıştır. Bu varsayım üzerinde temellendirilen bir matematik kuramı onyedinci yüzyıldan önce ortaya çıkmaz. Matematiksel simgeciliğin gerçek özyapısını açık bir şekilde kavrayıp bundan verimli ve geniş sonuçlar ortaya çıkaran ilk büyük modern düşünür Leibniz'di. Matematik tarihi bu bakımdan bütün öteki simgesel biçimlerin tarihinden değişik değildir. Hatta yeni simgesel düşünce boyutunu bulgulamak matematik için oldukça güç olmuştur. Böyle bir düşünce matematikçilerce özgül mantıksal özyapısı açıklanmadan çok daha önce kullanılmıştı. Dilin ve sanatın simgeleri gibi matematiksel simgeler de daha başlangıçtan bir tür büyüsel atmosferle kuşatılmışlardır. Onlara dinsel ve derin bir saygı ile bakılmıştır. Daha sonraları bu dinsel ve gizemsel inanç yavaş yavaş bir tür metafiziksel inanca dönüşmüştür. Platon'un felsefesinde sayı artık gizeme bürünmüş bir şey değildir. Tersine düşünsel dünyanın asıl merkezi sayılmaktadır. Ayrıca tüm doğruluğun ve kavranabilirliğin anahtarı olmuştur. Platon yaşlılık döneminde ideal dünyaya ilişkin kuramını ortaya attığında bu dünyayı salt sayı aracılığıyla betimlemeye çalışmıştır. O'na göre matematik, duyulur dünya ile duyulur-üstü dünya arasındaki aracı alandır. Platon da gerçek bir Pythagorasçı'dır ve bir Pythagorasçı olarak sayının gücünün görünür dünyanın bütünü üzerine yayıldığına inanmıştır. Ama sayının metafiziksel özü, herhangi bir görünür olayla ortaya çıkarılamaz. Görüngüler bu öze katılırlar ama, onu uygun şekilde dile getiremeyip yetersiz kalırlar. Doğal görüngülerde, göksel cisimlerin devinimlerinde karşılaştığımız görünür sayıları gerçek matematiksel sayılar saymak bir yanılgıdır. Burada gördüğümüz şey, salt düşüncel sayıların yalnızca «örnekleridir» (paradeigmata). Salt düşüncel sayıların görme aracılığıyla değil us ve anlık aracılığıyla kavranılmaları gerekmektedir.

«Gökteki binbir çeşit nakışları kavranan dünya bilgisine ulaşmak için örnekler diye almalı. Onların güzelliği Daedalus'un ya da bir başka büyük sanatçının yaman bir ustalıkla çizdiği resimlerin veya figürlerin güzelliğine benzer. Bu resim veya figürleri gören her geometri bilgini onlardaki ustalığa hayran olur ama hiçbir zaman bu çizgilerde gerçek eşitlik, gerçek iki katlılık ya da başka oranlar aramaya kalkışabileceğini dü-

şünmez... Gerçek bir gökbilimci de yıldız devinimlerine bakarken, öyle davranmaz mı? Göğün ve yıldızların yaratıcıları tarafından en yetkin şekilde biçimlendirilmiş olduklarını düşünmez mi? Ama o, gündüzün gece ile, gece ve gündüzün aylarla, ayların yılla; yıldızların güneşle, ayla ve kendi kendileriyle ya da özdeksel ve görünür olan başka şeylerle orantılarının hep aynı kalıp hiçbir değişikliğe uğramadıklarını hiçbir zaman düşünmeyecektir. Çünkü böyle bir düşünce saçma olurdu: İşte gerçek varlığı bunlar içinde kavramaya çalışmak da aynı ölçüde saçmadır»[16].

Modern bilgi kuramı (epistemoloji) bu Platoncu sayı kuramını artık savunmuyor. Matematiği görünür veya görünmez nesneleri inceleyen bir dal olarak değil, ilişkileri ve ilişki tiplerini inceleyen bir dal olarak kabul ediyor. Eğer sayının nesnelliğinden söz edersek onu ayrı metafiziksel veya fiziksel bir varlık olarak düşünmüyoruz demektir. Dile getirmek istediğimiz şey, sayının, doğa ve gerçekliğin bulgulanması için bir araç olduğudur. Bilim tarihi bize sürüpgiden bu düşünsel sürecin tipik örneklerini verir. Matematiksel düşünce çok kez fiziksel araştırmanın önünde gider görünür. En önemli matematiksel kuramlarımız dolaysız eylemsel veya uygulayımsal gereksinmelerden doğmazlar. Onlar her somut uygulamadan önce gelen genel düşünce taslakları olarak kavranırlar. Einstein kendi genel görelilik kuramını geliştirdiğinde çok daha önceleri kurulmuş olan Riemann'ın geometrisine başvurmuştu. Riemann bu geometriyi yalnızca mantıksal bir olanak olarak kabul ediyor ama gerçek olguları betimlemeye hazır olmak için bu türden olanaklara gereksinmemiz olduğuna inanıyordu. Fiziksel düşünceyi bütün düşünsel araçlarıyla birlikte elde etmeyi istiyorsak matematiksel simgeciliğimizin çeşitli biçimlerinin kurulmasında tam bir özgürlüğe gereksinmemiz vardır. Doğa tüketilemez. O bize her zaman yeni ve beklenmeyen sorunlar çıkaracaktır. Olguları önceden bilemeyiz ama olguların düşünsel yorumunu simgesel düşünce gücü aracılığıyla sağlayabiliriz.

Eğer bu görüşü benimsersek modern doğa biliminin en güç ve en çok tartışılmış sorunlarından birine, belirlenimcilik (determinizm) sorununa bir yanıt bulabiliriz. Bilimin gereksinme duyduğu şey metafiziksel bir belirlenimcilik olmayıp yöntembilimsel bir belirlenimciliktir. Laplace'ın ünlü formülünde anlatımını bulmuş olan düzeneksel (mekanik) belirlenimciliği yadsıyabiliriz[17]. Ama gerçek bilimsel belirlenimcilik yani, sayı belirlenimciliği böyle bir karşı-çıkışa uğramaz. Biz artık sayıyı gizemsel bir güç ya da nesnelerin metafiziksel özü olarak kabul etmiyoruz. Onu özgül bir bilgi aracı olarak görüyoruz. Açıkçası modern fiziğin hiçbir sonucu bu anlayışa karşı çıkmamıştır. Kuantum mekaniğinin gelişmesi şimdiki matematiksel dilimizin klasik fizik dizgelerinde karşılaştığımız dilden çok daha zengin ve çok daha esnek olduğunu göstermiştir. Şimdiki matematik dili yeni sorunlara ve yeni istemlere uyarlanabilen bir dildir. Heisenberg kendi kuramını öne sürdüğünde cebirsel simgeciliğin yeni bir

biçimini kullanmıştır. Bu simgecilik bizim alışılmış cebirsel kurallarımızdan bazılarını çürütmüştür. Ama tüm bu sonraki taslaklar da sayının genel biçimi korunmuştur. Gauss, matematiğin bilimlerin kraliçesi; aritmetiğin ise matematiğin kraliçesi olduğunu söylemiştir. Matematiksel düşüncenin ondokuzuncu yüzyıl boyunca gelişmesini ele alan tarihsel bir incelemede Felix Klein bu gelişmenin en özyapısal özelliklerinden birinin matematiğin gitgide «aritmetikleştirilmesi» olduğunu açıkça söylemiştir[18]. Modern fizik tarihinde de bu aritmetikleştirilme sürecini izleyebiliriz. Hamilton'un dörtlü takımlarından (quaternion), kuantum mekaniğinin değişik dizgelerine doğru gittikçe, cebirsel simgecilik dizgelerinin daha da karmaşıklaştıklarını görüyoruz. Bilim adamı, en çetrefil durumlarda bile gözlemlerini evrensel ve genellikle anlaşılabilir bir dille betimlemesini sağlayacak uygun bir simgecilik bulmada eninde sonunda başarılı olacağı ilkesine göre davranıyor.

Bilim adamının bize bu temel varsayımına ilişkin mantıksal veya deneysel bir kanıt vermediği doğrudur. Onun bize verdiği biricik kanıt yapıtıdır. O, sayısal belirlenimcilik ilkesini yapıtına mantıksal tutarlılık ve dizgesel birlik kazandıran düzenleyici bir düşün, yönetici bir kural olarak kabul ediyor. Bilimsel sürecin bu genel özyapısına ilişkin en iyi anlatımlardan birini Helmholtz'un *Fizyolojik Optik Üstüne Denemeler* adlı yapıtında buluyorum. Helmholtz diyor ki «eğer bilimsel bilgimizin ilkeleri, (örneğin nedensellik yasası) yalnızca deneysel kurallar olsalardı tümevarımla kanıtlanmaları çok güç olurdu. Onlara ilişkin olarak söyleyebileceğimizin en olumlu şey, bu ilkelerin rüzgarın değişme yasası gibi meteoroloji kurallarından daha çok geçerli olmadıklarıdır. Ama bu ilkeler üstlerinde salt mantıksal yasaların özyapısını da taşırlar. Çünkü onlardan çıkardığımız sonuçlar yalnızca doğanın olgularını ve bizim güncel deneylerimizi değil aynı zamanda doğaya ilişkin yorumumuzu da ilgilendirir.

Doğal görüngülere ilişkin kavrayış sürecimize gelince, biz bu süreç içinde *genel kavramlar* ve *doğa yasaları* bulmaya çalışırız. Doğa yasaları yalnızca doğadaki değişmeler için genel kavramlardır... Bu nedenle, doğal görüngüleri bir yasaya bağlayamazsak onları kavrama olanağımız ortadan kalkar.

Yine de onları kavramaya çalışmamız gerekir. Çünkü onları anlığın denetimi altına sokmak için bir başka yöntem yoktur. İşte bu yüzden doğal görüngüleri incelerken kavranabilir oldukları varsayımına göre davranmalıyız. Gerçekte yeter-neden yasası da anlığımızın bu nedenle tüm algılarımızı denetimi altına alma *dürtüsünden* başka bir şey değildir. Yeter-neden yasası bir doğa yasası değildir. Anlığımız genel kavramlar biçimlendiren bir yetidir. Onun genel kavramlar veya yasalar biçimlendirmesine katkıları dışında duyu-algılarımız ve deneylerimizle bir ilgisi

olamaz... Dış dünyayı kavramak için anlığımız dışında onun kadar dizgeleştirilmiş bir başka yeti herhalde yoktur. Nitekim, eğer bir nesneyi *algılayamıyorsak,* onun varolduğunu düşünemeyiz»[19].

