KÜLTÜR BİLİMLERİNİN MANTIĞI ÜZERİNE

ERNST CASSIRER



HECE

Ernst Cassirer (1874-1945): 20. yüzyılın önemli filozoflarından biri olarak gösterilen Ernst Cassirer, 1874'de Breslau'da doğmuştur. 1892'de Berlin'de hukuk öğrenimine başlamış, ancak daha sonra eğitim alanını Alman Edebiyatı ve felsefe olarak değiştirmiştir. 1894'de hocası George Simmel vasıtasıyla, Hermann Cohen'in yazılarıyla tanıştıktan sonra Cassirer 1896'da Marburg Üniversitesi'nde Cohen'den felsefe eğitimi almaya başlar. 1899'da Cohen'in yanında doktorasını **Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis** (Descartes'ın Matematiksel ve Doğabilimsel Bilgi Eleştirisi) tezi ile tamamlar. Bu süreçte, Yenikantçı Marburg okuluna katılır ve Cohen'in yanında, Paul Natorp ile de çalışır. Onun 1902'de yazdığı ve önemli bir Leibniz yorumu olarak kabul edilen **Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen** (Bilimsel Temelleri İçinde Leibniz'in Sistemi) eseri, Cassirer'in ilk bağımsız çalışmasıdır. İlk cildi 1906'da yayınlanan ve bilgi probleminin tarihi üzerine aydınlatıcı bir eser olan üç ciltlik **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit** (Yeniçağ Bilimi ve Felsefesinde Bilgi Problemi) çalışması Cassirer'in doçentlik tezidir. Bu eserin ilk iki cildi felsefî ve doğabilimsel bilgiyi, 1920'de yayınlanan üçüncü cildi Kant sonrası sistemleri konu alır. 1906 da doçent olan Cassirer, Hamburg üniversitesine çağrıldığı 1919 yılına kadar, Berlin Üniversitesi'nde görev yapmıştır. Zamanının düşünce perspektifine göre çığır açıcı olarak görülebilecek ve bilgi ve bilim teorisi nitelikli bir inceleme olan **Substanzbegriff und Funktionsbegriff** (1910) (Töz ve Fonksiyon Kavramları), onun kendi bilgiteorisel düşüncelerini yansıtır. Yine bu bağlamda o, fizikteki gelişmeleri, klasik fizikten modern fiziğe geçişi çok ayrıntılı inceler ve bilgi teorisi açısından yorumlar. **Zur Einstein'schen Relativitatstheorie** (1921) (Einstein'ın Rölativite Teorisi Üzerine) eseri, modern fizikteki gelişmeleri bilgi teorisi açısından inceleyen ve bu gelişmelerin bilgi teorisine etkilerini yorumlayan ilk felsefî çalışmalardan biridir. O, bu çalşmasını yaparken, Einstein ile de yazışmıştır. Berlin'de bulunduğu süre içinde Cassirer 1912'den itibaren Kant'ın eserlerinin basımı ile uğraşmıştır. Bu esnada yazdığı **Kants Leben und Lehre** (Kant'n Yaşamı ve Öğretisi) (1918), Kant üzerine derinlemesine ve ayrıntılı bir çalışmadır. Cassirer'in Berlin dönemindeki eserlerinde biri de, Alman zihin tarihi üzerine farklı bir çalışma olan **Freiheit und Form** (Özgürlük ve Form) (1916)'dur. Cassirer'in asıl düşünce çizgisi, Hamburg Üniversitesi'nde göreve başladıktan sonra netleşir. Özellikle onun Warburg kütüphanesi çevresinde toplanan bilim adamlarıyla ve kütüphanenin kültürel ortamıyla tanışması, bu konuda asıl belirleyici faktör olmuştur. Onun felsefî sistemine de adını veren temel eserleri; **Philosophie der symbolischen Formen I, Die Sprache,** (1923) (Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil); **Die Philosophie der symbolischen Formen II, Das mythische Denken** (1925) (Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme); **Philosophie der symbolischen Formen III, Phanomenologie der Erkenntnis**, (1929) (Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi), bu ortamda en verimli zeminini bulmuştur. Cassirer'in Ham-

burg'ta yaşadığı süre içinde yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: **Die Begriffsform im mythischen Denken** (Mitik Düşünmede Kavram Formu), **Sprache und Mythos** (Dil ve Mitos), **Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance** (Rönesans Felsefesinde Evren ve Birey), **Die Philosophie der Aufklärung** (Aydınlanma Felsefesi). Cassirer 1933'e kadar Hamburg Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak hayatını sürdürür. 1929-1930 yıllarında bu üniversitenin rektörlüğünü de yapar. Bu göreviyle o, bir Alman üniversitesindeki ilk Yahudi rektör vasfını da kazanır. Ancak nasyonal-sosyalistlerin iktidara gelmelerinden sonra İngiltere'ye göç eder ve misafir öğretim üyesi olarak 1933-1934 yıllarında Oxford'ta ders verir. 1935 yılında İsveç'e giden Cassirer Göteborg Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü yapar. 1939'da İsveç vatandaşlığına kabul edilir. ABD'ne göç edene kadar yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: **Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik** (Modern Fizikte Determinizm ve İndeterminizm), **Descartes, Zur Logik der Wissenschaften** (Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine), **Die Platonische Renaissance in England und Schule von Cambridge** (Cambridge ve İngiltere'de Platonculuğun Yeniden Doğuşu) **Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs** (Sembol Kavramının Özü ve Etkisi) **Philosophie und exakte Wissenschaft** (Felsefe ve Kanıtlamacı Bilim). 1941'de ABD'ne göç eden Cassirer Yale ve Columbia üniversitelerinde felsefe dersleri verir. 1944'de İngilizce olarak yayınladığı **An Essay on Man** (İnsan Üstüne Bir Deneme) eserinde hem kendi felsefî düşüncelerinin çok genel bir özetini verir, hem de kültüre antropolojik açıdan bir bakış sergiler. Ölümünden bir yıl sonra yayınlanan **The Myth of State** (Devlet Efsanesi)'de, hem devlet kavramına farklı bir bakış, hem siyasal düşüncenin tarihsel gelişiminin farklı bir yorumu, hem de nasyonal sosyalizm üzerine felsefî değerlendirmeler yer alır. Cassirer 1945'te Amerika'da hayata veda etmiştir.

Milay Köktürk: 1961 yılında Zonguldak'ta doğdu. İlkokulu Zonguldak'ta, ortaokul ve lise eğitimini Kastamonu Göl Öğretmen Lisesi'nde tamamladı. 1984 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "**Lise Felsefe Müfredat Programlarının Değerlendirilmesi**" adlı teziyle 1987'de tamamladı. Burdur ve Manisa illerindeki değişik liselerde sekiz yıl felsefe öğretmenliği yaptı. 1995 yılında Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, "**Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar**" adlı teziyle, 2001'de doktorasını bitirdi. "**Hedef Ülke Türkiye'de Birey Toplum ve Siyaset**" ve "**Kültür Bilimi Yazıları**" adlı kitapları yayınlanmış olan Milay Köktürk, bazı dergilerse siyasal, sosyal ve kültürel nitelikli analiz yazıları yazmaktadır. Pamukkale Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmakta olan ve çalışmalarını bilim ve kültür felsefesi ağırlıklı olarak sürdüren Köktürk, evli ve iki çocuk babasıdır.

KÜLTÜR BİLİMLERİNİN MANTIĞI ÜZERİNE

Ernst CASSIRER

Türkçesi:
Milay KÖKTÜRK

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 129
Felsefe: 5

Birinci Basım: Kasım 2005
© Hece Yayınları

Kapak Tasarımı: Sarakusta
Dizgi/Düzelti: HECE
Teknik Hazırlık: HECE
Baskı: Öncü Basımevi

ISBN: 975-8988-33-6

HECE YAYINLARI
Konur Sk. No: 39/1 Kızılay/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenişehir/Ankara
Telefon: (0 312) 419 69 13
Fax: (0 312) 419 69 14
e-posta: hecedergi@yahoo.com

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ / 7

SEMBOLİK FORMLAR FELSEFESİ ÜZERİNE

BİRİNCİ İNCELEME

Kültür Biliminin Konusu / 21

İKİNCİ İNCELEME

Nesne ve İfade Algısı / 61

ÜÇÜNCÜ İNCELEME

Doğa ve Kültür Kavramları / 87

DÖRDÜNCÜ İNCELEME

Form ve Nedensellik Problemi / 123

BEŞİNCİ İNCELEME

"Kültürün Trajedisi" / 141

SUNUŞ

Cassirer'in Bilim ve Kültür Felsefesi Üzerine

Sembolik Formlar Felsefesi Ernst Cassirer (1874-1945)'in hem felsefî sisteminin, hem de bu görüşlerini ortaya koyduğu üç ciltlik eserinin adıdır. Bu eserin I. cildi dile, II. cildi mitik düşünmeye, III. cildi ise bilginin fenomenolojisine ayrılmıştır. Sembolik formlar felsefesi, içinde din, mitoloji ve sanat felsefesi, bilgi teorisi, dil ve bilim felsefesi; daha doğrusu en genel anlamıyla bir kültür felsefesi barındırır. Esas itibarıyla Kantçı çizgide yer alan sembolik formlar felsefesi, kültür bilimlerini temellendirmek, bir kültür teorisi olmak ve ortaya çıkabilecek kültür felsefelerine prolegomena teşkil etmek iddiasındadır. Ayrıca bu felsefe, zihnin evrensel bir fenomenolojisini ortaya koymayı amaçlar.

Sembolik formlar felsefesinin bakış açısına göre, genel bilgi teorisinin kavrayış tarzı ve sınırlılığı, kültür bilimlerinin temellendirilmesi için yeterli değildir. Kant'ın Eleştiri'si doğabilimsel bilgi örneğinden kalkıp deneyim bilgisini teminat altına almış; eleştirel analiz öncelikle pozitif bilimle, matematik ve matematiksel doğa bilimiyle ilişkilenmiştir. Kant kültür bilimleri olgusunu 20.yy.ın ilk başlarındaki şekliyle tanıyamazdı. Çünkü bu bilimlerin gelişmesi ve bu bilimler üzerine felsefi değerlendirmeler 19.yy.ın ilerleyen sürecinde ortaya çıkmış ve bu alandaki felsefî problemlerinin bilincine kademeli olarak varılmıştır. Sembolik formlar felsefesi bu noktaya el atmaya çabalar. Bu felsefeye göre genel bilgi teorisi ge-

nişletilmelidir. Dünyayı sadece bilimsel olarak bilmenin genel temellerini araştırmak yerine, dünyayı anlamanın farklı temel formlarını, bu formların kendine özgü eğilimleri ve yapısı içinde kavramaya ve onların bir diğeri karşısında sınırlarını belirlemeye geçmek gerekir. Böyle bir zihinsel formlar öğretisi, Kantçı çizgiden ayrılmadan, kültür alanını ve kültür bilimlerini temellendirmeyi sağlayabilir.

Eleştiri'nin genişletilmesi

Kant kendi zamanına kadar bilgi ile onun nesnesi arasında genel olarak kabul edilen ilişkiyi kökten biçimde değiştirmiştir. Gerçekten de yapılması gereken şey, verilmiş olan nesneden hareket edip nesnenin özelliklerini ontolojik metafiziğin anladığı anlamda belirlemek yerine, kolayca ulaşılabilecek olan bilgi yasasıyla başlamak, bunun için de anlama yetisinin analizini yapmaktı. Eleştirel felsefe tamamlanmış halde bilince verilen nesne olmadığını, nesnenin, bilincin kendiliğinden eylemiyle, sentetik birlik vasıtası ile kurulduğunu kabul eder. Sembolik formlar felsefesi de bu düşünceyi, onu geliştirmek için paylaşır. Bu yaklaşımıyla sembolik formlar felsefesi Kant'ın eleştirel felsefeye göstermiş olduğu yolu takip etmeye çabalar ve mutlak varlığın doğasını açıklamayı amaçlayan dogmatik ve genel bir önermeden hareket etmek istemez; o öncelikle, bilginin elde ediliş ve nesnelliğe ulaşma vasıtasını sorar. Kantçı konumlamada bizim nesnel varlık ya da deneyimin nesnesi olarak adlandırdığımız şey, sadece bizzat bilme yetisinin temeli ve a priori birlik fonksiyonları altında mümkün olabilir. Öyleyse nesnel bilmeden değil, sadece, zihnin kendi yapısal unsurlarıyla varlığı bilme çabasından bahsedilebilir. Bu bilme çabası aynı zamanda zihnin varlığı kendine göre biçimlendirmesi anlamına da gelir. Sembolik formlar felsefesi bu noktada, eleştirel felsefenin *a priori formlar*la gerçekleştirdiği biçimlendirmeyi temel alıp kendini onunla sınırlamak yerine, bu biçimlendirme yanında başka zihinsel biçimlendirmeleri de kabul edip, Kant'ın akıl analizini bütün bu bi-

çimlendirmelerde gerçekleştirmeyi hedefler. Bu felsefe Kant'ın Kopernikvari devrimini mantıkî yargı fonksiyonuyla sınırlı görmez; onu her zihinsel biçimlendirme ilkesi ve sistemi için de geçerli sayar. Kavrama yetisinin a priori formlarının deneyimimizi mümkürı kılmalarının anlamı, dünyaya zihinsel bir biçim verme fiilinin bu yolda gerçekleşmiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu formların mümkün kıldığı deneyimin bilgisi, yani teorik bilgi zihnin ürünüdür. Buradan hareketle, farklı türden zihin üretimlerinin yine farklı bir biçimlendirmeler olduğu söylenebilir. Yani bilgi ve bilme sırf doğabilimsel bilgi ve bilme ile sınırlı sayılamaz. Senıbolik formlar felsefesi sadece saf bilimsel pozitif evren kavrayışına değil, tüm evreni anlama sistemlerine yönelir ve bunu yapmakla; yani eleştirinin temel mantığını zihnin başka faaliyet ve ürünleri için de geçerli saymakla eleştiriyi genişlettiğini, akıl eleştirisini kültür eleştirisine dönüştürdüğünü iddia eder.

Sembolik formlar felsefesinde varlığın dünyası

Sembolik formlar felsefesi donmuş karşıtlıktan oluşan, sarsılmaz, adeta kendi içine kapanmış bir ben ve aynı şekilde var olan, bu benin karşısında bulunan bir dünyadan hareket etmek yerine, bu ayrılığın dayandığı temelleri araştırmak ve, eğer yapabilirse, yeterince mevcut olması gereken şartları bulmak ister. Sembolik formlar felsefesi bu noktada bu şartların aynı cinsten olmadığını, daha ziyade olguları kavramanın farklı boyutları olduğunu ve bu farklılık gereğince ben ile dünyanın bağıntısının da birçok ifadeye ve biçim vermeye uygun olabileceğini bulur. O, evreni anlamaya yönelik sistemlerin çok biçimli olduğunu kabul eder ve bu çok biçimli anlamayla dışlaştırılanları, onların farklılığını yok saymadan, bütün halinde kavramaya çalışır. Ve bu noktada evrenin anlaşılmasının, verilmiş gerçeklik sisteminin tekrarı ve salt kabulü olmadığı; evrenin anlaşılmasının serbest bir zihin faaliyetine dayandığı anlaşılır. Bu açıdan da, sembolik formlar felsefesinin erişmeye çabaladığı tamamlanmış bir inşa yoktur; onun çizmek istediği çizgi, bir ana çizgidir.

Sembolik formlar kendine has özellikleri içindeki varlığı deneyimleyerek varlığın kesinliğini ve karakteristiğini zihne taşıyan kırılmalardır; bu kırılmalardan her birinin kırılma indisi gösterilmeli, farklı yansıtma araçlarının doğası tanınmalı, onların her biri yine kendi içyapısının yasalarına ve özelliğine göre anlaşılmalıdır. Bu bakımdan sembolik formlar salt dolaylılığın oluşturduğu bir dünya sayılır. Onlar varlığı, kendinde ve kendi niteliklerine sahip şey olarak bilince taşımazlar. Burada kırılmaya yol açan şey, -ışık kırılması örneğinden hareket edersek- zihin prizması olarak düşünülebilir. Nasıl prizmada kırılan her ışık kendi kırılma eğilimi ve yönüne, yani görülebilir bir kırılma gerçekliğine sahip ise; nasıl her ışık demeti, aynı doğaya sahip olarak, kaynaktan gelen ışığı yansıtmaktaysa; deyim yerindeyse, zihin prizmasında kırılan varlık yansıması da kendine özgü gerçekliğine sahiptir. Bu açıdan bakılınca teorik bilgi veya mitos ya da sanat, nesnel gerçekliğin zihindeki dönüşümü ve bunun dışa yansımasıdır. Her biri kendine özgüdür. İçerik olarak farklı, ama form olarak aynı niteliğe sahip olması itibariyle, onlar arasında öncelik-sonralık, değerlilik-değersizlik ayırımı yapılamaz. Başka açıdan düşünülünce, ışık prizmasının yansıttığı şeylerin her birinin, ışığın içyapısının unsurlarından sadece birisi olduğu sonucuna varılır. Bu ışık demeti ilk kaynaktaki ışığın aynısı olarak görülemeyeceği gibi, ilk kaynakla ilgisiz olarak da nitelenemez. Farklı yansıma yönlerinde ortaya çıkan ışınlar, ışığın kendisinde içkindir. Bu anlamda prizma sadece ayrıştırıcıdır. Zihin prizmasında ise bu anlamda bir "sırf ayrıştırıcılık" yoktur. Ondan yansıyan, varlıkta bir yönüyle içkin olmakla beraber, zihin onları kendine göre yeniden ve gerçek anlamda oluşturur, biçimlendirir. Ürün artık kaynağın aynısı, tıpkıbasım gibi yansıması olarak görülemez.

Bu örnekte de belirtildiği gibi, sembolik formlar felsefesi varlığın kendisiyle ve onun tözel anlamda varoluşu ile ilgilenmez; onun bilinç tarafından farklı yollarla şekillendirilmesi sürecinde, bizzat bu yolların içyapısını ve şekillenen kırılmanın doğasını düşünce nesnesi haline getirir. Bu incelemede varlığın varoluşuna fiilî mü-

dahale olmadığı gibi, varlığın, kendi var oluşunun dışına taşınması da söz konusu değildir. Sembolik formlar felsefesi buradaki zihinsel süreçte zihnin sentezleyici gücünü görür. Ayrıca o, sentezin sadece bilim verilerinin düzenlenişinde ortaya çıkmadığını, sentezin başka formlarının olduğunu; yani başka oluşturma biçimlerinin mevcudiyetini kabul eder. Zihnin diğer şekillendirmeleri nesnellik ve genel-geçerliliğe farklı yollarla erişirler. Bu, yani dış dünyayı salt öznel değil, nesnellik iddiasıyla yeniden biçimlendiren oluşturma fiili, zihinsel hayatın bütününde gerçekleşen temel fonksiyondur. Herhangi bir nesnenin veya olayın herhangi bir şekilde ifadesiyle, nesnel gerçeklik zihne taşınmış ve yeniden biçimlendirilmiş olmaktadır. Mesela renk, renk olarak nesnede olan bir özellik değildir. Renk gerçekte ışığın farklı dalga boylarında nesne tarafından yansıtılması olmakla beraber, mesela mavi bir nesne *ışığı x dalga boyunda yansıtan nesne* değil, *mavi nesne* olarak adlandırılır. Burada ifade, pasif varolan bir zihnin nesneyi yansıtması değil, nesneyi belirleyen bir zihnin enerjisi haline gelir. Bu enerji sayesinde, sıradan bir görünüş, anlam ve kendine özgü bir zihinsel içerik kazanır. Artık öznel-nesnel karşıtlığı da anlamını kaybeder.

Sembolik formlar felsefesi de nesne bilinci kategorilerini sadece teorik-aklî etkinlik alanında aramaz; bunun yanında, izlenimlerin kaosundan doğru teorik dünya tablosunun biçimlendiği her yerde, nesne bilinci kategorilerinin etkili olduğunu kabul eder ve temel alır. Dünya tablosunun biçimlenmiş şekilleri olan dil, mitos ve bilgi, birbirine karışıp kaybolmayan ve gerçek olanın bir yönünü kuran, zihnin kendi içeriğini dışa vururken takip ettiği yollardır. Bu zihinsel üretimlerin hepsinde nesne bilinci kategorileri mevcuttur. Ben ve dünyanın karşı karşıya oluşuna yol açan tartışma teorik bilginin, sanatın, mitosun çerçevesinde, her zaman onlara özgü form içinde gerçekleşir. Ve bu süreçte kullanılan vasıtalar farklı olduğu gibi, aynı şekilde, erişilen amaç da farklıdır. Bütün dünyayı anlama ve kavrama formları nesnelliği hedeflerler. Fakat temaşa edilen nesnenin kendisi de, nesnelleştirmenin niteliği ve sistemi karşısın-

da değişikliğe uğrar. Bu bakımdan da sembolik formlar felsefesi başından itibaren nesnenin özüyle ve onun temel özellikleriyle ilgili belirli bir dogmatik teori kurmak istemez; tersine, onun yerine sabırlı eleştirel çaba içinde, nesnelleştirme niteliklerini yakalamak ve tasvir etmek ister. Zira dil, din ve sanat da nesnelleştiricidir. Nesnellik artık özneden bağımsız bir nesne bağlamında düşünülemez. Hep aynı biçimli, yani aynı ilkeler bağlamında gerçekleşen zihinsel üretim de nesnellik anlamına gelir ve nesnel olarak kabul edilir. Bu yaklaşımla sembolik formlar felsefesinde nesnelliğin anlamı da değişmiş, nesnellik eşyadan zihne taşınmıştır. Cassirer bu açıdan, Hume'un nedensellik eleştirisine şiddetle karşı çıkar. Hume sırf duyusal algı ile sonuca varmaktadır. Oysa olup bitenin aşamaları arasında yasalı geçiş varsa, bu geçişler hep aynı biçimde gerçekleşiyorsa, o zaman nedensellik bağıntısının nesnede var olduğu kesin bir şey olur. Çünkü karşımda gerçekleşen arka arkaya geliş, kendi içinde kesin bir geçiş ilkesine sahiptir. Algılamayla zihnin aldığı şey de, bu yasalılığın gerçekleşme biçimidir. Yani akıl, olgusal bağıntı kesinliği olmadan kurgusal tarzda bilgi oluşturmaz. Olgusal bağıntının garantisi, yasalı işleyiştir. Bunu da yalın duyumlama ile elde edemeyiz.

Zihnin fenomenolojisi

Sembolik formlar felsefesi kendi ürettiklerimizin, üretim sürecimizin ve inşa ettiklerimizin felsefesi ve onları bilme çabası olduğu için, onun sorusu da mutlak varlığa yönelmez; varlığın bilgisine yönelir. Bu noktada da dogmatik ontoloji bir kenara bırakılır. Kantçı yaklaşımdan farklı olarak, sembolik formlar felsefesinde "kendinde şey/numen" terk edilmiştir. Sembolik formlar felsefesinde varlığın bilgisi üzerine yapılan zihinsel analiz kavrama yetisine, saf bilmenin şartlarına yöneldiği gibi, bunun yanında tüm dünya kavrayışları çerçevesini kuşatmayı ve bu kavrayışla birlikte etkin olan farklı performans yeteneklerini, zihinsel temel güçleri keşfetmeyi amaçlar.

Felsefe tarihinde her zaman, zihnin sistematik bütünlüğünü elde etme çabası görülmüştür. Bu çabanın ilk halkası Descartes, son halkası Hegel'dir. Zihnin evrenselliğini tam olarak ele alma imkanı, zihnin sınırlarını ve tüm alanını belirleme eğilimi Descartes'tan kaynaklanır. Descartes yeni bir kuşatıcı bilinç kavramından hareket edip, onu saf düşünmeyle eş zamanlı oluşturur. Yani zihnin sistematiği ile düşünmenin sistematiği eş zamanlı oluşur. Onlar mantıkî bir ilkeden çıkarılabilirlerse, zihnin somut bütünlüğü kavranabilir olur. Bu metodik bağlam Hegel'de tüm açıklığıyla mevcuttur. Hegel yalın zihin kavramında durmaz; zihni, olguların tümüne yaygınlaştırır. Zihnin fenomenolojisi mantığa zemin ve yol hazırlamalıdır. Nihayet zihinsel formların çeşitliliği adeta en yüksek mantıkî zirveyle biter. Bu bitişte form kendi tamamlanmış gerçeğini ve özünü bulur ve kendi içeriği ne kadar zengin ve çok yönlü olsa da, tek bir yasanın, diyalektik yasasının emri altında bulunur. Zihin kendi varoluşunun saf unsurunu elde eder ve böylelikle kendi biçimlenişini mutlak bilgide sona erdirir. Burada da ifade edildiği gibi Hegel'in idealizmi bütün zihinsel formları merkeze almıştır. Ancak Hegel'de bütün zihinsel varlık ve olaylar kendine özgü eğilimler içinde çok iyi kavranabilseler de, onlar en sonunda tek bir bütüne indirgenmektedir. Kant'taki kavrama yetisi formları ise sadece deneyim dünyamızın birliğini inşa edip teorik bilgi bilincinin birliğini sağlar. Halbuki zihnin ya da bilincin başka üretimleri de mevcuttur. Zihnin sistematik bütünlüğünü elde etme çabasında, bu üretimler hesaba katılmalıdır.

Dünya kavrayışında etkili olan zihinsel güçleri keşfetme problemi bir darbeyle çözülemez. Zihnin gerçek tözelliği, onun salt bir ilinek olarak bütün duyusal-sembolik içeriklerden kurtulması, içerikleri boş bir yansıma gibi işe yaramaz diye atması değil, bu ortam içinde de kendi yerini korumasıdır. Bundan dolayı, felsefenin ve varlığı düşünerek incelemenin özlemini ve amacını, her türlü şekillendirilmişliğin dışında ve öncesinde olarak hayatın kendisi teşkil edemez. Tam tersine, böyle bir inceleme için hayat ve form ayrıl-

maz bir birlik teşkil eder. Çünkü hayatın sırf doğrudanlığı, form ve onun aracılığı vasıtasıyla zihnin biçimini alır. Zihnin gücü ise onun açığa vurduğundan daha büyüktür. Kavrayabildiğimiz zihinsel üretimler olarak dil, mitos, teorik bilgi *nesnel zihin*in temel biçimleridir.

Sembolik formlar felsefesi bakışını zihinsel ifade fonksiyonunun bütün unsurlarına çevirir. O, bu fonksiyonda varlığın kopyalarını ya da suretlerini değil, şekillendirme tarzlarını ve sistemlerini; vakıf olma değil, *anlam verme* organlarını görür. Zihinsel ifade bilinçte oluşan ve bilinçli olarak gerçekleşen bir fonksiyondur. Bilincin kurduğu şey olarak sembolik form ne bilinçten, ne de gerçeklikten soyutlanamaz. Bu yüzden bir sembolik form analizi bilinç analizini yok sayamaz. Sembolik formlar felsefesi bu bağlamda algılayan, anlayan ve düşünen bilincin içyapısı sorusunu sorar.

Bilinç kavramı hemen kılık değiştiren bir varlık gibidir. Felsefenin farklı problem alanlarının hepsinde ortaya çıkar ama, hiçbirinde aynı yapıyı taşımaz; sürekli bir anlam değişimi içinde kavranır. Bilgi teorisi, metafizik, saf fenomenoloji, deneysel psikoloji onu kendisi için talep eder. Bilinç etrafında hep yeni kavgalar olur. Sembolik formlar felsefesi ise bu problem içine batmak istemez; saf bilgi eleştirisi gibi bilincin emprik kaynağını değil, saf mevcudiyetini sorar. O, bilincin zamansal oluşum nedenlerini araştırmak yerine, onda bulunan şeye, bilincin içyapı formlarının tasvirine ve kavranışına yönelir. Kant'ın belirttiği gibi görüsüz kavramlar boştur. Dinin, mitosun, sanatın ve teorik bilginin dünyası görsel seyirlerden inşa edilir. Başka bir deyişle, zihinsel faaliyet duyusal izlenimlerden soyutlanamaz. Zihnin sembol gücüyle oluşturduğu sistemler halinde dışlaşan bu zihin faaliyeti, duyusal malzemenin biçimlendirilmesidir. Bu biçimlendirmede veya duyusal sembol sistemleri oluşturmada gerçekleşen zihin faaliyeti, sembollerin değer ve nesnellik talebi ile ortaya çıkışlarında da görülür. Sembol veya sembolik form oluşturulmuş olmakla yetinilen bir sistem değildir. Ayrı ayrı formların nesnellik taleplerini yaygınlaştırmaları, formların niteliği ve varlığıyla ilgilidir. Onlar kendi ürünlerini nesnel-ge-

çerli görürler. Böylece işarete ya da sembole nesne ile kaynaşma yolu açılır. Fakat ne form ne de tek tek form ürünleri tözel bir özlülüğe sahip değildir. Burada reel ya da nesnel bir eşdeğerlilik değil, zihinsel ve fonksiyonel ilişki söz konusudur.

Sembolik formların dünyası görsel seyirlerden inşa edildiği için, sembolik formlar felsefesi bizim herhangi bir anlamda zihinsel olarak adlandırdığımız şeylerin hepsinin, kendi somut gerçekleşmelerini nihayetinde duyusal olan bir şey içinde bulmaları gerektiğini, bu şeylerin duyusalla ve duyusalda ortaya çıkabileceğini kabul eder. Sembolik formlar felsefesi işitme, dokunma dünyası; görsel olgular ve ses olguları dünyası olduğunu inkâr etmeyip, tam tersine bu dünyaya vurgu yapar. Çünkü bizim kavrama, anlama, yakalama temaşa etme olarak adlandırdığımız şeylerin hepsi bu dünyada ve bu dünya aracılığıyla gerçekleşir. Eğer duyusal olan kendisinden vazgeçilmez ama bağımsız olmayan bir şey olarak görülür ve bu duyusal şey aynı zamanda kendinde var olan bir unsur olarak tözelleştirilirse, o zaman böyle bir anlayış sensüalizm ya da onun bir bölümü gibi görülebilir. Fakat burada duyum, sensüalist anlayıştan daha farklı bir yere sahiptir. Sembolün nesneyle farklı ilişkisi yanında, bir de bilinç açısından anlamı vardır. Duyusal içerik bilinçten akıp gider ve aynı şekilde geri dönmez. Fakat bilinç bu içeriği işarete bağlayarak ona sabit ve düşüncede var olan bir anlam verir. Bu, içeriğin yeni bir durum ve devamlılık kazanmasıdır. Bilincin akıp giden içeriğe sembolde sürekli hale gelen bir devamlılık vermesi, onun sembolik fonksiyonudur. Bu fonksiyon ile görsel ya da somut doğanın değişmez temel biçimleri, dilde, sanatta veya mitostaki gibi, bilincin akışının dışına çıkar; yani bilinç akan içeriği sembol fonksiyonu ve işaret ile sabitleştirilir ve akış durdurulmuş olur. İşte bu durdurma işleminden, sembolik formların ürünleri ortaya çıkar.

Sembolik formlar zihinsel ifade formlarıdır. Sembolik formlar felsefesi de bir yönüyle genel bir zihinsel ifade formları teorisinin planı olmaktadır. Cassirer sembolik formlar felsefesiyle zihinsel te-

mel olguların sistematik bağıntısına ulaşmak, bu olguları yorumlamak ve kavramak; başka bir ifadeyle, zihnin evrensel bir fenomenolojisini elde etmek amacındadır. Burada ulaşılan kavramlar da yeni bir sentezle genişletilip, derinleştirilebilir. Ancak sentezin nerede ve nasıl yapılacağı önemlidir. İnsan kültüründe farklı amaç ve etkinliklerin ortaya çıkardığı eserleri, inançları, teorileri incelemekle yetinirsek senteze ulaşamayız. Felsefî sentezde sadece etkilerin birliği değil, eylemin de birliği aranır. Aslında istenen şey sonuçların ve ürünlerin birliği değil, yaratıcı sürecin birliğidir. Felsefî düşünce mitolojik, dinî, dilbilimsel eserlerin sınırsız çokluğu içinde, bütün bu eserleri bir arada tutan genel işlevin birliğini açıklamalıdır.

Kültürün dünyası

Hayat organik çevreden çıksa bile orada durup kalmaz ve zihnin formu haline dönüşür. Sembolik formlar felsefesi bu hayatın içeriğini kavramak amacındadır. Bunun için de zihinsel formları tahrip etmeden; yani onlara herhangi bir şekilde müdahale etmeden; ama varolan formların pasif seyircisi de olmadan, onların etkinlik merkezine yerleşir. Formların oluşturduğu yapılar farklı ve ayrı cinsten yapılar olmasına rağmen, bu biçim vermenin sürekli ve tipik ortak ana hatlarını belirlemek gerekir. Bu da, formları biçim vermenin enerjileri ve fonksiyonları olarak kavramakla sağlanabilir. Bu yüzden de öncelikle dilin, teorik bilginin, sanatın, dinin eserleri üzerine genel bir bakış elde etmek lazımdır. Ürünleri sırf hammadde olarak önümüzde bulmamız yeterli değildir. Bu ürünlerin anlamına nüfuz etmek, onların bize söylediği şeyleri anlamak zorundayız. Bunun için de bir hermeneutik kavrayış gerekir. Bu noktada bir aydınlanma başlayınca, her kültür formunun *ne*liği, formların *öz*ü belirlenebilir. Daha sonra ise, formlardan her birinin anlamı, onların içeriği, fonksiyonları, birbirinden farklılıkları ve birbiriyle ilişkileri ve bağlantıları araştırılabilir. Sembolik formlar felsefesinde bu problemlerin cevabı aranmaktadır. Bu noktada bir kültür teorisine ulaşılır. Problemin bütün olarak hakkından gelinmesi

değil, onun doğru denkleminin bulunması söz konusudur. Bundan dolayı sembolik formlar felsefesi geleneksel anlamda felsefî sistem olamaz ve olmak istemez. Bu felsefe doğrudan, geleceğin bir kültür felsefesine prolegomena olma denemesini ifade eder. Yani sembolik formlar felsefesi hem bir kültür teorisi olmayı, hem de kültür felsefesi çalışmalarına, onların genel çerçevesini, ele alış tarzını belirleyen bir giriş olmayı hedeflemiş görünmektedir. Bu noktada metafiziksel bilgi, kaçınılması gereken bilgi olarak görülür. Fakat bu olumsuz tavır metafiziğin söz konusu ettiği alanın gerçekten var olup olmamasıyla ilgili değildir. Böyle bir problem sembolik formlar felsefesinin bakış açısının dışındadır. Sembolik formlar felsefesi daha ziyade metafiziğin, gerçekliği bilme biçimi olarak ortaya çıkışına karşı çıkar. Bir metafiziksel sistem zihnin dünyayı yeniden biçimlendirdiği sistematik formlar bütünü olmadığı gibi, bu sistemin inşasında görsel evren ve onun seyri hiçbir role sahip değildir. Metafiziksel evren tablosunun inşasında, nesne dünyasını biçimlendiren bir zihin enerjisi yoktur. Sembolik formlar ise seyir temelinden kopmamış olmakla beraber, tamamen zihnin üretimidir.

Genel anlamda kültürü, özel anlamda tek tek sembolik formları zihinsel şekil vermenin farklı biçimleri olarak gören sembolik formlar felsefesi, bu formların analizi ile ulaştığı verilerde insan zihninin imkanlarını tüm zenginliği içinde göstermeye çabalar. Akıl farklı formlarda sentezlere ulaşabilir ve onun oluşturdukları-nın hepsi nesnellik talep eder. Bu yüzden de nesnellik sadece deneysel doğa biliminin bilgisine has bir özellik değildir. Bu noktada nesnellik kavramının tanımlanışı da değişmelidir. Nesnellik problemi genel olarak şey merkezli ve nesneler evrenine ilişkin olarak düşünülmektedir. Halbuki üzerinde tartışılan belirlemelerin hepsini, insan, kendi zihinsel faaliyetiyle dışa vurulmuştur. Nesnellik varlıktan ilkeye taşınmalı, kendi içinde aynı kalan ve değişmez kesinlik teminatına sahip olan her şey nesnel olarak görülmelidir. Böylece nesnellik problemi tüm boyutlarıyla kendini gösterir ve sadece doğal evreni değil, kültürel evreni de kuşatır ve içine alır. Bu

açıdan bakılınca, bilimin nesnelleştirmelerinin bile aracılık olduğu anlaşılır. Bu aracılıkta bilim aklî semboller kullanır. Bunun anlamı ise, varolanın çevresinden uzaklaşmaktır. Felsefenin ilk başlangıçlarından itibaren varolanın çevresinden derece derece bir uzaklaşma görülmüştür. Bu oluşum mimiksel aşama, benzerlik aşaması ve saf sembolik aşama olmak üzere, tüm zihinsel üretim biçimlerinde; dilde mitosta ve teorik bilgide aynı tarzda gerçekleşir. O halde bu zihinsel şekillendirmelerin her biri nesnellik taşır.

Sembolik formlar felsefesi varlıktaki ortaklaşalıklara değil, anlamdaki ortaklaşalıklara ulaşmaya çalışır. Bu yüzden farklı türde sembolik fiilleri tözleştirmez; onları temel gücün dışlaştırmaları, mutlak sembol yetisinin farklı faaliyetleri olarak görür. Kant'ın analizi ise tek bir anlama biçimiyle ilgilidir. Bu açıdan da sembolik formlar felsefesi bilginin metafiziği değil, fenomenolojisi olmak ister. Elbette o, en geniş ve kuşatıcı anlamda bilgi kelimesini kabul eder. Sembolik formlar felsefesi bu meyanda, sadece teorik açıklama ve bilimsel kavrama eylemini anlamaz; ayrıca, içinde kendimize, karakteristik şekil verme ile, kendi düzeninde ve kendi öylevarlığıyla bir dünya inşa ettiğimiz bütün zihinsel etkinlikleri anlar. Sembolik formlar felsefesi hem kültürü insanın zihin faaliyetinin ürünü olarak, farklı formlarda dünya hakkında bir belirleme olarak nitelemekte, hem de bu çok-çeşitliliği birlik ve bütünlük halinde kavramayı amaçlamaktadır. İnsanın zihinsel çabası söz konusu edildiğinde de teorik-bilimsel bilgi bile bir sembolik formdur ve o da dünya hakkında bir belirlemedir. Her belirleme kendi payına düştüğü ve muktedir olabildiği kadarıyla dünyayı kendince şekillendireceği için, kesin ve evrensel bir belirlenmişlikten veya böyle bir belirleme imkanından söz edilemeyeceği gibi, farklı belirlemelerin çok ya da az değerli sayılması gibi bir yaklaşımın anlamı kalmaz. Sembolik form da bilgi nesnesinin aynası değil, nesnenin zihin süzgecinden geçerek şekillenmiş hali kabul edilince, gelinen bu noktada doğa ve kültürün, öznel ve nesnel olanın yeni bir birliği ortaya çıkar. İnsana birlikli bir dünyada yaşamanın yolu böylece açılmış olur.

Sembolik formlar felsefesi bu görüşleriyle formel bir kültür felsefesi olarak da adlandırılmaktadır. Kültürel yapının sınırsız çokluktaki unsurları burada sadece genel formlara indirgenmiştir. Diğer taraftan sembolik formlar felsefesinin aslında kültürün bir fenomenolojisi olduğu; yani kültürün ortaya çıktığı yerde ve ortaya çıktığı haliyle incelenip açığa çıkarılması faaliyetini ifade ettiği de görülmektedir. Burada hakim olan bakış açısı, fonksiyonel bakış açısıdır.

Milay KÖKTÜRK

BİRİNCİ İNCELEME
KÜLTÜR BİLİMİNİN KONUSU

Platon hayretin esas felsefî duygu olduğunu ve felsefî faaliyetlerin temelini onda görmemiz gerektiğini ifade eder. Bu görüş kabul edilince, insanda hayret uyandıran ve böylece onu felsefî düşünme yoluna götüren şeylerin neler olduğuna ilişkin çok soru ortaya çıkar. Acaba bunlar "fiziksel" veya "ruhsal" nesneler mi, doğanın düzeni mi ya da yapıp eyleyen insanın kendi elinden çıkmış eserler midir? Astronomik evrenin ilk olarak kaostan çıkmaya başladığı varsayımı, akla en yakın varsayım gibi görünebilir. Gök cisimlerinin kutsallaştırılmasına hemen hemen bütün büyük kültür dinlerinde rastlamaktayız. Başlangıçta insan, henüz kendi duyusunun belirsiz büyüsünden kurtulmaya ve özgürleşmeye, gerçekliğin bütünü üzerine daha kapsamlı ve özgür bir dünya kavrayışı oluşturmaya muktedirdi. Büyülü kuvvetler vasıtasıyla doğaya egemen olmaya çalışan öznel tutku geri planda kalmış; onun yerine, evrensel-nesnel bir dünya önsezisi belirmiştir. İnsan benzer olayların ilk büyük örneğini gök cisimlerinin belli bir yörüngede dönüşünde, gece ve gündüzün değişmesinde, mevsimlerin düzenli tekrarlanan dönüşümünde bulmuştur. Bu olup biten şeyler insanın etki alanının bir hayli üzerine yükselmiş, onun arzusunun ve isteğinin bütün egemenliğini ortadan kaldırmıştır. Olup biten şeylere, alışılmış insanî eylem biçimini ve aynı zamanda "ilkel" doğaüstü güçlerin faaliyetini karakterize eden *ne yapacağı kestirilememe* ve *kararsızlık*tan

hiçbir şey sinmiş değildir. Bir etkinliğin ve aynı zamanda insanı değişmez sınırlar içine kapatan ve kesin değişmez yasalara bağlayan bir "gerçekliğin" var olduğu anlayışının ana hatları ilkönce burada belirmeye başlamıştır.

Bu anlayış hemen başka bir anlayışla birleşmeliydi. Çünkü kendi dünyasında bulduğu düzen insana doğanın düzeninden daha yakındır. Burada asla sırf keyfîlik hüküm sürmez. Birey daha ilk eğilimleri ortaya çıkınca kendini öyle bir şeyle sınırlanmış ve belirlenmiş görür ki, bu şey üzerinde onun sanki hiç egemenliği yoktur. Bu, onu kuşatan geleneklerin gücüdür. Gelenek onun her adımını gözaltında bulundurur ve onun davranış tarzında, kısa bir an için bile olsa, bağımsız hareket serbestliğine izin vermez. Sadece onun davranışları değil, aynı zamanda hisleri ve tasarımları, inançları ve seçimleri de geleneğin etkisi altındadır. Gelenek, insanın içinde olduğu ve yaşadığı, sürekli ve değişmez bir atmosferdir. İnsan teneffüs ettiği havadan ne kadar az uzaklaşabilirse, ondan da o kadar az uzaklaşabilir. Fiziksel dünya tasarımının ahlakî dünya tasarımından insanın düşüncesinde de ayrılamaması şaşılacak bir şey değildir. Onların ikisi de birbirine bağlıdır ve başlangıç noktasında uyumludur. Büyük dinlerin hepsi kendi kozmogonilerinde ve ahlak doktrinlerinde bu motive dayanırlar. Bu dinler, insana çift rol ve iki katı görevi emreden, astronomik ve ahlakî düzenin temellendiricisi yaratıcı Tanrı'nın varoluşu ve onun her iki düzeni de kaosun egemenliğinden kurtarması konusunda hemfikirdir. Gılgamış destanında, eski Hint dini yazılarında, Tevrat'ta, Mısırlılar'ın yaratılış hikayelerinde benzer görüşleri bulmaktayız. Babilliler'in yaratılış mitolojisinde Marduk kaosa, canavar Tiamat'a karşı yapılan kavgaya önderlik eder. O, Tiamat'a karşı kazandığı zaferden sonra kozmik düzenin ve hukuk düzeninin karakteristik özelliklerini düzenler; gök cisimlerinin geçişini belirler, burçlar kuşağının işaretlerini yerleştirir; birbirini takip eden gün, ay ve yılı belirler. Ve o aynı zamanda insan eylemlerine, aşıldığında cezalandırılacak olan sınırlar koyar. "İtaatsizleri eğip büken ve yasanın egemen olmasını sağla-

yan, uygunsuz davranışta bulunanların kaçıp kurtulmasına izin vermeyen, kişinin gizli iç dünyasını gören"[1] O'dur.

Diğer başka önemli ve sır dolu olan şeyler de ahlakî düzenin bu mucizesi içindedir. İnsanı, kendisinin meydana getirdiği ve onun kendi elinden çıkan şeylerin hepsi, henüz kavranamayan bir sır gibi kuşatır. O kendi eserlerini dikkatle inceleyince, kendi kendini onların yaratıcısı olarak hissetmekten bir hayli uzaklaşır. Bu tablo-da eserler insandan üstün konumdadır. Onlar sadece bireyin değil, aynı zamanda insan türünün başarabildiği her şeyin çok üzerinde kalır. İnsan onları bir kaynağa dayandırmak zorunda kalınca, bu, mitolojik bir başlangıç noktasından daha başka bir şey olamazdı. Onları bir Tanrı yarattı; kutsal bir kişi gökyüzünden yeryüzüne indirdi ve onların kullanımını insanlara öğretti. Bütün zamanların ve toplumların mitolojisini bu şekildeki kültür mitleri oluşturur.[2] İnsanın teknik becerisinin yüzlerce ve binlerce yıllık gelişiminde ortaya çıkan şey, alet yapmayı başarma eylemleri değildir; aksine, araç-gereçler yukarıdan armağan ve hediyedir. Her araç gerecin böyle doğaüstü bir kaynağı vardır. Bazı ilkel doğa toplumlarında -mesela Güney Togo'da yaşayan Ewe'lerdeki gibi- bugün bile her yıl tekrarlanan ürün kaldırma bayramında bazı aletlerin yapımına -baltaya, rendeye, bıçkıya- kurban armağan edilir.[3] İlaveten, insanın kendi ürettiği düşünsel araçlar, insana, bizzat bu maddî gereçlerden daha uzak olarak görülür. O düşünsel araçlar da, insanın sınırsız olarak düşündüğü bir gücün dışlaştırmaları sayılır. Bu, öncelikle dil ve yazı için, bütün insan toplulukları ve bütün insanî ilişkiler için söylenebilir. Yazı tanrının elinden çıkmıştır ve ilahî güçler hiyerarşisinde, tanrıya daima özel ve üstün tutulan bir makam verilmiştir. Mısır'da ay tanrısı Thoth aynı zamanda "tanrıların yazıcısı" ve

---

1 Daha fazla ayrıntı Philosophie der symbolischen Formen (Sembolik Formlar Felsefesi) eserimde, II, s.142 ff.

2 Bkz. Kurt Breysig'deki veri. Die Entstehung des Gottesdankens und der Heilbringer. (Kurtarıcı- ve Tanrı Düşüncesinin Oluşumu), Berlin 1905.

3 Bkz. Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo. (Güney Togo'daki Eweler'in Dini), s.8

gökyüzünün hakimi olarak görünür. Onların hakkı olan şeyleri tanrılara ve insanlara bildiren O'dur. Çünkü Thoty, şeylerin ölçüsünü belirler.[4] Dil ve yazı ölçünün başlangıç noktası sayılır. Çünkü her şeyden önce dil ve yazının içinde de, gelip geçiciliği ve değişkenliği belirleyen ve bu sayede onları tesadüfîlik ve keyfîlikten uzaklaştıran kudret barınır.

Bütün bunlarda, din ve mitosta bile, insan kültürünün kendiliğinden anlaşılan, verilmiş gerçeklik olmadığı; kültürün, açıklanması gereken bir mucize niteliğinde olduğu anlayışını hissediyoruz. Ama insanın kendinde böyle soruları sorma hakkı görüp bu soruları sorması ve ayrıca kendine özgü ve bağımsız bir hareket tarzına, soruları cevaplayabilmesini sağlayacak bir metot oluşturmaya yönelmesi, insanı derin bir özbilince götürür. Bu adım ilk defa Yunan felsefesinde atılır ve bu bakımdan o, büyük bir zihinsel milat anlamına gelir. Artık bir doğa bilimine ve bir insanlık kültürünün bilimine ulaştırabilecek yeni güç keşfedilir. Kah insana, kah öbür fenomenlere yönelen mitolojik açıklama denemesinin belirsiz çokluğu yerine, varlığın hepsini kapsayacak -temeli de böyle bir birliğe uygun olması gereken- birlik tasarımı ortaya çıkar. Bu birliğe, sadece saf düşüncede kolayca ulaşılabilir. Mitolojik olarak şekillenmiş hayal gücünün renkli ve çok/çeşitli eserleri artık düşünmenin eleştirisine bağımlı kılınır ve böylece kendi çevresinden uzaklaştırılır. Fakat bu eleştirel görevi yeni ve olumlu bir görev izler. Düşünme tahrip ettiği şeyi kendi gücü ve sorumluluğu dahilinde tekrar kurmak zorundadır. Sokrates öncesi filozofların sistemlerinde bu görevin övgüye değer mantıklılıkla gerçekleştirilmeye başlandığını ve adım adım uygulandığını izleyebiliyoruz. Platon İdealar Öğretisi'nde ve Aristoteles Metafizik'inde, bu yeniden kurma işine, yüzyıllar boyu etkili olan ve mükemmel kalan bir çözüm buldular. Eğer onlar tek başlarına olağanüstü bir çaba göstermemiş olsa-

---

[4] Bkz. Moret, Mystéres Egyptiens, (Mısır Mistikleri) Paris 1913, s. 132 ff.

lardı, böyle bir sentez mümkün olmazdı. Bunun yanında bir çok kişi, görünüşte ilkin tam karşıt görünen eğilimlerden sonra onlara katıldı ve onlar problem-koymada ve problemin çözümünde çok çeşitli yollar tuttular. Bununla beraber, bizim için tümüyle olağanüstü olan bu düşünce çabası, amaçlarını ve hareket noktalarını dikkatle incelediğimizde, ilk olarak Yunan felsefesinde ortaya çıkan ve bu felsefenin her devrini esaslı biçimde etkileyen ve inşa eden temel bir kavramda adeta bir araya toplanır. Yunan düşüncesinin gelişmesinde bu rolü üstlenen kavram, **Logos** kavramıdır.[5] Biz Heraklit'in felsefede ortaya koyduğu ilk açık işaretette, logosun bu önemini ve geleceğindeki zenginliğini hissediyoruz. Heraklit'in öğretisi temel esasları itibariyle ilk bakışta bütünüyle İyonya'nın doğa felsefesi zemininde bulunuyor gibi görünür. O da dünyayı karşılıklı olarak birbirine dönüşen maddenin bütünlüğü olarak niteler. Fakat bu tabloyu Heraklit, sadece arkasında kendini bugüne kadar düşünceye açmayan bir derinlik bulunan olayların yüzeyselliği olarak görür ve bu derinliği görülebilir hale getirmek ister. İyonyalılar da "şey"in salt bilgisiyle yetinmek istemezler ve onun "nasıl"ını ve "niçin"ini de sorarlar. Fakat Heraklit bu soruyu yeni bir biçimde ve çok net bir anlamda sorar. O, soruları böyle sormak suretiyle, şimdiye kadarki doğa felsefesi kurgusunun algının sınırlarında kaldığını, bu kavrayışın artık soruları cevaplamaya yetmediğini fark eder. Yalnızca düşünce bize cevap verebilir. Çünkü burada, ve yalnız burada, insan kendi bireyliğinin sınırında özgür olur. Heraklit artık "özel kavrayış"ı izlemez; tam tersine, bir genellik ve mükemmellik yakalar. "Kişisel" anlayışın, *ἰδίη φρόνησις* (kendi gayesi)'nin yerine tümel bir evren yasasına ulaşır. Heraklit'e göre, bunu yapmakla

---

5 Ben Dessoirs'teki felsefe ders kitabında anlattığım bu görüşü, eski çağ yunan felsefesinin anlatımında daha ayrıntılı işledim. Berlin 1925, cilt.I, s. 7-135. Bkz. şimdi; Logos, Dike Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie. (Yunan Felsefesinin Gelişiminde Logos, Dike, Kosmos) yazıma da. Göteborgs Högskolas Arsskrift, XLIII, 1941:6.

insan, duyusal algının sınırlı ve dar olan evreninden, mitolojik hayal dünyasından kurtulmuştur. Çünkü herkes sadece kendi dünyasında rüyada yaşayıp onun içinde tutuklanmış ve ona dalıp kalmışken, artık kişilerin ortak bir dünyaya sahip olması, uyanmakta-oluşun ve uyanışın ayırt edici özelliği olur.

