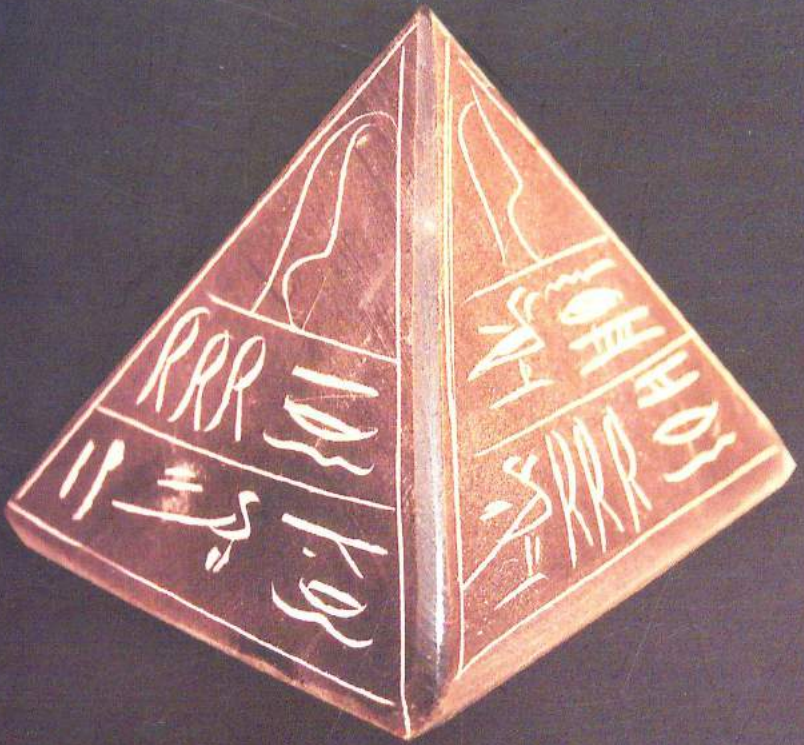


Ernst Cassirer

Sembol Kavramının Doğası



ERNST CASSIRER (1874-1945): 20. yüzyılın önemli filozoflarından biri olarak gösterilen Ernst Cassirer, doktorasını *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (Descartes'in Matematiksel ve Doğabilimsel Bilgi Eleştirisi) tezi ile tamamlar. Bu süreçte, Yeni Kantçı Marburg okuluna katılır ve Cohen'in yanında, Paul Natorp ile de çalışır. 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. 1906'da doçent olan Cassirer, 1919 yılına kadar Berlin Üniversitesi'nde görev yapmış, daha sonra Hamburg Üniversitesi'ne çağırılmıştır. 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 epistemolojik düşüncelerini yansıtır. Yine bu bağlamda o, fizikteki gelişmeleri, klasik fizikten modern fiziğe geçişi çok ayrıntılı inceler ve bilgi teorisi açısından yorumlar. *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie* (1921) (Einstein'in Rölativite Teorisi Üzerine) eseri, modern fizikteki gelişmeleri bilgi teorisi açısından inceleyen ve bu gelişmelerin bilgi teorisine etkilerini yorumlayan ilk felsefi çalışmalardan biridir. Cassirer Hamburg'da Warburg kütüphanesi çevresinde toplanan bilim adamlarıyla ve kütüphanenin kültürel ortamıyla tanıştıktan sonra önemli düşünsel gelişim süreci yaşar. Onun felsefi 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. 1933'e kadar Hamburg Üniversitesinde çalışan ve akademisyen filozof kuşağının önemli temsilcisi olan Cassirer irili ufaklı çok sayıda özgün esere imza atmış bir entelektüeldir. Ancak nasyonal-sosyalistlerin iktidara gelmelerinden sonra İngiltere'ye, ardından İsveç'e, 1941'de de Amerika'ya gider. Yale ve Columbia üniversitelerinde felsefe dersleri veren Cassi-

rer İngilizce olarak *An Essay on Man* (İnsan Üstüne Bir Deneme) ve *The Myth of State* (Devlet Efsanesi) eserlerini yayınlamış ve 1945'te Amerika'da hayata veda etmiştir.

MİLAY KÖKTÜRK: 1961 yılında Zonguldak'ta doğdu. İlkokulu Zonguldak'ta, ortaokul ve lise eğitimini Kastamonu Göl Öğretmen Lisesi'nde tamamladı. 1984'te Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1987'de tamamladı. Burdur ve Manisa illerindeki değişik liselerde 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. Aynı yıl yardımcı doçentliğe atandı; Aralık 2007'de doçent oldu. *Hedef Ülke Türkiye'de Birey Toplum ve Siyaset, Kültür Bilimi Yazıları, Kültürün Dünyası/Kültür Felsefesine Giriş* adlı telif; *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil, Sembolik Formlar Felsefesi II-Mitik Düşünme, Sembolik Formlar Felsefesi III-Bilginin Fenomenolojisi, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, Rölativite Teorisi Üzerine* adlı çeviri eserleri yayınlanmış olan Milay Köktürk, bazı dergilerde siyasal, sosyal ve kültürel nitelikli analiz yazıları yazmaktadır. Pamukkale Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmakta olan, çalışmalarını bilgi, bilim ve kültür felsefesi ağırlıklı olarak sürdüren Köktürk, evli ve iki çocuk babasıdır.

SEMBOL KAVRAMININ DOĞASI

ERNST CASSIRER

Türkçesi
Milay KÖKTÜRK

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 230
Felsefe: 10

Birinci Basım: Nisan 2011
© Hece Yayınları

Kapak Tasarımı: Sarakusta
Teknik Hazırlık: Bülent GÜLER

Baskı: Öncü Basımevi
Kazım Karabekir Caddesi
Ali Kabakçı İş Hanı No: 85/2
İskitler/ANKARA
Tel: 384 31 20

ISBN: 978-9944-195-48-5

HECE YAYINLARI
Konur Sk. No: 39/1-2 Kızılay/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenışehir/Ankara
Telefon: (0 312) 419 69 13
Fax: (0 312) 419 69 14
e-posta: hece@hece.com.tr

İÇİNDEKİLER

Çeviriye Önsöz /	7
Mitik Düşünmede Kavram Formu /	9
Dil ve Mitos /	67
Manevi Bilimlerin İnşasında Sembolik Form Kavramı /	153
Sembol Kavramının Mantığı Üzerine /	185
Dizin /	215

ÇEVİRİYE ÖNSÖZ

Cassirer insanı sembolleştiren varlık olarak tanımlar ve insanın sembolik bir dünyada yaşadığı tezini savunur. Kendimizi saran sembollerini oluşturup aynı zamanda onlar tarafından kuşatılmış şekilde yaşamaktayız. Öyleyse bu sembolik dünyanın içyapısına nüfuz etmek gerekir. İşte Cassirer, bunu hedefleyen felsefesini ‘sembolik formlar felsefesi’ diye adlandırır. Bı birkaç cümleden de anlaşıldığı gibi, Cassirer’in düşüncesinin merkezinde sembol kavramı yatmaktadır. Gerçi sembol kavramı özellikle dil ve edebiyat açısından da vazgeçilmez ve bir o kadar da sır dolu bir kavramdır. Konuşma dilinin kelimelerinden işaret dilinin imlerine kadar her şey sembolik bir nitelik taşımaktadır. Sembolün ve onun en önemli işlevi olan sembolikliğin anlamı bütün incelikleriyle ortaya konulmazsa, mesela sembol ile ‘işaret’in, ‘sembolik olan’ ile ‘işaret eden’in farkı ayrıntılı biçimde soruşturulmazsa, kavrayış düzeyimiz -Cassirer’in ifadesiyle- somut olanın çerçevesini aşamaz. Oysa soyut düzeye yükselme gelişmişlik anlamına gelir.

Çevirisini yaptığımız bu eser Cassirer’in sembol kavramının çok farklı açılardan inceleyen yazılarını içermektedir. Kültür bilimlerinin ontolojisi yahut epistemolojisine ilgi duyanlar kadar halkbilimi, dilbilimi ve mantıkçıların da bu yazılardan faydalanabileceğini ümit ediyorum.

Çevirideki ilk makale 1922’de, ikincisi 1925’te, üçüncüsü de 1921-22 yıllarında Warburg Kütüphanesi tarafından yayımlanmıştır. Dördüncü yazı ise 1938’de Göteborg’da basılmıştır. Daha sonra bu

yazılar “Wesen und Wirkung des Symbolbegriff” (Sembol Kavramının Doğası/Özü ve Etkisi) adıyla kitaplaştırılmıştır. Bu çeviri eserin 1956 yılı baskısından yapılmıştır.

Çeviri yapılırken, ilk makaleden sonra yer alan ve çeşitli astrolojik şekillerle açıklamaları veya mitolojik anlatıları içeren 5 adet ‘Ek’in çevrilmesine gerek görülmedi. Dil ve Mitos yazısından sonra, Cassirer tarafından değil yayıncı tarafından hazırlanan çok ayrıntılı dizin çevrilmedi. Çeviriye ayrıca bir dizin hazırlandı. Yapılmasında fayda olduğu düşünülen bazı açıklamalar çevirenin notu (Ç.N.) olarak ve (*) işaretiyle verildi. Cassirer’in kendi dipnotları ise aynen çevrildi.

Çeviride Cassirer’in üslubu korundu. Ancak bağlaçları yahut yan cümleleriyle birlikte çok uzun olup özgün haliyle çevrilince anlam kaybı oluşan cümleler bölündü. Çevirinin diline gelince; bilindiği üzere bazı aydınlar kelimeleri ‘eski-yeni’ diye bir ayrıma tabi tutmaktadır. Bu ayrıma şahsen katılmamaktayım. Gerek bir düşüncenin ifadesinde gerekse bir çeviride, kelimenin eskilik yahut yeniliğine bakılmaksızın, anlamı en mükemmel şekilde taşıyabilecek kelimenin seçilmesi esas olmalıdır. Bu çevirideki kelime seçiminde buna uyulmuştur. Bir çeviride mükemmeli yakalamak asıl hedef olmalıdır. Ancak çeviren, bundan hayli uzak olduğunun bilincindedir. Bu çeviri de Türk düşünce dünyasına küçük de olsa bir katkıda bulunabilme ümidi ve arzusuyla yapılmıştır.

Milay Köktürk
Denizli 2010

MİTİK DÜŞÜNMEDE KAVRAM FORMU

1

Mantık, kendi sistematik yapısının ve asıl felsefî görevinin bilincine, bilimsel düşünmenin gelişimiyle kendi gelişiminin eşzamanlı olarak gerçekleşmesiyle ve yönünü sürekli olarak bu gelişmeye göre belirlemekle erişti. Mantık bilim gruplarının metodolojisinin ortaya koyduğu birçok problem içinde, öncelikle kendi genel ve kuşatıcı problemini keşfetti. Bu karşılıklı ilişki, bilimsel felsefenin Platon'un idealar öğretisinde temellenişinden itibaren var oldu. Bugün 'mantık' olarak adlandırılan şey, Platoneu diyalektikte, zorunlu ve bütünleyici bileşen olarak içerilmiş durumdadır. Fakat bu şey, Platoneu diyalektikte kendine özgü hiçbir bağımsız isim taşımasa da, kendi içeriğine göre, bilim gruplarının metot öğretileriyle çok sıkı biçimde bağlantılıdır. Tüm felsefelerin amaçladığı ve felsefe kavramını gerçekleştirme zemini olan 'hesap vermek', *λόγον διδόναι*, bilme fiilinin şekli gibi içeriğini de ilgilendirir. 'Hipotetik' düşünme, ilişkili düşünme biçimi, ilk defa tüm açıklığıyla Platon tarafından ortaya konmuş ve Menon'da, geometrik düşünmeyle ilgili somut örnekte dile getirilip onaylanmıştır. Aristoteles'in Analitikler'de ortaya koyduğu gibi, sonuca varma ve mantıksal sonuç çıkarımı konusundaki genel analiz, geometrinin analitik metotlarının keşfine zemin hazırlamıştır. Daha sonra, Platon'un diyaloglarında -özellikle Sophistes ve Politikos'ta- asıl diyalektik sanat, çözümleme ve birleştirme sanatı, apayrı mantıksal teknik olarak ortaya çıkmamıştır. Mantıktaki anlamıyla kavram, kavramın

cinsi ve türü konusundaki öğreti, doğa bilimlerinde olduğu şekilde, sistematik sınıflama problemiyle çok yakından ilişkilidir. Mantıksal formlar doğa formlarından çok net biçimde ayrıldığı halde, mantık formlarının bilgisine doğrudan erişilememektedir. Mantık formlarını en üst düzeyde ve gerçekten (*μέγιστα και τιμωτάτα εἶδη*) kavramak isteyen kişi, onların düzenlenişi, bölümlenişi ve duyusal olarak biçimlenmeleri problemine uzak kalamaz.¹ Problemin bu şekildeki ifadesinde, Sokrates'in kavram oluşumu öğretisinin temel eğilimi, Sokrates'in 'indirgemecilik' ilkesi etkilidir. Duyusal ve düşünsel olan, birbirinden çok net biçimde ayrılmış olmasına rağmen, bizzat düşünsel olanda, bilgi oluşumunun özel formları ile diyalektik arasındaki kesintisiz bağlantı korunmuştur. Bu noktada hiçbir kopukluk yoktur; tersine, doğa öğretisi ve astronomiden en yüksek ideaya, iyi ideasına doğru, salt matematik yoluyla sürekli bir yükseliş vardır. Mantık ilk kez bu öğretilerde belirlenmiş, aynı zamanda bilimdeki birlik kavramı felsefedeki birlik kavramı içinde kurulmuş ve temellendirilmiştir.