Bu sözcükler bilimsel düşüncenin genel tutumunu çok açık bir şekilde betimliyor. Bilim adamı, henüz kesin yasalara ve sağın (exact) sayısal kurallara indirgenmeleri olanağı bulunamamış çok büyük bir görüngüler alanı bulunduğunu bilmektedir. Bununla birlikte o, genel Pythagorasçı inana bağlı kalmakta ve gerek bir bütün olarak gerekse tüm özel alanları içinde ele alındığında doğanın «bir sayı ve uyum» olduğunu düşünmektedir. Doğanın sınırsızlığı karşısında en büyük bilim adamlarından çoğu Newton'un ünlü deyişinde dile getirilmiş olan o özel duyguyu duymuş olmalılar. Onlar kendi çalışmalarının büyük bir okyanus kıyısında yürüyen ve zaman zaman biçimiyle rengi aklını çeldiği için bir çakıl taşını yerden alarak eğlenen bir çocuğun yaptığı işe benzediğini düşünmüş olabilirler. Bu alçak gönüllülük anlaşılabilir bir duygudur. Ama bilim adamının çalışmalarına ilişkin gerçek ve tam bir betimleme değildir. Bilim adamı amacına doğanın olgularına tam olarak boyun eğmeden erişemez. Ama, bu boyun eğme edilgin bir bağlılık değildir. Büyük doğa bilimcilerinin —Galileo'nun ve Newton'un, Maxwell'in ve Helmholtz'un, Planck'ın ve Einstein'ın— çalışmaları yalnızca olgu biriktirmek olmayıp kuramsal çalışmalardı. Kuramsal çalışma ise yaratıcı çalışma demektir. Bu kendiliğindenlik ve üretkenlik tüm insan etkinliklerinin asıl odağı, insanın en üstün gücüdür. Bu güç aynı zamanda kendi insan dünyamızın doğal sınırını gösterir. Dilde, dinde, sanatta, bilimde insan kendi dünyasını kurmaktan başka bir şey yapmaz. Bu dünya, onun kendine özgü yaşantılarını anlamasını ve yorumlamasını, eklemleyip düzenlemesini, birleştirip evrenselleştirmesini sağlayan simgesel bir dünyadır.

XII

Özet ve Sonuç

Eğer bu uzun çalışmamızın sonunda dönüp geriye çıkış noktamıza bakarsak, amacımıza erişip erişmediğimiz konusunda kesin bir şey söyleyemeyebiliriz. Bir kültür felsefesi insanın kültür dünyasının yalnızca bir başıboş ve ayrı ayrı olgular kümesi olmadığı varsayımı ile başlar. O, bu olguları bir dizge, organik bir bütün olarak anlamayı ister. Deneysel veya tarihsel bir görüş için insan kültürünün verilerini toplamak yeterli gibi görünebilirdi. Biz burada insan yaşamıyla en geniş şekilde ilgileniyor kendimizi zenginlikleri ve çeşitlilikleri içinde özel olyların incelenmesine adıyoruz. İnsan doğasının çok renkliliği ve çok sesliliğinden haz duyuyoruz. Ama felsefi bir çözümleme kendine değişik bir görev verir. Onun başlangıç noktası ve çalışma varsayımı çeşitli ve görünürde dağılmış ışınların bir araya toplanabilecekleri ve ortak bir odağa getirilebilecekleri kanısında somutlaşır. Burada olgular biçimlere indirgenmiştir ve bu biçimlerin kendilerinin içsel bir birliğe sahip oldukları varsayılır. Ama bu temel noktayı acaba kanıtlayabildik mi? Tüm bireysel çözümlemelerimiz bize bunun tam tersini göstermedi mi? Çünkü bütün bu çözümlemeler sırasında biz çeşitli simgesel biçimlerin söylencenin, dilin, sanatın, dinin, tarihin, bilimin özgül özyapılarını ve yapılarını vurgulamak zorundaydık. İncelememizin bu yönünü göz önünde bulundurarak belki karşıt savı, yani insan kültürünün süreksizliği ve köktenci ayrıcinstenliği savını tutmaya eğilim gösterebiliriz.

Bu savı yalnızca varlıkbilimsel veya metafiziksel bir görüş açısından çürütmek gerçekten çok güç olurdu. Ama eleştirel bir felsefe için sorun bir başka şekle bürünür. Burada insanın tözel birliğini kanıtlamak gibi bir yükümlülüğümüz yoktur. İnsan artık kendi başına varolan ve kendi başına bilinmesi gereken basit bir töz olarak düşünülmez. Onun birliği işlevsel bir birlik olarak algılanır. Böyle bir birlik kendiliğinden oluştuğu çeşitli ögelerin ayrı cinstenliğini önceden varsayar. Kurucu bölümlerinin çokluğunu ve çokbiçimliliğini yalnızca kabul etmekle kalmaz aynı zamanda gerektirir de. Çünkü böyle bir birlik diyalektik bir birlik yani, çelişkilerin bir arada varoluşudur.

Herakleitos, «İnsanlar, değişik yönlerde hızla gitmekte olan şeyin kendi kendisiyle nasıl uyuştuğunu anlamazlar, bu tıpkı yayla lyra olayında

olduğu gibi çelişkilerdeki uyumdur,»[1] demiştir. Böyle bir uyumu betimlemek için onu oluşturan değişik güçlerin özdeşliklerini veya benzerliklerini kanıtlamamız gerekmez. İnsan kültürünün değişik biçimleri doğalarındaki bir özdeşlikten ötürü değil, temel görevlerindeki uygunluk yüzünden birbirlerinden ayrılmazlar. Eğer insan kültüründe bir denge varsa bu denge ancak dinamik bir denge olarak betimlenebilir; çünkü dingin bir denge değildir. O, karşıt güçler arasındaki savaşımın bir sonucudur. Bu savaşım. Herakleitos'a göre «açık olandan daha iyi olan o gizli uyumu»[2] dışta bırakmaz.

Aristoteles'in insanı «toplumsal bir hayvan» olarak tanımlaması yeterince kuşatıcı bir tanımlama değildir. Bu tanım bize genel bir kavram verir ama özgül ayrımı göstermez. Böylesine bir toplumsallık insana özgü bir ayırtkan olmadığı gibi tek başına insanın ayrıcalığı da değildir. Hayvan topluluğu denilen topluluklarda da örneğin arılar ve karıncalar arasında da kesin bir işbölümü ve şaşırtıcı ölçüde karmaşık bir toplumsal düzenle karşılaşıyoruz. Ama insan olayında, hayvanlarda olduğu gibi yalnızca bir etkinlik (action) toplumu değil, aynı zamanda bir düşünce ve duygu toplumu da buluyoruz. İşte dil, söylence, sanat, din, bilim bu daha yüksek toplum biçiminin ögeleri ve kurucu koşullarıdırlar. Onlar organik doğada rastladığımız toplumsal yaşam biçimlerini yeni bir duruma yani toplumsal bilinçliliğe dönüştüren araçlardır. İnsanın toplumsal bilinçliliği özdeşleştirme ve ayrımlaştırma diye adlandırabileceğimiz ikili bir edime dayanır. İnsan bu toplumsal yaşam ortamı olmaksızın kendini bulup kendi bireyselliğinin bilincine varamaz. Bu ortam onun için bir dış belirleyici güçten daha fazla bir şeydir. Hayvanlar gibi insan da toplumun kurallarına boyun eğer; ama onun buna ek olarak toplumsal yaşamın biçimlerini oluşturmada ve değiştirmede etkin bir payı ve etkin bir gücü vardır. Böylesine bir etkinlik insan toplumunun ilk evrelerinde henüz algılanabilecek kadar belirgin değildir. Bu evrelerde o, minimum düzeydedir. Ama toplumsal yapı geliştikçe bu özellik gittikçe daha bir açıklık ve önem kazanır. Bu yavaş gelişme insan kültürünün hemen hemen tüm biçimleri içinde izlenebilir.

Hayvan toplumlarında yapılan işlerden pek çoğunun insanın yaptıklarına yalnızca eşit olmakla kalmayıp giderek bazı bakımlardan üstün olduğu da çok iyi bilinen bir gerçektir. Arıların peteklerini kurarlarken tıpkı yetkin bir geometri bilgini gibi en kesin ve en doğru şekilde davrandıkları çok kez belirtilmiştir. Böyle bir etkinlik çok karmaşık bir eşgüdüm ve işbirliği dizgesini gerektirir. Ama bütün bu hayvan yapıp etmelerinde, hiçbir bireysel ayrımlaşma bulamıyoruz. Tüm yapılanlar aynı şekilde ve aynı değişmez kurallara göre üretiliyorlar; bireysel seçim ya da yetenek için hiçbir özgürlük tanınmıyor. Belli bir bireyselleşmenin ilk izlerine ancak hayvansal yaşamın daha yüksek evrelerine eriştiğimiz zaman rastlayabiliyoruz. Wolfgang Koehler'in insana benzeyen may-

munlar üzerinde yaptığı gözlemler, bu hayvanların anlak ve becerileri arasında pek çok ayrımlar bulunduğunu kanıtlar gibi görünüyor. İçlerinden biri, bir başkasının yapamadığı bir işi pekala yerine getirebiliyor. Burada giderek bireysel «buluşlardan» bile söz edebiliriz. Ama, hayvansal yaşamın genel yapısı için bütün bunlar yersizdir. Bu yapı, genel bir dirimbilimsel yasa tarafından belirlenmiştir. Bu yasaya göre edinilmiş özyapılar kalıtımsal iletime yetenekli değildirler. Bir organizmanın kendi bireysel yaşamı içinde kazanabileceği her yetkinlik ancak kendi varlığı ile sınırlanmış olup türün yaşamını etkilemez. İnsan bile bu genel dirimbilimsel kuralın dışında kalamaz. Ama insan yapıtlarını tutturmak ve yaymak için yeni bir yol bulmuştur. O, kendi yaşamını dile getirmeksizin sürdüremez. İşte bu dile getirmenin çeşitli biçimleri yeni bir alan oluştururlar. Onların kendilerine özgü bir yaşamları, kendisiyle insanın bireysel ve gelip geçici varoluşunu sürdürdükleri bir tür ölümsüzlükleri vardır. Tüm insan etkinliklerinde çeşitli biçimlerde betimlenebilecek olan temel bir kutuplanmaya rastlıyoruz. Denkleştirme ve evrim yani belirli ve dingin yaşam biçimlerine götüren bir eğilimle bu katı çizemi kıracak bir başka eğilim arasındaki bir gerilimden sözedebiliriz. İnsan, biri yenilerini ortaya koymak üzere savaşırken öteki eski biçimleri korumaya çalışan bu iki eğilim arasında çok hırpalanmıştır. Gelenekle yenilik; aynen öykünenle, yaratan güçler arasında dinmeyen bir savaşım vardır. Bu ikiliğe kültürel yaşamın bütün alanlarında rastlayabiliriz. Değişen şey, yalnızca karşıt etkenlerin oranıdır. Bazen bir etkenin bazen ötekinin üstün geldiği görülmektedir. Bu üstünlük tek tek biçimlerin özyapısını büyük ölçüde belirler ve onlardan her birine kendi özel görünümünü verir.