Bununla bütün batı düşüncesinde yeni bir oluşum ortaya çıkmış ve bundan böyle artık bir kenara atılamayacak olan bir akım filizlenmiştir. Bu düşüncelerin Grek felsefe okulları vasıtasıyla yayılmasından itibaren, bütün gerçeklik tanımları adeta "logos"un temel anlamına -ve böylece en geniş anlamıyla mantığa- bağlandı. Felsefe tekrar kendi hakim konumunu elde etmiş; "genellik ve mükemmellik"e erişilmez konumdan başka bir yer bulmaya çalışmış, daha sonra da bu durum değişmemiştir. Hıristiyanlık Grek entelektüalizmini reddeder; fakat salt irrasyonalizme geriye dönemez ve dönmek istemez. Çünkü logos kavramı ona da derinlik vermiştir. Hıristiyan dogmatizminin tarihi, Grek felsefesinin aklıyla onun kavgasını ve mücadelesini; Hıristiyanlığın temel motivlerinden olan günahtan arınma inancının rehberliğindeki uzun süreli kavgayı sergiler. Düşünce tarihi açısından incelenince, bu kavgada ne galip ne de mağlup var olmuştur. Fakat zaman içinde de çelişkilerin gerçek bir uzlaşmasına ulaşılamaz. Johannes Evangeliums'un, Hıristiyan doğmatizmi ile Grek felsefesinin logos kavramının ortak noktalarını belirleyip uzlaştırmaya çalışması yararsız bir deneme olmuştur. Çünkü genellik ve özellik, sonluluk ve sonsuzluk, sınırlılık ve sınırsızlık, insan ve Tanrı arasındaki uzlaştırma biçimi her ikisinde tümüyle farklıdır. Parmenides'in benzetmesine göre, Greklerin varlık ve hakikat kavramları, kendi gerçek merkez noktasında sükûnet bulmuş olan "mükemmel yuvarlaklıktaki bir küre" ile karşılaştırılır. Her ikisi bizzat kendi içinde tamamlanmış ve sonuçlanmıştır; onların arasında sadece bir uyum değil, ayrıca gerçek bir özdeşlik bulunur. Hıristiyan dünya görüşünün düalizmi bu özdeşliğe bir son verir. Bundan sonra artık hiçbir düşünme ve bilme çabası varlıkta

süren ayrılığı ortadan kaldıramaz. Bununla beraber Hıristiyan felsefesi de, felsefe kavramının öngördüğü birliğe ulaşma gayretinden asla vazgeçmemiştir. Fakat bu felsefe, birliği, kendi çerçevesi içinde ve kendi düşünce merkezi ile uyumlu hale getirmeyi denemesine rağmen, gene de iki karşı kutup arasındaki gerilimi ortadan kaldırmayı tamamen başaramamıştır. Skolastik felsefenin bütün büyük sistemleri bu denemelerden doğmuştur. Fakat onlardan hiçbiri ilâhî vahiy ve akıl, bilgi ve inanç; *regnum gratiae** ve *regnum naturae*** arasında mevcut olan karşıtlığı reddetmeye cesaret edememiş; akıl, felsefe kendi gücüyle dünya görüşü kuramamıştır. Onun gerçekleştirebileceği her aydınlatma bizzat ondan değil, bir başka ve daha yüksek aydınlık kaynağından çıkar. Akıl bakışını bu aydınlığın kaynağına doğru iyice çevirseydi, inanca, özgür ve kendiliğinden güce tavır almak yerine daha ziyade inancı esas olarak alabilseydi ve ona uygun davranabilseydi, bunu yapmakla, kendisi için koyduğu hedefe erişirdi. İnsanın sadece doğrudan bir bağışlama aktıyla, ilâhî "ışık donanımı" sayesinde kazandığı inanma gücü, onun bilgisinin kapsamını ve aynı zamanda içeriğini belirler. *Fides quaerens intellectum**** vecizesi bu anlamda, bütün Hıristiyan ortaçağ felsefesinin ilkesi ve zirvesi olmuştur. Büyük skolastik sistemlerde, özellikle Thomas von Aquino'da sentezin başarıldığı ve kaybolmuş olan uyumun yeniden kurulduğu görülebilir. "Doğa" ve "lütuf", "akıl" ve "ilahî vahiy" birbirini reddetmez; daha ziyade bunlardan biri öbürünü işaret eder ve onu yüceltir. Kültürün evreni bu görüşlerle tekrar kapanmış ve dinî bir merkez-nokta ile ilişkilenmiş gibi görünür.

Hem Hıristiyan inancına ve hem de antik felsefî bilgiye dayanan ve tutunan bu ustaca örülmüş skolastik yapı, modern bilimin karakterini belirleyen ve ona damgasını vuran yeni bilgi idealinin

---

* Konulan yasa.
** Doğa yasası.
*** Aklı arayan inanç.

önünde parçalanmıştır. Matematiksel doğa bilimi yönünü yeniden bilginin antikitedeki örnek niteliğine çevirmiştir. Kepler ve Galileo, Pythagorasçı, Demokritçi ve Platoncu düşüncelerle doğrudan bağlantı kurabilmekteydiler. Fakat aynı zamanda bu düşünceler onların araştırmaları içinde yeni bir anlam kazanmıştır. Çünkü Kepler ve Galileo, antik bilim ve felsefenin yoksun kaldığı duyulur ve düşünülür arasında, *χόσμος νοητός* (anlaşılabilir olan) ile *χόσμος ὁρατός* (görülebilir olan) arasında bir şekilde köprü kurabilmişlerdir. "Duyuların" ve "aklın dünyası" arasında, matematiksel bilgiden önce var olan son sınır artık aşılıyor gibi görünür. Töz böylece, sayının ahengine nüfuz etmiş ve geometrinin yasalılığı vasıtasıyla egemen olmuş olarak kendini gösterir. Aristotelesçi-skolastik fizikte temellenmiş olan bütün çelişkiler bu evrensel sistemin önünde ortadan kalkar. "Yukarıdaki" ve "aşağıdaki", "daha üstteki" ve "daha alttaki" dünyanın hiçbir çelişkisi yoktur. Evren bilgisi, evren matematiği veya sadece biri ne kadar hakikati yansıtırsa yansıtsın, evren bir ve aynıdır. Modern bilimsel araştırmanın bu temel düşüncesinin, Descartes'ın *mathesis universalis** kavramında kesin felsefî onaylanışı gerçekleşti. Evrensel matematiğin dünyası, düzen ve ölçünün evreni bütün bilgiyi kuşatır ve tam olarak ele alır. O bütünüyle kendinde bağımsızdır; hiçbir dayanağa ihtiyacı yoktur ve kendisinde olandan başka dayanakların varlığını kabul edemez. Artık akıl, varlığın bütününü kendi apaçık ilkeleri içinde kuşatır ve kendi güçleriyle bu bütünlüğe tamamen nüfuz edebilir ve ona egemen olabilir.

Klasik felsefî rasyonalizmdeki bu temel düşüncenin bilimi teşvik ettiğini ve genişlettiğini, ayrıca bilime tümüyle yeni bir anlayış ve yeni bir amaç verdiğini anlatmaya gerek bile yoktur. Descartes'tan Spinoza ve Malebranche'a, Spinoza'dan Leibniz'e kadar felsefe sistemlerinin gelişmesi, bunu gösteren yeterli kanıtlar sunar.

---

* Evrensel matematik; evrensel bilgi/bilme

Gerçeklik bilgisinin gelişen yeni çerçevesinin, yeni evrensel matematik idealine nasıl bağımlı olduğu bu kanıtlarda doğrudan görülebilir. Descartes'ın metafizik sistemi, kendi hareketinin devamında, varlığın kolayca açıklanabilecek ve tanımlanabilecek belirli radikal farklılıklarını yakalayan düşünme olması açısından, ilk başta Descartes'ın ortaya koyduğu ve bilmenin tümünü kapsayan mükemmel metot anlayışına uygun gelişmedi. Tözün ikiliği, kartezyen metodun birciliğini kısıtlar ve onu belirli sınırlara hapseder. Duruma bakılırsa, nihayetinde bu metodun içinde barınan amaç, bütün olarak gerçekliğin bilgisine değil, sadece gerçeklik bilgisinin belirli kısımlarına eriştirebilirdi. Artık canlı varlıkların dünyası, kayıtsız şartsız matematiksel düşüncenin egemenliği altındadır. Bu dünyada kavranamaz miktar yoktur; saf nicelik ve sayı kavramlarının karşısında, onlardan bağımsız ve belirsiz özellik taşıyan karanlık "nitelikler" bulunmaz. Bunların hepsi ortadan kalkmış ve silinmiştir: Saf yayılımla "töz"ün özdeşliği, doğa felsefesiyle matematiğin özdeşliğini sağlar. Fakat yayılımı olan tözün yanında düşünen töz bulunur; ve her ikisi en sonunda ortak bir ilk temelden, Tanrı'nın varlığından filizlenmek zorundadır. Descartes gerçekliğin bu tabakasının üzerindeki örtüyü açmaya ve göstermeye başladığı noktada, kendi metodunun kılavuzluğu onu terk eder. Descartes burada artık kendi evrensel matematiğinin kavramları içinde değil, ortaçağ ontolojisinin kavramları içinde düşünür. O şeylerin "formel" gerçekliğini buradan çıkarmak için, temel ilkelerin "nesnel" oluşundan hareket ederek, sadece bu kavramların geçerliliğini varsaymak suretiyle kendi nesnesini kanıtlamayı başarabilmektedir. Descartes'ın takipçileri bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için yoğun ve başarılı çaba sarf ettiler. Onlar Descartes'ın *substantia extensa** için başardığını, aynı ve benzer ikna yöntemi ile *substantia cogitans*** için, ilâhî töz için başarmak isterler. Bu fikir yolculuğunda Spinoza Tanrı ve do-

---

* Yayılan töz

** Düşünen töz

ğayı "içiçe yerleştirme"ye doğru yönelir; bu yolla Leibniz kendi "genel karakteristiği"nin ilk taslağına ulaşır. Her ikisi de yeni-matematikçiliğin ve yeni-mantıkçılığın hakikatini ortaya koymak için önce bu şekilde tam kanıt ileri sürülebileceğine kanaat getirdiler. Artık antikçağın ve ortaçağın dünyaya bakışının karşısında, tam bir düşünce netliği ve açıklığı içinde, modern dünya görüşünün ana çizgileri belirdi. "Zihin" ve "gerçeklik" sadece birbiri ile uzlaşmakla kalmadı, ayrıca karşılıklı olarak birbirine nüfuz etti. Onların arasında sırf etkileşim veya karşılıklılık ilişkisi dışında hiçbir ilişki bulunmamaktaydı. Burada skolastik bilgi doktrinindeki gibi antikçağ bilgi öğretisinde de bilmenin kriteri olarak ortaya konmuş olan *adaequatio intellectus et rei****dan başka bir şey; gerçek olanlar ile düşüncede var olanlar arasında, düşünce ve varlık arasında son bir özdeşlik, "istikrarlı bir uyum" söz konusu edilmektedir.

Bu yeni ve matematiksel dünya kavrayışında görülen sınırlamanın ilk temeli, Yeniçağ felsefesinin başlangıçlarında henüz tam olarak belirginleşmeyen ya da sadece ana hatlarıyla kendini gösteren bir problem kümesi içindedir. İlkin 19. yüzyılın ikinci yarısında, bu problem kümesi kendine özgülüğü içinde bilinip nihayet doğrudan doğruya felsefî özbilincin odak noktasına yerleştirilince, burada yeni bir önemli sınır ayrılığı ortaya çıkar. Klasik rasyonalizm doğayı zorla ele geçirmekle yetinmemiştir; kendinden çıkardığı bir sonuçla "manevî bilimlerin doğalcı sistemi"ni inşa etmek istemiştir. İnsan ruhunun "devlet içinde devlet" oluşturmasına son verilmelidir. O tıpkı doğa gibi aynı ilkelerden öğrenilmelidir ve aynı yasalılık altında bulunmalıdır. Hugo Grotius tarafından temellendirildiği gibi, modern doğal hukuk, hukuk bilgisi ve matematiksel bilgi arasında var olan düzenli benzerliğe dayanarak bir şeyler yapar. Ve Spinoza, geometri modeline uygun olarak belirlenmiş, amaçları ve çizgisi bu model tarafından gösterilmiş olan yeni bir ahlak formu oluş-

*** Nesne ile aklın upuygunluğu

turur. Çerçeve önce böyle çizilmiş gibi görünür. Matematiksel düşüncenin çizgisi doğanın ve tarihin varlığını, maddî ve ruhsal dünyayı aynı biçimde kuşatabiliyordu. Fakat bu noktada hemen ilk kesin şüphe ortaya çıkar. Acaba fizik ya da astronomi gibi matematiğin de tarihi bu kuşatmaya uygun muydu? Matematik de "mathesis univesalis"in özel bir durumu değil midir? Bu soruyu bütün açıklığı ile ortaya koyan ilk düşünür Giambatista Vico oldu. Vico'nun "tarih felsefesi"nin gerçek hizmeti, tarihteki tek tek aşamaların düzenli aralıklarla tekrarlanışı ve bu tekrarlanışın tarihsel süreci üzerine öğrettikleri değildir. İnsanlık tarihindeki çağların farklılığını ve bu çağlarda olayların birbirini izleyiş kuralını, "ilahîlik" çağından "kahramanlık" çağına, "kahramanlık" çağından "insanlık" çağına geçişi göstermeyi denemesi; bunların hepsi Vico'da henüz düşşel bağlantı ile birbirine karışmıştır. Fakat onda açıkça görünen ve onun Descartes'a karşı bütün kararlılığı ile savunduğu şey, tarihsel bilginin metodik bakımdan kendine özgü değeri ve kendine özgülüğüdür. Ve Vico, bu değeri saf matematiksel bilginin değerinden üstün tutma ve öncelikle bu değerde, Descartes'ın Regulae ad directionem ingenii*sının ilk önermesinde örnek olarak ortaya koyduğu sapientia humana**nın gerçek yapıp etmesini tarihsel bilgide bulma konusunda kararlıdır. Vico'ya göre bilgimizin asıl amacını doğanın bilgisi değil, insanın kendini tanıma bilgisi teşkil eder. Eğer felsefe bununla yetinmek yerine ilâhî ya da mutlak bilgi talep ederse, bunu yapmakla kendi sınırlarını aşar ve önemli bir yanlışa düşer. Çünkü Vico, her insanî özün sadece bizzat kendisinin meydana getirdiği şeyi gerçekten anlayacağı ve ona derinliğine nüfuz edebileceği yargısını, bilginin en önemli kuralı olarak kabul eder. Bilgimizin sınırları eserlerimizin sınırlarından daha öteye uzanamaz. İnsan yalnız bu noktada yaratıcı gibi anlar ve bu durum doğada değil, yalnızca ruhun dünyasında tam açıklıkla hissedilebilir.

---

* Aklın idaresi için kurallar.

** Bilen insan

Doğa Tanrı'nın eseridir ve buna göre doğa sadece onu yaratan ilâhî akıl tarafından tam olarak anlaşılabilir. İnsanın gerçekten anlayabileceği şey, eşyanın özü değildir; çünkü insan eşyanın özünü hiçbir zaman tam olarak bütün ayrıntılarıyla ele alamayacaktır. Onun gerçekten anlayabileceği şey, kendi eserlerinin kendine özgülüğü ve içyapısıdır. Matematik de apaçıklık ve güvenilirliğe sahip oluşunu bu durumuna borçludur. Çünkü matematik, gerçekte taklit etmek istediği fiziksel gerçeklik nesneleri ile değil, düşünmenin serbest tasarlamayla ortaya koyduğu zihinsel nesnelerle ilgilidir. Fakat şu var ki, matematiğin bu kendine özgü değeri, aynı zamanda onun aşamayacağı sınırları gösterir. Matematiğin söz konusu ettiği nesneler soyut bir varoluştan başka bir varoluşa sahip değildir; bu varoluşu da onlara insan ruhu ödünç vermiştir. Bundan dolayı bilgimizin kendini karşı karşıya kalmış gördüğü kaçınılmaz seçenek bu soyut varoluştan doğan kesinliktir. Bilgi ya "gerçeğe" doğru yönelebilir; fakat bu durumda kendi nesnesine tam olarak nüfuz edemez ve onu sadece emprik olarak ve parçalar halinde, tek tek ayırıcı özelliklerine ve karakteristiklerine göre tasvir edebilir; ya da bilgimiz nesnenin özü ve doğası olarak adlandırdığı upuygun bir temel ilkeyi, tümel bir bilgiyi elde etmeye çabalar. Ama bilgi bunu yapmakla kendi kavramsal yapısının çerçevesinden dışarıya çıkamaz. Bu durumda nesne, sadece bilgiye keyfî tanımlamayla eklenen bir özelliğe sahip olur. Vico'ya göre bu ikilemden kurtuluşun yolunu, deneysel doğa bilgisi alanı gibi matematiksel bilgi alanını aştığımız zaman buluruz. İnsan kültürünün eserleri kusursuz bilginin dayandığı her iki durumu kendinde birleştiren biricik eserlerdir. Onlar sadece soyut tasarlanmış bir varlığa sahip değildir, ayrıca tam-belirli, bireysel ve tarihsel bir varlığa sahiptir. Fakat bu varoluşun içyapısını insan zihni meydana getirdiği için, insanî kavrayışa açıktır ve kolay anlaşılır. Mitos, dil, din, edebî eser; bunlar insan bilgisine gerçekten uygun olan şeylerdir. Ve Vico kendi "mantığı"nın inşasında ilk planda buna bakar. O mantığı, hakim olan mantık yerine tarihin, şiirin, dilin mantığı; kültür bilimlerinin mantığı olarak kur-

mak için, doğa biliminin ve matematiğin, objektif bilginin çerçevesini çiğnemeye ilk kez cesaret eder.

Vico'nun Yeni Bilim'i -*scienza nuova*- adının sorumluluğunu hakkıyla taşır. Onda gerçek bir yenilik bulunmaktadır. Fakat bununla beraber eserin ortaya koyduğu problemler için söz konusu olan yenilik, eserin sunduğu çözümlerde kendini çok fazla göstermez. Bu problem hazinesini tümüyle açığa çıkarmak sadece Vico'ya has değildir. Vico'da henüz yarı-mistik alacakaranlıkta yatan şey, ancak Herder sayesinde felsefî bilincin önüne serilir. Herder çok sistematik bir düşünür değildir. Kant, onun, kelimenin gerçek anlamıyla bir "bilgi eleştirisi"ne çok az yer verdiğini gösterir. Herder çözümlemek değil, içten yaşamak ister. Ona göre evrensel kesinliği ve nesnelliği olmayan, canlı içerikle doyurulmayan her bilgi anlamsız sayılır. Bununla beraber Herder'in eseri sadece kendi içeriğinden dolayı; sadece dil felsefesi, sanat teorisi, tarih felsefesi alanlarında içerdiği yeni anlayışlardan dolayı önem taşıyor değildir. Bu eserden öğrenebileceğimiz şey, elbette kendi maddesinden kolayca ayrılamayan, sadece bu maddenin özgürce şekillenişinde, düşünsel egemenlikle ve derinliğine nüfuz etmekle kavranabilen yeni bir bilgi formunun kesin biçimde ortaya çıkışı ve aynı zamanda gündeme yerleşmesidir. Vico nasıl Descartes'ın yeni matematikçiliğine ve doğa görüşünün mekanizmine karşı olumsuz bir tutum sergilediyse, aynı şekilde Herder de katı/acımasız okul sistemine ve aydınlanma döneminin soyut akıl kültürüne karşı düşmanca tavır alır. Onun mücadele ettiği şey, "akıl"ın zaferine yardım etmek için insandaki bütün diğer ruhsal ve düşünsel güçleri baskı altında tutan ve ortaya çıkmasını engelleyen bu kültürün baskıcı dogmatizmidir. Herder bu diktatörlük karşısında, ona ilkönce öğretmeni Hamann*** ın telkin ettiği temel ilkeye dayanır. İnsanın başardığı şey,

*** Johann Georg Hamann (1730-1788). Alman teolog ve filozof. Dehaya önem verir, antik kültür değerlerinin yükseltilmesini savunur. Akılcılığı öne çıkaran aydınlanmaya düşmandır. Duygunun yaratıcı kuvvetine inanır; şiiri insan türünün ana dili kabul eder. (Çev.)

kendi gücünün birliğinden ve bu gücün bir araya toplanmasından kaynaklanmalıdır. Dağınık olan her şey rezildir. Felsefesinin başlarında Herder bu birliği, daha insanlık tarihinin başlangıcında bulunan bir tarihsel vakıanın aydınlığında görür. Bu birlik, insanlığın, çok övülen medeniyetin ilerlemesiyle hayli uzaklaştığı kaybolmuş bir cennettir. Bu cennetin bir anısını, çok eski ve ilk baştaki biçimiyle, bizim için sadece şiir saklamıştır. Bundan dolayı Herder şiiri, aynen Vico ve Hamann'ın kabul ettiği gibi, "insan neslinin gerçek anadili" sayar. O şiirde, insanlık tarihinin başlarında dil ve mitosun, tarih ve edebî eserin gerçek bir tamlık, parçalanmayan bir bütünlük oluşturduğu doğal birliği ortaya koymayı ve canlı hale getirmeyi arzu eder. Fakat Herder bu Rousseaucu "ilkelliklere" ve ilk başlangıçlara özlemi, kendi yolunda ilerlekçe aşar. Onun tarih ve kültür felsefesinde eriştiği "fikirler"deki nihai yapıda, bütünlüğün amacı artık arkamızda değil, önümüzde bulunur. Bu sonuçla, onun öğretisinin tüm vurguları değişir. Çünkü bugün zihinsel güçlerin farklılaşması, ilk baştaki birliğin artık mutlak biçimde çöküşü ve bilginin ilk günah özelliği olarak kabul edilmez; tam tersine bilgi, ispata dayalı bir anlam ve değer elde etmiştir. Gerçek birlik, çözülmenin kesin bir şey olarak görülmesi ve çözülmeden sonra kendini yeniden kurmaktır. Bütün somut-düşünsel olaylar, bütün gerçek "tarih", sadece kendini sürekli yenileyen "daralma" ve "genişleme", ayrılma ve tekrar birleşme süreci tablosudur. Herder'e göre, tek tek zihinsel olaylar kendi gerçek bağımsızlık ve özerkliklerini, bu evrensel kavram ilk defa ortaya çıktıktan sonra elde edebilir. Onlardan hiçbiri bugün öbürüne tamamen bağlı değildir; hepsi, aynı güce sahip etken olarak bütünlüğe ve onun inşasına müdahale eder. Saf tarihsel anlamda da, kesin biçimde "birincilik" ya da "ikincilik", mutlak "öncelik" ya da mutlak "sonralık" yoktur. Tarih, zihinsel vakıa olarak incelenince, asla zaman içinde karşılıklı değişen ve diğerinin yerine geçen olayların açık bir sonucu olmaz. O, değişimin ortasındaki ebedî bir şimdiki zaman, bir *ὁμοῦ πᾶν* (hepsi birlikte)'dir. Tarihin "anlamı" sadece tek tek anlarda değil-

dir; ve şüphesiz öbür taraftan anlam, onların her birinde bütün olarak ve değişmez biçimde vardır.

Herder'in ilk araştırmalarında, özellikle dilin kaynağı üzerine değerli yazılarında çok önemli bir rol oynayan tarihsel "kaynak problemi" böylece görünüm değiştirir ve incelemenin daha ileri bir aşamasında açığa çıkar. Tarihsel bakış açısı hiçbir zaman terk edilmez; fakat, tarihsel problem bir sistematiğe bağlanmayınca, bu bakış açısının, tarihsel ufkun ve tarihsel problemin bütün boyutlarını ve bağımsızlığını doğrudan göremeyeceği anlaşılır. Şimdi istenen şey sırf bir gelişim tarihi değil, "ruhun fenomenolojisi"dir. Herder bu fenomenolojiyi Hegel'in anladığı anlamda anlamaz. Ona göre bütün formların gerçekleşmesinden sonra sonu yeniden başa dönüren, ruhun doğasında içkin zorunlulukla gerçekleşen kurallı bir ritimde, bir görünüm biçiminden diğerine yönelen üç diyalektik aşamada, önceden belirlenmiş, tasarlanmış ve değişmeyen bir işleyiş yoktur. Herder, Hegel diyalektiği gibi, tarihin sonsuz- dalgalı yaşantısını metafizik düşünmenin sürekli-tekrarlanışında yakalamayı denemez. Onun yerine Herder'de, elbette eserinde henüz belirsiz bir çerçeve içinde kendini gösteren başka bir problem ortaya çıkar. Herder, dilin kendine özgü "doğa"sına, edebî eserin doğasına, mitosun dünyasına ve tarihe gittikçe derinliğine girince, gerçekliğin bilgisi sorusunu hep karmaşık bir yapıda kabul eder ve onda her zaman zengin bir düzenlilik görür. İncelemenin tek amacını ve ana konusunu "fiziksel" nesneler teşkil ettiği sürece, bu sorunun çözümlenemezliği, ayrıca gerçek ve tümel anlamda ortaya konulamazlığı bir kere daha açıkça ve kolayca görülür. Fiziksel evren, doğa biliminin evreni, çok genel bir problem durumu için sadece örnek bir model ve özel bir durum oluşturur. Şimdi yavaş yavaş Mathesis Universalis'in, yeni matematikçiliğin Descartes'tan beri felsefî düşünceye hakim olan üstün yerine, bu problem-koyma yerleşir. Matematiksel ve fiziksel-astronomik evren, içinde evrenin prensibinin, kuralları belirli bir düzenin temel ilkesinin kendini gösterdiği biricik evren değildir. Bu temel ilke doğa fenomenleri-

nin yasalılığıyla, "madde" dünyasıyla sınırlı değildir. İlke, çeşitlilikler ve farklılıklar içinde upuygun bir içyapı yasasının belirdiği her yerde karşımıza çıkar. En geniş anlamıyla "objektiflik" olarak adlandırdığımız şeyin en genel ifadesi, böyle bir içyapı yasasının egemenliğidir. Bunu tümüyle açıklığa kavuşturmamız için, sadece, "evren" kavramının daha antik düşüncede kesin biçimde belirlenmiş olan temel anlamıyla bağlantı kurmamız gerekir. Bir "evren", bir nesnel düzen ve kesinlik, farklı öznelerin kendilerini "ortak bir dünya" ile ilişkili gördükleri ve düşünerek ona katıldıkları her yerde mevcuttur. Bu, fiziksel dünya tablosunu sadece duyusal algı aracılığıyla kurduğumuz yerde sona ermez. Dünyanın "anlamı" olarak kavradığımız şey, kendi gösterim dünyasını bize kapatmaz; o varolan olan her şey için bireyler-üstülüğe, genelliğe yöneldiğimiz her yerde karşımıza çıkar. Öznel sınırlamaların delinmesi imkanı ve zorunluluğu, en kesin ve açık biçimde dil olgusunda kendini gösterir. Konuşulan kelime hiçbir zaman yalnızca gürültü ya da ses olarak anlaşılmaz. Söz bir şeye delalet etmek ister; bir "konuşma"nın bütünlüğü halinde birleşir; söz konuşmada bir özneden diğerine gider ve her ikisini karşılıklı konuşmada birbirine bağlar ve böylece sadece bu konuşma "var olur". Bu durumda Heraklit gibi Herder'de de dili anlamak, dünyayı anlamanın gerçek ve tipik ifadesi olmaktadır. Logos tekillik ve tümellik arasında bağ kurar; bireyin ben'inin direnişini, *ἰδίη φρόνησις* (kişisel amaç)'ı kuşatmak yerine, genel bir varlığa, bir *χοινόν χαί θεῖον* (yaygın ve tanrısal)'a erişebilmeyi garantiler.

Bilimsel aklın katettiği mesafe, dile kavram yerleştirmiş olan ve dil kavramlarında kendini ifade eden akıldan daha ileridedir. Dil, kendine özgü vasıtalarıyla bilimsel bilgi üretemez; bu bilgiye sadece erişebilir. Fakat dil, bilimsel bilgi elde etme yolu için zorunlu bir aşamadır; o bir vasıtadır ve şeylerin bilgisi sadece o vasıtanın içinde oluşabilir, gelişecek şekilde inşa edilebilir. Adlandırma fiili, bilimin kendine özgü görevini oluşturan belirleme faaliyeti için vazgeçilemez olan ilk aşama ve ilk şarttır. Dil teorisinin, bilgi teorisi-

nin inşasında niçin zorunlu ve birleştirici bir aşama teşkil ettiği buradan anlaşılır. Öncelikle bilgi teorisiyle; tarihin, biyolojinin, fiziğin, matematiğin ilkeleriyle ve onların temel kavramlarını ayrıştırarak bilgi eleştirisine başlayan kişi, ınanivelayı adeta yükseğe kaldırmaya hazırlanır. Fakat böyle yapılırsa da, bilmenin, sadece duyumun temel unsurlarını bize doğrudan veren şeyin tespit edilişi olduğu ortaya konamaz. Psikolojik analiz, şayet epistemolojik önyargı olmaksızın yapılırsa, bu durumu açıkça ortaya çıkartır. Çünkü biz, dilin duygularımızı doğrudan ifade eden basit bir taklit, zihindeki ilişkilerin ve içeriğin yalın taklidi olmadığını analizle görürüz. Dilin temel ilkeleri, duyumcu dogmanın arzu ettiği gibi, izlenimlerin çıplak taklidi değildir. Dil daha ziyade iç-düşünsel eylemlerin bir zirvesi, bu eylemlerin belirli bir temel biçimidir ve bu eylemlerde öncelikle şeylerin bugünkü durumu, gerçekliğin yeni bir yüzü bize kendini açar. Kant'ın ve aynı zamanda Herder'in öğrencisi olan W. von Humbolt, dilin fonksiyonunun duygusallık gösterimi olmadığı ifadesini, bu olay için kullanmıştır. Dil, basit bir ürün değil, aralıksız ve kendini sürekli yenileyen bir süreçtir. Ve bu süreç geliştikçe, insan "dünya"sının sınır çizgisi de daima çok açık ve çok belirgin biçimde kendini gösterir. Bu nedenle isim, hazır ve mevcut nesnel düşünüşe dıştaki bir işaret olarak eklenmez; isimde belirli bir tanıma ve öğrenme yolu, bir tanıma biçimi ve yönü ifade edilir.

Çocuk dilinin gelişimi üzerine bildiğimiz her şey, gerçekten bu temel kanaati doğrular. Çünkü bu gelişimde, verilmiş sahiplik diye adlandırılan, sahipliği işaret eden ve konuşmada kavranan başka bir aşamanın henüz kazanılmış belirli bir nesnel düşünüş aşamasına eklenişi çok açık değildir. Dil bilinci kendiliğinden güçlenme, gelişme ve aydınlanma ortaya çıktıkça temaşaya ve algılamaya kendi damgasını vuran sembol bilincidir. Dilin enerjisi, yalın durumsallığın karanlık ve parçalanmaz kaosunu aydınlatmayı ve çözümleyip düzenlemeyi başardığı zaman, temaşa ve algı da "nesnel" olur. Dilsel semboller ruhsal-zihinsel yaşantının yeni bir evresini açar. Hayat yalnızca içgüdüsel yaşantıda ve kavrayışta değil, doğrudan iz-

lenimlerdeki ve o ana mahsus zorunluluklardaki "anlamlar" içinde ortaya çıkar. Bu anlamlar tekrarlanabilir ve dönüşümlü, yalnızca *buradaya* ve *şimdiye* yapışıp kalmayan, çok sayıda farklı özneler tarafından kullanılırken sayısız çokluktaki yaşantı anında ve sahiplikte kendi kendisinin özdeşi olarak düşünülen ve anlaşılan şeylerdir. Geçici izlenimlerin farklılığını ve çok renkliliğini aşan bu düşünme özdeşliği sayesinde, yavaş yavaş ve kademe kademe, belirli bir "mevcudiyet", bir "ortak kosmos" ortaya çıkar. Bir dilin "öğrenilmesi" olarak adlandırdığımız şey, bundan dolayı hiçbir zaman sırf-alıcılık ya da sırf-taklit süreci değil, yüksek seviyede bir yaratıcılık sürecidir. Bu süreçte Ben, sadece mevcut olan bir düzene vukufiyet kazanmaz, ayrıca kendi payına düşen parçada bu düzeni inşa eder. Ben kendini düzene, verili ve var olan bir şey olarak eklemek suretiyle değil, her insanı, her bireyi kendisi için elde etmek ve bu elde etme sayesinde ve bu elde etmeyle düzenin korunmasına ve yenilenmesine katkıda bulunmak suretiyle ondan pay alır. Varoluşsal bakış açısından da, dilin bireyin içine girdiği ilk "ortak dünya" olduğunu ve ona ilkönce nesnel bir gerçekliğin düşünülüşü aracılığıyla açıldığını söyleyebiliriz. Dil bilinciyle nesne bilincinin nasıl birbirine sıkıca ve çözülemez biçimde bağlı ve birbiriyle birleşmiş olduğu, hayli ilerlemiş gelişme evrelerinde görülür. Bu yüzden yeni bir dil öğrenen yetişkinlerde, yeni seslerin ya da sembollerin doğrudan artışıyla karşılaşılmaz. Yetişkin, dilin ruhuna iyice nüfuz eder etmez, onunla düşünmeye ve yaşamaya başlar başlamaz, ona, nesnel düşünüşün yeni bir çevresi de açılır. Düşünüş şimdi sadece genişlik değil, aynı zamanda açıklık ve belirginlik kazanır. Yeni sembol dünyası, yaşantı ve düşünce içeriklerini yeni biçimde sınıflama, ifade etme, düzenleme yolu olur.[6]

---

[6] Yukarıdaki incelemelerde bu durumu sadece kısaca ifade etmeye çalıştım. Ayrıntılı temellendirme için problemin Le langage et la contruction du monde des objets (Obje Dünyasının Oluşumu ve Dili), (Journal de Psychologie, XXXe Année, 1933, s. 18-44), (Psikoloji Günlüğü, XXX: yıl) yazımda ifade ettiğim ayrıntılı tasvirine dikkati çekmem gerekmektedir.

Öncelikle, böyle düşüncelere dayanılarak, felsefenin nesne problemiyle bilimlerin nesne problemi arasında mevcut olan karşıtlık tamamen açık hale getirilebilir. Aristoteles bu karşıtlığı belirgin bir şekilde açıklayan ilk kişidir. O, felsefenin genel varlık öğretisi olduğunu, "varolan olarak varlık"tan söz ettiğini ifade eder. Tek tek bilimler her zaman özel bir nesne üzerinde durur; onun niteliğini ve kesinliğini sorar. Metafizik, *πρώτη φιλοσοφία*, (ilk bilgelik) kesin olarak varlığa *ὂν ἦὂν* (malik olma)'ya yönelir. Bilginin amacı ve niteliğiyle ilgili bu ayırım ise, Aristoteles'i ve onu izleyen herkesi, bizzat nesnesel olanda bir ayırıma götürür. Ontolojik bir farklılık mantıkî farklılığa denk gelir. Felsefî bakımdan bilinebilecek olan şey, bu bilgi formu dolayısıyla, emprik-kavranılabilir olanın çerçevesi dışına çıkar ve emprik-sınırlanmışlığın tersine, bir kayıtsız şartsız, kendinde bir varlık, bir mutlak şey olur. Kant'ın eleştirel felsefesi, metafiziğin bu kesinliğinin sonunu hazırladı. Fakat bu son, aynı zamanda yeni bir başlangıç oldu. Tek tek bilimlerin pozitivizm ve emprizmden ayrılması Kant'ın eleştirisinde de istenir; eleştiri, "nesnellik" probleminin evrensel bir çözümüne ve ifadesine ulaşmaya çabalar. Kant bu çözüme, sadece özel bilimleri sorgulamak ve onları sıkı biçimde kendi sınırlarına hapsetmek suretiyle ulaşabilirdi. Kant, matematiksel doğa bilimleri ilerlediği için saf matematikten hareket eder ve yaşama olgularının bilgisi için bir imkan sağlayan temel kavramları sorgulamak suretiyle "yargı gücünün eleştirisi"nde incelemesinin çerçevesini yeniden genişletir. "Kültür bilimleri"nin yapısal bir ayrımını, böyle bir ayrıştırmanın doğa bilimleri için ifade ettiği anlamda yapmayı denemez. Fakat bu asla eleştirel felsefenin probleminin içkin ve zorunlu sınırı anlamına gelmez. Bu noktada yalnızca, 19. yy.daki bilimin durumundan doğan tarihsel ve bir dereceye kadar tesadüfî bir engel ortaya çıkar. Bu engelin çöküşüyle, romantiklerden bu yana bağımsız bir dilbilim, sanat bilimi, din bilimi oluşunca, genel bilgi öğretisi kendini yeni görevlerin önünde bulur. Fakat aynı zamanda tek tek bilimlerin bugünkü şekillenişi, felsefe ve tek tek bilimler arasındaki çatla-

ğı artık 19. yy.ın emprist ve pozitivist sistemleri tarafından sürdürülen biçimiyle sürdüremeyeceğimizi gösterir. Biz felsefeye "ilkeleri" soruşturma hakkını verirken, özel bilimlere "olgular"ın toplanması ve kazanılması görevini gösteremeyiz. "Teorik" ve "pratik" arasındaki bu ayrılık tamamıyla yapay olarak ortaya çıkar ve bilginin amaçlı-programlı biçimde oluşturulmuş bütünlüğünü tamamen böler ve parçalar. Belirli soyut temellere bakışla elde edilenden ve onların yardımıyla belirlenebilir olandan başka "çıplak" vakıalar, olgular yoktur. Olgulara ilişkin her belirleme, sadece, mantıkî şartlara dayanan belirli bir yargı-bağlamında mümkün olabilir. Buna göre "görünenler" ve "geçerli olanlar", mekan bakımından adeta birbirinden ayrılan iki çevre değildir ve onların arasındaki kesin sınır gittikçe karışır. Onlar daha ziyade zorunlu olarak birbirine bağımlı olan ve her bilmenin ilk başta ve temelde mevcut olmasını bu ilişkililik içinde sağlayan unsurlardır. Bu bakımdan doğmatik emprizmin tezlerini en kesin biçimde çürüten, bilimsel empirinin kendisidir. Pozitif bilimlerin çerçevesi içinde "empiri" ve "teori"nin, bilfiil olanın ve ilkelerin bilgisinin birbiriyle dayanışma içinde olduğu görülür. Daha önce söylendiği ve daha sonra da söyleneceği gibi, bilimlerin inşasında Heraklit'in sözü geçerlidir: *ὁδὸς ἄνω χάτω μίη* (aşağı ve yukarı giden yol aynı yoldur). Bilimin yapısı ne kadar yüksek seviyede gelişir ve bilimler arasındaki farklılıklar ne kadar serbestçe ortaya çıkarsa, temellerinin o kadar sürekli yenilenmesi ve derinliğine incelenmesi gerekir. Hilbert'e göre her bilimin varlık biçimine ait olan "temellerin derin yapısı", yeni olguların akışına uygun olmalıdır. Eğer bu böyleyse, o zaman tek tek bilimlerin ilkelerinin bulunması ve korunması işinin niçin yapılmadığı ve bu işin niçin özel bir "felsefî" disipline, "bilgi teorisi"ne ya da metot öğretisine aktarılması gerektiği açığa çıkar. Eğer tek tek bilimler problemin bu yönü üzerinde hak iddia etmeye başlarlarsa, o zaman felsefenin hangi talebi ve kendine özgü hangi alanı kalır? Şimdi felsefenin eski isteğini ve metafiziğin eski düşlerini, "varolan olarak varlık" üzerine bir öğreti ortaya atmaya kesin

olarak son vermek ve onun yerine, gerçeklikle ilgili kendi görüşünü uygulamayı ve kendi konularını kendi yöntemleri ve kendi vasıtalarıyla belirlemeyi her tek bilimin kendi kararına bırakmak zorunda değil miyiz?

Fakat felsefenin, kendi kavramları ve göreviyle ilgili olarak yeni bir karar verme zamanı geldiğinde, önümüze, çözümü sadece tek tek bilimlere yüklenemeyen bir bulmaca olarak "nesnellik" problemi çıkar. Zira bu problem kendi tam genelliği içinde kabul edildiğinde, bizzat bilim tarafından tümel olarak yakalanamayan ve tamamen doldurulamayan bir alana sahip olur. Bilim sadece, "sembolik formlar" sistemindeki bir ara aşama ve bir dizidir. Onu, doğru anlamıyla, bu formların yapısındaki temel taş olarak saymak mümkündür. Fakat bilim, zihinsel "sentez", "birbiri ile uyumlu gösteri" görevini paylaştığı başka arayışlara doğru uzanmayınca tek başına ayakta duramaz ve kendine özgü eylemlerini gerçekleştiremez. Temaşasız kavramın boş olduğu önermesi burada da geçerlidir. Kavram görüntülerin tümünü kuşatmak ister; bu amaca sınıflama, genel bir kavram altında düzenleme ve bunlar arasında bağıntı kurma yoluyla erişir. O, tür ve cinslerin altında çeşitliliği düzenler ve sağlam ilişkilendirilmiş bir sistem oluşturan genel kurallar vasıtasıyla, her tek olguyu ve özel yasayı doğru yerine yerleştirir. Fakat kavram bu şekildeki mantıkî düzende her açıdan apaçık anlaşılır olan sınıflamalara dayanmak zorundadır. Bu "mantık" hiçbir zaman, kendi işi olan soyut-bilimsel bilgi işini adeta boşlukta gerçekleştiremez. Mantık, kalıba sokulmuş olan gücünü uygulayabileceği mutlak biçimde belirsiz bir tözü boşlukta bulamaz. Genelliğe ulaşma noktasında mantığın "malzeme"si de, onun varsayılan özgülüğü de kesinlikle iç düzenden yoksun değildir. İç düzenin yokluğu algılanamaz veya nesnel olarak gözlenemez; sadece düşünülebilir. Kavramın görevinin önünde ve temelinde duran mantık öncesi bu yapının, bu "yerleşmiş olan form"un doğrudan kanıtını bize, dilin ve sanatın dünyası sunar. Form bize, tam denklik biçimleri olarak kavramların mantıkî buyruğu altına girmekten daha baş-

ka yollara yönelmenin ve başka yasalara uymanın mümkün olduğunu işaret eder. Dil örneğinde bunu aşağı yukarı net olarak görüyoruz. Fakat bu, sanatların amaçlı bütünlüğü için de söz konusudur. Plastik sanatlar, ressamlık, mimarlık ortak bir nesneye sahiptir. Onlarda tasvir edilen şey, mekanın tümeli kuşatıcı "saf temaşası"dır. Ama ressamlığın, plastik sanatların, mimarlığın mekanı "aynı" değildir; aksine, onların her birinde, her zaman, kendine özgü gerçek bir mekansal "görme", kavrama biçimi ifade edilir.[7] Bütün bu çeşitli "perspektifler"in bir yandan birbirinden seçilerek ayrılması, öbür yandan karşılıklı ilişkileri içinde tanınması ve böylece yüksek bir bakış açısı altında bir diğeriyle birleştirilmeleri söz konusudur.

Platon'un, gerçek felsefî temel bilimin, "diyalektik"in görevi olarak gösterdiği şey, bu ayırma ve birleştirme, bu *διάκρισις* (ayrı koyma) ve *σύγκρισις* (özdeşleştirme)'dir. Antik düşünce, Platoncu diyalektiğe dayanarak iki bin yıl boyunca tüm düşünsel gelişime hakim olan ve damgasını vuran metafizik bir dünya görüşü inşa etti. Kant'la birlikte başlayan "zihniyet devrimi" bu dünya görüşünün bilimsel açıdan temellendirilemez olduğunu ifade eder. Fakat Kant metafizik varlık öğretisinin temellendirme talebini terk etmekle, hiçbir zaman "akıl"ın birliğini ve evrenselliğini dile getirmek istemez. Akıl eleştiri yüzünden sarsılmamalı; sağlamlaştırılmalı ve yeni bir temel üzerine dayandırılmalıdır. Şimdi artık felsefenin görevi, tek tek bilimlerin kolayca ulaştıkları özel varlığı yakalamak yerine genel bir varoluşu kavramaktan, emprik bilmenin yerine "aşkınlık"ın bilgisi olarak bir "ontologia generalis"*e dayanmaktan ibaret değildir. *ὀνηόν* (malik olma) bilgisinin bu formundan, mutlak bir nesneyi tözleştirmeden vazgeçilir. Kant'ta "akıl bilgisi" sırf "kavrama yetisi bilgisi"nden titiz biçimde ve açık-seçik ayrılır. Fakat eleştiri, kavrama yetisi bilgisinin şartlarından bağımsız olan

---

[7] Bkz. özellikle Adolf Hildebrandt, Das Problem der Form in der bildenden Kunst (Güzel Sanatlarda Form Problemi).

* Genel ontoloji

gerçek bir nesneyi, bu "mutlak"ı, ötede bir yerde aramak yerine şartların sistemli bütünlüğü içinde bulmaya çalışır. Burada nesnenin birliği yerine işlevin birliği ortaya çıkar. Artık felsefe bu amaca erişmek için özel bilimlerin kendi alanlarında onlarla yarışmak zorunda değildir. Felsefe bunu kendi tüm özerkliği, kendi özgürlüğü ve ilkeliliği içinde yapabilir. Çünkü felsefenin asla bu özel yasaları sınırlama ya da onların ortaya çıkmasını engelleme isteği yoktur. Felsefe bunun yerine onların tümünü sistemli bir birlik halinde bir araya getirmek ve bu şekilde bilmek ister. Felsefe görünüş dünyasının "arkasında" ve "öte tarafında" bulunan bir nesne, bir "kendinde şey" yerine, "görünenin kendisinin" içsel farklılığını ve doluluğunu, çeşitliliğini arar. Bu doluluk yalnızca insan ruhunda, kendi içinde kendi farklılığını vurgulama gücüne sahip olmakla kavranabilir. Ruh ona direnmeye çalışan her yeni problem için burada yeni bir fikir formu şekillendirir. Bu bakımdan bir "sembolik formlar felsefesi", metafiziğin kendi doğmatik yapısında kalması gereken birlik ve evrensellik talebini kendi eline alabilir. Sembolik formlar felsefesi sadece dünyayı bilmenin farklı biçim ve yönlerini kendinde birleştirmez, ayrıca bunun dışında, insan ruhunun eseri olan her dışa vurmada, her dünya-kavrayışı denemesinde kendi doğrusunu tanıyabilir ve onları kendine özgülüğü içinde kavrayabilir. Nesnellik problemi ancak bu şekilde kendi tüm boyutlarında görülebilir hale gelir ve böylece sadece doğal evreni değil, kültürel evreni de kuşatır, içine alır.[8]

2

Felsefe okulları arasındaki ardı arkası gelmeyen, hep tekrar yenilenip hareketlenerek devam eden kavgalardan sonra, 19. yy. bilimi, nihayet "felsefî antropoloji" problemini doğru konumuna oturt-

---

[8] Felsefenin görevi ve varoluşuna ilişkin burada savunulan fikirler, "Sembolik Formlar Felsefesi" eserimin girişinde incelenip ortaya konulmuş ve temellendirilmiştir.

muş gibi görünür. "İnsan nedir?" sorusu, insanlar -Kantçı felsefenin, Hıristiyanlığın ve Platonculuğun temel öğretileriyle uzlaşma halinde- "ikinci dünyanın bir yurttaşı" haline getirildikçe, hep içinden çıkılmaz güçlüklere ve çelişkilere sevk etmiştir. Ancak 19. yy.ın biliminde bu engel ortadan kaldırılmıştır. Bu engel insanın seçkin yerini, onu doğa ile karşı karşıya koymadan ve onun üzerine yükselmeye zorlamadan koruyabiliyordu. "Gelişme" kavramı doğanın şimdiye kadarki bütün bilmecelerinin ve açılması gereken bütün "dünya sırları"nın anahtarı olarak açıklanır. Bu noktadan bakıldığında, her dialektik düşünme netliği "doğa" ve "kültür" antitezini kaybetmek zorundaydı. Bu antitez, problemi metafiziğin zeminninden biyolojinin zeminine taşımayı ve saf biyolojik bakış açısının altında incelemeyi ve işlemeyi başarır başarmaz, problemi aydınlatmıştır.

Gelişmenin bu şekilde kavranması elbette modern doğabilimsel düşünmenin bir kazanımı sayılamazdı. Kavram daha ziyade Grek felsefesinin ilk başlarına kadar geri gider ve Platoncu "ikici" dünya görüşünün egemenliğini kırmak için önemli çarelerden biri olarak Grek felsefesinin yüksek kavrayışı içinde ortaya çıkar. Bu kırma görevi tam bir bilinçle Aristoteles'te mevcuttur. Fakat Aristotelesçiliğin kendi formunda bu görevin gelişim çizgisi henüz daha netleşmemişti. Çünkü Aristoteles, kendini kanıtlayabileceği en son, nihai problemin karşısında başarılı olamadı. Aristoteles canlı varlıkların türlerini ve organik doğayı bize, bir formdan diğerine doğru giderek yükselen bir gelişim olarak anlatır. İnsan ruhu da -onu sadece "istem dışı" ya da "duyarlı" ruh olarak anlarsak- geniş bir etki alanı içinde belirli bir bedene, organizmaya bağlanmış olan doğal bir formdan başka bir şey değildir. Ruh, organik bedenin "entelecheia"sıdır. Buna rağmen Aristotelesçi psikoloji bütün olarak biyolojiye indirgenemez. Çünkü burada, Aristoteles'in kendisi, öğrencileri ve takipçileri tarafından tamamen yok edilemeyen bir kalıntı mevcuttur. "Düşünen" ruh, kendisini beslenen ya da duyan ruhun en basit işlevine bağlama girişimlerinin hepsine karşı koyar.

Ruh, özel ve istisna konumunu muhafaza eder ve bundan dolayı ona nihayetinde başka bir çıkış noktası tahsis edilmelidir. Aristotelesçi psikolojideki algıdan belleğe, bu bellekten tasarıma/imgelemeye (*φαντασία*) ve buradan soyut düşünmeye geçersek; bu ilerleyişlerin hepsinde aralıksız bir gelişim ilkesi sürüp gider. Fakat sonra birdenbire, kaçınılmaz bir çatlağın oluştuğu bir noktaya yöneldiğimizi görürüz. Çünkü en yüksek ve en saf gelişme faaliyeti içindeki "düşünme gücü" bu yola erişemez. O kendisi için bir çaba olur ve öyle kalır. "Etkin akıl", ruhu organik yaşantının unsurlarından hareketle açıklamayı sonuçlandırmaksızın, tümüyle içsel dünyaya aittir. O halde burada düalizm tekrar aşılır ve Aristoteles düşünce gücünün, *νοῦς* (fikir)'in dıştan doğru (*Οὔραθεν*) (yabancı olarak) yaşantı dünyasına çökmesini açıklamakla, kendi apaçık ifadesini elde eder.

Aristotelesçi metafizik ve psikolojinin buradaki kapanması imkansız boşluğu anlaşılabilir. Çünkü Aristotelesçi form kavramı Platoncu idealar kavramına dayanır ve form kavramı idealar kavramından en çok uzaklaşır gibi göründüğü yerde, Platoncu idealar kavramının asıl temellerine aynen bağlı kalır. Öncelikle modern gelişme kavramı, burada, nihai sonucu çıkarmak ister. Bu kavram süreklilik talebini gerçekleştirir ve onu her alana yayar. Yüksek hayat formları akıcı geçişlerle en basit formlara nasıl bağlandıysa, aynı şekilde bu formlarda organik varoluşun boyutunu terk eden hiçbir çaba da olmayabilir. Bu boyutu hep aşan ve "başka bir dünya"yı gerektiriyor gibi görünen şeyin yaşantının ilk ve temel tabakalarından nasıl ortaya çıktığı ve nasıl bu tabakalarla sürekli bağımlılık taşıdığı meydana çıkarılmadığı takdirde, bu şey yalnızca boş bir dünüş olur ve öyle kalır. Burada gerçek bir biyolojik dünya görüşüne baş vurmak gerekir. Kurgusal gelişme kavramında -Aristoteles, Leibniz ve Hegel tarafından da- başarılamamış olan şey, emprik gelişme kavramında başarılır. Böylece ilk başta bu kavram sayesinde kesin bir "bircilik" fikrinin açığa çıktığı görülür; şimdi "doğa" ile "ruh" arasındaki çatlak ilk defa hissedilir. Böylece Darwinci öğ-

retinin sadece insanlığın kökeni sorusunu cevaplama değil, aynı zamanda insan kültürünün kaynağıyla ilgili bütün sorulara cevap bulma umudu verdiği düşünülebilir. Darwinci öğreti ilk ortaya çıktığında, yüzyıllar boyu süren yararsız çabalardan sonra, bu öğretide nihayet "doğa bilimi" ile "kültür bilimi"ni kucaklaştıran birleştirici bağ bulunmuş gibi görünmektedir. 1873'te August Schleicher "Darwinci Teori ve Dilbilimi" eserini yayınlar. Bu eserde Darwinci temellere dayanan yeni bir kültür bilimi projesi eksiksiz biçimde gösterilir. Schleicher ilk başlangıçta Hegel'in öğretisinden hareket etmiştir. Daha sonra o, bu öğretide niçin kurtuluş bulunamadığını ve bulunamayacağını gördüğüne inanır. Schleicher dilbilimini doğa bilimiyle aynı değerde bilgiye eriştirecek ilkesel bir yöntem değişimi ister.[9] Böylelikle nihayet fizik, biyoloji ve dilbilimi -dolayısıyla "zihinsel bilim" diye adlandırılan her şey- için ortak bir temel elde edildiği görülür. Aynı sebepler her üç alanı kaynaştırmış ve onların arasındaki bütün varoluş farklılıklarını ortadan kaldırmıştır.