Modern mantık da bu çerçevede bilimsel bilginin mantığından, özellikle matematiğin ve matematiksel doğa biliminin mantığından ayrılmamıştır. Felsefi düşünmenin erişmeye çabaladığı 'apaçıklık' ve kesinlik, bu bağlama dayanmaktadır. Tamamıyla Ortaçağdaki skolâstik problem içerikleriyle uğraşmakla birlikte skolâstik karşısında yeni bir 'sahihlik' ideali, bir bilme geleneği ortaya koyan ve yeni bir felsefe yapma biçimi tesis eden Nicolaus Cusanus şöyle söyler: 'Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostra mathematica.' Yeniçağ felsefe tarihinde, bu idealin, Descartes ve Leibniz'den Kant'a kadar nasıl hep etkili olduğunu, modern matematiğin ve matematiksel fiziğin ilerlemesiyle onun nasıl öne çıktığını ayrıntılı olarak burada ele almayacağım. Bu gelişim çizgisini tüm kesinliğiyle gösterip onu tarihsel ve sistematik bilginin aydınlığına yerleştiren kişi Hermann Cohen'dir ve bu da onun ölümsüz hizmetidir. Cohen'in kendisi ise, buradan, salt bilgi mantığı olarak mantığın, matematiksel do-

¹ Bkz. özellikle *Politikos*, 285 a, 286 a

ğa bilimi mantığından başka hiçbir şey olamayacağı sonucunu çıkarır. Cohen'e göre bu sonuç, Kant tarafından yeniden temellendirilen felsefe yapmanın, 'aşkın metot'un anlamını ve çekirdeğini oluşturmaktadır. Cohen şöyle söyler: "Eleştirel felsefe, sadece bilimle bağlantılı değildir, sadece doğa bilimiyle de bağlantılı değildir; o, ilk başta matematikle ve matematik yoluyla da doğa bilimiyle el eledir." Bu bağlantı, Kant'tan bu yana teorik fizik ve matematikte yaşanan gelişmelerle onaylanmış ve yeni bir açıdan temellendirilmiştir. Öklit dışı geometrilerin kurulması, genel rölativite teorisi ile birlikte zaman ve mekân kavramlarının ve bu kavramların ilişkisinin değişmesi, genel bilgi teorisinin yapısına da derin biçimde nüfuz etmiş, ona yeni ve önemli bir görev yüklemiştir.

Genel 'bilgi öğretisi' olarak mantıkla 'manevi bilimler' sistemi arasındaki ilişki, daha en baştan önemli güçlükleri içinde taşımaktaydı. Manevi bilimlerin kurgusal yoldan inşa planını, Yeniçağ felsefesinde ilkönce Vico net ve kesin biçimde ortaya koydu. Vico'da, bu insanın, matematik mantığı ve matematiksel doğa bilimi mantığı karşısında tam bağımsız konuma sahip olması ve kendine özgü temellere dayanması gerektiği, diğer yandan bu temellerin açık ve kesin şekilde matematiğin ilkelerine boyun eğmemesi icabettiği düşüncesi mevcuttur. Tarihin dünyası, geometrinin uğraştığı mekân dünyasıyla ve fiziğin uğraştığı cisim dünyasıyla aynı genel geçer ilkelere dayanır; bu ilkeler de insan zihninin doğasında temellenir. Burada, yöntemi geometriye benzer olarak düşünülen 'yeni bilim' taslağı ortaya konur. Geometri nasıl nicelikler dünyasını incelemekle kalmayıp bir de çizgiler ve çizim yoluyla bu dünyanın unsurlarını oluştuyorsa, aynı durum zihnin dünyasında da mümkün ve zorunlu olarak kendini gösterir. Zihin burada, çok somut gerçeklik ve hakikati elinde tutar; geometrinin düşünülmüş cisimsel şekilleri ve yüzeyleri, noktaları ve çizgileri gerçekte insan dünyasındaki düzenlerdir.² Doğa biliminin ve matematiğin mantığıyla

² Bkz. Vico, *Principi d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (Ferrari, Milano 1836, s. 139, 159.)

aynı değerde görülen genel bir manevi bilimler mantığı problemi bu şekilde ortaya çıkmıştır. Fakat Kant sonrası felsefede, Hegel, Schelling ve Fichte'nin kurgusal sistemlerinde bu problem, tam anlamıyla felsefenin merkezine yerleşir. Vico'nun sırf bir talep olarak dile getirildiği husus, Hegel'le birlikte başka bir çözüm yoluna sokulmuş gibi görünür. Hegelin mantığı ve fenomenolojisi, derin ve fevkalade bütünleşmiş bir taslak içinde, kendi görünümünün tarihsel bolluğu, sistematik zorunluluğu ve düzeni içinde sergilenen ruhsal yaşantının somut toplamını kapsar. Fakat Hegelci mantıkta bu içerik, diyalektik formuyla ayrılmaz biçimde bağlanmıştır. Bu form bir yana bırakılınca, metafiziksel bir ilkenin zorunluluğuyla birbirine bağlanan problemlerin bütünü, tekrar sırf metodolojik sorular çeşitliliği şeklinde ayrışır. Burada, matematikten ve matematiksel doğa bilimi metodolojisinden ayrı tutulmaya ve bağımsızlık talebiyle bu metodolojinin karşısına konulmaya çalışılan şey, özellikle tarih metodolojisi olmuştur. Soyut varlığın kendine özgülüğü, onun doğal varlıktan farklı oluşu, manevi bilimler mantığı vasıtasıyla; doğa biliminin 'nomotetik' yöntemine karşı tarihin 'idiografik' yöntemi vasıtasıyla kesin şekilde gösterilip ortaya konmalıydı. Fakat bu metodolojik farklılık bizzat kendi içinde o kadar kıymetli olmasına rağmen, bu metot farklılığı içinde kültür bilimlerinin ve manevi bilimlerin inşası için hakiki bir temel bulunduğu inanıldığı takdirde zenginleşirdi. Çünkü tarihsel bilginin özelliği ve formu üzerine refleksif olarak düşününce, bu bilginin içeriği konusunda hiçbir şey ortaya koymaz. Tarihsel kavrayış ve tasvirin biçimi ve yönü, bu kavrayışın nesnesini büsbütün belirsizleştirir. Bu nesneyi belirlemek için, tarihsel bilginin formundan geriye doğru, tarihsel gelişimde işin içine giren şeyin içeriğine ve doğasına gitmek zorundayız. Her tarih, belirli bir objenin somut tarihi olarak vardır; tarih, devletin ya da hukukun, dilin ya da sanatın, dinin ya da bilimin tarihidir. Fakat bütün bu ürünler, tarihsel süreçte dışa vurulmuş görüntüler içinde eriyip gitmez; tersine onlar, bu dışa vurulmada soyut ve içsel bir ilkeyi yansıtır. Din ve dil, sanat ve mitos diğer formlardan karakteristik olarak farklı ve bağımsız bir yapıya sahip-

tir. Onlar zihinsel kavrayışın ve zihinsel biçimlendirmenin kendine özgü 'kiplikleri'ni sergilerler. Salt tarih mantığı, bu kipliklerin tamamına, varlıkların özünü oluşturan ve onları diğer varlıklardan ayıran şeye kuşbakışı bakmayı taşıyamaz. Çünkü tarih mantığını matematiksel doğa bilimi mantığında ayırma çabalarına rağmen, tarih mantığı temelde doğa bilimi mantığıyla aynı düşünsel boyuta aittir. O, tamamen tek bir kiplik içinde, bilginin kipliği içinde hareket eder. Tarihsel ve doğabilimsel bilgi idealinin birbiriyle karşıt konumlanması, sadece bilimsel bilgi sistemi içinde parçaların düzenlenişi ile ilgilidir. Gerçekte bu konumlanış, bilimsel bilginin, hakikaten farklı yapı ve bileşimdeki başka zihinsel bütünlüklere karşı nasıl tavır takındığı sorusuna yönelmez. Metodik farklılık, henüz bilgi zemininde varlığını sürdürdüğü sürece, sınırlandırmadaki hassasiyete rağmen, bu çerçevenin dışına taşmaz. Descartes'ın bilme-ye ilişkin 'humana sapientia'sı çoğu kez nesnelere de yönelebildiği halde, aynı çerçeve içinde yer alır ve nesnelerin farklılığı konusunda, güneşin aydınlattığı objelerle güneş ışığının farkına ilişkin bir açıklama içermez. Buna karşılık mantık, bakışını salt bilginin dışına, dünya kavrayışına ilişkin zihinsel formların tümüne çevirir çevirmez, kendini tamamen yeni bir sorunun eşliğinde bulur. Onlardan her biri -dil ve mitos gibi sanat ve din- şimdi dünya kavrayışı vasıtası ve adeta kendine özgü bir dünya yaratma organı, teorik-bilimsel bilginin yanında ve onun karşısında kendine özgü hak ve göreve sahip bir dünya kavrayışı vasıtası olarak ortaya çıkar.

Elbette burada hemen, mantığın bu şekilde genişletilmesiyle, anlamı sabit olan geleneksel mantık kavramının ve bu kavramın tek anlamlı kesinliğinin korunup korunamayacağı şüphesi ortaya çıkmak zorundadır. Eğer mantık, sadece matematiksel doğa bilimiyle değil, bir de genel anlamda bilimle bağıntısı dolayısıyla çizilmiş olan sınırlardan hareketle ortaya çıkarsa, tarihsel ve sistematik duruşunu kaybetmez mi? Eğer mantık böyle ortaya çıkarsa, onun anlamı ve çerçevesi çizilmiş görevi tamamen buharlaşma tehlikesiyle karşı karşıya olmaz mı? Salt bir mecaz yahut keyfî bir çeviri anlamının dışında, bilimsel olmayan ürünlerin mantığından söz edilebilir mi?

Bu soruya, öncelikle felsefî geleneğin duruş noktasından hareketle, mantık kavramının bu şekilde genişletilmesinin uygun olduğu ve bu geleneğin, çeşitli eğilimleri kendinde taşıdığı şeklinde cevap verilebilir. Mantık ismi bile, ilk baştaki kaynağı itibarıyla, bilme formu üzerine refleksiyonun dil formu üzerine refleksiyonla birbirine geçtiğine işaret eder. Mantık ve gramerin sınırları yavaş yavaş netleştirilir. Bugün elbette hiç kimse, dilin yasalarını akılcı düşünüş ve sonuç çıkarımı yasalarından türetmeye ve bu çıkarımla elde etmeye girişerek, felsefî gramer idealini tekrar dile getirmeyi düşünmeyecektir. 17. ve 18. yüzyıllarda çok uğraşılan ve ilgi uyandıran *Grammaire générale et raisonnée** düşüncesi, tarihsel ve psikolojik dil incelemeleri dolayısıyla ortadan kalkmıştır. Fakat bu incelemede, dilin ve dillerin bireyselliği –ki bu bireysellik dilleri tek biçimli mantıksal bir tipe dayandırmayı reddeder- ne kadar çok belirginleşirse, ‘içteki dil formu’nun bu bireyselliğinin, sadece belli bir yöndeki hayal gücü ve duygulanımda değil, ayrıca kendine özgü düşünsel bir yasallıkta temellendiği o kadar açıkça görülür. ‘Genel düşünme’ öğretisi olarak mantık, dilsel düşünmedeki bu yasallığı ayrıntılı biçimde ortaya çıkarmaktan kaçınmaz; mantık mesela dil kavramlarının oluşumu ve dilsel sınıflama ilkesi sorusunu ya da mantıksal yargının dilsel yargıyla ilişkisi sorusunu ele almadan da yapamaz. Mantıksal ve estetik yasallık arasındaki ilişkiyi göstermek hayli güç gibi görünmektedir. Çünkü sanat, en azından kendine özgü niteliği olan, yalnızca kendi oluşum ilkelerinden hareketle anlaşılabilen bir ürün olarak ortaya çıkar. Elbette bağımsız bir disiplin olarak estetiğin tarihsel gelişimi, onun da mantıktan çıkarak gelişmeye başladığını ve bu müşterek felsefî anavatandan ayrılıp gittiğini gösterir. Estetik, 18. yüzyılda Alexander Baumgarten tarafından ‘temeldeki ruhsal güçler’in bilgi öğretisi olarak, *gnoseologia inferior*** olarak temellendirildi. Estetik, düşünsel-rasyonel anlamda olduğu gibi duyusal ve imgesel anlamda da kesintisiz ve belli bağlantı formlarının ve

* Genel ve akılcı dilbilgisi

** Temeldeki bilgi öğretisi

bağlantı kurallarının geçerli olduğu; bir soyut düşünme mantığı gibi bir 'hayal gücü mantığı'nın da var olduğu düşüncesinden doğar. 'Hayal gücü mantığı' ile ilgili bu kavram, Teten ve Baumgarten'ın öğrencisi Georg Fr. Meier sayesinde Alman psikolojisinde kabul görür. Kant'ın estetik bilincin yasallığını 'yargı gücü'nün aşkın yapısında temellendirmesi, felsefî estetiğin ilk kaynağını akla getirir. Bu türlü örneklerle dayanarak, mitosun ve mitik hayal gücünün mantığından bahsetme cesareti gösterilirse, o zaman çözümsüz çelişki içeren bir tablo ortaya çıkar. Çünkü mitosun dünyasının karakteristik özelliğinin, bu dünyanın tamamen ilkel bir duyumlama ve temaşa aşamasında, duygulanım ve hissetme aşamasında takılıp kalmışlık olduğu, onda 'çıkarmasal' bir kavramı işin içine sokan analitik ayırıştırma ve bölümlenimin hiçbir şekilde yer almadığı görülür. Bundan dolayı, mitosun kavram formu ile ilgili soru bile, onun hiç de uygun olmayan biçimde aklileştirilmesi problemini kendi içinde taşır. Bu soru, kuşatmak istediği nesneye hasar vermekte ve onu gerçek doğasından uzaklaştırmaktadır.