Söylencede ve ilkel dinde denkleştirme eğilimi öylesine güçlüdür ki karşıt kutbu bütünüyle önemsiz kılar. Bu iki kültürel olay, insan yaşamının en tutucu güçleri olarak görünürler. Söylencebilimsel düşünce, kökeni ve ilkesi bakımından geleneksel bir düşüncedir. Çünkü insan yaşamının şimdiki biçimini anlamak, açıklamak ve yorumlamak için söylencenin onu uzak geçmişe indirgemekten başka bir aracı yoktur. Kökleri bu söylencebilimsel geçmişte bulunan, o zamandan beri olagelmekte olan, zamanı bilinmeyecek kadar eski zamanlardan kalmış olan her şey, sağlam ve kesindir. Bu gibi şeyleri kuşku konusu yapmak dine karşı saygısızlıktır. Çünkü ilkel anlığı için yaşın verdiği kutsallıktan daha kutsal olan bir şey yoktur. Tüm nesnelere, fiziksel nesnelere ve insan kurumlarına onurlarını, ahlaksal ve dinsel değerlerini veren yaştır. Bu onuru savunmak için insan düzenini aynı değişmeyen biçimde sürdürüp korumak bir buyruk olur. Çünkü süreklilikdeki en küçük bir kopma, söylencebilimsel ve dinsel yaşamın asıl özünü yok edecektir. İlkel düşünce görüş açısından nesnelerin yerleşmiş çizemindeki (şema) en küçük bir değişme bile feci bir

şeydir. Büyüsel bir formülün, bir afsunun veya sihirin sözcükleri dinsel bir edimin, bir sunak veya duanın tek tek evreleri, hep bir ve aynı değişmeyen düzende yinelenmelidirler. En küçük bir değişiklik büyüsel sözcüğün veya dinsel törenin gücünü ve etkisini yok edecektir. İlkel din, bu nedenle bireysel düşünce özgürlüğüne hiç yer vermez. Bu din, belirlenmiş, katı ve bozulmaz kurallarını yalnız bütün insan eylemleri için değil, bütün insansal duygular için de salık verir. İnsanın yaşamı sürekli olarak baskı altındadır. Olumlu ve olumsuz istemlerin, kutsama ve yasaklamaların, tören ve tabuların dar halkası içine kapanmıştır. Ama din tarihi bize dinsel düşüncenin bu ilk biçiminin kendi gerçek anlam ve amacını kesinlikle dile getirmemiş olduğunu gösteriyor. Burada da karşıt yönde sürekli bir gelişmeyle karşılaşıyoruz. İlkel söylencebilimsel ve dinsel düşüncenin insanın yaşamına koyduğu yasaklamaların yavaş yavaş çözüldüklerini ve en sonunda zorlayıcı güçlerini yitirdiklerini görüyoruz. Böylece ahlaksal ve dinsel yaşam için taze bir görüş açısı getiren yeni ve dinamik bir din biçimi ortaya çıkıyor. Böyle dinamik bir din içinde bireysel güçler, salt denkleştirici güçler karşısında artık üstünlük kazanıyorlar. Böylece dinsel yaşam olgunluğa ve özgürlüğe erişiyor ve katı gelenekçiliğin büyüsü bozuluyor[3].

Söylencebilimsel ve dinsel düşünce alanından dile geçtiğimizde burada da değişik bir biçimde aynı temel süreci buluyoruz. Dil de insan kültüründeki en katı tutucu güçlerden biridir. Zaten bu tutuculuğu olmasa, temel görevi olan bildirişme işini yerine getiremezdi. Bildirişme sert kuralları gerektirir. Dilbilimsel simgelerin zamanın çözücü ve yok edici etkisine dayanabilmeleri için bir düzenleri ve süreklilikleri olması gerekir. Bununla birlikte sesbilimsel ve anlambilimsel değişmeler dilin gelişmesi içinde yalnızca ilineksel değişmeler değildirler. Onlar bu gelişmenin zorunlu koşulları olup yapısında bulunmaktadırlar. Bu sürekli değişme için ana nedenlerden biri, dilin bir kuşaktan ötekine aktarılması gerektiği olgusudur. Bu aktarma işini yalnızca belirlenmiş ve dingin biçimleri aynen öykünmekle yapma olanağı yoktur. Dil edinme süreci her zaman etkin ve yaratıcı bir tutumu da gerektirir. Bu açıdan ele alındıkta çocuğun yaptığı yanlışlar bile çok özyapısal (karakteristik) yanlışlardır. Bunlar yetersiz bir bellek veya aynen öykünmedeki bir güçlükten çok, çocuk yönünden olan bir etkinlik ve kendiliğindenliğin en iyi kanıtlarıdırlar. Çocuk, gelişmesinin daha ilk evrelerinde dilbilimsel kuralların soyut bir şekilde bilincine varmadan anadilinin genel yapısına ilişkin belli bir duyguya sahipmiş gibi görünür. Biçimbilimsel veya sözdizimsel kurallara karşı olan ve hiçbir zaman duymamış olduğu sözcükleri ya da tümceleri kullanır. Ama çocuğun benzeşimler için sahip olduğu keskin duygu asıl onun bu girişimlerinde görünür. O, bunlarla dilin yalnızca özdeğini öykünecek yerde biçimini kavrama konusundaki yeteneğini de kanıtlar Bu nedenle dilin bir kuşaktan ötekine aktarılması, hiçbir zaman özdeksel bir nesne-

nin doğasını değiştirmeden yalnızca sahip değiştirdiği basit bir mal aktarımına benzetilmemelidir. Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (Dil Tarihinin İlkeleri) adlı yapıtında bu nokta üzerinde özellikle durmuştur. O, bir dilin tarihsel evriminin, sözcüklerin ve dilbilimsel biçimlerin ana-babadan çocuklara aktarılması sırasında yer alan yavaş ve sürekli değişmelere büyük ölçüde dayandığını somut örneklerle göstermiştir. Paul'a göre bu süreç ses değişikliği ve anlambilimsel değişme olayları için ana nedenlerden biri olarak kabul edilmesi gereken bir süreçtir[4]. Bütün bunlarda iki ayrı eğilimin varlığını çok açık bir şekilde görüyoruz. Bu eğilimlerden biri dilde tutuculuğa öteki ise dilin yenileştirilip çağdaşlaştırılmasına yol açıyor. Ama biz bu iki eğilim arasındaki bir karşıtlıktan hemen hemen hiç söz edemeyiz. Çünkü bu eğilimler tam bir denge içinde olup dilin yaşamının iki zorunlu ögesi ve koşullarıdır.

Aynı sorunun yeni bir yönüyle sanatın gelişmesinde karşılaşıyoruz. Ama burada ikinci etken —özgünlük, bireysellik, yaratıcılık etkeni— öteki üzerinde kesinlikle egemen olmuş görünüyor. Sanatta geleneksel biçimlerin yinelenmesini ya da öykünülmesini yeterli bulmayız. Burada yeni bir yükümlülük duyar, yeni eleştirel ölçütler ortaya koyarız. Horace, *Ars Poetica* adlı yapıtında «Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae»* diyor. Kuşku yok ki gelenek, sanatta da henüz önemli bir rol oynamaktadır. Aynı biçimler bir kuşaktan ötekine tıpkı dil olayında olduğu gibi aktarılmakta; aynı temel sanat dürtüleri durmadan yinelenip ortaya çıkmaktadırlar. Bununla birlikte her büyük sanatçı, bir anlamda yeni bir dönem açar. Biz bu olgunun bilincine olağan konuşma biçimlerimizi şiirsel dille karşılaştırdığımızda varırız. Hiçbir ozan tümüyle yeni bir dil yaratamaz. O, kendi dilinin sözcüklerini benimseyip temel kurallarına saygı göstermek zorundadır. Ama ozan bütün bunlara yalnız yeni bir biçim vermekle kalmaz aynı zamanda yeni bir yaşam da kazandırır. Şiirde sözcükler yalnızca soyut bir şekilde anlamlı değildirler; onlar kendileriyle belli deneysel nesneleri göstermeyi istediğimiz salt göstericiler de değildir. Şiirde biz bütün ortak sözcüklerimizin bir tür başkalaşımı ile karşılaşıyoruz. Shakespeare'in her şiirinin, Dante veya Ariosto'nun her dörtlüğünün Goethe'nin her lirik şiirinin kendilerine özgü birer sesi vardır. Lessing, Shakespeare'in bir şiirini çalmanın Herkül'ün topuzunu çalmak kadar olanaksız olduğunu söylemiştir. Bundan da şaşırtıcı olan bir olgu, büyük bir ozanın kendisini hiçbir zaman yinelememesidir. Shakespeare daha önce hiç duyulmamış olan bir dili konuşmuştur ve Shakespeare'in her kahramanı da kendi eşsiz ve açık dilini konuşmaktadır. Lear'de ve Macbeth'de, Brutus veya Hamlet'de, Rosalind ya da Beatrice'de bireysel bir ruhun aynası olan bu kişisel dili duymaktayız.

(*) Sıradan ozanlara ne tanrılar ne insanlar ne de kitapçılar yüz verir.

Şiir, yalnızca bu şekilde, başka anlatım biçimlerinde olanaksız olan bütün o sayısız ayırtıları (nüans), ince duygu ayrımlarını dile getirebilir. Eğer dil, gelişmesi içinde sürekli yenilenme gereksinmesi duyuyorsa bunun için şiirden daha iyi ve daha derin bir kaynak bulamaz. Dil tarihinde büyük şiir her zaman dönemine damgasını basmış ve belirli bir durak yeri olmuştur. İtalyan dili, İngiliz dili, Alman dili Dante'nin, Shakespeare'in, Goethe'nin ölümlerinde artık onların doğduğu zamanki diller değildir.

Estetik kuramlarımızda sanat yapıtının üzerlerine dayandığı tutucu ve yaratıcı güçler arasındaki ayrım her zaman duyulup dile getirilmiştir. Öykünme ve esinlenme kuramları arasında her dönemde bu gerginlik ve çatışma ile karşılaşıyoruz. Öykünme kuramı sanat yapıtının belirlenmiş ve değişmez kurallara veya klasik örneklere göre yargılanması gerektiğini öne sürer. Esinlenme kuramı ise tüm güzellik ölçütlerini ve yasalarını yadsır. Güzellik biricik ve eşsiz bir şey olup ökenin yapıtıdır. İşte klasisizm ve yeni-klasisizm gibi kuramlarla uzun bir savaşımdan sonra onsekizinci yüzyıla egemen olan ve modern estetiğe giden yolu açan bu anlayıştı. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı yapıtında «Öke, doğanın aracılığıyla sanata kural koyduğu, doğuştan olan anlıksal bir yetidir,» diyor. Öke, «kendisi için kesin bir kural verilemeyen bir şeyi yaratma becerisidir. O, yalnız bir kural aracılığıyla öğrenilebilecek bir şey için olan bir yetenek değildir. Bu nedenle onun ilk özelliğinin *özgünlük* olması gerekir». Özgünlüğün bu biçimi sanatın ayrıcalığı ve göstergesi olup insan etkinliğinin başka alanlarına yaygınlaştırılamaz. «Doğa, öke aracılığıyla bilime değil, sanata ve eğer güzel sanat olacaksa yalnızca ona kurallar salık verir». Newton'dan bilimsel bir öke olarak söz edebiliriz ama bu durumda ökeyi iğreti olarak kullanmış oluruz. «Nitekim biz, Newton'un *Doğa Felsefesinin İlkeleri* (Principles of Natural Philosophy) adlı ölümsüz yapıtında öne sürmüş olduğu her şeyi, bunları bulgulamak için ne denli büyük bir kafa gerekmiş olursa olsun, kolayca öğrenebiliriz; ama sanatın kuralları ne denli kesin ve örnekleri ne denli yetkin olursa olsun heyecanlı şiir yazmayı öğrenemeyiz»[5].