Bu görüşe karşı ilk olumsuzluk, biyolojide, 19. yy.ın son on yılına girildiğinde Darwinci öğretinin geçerliliğine ilişkin kuvvetli bir şüphe oluşunca ortaya çıkmıştır. Artık bu öğretinin emprik sınırlarına işaret edilmeye başlanmış, dikkatler büyük ölçüde, onun felsefî temelinin güvenilirliğine çevrilmiştir. Ve burada birdenbire form kavramı yeniden dirilir. Vitalizm doğrudan bu kavrama el atar; yaşantının bağımsızlığıyla ve "organik bağımsızlık"la ilgili kendi tezini bu kavrama dayandırmayı dener. Biz burada bu hareketi, sadece, kültür bilimlerinin temeli ve mantıkî özelliği problemini etkilediği için sorguluyoruz. Vitalizmin gerçek öncüleri bu soruları bu şekliyle akıllarından bile geçirmemişlerdir. Saf doğa araştırıcısı Driesch, metafizikçi olarak kalır. O hiçbir zaman, bir zihinsel bilimler mantığı inşa etmeyi denemez. Evet, Driesch, kendi sistematik kabullerine göre böyle bir bilimin varlığına şüpheyle yak-

---

[9] Schleicher'in teorisiyle ilgili ayrıntılar için bkz. Philosophie der symbolischen Formen (Sembolik Formlar Felsefesi), l.c. s.106 ff.

laşmalıydı. Çünkü tarihin bilim değeri Driesch tarafından sert biçimde eleştirilerek reddedilir. Buna rağmen vitalizm vasıtasıyla başlayan yeni düşünme yönelimi -elbette sadece dolaylı bir biçimde- ele aldığımız problemi de etkilemiştir. Bu etkiyi incelemek öğretici olacaktır. Çünkü bu etki gerçek ve önemli değişim eğilimlerini tümüyle başka motivlerden ve problem çevrelerinden alan sonraki çalışmalara gerçekten ön hazırlık olmuş ve bir çok bakımdan bu çalışmaların temelini belirlemiştir. Uexküll, 19. yy. materyalizminin bütün gerçekliğin güçten ve maddeden meydana geldiğini ve burada tükendiğini iddia ettiği için, onun üçüncü ve önemli bir etkeni gözden kaçırdığını söyler. Materyalizm böyle yapmakla, kesinleştirici ve belirleyici olan form karşısında kör olmalıydı.[10] Uexküll "Teorik Biyoloji"sinde bu etkeni tekrar kendi doğru yerine yerleştirmek; fakat öbür yandan bütün metafizik ve psikolojik içerikli tasarımları ondan uzakta tutmak ister. O, önyargısız doğa araştırıcısı, anatomi bilgini olarak konuşur. Fakat ona göre şimdi anatomik incelemeler, her organizmanın, içinde herkesin "kendi bütünlüğüyle etkin olduğu" kendi içine kapalı bir dünya oluşturduğunu kesin biçimde kanıtlamak için yeterli verilere sahiptir. Organizma parçalardan oluşan bir bütün değil, parçaların bir diğerini gerektirdiği fonksiyonel bir sistemdir. Bu ilişkinin niteliğini biz her hayvanın "inşa planı"nda doğrudan okuyabiliriz. Uexküll'ün açıkladığı gibi, "canlı varlıklarla ilgili öğreti saf bir doğa bilimidir ve bu bilim sadece bir tek amaç, organizmaların inşa planlarını, onların oluşum ve eylemlerini bilimsel olarak araştırma amacı taşır." Hiçbir organizma kendisi için varolan, kendi "yaşama çevresi"nden uzaklaşan varlık olarak düşünülemez. Onun kendi türüne özgü doğasının ifade ettiği şey, onu bu yaşama çevresine bağlayan kendine özgü ilişkidir. Bu ilişkide organizma, çevreden duyusal uyarımlar alma ve bu uyarımları dönüştürme gibi niteliklere sahip olur. Yapı

---

[10] Uexküll, Die Lebenslehre (Yaşantı Öğretisi), s.19

düzeninin incelenmesi bize, aşağı düzeydeki organizmayla en gelişmiş organizma arasında bu bakımdan hiçbir fark olmadığını gösterir. En basit organizmaya kadar hepsinde, belirli bir "algı ağı" ve belirli bir "etki ağı" olduğunu kesin biçimde belirleyebiliriz; hepsinde farklı fonksiyon dairelerinin birbirine geçtiğini açıklayabiliriz. Uexküll'e göre bu ilişki bizzat yaşantının temel olgusu ve ifadesidir. Bir hayvanın kendi yapı düzenine dayanarak alabileceği dış dünyanın uyarımları, sadece var olanın aynısı olan gerçekliklerdir ve hayvan bu fiziksel sınır sayesinde bütün diğer varlık çevrelerine kapısını kapatır.[11]

Uexküll'ün yazılarında kendine has biçimde ortaya konan ve çok başarılı şekilde göz önüne serilen modern biyolojinin bu problemler bütünü, izlenmesi halinde bize, "ruh" ile "beden", kültür formları ile organik formların dünyası arasında bulunan apaçık sınıra ulaştırabilecek bir yol da gösterebilir. Burada mevcut olan farklılık her zaman saf bir fiziksel farklılık olarak tasvir edilmiştir. İnsanı bu şekilde karakterize eden ve diğer canlı varlıklar kategorisinden ayıran belirli dış nitelikler aranmıştır. Zaman zaman, mesela insanın dik yürümesi olgusuna, bunun gibi ayırıcı özelliklere bağlanan bazı hayali kurgular kabul edilmiştir. Fakat emprik bilginin gelişimi insan ile organik doğa arasına örülmeye çalışılan bütün duvarları yıkıp yerle bir etmiştir. Burada bircilik, uzun mücadeleler sonucu çok açık ve çok üstün biçimde egemen olmuştur. Goethe, doğanın hiçbir biçimi diğerinden kesinlikle ayırmaması ve parçalamaması hususundaki en güzel ve en önemli doğrulamalardan birini, çene kemiklerinin arasındakinin keşfinde görür. Burada yalnızca araştırabileceğimiz ve güvenle sahip olabileceğimiz ayırım fiziksel değil, işlevsel bir ayırımdır. Kültür dünyasında ortaya çıkan **yeni**, belirli tek tek ayırıcı-özelliklerin gösterilmesiyle kavranamaz ve tasvir edilemez. Çünkü mutlak değişim yeni karakteristiklerin ve özelliklerin ortaya çıkmasında değil, biz hayvanın dün-

---

[11] Bkz. Uexküll, Theoretische Biologie (Teorik Biyoloji), 1919, 2. bs. Berlin 1928; Die Lebenslehre, Zürih 1930.

yasından insanın dünyasına geçer geçmez, her belirlemede görülen kendine özgü fonksiyon değişiminde mevcuttur. Burada, sadece burada gerçek bir *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (farklı olana dönüştürme) kesin biçimde gösterilebilir. İnsanın elde edebileceği "özgürlük", onun doğadan çıkabilmesi ve doğanın varlığından veya etkisinden uzaklaşabilmesi anlamına gelmez. İnsan, diğer bütün canlılar gibi kendinde de olan organik sınırı aşamaz ve kıramaz. Fakat aynı zamanda insan, organik sınırların içinde, hatta kendi sınırına dayanarak, sadece kendisinin kolayca ulaşabileceği ve erişebileceği bir hareket bağımsızlığı ve hareket boyutu oluşturur. Uexküll her organizmanın yapı düzeninin ve bu yapı düzeni vasıtasıyla kendi "etki dünyası" ile "algı dünyası" arasında kurduğu belirli ilişkinin, bu varlığın özünü, bir cezaevinin duvarları gibi sabit biçimde kuşattığını ifade eder. İnsan bu cezaevinden, duvarları yerle bir ettiği için değil, kendisi onların bilincinde olduğu için kaçıp kurtulur. Burada, bir sınırdan haberdar olmanın, bu sınırın ötesine taşma olduğunu söyleyen Hegelci anlatım geçerlidir. Bilinç-oluşumu, başlangıç ve bitiştir; insana nasip olan özgürlüğün başlangıcı ve sonudur. Zorunluluğu bilmek ve kabul etmek "doğa" karşısında "zihin"in gerçekleştirmesi gereken gerçek kurtuluş sürecidir.

Tek tek "sembolik formlar"; mitos, dil, sanat, bilgi bu süreç için kendilerinden vazgeçilemeyen temel teşkil ederler. Onlar, dünyadan ayrılmak ve bu ayrılış zemininde dünya ile çok sıkı bir şekilde birleşmek için, insanın meydana getirdiği kendine özgü ortamlardır. Bu aracılık vasıtası bütün insan etkinliklerini ayırt edici ve tipik hale getirdiği gibi, insanın bütün algılamasını da karakterize eder. Hayvanlar ve bitkiler de, kendi yaşama çevrelerinden sadece sürekli uyarımlar almak suretiyle değil, aynı zamanda onlara belirli nitelikte "cevap vermek" suretiyle mevcut olurlar. Ve her organizma bu cevap vermeyi başka biçimlerde gerçekleştirir. Burada Uexküll'ün "Hayvanların İç ve Dış Çevresi"[12] yazısında gösterdiği gibi, çok çeşitli ve ayrıntılı derecelendirmeler yapılabilir. Fakat tü-

[12] 2. bs. Berlin 1921.

münde, belirli bir hayvan dünyası için, her yerde aynı şartlarda devam eden belirli ve birbirine uygun davranış tipikliği mevcuttur. Verilen cevap, doğrudan zamansal sıra içinde uyarımla birleşmek ve daima aynı biçimde gerçekleşmek zorundadır. Bizim hayvanî "içgüdü" diye adlandırdığımız şey, bir hayvanda hayvanın doğası vasıtasıyla tek tek halkaları önceden belirli bir biçimde iç içe geçmiş olan böyle eylem zincirlerinden başka bir şey değildir. Tek bir durum doğru eylemi oluşturan davranış uyaranı olarak gerçekleşir; nihayet belirli bir "eğilim melodisi" daima aynı türden gerçekleşene kadar, başka ve yeniden farklılaşan uyarımlar bu önceki içtepiyle birleşir. Organizma bu melodi ile hareket eder; fakat bu melodiye keyfî biçimde müdahale edemez. Organizmanın belirli bir problemi çözmek için takip etmesi gereken yol ortadadır; organizma bu yolu, onu arama gereği duymadan ve onu herhangi bir şekilde değiştirmeden izler.

Bunların hepsi, biz insan davranışlarının çevresine girer girmez kökten değişir. Bu değişim, davranışın en basit ve en ilkel formlarında, hayvanın tepki gösterme şekline tamamen karşıt olan "vasıtalılık" niteliğiyle kendini gösterir. İnsan araç gereç kullanımına yönelir yönelmez, davranış tipinin bu dönüşümü çok açık biçimde görülür. Çünkü insan araç gereci kullanma amacıyla icat etmek için, doğrudan ihtiyaçlarının çevresine bakmak zorundadır. O araç gereci üretmek için içtepinin ve anlık zorunluluğun dışında davranmaz. İnsan gerçek bir uyaran vasıtasıyla doğrudan hareket etmek yerine, tatmin vasıtasını önceden hazır bulduğu "mümkün" ihtiyaçlarına bakar. O halde araç-gerecin hizmet ettiği maksat, kendi içinde belirli bir ön-görü taşır. Bu anlamda harekete geçme yalnızca şimdiki zamanın baskısından kaynaklanmaz; harekete geçmek gelecеğe ait bir şeydir ve harekete geçmenin gerçekleşmesi için, hareket, herhangi bir biçimde "önceden belirlenmiş" olmalıdır. Geleceğin bu "tasarımı" bütün insan davranışlarını karakterize eder. Biz, daha sonra bu "imkan"dan "gerçeklik"e, kuvveden fiile geçmek için, henüz daha mevcut olmayanı "tasarlama" içinde önümü-

ze koymak zorundayız. Pratik alandan teorik alana döndüğümüzde, bu temel ayırıcı özellik daha belirgin biçimde ortaya çıkar. Bütün teorik kavramlarımızın karakteristik bir nitelik olarak "vasıtalılık" niteliğini kendinde taşımaları bakımından, her iki alan arasında ilkesel farklılık bulunmaz. Kavramlar nihayet belirli problemlerin çözümü için oluşturduğumuz ve daima yeniden nakletmemiz gereken araç-gereçlerden başka bir şey değildir. Kavramlar duyusal algıya eşit değildir; şu andaki somut bir durumun, bir verili olanın yerine geçmez. Onlar daha ziyade mümkünün çevresinde hareket eder ve adeta mümkünün çerçevesini sınırlamak ister. Kavramı her yönüyle görebilmek için ihtiyaç duyduğumuz terim zincirleri sistemi çok karmaşıktır ve insanın ifade, kanaat taşıma, düşünme ve değerlendirme ufku ne kadar çok genişlerse, bu zincirler de o kadar çok karmaşık olur. Kelime dilinin sembolleri bu zincirdeki ilk ve en önemli halkadır. Fakat sanatın, dinin, mitosun biçimleri, başka tür ve köklerden kaynaklanan biçimler de bu sembollere katılır. Aynı temel fonksiyon, yani sembolik olma fonksiyonu böylece onların farklı ana doğrultularında gelişir ve bu doğrultuda daima yeni ürünler oluşur. Kendine özgü-insanî dünyaya işaret eden ve onu önemli kılan şey, bu ürünlerin bütünlüğüdür. İnsanın çevresindeki yeni "sembol dünyası", kendini ruhsuz "algı" ve "etki dünyası"na kapamış ve bu dünya, insanlar üzerinde, giderek artan büyük bir egemenlik kazanmıştır.

Fakat burada çok güç sorulardan biri, insanlık kültürünün gelişim çizgisinde her zaman problem olan sorulardan biri ortaya çıkar: Burada tutulup gidilen yol, son derece olumsuz sonuçlar doğuran yanlış bir yol değil midir? İnsan bu şekilde doğadan kopup gitmez mi? O doğal varoluşun doğrudanlığından ve gerçekliğinden uzaklaşmaz mı? Bunun için insanın değiştirdiği şeyler daha iyi midir ya da onun yaşantısı için çok ciddi tehlikeler var mıdır? Eğer felsefe gerçek ve yüksek görevini hiç aklından çıkarmazsa, sadece dünyayı bilmenin belirli bir biçimi değil, aynı zamanda insanlık kültürünün vicdanı olmak isterse, o zaman kendi tarihsel çizgisinde artık

yeniden bu probleme doğru yönelmek zorundadır. Felsefe sistemsiz bir ilerleme inancından vazgeçmek yerine, hem bu sözde "ilerleme" amacının erişilebilir hem de bu amacın elde edilmeye değer olup olmadığını sormak zorundadır. Ve burada bir kez şüphe doğarsa, bu şüphenin yatıştırılması çok güç olur. İnsanın gerçeklikle pratik ilişkisini dikkate alırsak, bu şüphe daha kuvvetli biçimde ortaya çıkar. İnsan alet kullanımı sayesinde, kendine, şeyler üzerinde hakimiyet payesi verdi. Fakat bu hakimiyet bizzat ona lütuf değil, beddua oldu. Fiziksel dünyayı kendi boyunduruğu altına almak için icadettiği teknik onun kendine karşı döndü. Teknik sadece artan bir kendine yabancılaşmaya değil, bir de insanın kendi insanî varoluşunu kaybetmesi biçiminde bir sonuca yol açtı. İnsanî ihtiyaçların tatminini sağlar gibi görünen araç-gereç, bunun yanında sayısız yapay ihtiyaçlar meydana getirdi. Teknik kültürün her mükemmelleştirilmesi bu bakımdan gerçek bir felaket hediyesi oldu ve öyle kaldı. İlkel, önlenemez, doğrudan varoluşa yönelen özlem bundan dolayı ortaya çıktı ve teknik, hayatın alanlarını fethettikçe "doğaya geriye" çağrısı o kadar güçlü oldu. Uexküll omurgasız hayvanlara bakarak, her hayvanın kendi yaşama çevresine tümüyle uyduğunu, bu çevre içinde her hayvanın, küçük bir bebeğin beşiğinde uyuması gibi sakin ve güvenli uyuduğunu ifade eder. Biz insanın çevresine girer girmez, kesin olarak bu sükuneti buluruz. Her hayvan türü kendi ihtiyaçlarının ve dürtülerinin çerçevesine adeta sıkıca bağlıdır. O, içgüdüleri vasıtasıyla belirlenen bir dünyadan başka bir dünyaya sahip değildir. Fakat hayvanın oluşturduğu bu dünya içinde bocalama ve kusur yoktur: İçgüdünün sınırları aynı zamanda en yüksek güvenliği sağlar. Hiçbir insanî bilme ve hiçbir insanî eylem, herhangi bir zamanda yeniden böyle bir yola kesin şekilde dönemez. Çünkü insan kendi oluşturduğu zihinsel eserler karşısında, teknik aletler karşısında duyduğundan daha yüksek ölçüde şüpheye yönelir. Konuşma yetisi her zaman aşırı coşkulu biçimde övüldü. Bu yetide insanı hayvanın üzerine yükselten "akıl"ın gerçek ifadesi ve açık delili görülür. Acaba bu hususta gösterilen her kanıt ger-

çek ispat temeli olabilir mi? Ya da, kanıtlar, belki yalnız içinde dilin yer aldığı boş bir kendini beğenme değil midir? Kanıtlar daha çok sırf güzel söz değerine mi, yoksa felsefî bir değere mi sahiptir? Felsefe tarihinde sadece "dil" ve "akıl"ın bu karışmasından sakınmayı ikaz edenlerin yanında, bu karışmayı aklın gerçek düşmanı ve karşıtı gören önemli düşünürler hiçbir zaman eksik olmadı. Dil onlar için lider değil, insan bilgisinin ebedî baştan çıkarıcısı oldu. Onların böyle açıkladıkları dil, ona kesin kararlı olarak sırt çevrilmeyince ve onun içeriğinden etkilenmeyince, öncelikle kendi amacına erişecek, baştan çıkarıcı olacaktır. "Bakışımızı göksel mekana çevirmemiz ve yerin içini keşfetmemiz yararsızdır" der Berkeley, "derin bilgi sahibi kişilerin yazılarına başvurmamız ve eski çağların karanlık kalıntılarını izlememiz yararsızdır; ürününe mükemmel biçimde ve elimizle erişebileceğimiz duru ve saf bilgi ağacını görmek için, sadece kelimelerin örtüsünü çekmek zorundayız."[13]

Berkeley bu çatışmadan kurtulmak için, felsefeyi sadece dilin hakimiyetinden değil, aynı zamanda "kavram"ın hakimiyetinden kurtarmaktan başka çıkış yolu bulamadı. Çünkü o, bir "soyutluk" ve "genellik" olan kavramın, isimlerde ve kelimede kendini gösteren genellik ile akraba olduğunu görmediği gibi, ayrıca kavramın genelliğe çözülemez biçimde bağlandığını da fark etmedi. Bundan dolayı burada sadece kökten bir çözümün yardımı olabilirdi: Gerçeklik kavramda da zorunlu olmalı, "mantık"a da kapalı olmalı ve saf algıya kadar, "algılama" çevresine kadar kısıtlanmalıydı. Bu en son etki çevresini terk ettiğimizde, algıdan (*percipi*) kavrama (*concipi*) ilerlemeyi denediğimizde, dilin kaçmak istediğimiz gücünün çöktüğünü görürüz. Her mantıkî bilme teorik düşünüşün, yargı gücünün içerisinde gerçekleşir. Fakat düşünüşün adı, ona kaçınılmaz olarak sinen kusura işaret eder. Düşünülen nesne hiçbir zaman nesnenin kendisi değildir ve açtığımız her yeni yansıtma zemini, bizi,

---

[13] Berkeley'in dil eleştirisi için bkz. Philos. d. symbol. Formen (Sembolik Formlar Felsefesi), I. 36 ff.

nesnenin özgün gerçekliğinden, aslî olandan derece derece uzaklaştırır. Bunun gibi düşünceler eskiden beri teorik şüpheciliğin gerçek zeminini teşkil etti. Ve sadece dil teorisi değil, aynı zamanda sanat teorisi de kendi tarihlerinin gelişim sürecinde her zaman benzer problemlerle savaşmak zorunda kaldı. Platon sanattan vazgeçer ve onu yararsız bulur. Zira o sanatı, gerçeklik ve görünen arasındaki kavgada felsefenin değil Sofistler'in tarafında bulunmakla itham eder. Sanatçı gerçekliğin ölümsüz aslını, temel ilkelerini ortaya çıkarmaz. Bunun yerine o, gölgelerin çevresinde oraya buraya sürüklenir ve gerçekliğin kendisi gibi gördüğü bu gölgelere biçim vermek için bütün gücünü harcar. Şair ve ressam aynı sofist gibi sonsuz "sembol üreticisi" (*εἰδωλοποιός*) (sembol yaratan)'dir. Her ikisi de olan şey olarak varlığı kavramak yerine, bizi varlığın yanılgısına sürüklerler. Estetik "taklit teorisi" zemininde kaldığı müddetçe bu Platoncu itirazı ilkesel açıdan zayıflatmak yararsız bir girişim oldu. Taklidi haklı çıkarmak için onun değerinin teorik veya estetik bakımdan temellendirilmesi yerine başka bir teşebbüse geçildi; taklidin değerinin hedonist olarak temellendirilmesine girişildi. Estetik rasyonalizm de sık sık bu yola yöneldi. Estetik rasyonalizm, taklidin varlığı tam olarak ele alamayacağını, "görünüş"ün "gerçeklik"e erişemeyeceğini vurgular. Fakat bu rasyonalizm, taklit içinde barınan ve kendi modeline yaklaştıkça kuvvetlenen haz değerine de işaret eder. Boileaus'ın "biçim poetikası" bu fikir silsilesini daha başlangıç mısralarında klasik özlülük ve açıklık içinde taşır. Bir yaratığın kendisi -onun açıkladığı gibi- nesneyi değil, suretin mükemmelliğini geçerli saydığı için sanatsal gösteriden hoşlanabilir. Bu amaca sadece alışılmamış dolambaçlı bir yoldan erişilebilmesine rağmen, bununla, en azından estetiğin kendine özgü boyutunu bu şekilde belirleme ve ona bağımsız bir değer verme imkanı ortaya çıkmış görünür. Fakat metafiziksel dogmatizm ve salt akılcılık zemininde problemin kesin çözümüne ulaşılamaz. Çünkü bir kere şeylerin özünün bilgisi için mantıkî kavramın zorunlu ve yeterli şart olduğuna inanılırsa; o zaman en sonunda kavramdan

türsel olarak ayrılan ve kavramın açıklığına ve belirginliğine erişemeyen şeylerin hepsi hayalî görüntü olur. Hayal özelliği bu durumda salt mantıkîlik çerçevesinin dışında kalan zihinsel formları reddedemez. Bu özellik sadece hayalin psikolojik oluşumu izlenerek ve onun emprik şartları, insandaki hayal gücünün ve tasarlamanın içyapısı içinde gösterilmeye çalışılarak işaret edilebilir ve bunlar yapıldığı ölçüde hayal özelliği açıklanabilir ve genel-geçer olabilir.

Fakat şeylerin özünü baştan itibaren belirlenmiş olarak kabul etmek yerine, bu özde bilme ve anlama fiillerinin amaçladığı sınırsız-uzaklıkta bir nokta görülünce, problem tamamen başka bir yöne kayar. Bu durumda nesnenin "verilmişliği", nesnellik "görevi"ne dönüşür. Ve görüldüğü gibi bu göreve sadece teorik bilgi katılmaz, ayrıca zihnin bütün dinamizmi de kendine özgü biçimde ona katılır. Şimdi dil ve sanat da kendinde mevcut olan bir gerçekliği taklit ettikleri için değil, gerçekliği önceden biçimlendirdikleri ve belirli nesnelleştirme yolları ve biçimleri oldukları için, kendilerine özgü "nesnel" anlam kazanırlar. Ve bu, dış deneyim dünyası için geçerli olduğu gibi, aynı şekilde iç deneyim dünyası için de geçerlidir. "Ruh" ve "beden", "iç" ve "dış"; bunların her ikisi birbirinden kesin biçimde ayrı varoluş çevresidir ve metafiziksel dünya görüşü için, iki-töz-öğretisi için önemlidir. Metafizik kendi çıkarımlarına ne kadar geniş biçimde dayansa da, iki tözü birbirine ekleme imkanı ne kadar problemli ve karmaşık olsa da, ruh ve beden birbirini etkileyebilmektedirler. Fakat ruh ve beden arasındaki köklü farklılık aşılamaz. "Öznellik" ve "nesnellik" kendisi için her zaman bir etkinlik çevresi oluşturur ve biz her iki etkinlik çevresine ait olanların üzerine gittiğimiz zaman belirli bir zihinsel formun çözümlenmesi başarılabilir ve tamamlanabilir. Burada bir ya-ya, bir "bu tarafta" veya "öbür tarafta" olmak söz konusudur. Belirleme, bir olguya içteki ya da dıştaki dünyada, varlıkta ya da bilinçte onun alanını gösteren mekansal bir tespit şeklinde düşünülür. Fakat eleştirel düşünüş için şimdi bu seçenek, diyalektik bir görünüme bürünür. Bu düşünüş, iç ve dış deneyimin birbirine yabancı ve birbirinden

ayrı şeyler olmadığını, aksine, ortak şartlara dayandığını; bu deneyimlerin sadece bir diğeriyle ve birbiriyle sürekli ilişkilenerek teşkil edilebildiğini gösterir. Tözel ayrılma yerine burada bağıntılı ilişki ve tamamlayıcılık ortaya çıkar.

Bu karakteristik karşılıklı-belirleyicilik ise sadece bilimsel bilgi alanında geçerli değildir. O, teorik kavrayışın ve bilmenin çerçevesi dışında gördüğümüz yerde de vardır ve varolmaya devam eder. Dilde ve sanatta da, hatta bizzat mitosta ve dinde bile "ben" ile "dünya"nın yalın bir karşı karşıyalığı hakim değildir. Burada da her ikisinin birbiri karşısındaki görünümü iki kutbun sürekli gelişen "uzlaşma"sını sağlayan süreçte şekillenir. Eğer bu karşılaşma ilişkiyi ortadan kaldırsaydı, özne ya da nesne kutbunun soyutlanmasına neden olsaydı, uzlaşma gerçek anlamıyla yok olurdu. Apaçık analizimiz bize "nesneler" ya da şey-durumlarıyla ilgili her kavrayış için gerekli olan ön şartın semboliklik fonksiyonu olduğunu öğrettiği için, burada da sembol ya da nesne şeklinde ikiye ayırmanın imkansızlığı meydana çıkar.[14] Gerçeklik ve görünüş arasındaki karşıtlık da, bu anlayış ile başka bir nitelik ve başka bir anlam kazanır. Sanat "görünüş"den kesin olarak vazgeçmek istediğinde, bununla sanatsal bakışın ve şekillendirmenin nesnesi, yani "görüntü" de kaybolacaksa, bu durum sanatta doğrudan belli olur. Sanat kendine göre ve kendine özgü yaşantıya, "renkli yansımışlık"da ve yalnızca onda sahiptir. Hiçbir sanatçı, kendi benindeki ifadeyi bu tasvirde ve bu tasvir vasıtasıyla kullanmadan doğayı tasvir edemez. Maddîlik bütün nesnelliği ve görselliği içinde önümüzde durmazsa, ben'in sanatsal ifadesi mümkün olamaz. Büyük bir sanat eseri ortaya çıkacaksa, öznellik ve nesnelliğin, duygu ve biçimin birbirine geçmesi ve tümüyle birbirine karışıp gitmesi gerekir. Dolayısıyla burada sanat eserinin niçin hiçbir zaman nesnelliğin ya da öznelliğin, ruhsal ya da nesnel dünyanın yalın bir resmi olamadığı; tam

14 Bu konuda bkz. Philosophie der symbolischen Formen (Sembolik Formlar Felsefesi), Giriş.

tersine, burada her ikisinin gerçek bir keşfinin, genel nitelikleri bakımından teorik bilgiden geri kalmayan bir keşfin gerçekleştiği ortaya çıkar. Goethe bu bakımdan doğru olarak, üslubun, bilginin derin temel taşıyıcısına, şeylerin özüne dayandığını; bu noktada özü, görülebilir ve kavranabilir yapılar içinde tanıyabileceğimizi ifade etti. Gerçekten sanat, dıştaki bir varoluşu ya da içteki olup biteni basitçe tekrarlamaktan başka bir şey yapamasaydı, son derece kuşkulu ve her durumda çok cılız bir eylem olurdu. Eğer sanat, bu anlamda varlığın bir kopyası olsaydı, o zaman Platon'un sanata karşı yönelttiği bütün eleştiriler haklılık kazanırdı. Bu durumda sanatın tüm "düşünsel" anlamının reddedilmesi gerekirdi. Çünkü gerçek düşüncellik, yani görsel yapıların düşüncelliği gibi teorik kavramın düşüncelliği, kendi içinde alıcı ya da taklitçi olmayan daima üretici olan bir tutum taşır. O, eskiyi başka bir form altında tekrarlamak yerine, yeniyi bulmak zorundadır. Sanat da bu yüksek ödevine doğru yönelmedikçe, ruhun yararsız bir eğlencesi, boş bir oyun olarak kalır.

Sanatın bu temel niteliğinin farkına varmak için sadece bütün zamanların gerçekten büyük sanat eserlerine göz atmak yeterlidir. Yeni karşılaştığımız ve daha önceden tanımadığımız eserlerin hepsi bizi etkiler. Bu eserlerde karşılaştığımız şey, sırf taklit ya da tekrar değildir; aksine orada, dünya bize hep yeni bir yolla ve yeni bir açıdan kendini açmış gibi görünür. Eğer destan, geçmiş olayları muhafaza etmek ve insanın hafızasında sürekli yenilemekten başka bir şeye muktedir olmasaydı, böyle olmakla onun sırf kronolojiden farkı kalmazdı. Dünya edebiyatının önemli olan bütün diğer destanlarında tümüyle farklı şeylerin karşımıza çıktığından emin olmak için Homer'i, Dante'yi ya da Milton'ı düşünmek yeterlidir. Bunlardan hiçbirinde geçmişte olup bitenler hakkında sırf bir haber söz konusu değildir; biz destansı anlatının ana temasında, olayların ve insan dünyasının bütününü yeni bir aydınlık içinde ortaya çıkartan bir dünya görüşüyle karşılaşırız. Görsel olan "en öznel" sanatta da, lirizmde de bu nitelik kendine özgüdür. Lirizm bütün diğer sanat türlerinden daha çok o **an**'a tutuklanmış gibi görünür. Lirik şi-

ir yalnız bir kere olanı, süreksizi, hiç tekrarlanmayan ruh halini adeta havada uçarken yakalamak ve alıkoymak ister. Bu şiir tek bir anda ortaya çıkar ve bu yaratıldığı anı aşmaz. Ve doğal olarak şiirde -Goethe'nin kelimeleriyle gösterdiği- "düşüncellik" niteliği, belki ondan daha da kuvvetli olarak, gelip geçici olandaki sonsuzluğu gösteren kendine özgü düşünüş tarzı kendini gösterir. Lirizm an'a dalarak ve sadece an'ı bütün duygu ve ruh halinin içeriğinde tüketmeyi deneyerek, bu an'ı süreklilik ve sonsuzlukla ödüllendirir. Eğer lirik şiir şairin anlık ve bireysel duygularını kelimelerde yakalamaktan başka bir şey yapasaydı, o zaman bütün diğer dilsel dışlaştırmalardan farklı olamazdı. Her lirizm, bütün dil lirizmlerindeki gibi, sadece dil ifadesi olurdu. Benedetto Croce kendi estetiğinde tam da bu sonucu çıkardı. Bununla beraber biz burada da ifadenin *genus proximum**unun yanında, ayrıca lirik ifadenin türe özgü farkını göz önünde bulundurmak zorundayız. Lirizm dilsel duyum seslerinin sırf bir yükselişi ya da yüceltilmesi, sadece bir anlık ruh halinin bildirisi değildir. Lirizm yalnızca yüceltme ve umutsuzluğu, üzüntü ve sevinci, beden ile haz arasında bulunan duyguların, her iki kutup arasında bulunan coşkuların bütün derecelerini ölçmek istemez. Lirik şair acıyı "melodi ve söz"de ifade etmeyi başarmakla sadece acı için yeni bir örtü oluşturmamış; bu başarısıyla o, acıyı içselliğe dönüştürmüştür. Şair duygu iletimi vasıtasıyla, bugüne kadar bize, bizzat kendi içine kapanmış, erişilmez olan bir ruh derinliğini göstermiştir. Öte taraftan şairin bu temel niteliklerinin güvenilir olması için, şiirsel üslubun gelişmesindeki gerçek dönüm noktaları ve zirveler de göz önüne alınmalıdır. Her büyük lirik şair, sadece kendi ben'ini ifade etmeyi ister ve böylece bize yeni bir dünya duygusunu tanıtır. O bize, hayatı ve gerçekliği daha önce hiç görmediğimiz ve inanmadığımız bir yapı içinde gösterir. Bir Sapphisch destanı, ya da bir Pindarisch Şiiri, Dante'nin "Vita Nuova"sı

---

* Yakın cins.

ve Petrarca'nın Sonette'sı, Goethe'nin Sesenheimer Destanı ve Doğu-Batı Divanı**, Hölderlin'in ya da Leopardi'nın şiirleri. Bunların hepsi bize, hemen tekrar uzaklaşmak ve kendi hiçliğinde kaybolmak için önümüzde beliren ve tek başına süzülen ruh halleri dizisini ifade etmez. Bütün bunlar "olan" ve "varolanlar"dır; soyut kavramlarda yakalanamayan, fakat buna rağmen şimdiye kadar bilinmeyen ve tanınmayan bir Yeni'nin ilhamı olarak önümüzde duran bilgiyi bize açarlar. Diğer taraftan sanat bütün kendi nesnel oluşumlarını somut ve bireysel olarak önümüze koyarken ve bunu yapmakla en kuvvetli ve en yoğun yaşantıyı gerçekleştirirken; onun bu iş için uygun olabilmesi, nesnelliği bireysellikte hissettirmesi ve tanıtması, onun büyük çaba göstermesini gerektirir.

** Goethe'nin bu eseri Bayram Yılmaz tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve çeşitli tarihlerde yayınlanmıştır. (Çev.)

İKİNCİ İNCELEME
NESNE ve İFADE ALGISI

Goethe ve Hegel'in ölümünde bu yana, son yüzyılda felsefe ve bilimin kendilerini içinde bulduklari derin bunalım, başka hiçbir konuda, bu yüzyıldaki doğa ve kültür bilimleri arasında varolan ilişkide ortaya çıktığı kadar açıkça ortaya çıkmamıştır. Her iki alanda da araştırmaların gelişmesi, sürekli ilerleyen bir zafer alayı anlamına gelir. Sadece içerik bakımından değil, metodik bakımdan da; sadece maddenin boyutlarının genişlemesi konusunda değil, aynı zamanda maddeye düşünsel olarak biçim verme ve onun içine nüfuz etme konusunda da bu çağ hemen hemen mükemmel gelişme gösterir. İspata dayalı doğa bilimi kendi alanını sürekli genişlettiği gibi, ayrıca yeni bilgi vasıtaları da oluşturmuştur. Biyoloji, doğa formlarını sırf sınıflama ve tasvir etme boyutunu aşmış ve açıkça bir organik formlar teorisi haline gelmiştir. Kültür bilimlerine gelince; onlar daha büyük bir görevin hemen öncesinde bulunmaktaydılar. Çünkü bu bilimlerde öncelikle, Kant'ın yalnız matematik ve matematiksel doğa bilimlerinin elinde tuttuğuna inandığı "bilimin güvenilir yolu"nu bulma söz konusu idi. Romantik günlerden beri tarih bilimi, klasik filoloji ve eskiçağ bilimi, dilbilimi, edebiyat ve sanat bilimi, karşılaştırmalı mitoloji ve din bilimi bunun için hep yeni atılımlar yaptı. Romantizm kendi problemini çok net kavradı ve kendine özgü düşünme ve araştırma vasıtalarını çok iyi biçimde oluşturdu. Fakat eşsiz bir yüzyılın ilerleyiş sürecinde bilgi-

nin erişebildiği bütün bu büyük başarılar, içsel olarak büyük bir eksiklik ve kayıpla karşı karşıya bulunmaktaydı. Eğer araştırmalar ayrı alanların hepsinde hiçbir itiraza yer bırakmayacak şekilde ilerleyebilseydi, o zaman bilimlerdeki içsel birlik şüphe uyandırıcı olurdu. Felsefe bu birliği başarı ile savunamaz ve onun, genişleyen parçalanmayı durdurmaya gücü yetmezdi. Hegel'in sistemi bilmenin tümünü kuşatmaya ve bilmeyi egemen bir düşünce gücüyle düzenlemeye çalışan son büyük denemedir. Fakat Hegel bu amaca erişememiştir. Çünkü kurmayı arzu ettiği güçler dengesi, onda sadece görünüşte mevcuttur. Hegel'in çabası ve filozofça ihtirası "düşünce" ile "doğa"yı uzlaştırmayı sağlamaktır. O sonuçta bu uzlaşma yerine, sadece doğayı mutlak düşünceye bağımlı kılmıştır. Doğa kendi yetkinliğini taşımaz. O sadece görünüşte bir bağımsızlığa sahiptir; kendi varlığını düşünceden ödünç alır. Çünkü doğa, kendi mutlak varlığı ve kendi mutlak doğruluğu içinde değil, kendine yabancılaşma içinde, kendi "başka türlü varlığı" içinde incelenirse, düşüncenin kendisi olur. Hegelci sistemin gerçek zayıf noktası burada bulunur. Bu sistem bu konumlamaya karşı gittikçe artarak süren saldırıya uzun müddet karşı duramazdı.

Doğa bilimi ve kültür bilimi elbette Hegelci öğretinin bu akıbetinden doğrudan etkilenmedi. Bu iki bilim grubu sahip olduklarını Hegelci sistemin kazasından kurtarabildi. Onlar felsefî vesayet olmaksızın kendi yollarında ne kadar çok ilerleyebilirlerse, kendi alanlarını gelecekte o kadar çok başarı ile savunabilecekleri ve sağlamlaştırabilecekleri kanaatindeydiler. Fakat bu yol onları gittikçe daha çok birbirinden ayırmıştır. Ayrılma şimdi hem kültür bilimleri hem de doğa bilimleri için daha belirgin hale gelmiş gibi görünmektedir. 19.yy.daki felsefenin gelişimi doğa bilimi ile kültür bilimi arasındaki bu çatlağı ortadan kaldırmadı; tam tersine derece derece genişletti. Çünkü tarihselciliğin ve doğalcılığın birbirine karşı düşmanca tavırları felsefeye gittikçe daha çok yerleşmiş ve ikisi arasındaki kavga sürekli şiddetlenmiştir. Doğalcılık ve tarihselcilik arasında hiçbir uzlaşma ve barışma bulunmadığı gibi, karşılıklı an-

layış bile mümkün olmamış gibi görünmektedir. Ernst Troeltsch'in tarihselciliğin gelişimini anlattığı makalesinde bu kavga tüm aşamalarıyla izlenebilir.[1] Fakat bu yazıda daha çok bilimsel kanıtları pek belirgin olmayan "dünya görüşleri" karşıtlığı söz konusu edilmiş; bir bilgi eleştirisi ve metot öğretisi problemi üzerinde daha az durulmuştur. Durumu mantıkî bakımdan kısa bir açıklama denemesinden sonra muhalifler, uzaklaşamadıkları ve başkalarını ikna edemeden veya onların iddialarını çürütemeden sadece kendilerinin dayandıkları kesin metafiziksel temel tavırlarına geri çekilirler. Doğa bilimi ile kültür bilimi arasındaki, tarihselcilik ve doğalcılık arasındaki hüküm, böylece biraz da tek tek araştırıcıların duyusuna ve öznel beğenisine bırakılmış gibi görünür. Temelsiz tartışmalar, yavaş yavaş nesnel kanıtlamanın üzerine yükselir.

Bu kavgada eleştirel felsefe kendine Kant tarafından bırakılmış olan probleme sadık kalmış, her şeyden önce problemi asıl zemini üzerine oturtmayı denemiştir. O, problemi metafiziksel yargının elinden almak ve doğrudan doğruya bilgi eleştirisinin alt dalı olarak incelemek ister. Windelband "Tarih ve Doğa bilimi" (1894) konuşmasında önemli bir konuyu işlemiştir. Windelband'ın teorisi tarih ve doğa bilimi arasındaki karşıtlıkta, dünya görüşü karşıtlığını değil, metotların karşıtlığını görür. Bundan dolayı onun teorisi tek taraflı olarak tarihselciliğe ya da doğalcılığa bağlanmaz; bu teori doğa bilgisini ya da tarih bilgisini bilmenin unsurları; doğa ve tarihin karşılıklı ilişkisinde belirlenebilen, aynı zorunluluk ve haklara sahip olan bilme unsurları olarak görmek zorundadır. Windelband'ın farkı, bu karşılıklı ilişkiyi tarihin "idiografik" (tek olanı bir defada kavrayıcı) ve doğabiliminin "nomotetik" (kural koyucu) kavramları arasında kurmaya girişmesidir. Fakat teori ilk bakışta ne kadar yalın ve açık biçimde ortaya çıkarsa çıksın, bu yalınlık içinde bile, tasvir etmek istediği karmaşık gerçekliğe uygun düşmez.

---

[1] Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (Tarihselcilik ve Problemleri). Birinci kitap: Tarih Felsefesinin mantıkî Problemi, Tübingen 1922

Platon diyalektikçiden, gelişigüzel soyut bölümlemelerle yetinmemesini ister. Diyalektikçi bir bütünü tür ve niteliklere ayırdığı zaman bütünün yapısı parçalanmaz; diyalektikçi parçalamamalı, kopmaz "doğal halkalar" (κατ ἄραθρα η πέφυκεν)'a göre ayırmalıdır. Windelband'ın bu farklı isteği gerçekten hissetmemiş olduğu, özellikle Rickert tarafından onun düşüncesinin sürdürülüşü ve uygulanışıyla ortaya çıkar. Rickert de tarihsel-bireysel ile doğabilimsel-genel'i keskin bir darbe ile ayırır. Fakat Rickert kendini, bilimin, nesnel çalışma esnasında mantıkçıların yasasına asla uymaması ve bu yasanın aralıksız baltalanması gerektiğini söylemek zorunda hissetti. Teorinin göstermesi gereken sınırlar bu çalışmada her zaman tanınmaz hale gelir. Biz genellikle Windelbandt ve Rickert'te, açıkça ayrılmış olan uç sınırlar yerine, sadece gelişigüzel karışık formlar ve geçiş formları buluruz. Doğa biliminin içinden öyle problemler ortaya çıkar ki, bu problemler sadece tarihsel kavram metodlarıyla çözülmeye çalışılabilir; öbür taraftan tarihsel nesnelerde doğabilimsel araştırma yöntemlerini kullanmayı hiçbir şey engellemez. Her bilimsel kavram gerçekte genellik ve tekillikten birinin içindedir; bu kavramların görevi de genellik ve tekillik arasında sentez kurmaktan ibarettir. Rickert'in teorisine göre de tarihsel-bireysel'in bilgisi genelle ilişkiye kapalıdır. Fakat Rickert'e göre tarihsel bilgide, doğabilimsel genellik özelliği taşıyan cins ve yasa kavramlarının yerine başka bir ilişki sistemi; değer kavramları sistemi geçer. Bir olguyu tarihsel bakımdan anlamak ve sınıflandırmak, onu genel değerlerle ilişkilendirmek anlamına gelir. Tarihsel bilgi, belirli direktiflere göre hareket etmedikleri için içsel düzenlilik içinde kavranamayan sonsuz sayıdaki bireysel mevcudiyetleri, sadece böyle bir ilişki vasıtasıyla elde eder. Fakat bununla beraber teori, asıl hareket noktası göz önünde bulundurulduğu takdirde çok önem arzeden yeni bir problemin arefesinde bulunur. Windelband ve Rickert Kant'ın öğrencileri olarak konuşurlar. Onlar matematiksel doğa biliminin başardığı şeyi tarih ve kültür bilimlerinin başarmasını istediler. Her ikisi metafiziğin egemenliğini ortadan kaldır-

mak ve bu bilimleri, Kant'ın "aşkın" soru-koyması anlamında, başarı imkanının şartlarının araştırılacağı bir vakıa olarak ele almak istediler. Genel bir değer sisteminin mülkiyetinde olmak bu başarı şartlarından biri olarak görülürse, o zaman tarihçi olgunun nesnel değerini nasıl temellendireceğini ve temellendirmeyi nasıl başaracağını kendine sorar. Tarihçi tarihin bu temellendirmesini kendisi sonuçlandırmaya çabalarsa, o zaman bir mantık çemberinde bocalama tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Tarihçi, Rickert'in kendi değer felsefesinde yaptığı gibi, sistemi a priori tasarlamak istiyorsa, o zaman böyle bir kurgunun herhangi bir metafizik kabul olmaksızın uygulanamayacağını ve böylece temeldeki sorunun yine başladığı noktada sona erdiğini görür.

Hermann Paul kültür biliminin ilkelerine uygun olarak problemin çözümüne ulaşmak için, Windelband ve Rickert'ten başka bir yol seçer. O, genel soyut ayırımlarda takılıp kalmaması, doğrudan somut araştırma çalışmalarına odaklanabilmesi ve onların verimliliğinden yararlanabilmesi bakımından, her ikisinden üstündür. Bu çalışma dilbilimi için de geçerlidir ve dil tarihinin problemleri, Paul'ün kendi dünya görüşünü geliştirdiği paradigma teşkil eder. Paul, hiçbir tarihsel disiplinin salt-tarihsel davranamamasından, bu disiplinlerin daha ziyade hep bir ilkeler-bilimine yardım etmek zorunda kalmalarından hareket eder. Psikoloji Paul tarafından bu nedenle öne çıkarılır.[2] Bununla aşırı tarihselciliğin zemini çatlamış gibi görünür. Fakat öbür yandan bu görüşlerle dilbilimi ve kültür bilimi doğrudan doğruya psikolojizme sürüklenme tehlikesi içine girer. Paul'un teorisi bu tehlikeyi fark etmedi. Teori esas itibariyle Herbart'a dayanır ve kaynağı onun psikolojik nitelikli temel görüşleridir. Fakat böyle olunca, hiç hesapta olmadan, teorinin saf emprik niteliğini tehlikeye sokan Herbart'çı metafiziğin belirli unsurları teoriye girdi. Karl Vossler düşüncesini şöyle belirtir: "Herbart'ın

---

[2] Bkz. Paul, Prinzipien der Sprachwissenschaft (Dilbiliminin İlkeleri), s. 1ff.

felsefesinin metafiziğine razı olmadan, ona dayanılamaz. Gerçek anlamda metafizik olan şey, deneysel bilimlerin ilk başlangıcından uzak tutulamaz. Gerçekten de Paul'un tüm dilbiliminde, bilinmeyen kendinde şeyleriyle Herbart'ın bilinemezci mistisizmine, karanlık bir gölge karşılık gelir; doğrudan temelde yatan soru, dilin varlığı sorusu Paul'de asla aydınlığa kavuşamaz."[3]

Dilin ya da kültür biliminin diğer nesnelerinden herhangi birinin "neliği" sorusu saf tarihsel, saf psikolojik veya metafiziksel anlamda sorulmazsa, bu sorunun anlamı nedir? Ayrıca geriye, bu alanların dışında herhangi bir soru alanı kalır mı? Bu soru her "zihinsel olan"ı kendi arasında tamamen parçalara ayırmaz mı? Hegel öznel, nesnel ve mutlak ruhun alanını ayırır. Öznel ruhun olgularını psikoloji inceler. Nesnel ruh bize sadece onun kendi tarihinde verilmiştir. Mutlak ruhun varlığı bize kendini metafizikte açar. O halde bu üçlü, kültürün tüm cisimleşmesini, kültürün bütün ayrı nesnelerini ve biçimlerini ve nesnelerini çepeçevre kuşatır gibi görünür. Mantıkî ve metafiziksel kavram olarak kavram, bizi bu üçe bölme ve parçalamadan daha ileriye götürmüyor gibi görünmektedir. Fakat burada söz konusu olan fark, kavramların ayrıştırılmasıyla tam olarak açığa çıkarılamayan başka bir yöne sahiptir. Daha doğrusu burada biz geriye doğru bir adım atmak zorundayız. Zaten algının kendisinde, tutarlı ve sürekli gelişimi içinde bu farklılığa yol açan bir unsur görülür. Aranan Arşimetçi noktayı, *δός μού στώ* (Stoacı benlik)'i bulmak için bütün bilinç olguların bu temel ve aslî tabakasına yüklenmek gerekir. Bundan dolayı biz tam anlamıyla sırf mantığın sınırları dışında kalamayız. Kavram formunun bu şekilde ayrıştırılması, doğa bilimi ve kültür bilimi arasında varolan kendine özgü farkı tümüyle aydınlatamaz. Bundan böyle daha kuşatıcı çarelere baş vurmaya karar vermek; algının fenomenolojisine güvenmek ve onun problemimiz için bize neyi sağladığını sormak zorundayız.

---

[3] Vossler, Geist und Kultur in der Sprache, (Dildeki Kültür ve Ruh), Heidelberg 1925, s.5f.

Algıyı kendi yalın olgusal varoluşu içinde tasvir etmeyi denediğimizde, o karşımızda adeta ikili bir görünüm sergiler. Algı kendisinde, içte birleşen ve asla diğerine indirgenemeyen iki önemli unsur taşır. Bu iki unsur fiilen ayrılamasa da, kendi anlamları içinde birbirinden ayrılmış durumda bulunurlar. Belirli bir "nesne"si olmayan ve onun üzerine yönelmeyen bir algı olamaz. Fakat bu zorunlu nesnel ilişki, kısa ve ana çizgileriyle, "o"na ve "sen"e yönelim olarak görebileceğimiz ikili bir yönelim içinde bize kendini gösterir. Algıda daima ben-kutbunun nesne-kutbundan ayrılması durumu vardır. Ben'in karşısında duran dünya bir durumda şey-dünyası, başka bir durumda bireyin dünyasıdır. Biz dünyayı bazen "bizimle aynı" olan bir şey olarak, bazen de mekansal bakımdan nesnelerin bütünlüğü ve bu nesnelerde gerçekleşen zamansal değişimlerin cisimleşmesi olarak gözleriz. Başka türlülük her iki gözleme durumunda da varlığını sürdürür. Fakat dünyanın kendisinde karakteristik bir farklılık görülür. "O" kesinlikle bir başkası, bir *aliud*, "sen", bir *alter ego*dur.* Bir ya da diğer yöne hareket edişimize göre, algının, bizim için bir başka anlama, adeta özel renklere ve tonlara bürüneceği açıktır.