Elbette mitos gerçekten belirsiz tasarımlar ve duygulanımlar çerçevesinde takılıp kalmamakta ve nesnel şekillendirme izlerini taşımaktadır. O, belirli bir şekillendirme niteliğine; -'nesne belirleme' işlemindeki mantıksal formla pek az örtüşse de- belli bir 'çeşitlilik sentezi'ni ve duyuşsal unsurların belli ölçüde karşılıklı uygunluk ve özetleniş biçimini kendinde taşıyan bir nesnelleştirme yönüne sahiptir. Bazı alan ve malzemelerde olduğu gibi, gerçekleşmesi mümkün 'nesnel' deneyim ya da 'öznel' tasarımlarda, her kavram teşkilinin karakteristik vassı, belli bir bağlantı ve 'dizileniş' ilkesini kendi içinde taşımasıdır. Belli 'ürünler' ve yapılar, sabit çerçevesi ve 'kendine özgüllükleri' ile birlikte, sürekli akan etkilerden çekilip alınarak, öncelikle bu ilke vasıtasıyla oluşturulur. Dizileniş formu bu noktada kavramın cinsini ve türünü belirler. Başka bir denklik biçimi, mesele fiziksel ve biyolojik kavramlar için karakteristik nitelikte olan başka bir karşılaştırma 'açısı' da mevcuttur. Özetleme, tarihsel kavramların teşkilini de hükmü altına almıştır. Mantıktaki geleneksel kavram öğretisi bu kesin ayrımı görmezden gelme ya da en azından onun

apaçık metodik işaretine kayıtsız kalma eğilimindedir. Çünkü bu öğreti bize, kavramı aynı biçimli ya da benzer algıların tamamını tüm aşamalarıyla yaşayıp onlardaki farklılıkları derece derece belirleyerek ve sadece ortak bileşenleri ortaya koyarak oluşturduğumuzu öğretir. Böyle yapmakla o, benzerlik ya da benzemezlik sanki duysal etkilerin basit içeriğinde varmış ve bunların bu içerikten doğrudan ve tek anlamlı biçimde okunması gerekiyormuş gibi bir kabulden yola çıkmaktadır. Net bir analiz bunun tam karşısını sergiler: Böyle bir analiz, incelediğimiz bakış açısına göre, duysal unsurların benzerlik taşıyan kısımlarının tamamen farklı şekillerde özetlenebileceğini gösterir. Hiçbir şey, kendinde olarak, benzer ya da benzemez, aynı yada farklı nitelikte değildir. Düşünme öncelikle bunu ortaya koyar. Düşünme, bu nedenle, şeylerin kendinde varolan benzerliğini kavram formunda kopyalamaz. Tam tersine düşünme, ortaya koyduğu özetleme ve karşılaştırma ilkeleri vasıtasıyla, öncelikle benzer ve benzemez olarak görülmesi gereken şeyi belirler. Başka bir deyişle kavram, şeylerin benzerliğinin üretilmesi olmayıp daha ziyade şeyler arasındaki benzerliğin bilinçli konumlanışında ön şart teşkil etmektedir. Tamamen farklı bir şey de herhangi bir ilişki içinde benzer ya da aynı olarak, tamamen benzer şey de herhangi bir ilişki içinde farklı olarak değerlendirilebilir. Kavram konusundaki problem, işte bu ilişkiyi, bu belirlenimci bakış noktasını net biçimde ortaya koymak ve onu belirgin biçimde ifade etmektir. Bu vakıa, aynı cins içinde olması mümkün farklı kavram türlerini birbiriyle karşılaştırma noktasında takılı kalmayıp, bizzat cinsleri belirgin biçimde birbiri karşısına yerleştirince, apaçık ortaya çıkar. Fiziksel, kimyasal ve biyolojik kavramlar birbiriyle karşılaştırılınca, sabit karakteristik farklılıklar sergilerler. Fakat bunun yanında onların hepsi, istisnasız olarak, genel bir 'doğa kavramı'nın belirli nüanslarını da sergiler. Doğabilimsel kavram, kendi özel oluşum ilkesi gereğince tarihsel kavramdan ayrılır; ancak bilgi kavramları olarak her ikisi, birbiriyle yeniden ilişkilenişir. İlişkilene aynı cinsin içindeki türler arasında olunca değil, iki farklı cins arasında olunca, bu ayrım çok net biçimde or-

taya çıkar. Burada hakikaten bir boşluk doğar: Metodik farklılık ilkesel karşıtlığa dönüşür. Fakat işte bu çelişkililik, iki karşıt üyenin kendine özgünlüğünü, karşıtlığa dayalı uyum yoluyla apaçık belirlemeye yarar. Dar anlamda mantıksal kavram oluşumunu sınıflama oluşumunun sınırları dışına çıkmaya iten etken, bu anlamda hakikaten mantıksal bir etken ve ilgidir. Mantıksal olanın kategorilerini kendi özgünlüğü içinde araştırmakla ve incelemekle meşgul olmayıp, onların karşısına başka düşünme alanlarının ve düşünme kipliklerinin kategorilerini, özellikle mitik bilincin kategorilerini yerleştirirsek, o zaman mantıksal olanın kategorileri, kendine özgü özellikleri içinde, kolayca anlaşılabilir hale gelir. İlerideki açıklamalar mitik bilincin bu türden kategorilerinden söz etmenin paradoksal olmadığını, mantıksal-bilimsel bağlantı kurma ve yorumlama formlarından vazgeçmenin yasadızlık ve mutlak keyfilikle aynı anlama gelmediğini, mitik düşünmenin temelinde hakiki bir biçim verme yasaının yattığını göstermeyi amaçlamaktadır.

2

Dilin kendi kavramlarını oluştururken ve sınıflamalar yaparken izlediği yolu incelediğimizde, mantıksal düşünme alışkanlıklarımıza bakarak anlaşılamayan ve alıştığımız mantıksal kıstaslarla ölçülemeyen bazı unsurlar karşımıza çıkmaktadır. Kendimize en yakın ve güvenilir bulduğumuz kültür dillerinin, ad soylu sözcüklerin tamamını farklı ‘cinsiyetler’e ayırma biçimi pek anlaşılabilir bir şey değildir ve bu, felsefi ve ‘akılcı’ gramer için her zaman bir engel oluşturmuştur. Gramer formlarının tamamını, onların ilk mantıksal temellerinden hareketle, çıkarım yoluyla kavrama görevini yüklenen Port-Royal grameri, cinsiyet ayırımını inceleyip açığa çıkarma işinde, bu görevini esaslı biçimde sınırlandırmak zorunda kalmıştır. Port-Royal grameri, bu ayrımın genel ve mantıksal açılımı yolundaki ilk girişiminden sonra, bu ayrımın somut kullanımının, belli adları birtakım cinsiyetlere ayırmanın kesin kurallara bağlı olmadığı, tersine, bu ayırmada büyük ölçüde sırf anlık ruhsal durumun ve akla

dayanmayan bir keyfiliğin (pur caprice et un usage sans raison) ege-
men olduğu sonucuna ulaşmıştır.³ Cinsiyet ayrımını soyut ve çıkar-
ımsal düşünme mantığı yerine ‘sezgisel’ mantığa dayandırarak an-
laşılabilir kılma girişimi de tam tatmin edici bir sonuca ulaşmamış-
tır. Jacob Grimm ‘Almanca Grameri’ adlı eserinde bunu açıklamaya
çalışmıştır. Grimm, dil oluşumunun en temel motivlerini soruş-
turduğu ve bu oluşumun kaybolup gitmiş olan anlamını keşfetmeye
çalıştığı bu bölümde, estetik hayalgücünün kuvvetiyle dilsel duyar-
lılığın kuvvetini, başka hiçbir yerde rastlanmayacak şekilde apaçık
ortaya koymuştur. Muazzam miktardaki dil kumaşını mantıksal bak-
kımdan düzenleme yetisi, burada, hiçbir kavramı sırf şablonlar ha-
linde dondurup katılaştırmayan, kavramı özel somut görevine göre
hep yeniden ayrımlaştıran ve en ince anlam ayrımlarına ve ayrıntı-
larına kadar izleyen dil muhayyilesinin serbest hareketliliğiyle, çok
başarılı şekilde dengelenmiştir. Duyusal nesnelerin gramatik cinsi-
yetinin ortaya konmasında bile, Grimm tarafından, farklı nesneleri
eril, dişil veya cinssiz şeklinde ayırmakta kıstas teşkil eden 28 civa-
rında farklı görüş açısı zikredilir. O, kendi tespitlerini şöyle özetler:
“Gramatik cinsiyet, insanın dil muhayyilesinde doğmuş ve doğal
olan ve olmayan tüm nesnelere yayılmıştır. Ölmüş ve terk edilmiş
kavramları içeren ifadeler kümesi, bu mucizevî işlem sayesinde ade-
ta canlanır. Bu ifadeler asıl cinsiyet formları, yapıları ve çekimlerin-
den eğreti şekilde alınarak, hareketin örtülü uyarımı ve aynı zaman-
da konuşan üyelerin şekillendirici bağlantı dili, kayda geçmeden,
kavramlar üzerine boşaltılır.”⁴ Cinsiyetlere ayırma ile ilgili bu yo-
rum ve kavrayış çok ilgi çekici olup yerli yerine oturmasına rağmen,
Hint-Avrupa dillerinde bile tam ve ayrıntılı uygulanışı esnasında bü-
yük güçlükler sergiler. Hint-Avrupa dil bilimi, burada, gramatik ve
doğal cinsiyet arasında, isim ve zamirlerin cinsi ile cinsiyet arasın-
da genel bağlamda takılıp kalsa bile⁵, bu ilkenin içerdiği çeşitli sı-

³ Grammaire générale et raisonnée de Port Royal, P, II, Chap. 5 ed. Paris 1810, s. 279

⁴ J. Grinin, Deutsche Grammatik III, 346

⁵ Bkz. Bunun için mesela H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte, s. 241 ff.

nırlandırmalarla karşılaşır. Brugmann Grimm'in görüşü yerine salt formel bir teori ikame eder. Bu teoriye göre, çoğu adın cinsiyeti dilsel-estetik hayal gücü fiiline dayanmaz; tersine, esas itibarıyla bu adın dışı vurulmuş formu vasıtasıyla, aynı veya benzer son ekten hareketle adlar arasında yavaş yavaş oluşan çağrışımsal bağlamlar vasıtasıyla sınırlanabilmektedir.⁶

Dilbilimi, Hint-Avrupa dilleri dışına çıkıp bu dillerdeki ad soylu kelimelerin cinsiyet ayrımlarını başka dil çevrelerindeki akraba olmakla birlikte genel nitelikli olgularla karşılaştırmaya geçince, problem yeni bir belirginlik kazanır. Konu bu noktada geniş ve aynı zamanda sağlam bir temelde değerlendirilmeye başlanmıştır. Hami ve Sami dillerindeki çift cinsiyetle Hint-Avrupa dillerindeki ad soylu kelimelerin üç cinsiyetliliği yanında, başka dillerin zengin ve karmaşık sınıflama sistemleri de vardır. Cinsiyet farklılığı olgusu, böylelikle sadece büyük ve kuşatıcı bir bütünün içinde çözümlenebilecek nitelikte açıkça bilinebilen bağlantılar ve belirgin geçişler yoluyla bu bütünü örtüşen ortak bir problem olarak kabul edilmiştir.⁷ Özellikle Bantu dillerindeki sınıflama sistemi incelenince, bu sistemde açık ve kuşatıcı bir özet dikkati çeker. Bu incelemelerde, bu sistemin düzenleniş ilkesine kısaca işaret edilmiştir. Bantu dillerindeki her ad, net olarak belirlenmiş bir sınıfa ait olarak düşünülür ve kendine ait ön ek ile ayırt edilir; ayrıca çoğu sınıflamalarda, ilgili kelimenin tekil veya çoğul oluşuna göre, farklı bir ön ek işin içine girmektedir. Bantu grameri, bu türlü ön eklerle donatılan yirmi-den fazla sınıf barındırmaktadır. Bu fevkalade zenginliğin, önceden

⁶ Bkz. Brugmann, *Das Grammatische Geschlecht in den indogermanischen Sprachen* (Hint-Avrupa Dillerinde Gramatik Cinsiyet), *Teichmeyer Zeitschr. f. allg. Sprachwissenschaft* IV, s. 100 ff.