Gerçekten de sanat yapıtında öznellikle nesnellik, bireysellikle evrensellik arasındaki ilişki, bilim adamının yapıtında olduğu gibi değildir. Büyük bir bilimsel bulgunun kendisini bulan düşünürün bireysel düşüncesini taşıdığı doğrudur. Böyle bir bulguda biz nesnelerin yalnız yeni nesnel bir yönünü değil aynı zamanda bireysel bir düşünce tutumunu, giderek kişisel bir biçemi (style)'de buluruz. Ama bütün bunların dizgesel değil, ancak ruhbilimsel bir önemi vardır. Bu bireysel özellikler bilimin nesnel içeriği içinde unutulup silinirler; çünkü bilimsel düşüncenin ana amaçlarından biri, tüm kişisel ve insanbiçimsel ögelerin ortadan kaldırılmasıdır. Bacon'nın sözcükleriyle dile getirecek olursak bilim, dünyayı

«ex analogia hominis» değil, *«ex analogia universi»*[6] olarak algılamaya çalışır.

Bir bütün olarak ele alındığında insan kültürü insanın gittikçe gelişen kendini-özgürleştirme süreci diye betimlenebilir. Dil, sanat, din, bilim bu süreçteki çeşitli evrelerdir. İnsan bunların hepsinde yeni bir gücü, —kendine özgü bir dünya, bir «düşüncel» dünya kurma gücünü— bulgulayıp kanıtlar. Felsefe bu düşüncel dünyada temel bir birlik bulmak için yaptığı araştırmadan vazgeçemez. Ama o, bu birliği basitlikle (simplicity) karıştırmaz. İnsanın çeşitli güçleri arasındaki kuvvetli karşıtlıkları ve derin çatışmaları, gerilim ve uyuşmazlıkları görmezlikten gelmez. Çünkü bütün bunlar ortak bir ad koyucuya (denominator) indirgenemezler. Hepsi değişik yönlere yönelip, değişik ilkelere uyarlar. Ama bu çokluk ve ayrılık, anlaşamama veya uyumsuzluğu göstermez. Tüm bu işlevler birbirlerini yetkinleştirip bütünlerler. Her biri önümüzde yeni bir çevren açıp bize insanlığın yeni bir yönünü gösterir. Yani uyumsuz kendi kendisiyle uyum içindedir; çelişkiler karşılıklı olarak birbirlerini dışta bırakmazlar; tersine, birbirlerine dayanırlar; bu tıpkı «yay ve lyra olayında olduğu gibi, çelişkilerdeki uyumdur».

BÖLÜM I İNSAN NEDİR?

I İNSANIN KENDİYLE İLGİLİ BİLGİLERİNDEKİ KARGAŞA

(1) Aristoteles, *Metaphysics* Kt. A. I. 980 a W.D .Ross'un İng. çevirisi The Works of Aristotle (Oxford, Clarendon Press, 1924) Cilt: VIII.

(2) *Die Fragmente der Vorsokratiker* Frag. 101 ed. W. Kranz Berlin, 1934 I, 173.

(3) Plato, *Phaedrus* 230 A Jowett çev.

(4) Plato, *Apology* 37 e Jowett çev.

(5) Bundan sonraki sayfalarda insanbilimsel (antropolojik) felsefenin tarihsel gelişimini incelemeye çalışmayacağım. Yalnızca genel düşünce çizgisini örneklendirmek için tipik olan birkaç aşamayı seçeceğim. Bir insan felsefesi tarihi henüz bir istek halindedir. Metafizik, doğa felsefesi, ahlaksal ve bilimsel düşünce tarihleri tüm ayrıntıları ile incelenmiş oldukları halde insan felsefesi tarihi için işin henüz başlangıcındayız. Geçen yüzyıl boyunca bu sorunun önemi, gittikçe daha güçlü bir şekilde duyulmuştur. Wilhelm Dilthey tüm çabalarını bu soruna yöneltmiş ama çalışmaları ne denli zengin ve anlamlı olursa olsun eksik kalmıştır. Dilthey'ın öğrencilerinden biri olan Bernhard Groethuysen insanbilimsel felsefenin genel gelişmesinin çok yetkin bir betimlemesini yapmıştır. Ne yazık ki bu betimleme de yaşadığımız modern dönemi kapsamamaktadır. Bkz. Bernhard Groethuysen, *«Philosophische Antropologie», Handbuch der Philosophie* Münich und Berlin, 1931, III, I-207. Yine Bkz. «Towards an Anthropological Philosophy», *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer* Oxford, Clarendon Press, 1936, s. 77-89.

(6) M. Aurelius Antoninus, *Ad se İpsum,* Kit. I, parag. 8. Aurelius'a ait alıntıların çoğunu C.R. Haines'ın İngilizceye çevirdiği *Marcus Aurelius Antoninus'un Kendi Kendisiyle Söyleşiler*'inden aldım. Cambridge, Mass., Harvard Uni. Press, 1916, Loeb Classical Library.

(7) Marcus Aurelius, *Communings With Himself,* Kit. V, parag. 15.

(8) a.g.k. Kit. IV, parag. 8.

(9) a.g.k. Kit. III, parag. 6.

(10) a.g.k. Kit. V, parag. 11.

(11) a.g.k. Kit. VII, parag. 41.

(12) a.g.k. Kit. V, parag. 14.

(13) a.g.k. Kit. IV, parag. 3 «olumlama» veya «yargı» terimi bence M Aurelius'un düşüncesine daha uygun bir anlatım. Gözden geçirdiğim tüm İng. çevirilerde «sanı» (opinion) terimi ile kaşılaştım. Platon'un doxa'sının karşılığı olan bu sözcük M. Aurelius'un ima etmediği bir değişme ve belirsizlik içeriyor. Kanımca «sanı» yerine «olumlama»yı kullanmak daha yerinde olur.

(14) Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Cassirer, *Descartes* (Stockholm 1939), s. 215.

(15) l'esprit gêometrique (us yolu ile düşünme) ve l'esprit de finesse (sezgi yolu ile düşünme) arasındaki ayrım için Pascal'ın *De l'esprit Geometrique* denemesi ile *Pensées*'i karşılaştırınız.

(16) *Pensées,* Böl. X, kıs. 1.

(17) a.g.k. Böl. XII, kıs. 5. * Gerçekten sen gizlenmiş bir Tanrısın.

(18) a.g.k. Böl. XIII, kıs. 3.

(19) a.g.k. Böl. X, kıs. 1.

(20) Stoacı Tanrısal kayra düşüncesi için bkz. M. Aurelius, *The Communings with Himself,* Kit. 2, parag. 3.

(21) Pascal, *Pensées,* Böl. XXV, kıs. 18 «Le silence eternal de ces espaces infinis m'effraye».

(22) Montaigne, *Denemeler,* II. Böl. XII, s. 205.

(23) a.g.k. I. Böl. XXV. s. 65.

(24) Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Cassirer, *İndividuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig, 1927) s. 197.

(25) Galileo, *Dialogo dei due massimi sistemi del mondo,* I (Edizione Nazionale) VII, 129.

(26) Diderot, *Pensées sur l'interpretation de la nature,* 4, 17 ve 21 kıs.

(27) Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (New York, D. Appleton and co., II, Böl. XXVIII, s. 425.

(28) Taine, *Histoire de la Litterature Anglaise,* İng. çevirinin girişi, s. 12.

(29) Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt, Reichl, 1928), s. 13.

II İNSANIN DOĞASI İÇİN BİR İPUCU : SİMGE

(1) Bkz. Johannes von Uexküll, *Theoretische Bilogie* (2. bas. Berlin, 1938). *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909); 2. bas. Berlin, 1921).

(2) Bkz. Cassirer, *Die Begriffsform im mystischen Denken* (Leipzig, 1921).

III HAYVANSAL TEPKİLERDEN İNSANSAL YANITLARA

(1) J.B. Wolfe, «Effectiveness of Token-Rewards for Chimpanzees», Comparative Psychology Monographs, 12, No. 5.

(2) Robert M. Yerkes, *Chimpanzees.* A Laboratory Colony (Yale Uni. Press 1943) s. 189.

(3) G. Revesz, «Die Menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tier Sprache», Proceedings of the Netherlands Akademie XLIII sayı 9, 10.

(4) Salt duygusal deyilerle «konuşma diye adlandırdığımız düşünlerin bildirişiminin normal tipi» arasındaki ayrım için bkz. Sapir, *Language,* New York, 1921.

(5) Ayrıntılı bilgin için bkz. Charles Bally *Le Langage et la Vie* Paris, 1936.

(6) Wolfgang Koehler, «Zur Psychologie des Schimpansen», *Psychologische Forschung,* I (1921), 27 İng. bas. *The Mentality of Apes,* New York, 1925 s. 317.

(7) Önermesel ve duygusal diller arasında kesin bir ayrım yapma çabası ilk kez dil psikopatolojisi alanında gösterilmişti. İngiliz nevrologlarından Jackson çok ilginç patolojik olayları değerlendirmek üzere «önermesel dil» terimini ortaya atmıştır. O, sözyitimi (aphasia) hastalığına tutulan pekçok hastasının konuşma güçlerini gerçekte kesinlikle yitirmemiş olduklarını yalnızca sözcüklerini nesnel ve önermesel anlamda kullanamadıklarını ortaya çıkarmıştır. Jackson'ın ayrımı çok yararlı olmuş, dil psikopatolojisinin daha sonraki gelişmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Ayrıntılar için Bkz. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen,* III Böl. VI 237, 323.

(8) Koehler, *The Mentality of Apes,* s. 227.

(9) Révész, a.g.k. XLIII, s. 33.

(10) Yerkes ve Nissen, «Pre-Linguistic sign Behaviour in Chimpanzees» *Science,* LXXXIX, 587.

(11) Yerkes, *Chimpanzees,* s. 189.

(12) Örneğin bu duyarlılık, birkaç on yıl önce psikobiyologlar arasında büyük heyecan uyandıran «akıllı Hans» olayı ile kanıtlanmıştır. Akıllı Hans, şaşırtıcı bir anlağa sahip gibi görünen bir attı. Çok güç aritmetik sorunları çözümlüyor, küp kök almak ve benzeri gibi işler görüyordu. Bütün bunları yaparken de ayağını sorunun çözümünün gerektirdiği kadar yere vuruyordu. Ruhbilimcilerden ve başka bilim adamlarından oluşan özel bir kurul, durumu incelemek üzere görevlendirildi. Kısa bir süre sonra hayvanın sahibinin belli bazı istenç dışı devinimlerine karşı tepkide bulunduğu anlaşıldı. Atın sahibi orada bulunmadığı veya soruyu anlayamadığı zaman, at da soruyu yanıtlayamıyordu.

(13) Bu nokta için de bir başka açıklayıcı örnekten sözetmek istiyorum. Hayvan davranışlarına ilişkin yeni ve bazı ilginç yöntemler geliştirmiş olan psikobiyolog Doktor Pfungst bana bir kez bir binbaşıdan çok ilginç bir sorunla ilgili bir mektup aldığını anlatmıştı. Binbaşının yürüyüşlerinde kendisine arkadaşlık eden bir köpeği vardı. Efendisi ne zaman dışarıya çıkmak üzere hazırlansa hayvan büyük bir sevinç ve heyecan belirtisi gösterirdi. Binbaşı bir gün küçük bir deneme yapmaya karar verdi. Dışarıya çıkıyormuş gibi yapıp şapkasını giydi. Bastonunu aldı. Her zamanki hazırlıklarını yaptı. Oysa yürüyüşe çıkmak gibi bir niyeti yoktu. Köpeğin hiç aldanmaması ve köşesinde uzanmasını sürdürmesi onu çok şaşırttı... Kısa bir gözlem döneminden sonra Doktor Pfungst, binbaşının köpeğinin gizini çözebildi. Binbaşının odasında bazı değerli ve önemli belgeleri içeren bir yazı masası vardı. Binbaşı evden ayrılmadan önce güvenli bir şekilde kilitlenip kilitlenmediğini anlamak üzere çekmeceyi gürültüyle yoklamak alışkanlığını edinmişti. Dışarıya çıkmaya niyetli olmadığı gün bu yoklama işini yapmamıştı. Oysa köpek için bu gürültü yürüme durumunun zorunlu bir ögesi olan bir gösterge olmuştu. Köpek bu göstergeyi almadan tepki göstermiyordu.