İnsanın gerçekliği ikili biçimde görmekte oluşu apaçık ve şüphe götürmez bir durumdur. Burada hiçbir teorinin sarsamayacağı, ortadan kaldıramayacağı yalın bir vakıa söz konusudur. Teorinin bunu itiraf etmesi niçin bu kadar güçtür? Teori -metodik bakımdan tamamıyla uygun olan şeyi- olgudan hem soyutlamayı, hem de bu şeyi açıkça inkar ve reddetmeyi niçin denedi? Her teorinin, kendi içinde ve kendi kaynağı itibariyle sürekli geliştikçe güçlendiğini göz önüne getirirsek, bu anormalliğin sebebini buluruz. Bu eğilim, bir algı etkeninin ortaya çıkmasını tamamen engellemekten değil, onu sınırlandırmaktan ve ona aşamalı olarak bir boyut kazandırmaktan ibarettir. Her teorik evren yorumu ilk ortaya çıktığında,

---

* aliud: diğeri; alter ego: ikinci bir ben

kendini başka bir zihinsel gücün, mitosun gücünün karşısında bulur. Felsefe ve bilimin buna karşı kendilerini başarı ile savunmaları için, sadece mitik açıklamalar yerine başka bir ayrıntılı açıklamayı koymaları yeterli olmamıştır; ayrıca onların, olguların ve varlığın mitik kavranışını bütün olarak inkar ve reddetmeleri gerekmiştir. Felsefe ve bilim mitosa, sadece onun ürünleri ve biçimi bakımından değil, ayrıca kökleri dolayısıyla saldırmak zorundadır. Bu kök ise, ifade algısından başka bir şey değildir. İfade algısının şey-algısından önceliği ve üstünlüğü, onun mitik dünya görüşünü karakterize etmesidir. Mitik dünya görüşü için, kesin biçimde belirlenmiş ve ayrılmış "eşya dünyası" yoktur. Çünkü, üretimi, her teorik bilginin ilk amacı olan değişmez birlikler onda henüz daha eksiktir. Her yapı başka bir yapıya dönüşebilir; her şey her şeyden oluşabilir. Şeylerin yapısı her an akıp gidebilir. Çünkü nesne değişmez niteliklerden inşa edilmez. "Özellikler" ve "nitelikler" hep tekrarlanan ve uzun sürelere yayılan hamleler içinde benzer belirlemeler ya da aynı ilişkiler haline geldikleri takdirde emprik inceleme ile tanıyıp öğrendiğimiz unsurlar olur. Mitos böyle bir aynı cinstenliği ya da aynı biçimliliği tanımaz. Ona göre dünya her an başka bir çehre kazanabilir; çünkü dünyanın mevcut çehresini duygulanımlar belirlemiştir. Endişe ve ümitte, sevgide ve nefrette, sevinçte ve korkuda gerçekliğin çizgileri değişir. Bu coşkunlukların hepsi kendiliğinden yeni bir mitik biçim, bir "anlık tanrı" doğurabilir.[4] Felsefe ve bilim kendine özgü bir hareket biçimini bu mitik karşı-hareketin karşısına koyarak ve özgür bir "teori", özgür bir inceleme şeklini oluşturarak, karşı çıkılan aşırılıkları zaman içinde yavaş yavaş azaltabilir. Bilim ve felsefe, ifade algısına kendi hakkını vermek suretiyle, mitosu besleyen kaynağı yok etmeyi denemek zorundadır. Bilim ilk olarak, içinde korkunçluk ya da sevimlilik, art niyetlilik ya da içtenlik "nitelikleri"nin, yani bu türden ifade niteliklerinin yeri-

[4] Bunun için bkz. Sprache und Mythos (Dil ve Mitos) yazım. Leipzig 1925, s.29ff.

ne renkler, tonlar vb. gibi saf duyum niteliklerinin belirleyici olduğu bir dünya inşa eder. Ve bu duyum nitelikleri dünyası sürekli azalmalıdır. Duyum nitelikleri sadece başlangıçta ortaya çıkan, saf sayısal belirlemelerin temelinde bulunan "ikincil" niteliklerdir. Bu nitelikler bilgi için, nesnel gerçeklik olarak adlandırılan şeyi oluşturur. Fizik bu sonuca varır. Ve felsefe fiziğin tanıklığından başka hiçbir tanıklığı kabul etmezse, bu yola devam etmek zorundadır. Salt "fizikçilik" "yabancı ruhsal"ın varlığı için gösterilmeye çalışılan bütün kanıtların geçersiz ve ulaşılmaz olduğunu ifade ettiği gibi, ayrıca böyle bir yabancı ruhsalın, "o"nun değil, "sen"in dünyasının duyu yoluyla sorulabileceğini de reddeder. Sadece cevap değil, soru bile felsefî değil mitiktir ve bundan dolayı fizikçilik radikal bir ayırıma gitmek zorundadır.[5]

Eğer felsefe sadece bilgi eleştirisi olsaydı ve sadece "pozitif" bilimi kuşatan bilgi kavramıyla sınırlandırılabilseydi, o zaman bu hükümle yetinilebilirdi. Fiziksel dil biricik "özneler arası dil" olur ve ona ait olmayan her şey, salt yanılsama olarak dünya görüşümüzden dışlanırdı. Carnap'ın ifadesiyle, "bilimden yalnızca öznel anlam talep edilmez; ayrıca ona katılan farklı özneler tarafından bilimin geçerli ve anlamlı olması talep edilir. Bilim özneler arası geçerli önermeler sistemidir. Haklı olarak fiziksel dilin biricik özneler arası dil olduğunu düşünürsek, bundan, bilimin dilinin fiziksel dil olduğu sonucu çıkar."[6] Bu dil sadece "özneler arası" değildir, evrenseldir de. Yani her önerme başka dile çevrilebilir. Çevrilemez kısım olarak bulunuyor gibi görünen şey asla şey-durumu değildir.

Bu bakış açısı kabul edilseydi, dil-*bilimi*, sadece "dil" olgusunda, ses fiziğinde ya da fonetikte tasvir edilen olgular gibi kesin fiziksel belirlemeler görüldüğü zaman mevcut olabilirdi. Bununla

---

5 Bunu için bkz. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit (Felsefede Görünüş Problemi. Yabancı Ruhsal ve Realizm Kavgası), Berlin 1928.

6 Bkz. Carnap, Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, Erkenntnis. (Bilimin, Bilginin Evrensel Dili Olarak Fiziksel Dil), c.II. (1932) s.441ff.

beraber dil "ifade"sinin mevcudiyeti, "ruhsal olan"ın bu ifadenin içinde açıkça ortaya konması, mesela arzu, emir, soru cümlelerinin farklı ruhsal durumları karşılaması; bunların hepsi, "yabancı ruhsal"ın varlığında söz konusu olduğu şekliyle çok fazla belirlenemezdi. Sanat bilimi, din bilimi ve bütün diğer "kültür bilimleri" fiziksel nesnelerin ve bu nesnelerde gerçekleşen değişimlerin ifadesinden başka bir şey olmak isterlerse, onlar hakkında da aynı şeyler (cesaretle) söylenebilir. Mesela salt fizikçilik anlayışıyla yapılan dinler tarihi rit ve kültür, dua ve sunu olarak adlandırdığımız davranış biçimleriyle uğraşmak zorunda kalır. Dinler tarihinin, bu davranış biçimlerinin seyrini ve niteliğini yeterli kesinlikte tasvir etmesi gerekir. Fakat böyle bir dinler tarihi her yargının kendi anlamı üzerinde çekimser kalır. Dolayısıyla o bu "kutsal eylemleri" "dünyevî" alana giren diğer eylemlerden hangi vasıtayla ayırt edebileceğine ilişkin hiçbir kritere sahip olamaz. Şartlar da eylemlerde bireysel değil, sosyal davranış söz konusu olmasını destekleyemez; çünkü toplumsallığın bilgisi de aynı şartlara bağlı olur. Bilgi de sadece saf davranışçı ifade anlamında geçerlilik taşır. O bize, sadece insan gruplarında belirli şartlar altında olan şeyi göstermiş olur. Bu anlayışa göre biz eğer sırf yanılsamalara sürüklenmek istemiyorsak, bu olayların "anlamının" ne olduğuna, yani bu olaylarda hangi tasarımların, düşüncelerin, duyarlılıkların görüldüğüne ilişkin her yargı karşısında titizlikle çekimser kalmalıyız.

Bu olumsuz akıl yürütme, bizim için aynı zamanda kendi içinde olumlu bir anlam taşır. Problemin esaslı biçimde aydınlanmasını sağlayan, kültür biliminin doğa biliminden ayrılmasında esas almamız gereken duruş noktasını bu şekilde gören "fizikçilik", mantıklı görülebilir. Fakat fizikçilik gordionvarî düğümü çözmek yerine, onu parçalar. Çözüm sadece, problemi gerçek genelliği içinde kavrayan bir fenomenolojik analizle başarılabilir. Biz çekinmeden ve epistemolojik doğma olmaksızın, dilin her biçimini, bilimsel dili, dinin, sanatın vb. dilini kendi özelliği içinde anlamaya çalışmak zorundayız. Dilin, "ortak dünya"nın inşası için ne ölçüde katkıda

bulunduğunu belirlememiz gerekir. Bu türden inşa açısından "fiziksel"in bilgisi mutlaka temel ve esas olmalıdır. Bu desteğe muhtaç olmayan saf ve "düşüncede olan" bir şey yoktur. Düşüncede olan, ancak herhangi bir biçimde duyularla algılanabilir-somut olanda kendini gösterirse ve bu gösterimde cisimleşirse mevcut olur. Din, dil ve sanat; bunların hepsini, sadece onların oluşturduğu anıtlarda kavrayabiliriz. Bu anıtlar, kendilerinde soyut dinsel, dilsel, sanatsal bir anlam yakalayabileceğimiz semboller, tarihî eserler ve hatıralaşmış anıtlardır. İşte bu birbiri içinde oluş bir kültür nesnesini anlamamızı sağlar. Bir kültür nesnesi, bütün diğer nesneler gibi mekan ve zamanda kendi konumuna, kendi burada ve şimdide oluşuna sahiptir. *Burada* ve *şimdi*de mevcut olma, oluşur ve yavaş yavaş kaybolur. Ve biz fiziksel belirlemelerin çerçevesini, bu burada ve şimdiyi, bu oluşma ve akıp gitmeyi aşmak zorundayız. Fakat diğer taraftan kültür nesnesinde fizikselin kendisi yeni bir fonksiyon içinde görünür. Nesne "olan" ve "oluşan" olduğu gibi, ayrıca bu olma ve oluşmada başka bir şey ortaya çıkar. Fiziksel olanla yer değiştirmeyen, fiziksel olanda ve fiziksel olanın içinde cisimleşen bir "anlam"ın mevcudiyeti, "kültür" adıyla işaret ettiğimiz bütün içeriklerin ortak temelidir. Elbette bu soyutlama biçiminde, bu temeli bir tarafa bırakmamıza, bu dikkate almayışımıza ve görmezden gelmemize, onun "sembol değer"ine karşı kör olmamıza hiçbir şey engel olmaz. Biz David Michelangelos'un kullandığı mermerin niteliğini araştırabiliriz; Raffael'in "Atina Mektebi"nde*, belirli nitelikteki renk lekeleriyle ve belirli mekansal düzenlemeyle üzeri boyanmış olan bir keten bezinden başka hiçbir şey görmeyebiliriz. Bu durumda sanat eseri şeyler arasında bir şeye dönüşür ve onun bilgisi, bütün diğer mekansal-zamansal varoluşlar için geçerli olan şartlarla aynı olan şartların etkisi altında bulunur. Fakat tablodaki anlatımın içine dalar dalmaz ve kendimizi

---

* Bu resim Platon ve Aristoteles'i, çevrelerinde öğrencileriyle birlikte konuşarak yürürken tasvir etmektedir. (Çev.)

saf biçimde ona verir vermez farklılık tekrar ortaya çıkar. Biz bu tasvirde sanat nesnesiyle karşılaşıp içine nüfuz ederken iki temel unsur seçeriz. Raffael'in eserindeki renkler bir nesnelliğe işaret edince, "tasvir fonksiyonu" taşır. Biz onun tasvirinin içinde kaybolmayız, onu renklerden ibaret olarak görmeyiz; aksine, orada iki filozof arasında bir diyalog, belirli bir sahne, bir nesnellik görürüz. Fakat bu nesnellik de tablonun biricik ve gerçek konusunu oluşturmaz. Tablo Platon ve Aristoteles arasındaki bir konuşmanın, tarihsel bir sahnenin basitçe tasviri değildir. Çünkü burada bize gerçekliği anlatan Platon ve Aristoteles değil, Raffael'dir. Bu üç boyut; fiziksel varoluş, nesnel-tasvir etme, öznel-ifade etme boyutları, sırf "etkileşim" değil "eser" olan, bu anlamda hem "doğa"ya hem de "kültür"e ait olan her şey için zorunlu ve belirleyicidir. Bu boyutlardan birinin ortadan kaldırılması, incelemelerin tek bir zemine hapsedilmesi, sadece kültürün yüzeysel bir resmini meydana çıkarır; fakat bize onun gerçek derinliğinden hiçbir şey taşımaz.

Elbette mutlak pozitivizm kültürün belirsizliğinde kaybolmaktan korktuğu için, bu derinliği inkar etmeyi alışkanlık haline getirir. İfadenin algılanışını şeylerin algılanışıyla karşılaştırınca, onun özel bir güçlük ve "kavranamazlık" içinde barınıyor gibi göründüğünü kabul etmek gerekir. Bu kavranma güçlüğü doğal dünyanın algılanışında yoktur. İfadenin algılanışı ifadenin çözümlenmesiyle kendini açar ve bu çözümlemede kendini tümüyle evinde zanneder. Hiçbir teorik delil onu kendi kesinliği içinde sarsamaz. Fakat probleme refleksiyon egemen olur olmaz, bu durum değişir. Yabancı ruhsalın varlığı konusunda felsefe tarihinde ortaya konmuş olan bütün mantıkî "kanıtlar" hedefine ulaşmadı ve yapılan bütün psikolojik açıklamalar belirsiz ve tereddüt uyandırıcı oldu. Bu kanıtların ve açıklamaların kusurlarını görmek güç değildir.[7] Şüphe burada, daima saldırmaya başlayabileceği zayıf bir nokta bulabilir. Kant

---

[7] Bunun için bkz. Philosophie der symbolischen Formen (Sembolik Formlar Felsefesi), III, s. 95ff.

akıl eleştirisinin ikinci baskısına, kendine özgü bir "psikolojik idealizm" çürütmesini ekledi. O, söylediği gibi, bu çürütme sayesinde, şeylerin bizim dışımızdaki varlığına sadece inanma zorunluluğu getiren "felsefenin ve genel insan aklının skandalı"nı ortadan kaldırmak istiyordu.[8] Bu skandal, "dış dünya"nın varlığı değil, diğer öznelerin varlığı söz konusu olunca, daha vahim hale gelmektedir. Ve hal böyleyken, inançlı metafiziksel bir doğmatik, septik delillerin karşısına kesin şeyleri koymaya kendi güçlerinin yetmediğini açıklar. Doğmatikler şüpheyi çürütülemez ama, önemsiz bir şey olarak kabul ettiler. Schopenhauer teorik egoizmin, yani kendi bireyselliğinin dışındaki bütün görünüşleri tamamen asılsız görüntüler olarak kabul etmenin asla kanıtlar göstererek çürütülemeyeceğini ifade eder. Elbette teorik egoizm, ciddi tarzda bir inanç olarak bir kanıt gerektirmediği ve tedavi gerektiren bir durum olduğu için sadece akıl hastahanesinde bulunabilir. Bundan dolayı solipsizm küçük bir sığınak olarak görülebilirdi. Bu sığınak gerçi yenilmez olan, ama savunma gücü tamamıyla kendisinin dışında bulunmayan, bundan dolayı önünden geçilip gidilen ve tehlikesizce sırt dayandırılabilecek bir sığınaktır.[9] Eğer felsefe eleştiren ve disiplin altında tutan, bunları kendi temel görevlerinden biri olarak gören "sağlıklı insan aklı"na müracaat etmek zorunda kalırsa, bu, felsefe için hoşnutsuzluk verici bir durum olur. Temellendirme sürecinin sonsuza kadar süremeyeceği, nihayetinde "sahip olunan" ama "kanıtlanamayan" bir şeyle birdenbire karşılaşacağımız açıktır. Bu, dış dünya hakkındaki bilgi için geçerli olduğu gibi, bilen bireyin kendi ben'i hakkındaki bilgi için de geçerlidir. Descartes'ın daima vurguladığı gibi, "cogito ergo sum"daki mantıkî sonuç, bir argumentum in forma* değil, tam tersine, saf bir sezgisel bilgidir. Asıl temel problemler alanında yalnızca refleksiyona dayanamayız. Farklı ve aslî nite-

---

8 Kritik der reinen Vernunft (Saf Aklın Eleştirisi). 2. Bs. S. XXXVIII

9 Welt als Wille und Vorstellung (İrade ve Tasarım Olarak Dünya), 2. Kitap, 19

* Formel bir akılyürütme.

likteki bilgi kaynaklarına dönmek zorundayız. Düşünüşün parlak ışığını olgulara yöneltir yöneltmez, onların içsel çelişkiler gösterip göstermediğini değil, birbirine uyup uymadığını esas almalıyız. Eğer "doğal" dünya görüşü bizi kesin ya da saçma olarak görülmesi gereken teorik bir tez için zorlayacaksa, bu şartlar yerine getirilemez.

Bilgisi doğrudan ve kolayca elde edilen, belirli fiziksel verileri olan şeylerin hepsi, adeta kendiliğinden anlaşılabilen, ayrıntılı temellendirmeye ihtiyacı olmayan varsayımlar olarak kabul edilir. Duyulabilir gerçeklikler; renkler ve ahenk, dokunma ve sıcaklık hissi, koku ve tat doğrudan deneyimlenebilir olan şeylerdir. Diğerleri, özellikle ruhsal varoluş gerçi bu temel gerçekliklerden doğru anlaşılabilir ama, bu yüzden hep belirsiz kalır. Fakat fenomenolojik çözümleme bu varsayımı asla onaylamaz. Ne içerik ne de türsel inceleme, bize, duyusal algıyı ifadenin algısına tercih etme yetkisi vermez. Genellikle gerçeklik bilgisinin başlangıcı olarak görülen veriler göreli geç üretimdir; ayrıca onları insanî deneyimin bütünlüğünden elde etmek için yorucu ve uzun süreli bir soyutlama süreci gerekir. Bütün bunlar bize, saf varoluşsal bakımdan tür oluşu, birey oluşu, türün bilincinin ve bireysel bilincin gelişimini anlatır. Her önyargısız psikolojik inceleme çocuğun ilk yaşantısının ifade yaşantısı olduğunu doğrulamaktadır.[10] "Şeyler" ve "şeylerin özelliği" ile ilgili algılama çocukların yetilerine daha geç girer. Burada kesin şekilde etkili olan şey, özellikle dildir. Biz dünyayı izlenimler içinde deneyimlediğimiz ve ayrıca bu deneyime dilsel ifadeyi eklediğimiz ölçüde, nesnel anlatımın gücü artar.[11] Fakat nesnel anlatımın gücünün dil alanında hiçbir zaman mutlak hakim bir konumda olamaması, bize, her dilsel ifadenin "metaforik" ifade olduğu ve öyle kaldığı gerçeğini de kanıtlar. Dil organizmasında meta-

---

10 Bunu için bkz. Philosophie der symbolischen Formen (Sembolik Formlar Felsefesi), III, s.74ff.

11 Ayrıntılar Le langage et la consruction du monde des objets, (Objeler Dünyasının Oluşumu ve Dili) yazımda. Journal de Psychologie (Psikoloji Günlüğü), 1933

for, kendisinden vazgeçilemeyen bir unsurdur; dil metaforsuz canlılığını kaybeder ve basmakalıp bir işaret sistemi haline gelir. Gerçek teorik dünya görüşü, bilim ve felsefenin dünyaya bakışı evreni asla sırf "fiziksel" şeylerin bir toplamı olarak gözlemekle başlamaz. Evrenin cisimler sistemi olarak; olayların da fiziksel güçlerin eseri olarak kavranışı daha geç ortaya çıktı. Biz bu kanaati 17. yy.dan daha geriye kadar götüremeyiz. Platon ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin kabul ettiği kanıtlardan birine, "her hareketin başında" ruh olduğunu işaret etmekle başlar. Ruhu yok saymayı düşündüğümüzde, evreni hareketsiz duruma getirmek zorunda kalırız. Aristoteles'te bu düşünceler kozmolojinin temel dayanaklarına dönüşür. Eğer gök cisimleri sonsuz hareketine devam ederlerse, o zaman bu hareket temeli hareketin kaynağı olan ruhsal ilkenin içinde bulunabilir. Kopernikçi yeni dünya tablosunun habercisi ve müjdecisi Giordano Bruno gökcisimlerinin canlılığı görüşünü, bütün filozofların üzerinde birleştiği bir inanç olarak ortaya koyar. Matematiksel ve mekanik bir evren düşüncesine ilk defa Descartes'ta rastlıyoruz. Ve bu düşünce, o zamandan beri engellenemez biçimde kök salmayı sürdürmüştür. Fakat bu düşüncenin bir ilk olmadığı, ama bir son olduğu görülür. Mekanik dünya düşüncesi, bilimin doğa olgularını önceden kestirmek ve hakim olabilmek için kendisini zorladığı bir soyutlama çabasının ürünüdür. Descartes'ın bizzat açıkladığı gibi, insan bu evren tasarımı sayesinde "doğanın sahibi ve hakimi" (maitre et possesseur de la nature) olmaya girişir. Şeylerin fiziksel "doğa"sı, daima aynı biçimde tekrarlanan ve bu tekrarlanışta mutlak yasaları harekete geçiren görüntülerin içindedir. Doğa, bir sabitlik ve değişmezlik olarak bize verilen olguların içeriğinden ayırabildiğimiz şeydir. Fakat bunu ayırmak ve dışa açıp çözümlemek teorik refleksiyonun ilk sonucudur. Bu sonuç, *terminus a quo** değil, *terminus ad quem***dir. Bir sondur ama başlangıç değildir. Doğa bili-

* Başlangıç noktası.

** Bitiş noktası.

mi elbette kendi yolunu bu sona ulaşıncaya kadar izlemeliydi ve izlemek zorundaydı. O yalnızca bütün "kişiler"den yavaş yavaş uzaklaşmaya çabalamaz, ayrıca ilkesel bakımdan uzaklaşmış olduğu bir dünyaya erişmeye çalışır.[12] Doğa bilimi öncelikle ben'in ve sen'in dünyasından vazgeçmekle gerçek maksadına erişir. Bu inceleme biçiminin en yüksek başarısını ve kesin zaferini kazandığı ilk alan, astronomik evrendir. Kepler'de, onu başlangıçta tamamen etkisi altına alan "gezegenlerin ruhsallığı" tasarımı vardır. O, matematiksel bir gezegen hareketleri teorisine çok iyi vakıftır ama, bu tasarımı hep bastırır. Galilei bu tasarımı henüz bir varsayım olarak ortaya koyar. Yeniçağ felsefesi henüz daha bu yolda ilerlemeye devam eder. Felsefe "esrarengiz" fiziksel nitelikleri ortadan kaldırmayı, sadece astronomi ve fizik için değil, ayrıca bütün doğa olayları için ister. Burada biyoloji de geride kalamaz; biyolojide de "vitalizm"in egemenliği sona ermiş gibi görünür. Şimdi artık hayat sadece anorganik doğadan değil, ayrıca organik doğadan da ortaya çıkar. Organizma da mekanizmin yasalarının, madde ve kuvvet yasalarının emri altındadır ve tümüyle onların içine karışıp kaybolur.

Doğanın bu radikal "teslimiyet"ine metafizik delillerle karşı çıkan bütün denemeler sadece başarısızlığa mahkûm olmadı, ayrıca onlar hizmet etmek istediği şeyi de küçük düşürdü. 19. yy.da Gustav Theodor Fechner böyle bir deneme yapmaya cesaret etti. Fechner'in kendisi fizikçi idi ve ruh öğretisi alanındaki psikofizik engelleri ortadan kaldırmak istiyordu. Fakat onun felsefî çabası önce mekanik dünya görüşüne temelinden saldırmaya yöneldi. O doğabiliminin "karanlık manzarası"yla "aydınlık manzara"yı karşı karşıya koymak istiyordu. Fechner'in burada kullandığı metodu izlemek, problemimiz için öğretici olmayacaktır. Bu metot sadece, ifadenin

---

[12] "Bireyler"in bu ortadan kaldırılışının fiziğin dünyasında da hiçbir zaman mutlak olarak başarılamadığını, onun yalnızca, doğabilimsel metodun bir sınır kavramı olarak görülebileceğini, Schroedinger ilginç bir yazıda ifade etti. Quelques remarques au sujet des bases de la connaissance scientifique. Scientia, Mars 1935 (Bilimsel Bilginin Temelleri Konusunda Birkaç Not. Bilim)

algısından hareket etmek ve bunu bütünüyle kendi yetkinliğinin merkezine yerleştirmektir. Fechner'e göre algının bu biçimi yanıltıcı olamaz. Ayrıca esas itibariyle bizi soyut düşüncenin etki alanından kurtaran ve gerçekliğe yaklaştırabilen biricik vasıta odur. Fechner "Nanna ya da Bitkilerin Ruhsal Yaşantısı Üzerine" adlı yazısında bu doğrultudaki çok cesurca ve dikkat çekici işe girişti. Burada bitkiler aleminin bütün olguları kesinlikle ifade olgusu olarak anlatılır ve bu anlam içinde yorumlanır. Fechner'e göre bitkiler "suskun çiçeklenen, güzel kokular yayan; yağan çiği iştahla şapırdatarak içmelerinde susuzluklarını, tomurcuklanma çabalarında ve ışığa doğru dönmelerinde daha yüksek bir özleyişi tatmin eden ruhlar"dır.[13] Fakat mekanik teori, Fechrıer'in bitkilerin ruhsal yaşantısına ilişkin kanıtları bulmak istediği olguları fiziksel ve kimyasal güçlerle açıklayan "tropizm"e bağlamakta hiçbir güçlük çekmez. Tropizme göre Heliotropizm, Geotropizm, Phototropizm bitkisel hayatın oluş süreçleri hakkında bilgi verme konusunda tamamen yeterlidir. Bu teorinin modern çağdaki temellendiricileri onun hayvan yaşantısını da kapsadığını tereddütsüz kabul ederler. Ve onlar Descartes'ın hayvanın mekanik işleyişi ile ilgili tezinde kesin deneysel kanıtı bulmuş olduklarına inandılar.[14] Nihayet psikolojinin, bilinç olgularıyla ilgili öğretinin, gelişen nesnelleştirme ve mekanikleştirme eğilimine engel olamadığı anlaşıldı. Descartes'ın "cogito"su da artık sağlam ve aşılmaz duvar oluşturmamaktadır. Descartes'ın kendisine göre cogito "saf düşünme"nin ifadesi olduğu için, "doğa" ile "ruh" arasındaki net bir sınır çizgisi anlamına gelir. Belki de böyle bir saf düşünme vardır ya da böyle tanınan şey, belki sadece rasyonalist bir kurgudur. Emprizmin radikal tezini uygulama denemesi zorunlu olarak bu soruya yol açar. Psikolojinin sivri dilli modern analizcilerinden biri bu soruyu ifade açısından sor-

---

13 Fechner, Nanna, 4.bs. Hamburg ve Leipzig 1908, s.10

14 Bkz. Jacques Loeb, Vorles. Über die Dynamik der Lebenserscheinungen (Hayat Olgularının Dinamiği Üzerine Dersler), Leipzig 1906

du. William James "Radikal Emprizm Denemesi"nde genellikle "bilinç" adıyla işaret ettiğimiz şeyin herhangi bir deneyim kanıtına dayanıp dayanmadığı sorusunu ortaya attı ve olumsuz bir yargıya ulaştı. Ona göre psikoloji ruhsal töz kavramından vazgeçmeyi öğrendiği gibi, bilinç kavramından da vazgeçmeyi öğrenmek zorundadır. Çünkü burada gerçekte aynı şey için yalnız iki farklı isim söz konusudur. James'e göre bir "saf düşünüş", bir "saf özbilinç", bir "bilinçli algılamanın aşkın birliği" olduğu iddiası boşlukta kalır. Deneysel psikoloji tarihi böyle bir iddiaya tanık olarak gösterilemez. Bu iddia sırf bir yankı, metafiziksel ruh cevherinin kaybolurken arkasında bıraktığı güçsüz bir tortudur. Çünkü somut bedensel duyarlık olmaksızın ben bilinci ve ben hissi olamaz. "Ben" diye açıklar James, "apaçık ve kuvvetli bir olgu olarak kabul ettiğim düşünme hareketinin, -net çözümlemede esas itibariyle- nefesimin hareketi (the stream of my breathing) olarak ortaya çıkan bir şeyin sadece kapalı bir ifadesidir ve bunun böyle olduğundan kesinlikle eminim. Kant 'düşünüyorum'un bütün tasarımlarıma eşlik edişinden bahseder; tasarımları gerçekten izleyen, 'nefes alıyorum'dur.[15]

O halde özbilinç kavramı klasik idealist gelenek çizgisinde anlaşılınca, bu *kavram*, sadece bilinç olgularının tespitiyle uğraşmakla yükümlü olan titiz emprizmin bakış açısından doğru tereddüt uyandırır gibi görünür. James kuşkululuk durumunun olguyla ilgili olmadığını, olguya yalnızca belirli bir yorumlamanın sindiğini ekler. James'in "saf özbilinç" olgusunu reddemesinin anlamı, bu olgunun, sadece kendisi için varolan bir şey bu isimle adlandırıldığında gerçek ve varolan bir şey olacağı düşüncesinin varlığıdır. Onun inkar ettiği şey ben'in işlevsel anlamı değil, tözsel doğasıdır. "Let me then immediately explain" der üzerine basarak, "that I mean only to deny that the word stands for an entity, but to insist most

---

[15] W. James Does Consciousness exist? Essay in radical Empricism, 1912, s.36 (Bilinç var mı? Radikal Emprizm Üzerine Makaleler); bkz. Bertrand Russel'a da, The Analysis of Mind, (Düşüncenin Analizi), 1921.

emphatically that it stands for a function."* Bu problemde ısrar edilirse, o zaman ben ve sen'in ilişkisi probleminin yeni bir yönü hemen dikkati çeker. Adeta mekansal bir çatlakla ayrılan ve buna rağmen onlar arasında bu uzaklığı bozmadan uzak bir etkileşim biçimi, bir *actio in distans*** halinde gerçekleşen kendisi için varolan nesneler olarak ben ve sen, şimdi artık bağımsız şeyler ya da varoluşlar olarak tasvir edilemez. Bununla birlikte sen kadar ben de, ancak "bir diğeri için" olan olarak, fonksiyonel bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde bulunurken mevcut olur. Kültür vakıası bu karşılıklı şarta bağlılığın açık ifadesi ve reddedilmez kanıtıdır. Kültür elbette ilkesel olarak, şeylerle ve şey ilişkileriyle uğraşmak zorunda olan doğabilimsel inceleme biçimi alanından doğru ortaya çıkmaz. Ama kültürün kendisi ve onun bilimi "devlet içinde devlet" teşkil etmez. Kültür eserleri fiziksel-maddî nitelikli eserlerdir. Bu eserleri yapan bireyler kendi psikolojik varoluşlarına ve özel yaşantılarına sahiptirler. Bu eserlerin hepsi fiziksel, psikolojik ve sosyolojik kategoriler altında incelenebilir ve öğrenilebilir; incelenmeleri ve öğrenilmeleri gerekir. Fakat eğer biz tek tek eserlerden ve tek tek bireylerden kültürün formlarına yürürsek ve kendimizi onları incelemeye verirsek, o zaman yeni bir problemin eşiğinde bulunuruz. Mutlak doğalcılık bu problemi inkar etmez; fakat bu formları, yani dili, sanatı, dini, devleti tek tek etkileşimlerin basit bir bütünü olarak açıklamaya çalışmakla problemin üstesinden gelinebileceğine inanır. Dil bir uzlaşmadan, bireylerin buluşup anlaştığı bir "sözleşme"den oluşur; resmi ve sivil/toplumsal hayat bir "toplumsal sözleşme"ye dayanır. İşleyen düzenli topluluk elbette kolayca açıklanır. Çünkü bu sözleşme, tıpkı anlam ve önemini sadece hukukun ve devletin anlamlı ve önemli sayıldığı bir ortamda bulan bir sözleşme gibi, sadece konuşma ve dil ortamında mümkün olur. O halde çö-

---

* Demek istiyorum ki, kelimeler herhangi bir varlığı veya herhangi bir fonksiyonu karşılamak için vardır.

** Ayırma eylemi

zülecek ilk problem bu ortamın nerede bulunduğundan ve onun şartlarının neler olduğundan ibarettir. Dilin, dinin, toplumun kaynağı ile ilgili metafizik teoriler bu soruyu kişiler-üstü güçlere, "halk ruhu"nun ya da "kültür ruhu"nun etkin oluşuna dayanarak cevaplar. Fakat bu, bilimsel açıklamanın reddinden ve mitos'a geriye dönüşten başka bir şey değildir. Bu durumda kültürün dünyası fiziksel dünyayı ve insanın varoluşunu etkileyen bir üst dünya biçimi olarak açıklanır. Eleştirel bir kültür felsefesi bu iki açıklama şeklinin hiçbirine tutuklu kalamaz. O metafiziğin *Charybdis*inden kaçmak zorunda olduğu gibi, aynı şekilde doğalcılığın *Scylla*sından kaçınmak zorundadır.*** Eğer kültür felsefesi "ben" ve "sen"in -ki onlar birbiri üzerinde etki icra ederek kültürün formlarını oluşturur- lar- hazır verilmiş gerçeklikler olmadığını açıklarsa, bu kaçınmanın yolu ona kendiliğinden açılır. İki etkinlik çevresinin, "sen"in dünyası gibi "ben"in dünyasının da ilkönce bu formlarda ve onlar yoluyla kurulduğu görülür. Kendisi değişmez olan, aynı nitelikteki bir sen ile bağlantı içinde varlığını sürdüren ve adeta kendi etkinlik çevresine dışardan nüfuz etmeye çabalayan kendi içine kapalı bir ben yoktur. Böyle bir tasarımdan hareket edilince, ondan kaynaklanan talebin gerçekleştirilemez olduğu görülür. Maddenin dünyasındaki gibi düşüncenin dünyasında da her varlık adeta kendi yerine bağlanıp kalır ve başkaları için anlaşılmaz olarak varolmaya devam eder. Fakat biz iki töz şeklinde varolan olarak ben ve sen'den hareket etmeyip, onun yerine, ben-sen arasında dilde ya da başka bir kültür formunda gerçekleşen karşılıklı alışverişin merkez noktasına yerleştiğimiz zaman, bu endişe kaybolur. Dilin kullanımında, sanatsal anlayışta, araştırma ve düşünme sürecinde her zaman kendine özgü bir etkinlik kendini gösterir; bu, başlangıçtaki eylemdir. Ben ve sen bir diğerinden kendini ayırmak için önce diğerine boyun eğer. Onlar ifadenin bütün türlerinde, dilde, düşüncede ve sa-

*** Charybdis: Messina Boğazı'nda bir girdap; Scylla : Messina Boğazı'nda tehlikeli bir kaya. (Metinde bu terimler sadece girdap ve kaya anlamında kullanılmıştır. Çev.)

natta böylece birlikte bulunurken, birbiri içinde ve birbirleriyle birliktedirler.

Salt "davranışçı" psikolojinin sen'in gerçekliğine, "yabancı ruhsal"ın varoluşuna yönelttiği şüpheyi, en sonunda gerçek anlamda ben'in, "cogito"nun gerçekliğine karşı yöneltmesi gerekliliği buradan doğru açıkça anlaşılır; hatta bu gereklilik kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Çünkü gerçekte bir unsurla diğerinin örtüşmesi gerekir. O zaman James'in paradoksal sorusu olan "Does Consciousness exist" (Bilinç var mı?) sorusunun temelde daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Fakat şimdi bu tutarlılık, "radikal emprizm" ve psikolojizmin hangi çıkmaz sokakta yolunu şaşırdığını göstererek, bize ikilemden kurtuluş yolunu işaret edebilir. İfade algısının ikna edici gücünü kabul etmek, elbette, onunla ilgili endişeyi gidermek için yeterli değildir. Biz başka bir kanıt daha ortaya koymak zorundayız. İfade olarak adlandırdığımız şeyde iki farklı önemli unsuru birbirinden ayırmamız gerekir. "Duygusal sarsıntıların ifadesi" hayvan dünyasında da vardır. Charles Darwin bunu bir eserinde ayrıntılı olarak inceledi ve anlattı. Fakat bizim burada belirleyebileceğimiz şeylerin hepsi, pasif ifadedir ve öyle kalır. İnsan varoluşu ve insan kültürü alanında ise birdenbire yeni bir şeye rastlıyoruz. Çünkü bir diğerinden ayrılması mümkün olan bütün kültür formları, aktif ifade *formları*dır. Bu formlar utancın kızıllığı, alnın kırışması, yumruğun sıkılışı gibi sırf iradesiz tepkiler değil, iradeye dayalı hareketlerdir. Onlar kendi içimizde ve bizde vuku bulan yalın olaylar değil, adeta özel enerjilerdir ve kültürün, dinin, sanatın ve dilin dünyası, bu enerjilerin kullanımıyla için kurulur.

Davranışçı psikoloji elbette bu itiraza karşı hazırlıklı olduğu kanaatindedir; verili olanların zeminine kesin şekilde yapışır ve bu verilenlerin, seslerin dizisinden, renklerin çeşitliliğinden, algılanabilir niteliklerin uyumundan başka hiçbir şeyi bize göstermediğini söyler. Bu içeriklerin hepsinin sadece "olanlar" olmadığını, ayrıca onlarda başka bir şeyin "göründüğünü", onların kendi saf fiziksel varoluşlarının dışında bir "sembol değeri" olduğunu iddia ettiğimiz

zaman, deneyimin bize tanıtıp öğrettiği şeyleri aşarız. "Dil" olarak adlandırdığımız ses bileşiminin arkasında "düşünme"nin ifadesi olarak işaret ettiğimiz başka şey bulunduğu için, bu gerekçe kanıt olarak ileri sürülemez. "Davranışçı" der Russell, "bize, insanlara yol gösteren sözlerin açıklanabileceği, insanların ön şartsız düşünebileceği konusunda güvence verir. Nerede düşünme süreci üzerine bir problem beklenirse, orada dil alışkanlığı konusundaki problem insanın elinin altında bulunmaktadır. Çok doğru gibi gelen bu hipotez, görüldüğü gibi, yakından sınanınca önemsiz görünebilir."[16] Günlük hayatta konuşulan şeylerin büyük bir bölümünün bu reddedici eleştiri kapsamına girdiği iddiası pek kabul edilebilir gibi değildir. Acaba biz bu yargıyı insan konuşmalarının tümü için geçerli sayma hakkına sahip miyiz? Konuşma sadece taklit yasasını mı izler ve anlamsız "papağanlık" mıdır? İnsan dili ile papağan dili arasında hiçbir farklılık yok mudur? Russel davranışçı teze destek için bir örnek öne sürer. Bir öğretmenin bir sınavda öğrencilerine doğru bir matematik ödevi, çarpım tablosundan bir ödev verdiği varsayılsın. O bir öğrenciden "doğru", bir diğerinden "yanlış" bir cevap alacaktır. Fakat bu "doğru" cevap da, bir kelime kalıbının öğrencinin hafızasında derin izler bırakmasından ve öğrencinin bu kalıbı tekrarlamasının mümkün oluşundan başka bir şeyi kanıtlar mı? Bu şüphesiz doğrudur. Fakat hiçbir öğretmen, hiçbir gerçek pedagog bir sınavda o kadar ileri gitmeyecek; sadece sonuçları soracaktır. Eğitimci öğrencinin kendiliğinden hareketinin yanlışlığını ortaya koymanın bir yolunu bulacaktır. O belki de öğrenciye daha önce hiç karşılaşmadığı bir problem soracak ve sınava giren öğrencinin ezberlediği bilginin sadece hangi niteliğe sahip olduğunu değil, aynı zamanda bu bilgiyi nasıl kullandığını anlamak için, öğrencinin çözüm şeklini öğrenecektir. Ve burada, çok-çeşitli ve pasif ifadenin de ilkesel bakımdan aşamayacağı şüphe, kaybolur. Pasif

---

[16] Russel, The Analysis of Mind, s.26f.

ifade olduğu gibi, elbette pasif konuşma da vardır. Pasif konuşma, sırf dil alışkanlığı (*Language Habit*) çerçevesini aşamaz. Fakat gerçek konuşma, duyulup hissedilen "logos" başka nitelikte bir şeydir. O hiçbir zaman sırf taklitçi değil, yaratıcıdır. Gerçek konuşma bu fonksiyonda, kendi içinde barınan bu enerjide, "düşünce" diye adlandırdığımız başka enerjiyi korur ve saklar.

Ortak bir dil dünyasına katılımda "ben" ile "sen" arasında gerçek bir bağ mevcuttur ve bu dünyaya aralıksız etkin katılımda her ikisi arasında bir ilişki vücuda gelir. Elbette bu durum olumlu anlamda anlaşıldığı gibi, aynı oranda olumsuz anlamda da düşünülebilir ve değerlendirilebilir. Dilin birleştiriciliği yanında, ayırıcılığı şikâyeti de çok eskidir. Felsefe, edebî eser ve mistisizm de bu şikâyeti tekrarlamıştır.

Yaşayan gönül insana niçin görünmez?
Ah, gönül konuşunca artık gönül olmaz.

Bununla beraber, kelime ve sembol türünden hiçbir aracıya muhtaç olmadan doğrudan bir fikir ve duygu nakline duyulan özlem, kendini aldatmaya dayanır. Eğer "ben"in dünyası verili ve tamamlanmış bir dünya olsaydı, kelime ve sembolün bu verili olanı başka özneye taşımaktan başka bir görevi olmasaydı, o zaman bu özlem haklı olurdu. Fakat şimdi bu kavrayışla, konuşma ve sembolleştirme sürecinin gerçek derinliğine ve gerçek anlamıyla erişilemez. Bu sürecin, dil ve sanatın fonksiyonu sadece farklı öznelerin iç dünyaları arasında bir köprü kurmak olsaydı, o zaman böyle bir köprü kurma ümidinin ütopik olduğu itirazı doğru olurdu. Aradaki uçurum hissedilemez; her dünya en sonunda sadece bizzat kendine aittir ve yalnız bizzat kendinden doğru bilinir. Fakat gerçek ilişki başka bir ilişkidir. Konuşma ve sembolleştirmede tek tek özneler sadece sahip oldukları şeylerle değil, ayrıca ve öncelikle sahip olmayı başarmalarıyla ayrılırlar. Her canlı ve algılanan diyalogda bu vasıta anlaşılır kılınabilir. Burada hiçbir zaman sırf bildirme değil, konuşma ve karşı-konuşma söz konusudur. Bu çift yönlü süreçte öncelikle düşünce inşa edilir. Platon fikir dünyasına, "soru ve ce-

vapla karşılıklı konuşma"mızdan başka hiçbir giriş yolu olmadığını söylemiştir. Soru ve cevapta "ben" ve "sen", sadece birbirini anlamak için değil, aynı zamanda bizzat kendilerini anlamak için ayrılmak zorundadır. Burada her ikisi aralıksız olarak birbirine geçerler. Birinin düşüncesi ona eşlik eden başka birinin düşüncesi ile alevlenir ve bu karşılıklı etkileşim sayesinde, onların her ikisi, dil ortamında "ortak bir anlam dünyasını" kendileri için inşa ederler. Bu ortamı bulamadığımız yerde bizim kendi zenginliğimiz de kuşkulu ve güvenilmez olur. Her düşünce dilin sınavını başarmak zorundadır. Bizzat duygunun derinliği ve gücü öncelikle duygunun ifadesinde muhafaza edilir ve gösterilir. Her birimiz ifadenin, rüyaya özgü "formüle edilmeyen" düşünme biçimi içinde hayret verici bir iş görmesi ile ilgili deneyimi sık sık yaşamışızdır. Güç bir problemin çözümünü zahmetsizce başarırız. Fakat uyanış anında bu, yok olup gider; buradaki kazanımın sözle ifade edilmesi zorunluluğu, onun belli belirsiz ve ayrıntıda kalan bir şey olduğunu ima eder. Bu durumda dil asla kendi kendimizden uzaklaşma olmaz; dil daha ziyade sanat gibi, diğer "sembolik formlar" gibi kendimize giden bir yoldur; o, kendi-bilincimizin ve özgüvenimizin öncelikle dil vasıtasıyla kurulması anlamında üreticidir.

Bunun için ikili yolun, ayrılma ve tekrar birleşmenin, ayrıştırma ve birleştirmenin sürekliliği gerekir. Bu "diyalektik" ilişki sadece gerçek diyalogda değil, monologda bile görülür. Çünkü Platon'un söylediği gibi, tek başına düşünme de, "ruhun bizzat kendi kendiyle konuşması"dır. Her ne kadar paradoksal çelişki çağrıştırsa da, monologda daha çok parçalanmışlık fonksiyonunun, diyalogda ise tekrar birleşme fonksiyonunun ağır bastığından söz edilir. Çünkü ruh -deyim yerindeyse- bölünmeden, onun "bizzat kendi kendisiyle konuşması" mümkün değildir. Ruh konuşanın veya işitenin, soru soranın ve cevap verenin görevini üstlenmek zorunda kalır. Bu noktada ruh kendi kendisiyle konuşunca, artık onun salt tek bir insan, bir "birey" olma durumu sona erer. O, oyuncunun rolünü ve maskesini hatırlatan -bu kelimenin etimolojik esas anlamında- "şa-

hıs" olur. Karl Vossler "Birey Kavramı"nda, şöyle söyler: "İçsel bakımdan bölünemez kalmanın bireyin özüne ait olması, bu imkanı acaba gözden kaçırmadı mı? Eğer insanlar şahıs olmayıp sadece birey olsalardı, o zaman iletişimin, ruhsal ayrılma ve birleşme olan bir karşılıklı konuşma davranışının nasıl başarıldığı kavranamazdı. Karşılıklı konuşmanın oluşturucusu ve gerçek taşıyıcısı, en son temelinde, yani olaylar felsefî bakımdan incelenince, sadece iki, birçok, nihayetinde istendiği kadar rollere ya da kişiliklere bürünen biricik şahıstır."[17]

Bütün sembollerin bu ikili fonksiyonu, ayrılma ve tekrar birleşme fonksiyonu sanatta daha açık ve inandırıcı biçimde ortaya çıkar. "Dünyadan sadece sanat vasıtasıyla kesin şekilde ayrılmak mümkün olabilir ve onunla sadece sanat vasıtasıyla yeniden kesin ilişki kurulabilir." Goethe'nin bu sözü her büyük sanatçıda etkin olan temel duyguyu ifade eder. Sanatçı iletişim için çok kuvvetli isteğe ve imkana sahiptir. O, kendi içinde yaşayan, yaşamak için sebep oluşturan şeylerin yolunu bulana kadar dinlenemez ve sükunet içinde olamaz. Ve buna rağmen sanatçı, iletişimin bu sürekli kendini yenileyen akışında nihayet yalnızlaştığını ve kendi beninin sınırlarına gerilediğini hisseder. Onun oluşturduğu tek tek eserlerin hiçbiri, onun kendi içinde taşıdığı zengin hayalleri taşıyamaz. Burada, geride hep üzüntü duyulan bir çelişki kalır. "Dışlaşan" ve "içte olan" hiçbir zaman tümüyle örtüşemez. Fakat sanatçının bilmesi gereken bu sınır onun için engel haline gelemez. Sanatçı sadece üretimle kendi kendisini bulabileceğini ve kendi kendisine sahip olabileceğini bildiği için üretmeye devam eder. Sanatçı öncelikle eserlerinde ifade ettiği biçim içinde kendi benine ve dünyasına sahip olur.

Dinî duygu da aynı ikiliği gösterir. Bu duygu ne kadar derin ve içte olursa, o kadar çok dünyadan bakışını çeviriyor; insanı insanlara ve kendi sosyal gerçekliğine bağlayan bütün zincirleri koparıp

---

[17] Karl Vossler, Sprechen, Gesprach und Sprache (Geist und Kultur in der Sprache) (Konuşma, Dialog ve Dil -Dildeki Kültür ve Ruh-) s.12f.

bu bağdan kurtarıyor gibi görünür. İnanan sadece kendi kendini ve Tanrı'yı tanır; başka hiçbir şeyi tanımak istemez. "Deum animamque scire cupio" der Augustin, "nihilne plus? Nihil omnino"*. Ve diğer bütün dini önderlerde olduğu gibi Augustin'ın kendisinde de, öncelikle inancın müjdeleyiciliğinde inanışın gücü kendini gösterir. İnanan, kendi inancını başkalarına bildirmelidir. O, inancın gerçekten sağlam olması için, inancını kendi dinî tutkusuyla ve heyecanıyla doldurmak zorundadır. Bu müjdeleme, dogma olarak neticelenmek için sembol olarak başlayan dinî imgelerden başka bir imkan taşımaz. O halde burada da her başlayan dışa vurma, başkasına devretmenin başlangıcıdır. Bu içsel gerilimi aşma imkanının olmayışı kaderdir ve tam anlamıyla her zihinsel formun içkin trajedisidir. Gerilimin çözümüyle manevî yaşantı da sona erer; çünkü bu yaşantı, ayrılanı kesin biçimde birleştirebilmek için birleşmiş olanı ayırmaktan ibarettir.

---

* Bilinmesi gereken şey Tanrı'dan başka ne olabilir? Hepsi saçma.

ÜÇÜNCÜ İNCELEME
DOĞA ve KÜLTÜR KAVRAMLARI

1.

Salt mantık ve bilim teorisi alanını aşmaya karar verilmediği sürece "doğa bilimi" ile "kültür bilimi" arasındaki tür farklılığını belirlemek için yapılan bütün çalışmaların eksik ve yetersiz kalacağından hareket etmiştik. Bu farklılığı net biçimde gösterebilmek için geriye, kavramın içyapısından algının içyapısına gitmek zorundayız. Zaten algı, göstermeye çalıştığımız gibi, doğa bilimi ile kültür biliminin kullandığı birbirine zıt metotlarda bulunan çelişkileri özünde taşır. Bugün hiçbir bilgi teorisi anlayışında, kavramlar bize gerçekliğin bilgisini herhangi bir tarzda verme konusunda hak iddia ettikleri sürece onların eninde sonunda seyirle "doldurulması" gerektiği, artık tartışılmamaktadır. Bu yargı tek tek kavramlar için geçerli sayıldığı gibi, bilimin inşasında karşımıza çıkan çeşitli kavram tipleri için de geçerli sayılır. Eğer bu kavram tipleri sırf hayal ürünü değillerse, eğer onlar sınıflama ilgisi içinde kendimize göre oluşturduğumuz isim olarak anlamlı iseler, o zaman onların bir *fundamentum in re**e sahip olmaları gerekir. Bu kavram tiplerini, son bilgi kaynağından çıkışlarına kadar izlemek mümkün olmalı; onlar arasındaki farkın, dikkatin ve algılamanın iki taraflı yöneliminde

---

* Nesnedeki temel.

temellendiği görülmelidir. Bu çerçevede sağlam destek ve dayanak noktası elde ettikten sonra, artık, problemi yeniden ortaya koymalıyız. Mantığa geri dönmek ve kültür kavramının mantıkî niteliğini sorgulamak zorundayız. Kültür kavramının böyle bir niteliğe sahip olması, çeşitli kavramların mevcudiyeti ve farklı nesnelerin yerine geçmesi, bir diğeriyle herhangi bir "zihinsel bağ" vasıtasıyla bağlanmış olması; bunlar bize hep çok yüzeysel gözlemi gösterir. Acaba bu bağ hangi niteliktedir? Bu kavramlar hangi topluluğa aittir ve başka kavram grupları ile onlar arasında nasıl bir yakınlık mevcuttur?

Bu soruya bugüne kadar ilkesel açısından farklılık taşıyan üç cevap verilmiştir. Modern bilim teorisinde egemen olmaya uğraşan çeşitli eğilimler arasındaki kavga ve mücadele, cevaplarda açıkça kendini gösterir. Doğa biliminin, tarih ve psikolojinin burada yeri olmadığı iddia edilir. Ve onların her biri daima kulak verilmesi gereken temellendirme talebiyle sahneye çıkar. Şimdi buradan, problemin basit bir dogmatik egemenlik büyüsü vasıtasıyla çözülemediği sonucu çıkmaktadır. Her üç yönelim güvenli olarak yerini koruyabilecekleri ve rakiplerinin hiçbir kanıtından uzaklaşmadıkları bir zemine geri çekilebilir. Çünkü fiziksellik, ruhsallık ve tarihsellik gerçekten zorunlu olarak kültür nesnesi kavramına aittir. Onlar kültür nesnesini inşa eden üç gerçek temeldir. Bir kültür nesnesinin her zaman fiziksel-somut bir dayanağa ihtiyacı vardır. Resim beze, heykel mermere, parşömene ya da kağıda yazılmış olarak bulduğumuz tarihsel belge harflere yapışıp kalır. Geçmiş bir kültür bize sadece belgelerde ve anıtlarda kendini gösterir. Fakat bunların hepsi aynı zamanda, doğru kavranması ve okunması için iki yönlü bir yorumlama ister. Eser tarihsel olarak kendi zaman diliminde belirlenmeli, yaşı ve kaynağı sorgulanmalı, herhangi bir şekilde hissedebileceğimiz belirli ruhsal temel durumların ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Fiziksel, tarihsel ve psikolojik kavramlar bundan dolayı bir kültür nesnesinin tasvirinde her zaman yer alır. Fakat bu tasvirde karşımıza çıkan problem, bu kavramların kendi içeriğinde değil,

sentezde barınmaktadır. Sentez sayesinde kavramları düşüncede bir araya toplarız; yeni ve kendine özgü bir bütünlük halinde birleştiririz. Bu sentezi yeterince açıklamayan her inceleme biçimi eksik kalır. Çünkü belirli bir kavramsal basamağa doğru gelişme, inceleme biçiminin parçaları kendi içinde taşımasına değil, onun parçaları kendine özgü biçimde bir araya getirmesine ve birliktelik oluşturmasına bağlıdır. Öyleyse bundan dolayı her kültür nesnesinde fiziksel, psikolojik ve tarihsel bir yön görüldüğü inkar edilemez; o halde onların birbiriyle etkileşimini ve karşılıklı "birbirine nüfuz edişleri"ni yakalamayıp, bu unsurları dışladığımız sürece, kültür nesnesi kendine özgü anlamı içinde bize kapalı kalır. Fiziksel, psikolojik ve tarihsel konumlanma zorunludur. Fakat onlardan hiçbiri kültür bilimlerinde erişmeye çalıştığımız genel tabloyu bize verme imkanına sahip değildir.