⁷ Gramatik cinsiyet farklılığına göre ayırma ile Bantu dillerinin sınıflaması arasındaki geçiş olgularını Meinhof, Hami dillerinde, özellikle Afrika dillerinden Ful dilinde kanıtlamıştır. Ful dilinde, ad soylu kelimelerin eski sınıflanışı, sadece 4 bölümü (kişiler, eşyalar, büyük ve küçük nesneler) kapsamaktadır. Büyük nesneler kişi sınıfına, küçük nesneler eşya sınıfına sokularak, iki parçalı bir şema (eril ve dişil) teşkil edilmektedir. Ayrıntılı bilgi Meinhof'ta; *Die Sprache der Hamiten* (Hami Dilleri), Hamburg 1912, s. 22 ff., 42 ff.; 'Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprache der Hamiten', *ZDMG*, Bd. 65, s. 210 ff.

var olan bir çeşitliliğin kalıntısı olduğu da bir hakikattir. Dilin tüm gramatik-sentaktik yapısı, bu bölümlleme ilkesine tâbidir ve tamamen bu ilke vasıtasıyla belirlenmektedir. Mesela yalın haldeki bir özel adın ön eki fiilin ön ekiyle uygun hale getirilir ve bu ad böyle gösterilir; aynı şekilde bu adla nesnenin ön eki uygun hale gelince, nesne akkusativ nesne olur. Bir ad ile niteleyici ya da yüklemli ilişki veya dilimizde genitiv formuyla ifade edilen ilişki içindeki her kelime de, ada karşılık gelen sınıflama ön ekini almak zorundadır. Zamirlere gelince; onların ön ekleri adların ön ekleriyle aynı olmamakla beraber, adlarla tek anlamlı ve belirgin bir denklik ilişkisi içinde bulunur; öyle ki, mesela iyelik zamiri, sahibin ya da sahip olduğu nesnenin bir ya da diğer sınıfa ait oluşuna göre, farklı bir biçim teşkil eder.⁸ Görüldüğü gibi burada, öncelikle adda sabit şekilde belirlenmiş olan bir farklılık, gramatik uyum ilkesi vasıtasıyla, adeta yoğunlaşıp genişleyerek, dilin ve dilsel sezginin tamamına yayılmaktadır. İçinde bu sürecin gerçekleştiği formdan doğru, ilk baştaki farklılaşmaların içeriğine yeniden bakınca, öncelikle bu içerikte, karşılaştırmaya yönelten ve belli adların belli sınıflara tahsis edilmesini belirleyen değişmez bir kural keşfetme isteği sonuçsuz kalır. Bu dillerde, her şey, Sami ve Hint-Avrupa dillerindeki cinsiyet işaretiinden ziyade dilsel imgelemin keyfiliğine, içerikleri serbest ruhsal duruma veya tesadüfî çağrışımlara göre birbiriyle bağlayan hayal gücü oyununa terk edilmiş gibi görünmektedir. İlk bakışta, karşılaştırma ve denklik, sanki temelde görsel unsurlar vasıtasıyla, dıştaki görüntüyle nesnelerin mekânsal yapısının bağdaşması yoluyla belirlenip yönlendirilmiş gibi görünebilir. Belirli bir ön ek mesela özellikle büyük nesneleri öne çıkarır ve onları bağımsız bir sınıf olarak özetler; başka bir ön ek, küçültülecek adın teşkilinde küçültme ön eki olarak iş görür; biri, cismin simetrik parçaları gibi ikili şekilde varolan nesneleri, diğeri dağınık olarak var olan başka objeleri anla-

⁸ Tüm ayrıntılar için bkz. Meinhof, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen (Bantu Dillerinin Karşılaştırmalı Gramerinin Ana Hatları), Berlin 1906, Roehl'e de bakınız; Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache, Hamburg 1911, s. 33 ff

tır. Objelerin sayısına ve büyüklüğüne göre, bu ayrımlara ek olarak başka ayrımlar; nesnelerin mekândaki karşılıklı konumları, iç içe, yan yana ve birbirinden ayrı oluşlarıyla ilgili ayrımlar da görülür ve bu ilişki, ayırmıştırıcı ve kademelenmiş bir bulunma hali ön eki vasıtasıyla ifade edilir. Bantu dilleri dışındaki bazı dillerde de, ad soylu kelimelerin sınıflanışını mekânsal konumların farklılığına dayandıran belli işaretler bulunmaktadır. Bazı Melanezya dillerinde yuvarlak, kısa ya da uzun eşyaların sınıfları özel bir ön ek vasıtasıyla gösterilmektedir. Kano ve ona benzer biçimdeki bir balık türünü ifade eden kelimelerde kullanılan özel ön ek, güneş ve aya karşılık gelen kelimelerde de kullanılmaktadır.⁹ Kuzey Amerika yerli dilleri, ad soylu kelimelerin basit ayrımını çoğunlukla cinsliğe göre yapmazlar; tersine nesnelerin tamamını, canlı ve cansız varlık oluşa, ayrıca oturma, bulunma, ayakta durma, ilaveten yer üstünde ya da su da yaşama veya ağaçtan, taştan vs. yapılma durumuna ayırırlar. Özne-yüklem uygunluğu ilkesi burada da kesin şekilde gözlemlenir. Fiilin biçimi, öznesi ya da nesnesinin canlı veya cansız, duran, oturan veya ayakta duran nesne oluşuna göre, çekimde, ona eklenen iç ek vasıtasıyla değişir.¹⁰ Bütün bu örneklerde ifade edilen farklı bölümlenmelerde egemen olan ayırma ilkesi, görsel olarak verili, nesnel olarak gösterilebilir nitelikte, dilsel düzenlemenin yönünü belirleyen karakteristik belirtilere ve tanıtıcı işaretlere dayandığı için, görelili olarak yalın ve kolayca anlaşılabilir durumdadır.

Hakikatte ise bu açıklamalarla, diğer unsurlarla karşıt olan tek bir kavrayış unsuru dikkat çekici şekilde işaret edilmiş olmaktadır. Her şeyden önce burada, genel bir kural olarak, nesnel duyumlama ve temaşanın öznel duygu ve duygulanımdan asla kesin şekilde ayrılamayacağı, her ikisinin tam bir kendine özgünlük içinde birbiriyle iç içe geçtiği ve birbirine derinlemesine nüfuz ettiği vakıası ortaya çıkar. Ad soylu kelime sınıfları eşya sınıfları da olmakla birlikte, as-

⁹ Codrington, *The Melanesian languages*, Oxford 1885, s. 146 f.

¹⁰ Ayrıntı bilgi Powell'de; *Introduction to the study of Indian Languages*, Washington 1880, s. 48 f.

li olarak değer sınıflarıdır. Ad soylu kelime sınıflarında, nesnenin objektif özelliği, benin nesneden edindiği duygusal izlenime dayalı durum olarak kendini göstermez. Bu, özellikle, Bantu dillerinde olduğu gibi birçok Amerika dilinde de var olan temel ayırmda ortaya çıkar. Bir nesne, sahip olduğu anlama ve ona tahsis edilen değere göre, bazen kişi sınıfına bazen eşya sınıfına dâhil olmaktadır. Amerikan ve Afrika dillerinde belirli bir hayvan türünü anlatan ifade, eğer hayvan mitik anlatıda kişisel, bağımsız davranan bir organizma olarak yer almışsa, ifadenin sınıfı değişir.¹¹ Ayrıca aynı değişim, eğer bir nesne herhangi bir özel değer işareti vasıtasıyla, özellikle özelliği ve büyüklüğü dolayısıyla diğer nesnelerin bütününden açığa çıkmış olarak görüldüğünde de gerçekleşir. Westermann'a göre Liberya'daki Gola dilinde bir ad, kelimenin dayanağını teşkil eden nesnenin belirginleştirici, önemli, değerli ve özel şekilde anlatılması için, ön ek değişimi yoluyla başka bir sınıfa, canlı varlık sınıfına dâhil edilir.¹² Gramatik cinsiyetin karşısını geliştirmiş olan, fakat içinde kişi ve eşya sınıfı karşıtlığı açıkça görülen Bedaue dilinde*, dişil cins zayıflığı, küçüklüğü ve etkin olmamayı ifade ederken, kişilerin sınıflanışına karşılık gelen eril cinsiyeti belirleyen şey nesnelerdir ve ifadelerde onların büyüklükleri, enerjileri ve saygınlıkları ortaya konur.¹³ Burada temelde yatan düşünüşe göre, Drawida dillerinin -ki o dillerde ad soylu kelimelerin ayırımı iki sınıftan, 'akıllı' ve 'akıllı olmayan' varlıklardan ibarettir- yerli gramercileri, farklı tabaka düzeninin kelimelerinden, yukarı ve aşağı kastların kelimelerinden söz ederler.¹⁴ Amerikan yerli dillerini araştıranlar ve kulla-

¹¹ S. Gatschet, Grammar of the klanian language (Contributions to North American Ethnology Vol. II, P. 1, Washington 1890) s. 462; Ful'deki benzer olgular konusunda bkz. Meinhof, Die Sprache Hamiten, s. 45

¹² Westermann, Die Gola-Sprache in Liberia, s. 45
* Ç.N.Kuzeydoğu Afrika'da bir kabile

¹³ 'Mesela inek, bu ülkede tüm ev varlığının temel dayanağı olduğu için, eril cinstir. Buna karşılık et, ineekten daha az önemli olduğu için, dişildir.' Reinisch, Die Bedauesprache II, Wien 1893, s. 59 f. (Meinhof'tan alıntı)

¹⁴ Bkz. Friedr. Müller, Reise der österr. Fregatte Novara um die Erde. Bd. III (Linguistischer Teil); Wien 1867, s. 83. Fr. Müller'e de bkz. Grundriss der Sprachwissenschaft III, 1, 173.

nanlar tarafından, ekseriya ‘yaşayan’ ve ‘yaşamayan’ arasındaki temel ayrımın objektif olarak kavranamayacağı, kullanımda onların belli değer kategorileriyle donatılmış olarak ortaya çıktığı; öyle ki, canlı ile cansızın (animate and inanimate gender) karşıtlığından söz etmek yerine, kişi ile ilgililik ve ilgisizlikten, asil ruhlu olanla olmayandan söz edilmesi gerektiği dile getirilmektedir.¹⁵

Dilsel olgular üzerinde burada daha fazla durmayacağız. Onları, ileride çözümlemeye çalışacağımız probleme hazırlık olarak zikrettik. Çünkü bu olgularda, sınıf ve kavram oluşumu konusunda bildiğimiz mantıksal ilkelerden karakteristik şekilde ayrılan, kendine özgü bir bölümlenme tipi gözlemlenmektedir. Her görsel içerik zihinde belli bir düzenleniş şekline ve düzene göre biçim kazanır. Burada zikredilen örneklerde, teorik, empirik ve soyut-kuşatıcı düşünme etkinliğimizde gerçekleşen düzenleyiş şeklinden tamamen başka bir düzenleyiş şekli ve tamamen başka bir yapı görüyoruz. Belirli somut farklılıklar, özellikle öznel hissediş ve duygusal durum farklılıkları, algı ve temaşa içeriklerinin bağlanması ve denkliği için olduğu gibi onların bölümlenmesi ve ayrımı için de kesinleştirici rol oynar. Aynı şekilde, bu konuda etkili olduğu görülen bir motivi ayrıntılı olarak anlayıp anlayamayışımız ve hissedip hissedemeyişimiz; bu ayırma ve denkleştirmelerin formu bile önemli bir problem teşkil eder. Çünkü bu formda, ilk bakışta tüm mantık biçimleriyle alay ediyor gibi görünen kendine özgü bir yasallık ortaya çıkar. Karşılaştırılacak bir bakış noktası sabitçe belirlendikten sonra, bu bakış noktası, en üst düzey çıkarımda, dilin her parçası vasıtasıyla uygulanır. Bu bakış noktası, katı özne-yüklem uyumluluğu kuralları sayesinde, ödün vermez bir mantıkla, tüm dil yapısında kendisini gösterir. Bundan dolayı karşılaştırmanın temelleri bizim için çok dikkat çekici ve ‘akıldışı’ gö-

¹⁵ Gatschet, Klamath language, s. 462 f. Bkz. Özellikle Boas, Handbook of American Indian Languages, P. I. (Smithson, Institut. Bullet 40) Washington 1911, s. 36: “Kuzey Amerika Algonkin yerlileri isimleri canlı ve canlı olmayan olarak sınıflandırır. Ne var ki, keskin bir biçimde doğal sınıflandırmayı yapma, bu terimlerde basit biçimde gösterilir. Böylelikle küçük hayvanlar cansız olarak sınıflandırılabilir. Diğer taraftan bitki örtüsü canlı olarak anlatılır.”