(14) İş görücüler ve anlamlandırıcılar arasındaki ayrım için Bkz. Charles Morris, «The Foundation of The Theory of Signs», *Encyclopedia of the Unified Sciences* (1938).

(15) Edward L. Thorndike, *Animal Intelligence* (New York, Mac Millan, 1911) s. 119.

(16) Bkz. Koehler, a.g.k. Böl. VII.

(17) Bkz. R.M. ve A.W. Yerkes, *The Great Apes* (Yale Uni. Press, 1929) s. 368.

(18) Laura Bridgman için Bkz. Maud Howe ve Florence Howe Hall, *Laura Bridgman,* (Boston, 1903); Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman* (Boston, 1881); Wilhelm Jerusalem, *Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstumm-Blinden,* (Berlin, 1905).

(19) Bkz. Helen Keller, *The Story of My Life* (New York, Double-day 1903) Supplementary of Helen Keller's Life and Education, s. 315.

(20) Bkz. Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Bridgman,* (Boston, 1881) s. 7.

(21) Ayrıntılı bilgi için Bkz. Cassirer, *Sprache und Mythos* (Leipzig, 1925).

(22) Bu sorun için Bkz. W.M. Urban, *Language and Reality,* Böl. I, s. 95.

(23) Bkz. Francis Lieber, «A paper on the vocal sounds of Laura Bridgman», *Smithsonian Contributions to Knowledge,* II. s. 27.

(24) Bkz. Mary Swift Lamson, s. 84.

(25) Bkz. Wolfgang Koehler, «Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn; Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn», *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* 1915, 1918.

(26) Hume'un «usun üstünlüğü» ile ilgili kuramı *Treatise of Human Nature* adlı yapıtında açıklanmıştır. Böl. I, kıs. 7 (London, 1874).

(27) Örnekler Yerkes tarafından *Chimpanzees* adlı yapıtında verilmiştir. s. 103.

(28) Herder, *Über den Ursprung der Sprache* (1772), *Werke* V, s. 34.

(29) Örneğin Bkz. R.M. Yerkes'in Şempanzelerde «genelleştirilmiş yanıtlar» üzerindeki görüşleri a.g.k. s. 130.

(30) Bu olaylarla ilgili ayrıntılı ve ilginç değerlendirmeler K. Goldstein ve A. Gelb'in çeşitli yayınlarında bulunabilir. Goldstein'ın kuramsal görüşleri ana çizgileri ile *Human Nature in the Light of Psychopathology* adlı yapıtında izlenebilir. (Harvard Uni. Press, 1940). Bu sorunu ben de *Philosophie der Symbolischen Formen* III, I, 237-323'de genel olarak ele aldım.

IV İNSANSAL UZAY VE ZAMAN DÜNYASI

(1) Bkz. William Stern, *Psychology of Early Childhood* (New York, Holt & Co. 1930) s. 114.

(2) Bkz. Newton, *Principia* Kit. I, tanım 8.

(3) Heinz Werner, *Comparative Psychology of Mental Development* New York, Harper % Bros., 1940, s. 167.

(4) Bu kuramlar için Hugo Winckler'in yazılarına bakınız. Özellikle *Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschaung und Mythologie aller Völker* (Leipzig, 1901) ve *Die Babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menscheit* (Leipzig, 1901).

(5) Otto Neugebauer, «Vorgriechische Mathematik, in *Vorlesungen über die Geschichte der Antiken Mathematischen Wissenschaften* (Berlin, J. Springer, 1934), I, s. 68.

(6) Bkz. Ewald Hering, *Über das Gedachtnis als eine allgemeine Funktion der Organischen Materie* (1870).

(7) Ayrıntılar için Semon'un *Mneme*'sine (1909) ve *Die Mnemischen Empfindungen*'e bakınız. Bu kitaplar Bella Duffy tarafından *Mnemic Psychology* (New York, 1923) adı altında İngilizce olarak yayınlanmışlardır.

(8) «Der latente Rest einer früheren Reizwirkung» (Semon).

(9) Yerkes ,*Chimpanzees,* s. 145.

(10) İbsen, *Digte* (5. bas. Copenhagen, 1886) s. 208.

(11) Stern, a.g.k. s. 112.

(12) Koehler, *The Mentality of Apes,* s. 282.

V OLGULAR VE ÜLKÜLER

(1) Bkz. Kant, *Critique of Judgement,* Kıs. 76, 77.

(2) «..... ein der Bilder bedürftiger Verstand» (Kant).

(3) Çocukların da bazen koşullu durumları düşlemekte büyük güçlük çektikleri görülüyor. Bu, çocuğun gelişmesi özel nedenler yüzünden geciktiğinde daha açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Yukarda sözü geçen patolojik durumların çarpıcı bir koşutu, örneğin Laura Bridgman'ın yaşamı ve eğitiminden alınabilir. Öğretmenlerinden biri şunları yazıyor: «Başlangıçta O'nun eğretilemeleri (mecazları), masalları veya her türden varsayımsal durumları anlamasını sağlamak çok güç oldu. Bu güçlük hâlâ tümüyle yenilmiş değil. Kendisine aritmetikle ilgili herhangi bir işlem verildiğinde ilk izlenimi varsayılan şeyin gerçekten olduğunu sanması oluyor. Örneğin, birkaç gün önce öğret-

meni O'na aritmetik kitabından bir problem okuduğunda «Bu kitabı yazan adam benim burda olduğumu nerden biliyordu?» diye sordu. Kendisine sorulan problem şuydu: «Dört dolara bir fıçı elme suyu alabiliyorsanız bir dolara ne kadar elma suyu alabilirsiniz?» Onun bu problemle ilgili ilk yorumu şöyle oldu: «Elma suyuna fazla para vermem çünkü çok ekşidir». Bkz. Maud Howe ve Florence Howe Hall, *Laura Bridgman,* s. 112.

(4) Kurt Goldstein, *Human Nature in the Light of Psychopathology,* s. 49-210.

(5) Bu sorunu daha ayrıntılı olarak görmek için Bkz. Cassirer, «*Substanzbegriff of the Seventeenth Century,*» *Philosophical Review,* L I, 1943, s. 392.

(6) Bkz. A. Koyre, *Galileo and the Scientific Revolution.*

(7) «In der Idee leben heisst das Unmögliche so behandeln als wenn es möglich wäre». Goethe, *Sprüche in Prosa,* «Werke» (Weimar ed.) XLII, Böl. II, 142.

BÖLÜM II İNSAN VE KÜLTÜR

VI İNSANIN KÜLTÜR ARACILIĞIYLA TANIMI

(1) Comte, Lettres à Valat, s. 89. Lévy-Brühl, *La Philosophie d'Auguste Comte'* dan alıntı. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Lévy-Brühl a.g.k. s. 247.

(2) Comte, *Cours de Philosophie positive.* İng. çev. yapan Harriet Martineau, *Positive Philosophy* (New York, 1855), Giriş Bölüm II, s. 45.

(3) Taine, *De l'intelligence* (Paris, 1870) 2 cilt.

(4) Yerkes, *Chimpanzees,* s. 110.

(5) John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York, Holt & Co., 1922) Kıs. II, böl. 5, s. 131.

(6) *Philosophie der Symbolischen Formen* c. I, *Die Sprache* (1923); c. II, *Das Mythische Denken* (1925); c. III, *Phaenomologie der Erkenntnis* (1929).

(7) Bu sorunun daha tam bir tartışması VIII. Bölümde yapılmaktadır.

(8) *Wölfflin, Kunstgeschictliche Grundbegriffe.* İng. çev. M.D. Hottinger (London, G. Bella Sons, 1932) s. 226.

VII SÖYLENCE VE DİN

(1) Bkz. Bölüm I, s. 23.

(2) Bu içsel birliğin tam bir betimlemesi Archibald Allan Bowman'ın *Studies in the Philosophy of Religion* adlı yapıtında yapılmıştır. (London, 1938).

(3) Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (New York, Norton 1926) s. 12.

(4) F.C. Prescott, *Poetry and Myth* (New York, Macmillan 1927) s. 10.

(5) Bkz. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings, The Golden Bough'* nun I. cildi. (2. bas Macmillan, 1900) s. 61 ve s. 220.

(6) Frazer'in savının eleştirisi için Bkz. R.R. Marett'in *The Threshold of Religion* (2. bas. London, Methuen, 1914) s. 47 ve s. 177.

(7) Kant, *Prolegomena to Every Future Metaphysics,* Kıs. 14.

(8) Bu sorunla ilgili olarak Cassirer'in *Philosophie der Symbolischen Formen* adlı yapıtının III. c. I. Kısmının II. ve III. paragraflarını okuyunuz.

(9) *Experience and Nature* (Chicago, Open Court Publishing Co., 1925) s. 96-264.

(10) Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912). İng. çev. *Elementary Forms of the Religious Life* (New York, 1915).

(11) Levy-Bruhl, *How Natives Think* (London and New York 1926); *Primitive Mentality* (New York, 1923); *The «Soul» of the Primitive (New York,* 1928) adlı yapıtlarına bakınız.

(12) Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals* (London, 1936) s. 34.

(13) Çağdaş yazında bile hâlâ bu düşünselleştirmeci eğilimin izlerini görmekteyiz. Örneğin, Bkz. F. Langer *Intellectual Mythology* (Leipzig, 1916).

(14) Sir Baldwin Spencer ve F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia The Northern Tribes of Central Australia.*

(15) Bkz. Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens* (Berlin, 1897) s. 307.

(16) Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship* (London, 1905) s. 109.

(17) Spencer ve Gillen, *The Native Tribes of Central Australia,* s. 48.

(18) James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York, Charles Scribner's Sons, 1912) s. 91.

(19) Bu noktayı açıklayan zengin budunbilimsel örnekleri Hastings'in *Encyclopedia of Religion and Ethics* adlı yapıtında Atalara-tapınma başlıklı makalede bulunabilir. c. I, s. 425.

(20) J.J.M. de Groot, *The Religion of the Chinese* (New York, Macmillan, 1910) s. 67, 82. Daha fazla bilgi için Bkz. de Groot, *The Religious Systems of China* (Leyden, 1892) IV-VI. ciltler.

(21) Fustel de Coulanges, *La cite antique;* Wissowa, *Religion der Romer* (1902) s. 187.

(22) Bkz. Atalara-tapınma, Hastings'in *Encyclopedia*'sı I, s. 433.

(23) Bkz. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Göttingen, 1912).

(24) W.Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh, A. & C Black, 1889) Lecture II, s. 53. Bkz. Lecture X, s. 334.

(25) Budunbilimsel veriler için Bkz. Sir Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (New York, Henry Holt & Co., 1874) Böl. XIV.

(26) Tylor, a.g.k. (3. basım) II, s. 32.

(27) Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion.* İng. çev. yapan R. Ashley Audra ve Cloudesley Brereton, *The Two Sources of Morality and Religion* (New York, Holt & Co., 1935 s. 25, 26, 30, 42.