Elbette burada, mantığın tarihsel gelişiminden ve şimdiki durumundan kaynaklanan bir güçlükle karşılaşırız. Platon'dan beri bir matematik mantığına, Aristoteles'ten beri bir biyoloji mantığına sahibiz. Matematiksel görelilik kavramlarıyla biyolojik anlamda cins ve tür kavramları burada kendi kesin yerlerini bulmuşlardır. Matematiksel doğa bilimi mantığı Descartes, Leibniz ve Kant tarafından kurulur ve nihayet 19. yy.da "tarih mantığı" üzerine ilk deneme ortaya çıkar. Buna karşı dilbilimi, sanat bilimi ve din biliminin temel kavramlarına bakılınca, onların adeta hep uyruksuz oldukları hayretle fark edilir. Bu kavramlar, mantığın yapısında bulunan kendi "doğal yer"lerini henüz bulamamışlardır.

Şey-durumunu soyut konuşmalar yoluyla göstermek yerine, kültür bilimlerinin çalışmalarından aldığım tek tek somut örneklerle doğrudan açıkça anlaşılır hale getirmeyi tercih ediyorum. Bunun gibi çalışmaların yolları ayrılmıştır. Kültür bilimlerinin araştırma çalışmaları mantık ve bilgi teorisi tarafından cendereye sokulmaya çalışılan soyut ayrımların şablonuna uymamaktadır. Bundan dolayı problemin gerçek durumunu en iyi araştırma çalışmalarından anlayabiliriz. Kendine özgü her kültür bilimi belirli form ve üslûp kav-

ramları oluşturur ve bu kavramları sistematik bir genel kavrayış için, üzerinde duracağı olguları seçmek ve sınıflamak için kullanır. Bu form kavramları ne nomotetik (kural koyucu), ne de idiografik (tekil ve bir defalık olanı tasvir edici)'tir. Kural koyucu değildir; çünkü form kavramlarında kendine özgü olgulardan hareket edip tümdengelim yöntemiyle sonuç olarak çıkarılabilecek genel yasalara ulaşılması söz konusu değildir. Fakat onlar tarihsel incelemeye de indirgenemez. Bunu öncelikle dilbilimin inşasında görmekteyiz. Dilin gelişimini, yapabildiğimiz kadarıyla iyice inceleme zorunluluğumuz vardır ve bunun bize dil hakkında zengin ve yararlı bilgiler vereceği kesindir. Araştırılanların ve açıklananların tutarlılığını, dilsel olguların bütünlüğünü tümüyle kavramak için başka bir yol tutmak zorundayız. Biz Wilhelm von Humboldt'un "içteki dil formu" diye adlandırdığı şeyden hareket etmek ve bu içteki dil formunun yapılanmasına vakıf olmak zorundayız. Burada, dilde mevcut olan ve tarihsel problemlerden açıkça ayrılan, onlardan bağımsız olarak işlenebilecek olan ve işlenmesi gereken içyapı problemi söz konusudur. Dilin tarihsel gelişimi hakkında az şey bilsek veya hiçbir şey bilmesek bile, bir dil kendi içyapısına göre değerlendirilir. Mesela "çok bireşimli diller" kavramını ilk defa Humboldt ortaya attı ve bu kavramı anlatırken, kendi dil ve form çözümlemesinin parlak bir örneğini verdi. Ama onun elinin altında bu dillerin oluşumu ve gelişimi üzerine veri adına hiçbir şey yoktu. Yazısız halkların dilleriyle uğraşmak zorunda olduğumuz zaman bazı benzerlikler tekrarlanır. Carl Meinhof "Vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen" (Bantu Dillerinin Karşılaştırmalı Grameri) eserinde isim, zamir gibi kelimelere göre sınıflama içermeyen dillerdeki karakteristik nitelikleri araştırdı. O, eril, dişil ve nötr (cinssiz) gibi "doğal cinsleri" kullanmadı; onun yerine tamamen başka sınıf-

---

1 Bu konudaki ayrıntılar Philosophie der symbolischen Formen (Sembolik Formlar Felsefesi), 1. s.264ff.

lama ilkelerini esas aldı.[1] Bu çözümlemelerde de tarihsel bakış açısı hiçbir rol oynamadı. Fakat bu çözümlemenin eksikliği, dilin içyapısına zarar vermeme noktasında bilgimizin kesinliğine muhtaç olmasıdır.

Dilbiliminden kültür bilimlerinin başka bir alanına, sanat bilimi alanına dönelim: Dilbilimiyle sanat arasında köprü kurmayı istemek ilk bakışta çok tehlikeli gibi görünebilir. Çünkü onlar işledikleri konularda ve kullandıkları metotlarda birbirlerinden çok ayrıdır. Buna rağmen onlar kendi genel formları gereğince adeta aynı mantıkî "topluluğa" ait olan kavramları kullanmaktadır. Sanat tarihi de tarih incelemelerini sadece olmuş olanların ve oluşanların anlatısı olarak sınırlandırmak isterse, bir adım ileri gidemez. Sanat için de, salt oluş olarak oluştan bilimsel bilgi edinilemeyeceği şeklindeki Platoncu yargı geçerlidir. Sanat oluşa iyice nüfuz etmek, onu iyi anlayabilmek ve tüm boyutlarıyla kavrayabilmek için, önce "varlık"taki belirli dayanak ve destek noktalarından emin olmak zorundadır. Her tarihsel bilgi belirli bir "öz" ve "form" bilgisine karşılık gelir ve varlık ve form temeline dayanır. Sanat bilimi nitelikli bir araştırma kendine özgü metoda sahip olma isteğini yoğun biçimde hisseder hissetmez, öz ve formun bu bağıntısı ve iç içeliği her zaman açıkça meydana çıkar. Bu durum apaçık biçimde Henrich Wölfflin'ın "Kunstgeschichtlichen Grundbegriffen" (Sanat Tarihinin Temel Kavramları) eserinde kendini gösterir. Wölfflin bütün kurguları dikkatli biçimde uzaklaştırmak ister. O saf empirist olarak konuşur ve hüküm verir. Wölfflin, öncelikle soyut görüş açılarından kurtulmayınca olguların suskun kalması gerekeceğini önemle vurgular. Olgular görüş açılarına göre sınıflandırılabilir ve yorumlanabilir. O, kitabının doldurmasını istediği boşluğu burada görür. Daha önsözünde "soyut inceleme olguların araştırılmasına ayak uyduramadı" der. Wölfflin'in eseri gerçek anlamda sanat tarihi vermek istemez; eser daha ziyade bilim olarak ortaya çıkabilecek "gelecekte ortaya çıkabilecek her türlü sanat tarihine Prolego-

mena*" niteliğindedir. Eserin bir yerinde o, "biz burada resim üslûbunun tarihini vermiyoruz, aksine genel kavramı ortaya koymaya çalışıyoruz"[2] diye vurgular. Genel kavram resimsel üslûbun çizgisel üslûptan net ve belirgin biçimde ayrılmasıyla ve bu çerçevede dışa vurulmuş bütün formların diğeriyle karşılaştırılmasıyla ortaya konur ve belirlenir. Wölfflin'e göre "çizgisellik" ve "resimsellik" iki farklı görme formu olarak birbirinden farklıdır. Bu formlar tümüyle farklı amaçlar edinen ve bundan dolayı her zaman mekansalın kendine özgü bir anını yakalayan iki farklı kavrayış şekli; mekansal ilişkilerin iki farklı kavranış biçimidir. Çizgisel üslûp şeylerin görsel formuyla, resimsel üslûp onların görüntüsüyle ilgilidir. "Çizgisel üslûpta sürekli yapı, resimsel üslûpta değişen görüntü vardır; çizgisel üslûptaki ölçülebilir, sınırlı ve kalıcı form, çizgisel üslûpta hareket ve işlev halindeki form mevcuttur; çizgisel üslûpta kendisi için şeyler, resimsel üslûpta kendi bağlamındaki şeyler yer alır."[3] Wölfflin kuvvetli bir tarihsel temaşa malzemesine dayanmadığından, onun, "çizgisel"in ve "resimsel"in bu karşıtlığını uygun biçimde formüle edemediği ve bu karşıtlığı kolayca anlaşılabilecek biçimde açıklığa kavuşturamadığı açıkça ortaya çıkar. Fakat öbür taraftan o, çözümlemesinde altını çizmek istediği şeyin, belirli bir zaman noktasına bağlı ve o zaman noktasına ait olan bir kerelik tarihsel olaylar olmadığını önemle vurgular. Humboldt'ta olduğu gibi Wölfflin'in temel kavramları da çok fazla "idiografik" kavramlar değildir. Onlar tümüyle genel bir şey-durumunun belirlenmesine dayanır ama, doğa biliminin genel sınıflama ve yasa kavramları karşısında başka nitelik taşıyan ve başka aşamada bulunan bir ge-

---

* Prolegomena giriş anlamına gelse de, bu giriş başlangıç anlamında değil, o alanda daha sonra ortaya çıkacak ürctimlcrin genel çerçevesini baştan belirleme ve eleştirisini yapma anlamında bir giriştir. (Çev.)

2 Heinr. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, (Sanat Tarihinin Temel Kavramları) München 1915, s.35

3 Wölfflin, a.g.e. s.31

nelliği temsil eder. Belirli tarihsel olgularda -klasik ve barok formların ifadeleri arasındaki karşıtlıkta, 16. ve 17. yy.ın karşıtlığında, Dürer ve Rembrandt'ın karşıtlığında- önemli bir form farklılığı bilinci olmalıdır. Tek tek görüntüler artık bu farklılığa örnek teşkil edecek açıklamalar olamaz. Onlar bu farklılığı asla bu şekilde temellendiremez. Wölfflin'e göre "klasik" ve "barok", hatta gotik gibi çok farklı temele dayalı akımlar bile, sadece yeni çağın sanat tarihinde değil, antik yapı sanatında da vardır.[4] Burada mevcut olan farklılık, farkı ulusal ya da kişisel bir farklılığa bağlamakla yakalanamaz. Ulusal ya da kişisel farklar çizgisel ya da resimsel üslûbun gelişiminde kendi rolünü oynar. Fakat ulusal ve kişisel farklılıkların özniteliği bu üslûplardan türetilemez. Bu öznitelik farklı devirlerde, farklı ulusal kültürlerde ve farklı sanatçı bireylerde görsellik kazanabilen bir şeydir. Wölfflin'e göre bir üslûbun başka bir üslûptan gelişmesi sorusu da bu temellerden bağımsız olarak sorulur ve cevaplanır. Üslûp tarihi bu türden "tasvir"le ilgili olan kavramların temel tabakasına kadar nüfuz edebilir. "Batı medeniyetinin bakış açısından yorumlanan gelişim tarihi, kişisel ve ulusal karakter farklılığının artık büyük önem taşımadığı bir gelişim tarihini ifade eder."[5] "Özü itibariyle nesnelliği seçen, şeylere kesin uyan, dokunulabilir ilişkileri içine alan ve etkili olmak isteyen bir üslûp vardır. Bunun karşısında da, daha çok öznelliği seçen, gözle görülebilir olanın göründüğü tablonun tasvirine temel oluşturan bir üslûp bulunmaktadır."[6] Her iki üslûp biçimine aynı türden sanatçılar katılabilir. Anlatımının bir yerinde Wölfflin şöyle söyler: "Tabiî ki örnekle anlatmak gerekirse, biz, tek sanat eserine katkı yapmanın dışında, başka türlü hareket etmeyiz. Fakat Raffael ve Tizian, Rembrandt ve Velasquez tarafından söylenmiş olan her şeyin elbette sa-

---

4 Bkz. Wölfflin, a.g.e. s.243

5 Aynı yerde s.13

6 Aynı yerde s.23

dece genel bir güzergahı açıklanabilir; ele alınan parçanın kendine özgü değeri belirlenemez."[7] Wölfflin bu bağlamda "isimsiz sanat tarihi" olacak bir sanat tarihi örneği bile ortaya koyar.[8] Bu sanat tarihi, soruyu bireyselliğe değil, ilkeselliğe; mekansal görüntünün değişikliğine ve görme duygusunun form ve mekanının değişimine "anonim" olarak yöneltmek için, isme hiç ihtiyaç duymaz.

Wölfflin'de olduğu gibi, sanat biliminin saf içyapı kavramlarını böyle bir düşünme netliği içinde açığa çıkararak, "biçim bilim" (Formwissenschaft)'in tümüyle evrensel problemlerine keyfî olmayan biçimde yönelişini incelemek, mantıkçı için hayli ilgi çekici ve değerlidir. Wölfflin'in, sanat bilimi alanının dışında dilbilimini de işaret eden yönelişlere el atması sırf rastlantı değildir. Humboldt hep tek tek diller arasındaki farklılığın, sadece "sesler ve işaretler"in farklılığı olamayacağını vurguladı. Ona göre her dil formunda kendine özgü "dünya görüşü", belirli bir temel düşünme ve anlatma sistemi vardır. Wölfflin Humboldt'un düşünce dünyasına doğrudan dayanmamasına ya da onun dünyasıyla bir bağlantısı olmamasına rağmen, tamamen Humboldt'takine benzer bir fikir, Wölfflin'in düşünce temelini oluşturur. O, Humboldt'çu ilkeleri düşünme ve tasarlama dünyasından görme ve seyretme dünyasına aktarır. Wölfflin'in vurguladığı gibi, her sanatsal üslûp sadece doğru biçimsel unsurları, çizgilerin rehberliğini, resmin niteliğini vb. belirtmez; ayrıca bu unsurların hepsinde belirli bir tümel konum, gözün adeta zihinsel işleyişi ifade edilir. Böyle farklılıklar yalnız bir beğeni işi olmaktan çok uzaktır: "Farklılıklar, bir halkın tüm dünya görüşünün temelini zorunlu ve şartlı olarak kapsar."[9] Aynen farklı dillerin kendi gramerleri ve söz dizimleri bakımından birbirinden ayrı oluşları gibi, sanatın dili de, çizgisel üslûptan resimsel üslûba doğru geçişte gramer ve sözdizimi bakımından değişime uğ-

---

7 Aynı yerde, s. 237

8 Aynı yerde, s. V

9 Aynı yerde, s.251

rar. Dünyanın içeriği seyir için sabit bir form içinde billurlaşmaz.[10] Ve seyir formunun bu değişimini sorgulamak, onu içsel değişim zorunluluğu içinde anlaşılır kılmak sanat biliminin temel problemlerinden biridir.

Burada ise biz başka bir problemle karşılaşırız. Biz kültür bilimlerinin form ve üslûp kavramlarının, tarihsel kavramlardaki gibi doğabilimsel kavramlarda da ayrı olduğunu, onların kendine has bir kavram sınıfını ifade ettiğini iddia ettik. Acaba onlar başka bir diğer modele, değer kavramı modeline bağlanamaz mı? Rickert'in tarih mantığında değer kavramının hangi rolü oynadığı bilinir. Rickert, tarih biliminin sadece bireysel olguları araştırmakla uğraşmak zorunda olmadığını, tarihin bireysel olgular arasında bir bağlantı kurması gerektiğini ve bu tarihsel sentezin, bir "genel olan" ile ilişkilendirilmeden mümkün ve gerçekleştirilebilir olamayacağını önemle vurgular. Fakat Rickert'e göre tarihte ve kültür biliminde, doğa bilimsel varlık kavramları yerine değer kavramları sistemi ortaya çıkar. Tarihsel şeylerin kümesini, özeli genel-bireyler üstü değerlerle ilişkilendirerek düzenleyebiliriz ve böylece tarihsel bilgiye kolayca ulaşabiliriz. Fakat bu tez de kültür bilimlerinin somut şekillenişi konusunda yeterli ve son değerlendirme olamaz. Üslûp kavramlarıyla değer kavramları arasında esaslı bir farklılık mevcuttur. Üslûp kavramlarının ifade ettiği şey gereklilik değil, saf bir "varlık"tır. Bu varlıkta ise fiziksel şeyler değil, "formlar"ın mevcudiyeti söz konusudur. Bir dilin "form"undan ya da belirli bir sanat formundan bahsediyorsam, bunun kendinde bir değer ilişkisiyle hiçbir ilgisi yoktur. Belirli değer yargıları bazı formların belirlenmesine bağlanabilir. Fakat onlar formun kavranışını, duyumlanışını ve anlamını kuramaz. Mesela Humboldt insan dillerinin yapısı hakkındaki araştırmalarında, ayrı dilsel formların zihinsel "ast-üst kademelenmesi"ni kesin şekilde belirleyebileceğine inanmıştır. O

---

[10] Aynı yerde, s.237

bu kademelenmeyi çekimli dillerde çok mükemmel tesbit eder. Humboldt çekim yönteminin, tek heceli, eklemeli ya da çok bireşimli dillerden tam olarak elde edilemeyen "biricik düzenli form" olduğunu kanıtlamaya çalışır. O, bu "düzenli form"u gösteren ve bu ya da başka bakımdan onlardan ayrılan diller arasında ayırım yapar.[11] Fakat Humboldt dilleri bu ast-üst kademelenmesi şeklindeki sınıflamaya, dilin içyapı farklılıklarını belirli ilkelere göre belirledikten sonra, açıkça karar verebilirdi ve kesin-belirlemenin, herhangi bir değer görüşünden tamamen bağımsız sonuçlanması gerekirdi. Bu durum, sanat biliminin üslûp kavramları için de aynen geçerlidir. Burada da güvenilir olduğuna kesin biçimde inandığımız estetik normlara dayanarak, başkasından üstün gördüğümüz bir üslûbu yerleştiririz. Fakat tek tek üslûpların, onların özelliklerinin ve kendine özgülüklerinin "ne"liğini, norm kavramları sayesinde yakalayamayız; bu neliği belirlemek için başka kıstaslara dayanırız. Wölfflin "klasik" ve "barok"tan konuşur; bu iki kavram onun için estetik nitelikli ya da tekbiçimli hale getirici anlama değil, sadece tasvir edici bir anlama sahiptir. Tek bir kavramla asla mükemmele ya da kusursuza bağlanmak mümkün değildir. Sanat tarihinin bize öğrettiği gibi, resimsel üslûbun çizgisel üslûbu takip etme eğiliminde olması ve ondan gelişmesi vakıası, bizim bu değişimde bir "gelişim" ile, daha yüksek bir oluşumla ilgilenmemiz gerektiği iddiasını taşımaz. Wölfflin estetik bakımdan aynı nitelikteki bir problemin farklı çözümlerini bu iki üslûp formunda görür. Biz her iki üslûp içinde kusurlu olanı kusursuz olandan, orta dereceli ya da değersiz olanı mükemmel olandan ayırabiliriz. Fakat böyle farklılıklar her iki üslûba bütün olarak kolayca aktarılamaz. "Resimsel tarz daha sonradır" der Wölfflin, "ve bu, çizgisel nitelik olmaksızın düşünülemez; fakat çizgisel nitelik, kesin olarak daha yüksek seviyeli nitelik değildir. Çizgisel üslûp resimsel üslûbun artık sahip olma-

---

[11] Bkz. Humboldt, Einleitung zum Kawi-Werk (Kawi Eserlerine Giriş), Akademi baskısı. VII,1. s.252ff.

dığı ve sahip olmak istemediği değerler geliştirir. İki dünya görüşü kendi ilgisi ve beğenisi içinde dünyaya yeni bir tarzda yönelir ve görülebilir olanın kusursuz bir resmini ifade edebilir. ...İnsanlarda farklı konumlanan ilgilerden her zaman başka bir güzellik doğar."[12]

Buraya kadar, değer kavramları karşısında olduğu gibi tarihsel kavramlar karşısında da kültür kavramlarının kendine özgü bir niteliğini belirlemek ve onları kendi mantıkî içyapıları içinde tarihsel kavramlardan ve değer kavramlarından ayırma konusunda bizi haklı çıkaran temelleri ortaya koymayı denedik. Fakat buraya kadar henüz çözümü bulunmayan başka bir soru daha vardır. Biçim ve üslûp kavramları psikolojinin soru koymasının karşısında aynı özerkliğe sahip midir? Kültürün bütünü -dinin, sanatın, dilin gelişimi- zihinsel-ruhsal süreçlerde tükenmez mi? Ve bütün bu süreçler psikolojinin yargısı altına girmez mi? Burada bu noktada bir şüphe ya da bir ayırım kıstası olabilecek herhangi bir fark mevcut mudur? Gerçekten bu şekilde karar veren ve buna göre de kültür bilimleri için özellikle bir "ilkeler bilgisi"nin aranmasına gerek duyulmadığı, onun psikolojide hazır ve tastamam bulunduğu sonucunu çıkaran önemli araştırmacılar vardır. Bu tezi dilbilimi alanında kendine özgü açıklığıyla ve kuvvetli biçimde Hermann Paul savundu. Tarihsel inceleme tarzının doğruyu herhangi bir biçimde sınırlama arzusu taşıdığı konusunda şüphe duymayan dil tarihçilerinin hepsinin önünde, Paul gelmektedir. Fakat diğer taraftan o, ilkesel sorunlar çözümlenmeden, tarihsel oluşun genel şartları tespit edilmeden, asla tarihsel nitelikli bir sonuç elde edilemeyeceğini vurgular. Ona göre bundan dolayı bütün diğer kültür formlarının tarihi gibi dil tarihi de daima "tarihsel olarak oluşan nesnelerin genel yaşama-şartlarıyla meşgul olan, her değişimde aynı yapı içinde var olan faktörleri doğalarına ve kendi etkinliklerine göre inceleyen" bir bilime yardım etmek zorundadır. Bu değişmez faktörler psikolojiden baş-

---

[12] Aynı yerde, s.20, s.31

ka hiçbir yerde bulunamaz. Bu yüzden Paul bu psikolojiyi, Steinthal ve Lazarus ve daha sonra Wundt'ta olduğu gibi "toplum psikolojisi" olarak değil, tamamıyla bireysel psikoloji olarak düşündü. Buna göre, bireysel psikolojiye dil teorisinin ilkesel problemlerini çözme görevi tahsis edilir. "Dil gelişimi bireylerin birbiri üzerinde icra ettikleri karşılıklı etkileşimden kaynaklanır."

Hermann Paul "Dil Tarihinin İlkeleri"nin başlangıcında bu tezi ortaya koyduğu zaman felsefede ve genel bilim teorisinde sürmekte olan "aşkın" ve "psikolojik" metod arasındaki kavga çok keskin hale gelmişti. Bir tarafta bütün bilgi-eleştirel araştırmaların ilk ve en önemli görevinin, *quid juris* ve *quid facti** arasındaki farklılığın araştırılması olduğunu vurgulayan Yeni Kantçı okullar bulunur. Emprik bir bilim olarak psikoloji, geçerlilik sorusunun kesinleşmesi için örnek olarak kullanılmayan olgu sorularıyla uğraşmak zorunda kalır. Bir süre felsefeye damgasını vuran "mantıkçılık" ve "psikolojizm" arasındaki bu çizgi, bugün (1930'lu yıllar; çev.) oldukça geri planda kaldı. Karar her iki taraf arasında uzun süren çatışmalardan sonra burada ortaya çıktı ve onun geçerliliğinin ciddi biçimde reddedilmesi eğilimi hiçbir zaman görülmedi. Mantık -aşırı psikolojistler bu sonucu çıkardılar- düşünmenin yasalarının ve formlarının öğretisidir. O, düşünmenin ve bilmenin sürecini sadece ruhta gördüğü için, bundan dolayı gerçekten bir psikoloji disiplinidir.[13] Bu çıkarımda yatan mantık çelişkisini Husserl "Mantıksal Araştırmalar"ında açıkça ortaya koyar ve adeta onun çok gizli barınağının içine kadar ulaşmaya çalışır. O, "ideal anlam birliği" olarak form ile, bu anlam birlikleriyle ilişkilenen ve nesneye katılan yargılama, inanma, kesin konumlama "fiilleri" gibi psişik yaşantılar arasındaki kökten ve ortadan kaldırılamaz farklılığa işaret eder.[14] Saf matematiğin ve mantığın formlar öğretisini psikolojik

---

* quid juris: Hukukun doğası; quid facti: Olgunun doğası

13 Bkz. Theodor Lipps, Grundzüge der Logik (Mantığın Ana Hatları), Hamburg ve Leipzig, 1893, s.1ff

14 Bkz. özellikle Husserl, Logische Untersuchunden (Mantık Araştırmaları), c.1 Böl. 8

hükümlere ayırma tehlikesi bununla ortadan kalktı. Kültür bilimleri alanında ilk bakışta böyle bir sınırın çizilmesi çok güç gibi görünür. Acaba dinin, mitosun, sanatın, dilin belirli bir "mevcudiyet"i var mıdır diye sorulabilir; ya da, bu şekilde işaret ettiğimiz şeylerin hepsi; tek dinî tasarım, mitik inanma, sanatsal ifade ya da alımlama, konuşma eylemleri içinde kaybolmazlar mı? Bu eylemler çerçevesinde tümüyle kesinleşmemiş bir inceleme nesnesi bulunur mu? Fakat problemin şimdiki konumuna doğrudan bir bakış, gerçekte olan durumu bize anlatabilir. Burada da aydınlanma derece derece gerçekleşti. Dil-sanat-din psikolojisi son on yıllar süresince hep yeniden şekillendi. Fakat bu psikoloji alanları artık dil teorisi, sanat teorisi, din teorisi yerine geçme ya da lüzumsuz bir şey yapma talebi ile ortaya çıkmaz. Burada da emprik psikolojinin kavramlarından başka kavramlarla çalışması ve başka metodlara göre kurulması gereken saf bir "formlar öğretisi" alanı açıkça görülür. Özellikle Karl Bühler'in "Dil Teorisi" bunun için bir örnek teşkil eder. Bühler dilin problemlerine psikolog olarak yaklaşmaya ve bu görüş açısını hiçbir zaman araştırmanın gelişim sürecinde gözden uzak tutmamaya çok önem verir. Fakat Bühler'e göre dilin "nelik"inin tanımlanması ne sırf tarihsel, ne de sırf psikolojik araştırmalarda tam olarak başarılabilir. Daha yazısının önsözünde o, dile "nereden geliyorsun" sorusunu değil, "sen nesin" sorusunu sormak istediğini vurgular. Bu, en eski felsefî soru olan nedir (*τί ἐστι*) sorusudur. "Sematoloji"nin burada metodik bakımdan tamamen bağımsız olma hakkı vardır. Bu durumda Bühler tam bir psikolog gibi ve psikolojik çözümlemelerine dayanarak, "dil" nesnesinin düşüncelliği tezini savunur. "Dil ürünleri" der Platoncu anlatımla, "düşünsel-biçimli nesnelerdir. Onlar, mantıkî söyleyişle, yüksek seviyeli formüle edilen bilimsel düşünme nesneleri ya da sayıları gibi sınıf sınıftır."[15] Aynı zamanda bu noktada, "dilbilimini sınırlı

[15] Karl Bühner, Sprachtheorie Die Darstellungsfunktion der Sprache (Dil teorisi, Dilin Temsil İşlevi), Jena 1934, s.58ff.

serbestlikte bir sınıflamayla 'tasvir edici bilimler' grubuna yerleştirmenin yetersizliği ve niçin yetersiz olduğu; niçin yeni bir düzenlemeye tabi tutulması gerektiği" açığa çıkar. Bühler'e göre incelemelerde tarihsel olguların araştırılması sınırlanır ya da fizik ve psikoloji "azaltılmak" istenince, dil araştırmalarının uyruksuzluk niteliği ortaya çıkar.[16]

Bu bakış açısına dayanılırsa, dil felsefesi ile dil psikolojisi arasındaki bütün sınır tartışmaları ortadan kaldırılabilir. Ve bugün biz belki daha şimdiden o kadar ilerdeyiz ki, bu sınır anlaşmazlıkları geride bırakılabilir ve onların eskide kaldıkları söylenebilir. Ayrı ayrı görevler birbiri karşısında apaçık biçimde sınırlanmıştır. Biz adım adım dil tarihinin ve dil psikolojisinin sonuçlarıyla ilişki kurmadığımızda bir dil teorisi oluşturmanın mümkün olmadığı açıktır. Soyutlama ve kurgulamanın boş mekanında böyle bir teori kurulamaz. Fakat aynı şekilde kesin olan şudur ki, dil psikolojisi alanındaki gibi dil bilimi alanındaki emprik araştırmaların da, dilsel "formlar öğretisi"nden aldığı kavramları her zaman kesin bir şey olarak görmesi gerekir. Eğer araştırmalar çocuğun dilsel gelişiminde farklı kelime sınıflarının hangi sıra ile ortaya çıktığı ya da hangi aşamada çocuğun "bir sözcüklü cümle" kullanımından "sıralı" cümleye, bundan "bağlı" cümleye yöneldiği üzerine dayandırılırsa[17], o zaman biçimbilimin, gramer ve sözdiziminin belirli temel kategorilerinin anlamı buradan doğru açıkça temellendirilir. Ayrıca eğer dilin ne "olduğu" üzerine titiz bir soyut düşünüş emprik araştırmaya yardım etmezse ve o sürekli kendi problemleri içinde izlenirse, her zaman bu araştırmanın, problem görünümleri içinde kaybolduğu ve çelişkiler içinde kaldığı görülür. Wölfflin, söz ettiğimiz gibi, "Sanat Tarihinin Temel Kavramları"nda, sanat tarihindeki soyut araştırmanın olguların araştırılmasına ayak uyduramadığından

---

16 Aynı yerde, s.6

17 Bunun için bkz. mesela Clara ve William Stern, Die Kindersprache (Çocuk Dili), 2. Bs. Leipzig 1920, Bl. XII-XV

çok şikayet eder. Benzer yakınmalara bugün dil psikolojisi alanında da zaman zaman rastlarız. Delil olarak, G. Révész'in "İnsanî İletişim Biçimleri ve Hayvan Dili" başlığı altında yayınlanan çok önemli bir yazısından alıntı yapılabilir.[18] Révész "hayvan dili" üzerine yapıldığına inanılan sayısız "gözlemler"in ve bu alandaki deneylerin çoğunun, belirli bir dil kavramından hareket edilmediği ve esas itibarıyla sonuçta araştırılanlar ve sorulanlar bilinmediği için, tereddüt uyandırıcı ve başarısız olduğu iddiasından hareket eder. Bu bakımdan o, metotta kökten bir değişim ister. "Biz hayvan dili denilen dil probleminin sadece hayvan psikolojisi olgusuna dayanılarak çözülemeyeceğini iyice anlamak zorundayız. Hayvan ve gelişim psikologları tarafından ortaya konulan tezleri ve teorileri tarafsız biçimde eleştirel bir incelemeye tabi tutan herkes, en sonunda, ortaya atılmış olan problemin gösterdikleri konusunda; başarılı hayvan terbiyecileri tarafından bile çelişkili yorumları olan işaretlerin, mantıkî kesinlikle cevaplandırılamadığı konusunda ikna olmak zorundadır. Deneyim olgularının doğal ve amaca uygun bir yorum kazanabileceği mantıken haklı bir başlangıç noktası bulma hedefine ulaşmaya çalışmak gerekir. Bu başlangıç noktası dilin kavram kesinliğinde bulunabilir. ...Sözde hayvan dilini dil felsefesi ve dil psikolojisi bakış açısından doğru görme zahmetinden vazgeçilirse, -benim görüşüme göre en doğru tavır olur- o zaman sadece hayvan dili öğretisi terk edilmez, ayrıca aynı zamanda problemin tutarsızlığı bugünkü konumu içinde bütün boyutlarıyla incelenebilir." Fikrimce Révész'ın düşüncesini dayandırdığı çok önemli kanıtlar bu bağlamda derinlemesine anlaşılamaz. Ben burada Révérsz'ın sözlerini, sadece, dilin içyapısı hakkındaki soruların emprik araştırmaları ne kadar kuvvetli etkilediğini ve bu soruların, onlar mantıkî düşünüşe hakkıyla yer vermeden önce, "bilimin güvenilir yolunu" niçin işaret edemeyeceğini göstermek için aynen al-

---

[18] Nederl. Akademie van Wetenschappen, Vol. XLIII., No. 9 and 10, 1940, ve XLIV., No. 1, 1941.

dım. Doğa bilimi gibi kültür bilimlerinde de akıl ve deneyim ilişkisi hakkındaki Kant'çı ifade geçerlidir. "Akıl kendi yargı prensipleri ile davranmalı ve doğayı sorularını cevaplamaya zorlamalıdır. Bu akıl adeta tamamen doğanın akışı tarafından yönetilmemelidir. Çünkü aklın aradığı ve ihtiyaç duyduğu zorunlu yasalar daha önceden tasarlanan plana göre yapılan gözlemlerin hiçbirinde tesadüfîlik içinde bir araya gelemezler."

Öncelikle biz, kültür bilimlerinde form ve üslûp kavramlarını başka kavram biçimleri karşısında bu şekilde sınırlandırdıktan sonra, bu kavramların tek tek olgularda kullanımı için çok önemli olan bir probleme baş vurabiliriz. Bir bilimin, özeli genelin altına yatırmayı nasıl gerçekleştirdiğini kavradığımızda, onu kendi mantıkî içyapısı içinde anlayabiliriz. Fakat bu soruyu cevaplandırırken kendimizi tek taraflı bir biçimcilikten korumak zorundayız. Çünkü burada ilişkisini görebileceğimiz ve tanık olarak gösterebileceğimiz genel şema yoktur. Bu problem bütün bilimler için aynıdır. Fakat onun çözümünde çok çeşitli yollar takip edilir. İşte her zaman kendine ve türe özgü bir bilgi biçimi, bu çeşitlilik içinde kendini gösterir. Tarihsel bilimlerin "bireysel kavramları"yla doğa biliminin "genel kavramları"nın karşı karşıya konmasının, problemin yetersiz bir çözümü olacağı açıktır. Çünkü böyle bir ayırım kavramın canlı ruhunu adeta parçalara böler. Her kavram kendi mantıkî işlevine göre bireysel ve genel olan arasında bir ilişki kurmak, "çeşitlinin birliğini" oluşturmak ister. Bunlardan biri dışta bırakılırsa, o zaman her kavramın gerçekleştirmek istediği "sentez" yıkılır. "Özel olan" der Goethe, "sonsuza kadar genel olana bağlı olur; genel olan sonsuza kadar özel olana boyun eğmelidir." Fakat genel olanla özel olanın bu birleşmesinin, bu "katılım"ın niteliği bütün bilimlerde aynı değildir. Bu katılım matematiksel kavramlarla emprik doğa kavramlarının sistemini karşılaştırdığımızda ya da emprik doğa kavramlarını tarihsel kavramların karşısına koyduğumuzda farklı olur. Bu farklılığı belirlemek için her zaman tek tek çözümlemelere ihtiyaç vardır. Genel, tek tek "durumlar"ı tümden-

gelimli olarak veren bir yasa kavramı formunda ifade edilebilirse, bu ilişki daha yalın biçimde görülür. Gezegenlerin hareketleriyle ilgili Keplerci kurallar ya da periyodik gel-git olayıyla ilgili kurallar, Newton'un gravitasyon yasasından bu şekilde "ortaya" çıkar." Her ne kadar emprik doğa bilimi kavramlarının her biri ve hepsi, bu ideale -her biri aynı şekilde gerçekleştiremese de- herhangi bir şekilde erişmeye çabalar. Öncelikle yalnızca gözlemin sunduğu emprik mevcudiyeti düşünsel çaba sayesinde başka bir ilişki haline getirme; yan yana bulunanı diğeri vasıtasıyla sınırlanmış varlık ilişkisine döndürme eğilimi her zaman mevcuttur. Doğa biliminin tasvir edici kavramları teorik kavramlarla ne kadar çok ilişkilendirilir ve gittikçe geliştirilip bu kavramlara dönüştürülürse, bu "kavram altına yatırma" biçimi o kadar iyi ve mükemmel başarılır. Bu gerçekleştiği zaman esas itibariyle artık emprik bir kavramın tek başına hiçbir belirleyiciliği olmaz. Biz, saf matematik kavramlardaki gibi bir temel belirleyiciye o zaman sahip oluruz. Bu temel belirleyiciden her şey yeni bir şekilde çıkar ve bunlar belirli bir şekilde değişebilir olur. Mesela modern teorik fizik belirli bir şeyin bütün tek tek "ayırıcı özellikleri"ni, fiziksel ve kimyasal bir değer ifade eden bütün açıklamaları ortak bir kaynağa dayandırmayı bu şekilde başardı. Fizik bir elementin, hepsi doğrudan emprik inceleme vasıtasıyla tek tek tespit edilen ayırıcı özelliklerinin kararlı bir sayı olan "atom ağırlığı" numarası olduğunu, belirlenen numaranın fonksiyonlar taşıdığını, bu fonksiyonun, elementin "düzen numarası" ile kurallara uygun biçimde illiyet bağı taşıdığını gösterir. Buradan, belirli bir emprik-varolan kütlenin, yani bir metalin, söz konusu olan temel ayırıcı özellikleri ve elde edilen diğer ayırıcı niteliklerin de hepsini gösterdiği takdirde ve sadece o zaman "altın" kavramı altına yerleştirilebileceği sonucu çıkar. Burada bir kararsızlık mümkün değildir. Biz yalnızca, değişmez, sayısal olarak belirlenebilir kendine özgü bir ağırlığa, belirli bir elektriksel nakil yeteneğine, belirli bir genleşme katsayısına sahip olan şeye "altın" adını veriyoruz. Fakat benzer şeyler kültür bilimlerinin form ve üslûp kav-

ramlarından beklenince, bunun hemen hayal kırıklığına yol açtığı görülür. Kültür bilimleri aşamayacakları kesinsizliğe sahip gibi görünmektedir. Burada da özel olan herhangi bir şekilde genel olana uyar; fakat ona aynı şekilde tabi olmaz. Ben bu durumu somut bir tek örnekle anlaşılır hale sokmakla yetiniyorum. Jakob Burckhardt Rönesans Kültürü* eserinde *rönesans insanı*nın klasik ve etkili bir tasvirini yaptı. Bu insan hepimizin tanıdığı karakterleri içermektedir. Rönesans insanı, "ortaçağ insanları"ndan kolayca ayırdedilmesini sağlayan belirli karakteristik özelliklere sahiptir. O, doğaya yönelişi, zihinsel zevkleri, "bu dünya"ya aşırı bağlılığı, formun dünyasına açılmışlığı, bireyciliği, dinsizliği, ahlakı red tavrı ile belirginleşir. Emprik araştırma Burckhardt'ın tasvir ettiği bu *rönesans insanı*nı aramayı amaç edindi, fakat bulamadı. Burckhardt'ın çizdiği ve temel unsurlar olarak kabul ettiği karakteristiklerin tümünü kendinde toplayan salt tarihsel bir birey gösterilemez. Ernst Walser "Rönesansın Dünya Görüşü Üzerine Araştırma"sında şöyle söyler: "15. yy. erken rönesansının öncü kişilerinin, bir Coluccio Salutati'nin, Poggio Bracciolini'nin, Leonardo Bruni'nin, Lorenzo Valla, Lorenzo Magnificio ya da Luigi Pulci'nin düşüncelerini ve yaşantılarını saf tümevarımsal olarak incelemeyi denemiş, ortaya çıkan ayırıcı özelliklerin, derinlemesine incelenen kişilere kesinlikle uygun olmadığı açıkça meydana çıkmıştır. Bugüne kadarki birbirine geçmiş sırf tek tek "özellikler"i, tasvir edilen kişilerin hayat hikayeleriyle ilişki içinde ve özellikle bütün yüzyılın geniş ve sınırsız akımları bağlamından hareketle kavramayı deneyince, o zaman bu özellikler doğal olarak tamamen başka bir görünüm kazanmaktadır. Ve tümevarımsal araştırmanın sonuçları birbirine bağlandığı zaman, dindarlık ve dinsizlikten, iyi ve kötüden, cennet özlemi ve dünya hazzından doğru, Rönesans'ın sonsuz muğlaklıkta yeni bir

---

* Bu eser İtalya'da Rönesans Kültürü adıyla, Prof. Bekir Sıtkı Baykal tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve MEB ile Kültür Bakanlığı tarafından değişik tarihlerde yayınlanmıştır. (Çev.)

resmi çok karışık şekilde yavaş yavaş yükselir. Bütün Rönesans'ın çabası ve yaşantısı, Ortaçağın çok yüceltilen birlik kültürü gibi sınırlı bir ilkeden gelip bireycilik ve duyumculuğa doğrudan yönelemez."[19]

Walser'in bu hükümlerine tamamen katılıyorum. Rönesans felsefesinin, sanatının, edebiyatının, tarihinin somut biçimde araştırılması için uğraşan herkes, onları kendi deneyimiyle doğrulayabilecek ve çeşitli şekillerde kanıtlayabilecektir. Acaba böyle yapmakla Burckhardt'ın düşüncesi çürütülmüş olur mu? Burckhardt'ın fikrini mantıkî anlamda, adeta önemsiz, hiçbir konuya dahil olmayan bir fikir olarak görebilir miyiz? Bu, genellikle "tümevarım" olarak adlandırılan şey vasıtasıyla, tek tek olayların emprik olarak karşılaştırılmasıyla elde edilen cins kavramları için söz konusu olsaydı, o zaman gerekli olurdu. Bu ölçülerle karşılaştırmak, gerçekte Burckhardt'ın kavram denemesinde bulunamazdı. Fakat şimdi bu temelin mantıkî bakımdan düzeltilmesi gerekir. Burckhardt'ın rönesans insanı tasviri, kesinlikle sadece kuvvetli bir olgusal malzemeye dayanarak anlatılabilir. Onun eserini okuyunca, bu malzemenin kapsamı ve güvenilirliği bizi hep hayrette bırakır. Fakat onun gerçekleştirdiği "genel bakış"ın, yaptığı tarihsel sentezin niteliği, emprik biçimde elde edilen doğa kavramlarından ilkesel olarak tamamen farklı niteliktedir. Eğer burada "soyutlama"dan söz etmek istersek, o zaman Husserl'in "öze indirgeyici soyutlama" diye adlandırdığı süreç söz konusu olur. Böyle bir "öze indirgeyici soyutlama" sonuçlarının herhangi bir somut tek olayla örtüşebilmesi ne beklenir, ne de talep edilir. Ve "kavram altına yatırma" da burada asla, burada ve şimdi verilmiş bir maddeyi, bir metal parçasını altın kavramı altına yatırmamız gibi tasarlanamaz -ki, bu arada biz altının, bildiğimiz bütün şartları gerçekleştirdiğini görürüz-. Le-

19 Ernst Walser, Studien zur Weltanschauung der Renaissance (Rönesansın Dünya Görüşü İncelemeleri), şimdi Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance (Rönesansın Zihin-Tarihi Üzerine Toplu Yazılar) içinde, 1920), Basel 1932, s. 102.

onardo da Vinci ve Aretino, Marsiglio Ficino ve Macchiavell, Michelangelo ve Cesare Borgia'yu "rönesans insanı" olarak gösterirsek, bunu yapmakla, onların hepsinde birbirine uygun düşen, kesin, içerik açısından sabitleşmiş tek tek ayırıcı-özellikler bulunduğunu söyleyemeyiz. Onları sadece tamamen farklı olarak değil, aynı zamanda çelişkili olarak kabul ederiz. Bizim onlar hakkında iddia ettiğimiz şey, bu çelişikliğe rağmen, belki ancak çelişiklik sayesinde birbirleriyle belirli bir fikrî ilişki içinde bulunmaları; onların hepsinin kendi tarzlarında rönesans kültürü ya da rönesans "ruhu" diye adlandırdığımız şeyin inşasında rol oynamalarıdır. Bununla ifade edilmek istenen, varlığın bir birliği değil, yönelimin birliğidir. Tek tek bireyler bir diğeriyle aynı ya da benzer oldukları için değil, tam tersine, ortaçağa karşı yeni ve rönesansın kendine özgü "anlamı" olarak kabul ettiğimiz bir ortak göreve katkıda bulundukları için bir takım teşkil ederler. Kültür bilimlerinin bütün üslûp kavramları apaçık çözümlemede böyle akıl kavramlarına dayanır. Bir çağın sanatsal üslûbu, onun bütün çeşitlilikleri ve genellikle görünüşte birbirine uymayan sanatsal dışlaştırmalar, Riegl'in ifadesini kullanmak gerekirse, belirli bir "sanat arzusu"nun dışlaşması olarak anlaşılıp bir birlik içinde görülmeyince belirlenemez.[20] Gerçi bu tür kavramlar ayırdedici özelliği belirtir ama, sınırlamaz. Bu kavramların kapsamında olan özgülük onlardan kaynaklanamaz. Fakat bundan çıkarılan ve soyut belirlemenin değil, sadece tıpatıp somut tasvirin mevcut olduğu şeklindeki sonuç, çok doğru değildir. Burada daha ziyade, mantıkî-zihinsel bir çabanın *kendine özgülüğü*, bu belirlemenin yönü ve kendine özgü biçimi söz konusudur.

Bu nokta üzerinde, özellikle daha evvelki incelemeleri bir kere daha hatırlamak için duruyoruz. Kesin bilgi ancak üslûp kavramlarının mantıkî çözümlenişinin sonucunu onların fenomenolojik çözümlenişinin sonucu ile karşılaştırdığımızda tam anlamıyla açığa

---

[20] Bkz. Alois Riegl, Stilfragen (Üslup Problemleri) (1893) ve Spatrömische Kunstindustrie (Geç Romanın Sanat Endüstrisi) (1901)

çıkar. Burada bir içerik uyuşması ve gerçek bir karşılıklı belirleyicilik görmekteyiz. Bir yandan form ve üslûp kavramları arasındaki, diğer yandan şey kavramları arasındaki farklılık, daha önceden algının içyapısında karşımıza çıkan çelişkiyi, şimdi saf mantığın dilinde ifade eder. Farklılık, kavramların dünyasında ilk başta bu şekilde ortaya çıkmayan, kökleri algının dünyasına doğru inen belirli bir yönelim karşıtlığının adeta mantıkî tercümesidir. Algının saf bir "sezgisel" bilgi formunda kapsadığı şeyi, kavram burada "zincirlemeli" biçimde ifade eder. Algıda ve doğrudan seyirde yakaladığımız "gerçeklik", içinde apaçık hiçbir ayrılığın olmadığı bir bütünlük olarak kendini bize verir. Ve gerçeklik, şüphesiz *bir yönlü* ve *iki yönlü*dür. Çünkü biz onu bir taraftan nesnel, öbür taraftan "kişisel" gerçeklik olarak kavrarız. Bütün bilgi eleştirilerinin öncelikli görevlerinden biri, bu iki temel anlama formunun mantıkî oluşumunu apaçık anlaşılır hale getirmekten ibarettir. Kant bu soruyu, şeylerin dünyasıyla, "fiziksel" gerçeklik diye adlandırdığımız şeylerle ilgili olarak, kısa ve özlü bir şekilde cevaplandırdı. Gerçek olan, deneyimin maddî şartlarıyla, duyumlamayla genel yasalara göre bağlantı içinde olan şeydir. Fiziksel anlamdaki gerçeklik asla duyumlamaya karışıp kaybolmaz. Bu gerçeklik sadece salt *burada*ya ve *şimdi*ye bağlanmış değildir. O, "burada" ve "şimdi"yi genel sistematik ilişki içine sokar; mekanı ve zamanı birbirine ekler. Bilimin duyumlamanın "madde"sinde giriştiği her soyut işlem, nihayetinde bu amaca hizmet eder. Bu çaba bilimin gelişim sürecinde zenginleştirici ve çeşitlendirici olur ve bilimin yolunu tek başına soruşturmaya çalışan mantıkî çözümlemede her zaman çok net olarak ortaya çıkar. Fakat böyle bir çaba, basmakalıp ve basit ifadeyle, iki temel unsura dayanır. Yasanın ve niteliğin değişmezliği, fiziksel dünyanın iki önemli ayırıcı özelliğidir. Eğer biz bir "kosmos"tan konuşabiliyorsak, o zaman bu, Heraklitçi anlamdaki oluşun akışını herhangi bir şekilde durdurduğumuz, akıştan geriye kalan şeyleri sabit hale getirebildiğimiz anlamına gelir. Bu geçiş, felsefî ve bilimsel teoriler kendi özgür istekleriyle ortaya çıktığında,

henüz daha gerçekleşmez. Bu "kalıcılığa" doğru eğilim daha ziyade artık algının bizzat kendisindedir ve kalıcılık olmaksızın algılama hiçbir zaman "şeyler"in algısına dönüşemez. Duyu yetileri; görme, işitme, dokunma bile burada her kavrayışın şart koştuğu ve bağlandığı ilk adımı gerçekleştirir. Çünkü burada bile seçme süreci gerçekleşir. Bu süreç sayesinde biz bir nesnenin "gerçek" rengini görünüşteki renginden, gerçek büyüklüğünü görünüşteki büyüklüğünden ayırırız. Modern psikoloji ve duyusal algı fizyolojisi, bu süreci aydınlattı ve onu bütün yönleriyle inceledi. Algının değişmezliği problemi, çok önemli ve bilgi teorisi açısından çok verimli algı problemlerinden birini oluşturur. Çünkü buradan, pozitif bilimin yüksek kavrayışıyla, özellikle matematiksel grup kavramlarıyla algının bilgisini birleştiren bir köprü kurulabilir. Bilim bu noktada -şüphesiz çok önemli biçimde- sırf bir tahminle yetinmesine rağmen, sadece kesin bir belirleme talebiyle algıdan ayrılır.[21] Bunun için kendine özgü ve yeni metodların geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Bilim şeylerin "doğa"sını, her şey-sınıfı için karakteristik olan fiziksel ve kimyasal sabitelerle, saf sayı kavramlarıyla apaçık belirler. Ve bilim bu değişmezleri bir niceliğin diğerine nasıl bağlı olduğunu bize gösteren denklemler ya da değişmez fonksiyonel ilişkiler vasıtasıyla bağlayarak onlar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkartır. Öncelikle, güvenilir "nesnel" gerçeklik tasarımına böylece erişiriz. Bu, ortak bir şey dünyası tesis etmektir. Fakat elbette bu sonuç, bir kurban pahasına elde edilmek zorundadır. Bu şey-dünyası kökten ölüdür; ben'in herhangi bir şekilde "öznel" deneyimine eriştiği şeylerin hepsi bastırıldığı gibi, ortadan da kaldırılmıştır.