ründüğü halde, sınıflama sisteminin inşası ve yapısında bile tamamen birlikli ve ‘rasyonel’ bir ilke egemendir. Bireysel duyumlama ve sezgi içeriğinin başka bir içeriği izlememesi, bireysel şeyin ‘genel şey’e tabi olması ve genel bir şey vasıtasıyla belirlenmesi vakası, ‘ilkel’ dillerdeki düşünme etkinliğinin de önemli bir özelliğidir. Sabit temel ayrımlar, müşterek bir şema olarak, uyumlu ve kesintisiz yön çizgileri olarak etkilidir ki, temaşa dünyasının tamamı, yavaş yavaş bu yön çizgilerine göre düzenlenir. Duyusal izlenim, içine yerleştiği dilsel işarette, hemen belli bir sınıfla ilişkilendirilip soyut olarak kayda geçirilir. Bu, psikolojik olarak şöyle ifade edilmektedir: Herhangi bir dilin geliştiği ortamda, bireysel bir nesne, onu sabit sınıflara bölen bir zihinsel etkinlikle kavranmaz. Bu kavrayış, birbiriyle kesin şekilde ilişkilenmiş ama aynı zamanda birbirinden açıkça ayrılan iki tür etkinlik içinde gerçekleşir. Kavrayış konusu nesne burada sadece salt birey olarak görülmez; bireyliğin yanında bu nesne, temsil edici olarak da algılanır. Onda bir sınıf, bir cins ete kemiğe bürünmüş haliyle ifade de edilmiştir.¹⁶ Farklı diller bireysel olanın genel olana tabi olma ilişkisini salt formel olarak ön ekler vasıtasıyla gösterme noktasında durup kalmazlar; onlar tek ve genel olanı belirginleştirme işlemini, türsel olarak belirleyip tamamlayıcı rol icra eden başka bir işareti nesnenin somut işaretine eklemek suretiyle yaparlar ve onları dışsal olarak da birbirinden ayrı konumlarlar. Humboldt Kawi-Werk eserinin giriş kısmında, bu yöntemi Barman dilinden aldığı örneklerle yorumlar ve nesneye eklenen işaretin, o somut nesnenin ‘asıl cins kavramı’ olmadığını söyler ve ilave eder: Dil, cinsi, kavranan eşyalar arasındaki herhangi bir benzerlik içinde dile getirmekle yetinir. Böylece kapsamı genişletilmiş bir uzunluk kavramı, bıçak, mızrak, ekmek, kılıç, ip, satır kelimeleriyle bağlanır; öyle ki, farklı nesneler herhangi bir özelliği müşterek olarak taşıyorlarsa, bu nesneler aynı sınıfa yerleştirilir. Humboldt şöyle devam eder: “Bu kelime bağlantıları bir yönüyle mantıksal bakımdan anlamlı bir düzenlenişe tanık-

¹⁶ Bkz. F.N. Finck, Die Haupttypen des Sprachbaus, Leipzig 1910, s. 46 f, 150 f.

lık edince, onlardan, genellikle canlı hayal gücünün gayreti diye söz edilmektedir. Barman dilinde el, araç-gereçleri, mızrak ve ateşli silah türlerinin hepsini anlatan bir kavram olarak kullanılır.”¹⁷ Bu cümlelerde, mitik sınıflama ve kavram oluşumu konusunda, aşağıdaki incelemelerde hedeflenen problem çok özlü biçimde dile getirilmiştir. Biz mitik denklikleri ve bölümlemeleri, burada, onların içeriksel yönleri bakımından değil, metodik yönleri bakımından söz konusu edeceğiz. Amacımız, onlarda farklı zihinsel-ruhsal temel güçlerin birbiriyle nasıl bir ilişki içinde bir arada bulunduklarını ve onlarda, belirli bir düşünme yönelimi ve formunun, kendine özgü mantıksal bir anlamın, etkin bir hayal gücü hareketiyle bir arada nasıl sergilen-diğini açığa çıkarmaktır.

3

İncelememizi, totemistik tasarım dünyasında kökleşen, form ve içerik bakımından totemistik düşünme biçiminin damgasını taşıyan mitik dünyayı incelemekle sürdürmemiz uygun olacaktır. Dinler tarihiyle halk biliminin önemli sorularından biri olan totemizmin kaynağı ve anlamı sorusu, totemistik temaşanın oluşumu değil, yalnızca bu oluşumun etkileri söz konusu edildiğinden, dikkatten kaçabilir. Ele alacağımız olaylar, özellikle Avustralya’daki yerli kabilelerde gözlemlenmiştir. Bu kabilelerin sosyal düzenine gelince; bu düzende tüm kabile dış evliliğin geçerli olduğu iki gruba ayrılmıştır. Sınıflamanın görelisi olarak en basit tipinde, mesela Urabunna tipinde, iki temel grup, çok sayıda alt sınıflara ayrılmıştır. Onların hepsi, kendi özel totemleriyle ya da kendilerine ait totem bitkileriyle gösterilir. Geçerli olan kurala göre, belli totemistik işarete sahip olan bir sınıfın erkekleri, öncelikle kendi gruplarının dışında, sadece özel bir totem vasıtasıyla tanımlanan bir klanın kadınlarıyla evlenebilirler. Dıştan evliliğin geçerli olduğu iki temel grup, iki ya da dört veya daha çok sayıda alt bölümlere ayrılırken ve çocukların

¹⁷ Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, Ge. Werkw Akademie-Ausg., VII, 1, 340

sınıf aidiyeti belirlenirken, bazen babanın ait olduğu sınıf, bazen de annenin ait olduğu sınıf esas alınmakta, böylece daha geniş boyutlu farklılaşmalar oluşturulmaktadır. Totemistik toplumlarda bir soyun mensupları arasındaki evlilikleri düzenleyen ve çocuklarla torunların düzenini belirleyen genel ilke köklü bir değişiklik geçirmemiştir. İleri düzeyde gelişmiş akrabalık ilişkileri ve buradan doğan akraba adlandırma sistemi, burada ayrıntılı olarak ortaya konmayacaktır. Bu konudaki malzeme, Palmer ve Matthew'in, Fison ve Howitt'in anlatımlarında ve hikâyelerinde, özellikle Gillen ve Spencer'in Avustralya yerli kabileleri üzerine titiz gözlemlerinde ortaya konmuştur. Emile Durkheim 'Les formes élémentaires de la vie religieuse' (Paris 1912) eserinde, din ve dinin doğuşu konusundaki sosyolojik teorisini tasarlarırken bu malzemelere dayanmıştır. Durkheim, en ilkel yapı ve oluşum niteliği taşıyan totemizmin hiçbir sosyal düzenleme ilkesi içermediğini; onun evrensel nitelikli dünya sınıflaması ilkesini ve dolayısıyla da dünyanın temaşa edilip anlaşılmasını mümkün kılan bir ilkeyi kendi içinde taşıdığını vurgulamıştır. Böylece totemizm olgusu, bu teoride, ilk önceleri ait görüldüğü dar çerçevenin dışına çıkarılmıştır. Gerçekte bir klan, içinde yer aldığı dar sosyal çevreden diğer doğal veya soyut varoluş çevrelerine geçerken, kendi totemine göre bu çevreden ayrılır ve klan böylece genişler. Sadece kabilenin üyesi değil, ayrıca kabilde mevcut şeylerin hepsiyle birlikte tüm evren, totemistik düşünme biçimi dolayısıyla, belirli akrabalık ilişkilerine göre, birbirine ait ya da birbirinden ayrılmış olan gruplar halinde şemalaştırılır. Canlı ya da cansız tüm nesneler, nihayetinde bu düzenleniş çerçevesinde kavranır. Güneş, ay, yıldızlar, bireylerin, kabilenin üyelerinin ayrımlaştırılmasında kıstas teşkil eden sınıflamalara göre düzenlenip ayrılır.¹⁸ Mesela tüm kabile Krokitch ve Gamutch ya da

¹⁸ "Doğanın tamamı ...dişil ve eril sınıflara ayrılmıştır. Yerliler gibi, bir sınıfa ait olmaları için, güneş, ay ve yıldızlara kadın ya da erkek cinsiyeti verilmiştir." Palmer, Notes on some Australian Tribes. Journ. of the Anthropol. Instit. of Great Britain and Ireland XII (1884), s. 300, bkz. Özellikle Mathew, Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria, Journ. and Proceed. of the Royal Society of N. S. Wales XXXVIII (1904), s. 208, 286, 294.

Yungaroo ve Wootaroo şeklinde iki temel gruba ayrılmıştır; diğer tüm nesneler de bu gruplardan birine ait kabul edilir. Sürüngenler ve güneş Yungaroo'ya, kangurular ve ay Wootaroo'ya aittir. Aynı şey bilinen tüm gökcisimleri ve tüm ağaçlarla bitkiler için de geçerlidir. Yağmur, gök gürlemesi, şimşek çakması, bulutlar, dolu, kış gibi doğa olaylarının kendilerine ait totemistik işaretleri vardır ve onlar bu işaret vasıtasıyla belirli bir cinse tahsis edilirler. Bu noktada, ilkel düşünme ve hissetmeye göre teşkil edilen bu cins aidiyeti, tamamen reel bir kesinlik olarak görülür. Birbiriyle uyumlu olmayan nesnelere herhangi bir şekilde geleneğe ve ada dayalı olarak belli bir 'işaret'in eklenmesi asla söz konusu değildir. İşaretin müşterekliği, varlığın kendinde mevcut müşterekliğin görsel ifade haline getirilmesidir. Buna göre, insanın bütün eylemleri ve nesneler dünyasında icra ettiği bütün etkinlikler de, eğer başarıya ulaşırsa, bu duruş noktasına göre belirlenir ve belirlenmek zorundadır. Mesela Mallera yerlilerindeki ruh çağırma ve büyü geleneklerinde, sadece bu gruplara ait olan nesneler kullanılabilir; diğer nesnelerin hepsi büyücünün elinde etkisiz kalacaktır. Ölmüş bir kişinin cesedinin konulduğu tabut, ölüyle aynı sınıfa ait olan bir ağacın tahtasından yapılmalıdır: Ölü'nün üstüne örtülen dallar da onun sınıfındaki bir ağaçtan alınmalıdır. Wutara ve Kurgila ve Banbe sınıflarına ayrılan Mallera'da, doğu Avustralya'daki Wackelbura'da, Banbe sınıfının bir mensubu ölünce, Mallera sınıfının erkekleri tarafından gömülmeli ve bol yapraklı şimşir ağacının dallarıyla örtülmelidir, çünkü bu ağaç Banbe'dir.¹⁹ Burada, teorik anlamda olduğu gibi pratik anlamda da, bireysel obje sınıflarının tam net bir ayrımının yapıldığı görülmektedir. Bu obje sınıflamasında etkin olan akılcı ya da duygusal nitelikli özel nedenler; kavrayışımızın dışında kalmaktadır. Bu obje sınıflarında, her durumda olumsuz bir unsur ortaya çıkar. Burada incelememizin hedefi, yalnızca şeylerin dışsal

¹⁹ Bu konuda özellikle Howitt'in naklettiği (On some Australian Beliefs, Journ. of the Anthropol. Institut. of Great Britain XIII, s. 191, Ann. 1) karakteristik Muirhead hikâyelerine ve Howitt'in Further Notes on the Australian Class System, Journ. of the Anthropol. Inst. XVIII, s. 61'deki yazısına da bakınız.

benzerliği, onların duyuşsal olarak kavranabilen ya da gösterilebilen bireysel karakteristik işaretlerindeki uyumluluk değildir. Daha ziyade burada, mitik düşünmenin, duyuşsal izlenimleri asıl içyapı formuna göre yeniden şekillendişiini ve bu şekillendirmede, farklı objeleri ayrı sınıflar halinde gösterirken kıstas olarak aldığı kendine özgü ‘kategoriler’e sahip olduğunu göstermeyi hedefledik.

Avustralya yerli kabilelerinin totemistik sistemleri üzerine yapılan gözlemler, P. Wirz’in Hollanda Güney Yeni Gine’inde yaşayan *Marid-anim* topluluğundaki totemistik sosyal grupların tespiti ile ilgili olarak yaptığı titiz ve ayrıntılı tanımlamalar, bu konuda çok değerli bilgiler kazandırdı. Burada da aynı temel düşünme niteliği, soy düzenlemesinden dünya düzenlemesine geçen totemistik düzenleyiş biçimi çok net biçimde görölmektedir. Wirz şöyle açıklar: *Marid* klanının ve onlara komşu kabilelerin evrensel totemizmi, tüm varolanları en geniş anlamda içermektedir. Tüm doğa objeleri ve tüm yapay nesneler, bir klanda, tek bir ‘*Boan*’a aittir ve kendi doğası gereğince onun vasıtasıyla belirlenir. Bu asli aitlik duygusu kendi ifadesini tüm gerçekliği birbirine mitik ipliklerle bağlayan bütün özellikleriyle kuşatan mitlerde bulmaktadır. Wirz’in tüm anlatımlarından ve topladığı materyallerin başka kültür çevrelerindeki benzer olgularla karşılaştırılmasından yola çıkınca, burada mesela mitlerin birincil ve asli unsur olmadığı, buna karşılık temel unsurun sınıf aitliği duygusu ve bilinci olduğu sonucuna varılmaktadır. Burada karşıt ilişki dışa vurulmuş durumdadır. Mitos sadece mevcut bir tasarımı hikâyeleştirip anlatı formu haline getirir. Mitos bu tasarımın oluşum tarihini ve açıklamasını önümüze koymak yerine, kendi açıklamasını ve konumlamasını bize zamansal bir olay formu içinde sunar. Tek tek mitler başlayan ve doğrudan hissedilen mitolojik-totemistik bir akrabalık, her varolanı birbirine bağlayan bir totem aitliği ve totem dostluğu vardır. Wirz’e göre bu öyle geniştir ki, tüm totemistik aitlik objelerinin sayılıp dökülmesi mümkün olamaz. Sadece tek başına nesneler değil, ‘uyuma’ ve ‘çiftleşme’ gibi etkinlikler de, bir kılanın ya da kabilenin totemistik etkinlikleri olarak kabul edilir. Herhangi bir şey ya da