(28) Bergson, a.g.k. s. 48.

(29) Bkz. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (London and New York) 1926.

(30) Ayrıntılı bilgi için Bkz. Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903) Böl. I.

(31) Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion,* Columbia University Lectures (New York, Columbia Uni. Press, 1930) s. 16.

(32) a.g.k. s. 82.

(33) Frazer, *The Golden Bough,* I, 78.

(34) Malinowski, *The Foundations of Faith ard Morals,* s. 22.

(35) Bkz. Örneğin, R.R. Marett, *Faith, Hope, and Charity in Primitive Religion,* the Gifford Lectures (Macmillan, 1932), Lecture II, s. 21.

(36) Frazer, *The Golden Bough,* I, s. 76.

(37) Bkz. Frazer'in Kuramının Eleştirisi Marett, *The Threshold of Religion,* s. 29.

(38) Bkz. Yukardaki yapıt, s. 82.

(39) Freud, *Totem und Tabu* (Vienna, 1920).

(40) Bkz. Frazer, a.g.k. 1, 9.

(41) Bu kavramların daha ayrıntılı betimlenmeleri ve söylencebilimsel düşüncedeki anlamları için Bkz. *Philosophie der Symbolischen Formen,* 11, 98.

(42) Böyle bir kuram Frazer tarafından geliştirilmiştir. Bkz. *Lectures on the Early History of Kingship,* s. 52.

(43) Bkz. Malinowski a.g.k. s. 14.

(44) Marett diyor ki «Avustralya'nın ortasındaki çöllerde yaşayan Aruntalılar dramatik törenleri aracılığıyla bir tür zamandışı *Alcheringa* kurarlar ve kendilerini tazelemek için bir zamanlar ataları ya da kendi ideal varlıkları olan aşkın varlıklarla birleşip yaşadıkları günlerin güçlüklerinden kaçabilirler. Alcheringa'nın bu üstün insanlarının ayırıcı hiçbir bireyselliği olmadığı notedilmelidir. Koro yalnızca kendi kollektif ruhunu ataların büyüsü ile, türün bilinci ile tıka basa doldurmayı ister. Katıldıkları *mana* boyun *mana*'sıdır». *Bkz. Faith, Hope and Charity in Primitive Religion,* s. 36.

(45) R.H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, Clarendon Press 1891), s. 118.

(46) Bu sorun için Bkz. Marett, *«The Conception of Mana», The Threshold of Religion,* s. 99.

(47) Codrington, a.g.k. s. 119.

(48) Ayrıntılar için Bkz. *Philosophie der Symbolischen Formen* II, s. 246.

(49) Bkz. J.B. Carter'ın Hastings'in *Encyclopedia*'sına yazdığı makale, c. I, s. 462.

(50) Bu soru için Bkz. Erwin Rohde, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (New York, Harcourt, Brace, 1925).

(51) *The Odyssey,* Kit. XIII, s. 291. İng. çev. A.T. Murray (Loel Classical library, Harvard Uni. Press, Cambridge, Mass, 1930).

(52) Codrington a.g.k. s. 118.

(53) Bkz. Marett, «The Conception of Mana» s. 112.

(54) M.N. Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York, Oxford Uni. Press, 1938), s. 52.

(55) Seneca, *Ad Marciam de Consolatione,* 18.

(56) Marcus Aurelius, *Ad Se İpsum,* Kıs. III, böl. 4.

(57) Bergson, a.g.g., s. 201.

(58) a.g.k., s. 175.

(59) Bkz. Marett, «Is Taboo a Negative Magic?» *The Threshold of Religion,* s. 84.

(60) Bkz. F.B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (London Methuen, 1902) s. 70.

(61) a.g.k., s. 86.

(62) İnsanbilimsel veriler için Bkz. Frazer, *The Golden Bough,* I, s. 169 ve kıs. VI, *The Scapegoat;* ve Jevons'un a.g.k. Böl. VI-VIII.

(63) Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Robertson-Smith, a.g.k., s. 427.

(64) Ayrıntılı bilgi için Bkz. Dhalla, a.g.k., s. 55, 221.

(65) Robertson-Smith, a.g.k., s. 143.

(66) Jevons, a.g.k., s. 91.

VIII DİL

(1) F. Max Müller, *Contributions to the Science of Mythology* (London, Longmans, Green Co., 1897) I, s. 68 ve *Lectures on the Science of Religion* (New York, Charles Scribner's Sons, 1893), s. 118.

(2) Bkz. Böl. VII, s. 91-95.

(3) Bkz. C.K. Ogden ve I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1923; 5. baskı, New York, 1938).

(4) Empedocles, Fragment 335. Bkz. John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London and Edinburgh, A.T.C. Black, 1892), Kit. II, s. 232.

(5) Bkz. A.F. Pott, *Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* (1833).

(6) Bkz. August Schleicher, *Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft* (Weimar, 1873).

(7) Bkz. Bölüm III'de sözleri edilen Koehler ve G. Révész'in sonuçları.

(8) Bu kuram ilk kez Jespersen tarafından *Progress in Language* (Dilde Gelişme) (London, 1894) adlı kitapta ortaya konmuştur. Aynı yazarın *Language İts Nature, Development and Origin* (Dil, doğası, gelişmesi ve kökeni) (London and New York, 1922) adlı kitabına da bkz. s. 418-473.

(9) Grace de Laguna, *Speech, its Function and Development* (New Haven, Yale Uni. Press, 1927), s. 260.

(10) Alan H. Gardiner, *The Theory of Speech and Language* (Oxford 1932) s. 118.

(11) Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (Hall, 1880) Böl. I. İng. çev. H.A. Strong (London, 1889).

(12) Bloomfield, *Language* (New York, Holt & Co., 1933) s. 17.

(13) Berlin (1836-39) Bkz. Humboldt, *Gesammelte Schriften,* (Berlin Academy) cilt, VII, kıs. I.

(14) Humboldt, a.g.k. s. 46. Humboldt'un kuramının daha ayrıntılı bir değerlendirmesi benim *Philosophie Der Symbolischen Formen* adlı kitabımın I. cildinde bulunabilir. Bkz. s. 98.

(15) Örneğin Bkz. Jespersen, *The Philosophy of Grammar* (New York, Holt & Co. 1924), s. 30.

(16) Bkz. J.B. Haldane, *The Cases of Evolution* (New York and London, 1932).

(17) Bkz. Ferdinand de Saussure *Course de Linguistique Genérale* (Genel Dilbilim Dersleri) (1915; 2. baskı. Paris, 1922).

(18) *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808).

(19) *Untersuchungen* (Leipzig, 1878) adlı yapıtta geliştirilmiştir. Ayrıntılar için Bkz. Bloomfield a.g.k. I, XX, XXI, bölümler.

(20) V. Bröndal *«Structure et variabilite des systeme morphologiques»* (Biçimbilimsel dizgelerin yapı ve değişkenlikleri) *Scientia* (1935), s. 119. Modern dilbilimsel yapısalcılığın sorun ve yöntemlerine ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için Bkz. *Travaux du cercle Linguistique de Prague*'da yayınlanan makale (1929); özellikle *Travaux* (1929)' un 71. sayfasında H.F. Pos'un «Perspectives du Structuralisme»'i. Roman Jakobson, «La Scuola Linguistica di Praga» *La Cultura,* s. 633'de yapısalcılığın tarihinin bir genel değerlendirmesini yapıyor.

(21) Hint-Avrupa dilleri grubu içinde bildiğim kadarıyla yalnız İsveççede ses tonu veya vurgu belirli bir anlamsal işleve sahiptir. Bazı İsveçce sözcüklerin anlamları sesin tizliği veya ciddiliği ile tümüyle değiştirilebilir.

(22) Ayrıntılar için Bkz. Bloomfield, a.g.k. özellikle böl. V ve VI.

(23) Sapir, *Language,* s. 220. «Sesbilgisi» ile «Sesbilim» arasındaki ayrım için Bkz. Trubetzkoy, «La Phonologie actuelle», Journal de *psychologie* (Paris, 1933), cilt. XXX. Trubetzkoy'a göre insan konuşmasındaki seslerin özdeksel etmenlerini, konuşmacının ses üreten devinimlerinin değişik seslere karşılık olan hava titreşimlerini incelemek sesbilgisinin görevidir. Sesbilim ise fiziksel sesleri inceleyecek yerde «sesbirimlerini» yani dilbilimsel anlamın kurucu öğelerini inceler. Sesbilimin görüş açısınca ses yalnızca «sesbirimin özdeksel simgesidir». Sesbirimin kendisi anlam, fizik veya fizyoloji aracılığıyla betimlenemediği için «özdeksel olmayan» birşeydir.

(24) Bundan sonraki paragraf benim «*The Influence of language upon the Development of Scientific Thought*» (Dilin bilimsel düşüncenin gelişimi üzerindeki etkisi) başlıklı makaleme dayanmaktadır. Bkz. *Journal of Philosophy*, XXXIX, n. 12 (Haziran 1942) s. 309-327.

(25) Bkz. F. Brunof, *La Pensée et la Langue* (Paris 1922) (Düşünce ve Dil).

(26) Ayrıntılı bilgi için Bkz. Bloomfield, a.g.k. s. 6 ve Sapir, a.g.k. s. 125.

(27) Bkz. Örneğin Vendryes, *Le Langage* (Paris, 1922) s. 193.

(28) Bkz. Hjelmstev, *Principes de Grammaire Générale* (Copenhagen, 1928), Bröndal, *Ordklassarne.* (Résumé: Les parties du discours, partes orationis, Copenhagen, 1928).

(29) Sapir, a.g.k. s. 124.

(30) Bkz. Bk. Karlgen, *Le Proto-Chinois, Langue Flexionelle* Journal Asiatique (1902).

(31) Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. C. Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen* (Berlin, 1906).

(32) Bkz. Böl. VII. s. 79.

(33) Bkz. Örneğin Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement Humain* kit. III, böl II.

(34) Humboldt a.g.k. VII, kıs. II, 162.

(35) Sapir a.g.k. s. 130.

(36) Bkz. Böl. III, s. 36-41.

(37) Bkz. Böl. III. s. 37-38.

(38) David R. Major, *First steps in Mental Growth* (New York, 1906) s. 38.

(39) Bkz. Örneğin, Clara ve William Stern, *Die Kindersprache* (Leibzig 1907) s. 175.

(40) Bu sorunun ayrıntılı bir şekilde tartışılması için Bkz. Cassirer «Le Langage et la Construction du Monde des Objets», Journal Psychologie, XXX e Année (1933) s. 18-44.

(41) Goethe, *Spruche in Prosa,* «Werke» XLII, kıs. II, 118.

(42) Bkz. Hammer-Purgstall, Academy of Vienna, Philosophical-Historical class, c. VI, VII (s. 1855).

(43) Ayrıntılar için Bkz. *Philosophie der Symbolischen Formen,* I, s. 257.

(44) K. von den Steinen, *Unter den Natür Völkern Zentral-Brasiliens,* s. 81.

(45) Bkz. Jespersen'in *Language* adlı yapıtında verdiği örnekler, s. 429.

(46) Ayrıntılar için Bkz. *Philosophie der Symbolischen Formen,* I, s. 188.

IX SANAT

(1) Aristoteles *Poetics.* 4.1448b 5-17 *Aristotle on the Art of Poetry.* (Oxford, 1909) s. 8-11.