Bundan dolayı *bu* doğa tablosunda insan kültürünün yeri ve barınağı bulunamaz. Kültür, "ben"den ibaret olmayan, bütün öznelere açık ve herkesin katılabileceği bir "özneler arası dünya"dır. Fakat bu katılım biçimi fiziksel dünyaya katılımdan tamamen başka bir

---

[21] Bunun üzerine ayrıntılar Le concept de groupe et la théorie de la perception yazımda; Journal de Psychologie, s. 368-414

şekilde olur. Özneler mekansal ve zamansal olarak bir arada olan nesneler evreniyle ilişkilenmek yerine, ortak bir eylemde buluşur ve birleşirler. Onlar bu eylemi birlikte gerçekleştirerek bir diğerini tanırlar ve kültürünün inşa edildiği farklı form dünyaları ortamında birbirinden haberdar olurlar. İlk ve kesin adıma, "ben"den "sen"e geçiş adımına algıyı burada da katmak gerekir. Fakat yalın "izlenim", sırf duyumlama nesnel bilgi için nasıl yeterli değilse, aynı şekilde bu iş için pasif ifade yaşantısı da yeterli değildir. Gerçek "sentez" ancak dil formunda, her dilsel "anlaşma"da önümüzde gördüğümüz aktif karşılıklı değişimde ortaya çıkar. Bunun için ihtiyaç duyduğumuz değişmezlik, yasaların ya da özniteliklerin değil, anlamların değişmezliğidir. Kültür ne kadar sürekli gelişir ve ne kadar çok farklı alanlara ayrılırsa, o kadar zenginleşir ve bu anlamlar dünyası çok ve çeşitli olarak biçimlenir. Biz dilin kelimeleri ile, güzel sanat ve şiir yapıları ile, müziğin formları ile, dini inanmanın ve tasavvurların ürünleri ile yaşamaktayız. Ve biz sadece bunların içinde bir diğerinden "haberdar" olmaktayız. Bu sezgisel bilme henüz daha "bilimin" ayırıcı niteliği değildir. Biz grameri ya da dilbilimini kullanma ihtiyacı duymaksızın, konuşmalarda diğer bireyleri anlamaktayız. Ve bu "doğal" sanatsal duyu kesinlikle sanat tarihine ve üslûp bilimine ihtiyaç duymaz. Fakat bu "doğal" anlama, hemen kendi sınırına ulaşır. Çıplak duyusal algı uzayın derinliklerine ne kadar az girebilmekteyse, biz de sezginin unsurlarıyla kültürün derinliklerine o kadar az ulaşırız. İlkinde olduğu gibi ikincisinde de bizi sadece yakınlık kuşatabilir; uzaklık sis perdesi ve karanlık içinde kaybolur. Burada bilimin faaliyeti ve çabası işin içine girer. Doğa bilimleri, yakınlık ve uzaklık ayırımı yapmayan genel yasaların bilgisine yükselmek suretiyle uzaklığı kontrol altına alır. Bu bilimler en yakın çevremizde yer alabilenleri gözlemekle başlarlar ve önceden serbest durumda cisimde bulunan kurallardan hareket eder; fakat bu keşfi, uzayın tümünü kapsayan genel çekim kanununa doğru genişletir. Kültür bilimi bu genellik formuna erişemez; antropomorfizmi (insan biçimcilik) ve antroposantrizmi (in-

san merkezcilik) terk edemez. Kültür biliminin konusu, böyle bir nesne dünyası değil, saf mekansal olarak bakılınca küçücük görünen bir çevredir. Fakat kültür bilimi eğer insan dünyasında durup kalır ve böylece avuç içi kadar yerel varoluşun sınırları içinde tutuklu kalmaya devam ederse, o zaman bu kendine tahsis edilmiş alanı baştanbaşa geçmeye çok çabalar. Onun amacı evrensel yasalara ulaşmak değildir; fakat bireysel olguları ve olguların bireyselliğini ele almayı da amaçlamaz. Bireysellik ve evrensellik karşısında kültür bilimi kendine özgü bir bilgi ideali ortaya koyar. O, insan hayatında gerçekleşen formların tamamını bilmek ister. Bu formlar sınırsız-farklılıktadır ve birlikli içyapıdan yoksundur. Çünkü sonuçta kültürün gelişimindeki binlerce maske ve ilham içinde hep karşımıza çıkan, "aynı" yapıdaki insandır. Biz bu özdeşliği ölçüp tartarak inceleyip bilincine varmayız ve onu psikolojik tümevarım yoluyla sonuç olarak çıkarmayız. Bu özdeşlik eylemden başka bir şekilde kanıtlanamaz. Bir kültürü sadece, aktif biçimde onun içine girmek suretiyle kolayca anlayabiliriz. Ve bu içine girme fiili gerçekleşmeyince, doğrudan şimdiki zamanla yüz yüze gelmeyiz. Nasıl fizik ve astronominin kavrayışında mekansal farklılıklar, Burada ve Orada'nın farklılıkları bağıntılandırılmaktaysa, aynı şekilde burada da zamansal farklılıklar, *daha önce* ve *daha sonra*nın farklılıkları bağıntı içine sokulur.

Her iki iş için son derece titiz ve karışık bir soyut aracı gerekir. Bu aracı doğa biliminde nesne ve yasa kavramları, kültür biliminde form ve üslûp kavramlarıdır. Tarihsel bilgi, kendinden vazgeçilmez unsur olarak bu süreç içine girer. Fakat bu bilgi, kendisi-amaç olan değil, vasıtadır. Tarihin görevi geçmişte var olmuş olanı ve geçmişin yaşantısını bize yalnızca tanıtıp öğretmek değil, onları yorumlayarak öğretmektir. Geçmişle ilgili bütün bilgilerde sadece taklit edici hafıza güçleri etkin olursa, bu bilgiler bizim için "bir tablo üzerindeki ölü resim" olarak kalır. Olgular ve oluş süreçlerinde hafızanın anı olarak sakladığı şey, ancak, olanı ruhumuza ekleyebilir ve iç dünyamızda dönüştürebilirsek tarihsel hatıra haline ge-

lir. Ranke tarihçinin gerçek görevinin tarihi "gerçekmiş gibi" tasvir etmekten ibaret olduğunu ifade etti. Bu ifade kabul edilse bile, tarihin bakış açısı içine kayınca, "olmuş olan"ın yeni bir anlam kazanması fikri öne çıkar. Tarih basit kronoloji, tarihsel zaman nesnel-fiziksel süre değildir. Geçmiş, doğa araştırıcısında olduğu gibi, tarihçinin duyu organlarının önünden de geçip gitmez; geçmiş kendine özgü bir şimdiki zamana sahiptir ve bu şimdiki zamanı saklar. Jeoloji dünyanın geçmişteki yapısından bizi haberdar edebilir. Paleontoloji nesli tükenmiş canlılarla ilgili olarak bizi aydınlatabilir. Bunların hepsi bir kere "olmuş"tur ve onların doğal varoluşları ve öyle-oluşları değiştirilemez. Fakat tarih hiçbir zaman salt geçmişte olup bitenleri önümüze koyamaz. O, geçmiş yaşantıyı anlayıp bize öğretmek ister. Tarih bu hayatın içeriğini yeniden gerçekleştiremez; fakat bu hayatın saf formunu korumaya girişir. Kültür bilimlerine damgasını vuran farklı form ve üslûp kavramlarının yoğunluğu, nihayetinde bu göreve hizmet eder: Kültürün "yeniden doğuşu", canlandırılması sadece bu kavramlarla mümkün olabilir. Gerçekten geçmişten hatıra olarak sakladığımız şeyler, belirli tarihsel yapılar; resimdeki ve demirdeki, söz ve yazıdaki "anıtlar"dır. Bu anıtlarda bulunan ve belirli hayat formlarını bize tanıtacak ve ayrıca bu formları kendimiz için üretebilmemizi sağlayacak sembolleri keşfettiğimiz zaman, sadece o zaman bu anıtlar bizim için tarih olur.

2

Üslup kavramının mantıkî özerkliğini savunan bir teori, özellikle, bu özerkliğe karşı çıkan 19. yy. doğalcılığının saldırısı ile karşı karşıya kalır. Üslûp kavramlarının her türlü kendine özgülüğünü çok net kavrayışla ve en tutarlı biçimde tartışma denemesine, Taine tarafından teşebbüs edilmiştir. Taine salt teoride kalmaktan uzaklaşıp doğrudan bu fiili gerçekleştirmeye başladığında, bu deneme çok iyi izlenim bırakmıştır. O, "Philosophie de l'art" (Sanat Felsefesi)'da ve İngiliz Edebiyatı Tarihi'nde kendi tezini fevkalade biçimde uyguladı. Taine, edebiyatın ve sanatın, her türlü seçkin konum-

larından vazgeçmeleri durumunda, sanat ve edebiyat tarihinin hemen hemen bütün büyük devirlerini kapsayan bir malzemede, gerçekten bilimsel şekilde davranabileceklerini kanıtlamak istedi. Ona göre herhangi bir bakış açısı içinde doğa biliminden ayrılmak yerine, onların, tümüyle bu bilimle karışması gerekir. Çünkü her bilimsel bilme nedensel bilmedir. Ve nedenler dizisi, "doğal" ve "zihinsel" nedenler gerçek olmazsa, "doğa bilimi" yanında "manevi bilim" (Geisteswissenschaft) de gerçek olamaz. "Benim takip etmeyi denediğim" der Taine "ve şimdi bütün kültür bilimlerinde (sciences morales) hakim olmaya başlamış olan modern metodlar, insan eserlerini, özellikle sanat eserlerini, karakteristiklerinin belirlenmesi ve sebeplerinin araştırılması gereken ürünler ve olgular olarak anlamaktan ibaret değildir. Bilim bu eserleri ne reddeder, ne de hoşgörü ile karşılar. Onları belirler ve açıklar. ...O, kızılçam ve kayın ağacını, portakalı ve defneyi aynı ilgi ile inceleyen botanik gibi hareket eder. Kültür bilimi bitkilerle değil, insan eserleriyle ilgilenen bir botanik türüdür. Bu bakımdan bu metod, bugün manevi bilimleri doğa bilimlerine yakınlaştıran, manevi bilimlere doğa biliminin eleştirel esaslarını ve ilkelerini vermek suretiyle aynı kesinliği onlardan bekleyen ve aynı gelişmeyi sağlamayı amaçlayan genel hareketi takip eder.[22]

Taine'ın burada ortaya koyduğu problemi hangi biçimde çözmeyi denediği bellidir. Eğer kültür bilimi doğa bilimine indirgenebilirse, o zaman her şeyden önce kültür olaylarının iç içe geçmiş çokluğuna egemen olmayı denemek gerekir. İlk başta, dilde ve sanatta, dinde, resmi ve sivil toplumsal yaşantıda, ayrı ayrı oluşumların renkli bir çeşitliliğinden ve kesintisiz bir değişiminden başka bir şeyi görme imkanına sahip değiliz. Bunların hiçbiri, bir diğerinin aynısı değildir ve hiçbir zaman aynı biçimde tekrarlanmaz. Fakat biz bu renkli mevcudiyet karşısında şaşkına dönmemeliyiz ve göz-

---

[22] Taine, Philosophie de l'art, (Sanat Felsefesi), Premiére partie, ch. 1,1

lerimiz kamaşmamalıdır. Burada da bilme, doğa bilimlerinin gittiği yolu izlemek, olguları yasalara, yasaları ilkelere bağlamak zorundadır. Bundan sonra çeşitlilik görüntüsü yavaş yavaş kaybolur; pozitif doğa biliminin sadelik ve düzenliliğiyle yarışabilen bir sadelik ve düzenlilik ortaya çıkar. Fiziksel olaylar gibi manevi olaylarda da biz belirli değişmez etkenler, daima aynı biçimde etkili olan temel kuvvetler buluruz. "En kapsamlı ve en genel sebepler dizisi vardır; şeylerin genel içyapısı ve olayların ana hatları bu dizinin eseridir. Din, felsefe, edebî eser, endüstri ve teknik, aile ve toplum biçimi, nihayetinde bu genel sebebin olaylara vurduğu damgadan başka bir şey değildir."[23]

Burada, Taine'ın kendi katı deterministi temel tezinin içeriğine ilişkin ne kadar kanıt ileri sürdüğünü söz konusu etmiyoruz.[24] Burada bizim için problemin mantıkî yönü, Taine'a temel oluşturan kavramlar ve onun kültür olgusunu yorumlama yöntemi önem taşımaktadır. Taine kendi ilkesine sadık kalabilseydi, "kültür kavramları"nı "doğa kavramları"ndan oluşturmayı düşünmek zorunda kalırdı. O, birinin öbürüne doğrudan nasıl bağlanacağını ve onlardan doğru nasıl anlaşılacağını göstermek zorundaydı. Taine'ın kendi ünlü üçlemesini kültür bilimi nitelikli açıklamalarının temeline yerleştirerek erişiğine inandığı açık amaç, işte budur. Bu açıklama temelleri: Irk, yaşama çevresi, saik kavramları saf doğabilimsel vasıtalarla belirleyebileceğimiz şeylerin çerçevesini hiçbir bakımdan aşamaz gibi görünür. Ve şüphesiz öbür taraftan onlar karmaşık kültürbilimsel olguların bizzat kökeni hakkında ihtiyaç duyduğumuz şeylerin hepsini nüve halinde içinde bulundurur. Bu kavramlar çe-

---

23 Taine Historie de la littérature anglaise. Introduction. (İngiliz Edebiyat Tarihi, Giriş)

24 Bu soru üzerine bkz. Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie (Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme) yazıma. Göteborgs Kungl. Vetenskaps= och Vitterhets=Samhalles Handlingar, 5e följden, Ser. A., Band 7, No. 3, Göteborg 1939. (Bu yazı Doğan Özlem tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, içinde yayınlanmıştır. Bu makalesinde de Cassirer Taine'ın görüşlerini ele alıp tartışmıştır. Çev.)

şitli kullanım hallerinde aynı biçimde tekrarlanan, olağandışı bir değişime uygun olan, tamamen yalın ve tartışılmaz bir olay ifade eden ikili durum gerçekleştirir. Taine'ın somut tekil tasvirlerinde dayandığı gibi, donmuş modele hayat veren, onu canlı ve düşünsel içerikle dolduran sanata her zaman hayran olunmalıdır. Bununla birlikte Taine'a sanatın bu başarıyı nasıl elde ettiği sorulursa, o zaman çok dikkat çekici ve metodik bakımdan karmaşık bir durum kendini gösterir. Çünkü biz burada kesin olarak daima, Taine'ın açıklama biçiminin adeta diyalektiksel olarak kendi karşıtına dönüştüğü bir noktaya doğru gideriz. Biz bunu tek bir örnekte; onun 17. yy. Hollanda tablolarının anlatımında açıkça görürüz. Taine burada kendi düsturlarına sadık olarak "genel" sebeplerle başlar. Hollanda alüvyonlar ülkesidir; büyük nehirlerin taşıdığı ve deniz ağzına bıraktığı çökelmelerden oluşmuştur. Ülke sakinlerinin ve memleketin temel karakteristiği bu oluşumla belirlenmiştir. Biz Hollanda insanlarının içinde yetiştikleri iklimi ve atmosferi önümüzde görürüz ve bu atmosferin onların bütün fiziksel ve ahlakî-zihinsel kendine özgülüklerini nasıl belirlemesi gerektiğini kavrarız. Hollanda sanatı bu kendine özgülüklerin aynen kopyasından, doğal ve zorunlu ifadesinden başka bir şey değildir. Maddeci ve doğal estetikle kurgusal-düşünsel estetik, "aşağıdan gelen estetik" ile "yukarıdan gelen estetik" bu şekilde karşı karşıya bulunur. Soyut keskinlik içinde ele alış bu noktada adım adım ilerlememizi gerektirir. Sebeplerin dizisindeki süreklilik kesintiye uğratılamaz. "Fiziksel"den "zihinsel"e ani bir sıçrama hiçbir yerde görülemez. Biz anorganik dünyadan organik dünyaya, fizikten biyolojiye, bundan özellikle antropolojiye geçmek zorundayız. Fakat bununla biz hedefe varmış oluruz. Çünkü insanlığın ne olduğunu kavrar kavramaz, onun eylemini de anlarız.

Bu program her bakımdan ümit verici gibi görünmektedir. Fakat Taine bu programı gerçekten uygulamış mıdır? Taine psikolojiye ve karakter bilimine ulaşmak, buradan nihayet kendine özgü kültür olgusunu açıklamak için yavaş yavaş fizikten botanik ve zo-

olojiye, anatomi ve psikolojiye mi yükselmiştir? Eğer iyice incelenirse, bu durumun hiçbir şekilde gerçekleşmediği görülür. Taine doğa araştırıcısının dilini konuşmakla başlar; fakat onun bu dilde geniş bilgi sahibi olmadığı hissedilir. Taine ne kadar sürekli ilerler ve ne kadar çok asıl somut problemlere yaklaşırsa, kendini o kadar çok, başka bir kavram dilinde düşünmek ve konuşmak zorunda hisseder. O, doğabilimsel kavramlardan ve terminolojiden hareket eder; fakat çalışmasının gelişim sürecinde bu kavram ve terminoloji kendine özgü bir anlam değişimine uğrar. Eğer Taine Yunanistan, İtalya veya Hollanda'daki coğrafî bölgelerin birinden bahsetseydi, kendi metoduna sadık kalmak isteyince, o zaman, bu bölgeyi jeolojik ya da coğrafî olarak "fiziksel" niteliklerine göre tasvir etmek zorunda kalırdı. Gerçekte de gördüğümüz gibi, bu iş için teşebbüsler eksik değildir. Fakat hemen biz, fiziksel niteliğin aksine, "fizyonomik" bir karakteristik olarak adlandırılabilecek, tümüyle başka bir ayırıcı niteliğe rastlarız. Coğrafî bölge ürkütücü ya da iç açıcı, kaba ya da sevimli, düzgün ya da girintili-çıkıntılı olabilir. Bunların hiçbiri, doğabilimsel inceleme yoluyla belirlenen apaçık nitelikler değildir; aksine, onlar saf ifade özellikleridir. Taine kendini Grek, İtalyan, Hollanda sanatının dünyasına taşıyan köprüyü kurmayı, sadece ifade özellikleri vasıtasıyla başarır.

Bu şey-durumu, Taine gerçek antropolojik probleme yaklaşır yaklaşmaz, kendine özgü açıklığıyla ortaya çıkar. Onun tezi, her büyük kültür çağına belirli bir insan tipi eklemeyi ve bu tezi bu tipten türetmeyi gerektirir. Buna göre Taine, Yunanlı'nın, kendi ırkı ve ondan çıkan fiziksel tekil belirlemeler sayesinde Homeros'un şiirlerinin ve Parthenon Süslemeleri*nin yaratıcısına; bir İngiliz'in Elizabeth'le ilgili tiyatro oyunlarının yaratıcısına, bir İtalyan'ın Divinia Commedia ya da Sixtin Kilisesi orkestrasının yaratıcısına dönüşmesi gerektiğini göstermek zorundaydı. Fakat Taine böyle kuş-

---

* Parthenon Tapınağı'nın alınlıklarında bulunan ve o dönemle ilgili mitolojik tasvirler taşıyan kabartma süslemeler. (Çev.)

kulu kurgularda hep yolunu değiştirdi. O burada da, doğabilimsel kavramların dili üzerinde kısa bir konuşma deneyiminden sonra, hızla kesin kararlı olarak ifadeye-dile yönelir. Taine anatomi ya da fizyolojiye dayanmak yerine, tümüyle başka bir bilgi biçimine güven duyar. Mantığın bakış açısından bunu, geriye dönüş ve bir çelişki olarak görmek mümkündür. Fakat onun gerçek problemi açısından bu, kesin bir kazançtır. Çünkü renklerin ve hayatın cansız mantıkî şeması -ırk, yaşama çevresi, saik şeması- ancak böylelikle elde edilir. Birey sadece kendi hakları içinde ortaya çıkmaz, ayrıca kültür tarihi ile ilgili bütün incelemelerin merkez noktası olarak yorumlanır. "Rien n'existe que par l'individu; c'est l'individu lui=meme qu'il faut connaître"** Bir çağın sanatsal, sosyal, dinî yapısının özelliği sadece bireyden doğru dışlaşır. "Bir eser kendi kendinde hiçbir şey değildir. Onu anlamak için onu yapan insana, 16. yy.ın başka portrelerine, bir başpiskoposun ya da İngiliz savaşçının sert ve enerjik görünüşüne bak. Eğer tarihçi zaman aralığını dikkate almadan, ... onları inançları ve fizyonomileriyle, davranışları ve giyimleriyle yaşayan insan gibi önümüze koymayı başarırsa, gerçek tarih ancak o zaman önümüzde yükselir."[25]

Acaba biz Taine'a göre bütün kültür tarihi çalışmalarının en önemli meselesi olan bu somut insanlık bilgisini nereden alırız? Biz Taine'ın kültürün tamamen insanın eseri olduğu ve bundan dolayı insanın doğasını anlamakla diğer şeylerin hepsinin eksiksiz belirlendiği şeklindeki temel hükmünü kolaylıkla kabul etmek isteriz. Felsefe tarihindeki özgürlük düşüncesinin radikal savunucularından biri olmasına rağmen Kant, bir insanın emprik niteliğini eksiksiz tanımlayabilirsek, tıpkı astronominin bir güneş ya da ay tutulmasını önceden haber verdiği gibi, bizim de onun gelecekteki bütün davranışlarını aynı kesinlikle önceden kestirebileceğimizi ifade etti. Biz bunu bireyselden genele çevirirsek, o zaman 17. yy. Hol-

** Her şey bireyle mevcut. Burada bilinmesi gereken şey, bireyin bizzat kendisidir.

25 Taine, Historie de la littérature anglaise. Introduction. (İngiliz Edebiyat Tarihi, Giriş).

landa'sının ayırıcı özelliklerini bir kez tanır tanımaz, bununla bütün diğer her şeyi belirlediğimiz iddia edilebilir. Biz bu bilgiden, bütün kültür şekillenmelerini sonuç olarak çıkarabiliriz. Biz bu çağdaki Hollanda'da resmî ve dinî yaşantının niçin bir dönüşüm yaşadığını, Hollanda'nın bu çağda büyük bir ekonomik gelişmeye, düşünce özgürlüğünün gelişimine, bilimsel ve sanatsal yaşantının en yüksek seviyeye çıkışına nasıl sahip olduğunu kavrarız. Fakat tam bir kavrayış, bu reel neden ve sonuç ilişkisi içinde bizim mantıkî temel sorularımızı cevaplayamaz. Çünkü biz temel sorumuzla, olgunun reel temellerini değil, bilgi temellerini sormaktayız. O halde önemli olan, kültürün meydana getiricisi ve taşıyıcısı olarak insanla ilgili bilgimizi hangi bilme biçimine borçlu olabileceğimiz şeklindeki gerçek temel sorulardır. Burada da Taine'ın kendisinde ve onun kendi tasvirinde ortada büyük ölçüde dikkati çeken bir ifade tarzı değişimi görürüz. Taine klasik çağ Yunanistan'ı, Rönesans İngiltere'si, 17. yy. Hollanda'sı üzerine sahip olduğu bilgiyi doğrudan tarih arşivlerinden sağlamadı. Ve o, bu iş için doğabilimsel incelemelere ve sonuç çıkarımlarına ya da psikoloji laboratuarının öğrettiklerine çok fazla dayanmaz. Onun vurguladığı gibi, biz onların hepsiyle ilgili olarak, sadece tek tek nitelikleri elde ederiz, fakat insanlığın gerçek genel tablosunu oluşturamayız. O halde, Taine'ın böyle açıklıkla önümüze koyduğu ve buna hep gerçek açıklama temeli olarak başvurduğu bu genel tablo neye dayanır? Biz burada Taine'ın teorisinin içine herhangi bir şey yerleştirdiğimiz izlenimine yol açmamak için, bu soruyu onun kendi kelimeleriyle cevaplamak istiyoruz. Taine şöyle sorar: Hemen izlenimine sahip olduğumuz 17. yy.daki Flaman'lar hakkındaki o kadar kesin bir bilgiye nereden sahip oluyoruz; biz onların arasında yaşamış mıydık? Bilgiyi bizim için böyle doğrudan güvenilir yapan şey nedir? Flamanları ilkönce Rubens'in, bugün bizim onları gördüğümüz gibi görmesi ve başka bir şey görmemesi ve onun sayesinde tablonun bizim içimizde çözülemez derin izler bırakması, bu soruya cevap anlamına gelir. Fakat Taine burada bir adım daha ileri gider. O, bize hem bu Flaman tipini Rubens'in bulduğunu ve kendi sanatı içinde hapsettiğini, hem de ayrıca bu tipi onun yarattığını da söyler. Rubens tab-

loyu doğrudan doğa incelemesinden alamayacağı gibi, sadece deneyime dayalı karşılaştırmadan da çıkaramazdı. Çünkü Rubens'in ifade etmek istediği ve bize ifade ettiği şey, "gerçek" Hollandalı'da yoktur. "Git Flamanların yurduna" -der bize Taine- "dikkatle bak orada züppe ya da zevk/sefa cennetlerindeki lüks hayatın ve sevincin geçiciliği içindeki tiplere. Siz iyi yiyen ve daha iyi içen, kuru görünüşlü, anlayışlı, uyuşuk, büyük neşeyle ve sükunetle piposunu içen, düzensiz, ana hatlarıyla Teniers'i benzer biçimlerde taklit ederek yapan iyi insanlar göreceksiniz. Rubens'in "Kermes"inde karşımızda gördüğümüz, güçle doldurulmuş olan tiplere gelince; onlar hiç aynı şekilde varolmuş değillerdir. Rubens onları bir başka kaynaktan yarattı. Onların ilkörneği Rubens'in kendisinde bulunur. O kendinde, yüce ruhluluğun, çok zengin hayatın, ateşli, dizginsiz ve hayasız cinsel hazzın, muazzam boyutlara açılan sevincin şiirselliğini hisseder. Bu hissi ifade etmek için ...Rubens, herhangi bir zamanda bir ressamın fırçasının bize anlattığı insanî canavarlığın hayret verici başarısını, bize, Kermes'inde tasvir etti. Eğer sanatçı kendi gösterisinde insan bedeninin bölümlerinin ilişkisini değiştirirse, bunu daima belirli bir anlamda ve belirli bir niyetle yapar. Sanatçı böyle yapmakla, nesnenin asıl karakterini (*caractére essentiel*) ve ondan edindiği temel fikri (*ideé principale*) görülebilir hale getirmek ister. Bu ifadeye dikkat edelim. Bu karakter filozofların şeylerin varlığı (l'essence des choses) olarak adlandırdıkları şeydir. Bununla beraber biz burada teknik bir terim olan "nelik" ismini bir yana bırakmak istiyoruz. Biz onun yerine açıkça, sanatın görevinin, nesnelerin temel ayırıcı niteliğini, herhangi birinde ön plana çıkan ve kayda değer olan kendine özgülüğü, etkili bir unsuru, temel bir niteliği sanatçıda açık hale getirmekten ibaret olduğunu söyleyeceğiz." (L'art a pour but de manifester le caractére capital, quelque qulité saillante et notable, un point de vue important, une maniére d'étre principale de l'objet[26].)*

---

[26] Taine, Philosophie de l'art, (Sanat Felsefesi) Prem. Partie, Ch. 1, V

* Sanatın amacı objenin temel varoluş biçimini, önemli bir bakış açısını, dikkate değer önemli birkaç niteliğini ve temel karakterini ortaya çıkarmaktır.

Sanatın nesnesiyle ilgili bütün bu dolaylı anlatımlar, aslına bakılırsa, Taine'ın teorisinin hareket noktasından düşünülünce aynı şekilde tamamen sır dolu olarak kalır. Zira belirli bir görsel nesnenin "nelik"inin, onun "ön plana çıkan ayırıcı nitelikler"inin, onun temeldeki kendine özgülüğünün nelerden ibaret olduğu acaba hangi vasıta ile belirlenecektir? Doğrudan emprik gözlem burada bizi acımadan açıkça terk eder. Çünkü gözleıncinin bize belirleyici özellik diye sunduğu her şey, kendi *bakış* açısından doğru gördükleriyle aynı şeydir. Hiçbir belirleyici özellik başka bir varlık ya da değer üstünlüğüne sahip değildir. Aynı şekilde, burada istatistik yöntemlerin bize yardımcı olamayacağı açıktır. Rubens'in resimlerinde ifade ettiği Hollanda tablosu, Taine'a göre, hiçbir şekilde tek tek yüzlerce gözlemin toplamı olan salt ortalama tablo olarak seyredilemez. Tablo doğrudan doğa gözleminden doğmaz ve bu gözlem yöntemleri vasıtasıyla elde edilmez. O, sanatçının ruhsal halinden ortaya çıkar. Çünkü "asıl"ı "asıl olmayan"dan, belirli ve egemen olanı tesadüfîden ayırmayı sadece ruh hali başarabilir. "Doğada sadece karakter baskındır. Sanatta onu baskın unsur kılmak söz konusudur. (Dans la nature le caractére n'est que dominant; il s'agit, dans l'art, de le rendre dominateur.) Bu karakter gerçek nesneleri biçimlendirir; fakat onları tam şekillendirmez. O, başka sebeplerin katılımıyla kendi etkinliği içinde durdurulur. Karakter nesnelerde tamamen açık ve görülebilir iz bırakamaz. İnsan bu boşluğu hisseder ve onu doldurmak için sanatı keşfeder."[27]

Taine bu cümleleri yazdığında, yazdıklarıyla doğalcı teorinin çerçevesini hiçbir bakımdan aşmadığına inanır. Buna rağmen ilk bakışta bu cümlelerin her "idealist" estetikte bulunabileceği ve Taine'ın burada başlangıçta reddetmiş gibi göründüğü şeylerin hepsini böyle bir estetiğe bahşettiği görülür.[28] Sanat şimdi kendine özgü

---

27 Taine, Philosophie de l'art, (Sanat Felsefesi) Prem. Partie, Ch. 1, V

28 Taine'ın prensipte tamamıyla "taklit teorisi" zemininde kalması çok fazla dikkat çeker. O sadece şiiri ve ressamlığı ya da plastik sanatları değil, aynı zamanda mimari ve müziği de, elbette, sanatsal ve zorlayıcı kurguya baş vurması gerekecek olan "taklitçi sanatlar" olarak açıklamak ister.

yaratıcı fonksiyona sahiptir ve aynı nedenle asıl olanları asıl olmayanlardan, zorunluları tesadüfîlerden ayırır. Sanat tek tek olayların kümesinden ve emprik incelemeden açık biçimde gönüllü vazgeçmeyip, "ayırır, seçer ve yönelir." O halde burada karşımıza çıkan "asıllar"ın bilgisini biz, doğa biliminin tümevarımcı metoduna borçlu değiliz. Bu bilgiyi sağlamak için daha ziyade bir Homer ya da Pindar, bir Michelangelo ya da Raffael, bir Dante ya da Shakespeare gereklidir. Büyük sanatçıların sezgileri bizim için Rönesans İngiltere'sinin ve İtalya'sının, klasik çağ Yunanistan'ının resmini oluşturur ve onların temel niteliklerini belirler. Taine'ın düşüncesinin kesin ve somut başarıya ulaşması için kendine özgü bir düşünce çevresi hareketini tasvir edilmesi gereği açıkça anlaşılır. Taine sanat biçimlerinin dünyasını fiziksel büyüklüklerin dünyasından oluşturmak ve açıklamak istiyordu. Fakat o, bu formları tekrar başka bir isim altına yatırmak zorundadır. Çünkü o, tanımlaması için zorunlu ihtiyaç duyduğu belirli farklılıkları doğal nedenlerin ve doğal olguların "hep aynı akış sırası" içine sokmayı sadece bu şekilde başarabilirdi. Ve bu ilk adım bütün kesin anlam takipçileri için ortaya çıkar. Çünkü bu adım bir kez atıldıktan sonra, doğalcı yöntem bilgisinin demir zırhı adeta yarılmıştır. Taine şimdi kaygısızca tekrar "saf" seyrin herhangi bir doğmatik kabulüne kendini verebilir ve bunu çok büyük ölçüde gerçekleştirir. Jeoloji ve coğrafya, botanik ve zooloji, anatomi ve psikoloji yavaş yavaş ihmal edilecektir. Taine Hollanda'nın doğasını tasvir ettiğinde, Hollanda'nın doğa ressamlığının ona bu doğa üzerine öğrettiği şeyi, etki altında kalmadan terk eder. O Grek soyundan bahsettiğinde, antropolojik gözlemlerin ve ölçümlerin belirlediği özelliklere güvenmez; Phidias ve Praxiteles'in ona öğrettiği, Grek plastik sanatlar ürünü olan şeylere güvenir. Belirli temel nitelikleri sanatın kendisinden doğan ve sanat vasıtasıyla ressamın çizdiği bir doğa resmi yapıldıktan sonra, bu gözlemin tersine çevrilmesi, sanatın doğadan "türetilmesi" mucize değildir.

Burada karşılaştığımız güçlük kültür bilimleriyle ilgili kavramların her kullanımında er veya geç kendini gösteren, tümüyle genel

bir probleme işaret eder. Doğadaki nesne doğrudan gözlerimizin önünde bulunmaktadır. Gerçi bilgi teorisi nitelikli çözümleme bize, fiziğin, kimyanın ve biyolojinin "nesne"sini kendine özgülüğü içinde belirlemek için ne kadar çok sayıda ve karmaşık kavramların gerektiğini gösterir. Ama bu yolla elde edilen sonuç kesin ve güvenilirdir. Biz nesneyi en kesin biçimde tanımak için adeta nesneye yürürüz. Fakat kültür nesnesi başka bir gözlemi gerektirir. O, deyim yerindeyse, bize sırtını dayamış halde bulunur. Gerçi ilk bakışta bize, diğer bütün nesnelere göre daha kolay ve güvenilir biçimde ulaşılabilir gibi gelir. Çünkü insan, Vico'nun sorduğu gibi, bizzat kendi meydana getirdiği şeyden başka neyi kolay ve mükemmel olarak bilebilir? Ve şüphesiz şimdi burada aşılması güç bir bilme engeli ortaya çıkar. Çünkü refleksif kavrama süreci ile üretici sürece doğru yöneliş birbirine karşıt durumda bulunmaktadır. Her ikisi aynı anda diğeriyle birlikte yürütülemez. Kültür yeni dilsel, sanatsal, dinsel sembolleri sürekli bir akış içinde, aralıksız nakleder. Fakat bilim ve felsefe onları anlaşılır kılmak için bu sembol dilini unsurlarına ayırmak; sentez oluşturan üretimi analitik olarak ele almak zorundadır. O zaman burada sürekli bir akış ve geriye dönüş hakim olur. Kant'ın ifadesiyle, doğa bilimi bize, "onları deneyimle tanıyabilmek için görünenleri ağır ağır okumayı" öğretir. Kültür bilimi bize, onların içinde kapalı duran içeriği anlamak, kültürü başlangıçta ortaya çıkaran yaşantıyı tekrar görülebilir kılmak için sembolleri yorumlamayı öğretir.

DÖRDÜNCÜ İNCELEME
FORM VE NEDENSELLİK PROBLEMİ

Form ve nedensellik kavramı dünya kavrayışımızı etkileyen iki kutup teşkil eder. Düşüncemiz güvenilir bir evren sistemi düzenlemesine ulaşmak zorunda olduğunda, onlar iki vazgeçilmez kavram olur. İlk adımın, kendini doğrudan algıda sunan varlığın çeşitliliğini parçalamaktan ve onları belirli sınıflara, biçimlere ve niteliklere göre ayırmaktan ibaret olması gerekir. Fakat varlığın kökeni ve yetkinliğinin ne olduğu gibi varlık sorularının yanında, oluş sorusu da mevcuttur. Sadece evrenin "ne"liğini değil, aynı zamanda "nereden"liğini de kavramak gerekecektir. Bu iki soru ile mitos bile ilgilenir. O, kavradığı her şeyi, tanrılar da dahil, dünyanın bu ikili görünüşü altında gösterir. Tanrılar da varlık ve oluş sahibidir. Mitolojik teolojiye mitolojik teogoni yardım eder. Felsefî düşünce ise mitosa karşıt durumda bulunur; yeni ve kendine özgü bir evren bilgisi biçimini oluşturur. Fakat felsefî düşüncede de biz, başlangıçtan itibaren gittikçe genişleyerek bilinçli karşıtlık halini alan aynı çatlağı buluruz. Form ve nedensellik kavramları ilk kesin çerçevesini bulur bulmaz, daha o zamandan birbirine düşmanca tavır almaya başlamışlardır. Onlar arasında başlayan kavga Grek felsefesinin bütün tarihini doldurur ve bu tarihe kendine özgü damgasını vurur. "Form" ve "neden" düşüncesi burada sadece birbirinden ayrılmakla kalmaz, ayrıca düşmanca karşıtlıklar halinde birbirinin karşısına çıkar. İyonya doğa filozofları, Empedokles, Anaxagoras, atomcular

oluşun sebebini sorarlar. *Rerum cognoscere causas**: Bu onların düşünme ve araştırma çalışmalarının gerçek amacını oluşturur. Demokrit İran'ın tamamına egemen olmayı başarmaktansa, tek bir "nedensellik bilgisi" (Aitiologie) bulmak istediğini söyler. Fakat oluşun ve ortaya çıkışın sebebini soran "fizikçiler"in yanında, bu ortaya çıkış ve oluşu reddeden ve bundan dolayı oluşun nedenleri problemini kendini aldatma olarak açıklayan başka bir düşünür grubu mevcuttur. Platon'un Theaitet'inde Parmenides onların babası ve atası olarak gösterilir.[1] Ve bizzat Platon, kendisini oluştan varlığa, neden probleminden form problemine yönelten büyük krizin, kendi gelişim sürecinde nasıl gerçekleştiğini klasik özlülük ve açıklıkta anlatır. O Phidon'da, Anaxagoras'ın kitabında "Nus", akıl, evren ilkesi olarak ortaya konulduğu için, onun kitabını nasıl merakla kavramaya çalıştığını anlatır. Fakat kitabı hayal kırıklığıyla hemen elinden bırakır. Çünkü Platon araştırılmış akıl ilkelerinin yerine sadece mekanik bir neden bulur. O, bir "ikinci yolculuk"u denemek zorunda kalır ve bu yolculuk, onu öncelikle idealer ülkesinin kıyısına götürür.

Aristoteles'in sistemi çelişkinin başka bir uzlaşmasını vaad eder gibi görünür. Aristoteles felsefeyi sırf bir kavram öğretisinden bir gerçeklik öğretisine sadece bu şekilde dönüştürebileceğine ikna etmek için, haklı olarak saf form düşünürlerinin, Elealılar'ın ve Platon'un karşısına oluşu tekrar yerleştirmek ister. Fakat öbür yandan bu sistem, Platon'la birlikte bütün bilimsel evren açıklamalarının gerçek hedefini, formun bilgisinde görür. Böyle bir açıklama mümkün olunca, o zaman form ve maddeye, varlık ve oluşa tamamen nüfuz edilebilir. Bu içine nüfuz etme'den Aristoteles'in kendine özgü form-neden kavramı doğar. Atomcuların "nedensellik bilgisi"ne ulaşma çabalarında baş vurdukları maddî nedenler, oluşun niçinliğine yönelik soruya cevap veremez. Çünkü atomcular, önce-

---

* Şeylerin nedenlerini öğrenmek.

1 Platon, Theaitet, 183 E.

likle oluşu anlamlı yapan, onu bir bütünlük haline getiren şeye ulaşamazlar. Bir bütünlük parçaların mekanik bir bağlantısından ortaya çıkamaz. Tam bütünlük yalnızca tek bir amacın bütün parçalara hakim olmasıyla ve parçaların bu amacı gerçekleştirmeye çalışmasıyla mevcut olur. Gerçeklik bu yapıyı gösterdiğinden, organik varlık ve oluş bilfiil olduğundan dolayı, bütünlük, bilimsel kavramaya ve felsefî bilgiye açık olabilir. Bunun için neden ilkesi ile form ilkesi birlikte ortaya çıkar. Çünkü her ikisi amaç ilkesinde birleşir. *Αίτία* (neden), *είδος* (form) ve *τέλος* (sonuç) aynı temeli oluşturan olgunun sadece üç farklı ifadesidir.

Böylece Aristoteles felsefesi neden kavramıyla form kavramını sadece uzlaştırmayı değil, ayrıca her ikisini birbirine karıştırıp bütünleştirmeyi başarmış gibi görünür. Form, neden ve amaç-incelemesi çok yüksekteki bir ilkeden akıl yürütmeyle çıkarılabilirdi. Aristoteles'in sisteminin çok büyük başarılarından biri bu noktada bulunur. Çünkü artık evren açıklamasının hayranlık verici birliği ve beraberliği ortaya çıkar. Fizik ve biyoloji, kozmogoni ve teoloji, ahlak ve metafizik genel bir nedenle ilişkilidir. Onlar hareketsiz hareket ettirici olarak Tanrı'da kendi birliğini bulmuşlardır. Bu başarı herkesçe kabul edildiği sürece, Aristotelesçilik ciddi biçimde sarsılmadı. Bu sayede yüzyıllarca hakimiyetini sürdürdü. Fakat 14. yy.dan itibaren bu egemenliğin artık tartışılmaz bir geçerlilik taşımadığı konusunda işaretler çoğalmaya başlar. Wilhelm von Occam ve onun öğrencileri yeni bir doğa incelemesi geliştirirler. Onlar Aristotelesçi fiziğin ilkelerine birçok bakımdan açıkça karşıt olan bir hareket öğretisi oluştururlar. Bunun üzerine Aristotelesçiler ve Platoncular arasında sürmekte olan kavga Rönesans'ın ilk yıllarında yeniden ortaya çıkar. Bu arada Aristotelesçiliğin çöküşü ne diyalektik, ne de emprik araştırma sayesinde gerçekleşir. Aristoteles kendi temel kavramını, form-neden kavramını sisteminin merkezi konumuna yerleştirdiği sürece yenilemez kalmaktaydı. Saldırılar önce bu noktaya doğru yöneldiğinde, sistem kökünden sarsıldı. Bu, matematiksel doğa bilimleri kendi talepleriyle ortaya çıktıkları ve

kendi bilgi ideallerini sadece gerçek anlamda gerçekleştirmek değil, aynı zamanda felsefî bakımdan temellendirmek istedikleri anda gerçekleşir. Şimdi nedensellik kavramı bir değişim yaşar. Bu değişimde nedensellik kavramının form kavramından ayrılışı talep edilir ve gerçekleştirilir. Çünkü Platon'da tümüyle varlığın çevresine ait olan matematik şimdi oluşun tarafına yerleşmiştir. Galileo'ci dinamik, kendi matematiksel formu içinde oluşun dünyasına açılır ve soyut bilgi dünyasını kolay ulaşılabilir hale getirir. Böylece Aristotelesçi form-neden kavramının bütün talebi geçersiz kılınır. Sadece matematiksel neden, bir *causa vera* vardır. Aristotelesçi formlar sadece araştırmaktan uzaklaşılması gereken "karanlık nitelikler"dir. Bununla matematiksel düşüncenin ve "mekanik nedensellik"in galibiyet geçişi başlar. Bu geçiş sayesinde Aristotelesçi form ve nedensellik başka alana teslim olur. Descartes açıklamalarında mekanik açıklama biçiminin zorunluluğunu kanıtlamak için, Harwey'in kan dolaşımı keşfini kullanır. Hobbes felsefenin tanımlanmasını öyle formüle eder ki, bu ifadeden nedensellik kavramının sadece üstünlüğü değil, aynı zamanda geçerliliği de doğrudan ortaya çıkar. Ona göre felsefe "nedenlerden veya ilkelerden oluşan olguların ya da sonuçların bilgisi"dir. Bundan dolayı Peripatosçu-Skolastik formlarda olduğu gibi, bir sonsuzluk, bir olmamışlık hiçbir zaman bilginin nesnesi olamaz. Bunlar, bizim felsefenin ve bilimin dışına çıkarmamız gereken boş sözlerdir.

Fakat form kavramının bu şekilde ortadan kaldırılmasıyla, doğa bilimi ve kültür bilimleri arasındaki çatlağın yeni bir şekilde açığa çıkması gerekmektedir. Çünkü kültür bilimi bu durumda, bizzat kendisi çözüm işini yüklenmeksizin form kavramını çözemez. Biliminde, sanat biliminde, din biliminde anlamak istediğimiz şeyler, onları kendi nedenlerine geriye götürmeyi denemeden önce kendi saf mevcudiyetleri içinde anlamamız gereken belirli "formlar"dır. Bu durumda nedensellik kavramının doğruluğu hiçbir şekilde reddedilmez ya da körelmez. Fakat formlar, onları bilginin başka bir talebinin karşısına koymak suretiyle sınırlanır. Böyle

olunca metodik karşılaşma ve çatışma yeniden baş gösterir. 19. yy. felsefesinde bu çatışma en keskin haline ulaşmıştır. Fakat en sonunda "tarihsel materyalizm"in dünya görüşünde kesin sonuca ulaşılmış ve nihai yargıya varılmış gibi görünür. Kültür alanını sıkı nedensel inceleme darbesiyle boyunduruk altına alan ve bu alanı ancak böylelikle gerçekten anlaşılır hale getiriyor gibi görünen bu dünya görüşü, olguların yeni bir temel tabakasına hücum etmiştir. Bu alanlar kendi yetkinliklerinden oluşmaz. Onlar sadece bir başka şeye, derin köke dayanan "üstyapı"dır. Bu temele erişirsek, ekonomik olayları ve eğilimleri bütün olguların gerçek itici gücü olarak tanırsak, o zaman bununla görünüşteki her türlü düalizm ortadan kalkar ve birlik yeniden kurulur.

Kültür bilimleri bu kesin sonucu reddetmek isterse, bunu yapmakla kendilerini güç bir problemin önünde bulmuşlardır. Acaba onlar matematiğin, mekaniğin, fiziğin ve kimyanın karşısına neyi koyabilirlerdi? Matematiksel-doğabilimsel metodun demirden zırhına onların yaptığı bütün saldırıların geri tepmesi gerekmez miydi? Kültür bilimlerinin kendi kendini belirsiz duygusal taleplere, sırf "süreksiz istekler"e dayandırmaları gerekirken, apaçık kavramların mantığı bu yönden tartışılmaz olarak üstün olmaz mıydı? Gerçekten de eğer kültür bilimlerine başka taraftan doğru beklenmedik bir yardım nasip olmasaydı, bu bilimler bu alanda hiç mücadele edemezlerdi. Doğa bilimi "mekanik dünya görüşü" temeline sıkı sıkıya bu şekilde dayandığı sürece bu dünya görüşünün kesin egemenliği kırılmaz. Fakat burada artık doğabilimsel bilginin kendi alanında içsel bir krize ve nihayet bir "düşünme biçimi devrimi"ne yol açan önemli bir gelişme gerçekleşir. 20. yy.ın başından itibaren bu gelişme bütün alanlarda gittikçe daha açık olarak ortaya çıkar. Değişim yavaş yavaş fiziği, biyolojiyi, psikolojiyi de etkiler. Bu değişim, form kavramından hareket eder. Fakat değişim bu kavramı artık eski Aristotelesçi anlamında anlamaz. Farklılık kısaca öyle ifade edilebilir: Aristotelesçi form kavramındaki bütünlük unsuru sürdürülecek ama, gaye-etkinliğe ilişkin unsur sürdürülmeye-

cektir. Aristoteles "insan biçimci" davranmıştır. O, insanın amaca uygun eyleminden hareket etmiştir ve onu tüm doğanın içinde görmüştür. Eğer mimar bir evi inşa ediyorsa, o zaman burada bütünlük onun tek tek parçalarında daha önceden vardır. Çünkü plan ve tasarı, evin yapısının tasarımı tek olanın uygulanışından önce gelir. Aristoteles buradan, bu tür bir önceliğin belirlendiği her yerde amaca uygun bir etkinliğin varsayılması gerektiği sonucunu çıkarır. Ve o, bu sonucun öncülünü doğanın oluşumunda onaylanmış bulur. Çünkü her oluş organik oluştur; her oluş "mümkünlük"ten "gerçeklik"e geçiştir; her oluş, birlik ve bütünlük halinde varolan aslî mevcudiyetin parçalarının birleşmesidir. Matematiksel doğa bilimi bu insanbiçimciliği (antropomorfizm) kesin biçimde reddeder ve ona tekrar geri dönülemez. Böylece bir şey topyekûn amaçlı ve etkin olarak kabul edilse de, sonuçta o yine de bütünlük kategorisine girmez. Mekanizm bu kategoriden vazgeçmiş ve analitik davranmıştır. Mekanizm bir bütünün hareketinin, sadece hareketi en küçük parçacıkların hareketine kadar ayrıştırıp onlar genel harekete tam olarak bağlanınca anlaşılabileceğini söyler. Lagrange'ın "analitik mekanik"i bu projenin en mükemmel uygulanış denemesidir. Verilen bir andaki her tek madde parçasının durumu ve bu parçaların hareket yasası bilindiğinde, önceki ve sonraki tüm dünya olaylarının bütün boyutlarıyla kavranabileceğini söyleyen "Laplace'cı ruh" fikri, bu mekanikten, felsefî bir iç zorunlulukla kendiliğinden ortaya çıkar. Fakat mekaniğin gelişim sürecinde klasik fizik ve nokta mekaniği, bu metotlarla üstesinden gelme imkanı olmayan problemlere yönlendirilmiştir. Mekanik, her bütünlüğü "kendi parçalarının toplamı" olarak kavramak gerektiği ön şartını gittikçe problemli hale getiren kendi kavram gereçlerini yeniden düzenlemeye karar vermek zorunda kalır. Faraday-Maxwel yasaları ışığında ulaşılan elektromagnetik alan kavramı burada ilk kesin dönüm noktasını teşkil eder. Hermann Weyl "Madde Nedir?" yazısında modern "alan teorisi" vasıtasıyla eski "töz teorisi"nin geri plana itilişini ayrıntılı olarak anlattı. Weyl alan ve töz teorileri arasındaki epistemo-

lojik açıdan asıl önemli farklılığı, alanın artık sırf bir toplanmış bütünlük olarak, parçaların bir topluluğu olarak kavranmamasında görür. Alan nesne kavramı değil, bağıntı kavramıdır; parçalardan oluşmaz; kuvvet çizgileri bütünlüğü ve sistemidir. "Alan teorisine göre elektron gibi bir parçacık, elektriğe olağanüstü yüksek değerde elverişli olan ve bundan dolayı çok küçük bir mekanda kuvvetli bir elektrik toplayan elektriksel alanların sadece küçük bir kısmıdır. Bu dünya tablosu, içinde tam anlamıyla kesintisizlik taşır, atomlar ve elektronlar da değişmez, saldırgan doğa güçleri tarafından oraya buraya atılan elementler değildir; onların bizzat kendileri devamlı yayılır ve toz halinde akan değişime bağlıdır."[2]

Bütünlük kavramına geri dönüş, fiziğin gelişimindekinden daha geniş ölçüde belirgin ve açık olarak, biyolojinin gelişmesinde ortaya çıkar. Burada biyoloji zaman zaman o kadar ileri gider ki, bu kavramın tam bir yeniden yapılanması, Aristotelesçi ilk anlamına erişmiş gibi görünür. Vitalizm hareketi gerçekte ilk bakışta, en azından biyoloji bilimini ilk başlangıçlarına geri götürüyor gibi görünen kendine has bir Aristoteles-rönesansından daha başka bir şey olmadığı izlenimini bırakır. Driesch'ın Entelechie* kavramı hem nesneye bağlanışıyla, hem isim olarak doğrudan Aristoteles'e dayanır. Bununla beraber biyolojik düşüncenin son on yıldaki (1930'lu yıllar; çev.) genel eğilimi izlenirse, fiziksel düşüncede gözlediğimiz gibi onda da Aristotelesçi form kavramıyla bütün benzerliklerine rağmen, bizzat kavramın içeriğinde farklılaşmaların ve çelişkilerin vuku bulduğu görülür. Bütünlük kategorisi şimdi artık amaç kategorisiyle mutlak biçimde örtüşmez, aksine ondan belirli biçimde ayrılma başlar. Vitalist hareketin ilk başlarında form problemi nedensellik problemiyle henüz farklılaşmadan birleşir. Bu durum, bu problemlerin sadece anorganik dünya görüntüleri

---

[2] Hermann Weyl, Was ist Materie? (Madde nedir?), Berlin 1924, s. 35

* H. Driesch'de maddî olmayan, mekansız olan gerçeklik ilkesi, yetkinleştirici iç ilke. (çev.)

içinde karşımıza çıkan başka bir nedensellik niteliğine baş vurulmasıyla çözülebileceğine inanılmasına neden olur. Biyolojik dünyadaki belirli form-karakterlerinin yeniden yapılanmasına ve yenilenmesine sebep olan güçlerin, eski haline getirme ve muhafaza etme fiilinin görüldüğü yerde, mekanik güçlerden farklı olan ve onların üzerinde olması gereken güçler olduğu düşünülür. Driesch yeniden yapılanma ve yenilenme olgularını, yaşama gücü kavramını yeniden geçerli kılmak için kullanır. Ona göre ruh tekrar "ögesel doğal etken"e dönüşür. Ruh mekansal dünyaya ait değildir; fakat bu dünyanın içine nüfuz eder. Entelechie herhangi bir biçimde yoğun farklılıklar meydana getiremez; ama o, mevcut olduğu yerde böyle yoğun farkları "geçici olarak durdurma", yani onların gerçekliğini bir süre için engelleme yetisine sahiptir. Driesch kendi temel görüşünün enerjinin korunumu yasasıyla uyum içinde olduğuna ve yeni "ruh biçimli" gücün işin içine sokulmasıyla doğadaki saf fiziksel güçler dengesinin değiştirilmediğini gösterebileceğine inanır.[3] Fakat onun öğretisi, ilk başta dayandığı deneyim temelini hemen ortadan kaldıran saf bir metafiziksel teoridir ve öyle kalır. Bu yöntemle Driesch modern biyolojiyi takip etmedi. Modern biyoloji de "mekanik hayat teorisi"ne hemen hemen hiç dayanmadı. Biyoloji problemin saf metodik anlamını düşünerek her iki aşırılıktan kaçındı. Biyolojide organik formların saf mekanik güçler temeline dayalı olarak açıklanıp açıklanmaması problemi söz konusu edilmez. O daha ziyade, formların saf nedensellik kavramları vasıtasıyla tam olarak tasvir edilemeyeceğini önemle kaydeder. Ve biyoloji, bunun kanıtı için "bütünlük" kategorisine baş vurur.