olay, kabiledaki mitik sınıf kavramlarından biri vasıtasıyla belirlenmezse ve ona daha fazla yetkinlik verilmezse, ‘bilinçli algılanamamış’ gibi olur. Bunlar bu kabilenin mitik bilincinde hemen hemen hiç yer almaz. Bu bakımdan, *Marind-anime*’de, yabancı aracı vasıtasıyla dıştan tedarik edilen yeni nesnelerin, aynı biçimlendirici düşünme etkinliğine bağımlı kılınmaları özel önem ve öğreticilik taşır. Bu olayı Wirz şöyle anlatır: “Herhangi bir tesadüflik ya da müşterek bir şey, totemistik ilişkilerde sebep teşkil edebilir... *Sapi* diye adlandırılan bir *Sapi-zé* klanı, kısa süre önce yeni bir totemistik akraba edildi; bu akraba sığırdı; çünkü sığır, Malaya dilinde *Sapi* diye adlandırılmaktaydı ve... Marind’de bu ad altında bilinmekteydi.” Aynı şekilde mesela Sago* ile kurşunî renk, dış benzerlik dolayısıyla birbiriyle birleştirilir: Sago-*Boan* ile Renk-*Boan* birbiriyle akraba kabul edilir. İki grup, çok uzak olsalar da birbiriyle evlenemezler. *Marind* kısa süre önce dikilen ateş kırmızısı çiçekler açmış bir ağacı, kendi mitolojik-totemistik akrabalık sistemine, ateş-*Boamna* dâhil eder. Çünkü her çiçek ateş olduğu gibi kırmızıdır da! Fakat Wirz bütün bu örneklerden, totemistik ilişkilerin salt tesadüfî, keyfi ve oyun şeklinde ortaya çıktığı sonucunu çıkarır ve bu bakımdan da, mitik düşünmeyi, asıl yapısından başka bir kıstasla ölçmüş olur. Çünkü bizim kesin bir benzerlik gördüğümüz yerde, mitik düşünme hakikaten müştereklik bulunduğunu düşünür ve bu düşünmenin kurucu ana niteliğini bu müştereklik düşüncesi teşkil eder. Ad, mitik kabul edildiğinde, asla salt bir geleneksel nesne işareti olarak kabul edilmez; tam tersine o, nesnenin bilfiil bir parçasıdır. Bu parça, mitik-büyüsel temel önerme olan ‘*pars pro toto*’** yargısına göre bütünü temsil ediyor değildir; o, bütünün gerçekten ‘var olan’ bir parçadır. Adı ele geçiren kişi, böylelikle bizzat nesneyi sevk ve idare gücüne de erişir; bu kişi nesneye, onun

* Ç.N. Tatlılarda ve çorbalarda kullanılan bir besin maddesi olan Hint irmiğinin Malaya dilindeki adı.

** Ç.N. Kapsamlayış; aralarında cins-tür, bütün-parça ilişkisi bulunan kelimelerden birini öbürünün yerine; tikeli tümel olanı ifade edecek şekilde kullanma.

gerçekliği içinde (yani büyüsel etkililiği içinde) sahip olur. Ve aynı şekilde, benzerlik burada, asla, mesela kökeni sadece öznel düşünmemizde yatan ‘salt’ ilişki olarak kavranmaz. Tam tersine, benzerlik, bilfiil mevcut bir özdeşlik hali olarak görülür. Nesneler, kendi doğaları içinde herhangi bir şekilde aynı şey olmaksızın benzer olarak görülemez. Tekil durumlarda özel nesnelerin genel mitik sınıflamalar halinde bölümlenişi bize tesadüfî ve oyun olarak görünebileceği halde, bu tabloyu kılı kırk yarıcı şekilde düşününce, mitik sınıflama kavramlarını teşkil etme işleminin, mitik düşünmenin derin bir tabakasına ait olduğu ve bu düşünmenin, kendine özgülük taşımakla beraber keyfi olmayan, mutlak zorunlu yapısını ifade etmesi gerektiği ortaya çıkar.²⁰

Burada temelde yatan kavrayışı temaşa içerikleri bakımından değil, temaşa şekli bakımından izlediğimizde, sonuçta da eşyaların mekânsal bağlamına ilişkin tasarımın mitik dünya tablosu açısından şekilleniş biçimini incelediğimizde, sözü edilen kavrayış hakikaten net olarak ortaya çıkar. Totemizmin düşünce dünyasında mekânın düzenlenişi ve mekânın karşıt bölgeleriyle karşıt yönlerinin ayrılışı, bildiğimiz manada geometrik yada coğrafi-fiziksel ayrıma göre değil, kendine özgü totemistik bakışa göre gerçekleşir. Mekânın bütünlüğü içinde, kabiledaki çeşitli klanlar kadar, birbirinden apayrı bölgeler vardır. Ve diğer taraftan her klan, mekânda kendine ait belirli bir yöne sahiptir. Howitt bir Avustralya kabilesi yerlisinin, Krokitch ve Gamutch diye iki ana gruba ayrılan kabile düzenini, bir değneği doğu yönüne yere uzatarak tanımladığını bildirir. Bu değnek mekânın tamamını aşağı ve yukarı, kuzey ve güney dilimlerine ayırır. Bunlardan biri Krokitch grubunun diğeri de Gamutch grubunun yeri olarak gösterilir. Sınıflardaki ve sınıfların kendi arasındaki

²⁰ Tamamı için bkz. Dr. P. Wirz, Die Marind-anim von Hollandish Süd-NeuGuinea, II. Kısım: Totemistik sosyal grupların ortaya çıkışı ve Marind-anim Mitleri ve dini tasarımları. Wirz’in 1922 sonbaharında Hamburg Üniversitesi’nde yayımlanan yazısı, baskıdayken elime geçti. Bundan dolayı Prof. Carl Meinhof ve Prof. Otto Dempwolf’a teşekkür etmeyi borç biliyorum. Zur totemistisch-mythologischen Klasseneinteilung der Marind-anim.

kapsamlı düzenleme, belirtilen durumdaki ilk değneğin yanına başka değneklerin kuzey, kuzeydoğu ve batı vs. yönlerine uzatılmasıyla; en sonunda mekânın tümü, her biri aynı zamanda belirli bir sınıfın ya da alt grubun yeri olan çeşitli kısımlara bölününceye kadar değneklerin araya konması suretiyle belirlenir. Ve bu işlemde salt bir temsil, mesela akraba ilişkilerinin mekânsal ilişkiler vasıtasıyla şematik olarak anlatılması söz konusu değildir; tam tersine, ayrı sınıflarla onlara ait mekân parçaları arasında gerçek bir organik bağlantı söz konusudur. Defin törenleri bu bakımdan özellikle karakteristiktir. Mesela ilgili toplulukta bir Ngauî, yani güneş adamlarından biri -ki doğu onlara aittir- öldüğünde, mezarın içine ışık girecek şekilde kazılmasına ve cesedin ışık vuracak şekilde yerleştirilmesine, baş tarafın doğu yönünde olmasına çok dikkat edilir. Aynı şekilde, başka sınıfın mensupları da çok özel mekânsal yönlerle bağlantılıdır ve adeta bu yönlerle birleşmişlerdir.²¹

Dünya bölgelerinin tasarımıındaki sınıflama ilkesi, Yeni-Meksika'daki bir kıızılderili kabilesinde, Zunilerde rastladığımız tasarımda, hakikaten net ve gerçekten sistematik uygulaması içinde kendini gösterir. Zunilerin mitik-dini dünya tablosu ve 'mito-sosyolojik organizasyon'larının temel yapısı, uzun yıllar onların arasında yaşamış olan Cushing tarafından dikkatlice gözlemlenmiş ve ayrıntılı biçimde tasvir edilmiştir.²² Onun naklettikleri, Mrs. Stevenson'un Zuniler üzerine anlattığı uzun hikâyeye ile ve Kroeber'in Zunilerde

²¹ Howitt, Further notes on the Australian Class Systems, a.a.O. XVIII, s. 61 ff. Matthews, a.a.O. 293. Bunun için ayrıca bkz. Durkheim, a.a.O. 15 ff, 200 ff ve Durkheim et Mauss, De quelques formes primitives de classification, Année Sociologique VI (1901/02) Totemistik sınıflama ayırımının tüm benzer kavrayış ve işaretleri Wirz'in anlatımlarında mevcuttur. Wirz'in hikâyesine göre *Marind-anım*'de yerli halktan biri, tek bir klanın akrabalık ilişkilerini, kumda bir kanoyu gösterip açıklayarak anlatmaya çalışır. Anlatıya göre, bir *Boan*'ın içinde bulunan şeylerin hepsi kanoyla birlikte doğudan neşet etmiştir ve Boana ait her şey kendi belirgin yerine, bu yön içinde sahiptir.

²² Cushing, Outlines of Zuni Creation Myths, 13 th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1891-92); özellikle s. 367 ff. Esasen Cushing'in bir dizi makalesinin ortaya koydukları, 'Zuni Breadstuff' başlığı altında toplanıp yayımlanmıştır. (Indian Notes and Monographs edit. by the Mus. of the Americ. Indian Heye Foundation, Vol. VIII, Newyork 1920)

yönlere göre klan bölümlenmesi ve akraba ilişkileri üzerine yaptığı ayrıntılı incelemelerle tamamlanmıştır.²³ Zunilerin düşüncesinde dünyanın yedi bölgesi ve yedi mekân, kabilenin yedi kısmına karşılık gelir. Kabilenin kendine özgü formda yediye ayrılışı (Septuarchie), onların dış dünyadaki yaşama biçimlerinde bile açıkça ortaya çıkar. ●nların ikamet ettikleri köy, doğu, batı kuzey, güney yukarı ve aşağı dünya ve nihayet dünyanın diğer tüm kısımlarını kendi içinde taşıyan ‘orta’ dünya olmak üzere yedi bölgeye karşılık gelen yedi alana ayrılmıştır. Sadece kabiledaki klanlar değil, aynı zamanda her canlı ya da cansız varlık, her şey, her olay, her unsur belli zaman kesitlerinin hepsi bu yedi alandan birine aittir. Kranich ya da Pelikan Klanı, yeşil yapraklı meşe ya da orman tavuğu klanı kuzeye, ayların klanı batıya, geyik ya da antilop klanı doğuya aittir. Diğer klan, bütün kabilenin anne-klanı olarak kabul edilen papağan klanı, ona mekânda karşılık gelen merkezî yere, ‘orta’ bölgeye yerleştirilir. Ayrıca her mekân bölgesi, sadece kendine özgü ve kendine ait bir renk ve sayıya sahiptir. Kuzey sarı, batı mavi, güney kırmızı, doğu beyazdır. Gökyüzündeki en-yüksek noktanın yukarıdaki bölge alaca renkli, altındaki bölge siyahtır; tüm bölgeleri temsil eden orta, onların tümünün farklı renklerini kendinde birleştirmiştir. Her bölge belli bir elementin ve belli bir mevsimin ana yurdudur. Kuzey havanın ve kışın, batı suyun ve ilkbaharın, güney yazın ve ateşin, doğu sonbaharın ve toprağın vatanıdır. Bundan başka, farklı bölgeler sadece kendi varlıklarına değil, aynı zamanda kendi değerlerine göre de ayrılır. Kuzey zirvede bulunmaktadır; onun ardından batı, güney, doğu, üstteki ve alttaki dünya gelir. Hepsini kuşatan orta, bu düzenlenişte çoğunlukla özel olarak adlandırılmaz. Toplumdaki meslek dağılımı ve iş bölümü de tamamen aynı ilkeyi izler. Savaş kuzey ve onun klanına, avcılık batıya, ekonomi ve hekimlik güneye, din ve büyü doğuya aittir. Bu bölüm-

²³ S. Stevenson, *The Zuni Indians*, (23 th Annual Report of the Bur. of Americ. Ethnology, 1904); Kroeber, *Zuni Kin and Clan*, *Anthropological Papers of the American Museum of natural history*, Vol. XVIII, P. II, Newyork 1917.

leme biçimi vasıtasıyla, Cushing'in ortaya koyduğu gibi, halkın tüm dinsel ve politik yaşantısı tam olarak sistemli hale getirilmiştir. Kabilenin ortak konaklama mekânında her üye ve her grup kesin şekilde farklı gökyüzü bölgelerine göre yerleştirilir. Ve mekânsal 'yön belirleme'deki bu kesinlik, tüm eylem ve düşüncelerin yönünün belirlenmesinde de mutlak etkiye sahiptir. Orada yerleşmiş olan düzende, kutlama, seramoni, tören ya da toplantı esnasında, bir klanın yeri ve onlardan her birinin tören esnasında icra etmeye yetkili oldukları eylemler ve onların öncelikliliği konusunda herhangi bir yanlış anlama doğuracak belirsizlik yoktur. Bunların hepsi dünya imgesinin mitik-sosyolojik dünya görüşü yapısı içinde öyle mükemmel tespit edilmiştir ki, bunlar yazılı talimatlar ve yasalarda mevcut şekliyle gerçekleştiği gibi, aynı zamanda doğrudan bağlayıcı kuvvet olarak öne çıkar. Bu temel kavrayış, doğrudan pratik etkinlik alanında da var olmayı sürdürür. Mesela Zunilerde, Mrs. Stevenson'un anlatımına göre, tahıl yetiştirirken, tahılların renkleriyle temel bölgelerin renklerinin uyumu titizlikle gözetilir.²⁴