(2) a.g.k. 1.1447a 26. s. 2-5.

(3) Dante, Paradiso XIII, V 76 İng. çev. Melville Best Anderson, *The Divine Comendy* (Wored Book Co. 1921) s. 357.

(4) Aristoteles, a.g.k. 25. 1461b s. 86-87.

(5) Hiç kuşku yok ki genel öykünme kuramı 19. yüzyılda da önemli bir rol oynamıştır. Örneğin Taine'in *Philosophie de l'art* adlı kitabında dile getirilip savunulmuştur.

(6) Goethe, «Von deutscher Baukunst», «Werke», XXXVII, 148. İng. çev. Bernard Bosanquet, *Three Lectures on Aesthetic* (London, Macmillan, 1923), s. 114.

(7) R.G. Collingwood, *The Principles of Art,* s. 279-285, Oxford, Clarendon Press, 1938).

(8) Aristotle, a.g.k. 23. 1459a.

(9) Bu değerlendirmeyi Heinrich Wölfflin'in *Principles of Art history* adlı yapıtından aldım.

(10) Kant'ın terimler dizgesinde bunlardan ilkine *Gemeingültigkeit* dendiği halde ikincisine *Allgemein gültigkeit* adı veriliyor. Aralarındaki ayrımı bunlara karşılık olan İngilizce ve Türkçe sözcüklerle belirtmek güç.

(11) Goethe, Diderot'nun «Essai Sur la Peinture»nün çevirisi üzerine notlar.

(12) Platon, *Devlet* 606 D (Jowett çev.).

(13) Ayrıntılar için Bkz. Jakob Bernays, *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas* (Berlin, 1880) ve Ingram Bywager, *Aristotle on the Art of Poetry,* (Oxford, 1909) s. 152.

(14) Platon, *Şölen* 223 (Jowett çev.).

(15) Platon *Philebus* 48 (Jowett çev.).

(16) Bkz. William M. Conway, *Literary Remains of Albrecht Dürer* (1889) s. 182.

(17) Dodmer ve Breitinger, *Diskurse der Maler* (1721-23).

(18) *Midsummer Night's Dream* Act V. Sc. 1.

(19) *Prelude,* III, 127-132.

(20) A. Hildebrand, *Das Problem der Form in der bildenden Kunst.* İng. çev. *The Problem of Form in Painting and Sculpture,* s. 12.

(21) Aristoteles a.g.k. St. 6 1450a.

(22) Schlegel, «Athenäumsfragmente», 238 *Prosaische Jugendschriften,* (Vienna 1906) II, 242.

(23) Schlegel, «Gesprach über die Poesie» (1800) II, 364.

(24) Novalis, *German Romanticism,* New York, 1932, s. 28.

(25) F. Schlegel, Ideen, 13 *Prosaische Jugendschriften,* II, 290.

(26) Bacon, *Novum Organum,* Liber I, Aphor CXX.

(27) I. Kant, *Critique of Practical Reason,* (New York, 1927), s. 110.

(28) G. Santayana, *The Sense of Beauty* (New York, 1896) s. 22.

(29) Aristotle, *Nicomachean Ethics,* 1776b 33.

(30) Bu ilk romantik sanat kuramlarının tam olarak incelenmesi ve eleştirilmesi için Bkz. Irving Babbitt, *The New Laokoon,* Bel. IV.

(31) II. Bergson, *Essai Sur les Donnees immediates de la conscience. Time and Free will,* s. 14.

(32) Shaftesbury, «The Moralists» Böl. 2, kıs. III, Bkz. *Characteristics* II, s. 424.

(33) Shaftesbury'nun 18. yüzyıl içindeki yerinin ayrıntılı bir tartışması için Bkz. Cassirer, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Leipzig 1932) Böl. VI.

(34) Bkz. F. Nietzsche, *The Will to Power,* (London 1910) s. 240.

(35) Bkz. Örneğin, Konrad Lange, *Das Wesen der Kunst,* (Berlin, 1901) 2 c.

(36) Bkz. Bernard Bosanquet, *Three Lectures on Aesthetics* and S. Alexander, *Beauty and other Forms of Value.*

(37) Schiller, *Briefe über die Ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) 15. mektup.

(38) Schiller, a.g.k. 25. mektup s. 102.

(39) Katherine Gilbert'in *Studies in Recent Aesthetic* adlı yapıtından alıntı, s. 18.

(40) Ortega y Gasset, *La Dezhumanizacion del'Arte* (Madrid, 1925).

(41) I.A. Richards, *Principles of Literary Criticism* (New York, 1925) s. 16-17.

(42) Bkz. s. 178.

(43) «Kunst: eine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher, denn sie entspringt aus dem Verstande» Bkz. *Maximen und Reflexionen* «Schriften der Goethe -Gesellschaft» XXI (1907), 229.

(44) Bkz. De Witt H. Parker, *The Principles of Aesthetics,* s. 39.

(1) Ortega y Gasset «History as a System»in *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer,* s. 293-294-300-305-313.

(2) Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (stuttgart, 1905) s. 4. İng. çev. James Hastins Nichols, *Force and Freedom; Reflections on History* (New York, Pantheon Books, 1943) s. 82.

(3) Tukidides, *De Bello Peloponnesiaco,* I, 22.

(4) Ranke, «Aufsätze zur eigenen Lebensgeschichte» (1885). «Sammtliche Werke», LIII, 61.

(5)«Das höchste wäre; zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist.» Goethe, *Maximen und Reflexionen,* s. 125.

(6) Bu buluşun ayrıntıları için Bkz. Gustave Lefebre, *Fragments d'un manuscrit de Ménandre, decouverts et publies* (le Caire, Impression de l'Institut Français d'Archeologie, 1907).

(7) Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar* I. (Regulae and directionem ingeni).

(8) «Deine Art zu fegen-und nicht etwa aus dem Kehricht Gold zu sieben, sondern der Kehricht zur lebendigen Pflanze um zupalingenesieren legt mich immer auf die Knie meines Herzens «Goethe an Herder, May 1775 *Briefe* (Weimar ed.) II. 262.

(9) Äthenaums fragmente», 80 a.g.k. II, 215.

(10) Bu sorun için Guido Calogero'nun *Philosophy and History, Essay Presented to Ernst Cassirer*'deki «On the so-called Identity of History and Philosophy»'sine bakınız s. 35-52.

(11) Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das leben,* «Unzeit gemasse betrachtungen» (1874) kıs. III. İng. çev. cilt III.

(12) 60 Fragment, Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker I, 164.*

(13) Kant, *Critique of Pure Reason* (2. bas.) 5.370 çev. Norman Kemp Smith (London, Macmillan, 1929) s. 310.

(14) Friedrich Gundolf, *Caesar, Geschichte seines Ruhm* (Berlin, 1924).

(15) S.E. Morrison, *The Oxford History of the United States* (Oxford, Clarendon Press, 1927), I, 39.

(16) Pascal, *Pensées,* Louandre, s. 196.

(17) Guglielmo Ferrero, «The History and Legend of Antony and Cleopatra»'in *Characters and Events of Roman History,* From Caesar to Nero (New York, 1909) s. 39-68.

(18) Ferrero, *Grandezza e decandenza di Roma* (Milan, 1907) III. 502, 539.

(19) Plato, *Symposium,* 208-209 Jowett çev.

(20) Bkz. s. 101.

(21) Mommsen'ın Henzen'e yazdığı bir mektuptan alıntı. Bkz. G.P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century* (London, Longmans, Green Co. 1913) s. 457.

(22) Windelband, «Geschichte und Naturwissenschaft», *Präludien* (5. bas. Tübingen, 1915), c. II.

(23) Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen *Begriffsbildung* (Tübingen, 1902), s. 255.

(24) Ranke'nin yapıtının bu eleştirisi için Bkz. G.P. Gooch a.g.k. böl. VI, VIII.

(25) *Faust,* Böl. II. «Klassische walpurgisnacht».

«Oturmuşuz önüne piramitlerin
Seyrediyoruz ırkların yargılanışını
Sellerde, savaşta ve barışta
Sonsuza dek değişmeyen yüzlerle».

(26) Hegel, *Rechtsphilosophie,* Böl. 340.

(27) Bkz. Dove, Ausgewählte Schriftchen (1898) s. 122.

(28) Bkz. Ed. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie* (3. bas. Munich ve Berlin, 1936) s. 543.

(29) Jakob Burckhardt, a.g.k. İng. çev. s. 89.

(30) *Essays Aesthetical and Philosophical,* mektup XXII.

(31) Bkz. Max Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes* (Leipzig, 1909). Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Cassirer, *Substance and Function,* İng. çev. W.C. ve M.C. Swabey (1923) s. 306.

(32) Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Cassirer *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubinben, 1932), Böl. V, s. 263-312.

(33) Taine, *Philosophie de l'art* (15. bas. Paris, 1917) Böl. I, s. 13.

(34) Taine, *Histoire de la Littérature Anglaise,* Giriş, İng. çev. I, s. 6.

(35) Bu sorunu «Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie» başlıklı bir makalede ele aldım (Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets -samhällets Handlingar (Güthenburg, 1939).

(36) Kant *Critique of Practical Reason,* çev. T.K. Abbott (6. bas. 1927), s. 193.

(37) Taine, a.g.k. s. 1.

(38) Bkz. s. 123.

(39) Bu kuramın eleştirisi için Bkz. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und Seine Probleme,* «Gesammelte Schriften», c. III ve Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Gothenburg, 1942), s. 41.

(40) Eduard Meyer, *Zur Theorie und Methodik Der Geschichte* (Halle, 1902), s. 36.

(41) Buckle, *History of Civilization in England* (New York, 1858) s. 14.

(42) İstatistiğe ilişkin modern yazın için Bkz. Keynes, *A Treatise on probability* (London, 1921) ve Von Mises, *Wahrscheinlichkeit Statistik und Wahrheit* (Vienna, 1928).

(43) Buckle, a.g.k. s. 20.

(44) Kazanılan dava tanrıları hoşnut etti, ama yitirilen dava Cato'yu hoşnut etti.

(45) *What is History?* Çev. E.A. Andrews (New York, Macmillan, 1905) s. 163.

(46) a.g.k. s. 219.

(47) Taine, a.g.k. I, 4.

(48) Lamprecht, *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft* (1896).

(49) Ayrıntılı bilgi için Bkz. Bernheim, *Lehrbuch der Historischen Methode* (5. bas. München, 1905) s. 70.

(50) Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's style and of the Chronology of his Writings* (London and New York, 1907).

(51) Bu «biçimsel kavramların» mantıksal özyapılarını *Zur Logik der Kulturwissenschaften*'da tartışmıştım. (Gothenburg, 1942), s. 63.

(52) Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* Vorrede, «Werke» (bas. Cassirer), IV. 370.

(53) Jakob Burckhardt, *Weltgeschichliche Betrachtungen,* s. 81, İng. çev. *Force and Freedom,* s. 167.

(54) *Baseler Jahrbücher* (1910), s. 109.

(55) Th. Mommsen, «Rektoratsrede» (1874 in *Reden und Aufsätze* (Berlin, 1912).

(56) Goethe to Eckermann, 25 Aralık 1825 *Conversations of Goethe with Eckermann and Sorel* çev. John Oxenford (London, 1874) s. 162.

(57) Bkz. J.R. Bury, *The Ancient Greek Historians,* Harvard Lectures New York Macmillan, 1909).