Ludwig von Bertallanfy'ın ifade ettiği şekilde, teorik biyoloji üzerine kapsamlı bir değerlendirmede bu problem durumu gündeme getirilmiştir.[4] Bertallanfy bütün doğa bilimlerinin soyut aydın-

---

3 Bkz Driesch, Die Seele als elemantarer Naturfaktor (Temel Doğal Etken Olarak Ruh), (1903), Organik Olanın Felsefesi II, s.222 ff.

4 L.v.Bertallanfy. Theoretische Biologie (Teorik Biyoloji), c.1, Berlin 1932

lanma yolundaki ilerleyişinin, olguların bilgisindeki ilerleme kadar zorunlu olduğunu vurgular. Ve Bertallanfy'a göre, soyut aydınlanma bakımından en önemli gelişmelerden biri, biyolojinin, amaç incelemesi yolunda ısrar etmeden ve "gaye-neden"i kabul etmeye yönelmeden, bütünlük incelemesini kesin biçimde uygulamayı öğrenmesidir. Organik doğanın görüntüleri böyle nedenleri kanıtlamaz. Onlar bize Driesch'ın anladığı anlamda hiçbir "entelechie", Eduard von Hartmann'ın anladığı anlamda hiçbir "yüksek güç", Reinke'ın anladığı anlamda hiçbir "baskın unsur" göstermez. Onların bize gösterdiği şeylerin hepsi, olayların organizmada belirli bir biçimde, bir an için donmasıdır. "Biz organizmada gerçekleşen tek tek olup bitenleri fiziksel-kimyasal olarak kesin biçimde tasvir edebiliriz; fakat böyle olmakla yaşantı süreci olarak tek tek oluş halleri asla bir diğerinden ayırt edilmezler. O zaman çağın büyük hayat olayları bile, organizmanın bütünlüğünün yeniden kurulması ve korunması gayesiyle düzenlenmiş olarak görülür. ...Üstelik gerçekte, organizmadaki olaylar büyük bir kısmıyla "bütünlük"ün ve "sistem"in sürekliliğini oluşturur; biyolojinin görevi olayların böyle olup olmadığını ve niçin/ne dereceye kadar böyle olduğunu belirlemektir ve bu konuda hiç şüphe yoktur. Şimdi, hayatın "amaca uygunluk" bakımından düzenlenmişliğini ve bir organ ya da fonksiyonun hangi "amaca" sahip olduğunu sormak eski düşüncenin takipçiliği olarak nitelendirilir. "Amaç" kavramının içeriğinde bir istek ve hedef anlatılır ve arzu edilir. Bu, yasayla çalışan doğa araştırıcısına sevimsiz gelen bir tasarım biçimidir ve amaca uygunluğun, bilimsel olmayan salt-öznel bir inceleme biçimi olarak görülmesine yol açar. Gerçekte bütünlüklü inceleme biçimi, "amaca uygunluk" bakımından düzenlenmişliğini ve bir organ ya da fonksiyonun hangi "amaca" sahip olduğunu sormak eski düşüncenin takipçiliği olarak nitelendirilir. "Amaç" kavramının içeriğinde bir istek ve hedef anlatılır ve arzu edilir. Bu, yasayla çalışan doğa araştırıcısına sevimsiz gelen bir tasarım biçimidir ve amaca uygunluğun, bilimsel olmayan salt-öznel bir inceleme biçimi olarak görülmesine yol açar. Gerçekte bütünlüklü inceleme biçimi, "amaca uygunluğun incelenmesi" şeklinde formüle edildi; bu, yanlış bir ifade biçimiydi ve çoğunlukla kötüye kullanıldı. Bunların birincisi, her organ ve her ayırıcı nitelik için fayda ve ayıklanma biçimi bulma çabasında olan Darwincilik vasıtasıyla "amaca uygunluk" üzerine her türlü dayanaktan yoksun bir yığın hipotez ileri sürülmesi; ikincisi, bütünlüğü, organların hayatî faktörlerinin egemenliğinin kanı-

tı olarak gören vitalizm tarafından hipotez ortaya konulması." Fakat Bertallanfy'a göre bu kötüye kullanım, bütünlük incelemesinin biyolojinin inşasında haklı ve zorunlu yerini almasını ve bu incelemenin başka metodlarla değiştirilemeyeceğini kabul etmemizi engelleyemez ve engellemesine izin verilemez. Nedensel ilişkilerin bilgisi bütünlük incelemesini hiçbir şekilde bir kenara itmez ya da lüzumsuz hale getirmez. "Organizmanın bütünlüğünün korunmasını tartışma dışı bırakma isteği anlamsızdır; organizmanın bütünlüğü araştırılmalı ve açıklanmalıdır."[5]

Modern psikolojinin de aynı gelişim çizgisini takip etmesinde ve fizikte ve biyolojide görülen eğilimin psikolojide apaçık ve kesin biçimde ortaya çıkmasında, bu hususların hemen hemen hiç etkisi yoktur. Psikoloji en azından burada bulunan metod problemini başka bilimlerden daha önce fark etmiş gibi görünmektedir. Fakat psikoloji de onlar gibi doğrudan işe başlayamaz. Çünkü kendi geçmişi, bilimsel tarihi onu engeller. Psikoloji emprik bilim olarak doğa araştırmasının bir yan dalı ve ürünü idi. Onun öncelikli görevinin, kendini aynı diğer bilimler gibi skolastik kavramların hakimiyetinden kurtarmak ve ruhsal yaşantının temel olayları üzerine düşünmeye yoğunlaşmaktan ibaret olması gerekirdi. Bu duruma ise sadece deneysel bilim yoluyla ulaşılabilirdi. Böylece psikolojinin metodları onun ilk bilimsel kurucuları tarafından her konuda fiziğin metodları taklit edilerek oluşturulur. Hobbes bilinçli olarak Galilei'nin fizik alanındaki "kararlı ve birleştirici" metodunu psikoloji alanına taşımaya çabalar. 18. yy.da Condillac'ın bütün karmaşık olguların yalın temel olguya kadar ayrıştırılması şeklinde bir yöntem kullanması, onu "psikolojinin Newton'u" haline getirir.[6] Bu en

---

5 Bertallanfy biyolojik bilginin örnek modeli olarak kabul edilebilecek olan bu ifadesinde, her şeyden önce bu fikir için "holizm" adını ortaya atan J.S. Haldane'a dayanır. Bkz. Haldane'ın "New Physiology" (Yeni Fizyoloji) ve Adolf Mayer, İdeen und İdeale der biyologischen Erkenntnis (Biyolojik Bilginin İlkeleri ve Amaçları), Leipzig 1934

6 Bkz. bunun için Le Roy, La Psychologie de Condillac (Condillac'ın Psikolojisi). Paris 1937

basit olgu bulununca, o zaman sadece bilincin her türlü içeriği değil, aynı zamanda görünüşteki etkinliklerin bütün içerikleri, bütün bilinçli işlemler ve bilinçli süreçler bu olgudan sonuç olarak çıkarılabilir.[7] Böylece psikoloji temel psikoloji haline gelir; onun hayran olduğu örnek model, alan-mekaniğidir ve öyle kalır. Astronomi evrenin temel yasalarını nasıl basit madde parçacıklarının hareketi için önemli olan kuralları iyice incelemek suretiyle bulduysa, aynı şekilde psikolojinin de bütün içsel yaşantıyı duyarlığın parçacıklarından ve "algılama" ile "çağrışım" ilişkisinin kurallarından çıkarması gerekirdi. Bilincin varlığı sadece onun oluşumuyla açıklanabilecektir. Ve bu oluşum eninde sonunda daima karmaşık şekillenen aynı cinsten parçaların birleşmesinden daha başka ve daha müşkül bir şey değildir. Modern psikoloji araştırmasının bu görüşü hangi biçimde ve hangi vasıtayla aştığı bellidir. Modern psikoloji bu anlayışı aşarken, saf oluşsal problemlerden vazgeçmeyip bir de onlara yeni bir anlam yükledi. Fakat Condillac uzun süre oluşsal problemlerin psikolojinin biricik konusunu oluşturduğuna ve psikolojinin içeriğinin bu problemler vasıtasıyla derinleştirileceğine inanmaz. Nedensellik kavramının karşısına yol gösterici ilke olarak içyapı kavramı konulur. İçyapı, sırf çok parçalı bütüne, bir "ve-bağlantı"sına ayırmaya çalışılınca tanınamaz; tam tersine, yok edilir. "Bütünlük" kavramının haklılığı burada da ortaya çıktı ve kendi en temel anlamı içinde kabul edildi; temel psikoloji Gestalt psikolojisine dönüştü.

Buraya kadar biz, kültür bilimlerinin şekillenmesinde fizik, biyoloji ve psikolojinin metot değişiminden nasıl yeni bakış açısı ortaya çıkabileceği sorusunu cevaplamak için bu bilimlerdeki metot değişimini inceledik. Bu soru şimdi çok net biçimde anlaşılabilir ve cevaplanabilir. Bütünlük ve içyapı kavramlarının geçerliliğinin kabul edilmesi kültür bilimi ile doğa bilimi arasındaki farkı ortadan

---

[7] Ayrıntılı bilgi Philosophie der Aufklarung (Aydınlanmanın Felsefesi) yazımda; Tübingen 1932, s.21ff.

kaldırmaz ama, ikisi arasına bugüne kadar (1930'lu yıllar; çev.) çizilmiş sınırı yok eder. Kültür bilimleri diğer bilgi alanlarının form problemlerine yoğunlaştıktan sonra, kendi içyapılarını ve biçimlerini, kendi formlarını bilimsel olarak öncekinden daha önyargısız ve serbest biçimde inceleyebilir. Araştırma mantığı artık bütün bu problemleri kendi sahasına ait olarak görebilir. Form ve nedensellik çözümlemeleri artık bir diğeriyle çatışan değil, birbirini tamamlayan ve her türlü bilgiyi bir diğeriyle paylaşması gereken yönelimler olarak ortaya çıkar.

Kültür olguları oluşun dünyasına doğa olgularından daha kuvvetli ve sıkı biçimde bağlıdır. Onlar oluşun akışının dışına çıkamaz. Biz dil, sanat ve din tarihinin bize öğrettiği şeylere dayanmaksızın, dil, din ve sanat bilimini sürdüremeyiz; "neden" ve "sonuç" kategorisinin elimize verdiği pusulaya güvenmeksizin, oluşun bu derin denizine açılmaya cesaret edemeyiz. Sağlam nedensellik zinciriyle bağlayamadığımız görünüşler, bizim için uçsuz bucaksız karmaşıklıklar olarak kalır. Kültürün oluş sebebine nüfuz etme dürtüsü o kadar güçlüdür ki, bu dürtü bizim için kolayca bütün diğerlerini perdeler. Ve tabii oluşun çözümlenişi ve nedensel açıklama her şey olmayıp, sadece kültür olayları incelemesinin tek bir boyutu; diğer boyutlarla aynı yetkinlikte ve onlardan bağımsız bir boyutudur. Bütün bu inceleme boyutlarını ve farklılıkları, yeniden doğru biçimde birbirine bağlamak için onları ayırdığımız zaman, kültürün gerçek derinlik tablosu kendini gösterir. Burada ayırabileceğimiz ve dikkatlice birbirinden ayrı tutmamız gereken üç önemli unsur vardır. Kültür ürünleri ile ilgili bütün incelemelerde neden ve sonuç kategorisine dayanan oluş-çözümlemesi, eser-çözümlemesi ve form-çözümlemesi olmalıdır. Eser- çözümlemesi, gerçek anlamda dayanak oluşturan temel tabaka teşkil eder. Çünkü kültür tarihini yazmadan ve oradaki tek tek görüntülerin nedensel ilişkileri üzerine bir tasarım oluşturmadan önce, dilin, sanatın, dinin eserleri üzerine genel bir bakış elde etmek zorundayız. Kültür ürünlerini sırf hammadde olarak önümüzde bulmuş olmamız yeterli değildir. Bu ürün-

lerin anlamına nüfuz etmek, onların bize söylediği şeyleri anlamak zorundayız. Bu ise kendine özgü yorumlama yöntemi; bağımsız, çok yüksek seviyeli ve karmaşık bir "hermeneutik" kavrayış gerektirir. Bu hermeneutik kavrayışla karanlık aydınlanmaya başlarsa, kültürün anıtlarındaki belirli temel yapılar gitgide daha açık biçimde ortaya çıkar ve birleşip sağlam kümeler haline gelirlerse ve biz bu kümelerin kendisindeki belirli ilişkileri ve düzenleri keşfedebilirsek, o zaman yeni ve çift yönlü bir görev başlar. Her ayrı kültür formunun "ne"liğini, sanatın, dinin, dilin "özü"nü dikkatle inceleyerek belirlemek gerekliliği. Onlardan her birinin anlamı, onlarda "olan" şey nedir ve onlar hangi "fonksiyon"u yerine getirir? Ve birbirinden ayrıldıklarında dil ve mitos, sanat ve dinin birbiriyle ilişkisi nasıldır ve onları birbirine bağlayan şey nedir? Burada biz, bir "kültür teorisi"ne ulaşıyoruz ve bu da en sonunda bu soruların cevabını "sembolik formlar felsefesi"nde aramayı gerektirir. Bu sonucun sadece çekinerek yaklaşabileceğimiz "uzak bir nokta" olarak görünmesi mümkündür. Form-çözümlemesinin bir adım daha ötesi bizi *eylem-çözümlemesi* olarak adlandırabileceğimiz bir metoda götürür. Burada kültür eserlerini, ürünlerini; içinde kültürün bize kendini gösterdiği genel formları çok fazla sormayız. Ürünleri ruhsal süreç ortaya çıkarır ve ürünler bu sürecin kalıntılarıdır; burada biz, ürünleri ortaya çıkaran ruhsal süreçleri sorarız. Böylece insanın dil kullanımında kendini gösteren kendine özgü "sembol bilinci"ni aramış oluruz. Burada ayrıca sanatın, mitosun, dinin dayandığı inanç, hayal gücü, hissetme, tasarım biçimini ve sistemini sorarız. Bu inceleme biçimlerinin hepsi haklılık ve zorunluluk taşır ve hepsi mantıkî görünen kendine özgü vasıtaları kullanır; ayrıca onlar kendilerine ait kategorik kullanımlara sahiptir.

Kültür bilimleri ve kültür felsefesi alanında görülen sınır kaymalarından ve sınır anlaşmazlıklarından kurtulmak için, bu alanlardaki bütün inceleme biçimlerini apaçık hale getirmek ve incelemelerde şimdiki zamana dayanmak gerekir. Bu konudaki en meşhur örneklerden birini dinin, sanatın, mitosun kaynağı ya da dilin baş-

langıcı sorusu oluşturur. Bu soru nedensellik probleminin çözümünün adeta yanlış bir konuma yerleştirilmesiyle ortaya çıkar. Soru belirli bir formun içindeki olgulara değil, kendi içinde tamamlanmış bütünlük olarak formun kendisine yönelir. Fakat burada, kendi doğru yerinde olma vazgeçilmez, zorunlu ve yararlı olan neden ve sonuç kategorileri bizi bırakıp gider. Kategorilerin sağlamayı vaad ettiği çözümler, daha yakından incelenince, totoloji ya da kısır döngü çıkarımları olarak kendini gösterir. Dil bilimi ve dil felsefesi her zaman dilin başlangıcının karanlığını aydınlatmayı denedi. Fakat her ikisinin ortaya attığı farklı teoriler her yönüyle görülemeyince, problemi bir adım bile ileriye götürmeyen sonuca ulaşılmıştır. Dil herhangi bir nedensel bağlantı halkası yoluyla doğadan çıkartılmak istenirse, o zaman yapılacak şey sadece onu doğrudan belirli doğa olgularına bağlamak olur. Dil, ruhsal olay olarak yorumlanmadan önce, organik olay olarak görülmeli şeklindeki değerlendirme, dilin gerçek başlangıcı olarak sadece duyulan seslere dayanmayı gerektirir. Çünkü uyarı ve hatırlatma çağrısı, korku ve acı sesi, duyumlama nidası hayvan dünyasının büyük bölümünde yaygındır. Burada köprü kurulabilirse, ünlemin dilin "ilke"si ve gerçek başlangıcı olduğu gösterilebilirse, o zaman problem çözülmüş gibi görünür. Ama bu ümidin yersiz olduğu hemen ortaya çıkmak zorundadır. Çünkü problemin önemli yönü bu noktada tamamen gözden kaçmıştır. Haykırışın nasıl "kelime"ye dönüştüğü, onun nasıl nesnel olabildiği karanlıkta kalır. Burada ses-taklidine dayanan ve dilin kelimelerinin ilk kaynağını taklitte gören ikinci teori ortaya çıkar. Fakat bu teori de bütün konuşmaların temel olgusu olan cümle yüzünden sonuçsuz kalır. Cümle kendine özgü "bileşimi" içinde görülünce, kelimelerden oluşan salt bir bütünlük olarak açıklanmalıdır. Bu yapılınca, doğada bu bileşime karşılık gelen hiçbir ürünün olmadığı görülür. Dilin "ilkel" evresine geriye gidiş de bize burada yol gösteremez. Çünkü dil "düşünme" ve "anlatma" fonksiyonunu kendi içinde bulundurduğu için, daha ilkel dil olgularının tümünü kendi içinde taşır.

Bu noktada nedensel kavrayışa sıkı bir kısıtlama getirildiği ve bu kısıtlamanın sebebi anlaşılır. Dilin -ve aynı şekilde sanatın, dinin vb.- fonksiyonu Goethe'ci anlamda bir "aslî olgu"dur ve öyle kalır. Dil kendinde herhangi bir açıklama taşımaksızın, "ortaya çıkan ve olan"dır. "Bir insanın ulaşabileceği en yüksek şey hayret etmektir" demişti bir keresinde Eckermann'a Goethe, "ve onu aslî olgu hayrete düşürürse, o zaman onun mutlu olması lazımdı. Yüksek bir şey aslî olguyu insana veremez ve insan bunun arkasında daha başka bir şey aramamalıdır. Sınır buradadır. Fakat alışıldığı üzere, insan için bir aslî olgunun görünüşü yeterli olamaz; insanlar aslî olgunun daha sürmesi gerektiğini düşünürler ve bir aynaya bakıp öbür tarafta olan şeyleri görmek için onu hemen çeviren çocuklara benzerler."[8] Fakat -buna hemen itiraz edilir- bu çevirme acaba, sanat gibi yalın seyirde ve görüntüde durup kalmayan, görünüş dünyasının temelinden başka bir de fikirlere nüfuz etmek isteyen felsefenin gerçek problemi değil midir? Platon'un talep ettiği ve Devlet'teki mağara benzetmesinde çok çarpıcı ve karakteristik biçimde tasvir ettiği şey, bu bakış açısı değişimi değil midir? Ve eğer bu kadar önemli ve kesin bir problemde felsefeye *niçin* sorusu yasaklanırsa, şüphecilerin bilimi ve felsefesi terk edilmez mi? Felsefe "nedensellik ilkesi"nden her zaman vazgeçebilir mi? Bu vazgeçme gerçekte gerekli değildir. Fakat biz elbette, şüphenin de haklı olduğunu açıkça ifade etmek zorundayız. Şüphe bilmenin reddi ya da inkarı değildir. Felsefe red ve inkar için doğrudan doğruya kanıt olarak kullanılamaz. Geçmiş çağlarda bilmeme-durumunun hangi önemli ve vazgeçilmez rolleri oynadığını ve bilmeme-durumundan bilgiye nasıl gerçekten erişildiğini ve nasıl aralıksız tekrarlandığını göz önüne getirmek için sadece felsefenin önemli ve başarılı çağlarının düşünülmesi gerekir. Sokratik bilmeme-durumu, Nicolaus Cusanus'un *docta ignorantia**sı, kartezyen şüphe felsefî bilginin

---

8 Goethe, Eckermann'a, 18 şubat 1829

* Bilmeme bilgisi

önemli vasıtaları arasındadır. Bir bilgiden vazgeçmek, bir problemi görünüşteki bir çözümle geçiştirerek gözden uzaklaştırmaktan daha iyidir. Her gerçek şüphe göreli şüphedir. Şüphe böylece bize çözülebilir nitelikteki soruların çerçevesini işaret etmek ve bizi o çerçevede kesin olarak tutmak için, doğru soruları çözümsüz olarak önümüze koyar. Bu, problemimizi de doğrular. Çünkü burada bizden, "niçin" sorusundan vazgeçme değil, bu soruyu kendi doğru yerinde sorma/kullanma zorunluluğu istenir. Burada, -aynı zamanda fizik, biyoloji ve psikolojiden hareketle- içyapı problemini nedensellik problemiyle karıştırmamamız gerektiğini ve birini diğerine bağlayamayacağımızı öğrenmekteyiz. Her ikisi kendi göreli haklılığına sahiptir. Her ikisi vazgeçilmez ve zorunludur. Fakat hiçbiri diğerinin yerine konamaz. Biz ilkönce form-çözümlemesiyle dilin "özü"nü belirledikten sonra, nedensellik bilgisi yoluyla, dil tarihi ve dil psikolojisi yoluyla bu özün nasıl değişeceğini ve gelişeceğini araştırmayı deneyebiliriz. Bununla kendimizi saf bir oluşa veririz. Fakat bu oluş da tamamen belirli bir varlığın içinde, tamamen dilin "form"u içinde varlığını sürdürür. Buna göre oluş, Platon'un söylediği gibi, *γένεσις εἰς οὐσίαν* (durumun kaynağı), "varlık için oluş"tur. O halde form ve nedensellik kavramları çok kesin biçimde birbirine kavuşmak ve birbiriyle sıkıca kenetlenmek için birbirinden ayrılır. Her ikisi arasındaki ittifak, onlardan her biri kendi haklılığını ve bağımsızlığını iddia ederse, emprik araştırma için yararlı olabilir.

Bu bir kez berraklaşınca, bu ittifak salt bir bilinemezcilik (agnostisizm) olarak ortaya çıkmaz; *sembol fonksiyonunun ortaya çıkışı* sorusunun bilimsel vasıtalarla çözülemeyeceği anlaşılınca, bu işbirliği zahmetle halledilmesi gereken entelektüel bir fedakarlık olarak kendini gösterir. Bu, burada bilgimizin mutlak bir uç sınırında bulunmamız anlamına değil, daha ziyade her bilmenin oluş bilgisine karışıp kaybolmaması anlamına geldiği gibi, ayrıca oluşla değil de mevcut olma ile ilgisi olan başka bir bilgi formunun var olması anlamına gelir. Çözümü imkansız problem, ancak, neden ve

sonuç kavramlarının bilginin biricik rehberleri olduğu ve onlar bizi bırakıp gittiğinde sadece karanlık ve bilgisizliğin olabileceği kabul edildiği zaman ortaya çıkar. Gördüğümüz gibi bu aksiyomu felsefenin içine Hobbes yerleştirdi.[9] Ve elbette burada bilginin ilkesi olarak gösterilen şey, gerçekte bir *petitio principii**den başka bir şey değildir. Gerçek problem noktasını teşkil eden, en çok kanıtlanması gereken şey, böylece kanıtlanmış olarak kabul edilmektedir. Nedensellik kavramıyla belirlenen ve boyutun dışında, içinde herhangi bir şeyi "bilme"nin olduğu başka bir zeminin yok olmasından hareket edilmektedir. Bilginin çok boyutluluğunun kabulünü her zaman güçleştiren ve geri planda tutan şey, gelişim ilkesini böylelikle çatlamaya sevk ediyor gibi görünen durum budur. Çünkü gerçekten bir boyuttan diğerine sürekli olarak uzanan bir "gelişim" yoktur. Burada herhangi bir yerde, geniş biçimde açıklanamayıp yalnızca belirlenebilen tür farklılığını kabul etmek gerekir. Bugün bizim için elbette bu problem de netliğini büyük ölçüde kaybetti. Çünkü biz biyolojide artık evrim teorisini, her yeni formun öncekilerden çıkması anlamında tesadüfî değişimlerin salt yığılması vasıtasıyla anlamaya uğraşmıyoruz. Süreklilik ilkesi hatırına bu görüşü uygulamaya çabalayan Darwinci öğreti, doğmatik Darwincilik yapısı içinde muhtemelen artık hiçbir biyolog tarafından savunulamaz. *Natura non facit saltus*** cümlesi böylelikle çok önemli bir sınırlamayla karşılaşmıştır. Darwinciliğin problemler bütünü fizik alanında quantum teorisi vasıtasıyla, organik doğa alanında mutasyon teorisi vasıtasıyla ortaya konuldu. Gelişimde verilmiş ve mevcut olanın salt "açılımı"nın söz konusu olduğunu, öyle ki, çok eski olan ön oluşum teorisi ve kapalılık teorisi anlamında, nihayet her şeyin daima "eskilerden kaldığı"nı kabul etmemiz gerektiğinde, or-

---

9 Bkz. yukarıda s.90

* Tartışmalı bir şeyi hiçbir kanıta dayandırmadan, onun doğruluğunu öne sürmek; kanıtlama ilkesi.

** Çözümlenmesi zor olan doğa.

ganik hayatın çerçevesinde de "gelişim" temelde boş bir söz kalır. Burada da biz herhangi bir şey yerine, sadece bir "sıçrayış" vasıtasıyla erişilebilecek bir yeniyi kabul etmek zorundayız. Hugo de Vries öğretisini şöyle tasvir eder: "Ben, organizmanın kendine özgülüklerini bir diğerinden kesin olarak ayrılan birliklerden inşa ettiği önermesini, mutasyon teorisi olarak adlandırıyorum. ...Bu ilke soy öğretisi alanında niteliklerin akıp gitmediğine, birbirinden aşamalı olarak ortaya çıktığına inanılmasına neden olur. Çok eskilere eklenmesi gereken her yeni birlik, bir aşama teşkil eder ve yeni formu, bağımsız nitelik olarak birlikten ortaya çıkan özelliklerden kesin biçimde ve tamamen ayırır. Yeni nitelik bu nedenle birdenbiredir; görülebilir hazırlık olmaksızın, dönüşmeksizin öncekilerden ortaya çıkar."[10] O halde doğadan "kültür"e geçiş bize bu bakımdan hiçbir yeni sır vermez. Bu geçiş sadece bize doğa incelemesinin öğrettiği şeyi, her gerçek gelişimin temelinde, gösterdiğimiz ama çok fazla nedenselliğini açıklayamadığımız bir *μετάβασις είς άλλο γένος* (farklıya dönüştürme) olduğunu bildirir. Deneyim ve düşünme, bilinçli deneyim ve felsefe burada aynı yerde bulunur. Çünkü her ikisi insanın "kendindeliği"ni sadece görünüşlerde gösterdikleri şekilde belirleyebilir. Onlar insanın "özü" ile ilgili bilgiyi, sadece insanı kültür içinde ve kendi kültürünün aynasında seyretmek suretiyle elde edebilirler. Fakat onlar bu aynayı, onun arkasında bulunan şeyi görmek için çeviremezler.

---

[10] H.de Vries, Die Mutationstheorie (Mutasyon Teorisi), Leipzig 1901, s.3

BEŞİNCİ İNCELEME
"KÜLTÜRÜN TRAJEDİSİ"

Hegel dünya tarihinin mutluluğun yeri olmadığını ifade eder. Ona göre barışçı ve mutlu periyotlar tarihin kitabındaki boş sayfalardır ve bundan dolayı "tarihteki her şeyin akla uygun yürüdüğü" şeklindeki temel inancın yanlışlığı hiçbir şekilde kanıtlanmamıştır. Hegel'in bu önermesi onun kendi doğrulama ve onaylamasına dayanır. Eğer dünya tarihinde idenin zaferinin bedeli insanın mutluluktan vazgeçilmesi olmak zorundaysa, acaba bu zaferin anlamı nedir? Böyle bir Theodizee* insana adeta saçmalık gibi gelmez mi? Schopenhauer'ın Hegelci "iyimserlik"in yalnız bir saçmalık değil, aynı zamanda vicdansızca bir düşünme biçimi olduğu fikri haklılık taşımaz mı? Bu nitelikteki problemler parlak ve verimli kültür çağlarında insan zihnine hep musallat oldu. Kültür zenginleşme yerine kendine özgü varoluş amaçlarına yabancılaşma olarak da kabul edilmiştir. Rousseau aydınlanma çağının ortasında "sanatlar ve bilimler"e karşı suçlayıcı konuşmasını yapar. Bilim ve sanat insanlığı ahlakî bakımdan zayıf düşürmüş ve gevşetmiş; insanın ihtiyaçlarını fiziksel bakımdan gidermemiş ve insanda tatmin edilemeyen birçok içgüdü uyandırmıştır. Bütün kültür eserleri, onların sürekli Danaos'un Kızlarının Fıçısı**ndan çekildiğini kabul edersek, vaz-

---

* Leibniz'in geliştirdiği, en yüksek iyiliğin ortaya çıkması için kötülüğün zorunlu olduğunu iddia eden ve böylece Tanrı'nın fiillerini haklı çıkarmayı amaçlayan metafizik öğreti (Çev.)

** Yunan mitolojisinde kocalarını öldüren kızların, ceza olarak, doldurmaya mahkum edildikleri dibi delik fıçı.(Çev.)

geçmemiz gereken hayalî görüntülerdir. Rousseau bu suçlamayla 18. yyıl rasyonalizminin iç dayanaklarını sarstı. O Kant'ı bu noktada derinden etkiledi. Kant'ın kendini, Rousseau sayesinde salt entelektüalizmden kurtardığı ve yeni bir yola yöneldiği görülür. Kant uzun süre, akılcı kültürün yükselişiyle ve daha güzel biçime sokulmasıyla varoluşun bütün sırlarının çözülebileceğine ve insan toplumunun bütün hastalıklarının iyileştirilebileceğine inanmaz. Salt akıl kültürü insanlığın yüksek değerini temellendiremez. Akıl kültürü başka güçler vasıtasıyla düzenlenmeli ve disiplin altında tutulmalıdır. Fakat manevî-ahlakî dengeye erişilse bile, pratik aklın teorik akla karşı önceliği korununca, insanın mutluluk isteğinin karşılanabileceği ümidi boş bir şey olur. Kant "Theodizee'deki bütün felsefi denemelerin başarısızlığı"na ilişkin derin bir kanaat taşır. Böylece Kant'ın, kendi ahlakının temelinde denediği radikal bir 'eudamonizm' tasfiyesinden başka hiçbir çözüm yolu kalmaz. İnsanî çabanın gerçek amacı sonsuz mutluluk olsaydı, bu durumda kültüre ilk ve son olarak yöneliş olurdu. Mutluluk, sadece kültürün başka bir değer ölçütü içine sokulmasıyla savunulabilir. Gerçek değer insanın, doğanın ve kaderin hediyesi olarak kabul ettiği servetlerde bulunmaz. Değer sadece insanın kendi eyleminde ve bu eylemi sayesinde kendisi için gerçekleştirdiklerinde bulunur. Bununla Kant, Rousseau'nun düşünce temelinden aynı sonucu çıkarmadan, bu temeli benimser. Rousseau'nun "doğaya geriye" çağrısı insan varlığına mutluluğu iade edebilir ve teminat altına alabilirdi; fakat bununla insan aynı zamanda kendi gerçek gayesine yabancılaşırdı. Çünkü bu gaye duyusal olanda değil, düşünür olanda bulunur. Kültürün insanlara vaadedebildiği ve verebileceği şey, "en yüksek mutluluk" değil, "mutluluk meziyeti"dir. Kültürün amacı dünya üzerinde mutluluğun gerçekleşmesi olmayıp, doğa üzerine insanın teknik egemenliği anlamına değil, bizzat kendisi üzerine ahlakî egemenliği anlamına gelen bağımsızlığın, özgürlüğün gerçekleşmesidir.

Kant burada Theodizee'nin problemini metafiziksel bir problemden etik bir probleme dönüştürdüğüne ve bu dönüşüm sayesinde problemi eleştirel olarak aydınlattığına inanır. Fakat kültürün

önemine karşı doğan bütün şüpheler bununla yatışmaz. Çünkü burada kültürde ortaya konulan yeni amaç dikkate alınınca, çok derin başka bir çelişki kendini göstermiştir. Kültür bu amaca gerçekten erişebilir mi? İnsanın kültürde ve kültür vasıtasıyla, kendi esas "düşünülür" özünün gerçekleşmesini bulabileceği, onun burada bütün arzularının tatminini değil ama, zihinsel güçlerinin ve yeteneklerinin hepsini geliştirmeyi başaracağı kesin midir? İnsan bireysellik engelini aşıp kendi ben'ini insanlığın tümüne doğru genişletebilseydi, o zaman durum böyle olabilirdi. Fakat şimdi bu teşebbüste insan kendi sınırlarını çok açık ve çok üzüntülü biçimde hisseder. Çünkü burada da bağımsızlığı genişletmek ve daha yüksek seviyeye çıkarmak yerine, benin bağımsızlığını ve kendiliğindenliğini tehdit eden, baskı altına alan önemli bir unsur vardır. Problemin bu yönüne yoğunlaşılırsa, tablo ancak o zaman problem netlik kazanır. George Simmel "Kavram ve Kültürün Trajedisi" başlığını verdiği bir yazıda problemi tam net biçimde ortaya koydu. Fakat o, problemin çözümünden ümidi keser. Ona göre felsefe sadece çelişkiyi gösterebilir; çelişkiden kesin kurtuluş yolu vaad edemez. Çünkü refleksiyon bize göstermektedir ki, felsefe kültürün derinine nüfuz ettikçe, aynı ölçüde kültür bilincinin diyalektik içyapısına da nüfuz eder. Kültürün gelişmesi insanlığa daima yeni beceriler hediye eder. Fakat tek öznenin, ona haz veren becerilerden yavaş yavaş ayrıldığı da görülür. Ben'in kesin şekilde sahip olamadığı bir zenginlik neye hizmet eder? Zenginlik yoluyla kurtuluşa erişmek yerine doğrudan doğruya zenginlikten şikayet edilmiş olmaz mı? Bu tür düşüncelerde kültürel-karamsarlık çok net ve çok kökten ifadeyle karşımıza çıkar. Çünkü şimdi bu karamsarlık çok hassas bir durumla karşılaşır. Kültürel karamsarlık bu gelişimin bizzat özünde bulunduğu için, zihinsel gelişimden bizi uzaklaştıran bir eksikliğe işaret eder. Gelişmeyle oluşan servetler sürekli artar. Fakat bu oluşumda servetler bizim yararlanmamızla son bulur. Onlar artık "ben" tarafından yakalanamayan ve kuşatılamayan bir salt-nesnele, bir maddî-varolana ve maddî-verilmiş olana dönüşür. Ben'in, onların çeşitliliği ve sürekli artan ağırlığı altında ezildiği görülür. Ben

artık kültürden kendi gücünün bilincini değil, sadece kendi zihinsel güçsüzlüğünün kesinliğini temin eder.

Simmel "kültürün trajedisi"nin gerçek sebebini, kültürün bize vaad ettiği görünüşteki zengin ruh hayatının, daima kendini-başkasına devretme fiiliyle birlikte ortaya çıkmasında görür. "Ruh" ile "dünya" arasında, kesin olarak çelişkili bir ilişkiye dönüşme tehlikesi taşıyan bir gerginlik ilişkisi mevcuttur. Bundan dolayıdır ki insan, kendi ruhuna zarar vermeksizin bedensel dünyaya erişemez. Bedensel yaşantı sürekli bir gelişimden; ruhsal yaşantı kendi kendinde hep derin bir gerilemeden ibarettir. Bundan dolayı, "nesnel ruh"un amaçları ve vasıtaları öznel yaşantının amaçları ve vasıtalarıyla aynı olamaz. Tek-ruh açısından bakılınca, onun bizzat kendisiyle birlikte gerçekleşemeyen her şeyin artık katılaşmış bir görüntüye dönüşmesi zorunludur. Bu görüntü tek-ruhun etrafına daha sıkı biçimde yerleşir ve gitgide daha az parçalanabilir bir hal alır. "Ruhun kendi düşünsel üretimi, başka canlılığı kesin olarak belirlemeye ve hatta donmuş hale getirmeye karşı duyduğu şiddetli tepkiyle, herhangi bir duyumda oluşmuş olan ruhun durmaksızın titreşen, sınırsızlık içinde ve sınırsızlığa doğru gelişen yaşantısının karşısında bulunur. Ruhun belirginleşen sarsıntısı, kendi ürününde sanki ölmüştür. ...Kişisi belli olmayan ürünlerin ve bağlamların mantığı dinamik olduğunda, ürün-bağlam ile kişiliğin normları ve içteki güdüler arasında, kültürün formunda mükemmel bir özet olarak yaşanan kuvvetli temaslar ortaya çıkar. İnsanın kendine ben demesinden; kendini, kendisinin karşısında ve üzerinde olan bir nesneye dönüştürmesinden; temasın içeriklerinin ruhumuzun formu vasıtasıyla bir merkezde bütünleşmesinden itibaren, ruhun kendi içinde taşıdığı ve kendine yeten bir bütün olan birliği merkez noktayla bağlama ideali, bu formdan doğru beslenmeliydi. Lakin, bu organize benin gerçek ve uyumlu bir dünyada gerçekleştirmek istediği içerikler yalnızca insana ait değildir. İçerikler ben'e herhangi bir mekansallığın, zamansallığın, düşünselliğin dışında hediye edildi. Onlar aynı zamanda, toplumsal ve metafiziksel, soyut ve ahlakî olan başka dünyalardan birilerinin içerikleridir ve içerikler, bu dün-

yalarda, ben'in örtüşmediği formlara ve anlam ilişkilerine sahiptir. ...Bu, kültürün gerçek trajedisidir. Çünkü biz trajik bir kötü kader adıyla, -dışardan kaynaklanan acıklı ya da yıkıcı bir kötü kaderden farklı olarak-, bir varlığa karşı olan ve yok edici büyüklükteki gücün, şimdi bizzat bu varlığın en derin tabakalarından doğuşunu; bu yok edici varlığın ortadan kalkışıyla, insanın kendisinde bulunan ve onun kendi gerçek kesinliğini kurma vasıtası olan yapının mantıkî gelişimi anlamına gelen bir kaderin gerçekleşmesini gösteriyoruz."[1]

İnsanlık kültürünün tümünün tutulduğu hastalık, bu ifadede, Rousseau'nun etkili tasvirinde anlatılan hastalıktan daha derin ve ümitsiz görünmektedir. Çünkü burada, Rousseau'nun aradığı ve talep ettiği dönüş yolu da kapanır. Simmel kültürün ilerleyişini herhangi bir yerde durdurma isteği taşımaz. O, tarihin akışının temelden değiştirilemeyeceğini bilir; fakat aynı zamanda bununla, aynı hak ve yükümlülüklere sahip iki kutup arasındaki gerilimin daha da şiddetleneceğine ve kültür yüzünden insanın sonuçta felaket dolu bir bölünmüşlüğe teslim oluşunu göreceğine inanır. Zihnin yaşantı ve oluşturma süreciyle bu sürecin içeriği ve ürünleri arasında varolan derin yabancılık veya düşmanlık, uzlaşmaya ve barışmaya izin vermez. Bu süreç kendi içinde ne kadar zengin ve yoğun olursa ve çok geniş bir içerikler çerçevesini kapsarsa, yabancılık/düşmanlık o kadar açık biçimde hissedilir olmak zorundadır. Simmel burada septiklerin dilini konuşuyor gibi görünür; fakat gerçekte mistiklerin dilini konuşur. Çünkü her mistiğin gizli özleyişi, Tanrı'nın varlığını ben'de bulmak için saf biçimde yalnızca ben'in varlığına dalmaktır. Mistisizm ben ile Tanrı arasında bulunan şeyi, sadece ayırıcı bir engel olarak kabul eder. Bu, fiziksel dünya için geçerli olduğu gibi, en az onun kadar manevî dünya için de geçerlidir. Çünkü ruh da, sadece aralıksız kendini devretmekle var olur. O, her zaman yeni isimler ve yeni semboller nakleder; fakat bu süreçte tanrısal olandan yavaş yavaş uzaklaşmayı değil, ona yaklaşmayı

---

[1] Simmel, Philosophische Kultur (Felsefî Kültür), Leipzig 1911, s. 251ff., 265ff.

amaçlar. Mistisizm kültürün sembol dünyasını tamamıyla reddetmek, kendini "isim ve sembol"den kurtarmak zorundadır. O bizden, bütün sembollerden vazgeçmemizi ve onları parçalamamızı talep eder. Mistisizm bu talebi, böyle yapınca tanrısal olanın özünü kavrayabileceğimizi ümit ederek dile getirmez. Mistik her bilmenin sadece semboller çerçevesinde hareket edebileceğini bilir ve bundan kesin olarak emindir. Fakat o, başka ve daha yüksek bir amacın taşıyıcısıdır. Mistik, ben'in yararsız deneme yapmak yerine, tanrısal olanı kavramasını ve yakalamasını, onunla kaynaşmasını ve aynı şey olmasını ister. Her çokluk illüzyondur. İster şeylerin çokluğu, ister sembollerin ve işaretlerin çokluğu söz konusu olsun; hepsi aynı derecede illüzyondur.

Ne var ki mistisizm böyle söylemekle birlikte, tekil tözlükleri reddediyor gibi görünerek, onları bir dereceye kadar taşır ve muhafaza eder. Çünkü mistisizm ben'i, bu kesinlikte yerini koruyan, dünyadan kopamayan bir kendinde-belirlenmiş şey olarak kabul eder. Burada, mistisizme yöneltmemiz gereken ilk soru ortaya çıkar. Biz incelemenin başında, ben'in, diğer gerçekliklerle aynı şekilde ilişkilenen ve onlarla bağlantı içinde olan doğal verilmiş gerçeklik olarak mevcut olmadığını göstermeye gayret ettik. İlişkiyi başka bir biçimde kavramamız gerektiğini hissetmekteyiz. "Ben" ile "sen" arasındaki, aynı şekilde "ben" ile "dünya" arasındaki ayırımın başladığı noktanın, zihinsel hayatın başlangıç noktasını teşkil etmediği kanaatindeyiz. Eğer bunda direnirsek, o zaman problemimiz başka bir anlam kazanır. Çünkü kültürün çeşitli formlarında, dil, din ve sanatta görülen zihinsel yoğunlaşma, sonradan, benin kendi gerçek doğası dolayısıyla talep etmesi gereken şeye karşıtlık teşkil etmez; aksine, bu yoğunlaşma ben'in kendi özünü bizzat kendinde bulması ve anlaması için bir temel oluşturur. Burada ayrıntılı bir mekansal imgeyle tam doğru biçimde ifade edilemeyen çok karmaşık bir bağlam görülür. Ben'e kendi etkinlik çevresinden "dışarı çıkma"yı nasıl başardığını ve ona yabancı bir diğer etkinlik çevresine nasıl sıçrayabileceğini soramayız. Bütün bu metaforik ifadelerden kaçınmak zorundayız. Bilgi probleminin tarihinde özne

ile nesnenin ilişkisini anlatmak için böyle hatalı tasvirlere sık sık baş vuruldu. Nesneyi tanımış olmak için nesnenin kendisinin bir bölümüyle ben'e girmek zorunda olduğu kabul edildi. Antik atomculuğun "putlar teorisi" bu görüşe dayanır. Aristoteles'in ve Skolastiklerin "cins teorisi", sadece onu maddîlikten ruhsallığa çevirmek için bu görüşü devam ettirir. Fakat biz mucizenin başlayabileceğini, "nesne"nin bu şekilde "bilinç"e doğru hareket edebileceğini benimsiyoruz. O zaman ise temel problem hep çözümsüz kalır. Çünkü nesnenin bilince hareketini kabul etmekle biz, nesnenin ben'i derinden etkileyen bu kalıntısının nasıl bilinebileceğini de bilememekteyiz. Bu nesne kalıntısının orada-varlığı ve öyle-varlığı onun temsilî anlamını açıklamak için asla tam yeterli değildir. Geçişin nesneden özneye değil, farklı özneler arasında gerçekleşmesi gerektiğinde, bu güçlük daha da nazikleşir. Burada da aynı içerik sırf bir kopya olarak "ben" ve "bir diğeri"nden ibaret olur. Fakat bu aynı cinsten mevcudun sayesinde sendeki ben'in ve bendeki sen'in nasıl bilinebileceği; bu mevcudun nasıl başkasından "kaynaklanan" olarak *yorum*lanabileceği, anlaşılmaz kalır. Daha önemlisi burada, "ifade" olgusunu açıklamak için, sırf edilgen bir "iz" yetmez. Bu noktada, nesnel varolanı kopyalamakla düşüncede olanın kavranmış olduğuna inanan bütün duyumcu teorilerin asıl zayıflıklarından biri bulunur. Bir özne başkasına geçmek suretiyle onu bilinir ya da anlaşılır kılamaz; tam tersine, özne başkasıyla aktif bir ilişki içine girmek suretiyle onu bilinir ya da anlaşılır kılar. Her zihinsel bildirinin anlamı budur; bu ise bize, kişiye-açılımın üretim eşitliği değil, belirli süreçler içinde bir toplumu gerekliliğini gösterir.

Bu değerlendirmeden yola çıkılırsa, o zaman Simmel'ın ortaya attığı problemin yeni bir yönü dikkati çeker. Problemin varlığı asla sona ermez; fakat onun çözümünün başka bir tarafta aranması gerekir. Kültüre karşı seslendirilebilecek endişe ve itirazlar büyük önem taşır. Kültürün tomurcuklandığı bütünün uyumlu değil, çok kuvvetli iç çelişkilerle dolu olduğu kavranmalı ve kabul edilmelidir. Kültür gerçekten ne kadar dramatik olursa olsun, "diyalektiksel"dir. O, basitçe olup biten bir şey, sessiz bir akış olmayıp, yeni-

den içine girilmesi gereken ve hiçbir zaman kesin amacı olmayan bir yapıp etmedir. Öyleyse kültür hiçbir zaman doğmatik bir inanma olarak saf iyimserlik ya da insanın "yetkinliğini" kabul çerçevesinde ele alınamaz. Kültürün inşa ettiği her şey, kültürü elleriyle parçalamakla tehdit eder. Bundan dolayı kültür yalnızca kendi eserlerinin ışığında incelenince, hoşnut etmeyen ve tereddüt uyandıran bir şey taşır. Gerçek üretici ruhlar bütün tutkularını kendi eserine yerleştirir. Fakat şimdi bu tutku onlarda yeni acıların kaynağı olur. Simmel bu dramayı tasvir etmek istemiştir. Ama o, dramaya sadece iki rol biçer. Bir tarafta yaşantı, diğer tarafta düşünsel, kendinde geçerli nesnel değerler evreni bulunur. Her iki önemli unsur hiçbir zaman birbirine karışıp gidemez ve bir diğerine derin biçimde tam nüfuz edemez. Kültür süreci ne kadar ilerlerse, bu ilerleme ölçüsünde, oluşan oluşturanın rakibi olarak kendini gösterir. Özne, kendi eserlerinde kendini gerçekleştirdiği gibi, bir de eserinin karşısında kırılma tehdidi ile karşılaşır. Çünkü yaşantıda gerçekten ve içten arzu edilen şey şey, yaşama eyleminin gerçekleşmesi ve aralıksız kendisi olarak akmasıdır. Bu ürünler, içteki mevcudiyet sınırlara, yaşantının kendi hareketiyle çarptığı ve bazısına çarpıp döndüğü sarsılmaz engellere dönüşmeksizin dışa vurulamaz ve belirli ürünlerde görülebilir hale gelemez. "İnsanın düşünen bilinci, ürünü kabul ya da reddeden diğer kişilerden ve aynı zamanda ürünleri oluşturan ruhtan bağımsız, kendine özgü bir bağımsızlık içinde varolmaya devam eden sayısız ürün üretir. Bu bağlamda sanatın öznesi hukuka, dine, bilim-tekniğe, geleneğe karşıt görünür. ...Özne, fasılasız ama zamansal olarak sonlu olan öznel hayat ile, bir kez oluşan, hareketsiz ama zamana bağlı olmaksızın geçerli olan hayat içerikleri arasında, ruha içten bağlı ama bundan dolayı bu derin form çelişkisinde sayısız trajedileri yaşayan düşünen akıl olarak, direşken ve donmuş varlığın formunu ruhun formu ile nesneye dönüştürdü; öznel ruhun değişken gerilimlerine, akan canlılığa, kendi içsel sorumluluğuna tavır aldı."

Bu trajedileri inkar ederek ya da herhangi bir şekilde üstünkörü geçiştirerek onları dikkate almamak yararsız olur. Fakat burada çi-

zilen yol sürdürülür ve sonuna kadar izlenirse, başka bir görünüm ortaya çıkar. Çünkü bu yolun sonunda direşken varlığın yaratıcı süreç içinde donduğu eser bulunmaz; tam tersine eseri kendi hayatına katmak ve bununla onu doğduğu asli ortama tekrar geriye götürmek için onu alan başka özne, "sen" bulunur. Şimdi "kültürün tradisi"nden beklenen çözüm görülür. "Karşı taraf" ben'le ortaya çıkmadığı sürece çember kapanamaz. Bir eser ne kadar anlamlı, ne kadar zengin içerikli, kendinde ve kendi odağında ne kadar tutarlı olsa da, o, yine de bir geçiş noktasıdır ve öyle kalır. Eser, ben'e bitişik olan "kesinlik" değildir, aksine o, ben-kutbundan diğerine götüren bir köprüdür. Bu noktada eserin gerçek ve önemli işlevi bulunmaktadır. Kültürün yaşantı süreci, artık bu gibi uzlaşmaların ve geçişlerin oluşmasında, kültürün bitmez tükenmezliğinden ibaret olur. Eğer biz bu sürece özellikle bireyin duruş noktasından doğru bakarsak, sürecin kendine özgü çelişkili bir nitelik taşıdığını görürüz. Sanatçı, bilim adamı, din kurucusu; onların hepsi kendilerini tümüyle kendi problemlerine verirler ve kendi varlıklarını bu problemin içinde unuturlarsa, o zaman gerçekten büyük bir başarı sağlayabilirler. Fakat üretilen eser bir defa onların önüne konur konmaz, hiçbir zaman doğrudan gerçekleşme olmaz. Tam tersine eser, aynı zamanda hayal kırıklığı olur. Eser, kendisinden kaynaklandığı asıl sezgiden geridedir. Eserde bulunan sınırlanmış gerçeklik, bu sezgiyi düşünsel olarak içinde bulunduran imkanların yoğunluğuna aykırıdır. Sadece sanatçı değil aynı zamanda filozof da bu eksikliği hisseder. Ve büyük düşünürler hemen hemen her zaman en son ve en derin düşüncelerini telaffuz etmekten kesin olarak vazgeçtikleri bir noktaya ulaşmışlardır. Platon'un 7. mektubunda açıkladığı gibi, düşüncenin kavrayabileceği en yüksek zirveye artık kelimeyle erişilemez. Zirve, yazı ve öğreti dolayısıyla bildirimden uzaklaşır. Böyle yargılar açıkça ve zorunlu olarak dehanın psikolojisinden doğar. Fakat kendimizi verdiğimiz sanatsal ya da felsefi eser ne kadar büyük, ne kadar kuşatıcı ve zengin olursa, bu şüphe kendimiz için de o kadar çok yatıştırıcı olur. Çünkü biz alıcılar eseri değerlendirirken, onu üretenin kendi eserinde kullandığı ölçülerin aynı-

sını kullanmayız. Onun azlık gördüğü yere bir aşırılık sıkıştırırız; onun içsel bir yetersizlik hissettiği yerde biz, benimseyeceğimize hiç inanamayacağımız bitmez tükenmez bir duygusal yoğunluğun etkisinin arefesinde bulunuruz. Her ikisi aynı yetkinlikte ve aynı zorunluluktadır. Çünkü eser esas görevini ancak bu kendine özgü karşılıklı etkileşimde gerçekleştirir. O hazır içeriği birinden diğerine taşıyarak değil, diğerinin etkinliğini birinin etkinliği vasıtasıyla ateşleyerek, ben ve sen arasında aracıya dönüşür. Ve bundan, kültürün gerçekten büyük eserlerinin niçin asla katılaşmış ve donmuş, bu donmuşlukta zihnin özgür hareketini sınırlayan ve durduran bir şey olarak karşımızda bulunmadığı anlaşılır. Onların içeriği, bizim için, sadece sürekli yeniden benimsenerek ve böylelikle hep yeniden oluşturularak mevcut olur.