Bu ayrıntılar, ele aldığımız problem açısından önemlidir. Çünkü bu ayrıntılarda, duyuşsal izlenimlerin çeşitliliğini zihinde düzenleme ve ayrıştırma kıstası olan ilkelerin, bizzat bu izlenimlerin doğasına dayanarak tasarlanan ve varlık kazanan şeyler olmadığı; zihinsel ve aynı zamanda fiziksel evren olarak dünyanın yapısının belirlenmesi, kendine özgü keşif/sezgi ve görme olduğu, çok açık biçimde ortaya konur. Modern sosyoloji bu temel ilişkinin anahtarını, düşünme fiilimizdeki tüm mantıksal bağlantıları ilk başta mevcut ilkel bağlantılara dayandırmakta bulduğuna inandı. Acaba şu anda incelediğimiz bağlantı ilişkileri için açık bir kanıt ve belge mevcut mu? Mantıksal sınıflamalarımızla belli toplumsal sınıf

²⁴ Bkz. Stevenson, *The Zuni Indians*, a.a.O s. 350. "İkel halkların çiftçileri tahılların ve sebzelerin rengini geliştirmek için çok titiz gözlem yapmışlardır. Onlar altı bölgeye uygun renkler belirlemişler, doğuya beyaz, batıya mavi, kuzeye sarı, güneye kırmızı, gökyüzüne alaca, yere ise siyah rengi tahsis etmişlerdir." Bkz. özellikle Cushing, *Zuni Breadstuff*, s. 76 ff.

formları ve yaşama biçimlerinin tepkilerinden başka bir şey olmayan cins kavramlarımızın, bu bağlantılarda yattığı açıkça gösterilebilir mi? Durkheim şöyle bir sonuç çıkarır: Düşünme fiilimizin yaptığı tüm yapay sınıflama sistemlerinde, onun dayandığı esas bölümlene, insan toplumunun bölünmesidir. “Eğer gözümüzün önünde insan topluluklarının örneği olmasaydı ve eşyaları insan toplumunun düzenlenişine göre düzenlemekle işe başlamasaydık, dünya nesnelerini, tüm ihtimalleri göz önüne alarak, benzer biçimli gruplar halinde, türler ve cinsler halinde özetlemeyi hiçbir zaman düşünmezdik. Bundan dolayı mantıksal ve sosyal gruplama ayrılmaz biçimde iç içe geçmiştir.” Fakat genel sınıflama formunun, Zunilerin sisteminde karşımıza çıktığı gibi, dar ve sınırlı bir çerçevenin dışına taşıdığı düşünülürse, bu açıklamanın sınırlı olabileceği ve en azından burada incelenen vakıaların bütününe kuşatmaya ve yorumlamaya yeterli olmadığı ortaya çıkar. Aynı tipik bölümlene biçimlerini, kültürel ve sosyal olarak totemistik düşünme ve toplum yapılarıyla aynı zemine yerleştirelemeyen başka yaşama ve düşünme biçimlerinde de bulmaktayız. Bunu açıklamak için yeniden mekân ve mekânı düzenleyiş problemine döndüğümüzde, burada totemistik mekân bilinci yerine astrolojik mekân bilincinin temelde yattığı görülür. Bu iki mekân bilinci arasında belli şeyssel geçişler ve aracılıklar mevcuttur; öyle ki, bazı bireysel durumlarda, sabit bir kültür çevresinin, kendi zihinsel genel duruşu içinde, özel olarak da kendi mekân tablosu içinde totemistik ya da astrolojik kapsama girip girmediği tartışmalı kalabilmektedir. Mesela eski Amerika kültür çevresindeki dünya kavrayışının, taşıdığı bazı temel niteliklerden dolayı, Zunilerin yukarıda ana hatlarını ayrıntılı olarak incelediğimiz mitik-sosyolojik dünya tablosuna akraba olduğu görülür. Fakat diğer taraftan burada işte bu ana hatlarla geniş bir varlık çerçevesi inşa edilip, bu ana niteliklerden gerçek bir kozmik bağlam inşa edilmeye çalışılır. Zunilerde, tüm düşünme biçimlerinin temelinde bulunan yedi bölümlü dünya tasarımının, onların yaşadıkları yerleşim birimlerinin yedi kısım şeklinde düzenlenişiyle dışa yan-

sıdığı görülür. Aynı şekilde eski Meksika şehirlerinin de, dört temel mekân yönüne göre dört alana ayrılmış olduğu bildirilir.²⁵ Orada ayrı mekân bölgelerine belli renkler tahsis edildiği gibi, aynı şekilde eski Amerika Maya yazıtlarında, gökyüzü yönleri, onlara özgü farklı renklerle tanımlanır. Sarı renk güneyin, kırmızı doğunun, beyaz kuzeyin, siyah batının rengidir. Beşinci yön olarak merkez ya da dikey yöndür ve ona renk olarak da yeşil veya mavi karşılık gelir.²⁶ Aynı zamanda ise burada bölümlleme, astrolojik-astronomik gözlemi de işaret eden takvim nitelikli bir bölümlmedir. Astrolojide olduğu gibi astronomik gözlemde de özel bir döneme egemen olan tanrısallık tasarımına rastlanır. Eski Meksikalıların '*Tonalamatl*'ı, yani iyi ve kötü günlerin kitabı, 13x20=260 periyoduna göre düzenlenir. Daha sonra, tek tek günlerin içinde, farklı 'gün işaretleri', belirli gün ya da gece saatlerinin egemenleri ayrılır. Günün saatlerinin on üç koruyucusu gecenin saatlerinin egemeni olan dokuz tanrıya, yardım eder. Bir tanrı farklı zaman kesitlerinde ve sabit bir ilişki içinde tanımlanır ya da tanrılar farklı zaman kesitlerinde ve sabit bir ilişki içinde belirgin biçimde sıralanırlar ve böylelikle geleceğe ilişkin temel astrolojik hesaplama sistemi oluşturulur. Seler'in, Maya yazıtları yorumu doğru ise,²⁷ Babil astrolojisinde geliştiği gibi, burada da dünya bölgeleri düşüncesiyle tam bir benzerlik mevcut demektir. Babil astrolojisinde yedi farklı bölgenin hepsi yedi gezegenin her birine tahsis edilmiştir ve onlardan birinin egemen olduğu düşünülür. Dünyanın denklikli düzenlenişi Hintlilerde ve Perslerde, Hint coğrafya ve kozmolojisinin yedi *dvipas*'ında ve Perslerin yedi *keshvars*'ında tekrarlanır. Evrenin ve içeriklerinin farklı dünya bölgelerine göre bu şekilde bölümlenişi, Çin dü-

²⁵ Bkz. Th. W. Danzel, Babylon und Alt-Mexiko in 'El Mexiko antiguo' T. I (1921) s. 243 ff.

²⁶ Ayrıntılı bilgi Eduard Seler'de; Der Character der aztekischen und der Maya-Handschriften und Zur mexikanischen Chronologie, Ges. Abh. Zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, Berlin 1902, I, s. 411, 527 f.

²⁷ S. Seler, Der Codex Borgia und verwandten aztekischen Bilderschriften; Das Tonalamatl der alten Mexikaner, Ge. Abhand. I, 133 ff., 600 ff.

şüncesinde de mevcuttur. Bu bölümle niş dünya kavramını oluşturan genel şema olarak gelişmiştir. Çin dininin, dünyanın tamamının biricik bir yasa tarafından yönetildiği, yaşıntıdaki olaylarda ve insan davranışlardaki gibi gökyüzü olaylarında da aynı Tao'nun etkili olduğu şeklindeki temel düşüncesi, bu şemada adeta somut-duyuşsal ifadeye kavuşmuştur. Şeylerin tüm bölümle niş, bütün sınıflama oluşumları, gökyüzünün büyük bir model olarak kabul edilışine dayanır. Buna göre, gökyüzü bölgelerinin farklılığı, varlığın tamamı ve kendine özgü nitelikleri yoluyla ayrıntılı biçimde soruşturulabilir. Mesela Çin tıp edebiyatının en eski eserlerinden biri, Su Wen, bir çizelge ortaya koyar. Bu çizelgede, mevsimlerden ilkbahar, beş elementten ağaç, insan organlarından karaciğer, duygusal durum ve mizaçlardan öfke, renklerden mavi, tatlardan ekşilik doğunun payına düşer. Batıya ise sonbahar, metal, akciğer, üzüntü, beyaz renk ve keskin tat; orta bölgeye yeryüzü, dalak ve düşünce vs. karşılık gelir. Bunun dışında, belirlenmiş her mekân bölgesi burada da belirli bir hayvanla ilişkilendirilir: Doğuya imge olarak mavi ejderha, güneye kırmızı kuş, batıya beyaz kaplan, kuzeye siyah kaplumbağa tahsis edilmiştir. Çinlilerin dinî 'bilimleri', şeylerin ve olayların tanımlanıp belirlenmesi bu temel şemaya dayanmaktadır. 'Evrensel kahinlik'in, özellikle Çin'de ileri düzeyde gelişmiş yeryüzü kâhinliğinin, Fung Sui öğretisinin genel yön çizgisi, bu şemadan çıkarılmaktadır.²⁸ Buradan, Greklerin eski Babil öğretilerini kabul edip onu bilimsel olarak verimli hale getirme çabalarına bakınca, kültürlerin ve düşünme biçimlerinin karşıtlığı ana hatlarıyla açıkça görülür. Grek coğrafyacıları da Babillilerin dünya bölgeleri fikrini kabul etmiştir. Fakat onlar bu fikri, evreni sırf bilimsel şekilde tasvir etme gayesiyle kullanmak için, tüm kozmolojik-fantastik eklentilerden kurtarmışlardır. Bir diğeriyle iç içe geçmiş dünya bölgeleri ve coğrafyası kabulünden, onlar, sadece görsel bakış ve düzenleme

²⁸ Örneklerin tamamı, özellikle, de Groot, *The religious system of China*, Leiden 1892 ff., P. I., s. 316 f., 960 ff.; *Universismus-die Grundlagen der Religion und Ehtik*, des Staatswissens Chinas, Berlin 1918, s. 119, 171, 364 ff.

ihtiyacına cevap veren yedi çizgili bölge inşa etmişlerdir.²⁹ Bu Grek coğrafyacıları, Eudoxos gibi Greklerin bilimsel astronomisinin temellendiricileri ve Platon'un öğrencileri, dünya bölgeleri fikri konusunda, Babil astrolojisinin fikirlerine takılıp kalmışlardır. Burada, Grek felsefesinin, teorik dünya bilgisinin yeni vasıtasını, düşünme ve kavram formlarını keşfetmesi ve metodik olarak kesin şekilde belirlemesiyle gerçekleşen kosmos temaşasında, kesin bir dönüşüm gerçekleşmiştir.

Mitik-astrolojik düşünmede ise kosmosun düzenlenişi, *divisio naturae*, gözlemlenen yönde ilerlemeyi sürdürür. Eski Babil çağındaki astrolojik coğrafya ölümlü dünyayı dört büyük alana ayırır: Akadlar, yani Babilliler güneyde; Subartular, yani Asurlular ve Eski Babillilerin doğusundaki ve kuzeydoğusundaki ülke kuzeyde; Elam, Orta Asya'nın yüksek kesimlerinin sınırlarına kadar geç Perslerin bir kısmı doğuda; Amurru, yani Suriye ile Filistin'in batısındaki ülkeler batıda. Gök olayları bu ülkelerle ilişkilendirilir. Tek tek sabit yıldızlar gibi her gezegenin de belli bir coğrafi-astrolojik anlamı vardır. Jübiter Akad gezegeni olarak, Mars Amurru gezegeni olarak gösterilir. Süreyya takımyıldızı ise Elam, Pers Amurru'larına tahsis edilir. Daha ayrıntılı özelleştirmede, mesela doğan ayın sağ tarafı, batı kısmı veya Amurru ile, sol tarafı doğu ya da Elam ile ilişkilendirilir. Zaman da bu mekânsal düzenlemeye uygun olarak düzenlenir. Listelerde tek tek gezegenler, takımyıldızları, sabit yıldızlar on iki grupta düzenlenmiştir. Yılın her ayı bu gruplarla ilişkilendirilmiş ve farklı coğrafi bölgeler, gruplar arasında, bu düzene göre bölüştürülmüştür. Yılın ilk, beşinci ve dokuzuncu ayı Akad'a, ikinci, altıncı ve onuncu ayları Elam'a, üçüncü, yedinci ve on birinci ayları Subartu'lara tahsis edilmiştir. Aynı bölümlleme ilkesi, bir ayın her günü için de geçerli olmuştur.³⁰ Bu as-

²⁹ Ayrıntılar P. Jensen'de, *Die Kosmologie der Babylonier*, Stuttgart 1890, s. 165 ff.