(58) Bkz. s. 164.

(59) Burckhardt, a.g.k. s. 8, İng. çev. s. 86.

XI BİLİM

(1) Kuşkusuz bu bölüm bir bilim *felsefesi* ya da bilgi Fenomenolojisi özeti vermek savında değildir. İkinci sorunu *Philosophie der Symbolischen Formen* (1929) adlı kitabımın, üçüncü cildinde tartışmıştım; ilk sorun ise *Substance and Function*'da ve *Einstein's Theory of Relativitiy* (1910; İng. çev. W.C. ve M.C. Swabey, Chicago ve London, 1923)'de ele alınmıştı.Ben burada yalnızca bilimin genel işlevini kısaca gösterip simgesel biçimler dizgesi içindeki yerini belirlemeye çalıştım.

(2) Kant, *Critique of Pure Reason,* s. 105.

(3) Jespersen, *Language,* s. 388.

(4) Bu sorunla ilgili olarak Bkz. *Philosophie der Symbolischen Formen* I, 255.

(5) Bkz. Cassirer, «The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought» *Journal of Philosopy* XXXIX sayı 12 (Haziran, 1942), 309-327.

(6) Bkz. *Philosophie der Symbolischen Formen,* II, 141.

(7) Bkz. Philolaos, Fragmentler 4, 11, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I. 408, 411.

(8) Gardiner, *The Theory of Speech and Language,* s. 51.

(9) Bkz. Heinrich Scholz ve H. Hasse, *Die Grundlagen Krise der griechischen Mathematik* (Charlottenburg, 1928).

(10) Bkz. Aristotle, Metaphysics, I. 5 9856.

(11) Bkz. Hermann Weyl, *Das Continuum Kritische Untersuchungen Über die Grundlagen der Analysis* (Leipzig, 1918).

(12) İng. çevirisi Henry L. Brose (New York, Dutton, 1923).

(13) Simya Tarihi için Bkz. E.O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbereitung der Alchimie* (Berlin, Springer 1919) ve Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923-41) 6 cilt.

(14) Ayrıntılar için Bkz. Örneğin; Sommerfield, a.g.k. Böl. III.

(15) F.S.C. Northrop, «The method and theories of physical science in their bearing upon biological organization, *Growth* Supplement (1940) s. 127-154.

(16) Plato, *Republic,* 529, 530.

(17) Bu sorun için Bkz. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.*

(18) Felix Klein, *Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19.* Jahrhundert (Berlin, 1926-1927).

(19) Helmholtz, *Treatise on Physiological Optics,* çev. James P.C. Southall (optical Society of America, 1925) III. 33-35.

XII ÖZET VE SONUÇ

(1) Heraclitus, Frag. 51 Diels'in *«Die Fragmente der Vorsokratiker'*inin İng. çev. s. 31.

(2) a.g.k. Frag. 54, s. 31.

(3) Ayrıntılı bilgi için Bkz. Böl. VII.

(4) H. Paul, *Prinzipien der Spachgeschichte* (4. bas. 1909), s. 63.

(5) Kant *Critique of Judgment,* Böl. 46, 47, İng. çev. I.H. Bernard (London, Macmillan, 1892) s. 188-190.

(6) Bacon, *Novum Organum* I, kit. XLI. Aforizma «ex analogia hominis» İnsan benzetiminden yola çıkarak, «ex analogia universi» Evren benzetiminden yola çıkarak.

DİZİN

Adickes, E. 189
Aeschylus, 91, 97
d'Alembert, 26
Anaxagoras, 91
Antony, 172
Ariosto, 211
Aristophanes, 143, 144
Aristoteles, 14, 28, 109, 122, 133, 136, 142, 148
Augustine, 20, 21, 56

Bach, J. S., 140
Bacon, F., 77, 150
Balzac, 149, 193
Batteux, 134
Baumgarten, A., 132
Beethoven, L., 140, 143
Benfey, 114
Bergson, H., 55, 88, 89, 101, 153
Berkeley, 49
Bernoulli, 26
Bloomfield, L., 116
Bodmer, 146
Bohr, H. N., 201
Boileau, 145
Breitinger, 146
Bridgman, L., 39, 126
Bröndal, 121, 123
Brugmann, K., 116
Bruno, G., 25, 102
Buckle, 185
Bruckhardt, J., 163, 178, 190, 192

Caesar, 170
Campanella, 102
Cardano, 102
Carnap, 123
Cato, 186
Cervantes, 144, 193
Cicero, 171
Cleopatra, 172
Codrington, R. H., 95
Collingwood, R. G., 136
Comte, Auguste, 68
Corneille, 148
Croce B., 136, 145, 159, 168

Dante, 134, 143, 147
Darwin, 27, 28, 69, 113
Delbrück, B., 116
Democritus, 112
Descartes, 13, 26, 53, 166, 200
Dewey, John, 69, 80, 118
Dickens, Charles, 144, 193
Dilthey, W., 182
Dostoievski, 193
Dürer, A., 144
Durkheim, E., 81

Einstein, A., 206
Empedocles ,109
Epicurus, 112
Euler, L., 26
Euripides, 91, 177
Fabre, J., 57
Fechner, G. Th., 27
Ferrero, G., 171
Fichte, J. G., 148
Flaubert, G., 149, 193
Frazer, J., 78, 84, 92
Frege, 198
Freud, S., 30, 78
Fustel de Coulanges, 86

Galileo, 62, 64, 178
Gardiner, H., 115
Gauss, K., 27
Gillen, F. J., 84, 85
Gogol, N., 193
Goldstein, K., 61
Goethe, 56, 69, 128, 135, 140, 149, 158
Grimm, J., 116, 120
de Groot, J. J. M., 86

Hammer-Purgstall, 130
Hegel, G. W., 113, 118, 168, 177
Helmholtz, H., 205, 206
Heraclitus, 47, 54, 91, 109, 138, 162, 169
Herbart, 27
Herder, 44, 46, 163, 168
Hering, E., 54
Herodotus, 164
Hesiod, 91, 97
Hildebrand, A., 147
Hjelmstev, 123
Hölderlin, 140
Homer, 91, 97
Horace, 57, 133, 211
Hume, 118, 144
Humboldt, W., 117, 126, 129

Ibsen, H., 56

Jespersen, 114, 123
Jevons, F. B., 103

Kant, 60, 64, 132, 138, 151, 163, 167, 181
Keller, H., 39, 126
Kierkegaard, S., 75
Koehler, W., 37, 44, 57, 208

Laguna, Grace de, 114
Lamprecht, K., 187, 188
Leibniz, 26, 125, 169, 203
Leonardo da Vinci, 138, 141
Levy-Bruhl, 82
Linnaeus, 196
Lucretius, 112

Machiavelli, 90, 92, 163
Mallarmé, S., 136, 157
Mana, 94, 99
Manes, Di, 97
Manitu, 94
Marcus Aurelius, 18, 19
Marx, K., 30
Maupertius, 26
Maxvell, 206
Menander, 166
Meyer, E., 184
Michelangelo, 140, 152
Mill, J. S., 122
Milton, 146, 152
Moliere, 140, 144
Mommsen, Th., 171, 174, 175, 190
Montaigne, 13, 25, 170
Montesquieu, 64, 189
Morison, S. E., 171
More, T., 64
Mozart, 143
Müller, M., 107
Murray, G., 91

Newton, 49, 138, 167, 206
Nietzsche, 30, 154, 169
Novalis, 148, 149

Orenda, 94, 99
Ortega y Gasset, 158, 162

Panini, 119
Paracelsus, 102
Parmenides, 110
Pascal, B., 21, 22, 24, 75
Paul H., 116
Pavlov, 35, 42
Peano, 198
Pico della Mirandola, 102
Planck, M., 179, 206
Plato, 14, 17, 49, 64, 67, 85
Poincaré, H., 27
Pomponazzi, 102

Porta, Giambattista, 102
Protagoras, 111

Ranke L., 164, 168, 176, 178
Rask, R. K., 120
Rembrandt, 73
Révesz, G., 36, 37
Richards, I. A., 158
Richter, L., 139
Rickert, H., 175
Riemann, B., 27
Robertson-Smith W., 87, 104
Rousseau, J. J., 64, 112, 135

Santayana, 151
Sapir, E., 123
Saussure, F. de, 119
Scheler, Max., 31
Schelling, 118, 148
Schlegel, F., 120, 148, 149
Schleiermacher, F., 91
Semon, R., 54
Shakespeare, 140, 141, 146
Shelley, 140
Simonides, 133
Socrates, 16, 17, 110, 170
Spencer, Sir B., 84, 85
Steinen, Karl v.d., 84, 130
Stern, Clara, 144
Stern, W. 57
Sterne, L., 193
Sullivan, Mrs., 40
Swift, J., 64

Taine, H., 29, 30, 180, 183
Thomas Aquinas, 75
Thorndike, E. L., 39
Tolstoi ,140
Treitschke, A., 176, 178
Trubetzkoy, 120

Uexküll, 32

Vico, 112, 146, 163
Voltaire, 64

Wakan, 94, 99
Weierstrass, 27
Windelband, 175
Wolfe, J. B., 36, 57
Wölfflin, H., 72
Wordsworth, 135, 141

Xenophanes, 91, 97
Xenophon, 170

Yerkes, R. M., 37, 55, 69
Young, E., 146

Zeus, 91, 96
Zeuxis, 134
Zola, E., 139, 149

ERNST CASSİRER- 28 Temmuz 1874'de Breslau'da doğdu, 14 Nisan 1945'de New York'da öldü. Berlin Üniversitesinde doçent olduktan sonra, 1919'dan 1933'e kadar Hamburg Üniversitesinde profesörlük yaptı. 1934'de New York Üniversitesine geçti. Cassirer, Hamburg okuluna mensup yeni Kantçılardandır.

Yapıtları: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuren Zeit* (3 cilt, 1906-1920); *Philosophie der Symbolischen Formen* (3 cilt, 1923-1929); *Substanz Begriff und Funktionsbegriff* (1910); *İndividuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927); *Die Philosophie der Aufklarung* (1932); *An Essay on Man* (1944); *Kant's Leben und Lehre* (1918); *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942); *The Myth of the State* (1947).

NECLA ARAT, 1940 İstanbul doğumlu olan Necla Arat, Orta öğrenimini Amerika'da tamamladıktan sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirmiştir. 1963'ten bu yana Sistematik Felsefe Kürsüsünde Estetik, Ahlak Felsefesi ve Devlet Felsefesi dersleri veren Doç. Arat'ın çeşitli dergi ve gazetelerde çıkan inceleme, eleştiri ve çeviri yazılarının dışında *Sembolik Form Olarak Sanat, Ethik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi, Kadın Sorunu* adlı kitapları yayınlanmıştır. Arat evli ve üç çocuk annesidir.

Doç. Arat'ın kaleminden çevirisini sunduğumuz *İnsan Üstüne Bir Deneme* 'İnsan Nedir?' sorununa özgün bir yöntemle yaklaşıp insana ilişkin sorunları yine insan yaratıları olan Söylence ve Din, Dil, Sanat, Tarih ve Bilim aracılığıyla çözümlemeye çalışmaktadır. Yüzyılımızın en büyük düşünürlerinden biri olan Cassirer bu yapıtında İnsanı tanıma ve anlamada simgelerin ne denli etkin olduğunu vurguluyor.