Bu sürecin özü belki de bireyin değil bütün çağlarda bu sürece katılan her iki öznenin olduğu yerde apaçık ortaya çıkar. Geçmiş bir kültürün "yeniden doğuşu" bunun için bir örnek olabilir. Bu ismi hakeden bir yeniden doğuş hiçbir zaman sırf alma hali olmaz. Yeniden doğuş geçmişteki kültürel motiflerin basitçe devamı ya da yükselişi değildir. Rönesans da böyle olduğuna inanır; genellikle takip ettiği hedefe mümkün olduğu kadar yaklaşmaktan başka yüksek amaç tanımaz. Bütün klasik çağların eski büyük sanat eserleri, ne kadar taklit edilse de asla erişilemeyen örnekler olarak kabul edilirler. Fakat dünya tarihinin gerçek ve büyük uyanışları, sırf alıcılık halinin değil, kendiliğindenliğin büyük zaferi olmuştur. Bu iki önemli unsurun birbiriyle içiçe geçmesi ve karşılıklı sebep teşkil etmesi hali, düşünce tarihinin en ilgi çekici problemlerinin izlenmesini gerektirir. Burada tarihsel bir diyalektikten konuşulabilir. Fakat bu diyalektik, daha çok zihinsel gelişimin özü vasıtasıyla meydana çıktığı ve bu özde derin biçimde temel bulduğu için, kendi içinde asla çelişki taşımaz. Her ne zaman bir özne -ki bu özne, tek bir çağ ya da bütün çağlar için söz konusu edilebilir- daima bir başkasında kaybolmak veya bir diğerine kendini tamamen vermek için kendini unutmaya hazır olursa, o zaman kendi kendini yeni ve derin anlam içinde bulur. Bir kültür diğer kültürün merkezine ve onun

kendine özgü formuna nüfuz etme isteğine ve yetisine sahip olmadan, diğerinden sadece belirli içerikleri aldığı sürece, verimli bir karşılıklı etkileşim görülmez. En iyi ihtimalle tek tek kültür unsurlarının dıştan bir aktarımıyla yetinilir. Bu ise gerçekten şekillendirici kuvvetlere ya da motivlere dönüşmez. Ortaçağda biz antikitenin etkisinin bu sınırlı biçimini her yerde görebiliriz. Daha 9. yy.da güzel sanatlarda ve edebiyatta Karolenj Rönesansı* vardır. Chartres Okulu** bir "Ortaçağ Rönesansı" olarak görülebilir. Fakat bunların hepsi İtalyan rönesansının ilk yüzyıllarında "klasik çağın yeniden canlandırılması"ndan, sadece aşamaları bakımından değil, aynı zamanda nitelik bakımından da farklıdır. Petrarca genellikle "ilk modern insan" olarak adlandırıldı. Fakat o, inanılması yeterince güç olsa da, sadece antikitenin yeni ve derin bir kavrayışına sahip olmak suretiyle bunu başarır. Petrarca antik dil, antik sanat ve edebiyat ortamı vasıtasıyla yeniden antik hayat biçimlerini görür ve Petrarca'nın kendi orijinal hayat anlayışı, bu çağın bakış açısı içinde oluşur. Dıştakinin ve kendindekinin bu kendine özgü kavranışı, İtalyan Rönesansı'nın tümü için geçerlidir. Burckhardt İtalyan Rönesansı'nın "eski çağı kendi asıl inşa fikirlerini ifade vasıtasından başka bir şekilde hiç kullanmadığı"ndan söz eder.[2]

Bu süreç bitimsizdir; daima yeniden başlar. Antikite Petrarca'dan sonra da tekrar tekrar "keşfedildi" ve her defa antikite ışığında çizilen çizgi, farklı ve yeni bir çizgi oldu. Erasmus'un antikitesi artık Petrarca'nın antikitesiyle aynı antikite değildir. Ve her ikisine Rabelais ve Montaigne'nın, Corneille ve Racine'ın Winckelmann, Goethe ve Wilhelm von Humboldt'un antikitesi eklenir.

---

* Roma döneminden sonra, bugünkü Batı anıtsal mimarlığının başladığı dönem. "Bu yüzyılların sanatı, antik sanatın mirasını sürdürerek yaşam bulur. Bu, batıda yeni bir kültürün oluşmaya başladığı bir çağdır. Çeşitli uluslardan gelen ögeler yavaş yavaş birbiriyle kaynaşır, çeşitli yöresel üslûp özellikleri, sonunda Karolenjlerin birleştirici gücüyle bir kültür bütünlüğüne dönüşür." (Sanat Tarihi Ansiklopedisi, Görsel Yay. 1981, c. 2, s. 233.) (Çevirenin notu)

** Romanik dönem sonrasında görülen anıtsal ilk gotik katedralin yapıldığı kente bu anlayışı getirenler. (Çev.)

[2] J. Burckhardt, Geschichte der Renaissance in İtalien (İtalyan Rönesansı Tarihi), s.42

Onlar arasında doğrudan içeriksel özdeşlikten bahsedilemez. Özdeş olan şey, İtalyan, Hollanda, Almanya, Fransa Rönesansı'nın, antikiteyi, kendi ilkelerine ve ideallerine geçit elde etmekte yardım almak için yararlandıkları eşsiz bir güç kaynağı olarak hissetmeleridir. Geçmişin gerçekten büyük kültür çağları, geçmiş bir zamanın şimdiki zamana uzanan tanığı olarak bir göçmen kayaya benzemez. Büyük kültür çağları ruhsuz nicelikler değil; tekrar ortaya çıkabilecekleri ve yeni etkileşimlerde kendini gösterebilecekleri belirli bir zaman dilimin sabırla bekleyen olağanüstü potansiyel enerjilerin yoğunlaşmasıdır. Öyleyse burada da oluşmuş olan, şimdiyi yaratan sürece basitçe aykırı düşmez ya da bu sürecin karşısında bulunmaz. Formu "hareketsizlik ile donanmak"tan koruyan yeni yaşantı, hep "basılı form"un içine akar.

Elbette farklı kültürler arasındaki bu kopuk paylaşımın, içsel gerilimler olmaksızın gerçekleşemeyeceği açıktır. Onlar arasında gerçek bir birleşme ortaya çıkmaz; çünkü karşıt güçler sadece birbirine karşı kendi yerlerini koruyarak etkin olabilir. Mükemmel bir uyuma erişildiğinde ya da erişebilir gibi göründüğünde, güçlü iç gerilimler eksik olmaz. Antik kültürün uzun süreli etkisini dikkatle incelersek, bu durum hemen hemen normalin sınırındaki ideal durumu gösterir. Bütün salt olumsuzlar kaybolmuş gibi görünür; büyük yaratıcı güçler kesintisiz ve suskun etkinliklerini düzenli ve engelsiz gerçekleştirebilir konumdadırlar. Bu ideal durum içinde de anlaşmazlıklar, hatta uzlaşmaz çelişkiler eksik değildir. Hukuk tarihi Roma Hukuku'nda hangi mükemmel örgütlü gücün barındığını ve yüzyıllar boyunca hukukun bu gücü sürekli olarak nasıl kanıtladığını gösterir. Fakat Roma Hukuku, aynı zamanda ümit vaad eden nüvelerin mevcudiyetini tamamen yok etmeden nakledilemezdi. "Doğal" hukuk duygusu ve milli hukuk gelenekleriyle "öğretilen" hukuk arasındaki çatışma tekrar tekrar patlak verir. Bu türden karşıtlıklar içinde trajik çatışma görülürse, o zaman "kültürün trajedisi" ifadesi tamamen haklı olur. Fakat biz çatışma olgusunu göz önüne almakla birlikte, bir de onun ortadan kaldırılışını ve burada gerçekleşen kendine özgü "ruhsal arınma" (katharsis)'yı da

göz önünde bulundurmak zorundayız. Böylece bir taraftan çoğu güçler bağlansa bile, diğer taraftan yeni ve daha güçlü olanlar çözülür. Bu bağlanma ve çözülme kendini farklı kültürlerin çatışmasında da gösterir. Bağlanma ve çözülme bireyin bütünlükle; tek ve büyük yaratıcı gücün, durgunluğu ve verili durumun sonsuza kadar var olmasını gaye edinen güçlerle yapmak zorunda olduğu kavgada kendini gösterir. Geleneklerle sürekli çatışmada yaratıcılık vardır. Burada da, çatışmayı sadece siyah ve beyaz renkler içinde tasvir etmek; onu bir taraftan çok değerli, diğer taraftan tamamen değersiz görmek yanılgı olacaktır. Yenilenme sadece direnenlerde gerçekleştiği ve direnenler sadece kendilerini sürekli yenileyerek var olabildikleri için, muhafazaya yönelen eğilimler, yenilik eğilimleri kadar önemli ve vazgeçilmezdir.

Muhafaza ve yenilik eğilimleri arasındaki çatışma tamamen derinlerde vuku bulduğunda, ikisinin ilişkisi daha açık anlaşılır hale gelir; bu derinlerde bireylerin bilincinde olmadığı güçler hüküm sürdüğü için, orada bireyin bilinçli planlarının ve arzularının artık hiç egemenliği yoktur. Böyle bir durum dilin gelişiminde ve değişiminde de mevcuttur. Geleneksel yakın ilişki dilde de çok güçlüdür ve bu, bireyin üreticiliğine sadece yetersiz bir hareket serbestliği sağlıyor gibi görünür. Dil felsefesi, dilin "doğa"nın ya da "düzenleme"nin bir ürünü, doğal esinti (*φύσει*)'nin ya da düzenleme (*θέσει*)'nin ürünü olup olmadığı meselesi üzerinde hep tartıştı. Fakat ister doğanın ürünü tezi, ister düzenleme tezi aynı ölçüde kabul edilsin; dilde ister bir nesnellik ya da bir öznellik, ister bir mevcut olma ya da yasalılık görülsün; mevcut olan kendi amacını gerçekleştirmek zorundaysa, o zaman bu yasalı şey bir zorunluluk niteliğiyle donatılmalıdır; ki o, mevcut olan bu zorunluluk sayesinde her türlü keyfîliğe karşı kendi yerini korur. "Nominalist" Hobbes gerçekliğin şeylerde değil, sembollerde bulunduğunu söyler: *Veritas non in re, sed in dicto consistit.* Fakat o, sembolün bir defada yerleştiğini, hiçbir değişimin açıkça biçimde görülemediğini; ayrıca, eğer insanî konuşma ve anlama mümkün olabilirse, geleneğin kesin olarak bilinen bir şey olabileceğini ekler. Dil tarihi elbette dil

kavramlarının değiştirilemez, her zaman için geçerli olmak üzere ilk ve son kez kesin şekilde belirlenmiş anlamlarının olduğu inancının yanlışlığını kanıtlar. Dil tarihi her somut dil kullanımının, anlam değişimine temel oluşturduğunu gösterir. Bunun sebebi, "dil"in, kendisiyle hep aynı kalan ve aynı sabit "ayırıcı özellikler"e sahip olan fiziksel "şey" olarak var olmamasıdır. Dil sadece konuşma aktı içinde vardır ve bu akt tamamen aynı şartlar altında ve tamamen aynı biçimde gerçekleşmez. Hermann Paul "Dil Tarihinin İlkeleri"nde, dilin bir nesilden diğerine aktarılarak var olması durumunda hangi önemli rolleri üstlendiğine işaret etti. Bu aktarma hiçbir zaman, bir parçanın etkinliğinin ve bağımsızlığının dikkate alınmaması biçiminde olamaz. Alıcı verileni basılı bir parayı alır gibi almaz. Alıcı dili sadece kullanarak kendine mal edebilir ve bu kullanımda dile yeni bir iz bırakır. Böylece öğreten ve öğrenen, ebeveynler ve çocuklar birbiriyle konuşmalarına rağmen, kesinlikle "aynı" dili konuşmazlar. Paul bu zorunlu şekillenme ve değişimde dil tarihinin tümü için önem taşıyan etkenlerden birini görür.[3] Sadece verili modelden bilinçsizce ayrılma içinde kendini gösteren bu dil oluşumu, elbette gerçek üreticilikten hayli uzaktır. Dil oluşumu dilin dayanağında gerçekleşen değişimdir; fakat yeni güçlerin bilinçli olarak işin içine katılmasına dayanan eylem değildir. Eğer dil ölüp gitmeyecekse, bu en son kesin adım, yani yeni güçlerin bilinçli kullanımı da zorunludur. İçten doğru yenilenme, dil bir kültür alanının doğrudan aktarımında ve aracılığında kullanılınca değil, yeni bir öznel yaşama duygusunun ifadesine dönüşünce, tam gücüne ve yoğunluğuna kavuşur. Bu duygu dilin içine hızla akarak, onun içinde uyuklayan ve hiç bilinmeyen enerjileri uyandırır. Günlük ifadenin çevresinden ayrılma olan şey, burada yeniden biçimlendirmeye dönüşür. Bu yeniden biçimlendirme o kadar ileri gidebilir ki, nihayet dilin ana yapısını, kelime hazinesini, grameri, anlatım

---

3 Bkz. Hermann Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte (Dil Tarihinin İlkeleri), Kap.1 s.21ff.

biçimini hemen hemen tamamen çepeçevre kuşatabilir. Bir çağın büyük edebî eserleri dilin oluşumunu bu şekilde etkilemiştir. Dante'nin "Divina Commedia"sı sadece destana yeni bir anlayış ve içerik vermedi, aynı zamanda "lingua volgare"nin, modern İtalyanca'nın doğum anını da oluşturdu. Öyle anlar vardır ki, onlar büyük şairlerin hayatlarında hep tekrar tekrar var olmuş gibi görünür. O anların içinde şairler dilin yenilenmesi konusundaki bu şiddetli arzuyu çok kuvvetli hissederler ve içinde çalışmak zorunda oldukları materyaller, verili olanlar onlara adeta bıktırıcı bir boyunduruk olarak görünür. Böyle anlarda, onlarda dile karşı çok güçlü bir şüphe ortaya çıkar. Goethe de bu şüpheden kurtulmuş değildir ve şüpheyi zaman zaman, en azından Platon kadar karakteristik biçimde ifade etmiştir. Meşhur Venedik Hicvi'nde, o kadar çok gayret ettiği halde, Almanca yazma becerisinde üstatlığa sadece yaklaşabildiğini ifade eder.

"Ve öyle mahvoluyorum ben mutsuz şair,
En kötü madde içinde, yazık, şimdi yaşamak ve sanat"

Fakat biz Goethe'nin bu "çok kötü madde"den yaptığı şeyin sanat olduğunu biliyoruz. Alman dili Goethe öldüğünde, artık onun doğduğundaki durumunda değildir. Alman dili sadece içerik bakımından zenginleşmekle ve o güne kadarki sınırlarını genişletmekle kalmamış, aynı zamanda yeni bir biçim almıştır. Bu dil yüzyıl önce henüz bilinmeyen ifade imkanlarını, Goethe öldüğünde artık kendi içinde taşımaktaydı.

Aynı çelişki başka alanlarda da görülebilir. Oluşum süreci iki farklı durum yaşamak zorundadır: Bir yanda olmaya devam edene ve mevcut olana bağlanma, diğer yanda bu varolanı değiştiren yeni bir başlangıca ve harekete hazır olma. Çünkü nesne ve özne cephesinde beliren isteklerin yerine getirilişi sadece bu şekilde sağlanır. Üreten sanatçı da kendi diline güvenirse, aynen yolu önünde hazır bulan şair gibi zeminini hazır bulur ve kendi yolunu açar. Çünkü her dil nasıl bir anda oluşturmadığı, kesin bir mülkiyet olarak elinde bulundurduğu belirli bir kelime hazinesine sahipse, aynı şey, bütün şekil verme etkinlikleri için de söz konusudur. Mimarî, plastik sanatlar, ressamlık da bir formlar hazinesine sahiptir ve na-

sıl dilin bir sözdizimi varsa, bu alanların da kendine özgü bir "sözdizimi" vardır. Bütün bunlar serbestçe "icat" edilemez. Burada gelenek daima kendi egemenliğini muhafaza eder. Çünkü sanatsal dilin içinde de, dayanak olan oluşturma kesintisizliği sadece gelenek vasıtasıyla sağlanabilir ve teminat altına alınabilir. "Dilin kökleşmesi kadar yaygınlaştırılması da söz konusudur ve dile bağlanan kavramların daha sonraki bütün değişimleri ve genişlemeleri, daima bir temel forma göre ortaya çıkar." der Gottfried Semper "yeni bir kavram için tümüyle yeni bir kelime türetmek mümkün olmadığı gibi, dilin kökleşmesi amacına uymadan, yani anlamadan sanat sembolizminin en eski tiplerinin ve köklerinin reddedilmesi ve dikkate alınmaması da çok fazla mümkün olmaz. Karşılaştırmalı dil araştırması ve dilin kök akrabalıkları araştırmaları bugünkü güzel konuşma yapanlara yararlı olur; aynı şekilde kendi meslek dilinin en eski sembollerini aslî anlamları içinde bilen ve biçimle ilgili değerlendirmeler yapan mimar da kendi sanatında üstün bir konuma gelir. O, sanatıyla form ve anlamı tarihsel olarak dönüştürür."[4]

Geleneğe-bağlılık öncelikle tek tek sanatların tekniği olarak adlandırılan şeylerin hepsinde görülür. O, aynı şekilde, bütün alet kullanımlarındaki gibi, kesin kuralların temelidir. Çünkü kural, içinde sanatçının çalıştığı malzemenin özelliğine bağlıdır. Sanat ve zenaat, sanatsal yetenek ve zenaatsal beceri yavaş yavaş ayrılır. Ve şimdi onların ilişkisi, sanatsal gelişimin en yüksek noktalarında içten olmaya doğru gider. Daha önceden bu dili sanatçıların malzemesiyle sürekli alışveriş içinde olarak ve çaba harcayıp da öğrenmeyen sanatçılar, sanatçıların dilini gerçekten konuşamazlar. Ve bu, asla problemin sadece maddî-teknik tarafıyla ilgili değildir. Formun etki alanı da problemle tam bir paralellik taşır. Çünkü sanatsal formlar da bir kere üretilmekle, bir nesilden diğerine miras olarak bırakılan sürekli sahipliğe dönüşür. Bu nesilden nesile naklolma ve mi-

---

[4] Gottfried Semper, Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten (Teknik ve Tektonik Sanatlarda Üslup), 2. Bs. München 1878, c.1 s.6

ras yüzyılları kapsayabilir. Her çağ geçmişteki formlardan bazılarını devralır ve gelecek çağlara aktarır. Form dili bir serbestlik kazanır; bu serbestlikte belirli ana konular belirli ifade biçimlerine sıkıca bağlı bir görünüm sergiler ve her zaman aynı ya da hafif değişik formlar içinde bize uygun gelir. Formların sürekli hareketi sayılan bu "eylemsizlik yasası" sanatsal gelişimin önemli faktörlerinden birini teşkil eder ve sanat tarihi için burada çok ilgi çekici görevlerden biri bulunur. Yeniçağda bu sürece önem veren ve süreci tarihsel olduğu gibi, psikolojik bakımdan da her yönden aydınlatmaya çabalayan kişi, özellikle A. Warburg oldu. Warburg başlangıçta İtalyan Rönesansı'nın sanat tarihinden hareket etti. Fakat bu tarih Warburg için, sadece güzel sanatta yaratıcı sürecin kendine özgülüğünü ve temel yönelimini berraklaştırmak istediği bir paradigma teşkil etmekteydi. O, özgülük ve yönelimin en açık bir ifadesini, antikçağ tasvir formlarının sonraki çağlara uzanan devamlılığında bulur. Warburg antikçağın tipik biçimde sürekli tekrarlanan unsurları taşıyan özlü ifade formlarının nasıl oluştuğunu gösterir. İçteki belli duygusal durumlar, belli gerilimler ve çözülmeler sadece formların içinde barınmadı, ayrıca formların içine adeta kazındı. Aynı cinsten şiddetli bir heyecanın duyulduğu her yerde, sanatın bu heyecan için oluşturduğu sembol de hep canlı olur. Warburg'un ifadesine göre, insanlığın hafızasında derin ve silinmez izler bırakan bazı "etkili anlatım biçimi formları" oluşur. Bu "deyimler"in itici gücünü ve durgunluğunu, değişimini ve devamını Warburg, güzel sanatlar tarihi boyunca izledi.[5] O bununla sanat tarihini sadece içerik bakımından zenginleştirmedi, aynı zamanda ona metod bakımından yeni bir özellik de verdi. Çünkü Warburg burada bütün kültürbilimsel incelemelerin sistematik temel problemine temas etmektedir. Ressamlık ve plastik sanatlar ruhsal varoluşu ve ruhsal sar-

---

5 Bkz. özellikle A. Warburg, Die Erneuerung der heidnischen Antike, Kulturwissenschaftliche Beitrage zur Geschichte der europaischen Renaissance. (Pagan Antikçağın Yenileşmesi, Avrupa Rönesans Tarihine Kültürbilimsel Katkı), (Toplu Yazılar, hg. Qertrud Bing'den, Leipzig ve Berlin 1932

sıntıyı görülebilir hale getirmek için insan bedeninin belirli tavırlarını, durumlarını, mimiklerini nasıl kullanıyorlarsa, aynı şekilde kültürün diğer bütün alanlarının da görevi, hareket ve sükuneti, olup bitmeyi ve süreyi bir diğerine bağlamaktan ve birini diğeri için tasvir vasıtası olarak kullanmaktan ibarettir. Eğer dilsel ve sanatsal formlar, "geneli bildirebilir" olacaklarsa, eğer onlar farklı özneler arasında köprü kurmak zorunda iseler, bu formların bir yoğunluğa ve kıvama sahip olmaları gerekir. Fakat bu formlar aynı zamanda değişken karakterli de olmalıdır. Çünkü farklı bireylerin kullanımı farklı bireysellikten önce geldiği için, formların her kullanımı kesin bir sınırlama meydana getirir ve sınırlama olmaksızın gerçekleşemez.

Farklı sanat türlerindeki iki karşıt kutup arasında varolan ilişkiye göre bu türleri ayırmaya girişilebilirdi. Elbette burada ilkesel bakımdan öncelikli olarak sorulan soruya cevap verilmelidir. Hangi anlamda böyle "türler"den söz edilir? Formlar salt kelime çeşitlerinden başka bir şey midir? Antik poetika ve retorik farklı şiirsel ifade formlarını sağlam biçimde ayırmak ve onlardan her birine bazı değişmez "temel nitelikler" vermekten hareket eder. Bu poetika ve retorik, ayrı şiir biçimlerinin türe özgü olarak birbirinden ayrıldığına; kasidenin, mersiyenin, doğayı ve doğal hayatı öven yazıların, hikayenin kendine özgü nesneleri ve kendine özgü yasaları bulunduğuna inanır. Klasizm bu görüşü kendi estetiğinin temel ilkeleri haline getirmiştir. Boileau, Komedi ve Trajedi'nin tamamen kendine özgü "özü"nün olduğunu ve bu özün onların dilsel vasıtasının, ayırıcı niteliğinin ve motivlerinin seçimi için belirleyici olması gerektiğini kabul eder. Lessing her ne kadar bu düşünceyi gerçekte özgürce yorumlasa da, onda da bu temel kanaat hakimdir. O, dahiye tek tek türlerin sınırlarını genişletme hakkını verir; fakat bu sınırların kaldırılabileceğine ilkesel olarak inanmaz. Modern estetik, burada belirlenen farklılıkların hepsine, bir tarafa atılması gereken fazlalıklar olarak yaklaşmayı denedi. Benedetto Croce daha çok bu bakımdan ayrı bir yere sahiptir. O, sanatın kısımlarını ve sanat türlerinin farklılıklarını, pratik bir amaca hizmet edebilen ama her türlü teorik anlamdan yoksun olan sanat terimleriyle açıklar.

Croce'ye göre bu türlü sınıflamalar, altlarında bir kütüphanenin kitap hazinesini düzenlediğimiz sınıflamalar gibi bir değere sahiptir. Onun vurguladığı gibi, sanat ne şeylere göre, ne de ifade vasıtalarına göre ayrı branşlara ayrılır. Estetik sentez parçalanmaz bir birliktir ve öyle kalır. "Her sanat eseri bir ruh durumu ifade eder ve ruh durumu öznel ve hep yeni olduğu için, sezgi, belirli bir alanın eserlerine indirgenemeyen sınırsız birçok sezgiyi ifade eder. ...Bu, sanatı bölümlere ayıran bütün gelişigüzel teorilerin temellendirilemezliğini anlatır. Bu durumda, sanatın kendisi ya da sezgi, ayrıca tek tek sanat eserleri sayısız olurken, tür ya da sınıf biricik olur; hepsi orijinaldir, hiçbiri bir diğerine çevrilemez, ...hiçbiri aklın egemenliği altına alınamaz. Felsefî incelemede evrensel ve özel olan arasına, cins ya da niteliklerle ilgili, *generalia** ile ilgili hiçbir dizi, hiçbir ara element sokulmaz. Ne sanatı oluşturan sanatçı, ne de onu seyredenler evrensel ve bireyselden, ya da daha iyisi, bireysel olmuş olan evrenselden, tümüyle tek bir duygusal durumun tasviri içinde oluşmuş ve yoğunlaşmış olan genel sanatsal etkinlikten başka bir şeye sahip değildir."[6]

Bu yargı kayıtsız şartsız doğru olsaydı, biz, yalnızca aynı değerdeki emprik ikinci derece durumları ifade etmek için Beethoven'ı büyük bir müzikçi, Rembrandt'ı büyük bir ressam, Homer'i büyük bir destancı, Shakespare'i büyük bir oyun yazarı olarak adlandırırdık ve bunu yapmakla da kabulü zor bir çıkarıma; onların estetik açıdan önem taşımadıkları ve yine onların sanatçı olarak zorunlu-ayırt edici niteliklere sahip olmadıkları şeklinde bir çıkarıma ulaşırdık. Bir yanda sadece "sanat", öbür yanda birey varsa, o zaman tek bir sanatçının bizzat kendini göstermek isteyeceği vasıta tesadüfî olur. Bundan dolayı kendini gösterme, sanatsal sezgi ile ilgili değildir; dışa vurma renklerle ya da seslerle, kelimede ya da mermerde olabilir; sezgi aynı kalır ve sadece başka bir ifade biçimi seçilmiş

---

* Genellik

6 Croce, Grundriss der Asthetik (Estetiğin Ana Çizgileri), Almanya baskısı, Leipzig 1913, s. 45f.; Bkz. Estetica come scienza dell'espressiona, 3a ediz., Bari 1908, s. 129 ff.

olur. Fakat bana göre böyle bir görüş sanatsal süreci hakkıyla anlatamaz. Çünkü böyle olmakla, sanat eseri zorunlu ilişki içinde bir diğeriyle örtüşmeyen iki eşit parçaya ayrılır. Bununla birlikte gerçekte ifadenin özel biçimi, öncelikle eseri biçimlendirme tekniğine değil, sanat eserinin kendi kavranışına aittir. Beethoven'ın sezgisi müziksel, Phidias'ın sezgisi plastik sanatlarla ilgili, Milton'ın sezgisi destansı, Goethe'nin sezgisi şiirseldir. Bunların hepsi sadece dıştan algılanabilen görüntüyle değil, ayrıca, onları meydana getirenlerin özüyle ilgilidir. Ve bununla biz, öncelikle farklı "türler"deki sanatların bölümlenişinin haklılığıyla ve bu bölümlenişin gerçek anlamıyla birden bire karşılaşırız. Croce'nin türler öğretisiyle şiddetli biçimde kavga etmesine yol açan motiv kolayca anlaşılabilir. Croce bu kavgayla, bütün estetik tarihi boyunca devam eden ve bu süreçte sık sık verimsiz problem koymalara sebep olan bir yanılgıyı önlemek ister. Güzelliğin "kural"ını ortaya koymak için tek tek sanat türlerini belirlemeye ve onların arasındaki farklılığı kullanmaya çalışan girişimler her zaman olmuş; sanat eserlerinin değerini belirlemeye yarayacak bazı genel normlar elde etmeye çalışılmış ve sanatların üstünlüğü kavgası yapılmıştır. Rönesans döneminde resim ve şiir sanatı arasındaki yarışmanın hangi heyecanla yapıldığı, mesela Leonardo da Vinci'nin "Trattato della pittura"sından anlaşılabilir. Belki bu yanlış bir eğilimdir. Eski müziksel Yunan şiirinde, doğa şiirinde, trajedide şeylerle ilgili bir belirlenin ifade edilip edilmediğini ve tek bir eserin bir çok amacı az veya çok mükemmellikte taşıyıp taşımadığını sormak önem taşımaz. Ayrı ayrı sanatların yükselen bir çizgi içinde düzenlenmeye çalışılması ve onlardan her birinin bu değerler hiyerarşisi içinde hangi yeri alacağının sorulması da pek söz konusu değildir. "Küçük bir şiir" der Croce, "estetik bakımdan bir destanla ya da bir sunak resmiyle ya da bir freskle aynı tutulur. Bir mektup bir romandan daha az bir sanat nesnesi değildir." Bunun tamamen doğru olması mümkündür. Fakat bundan, kendi estetiksel anlam ve içeriğine göre, duygu dolu bir şiirin bir destan, mektubun bir roman "olduğu" ve olabileceği sonucu ortaya çıkar mı? Croce sadece, kendi estetiğinin inşasında

"ifade"nin gerçek nedenini asıl ve biricik temel haline getirmek için bu sonucu çıkarabilirdi. O, sanatın, sadece bireysel duyarlığın ve ruh durumunun ifadesi olması gereğini vurgular. Croce sanatın hangi yolları tuttuğunu ve hangi kendine özgü ifade türünü takip ettiğini aynı derecede söz konusu eder. Böylece "öznel" taraf "nesnel" tarafa tercih edildiği gibi, ayrıca, nesnel taraf öznel tarafın karşısında hemen hemen önemsiz bir unsur haline gelir. Sanatsal sezginin her biçimi; bir dramada, bir kahramanlık şiirinde, heykeltraşlıkta, mimaride, tiyatroda da gerçekleşse, aynı şekilde "duygusal sezgi" olur. "Sezginin bireyselliği ifadenin bireyselliği anlamında olduğu için, bir resim bir edebî esere göre, en az bir edebî eser niteliğindeki başka bir resim kadar değerlidir. Resim ve edebî eser, havayı titreten sesler ve ışıkta kırılan renkler dolayısıyla değil, ruha ...söyleyebileceği şey dolayısıyla değerlidir. O zaman türlerin ya da sınıfların dizisini şematik olarak tasarlamak için, soyut ifade vasıtasına başvurma amacı yoktur."[7] Görüldüğü gibi Croce türler öğretisini, -tümüyle hak ettiği şeyi- öğreti sadece norm kavramlarını ortaya koyunca değil, aynı zamanda üslup kavramlarını belirlemek isteyince de yararsız bulur. Bundan dolayı Croce'ye göre ifade biçiminin bütün farklılıkları kaybolmak zorundadır ya da "fiziksel" ifade vasıtalarının farklılıkları başka biçimde yorumlanmalıdır. Fakat "fiziksel" ve "psişik" faktörlerin doğrudan bu karşıtlığı, büyük bir sanat eserine tarafsız girebilme iddiasını çürütür. Her iki unsur burada o kadar mükemmel biçimde bir diğerine açılmıştır ki, onlar gerçi refleksiyonda ayrılır ama, estetik duyarlık ve düşünüş için ayrılmaz bir bütünlük teşkil eder. Gerçekten de acaba, Croce'nin yaptığı gibi, somut "sezgi" "soyut" ifade vasıtalarının karşısına konulabilir ve bundan dolayı soyut ifade vasıtaları çerçevesinde yer alan bütün ayrımlaşmalar sırf soyut farklılıklar olarak incelenebilir mi? Ya da aynı şekilde sezgi ve ifade sanat eseri içinde birbiriyle kaynaşmamış mıdır? Daima aynı kalan ve eserde anlatılan şeylerde, sezginin han-

---

[7] Croce, Grundriss der Asthetik (Estetiğin Ana Çizgileri), s.36

gi yolu tutmak istediğini ve onun kelimelerde, renklerde ya da seslerde gerçekleşmek isteyip istemediğini kesinleştiren estetik sezginin ilk tabakasına fenomenolojik olarak sahip olunabilir mi? Croce de bunu kabul etmez. "Eğer bir edebî eserin ritmi, vezni ya da sözleri çekilip alınırsa" der ısrarla "bazılarının inandığı gibi, şiirsel düşünceden hiçbir şey kalmaz. Edebî eser bu sözler, bu ritim ve bu vezinle doğmuştur."[8] Fakat buradan, estetik sezginin, müziksel ya da görsel, duygusal ya da dramatik olarak doğacağı ifade edilen farklılıkların, tek tek sanat eserine yapıştırdığımız salt kelime işaretleri ya da yaftalar olmadığı; sanat eserindeki gerçek üslup farklılıklarının, sanatsal niyetin farklı yönelimlerine uygun olduğu anlaşılır.

Buradan hareket edilince, sanatsal biçimlendirmelerin her birinde türe özgü bir yapı kabul edilirken, genel problemimizi, bütün sanatsal biçimlendirme şekillerinde ortaya koyduğumuz anlaşılır. Form-değişmezliği ve "değişebilirliği" unsuru her yerde karşımıza çıkar. Her ikisi arasındaki uzlaşmanın elbette farklı sanatlarda aynı şekilde gerçekleşmediği görülür. Bir durumda değişmeyen ve tekdüze, diğer durumda değişim ve hareket egemen bir konumda olur. Mimarî formun birliğinin, yoğunluğunun ve kesinliğinin karşısına, duygusal ya da müziksel biçimlerin çeşitlenmesi, değişkenliği ve hareketi konulabilir. Fakat bunlar açık vurgu kaymalarıdır; çünkü müzikte formların durgunluğu görüldüğü gibi, mimaride de hareket ve ritim görülür. Lirizme gelince; o bütün sanatlar tarafından en hareketli ve en geçici form olarak görünmektedir. Lirizm, oluşta örtüsü kaldırılan şeyden başka hiçbir varlıktan haberdar değildir. Ve bu oluş, şeylerin nesnel değişimi olmayıp, ben'in hareketidir. Eğer burada bir şeylerde ısrar edilebilirse, bu direniş, keskin ruhsal eğilimlerin ve geçici ruhsal hallerin hatırlanışını ve unutuluşunu, görünmesini ve kaybolmasını, gelişini ve gidişini aşmak olur. Nerede olursa olsun, burada kesinlikle sanatçı "formlar"ın hazır dünyasını kullanmayacak, her yeni anda yeni bir form oluşturmak zorunda

---

[8] Croce, Grundriss der Asthetik (Estetiğin Ana Çizgileri), s.36

kalacaktır. Lirizmin tarihi bile, hareketin karşısında "mevcut olan"ın lirizmde tümüyle ortadan kalkmadığını, "ayrı türdenlik"in yegane ve tek taraflı egemen olmadığını gösterir. Lirizmde üretilen yeni şeylerin hepsi, bir sesin yankılanışı ve tekrar geriye yankılanışı olarak ortaya çıkar. Çünkü bu şeylerin hepsi temelde sadece lirizmin yöneldiği ve önemli sayılabilecek ana temalardır. Bu ana temalar bitmez-tükenmez ve değişmez kalır. Onlar bütün halka aittir ve zamanın geçiş sürecinde önemli bir değişim yaşamaz. Konu seçimi, hiçbir alanda, buradaki kadar dar bir çerçevede sınırlanmış değildir. Anlatı yazarı daima yeni olaylar, oyun yazarı daima yeni karakterler ve aykırılıklar oluşturabilir; fakat lirizm bu çerçevede, insanî duyarlığın çevresini, onun hep aynı merkez noktasına göndeme yapıyor görünmek için adımlayarak ölçer. Lirizm için temelde dış görünüş yoktur; görünüş tamamen içtedir. Bu içteki eğer tam olarak ifade edilemez ve yakalanamazsa, lirizmin içinde sonsuz olarak ortaya çıkar. Fakat bu sonsuzluk içte olanın çerçevesini değil, içeriğini ilgilendirir. Gerçek lirik motivlerin sayısı zamanın değişimiyle çoğalmaya uygun değildir ve bu motivlerin sayılara ihtiyacı yoktur. Çünkü lirizm her zaman "insanlığın doğal formları"na dalar. O öznellikte, bireysellikte, yalnız bir kerelikte benzerliğin ebedî dönüşünü hissettirir. Lirizm açısından, nesnelerin belirli bir çevresi, şiirsel formun ve ahengin bütün zenginliğini nesneden büyülü biçimde ortaya çıkarmak için yeterlidir. Biz aynı nesnelere ve aynı eşsiz insanî durumlara her zaman rastlıyoruz. Aşk ve şarap, gül ve bülbül, ayrılığın acısı ve kavuşmanın mutluluğu, doğanın ölümü ve uyanışı; bunların hepsi bütün zamanların lirik şiirinde sürekli tekrarlanır. Gelenek ve göreneğin ağırlığı bundan dolayı lirizmin tarihinde de hissedilir. Ve gelenek burada özellikle çok önemlidir. Fakat, yüzyıllar içinde yeni bir büyük lirik şair ortaya çıkınca, bunların hepsi yok olur ve aşılır. O da lirik motivlerin ve lirik "nesneler"in çerçevesini -çok fazla olmasa da- genişletme eğiliminde dedir. Goethe form seçimindeki gibi, motiv seçiminde de bütün halkın ve bütün yüzyılın lirizmine bağlanmaktan çekinmedi. Roma üzerine içli şiirleri ve Doğu-Batı Divanı, Goethe için böyle bir yan-

kılanma ve geriye yankılanış anlamına gelen şeyi gösterir. Bununla beraber biz, Doğu-Batı Divanı'ndaki Hafız'ın konuşmasını ne kadar az duyuyorsak, Roma şiirlerindeki Catull ve Properz'in konuşmasını da o kadar az duyarız. Biz yalnız Goethe'nin konuşmasını, bu edebî eserlerin içinde tutuklu bulunan, eşsiz, mukayese edilmez yaşantı anının konuşmasını dinleriz.

O halde biz farklı kültür alanlarında, temel nitelikleri itibarıyla birbirine uyan sürece her zaman aynen rastlarız. İki kuvvet arasında vuku bulan ve biri korumayı, diğeri yenilenmeyi amaçlayan karşılaşma ve çatışma hiçbir zaman son bulmaz. Onlar arasında zaman zaman kurulmuş gibi görünen denge her an yeni ruhsal sarsıntıya dönüşebilecek olan kararsız bir dengedir. Fakat şu var ki, kültürün gelişmesi ve yükselişiyle sarkaç etkisi gittikçe artar. Salınımın genişliği yavaş yavaş büyür. İçsel gerilim ve çelişkiler böylece çok şiddetli bir yoğunluğa ulaşır. Bununla birlikte kültürün bu dramı tam olarak "kültürün trajedisi"ne dönüşmez. Çünkü bu karşıtlıkta, kesin bir zafer ne kadar az ise, kesin bir yenilgi de o kadar azdır. Her iki karşıt güç birbirini karşılıklı olarak tahrip etmek yerine birlikte gelişir. Zihnin yaratıcı hareketi, kendi ortaya koyduğu eserinde bir düşman oluşturmuş gibidir. Çünkü her üretilmiş olan, kendi doğası gereğince yeni oluşmak ve ortaya çıkmak isteyen şeylerin yer alma hakkını reddetmek zorundadır. Fakat bu hareket kendi ürünlerine çarpıp tekrar geri döndüğü zaman onlar parçalanmaz. Yaratıcı hareket kendini, bilinmeyen güçleri keşfedecek yeni bir çaba göstermeye ve buna teşvik etmeye zorunlu hisseder. Bu, en açık ve karakteristik biçimde, dinî fikir hareketi sürecinde ortaya çıkar. Kavga belki en derin ve sarsıcı tarafını burada gösterir. İnsan sadece düşünceyle ya da hayalî kurguyla değil, ayrıca duygu ve istekle de kavgaya katılır. Çünkü şimdi artık sınırlı ve ayrı amaçlar sözkonusu değildir; ölüm ya da hayat, olmak ya da olmamak söz konusudur. Göreli hükümler değil, kesin bir karar vardır. Din insanı bu kesin yargıya sahip olmaya ikna eder. İnsan dinde bir ölümsüzlük bulmuş olduğuna, artık zamanın akışına ait olmayan bir mevcuda inanır. Fakat bu en yüksek iyi ve bu en yüksek değer müj-

desi özne için aynı zamanda belirli bir talebi kendi içinde taşır. Özne ona sunulan talebe katlanmak zorundadır. Öznenin kendi iç çatışmasından, bitmek-tükenmek bilmeyen arayışlarından istemeyerek de olsa vazgeçmesi gerekir. Eğer din bütün zihinsel iyiler gibi yaşantının akışından çıksaydı, o zaman aynı zamanda insana üstün gelmek isterdi. Din insan tarafından dokunulamayan, kendi kendinde geçerli olan ve kendi kendinde bulunan "aşkın" alana bakışın önünü açar. Bu kendi amacı uğruna din, en güçlü iç ve dış bağlantıları içinde bulundurmalıdır. Biz din tarihinde ne kadar geriye doğru gidersek, bu bağlantıların o kadar sürekli halde bulunduklarını görürüz. Kendisine yardım için yakarılan tanrı, sadece, dua formlarında bulunan sözlerin hiçbiri değiştirilmeyince ortaya çıkar. İbadetle ilgili kurallar tek tek eylemlerin değişmez zinciri içinde gerçekleşmezse, ibadet her türlü dinî gücü kaybeder. "İlkeller"in dinlerinde hayatın bütünü, dinî formalizmin (biçimciliğin) bu katılaşmasına esir olur. Her tek tek eylem dinî yasaklamalara uğrar ve yasaklamalar tarafından tehdit edilir. Bol miktarda tabu kuralları, insanın yaşantısı ve varoluşu etrafında tıpkı demirden bir halka gibi yer alır. Fakat dinin gelişimi onun başka ve çok yüksek amaçlarını işaret eder. Bağlanma son bulmaz; fakat yönünü dışa doğru değil, içe doğru değiştirir. Dua büyüsel söz demetinden ulûhiyet çağrısına dönüşür. Kurban ve ibadet eylemi tanrı ile anlaşma haline gelir. Ve bununla öznelerin ve bireylerin gücü artar ve gelişir. Din kesin nitelikli emirlerden ve inanç önermelerinden oluşan bir bütünlüktür ve öyle kalır. Bu önermeler/emirler açıkça tanrı tarafından bildirildiği ve müjdelendiği için gerçektir ve yürürlüktedir. Fakat bu müjdeleme bizzat büyük din kurucularının ve peygamberlerin, tek tek bireylerin iç dünyalarından başka hiçbir yerde gerçekleşmez. Çelişki bununla tekrar bütün gücüyle birdenbire fışkırır ve artık tüm derinliğiyle yaşanır. Ben kendi deneyim sınırlarının hepsini çoktan aşar; kendisi ile ilahîlik arasında hiçbir sınır tanımaz; o ilahî etkiyi ve ilahî nüfuz edilmişliği doğrudan kendisi hisseder. Ve bu doğrudanlık sayesinde ben, nesnel kuralın ayırıcı niteliğini oluşturan her şeyi yararsız bulur. Peygamber "yeni bir cennet ve dünya" inşa etmek ister. Elbette o bu nok-

tada kendi varlığında ve kendi eserinde, insanları kurtarmak istediği zorlamaya, istemeden de olsa sürüklemiş olur. Peygamber sadece ilahî olanın derin kesinliğini onların karşısına koymak suretiyle, mevcut bazı doğmaları reddedebilir. Ve bu kesinliği ifade etmek için peygamber, tekrar yeni dinî sembollerin yaratıcısı haline gelmek zorundadır. Semboller peygamber için, o içteki ruhsal yaşayış gücüyle dolu olduğu sürece, rumuzlardan başka bir şey değildir. Müjdeleme göndermede semboller tekrar doğmaya dönüşür. Her büyük din kurucusunun etkisi bize, onun her zaman nasıl tavizsiz biçimde bu çerçeveye çekildiğini öğretir. Din kurucusu için yaşantı olan şey emre dönüşür ve sembollerde donar. Böylece burada da biz, kültürün başka yapılarında ortaya çıkan aynı salınımı buluruz. Din de, her ne kadar bir sürekliliğin, sonsuzluğun, mutlaklığın müjdecisi olsa da, bu süreçten uzaklaşamaz. Çünkü o, hayatın içine müdahele etmeyi ve onu şekillendirmeyi denerken, bununla, yaşantının bir aşağı bir yukarı, sürekli ve karşı durulamayan ritmine yenilir.

Bu incelemelere dayanarak "kültür"ün ve "doğa"nın oluşumu arasında varolan türe özgü farklılığı şimdi daha net gösterebiliriz. Doğa da hiçbir durgunluk tanımaz; organizmalar da kendi formlarının kesinliği içinde, kendine özgü bir özgürlüğe sahiptir. Değişim her organik varlığın temel bir niteliğidir. "Organik biçimlerin oluşumu ve yeniden düzenlenişi" doğa morfolojisinin ana konusudur. Fakat organik doğada egemen olan hareket ve sükunet arasındaki, şekil ve başkalaşma arasındaki ilişki, kültürün ürünlerinde karşılaştığımız ilişkiden iki bakımdan ayrılır. Biz hareketlilik ve sürekliliği her ikisi için talep etmek zorundayız. Doğanın dünyasından insanın dünyasına doğru bakınca ise, bu unsurların hepsi bize bir başka aydınlık içinde görünür. Eğer biz doğada "daha aşağı" formlardan "daha yüksek" formlara doğru bir yükselişi kanıtlayabileceğimize inanırsak, o zaman bu yükseliş diğer farklı türlerin geleceğini de ilgilendirir. Türsel bakış açısı burada daima zorunlu olarak oluşsal bakış açısı olur. Bireylere gelince; onlar zorunlu olarak bu inceleme biçiminin dışında kalırlar. Biz onlarla ilgili hiçbir şey bilmeyiz ve bilmemiz gerekmez. Çünkü bu bireylerde gerçekleşen değ-

şimler tür üzerinde doğrudan etki yapmaz ve onun yaşantısına girmez. Burada, biyolojinin kazanılmış niteliklerin miras olmaması durumu olarak işaret ettiği engel mevcuttur. Bitki ve hayvan dünyasında tek tek örneklerde gerçekleşen değişim biyolojik bakımdan önemsizdir. Değişim tekrar yok olmak için cisimleşmiştir. Eğer biz bu durumu Weismann'ın kalıtım teorisinin diliyle ifade etmek istersek, -ki burada tabii bu teorinin emprik doğruluğu ve kanıtlanabilirliği konusunda karar vermeyeceğiz- o zaman, bu değişimlerin sadece bedenle ilgili olduğunu, ama hücre plazmasıyla ilgili olmadığını, bu durumda yüzeyde kaldığını ve türün gelişiminin bağlı olduğu derin tabakayı aşağı doğru etkilemediğini söyleyebiliriz. Kültür olgularında ise bu biyolojik sınır ortadan kalkar. İnsan organik doğanın çözemeyeceği bir problemin çözümünü kendi doğasının ve yeteneğinin özelliği olan "sembolik formlar"da, bir dereceye kadar gerçekleştirmiştir. "Yaşantı"da eksik kalan şeyi "zihin" başarmıştır. Burada bireyin oluş ve etkilemesi, tamamen başka ve birbirine derinlemesine geçmiş olarak, bütünün oluş ve etkilemesine bağlıdır. Bireyin hissettiği, düşündüğü, istediği şey, onun kendi içinde kapalı kalmaz. Hissedilen-düşünülen-istenen şey, eserde nesnel hale gelir. Ve dinin, güzel sanatın, şiirin, dilin bu eserleri, insanlığın hatırlama ve hafıza sembollerine, "anıtlar"a dönüşür. Onlar "maden filizi gibi devam eden" şeylerdir. Çünkü onlarda sadece bir maddesellik varolmaya devam etmez, ayrıca onlar gayret gösteren uygun öznelere rastlayınca maddesel örtüsünden sıyrılıp yeni etkilere yol açabilecek nitelikte bir zihinselliğin ifadesi olurlar.

Elbette kültür hazinesi alanında da, mahvolan, insanlığın daima kaybettiği sayısız şeyler vardır. Çünkü bu hazine maddî bir tarafa sahiptir ve bu maddîlik, ondan yararlanabilmemizi sağlar. Alexandria Kütüphanesi yangını Antikçağ üzerine bilgimiz için paha biçilmez değer taşıyan şeylerin birçoğunu yok etti ve boyanmış olan renkler süreklilik göstermediği için, Leonardo'nun tablolarının çoğu bize gelene kadar kayboldu. Böyle durumlarda, tek eserin bütün ile hangi yolla birleştiği görülemez halde kalır. Eğer eser kendi özgün yapısı içinde artık varolmazsa, o zaman kültürün geli-

şimine herhangi bir biçimde müdahele eden ve kültürün ilerleyişini belki herhangi bir noktada kesin olarak belirleyen etkinliklerin hiçbirini gösteremez. Bizim bu noktada sadece en büyüğü ve olağanüstüyü düşünmememiz gerekir. Aynı şey daha dar ve küçük çerçevede de kendini gösterir. "Dil"i herhangi bir şekilde etkileyen hiçbir konuşma fiilinin olmadığı, yeterince vurgulandı. Dil kullanımındaki önemli değişiklikler, ünsüz kayması ya da biçimsel değişimler, aynı yönde gerçekleşen böyle sayısız fiillerden doğru anlaşılabilir. Bu, insanlığın kendi dilinde, sanatında, kendi kültür formlarının hepsinde, adeta tümüyle genele ait olan yeni bir yapı oluşturması bakımından önemlidir. Tek bir birey hayatın akışı içinde elde ettiği bireysel becerinin devamı için belki bu şekilde çabalayamaz. Bireysel beceriler, miras olamayan fiziksel "beden"e yapışıp kalırlar. Fakat insanın kendi eserinde ortaya koyduğu, dilsel olarak ifade ettiği, resimsel ya da görsel olarak sunduğu şeyler dile ya da sanata "kattıkları"dır ve onlar dil-sanat vasıtasıyla sürüp giden şeylerdir. Organik oluşum çevresinde gerçekleşen bir yeniden-düzenleme olan bu süreç, insanlığın oluşumundan farklıdır. Yeniden düzenleme pasif, insanlığın oluşumu aktif biçimde gerçekleşir. Bundan dolayı insanlığın oluşumu kalıcı biçimlendirmelere yol açarken, yeniden-düzenleme sadece değişimlere sebep olur. Esas itibarıyla eser, varlığın yoğunlaşması olan ama bu yoğunlaşmada da kendi orijinalliğini gizlemeyen insanî bir eylemden başka bir şey değildir. Eseri ortaya çıkartan güç ve irade, eserin içinde yaşamayı ve etkin olmayı sürdürür ve yeni üretimlere daima temel oluşturur.



Doğadaki nesneler doğrudan gözlerimizin önünde bulunmaktadır. ... Biz nesneyi en kesin biçimde tanımak için adeta nesneye yürürüz. Fakat kültür nesnesi başka bir gözlemi gerektirir. O, deyim yerindeyse, bize sırtını dayamış hâlde bulunur. Gerçi ilk bakışta bize, diğer bütün nesnelere göre daha kolay ve güvenilir biçimde ulaşılabilir gibi gelir. Çünkü insan, Vico'nun sorduğu gibi, bizzat kendi meydana getirdiği şeyden başka neyi kolay ve mükemmel olarak bilebilir? Ve şüphesiz şimdi burada aşılması güç bir bilme engeli ortaya çıkar. .... Kültür yeni dilsel, sanatsal, dinsel sembolleri sürekli bir akış içinde, aralıksız nakleder. Fakat bilim ve felsefe onları anlaşılır kılmak için bu sembol dilini unsurlarına ayırmak; sentez oluşturan üretimi analitik olarak ele almak zorundadır. ... Kültür bilimi bize, onların içinde kapalı duran içeriği anlamak, kültürü başlangıçta ortaya çıkaran yaşantıyı tekrar görülebilir kılmak için sembol-leri yorumlamayı öğretir.

ISBN 975-8988-33-1

9 799758 988333

HECE YAYINLARI / FELSEFE