³⁰ Astrolojik coğrafya üzerine bkz. M. Jastrow jr., *Aspects of religious belief and practice in Babylonia and ssyria*, New York und London, 1911, s. 217 ff., 234 ff; ayrıca Carl Bezold'un, Franz Boöl'ün yazısının ilk kısmındaki anlatımı, *Sternglaube und Sterndeutung*, Leipzig 1919.

tronomik sistemde, büyük ya da küçük her zaman kesitinde var olduğu düşünülen özel gezegenin varlığının kabulü ve bunun kronolojik kıstası daha geç ortaya çıktı. Mars yılın, Venüs ayın hâkimidir; Merkür güne, güneş saate hükmeder. Haftanın tek tek günleri, Latince ifadeyle, *dies Solis, dies Lunae, dies Martis, Mercurii, Jovis, Veneris, Saturni* olarak doğrudan gezegenlere tahsis edilmiştir. Tek tek bireylerin yaşantısında birbirini izleyen aşamalar da aynı düzene tâbidir: ilk çocukluk üzerinde hüküm süren Ay'dan, yavaş yavaş insanın yaşantısında egemen olana Merkür'e geçilir; Merkür'den Venüs'e, Güneş'e, Jüpiter'e, en sonunda da Satürn'ün hükümdarlığı altında, hayatın bitimine doğru gidilir.³¹ Nasıl tek tek zaman kesitleri ayrı gök cisimlerine ait olup onlar dolayısıyla işlerlik kazanıyorsa, aynı şekilde, bu çerçevede vuku bulan her şey, olup bitenlerin tamamı ve insan eylemlerinin tüm içeriği aynı ilişkilere işaret eder. Çok önemsiz de olsa, her iş zamana, saat de gök cisimlerine bağlandığı için anlam kazanır. Kendi gelişim sürecinde astrolojinin bu temel düşüncüsü metodik olarak en basit eylemden en karmaşık eylemlere kadar nasıl uyguladığı, mesela banyo yapmak ya da elbise değiştirmek veya her öğün için, saç ve sakal kesimi veya tırnakların törpülenmesi için en uygun 'an'ın nasıl titizce tespit edildiği bilinmektedir. Eski bir astrolojik yazıtta '*Ungues Mercurio, barbam Jove, Cypride crinem*' denilmektedir.³² İnsanın tek tek eylemleri gibi doğada varolan her şey gezegen şemasına eklenmiş olarak gerçekleşir ve böylece evrende kendi sabit yerini kazanır. Algılamamanın temel unsurları ve duyuşsal nitelikler de cisim dünyasının fiziksel unsurları gibi bu düzenlemeye tâbidir. Gezegenlerden yayılan farklı renkler gözlemlerde görülmekte ve spektrumun yedi rengi beş gezegen yanında güneş ve ay arasında pay-

³¹ Yaşantı dönemlerinin astrolojisi üzerine bkz. Boll, *Die Lebesalter*, Leipzig 1913; devamı için Boll'ün '*Sternglaube und Sterndeutung*' yazısındaki yönlendirici bakışı yanında özellikle astronomik dünya tablosunun din ve felsefe bağlamında gelişimi üzerine makalesine de bkz. *Kultur der Gegenwart* III, 3; Band III, s. 1-51, Leipzig 1921.

³² Ausonius VII, 29 Cumont'tan alıntı; *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Leipzig 1910, s. 310. Boll, *Die Erforschung der antiken Astrologie*, 1908, s. 109

laştırılmaktadır. Sıcak rutubet ve sıcak kuruluk, soğuk rutubet ve soğuk kuruluktan daha aşağı nitelikte değildir; bundan dolayı hava, ateş, su ve toprak bir gezegene tahsis edilmiştir. Ve maddenin karışımı nasılsa, insanda özsuyn karışımı da öyledir; ‘mizaçlar’, sıcakkanlı, melankolik, ağırkanlı ve sert mizaç, yıldızlara bağlıdır. Hayvanların ve bitkilerin, kıymetli taşların ve maddelerin aynı şekilde yedi gezegenle ve on iki hayvan işaretiyle ilişkileneceği; mesela Güneş’in altına, Ay’ın gümüşe, Mars’ın buza, kalayın Jüpiter’e, kurşunun Satürn’e karşılık geldiği düşünülünce³³, dünyada, bütünlük içinde bir yer ve konum tahsis edilmeyen herhangi bir olayın ve eylemin yahut nesnenin ve özelliğın mevcut olmadığı açıkça görölmektedir.

Astronominin verileri karşısında bunlar çok garip ve tuhaf görünse bile, buradan, astrolojide yalnızca düzensizliğin ve karışık bir batıl itikadın söz konusu olmadığı, astrolojinin temelinde kendine özgü bir düşünme biçiminin yattığı açıkça anlaşılmaktadır. Dünyanın tamamının yasalı bir birlik ve kendi içinde bütünleşmiş nedensel bir sistem olarak düşünülmesi, en belirgin şekilde astrolojide oluşmuştur. Burada, özel olguların, temelsiz ve dayanaksız şekilde ortaya çıkabilen genel bir nedensel düşünme, nedensel değerlendirme ve sonuç çıkarımı niteliğinde ‘açıklanışı’ karşımıza çıkmaktadır. Tüm astrolojik sistem, dünyadaki her fiziksel olayın birbiriyle fark edilemeyecek şekilde bağlanmış olduğu; evrenin bütün parçalarını ele geçirmek ve sarsmak için gerekli her etkinin, üretildiği yerden itibaren sınırsızca devam ettiği kabulüne dayanır. Gök cisimleri, var olanların tamamının bu temel bağlantısının adeta apaçık ve görülebilir nitelikteki temsilcileridir. Güneşin hareketi mevsimlerin değişimini ve böylelikle bitkiler aleminin büyüüp gelişmesini belirlediği gibi, gelgitin ortaya çıkışı da ayın hareketine bağlıdır. Buna benzer şekilde, yakın ya da uzak bağlantı halkaları vasıtasıyla gökyüzü cisimlerinin akışına bağlanamayan hiçbir bireysel olay düşünülemez. İnsanın bireysel kaderi ve bireysel formu

³³ Bkz. bu konuda ek VI

da aynı şekilde astrolojik sisteme dayanan psikolojik-kozmolojik kurgularla belirlenip ‘açıklanır’. Ruhların, Empyreum’dan, gökyüzünün zirvelerinden ölümlü bedene indirilerek yedi gezegenin -ki her gezegen onlara kendi doğasındaki özelliği ödünç verir- etkinlik alanını genişletmek zorunda olması düşüncesi geç antikitenin görüşüdür ve genel-yaygın ama farklı şekillerde ifade edilmiştir.³⁴ Bili-nircilik öğretileri (Gnosis) ve Yeni Platoncu akım bu temel fikri farklı yönlerde geliştirmeye devam etti. Birincisi bu fikri kötümser anlamda, ikincisi ise iyimser anlamda anladı. Gnostik öğretiye göre, insan üzerindeki gezegen etkisi zayıf ve tutkululuğu, Yeni Platonculuğa göre ise insana gezegenler tarafından verilen, fiziksel ve ahlaki yaşantıda etkin temel güçleri oluşturur.³⁵ Benzer şekilde burada Hristiyan-Ortaçağ astrolojisinde, ruhlar ölümlü bedene indirilirken insan ruhlarının yedi büyük günahı yedi gezegen tarafından haber verilir. Mars *iracundia*, Venüs *libido*, Merkür *lucri cupiditas*, Jüpiter *rengi desiderium* vb. anlamına gelir.³⁶ Fakat astrolojinin kendine özgü anlamdaki ‘nedensellik ilkesi’nin böyle özel kullanımları dışında, onun, bütün ölümlü bünyeleri ve gelip geçici etkileri doğaüstü dünyanın ‘sonucu’ olarak açıklama çabalarına da her zaman rastlanmıştır. Rönesans’a kadar, *radii coelestes* teorisini ayrıntılı olarak inceleyip anlatan Marsilius Ficinus’a kadar, eski öğreti olan göksel *ἀστροποιαι* öğretisi egemen olmuştur.³⁷ Böylelikle her varolan ve olup biten, asıl kaynağı olarak gökyüzünün belli bir noktasına zincirlerle raptedilmişçesine bağlanmıştır. Bütün bunlar gösteriyor ki, astrolojik dünya tablosu, kendi formu gereğince, modern doğabilimsel doğa açıklamasının yaptığı açıklama işlemine benzer bir açıklama etkinliği sergilemektedir. Astroloji, sırf formel

³⁴ Ayrıntılar Boll’da, *Die Lebesalter*, s. 37 f.

³⁵ İlk sezisel anlamda Satürn eylemsizliği, yalan ve entrikayı, buna karşılık son sezgisel anlamda ‘ratiocinatioem et intelligentiam’ı ödünç vermiştir. Bu konudaki ayrıntılar Panofsky ve Saxl’da, *Melancholia*, ‘Studien der Bibliothek Warburg’.

³⁶ Boll, a.a.O.

³⁷ S.Ficinus, *De triplici vita*, Lib. III, cap.16; *ἀστροποιαι* öğretisi konusunda Reitzenstein’e bkz. *Poimandres*, Leipzig 1904, s. 16 f.

olarak bakınca, insan zihni tarafından cesaretle girişilen sistematik-kurgusal dünya gözlemi çabasının çok kapsamlı nitelikteki bir türüdür. ‘En küçükte bütünü görme’ talebi/iddiası çok derinden etkili olmuş ve burada gösterildiği gibi çok tutarlı biçimde uygulanmaya çalışılmıştır.

Bu noktada, bilimdeki nedensel düşünüşün keşfedilmesine ve onun astrolojide hâkim olan nedensellik biçiminden ilkesel olarak net biçimde ayrılmasına yol açan ‘ayırıcı özellikler’ sorusu adeta açıkça kendini dayatır. Astrolojinin ‘açıklamaları’ modern metotlarımız ve modern kavramlarımızdaki fiziksel ‘nedensellik’le karşılaştırılınca, astrolojik sistemin ne kadar çürük olduğu ve nasıl çabucak yıkıldığı ortaya çıkar. Astrolojinin tüm ‘tümevarım’larının, bu bilgi idealinin duruş noktasından bakınca, yanlış ve çarpık benzetmeler, keyfî ve acele yapılmış genellemeler olduğu görülür. Bu yanlışlar o kadar belirgindir ki, böyle bir sistemin, empirik gözlem ve kanıt malzemesindeki bariz eksikliklerine rağmen, büyük bilimsel ruhlar üzerinde, Kepler ve Tycho Brahe’ye kadar tartışmasız olarak nasıl egemen olabildiğini anlamak mümkün değildir. Fakat bu noktada analitik-bilimsel nitelikli modern nedensellik kavramımızın, zihnin kendiliğinden anlaşılan doğal mülkiyeti değil, daha sonraki metodik kazanımlardan biri olduğu açıkça anlaşılır. Bu kavram, asla basit bir soru olan varlığın ve olup bitenin ‘niçin’i sorusuyla yetinmez. Modern çağlardaki nedensellik kavramı, insan düşüncesi kadar eski olan niçin sorusuna, kendine özgü yeni bir dönüşüm ve renk kazandırmıştır. Mitos da şeylerin ‘niçin’i sorusunu sorar ve kendine özgü bir teogoni ve kozmogoni teorisi geliştirir. Fakat mitos, şeylerin ilk baştaki ‘asli kaynağı’na gitmeye çabalamasına rağmen, sonuç itibarıyla bizzat şeylerin ve onların yalın ve somut ‘varoluşu’nun dışına çıkamaz. Dünyanın bugünün penceresinden görülen yapısı, onun mitik kavrayışın egemen olduğu geçmiş zamandaki dünya algılamasından hareketle kavranamaz; fakat mitik kavrayışın egemen olduğu geçmişteki algılama, duysal nitelikli kendi şimdiki zamanının renklerini taşıdığı için, kendi içyapısı ve türü bakımından, diğer dönemlerden ayrılır. Mitos, dünyanın

bütününi açıklarken dünyanın şeyssel bir parçasına bağlanır; onun mesela yumurtadan (weltei) veya dünya ağacından (weltesche)* meydana geldiğini veya dünyanın bir yaratığın bedeninden biçimlendiğini kabul eder. Nedensel ilişkilerdeki iki unsur, 'neden' gibi 'sonuç' da bu yüzden mitosun dünya açıklamasında somut şeyler olarak kavranır ve birbiriyle somut şeyler olarak ilişkilendirilir. Olup biten, bir şey yapısından başka bir şey yapısına geçiş formudur. Olup bitenler, birbirini takip eden bütün bu şey aşamaları, yalın şekilde arka arkaya listelenip tasvir edilmek suretiyle mitik olarak 'kavranmaktadır'. Mitik düşünme ne kadar gelişirse, bu tasvir o kadar karmaşık ve dolaylı bir hal alır. Düşünce artık yalnızca 'neden' ve 'sonuç'u, başka bir içerikten ortaya çıkan içerikler olarak kavramakla ve bu ortaya çıkmış olanın salt varlığına yoğunlaşmakla yetinmez; ayrıca düşünce, bu ortaya çıkanın formunu sorar ve bu formu genel bir kurala bağlı kılmaya çalışır. Astrolojik düşünme, bu refleksiyon aşamasına daha önce ulaşmıştır. Fakat diğer taraftan astrolojik düşünme, neden ve sonucu sadece parçalanmaz şeyssel bütünlükler olarak birbiri karşısına yerleştiren düşünmeden, yani mitosun 'karmaşık bileşimli' düşünmesinden kolayca ayrılmış değildir. Şöyle açıklanabilir: Astrolojik düşünme, kendi formu gereğince, mitosla bilim arasında kendine özgü bir vasıta konumunda ve dengesiz bir karışım durumundadır. Mitosun sınırsız çokluktaki bireysel güçleri, burada ilk kez sistemli hale getirilip genel bir düzene eklenir. Çoktanrıcılığın tanrıların yapısı ile ilgili düşüncesi, tek tek gezegenlerin tanrılıklarla ilişkilendirilmesiyle, tanrılara adeta kosmosun her yanında kesin şekilde sınırlanmış bir yer ve onlardan her birine onlara özgü belirli bir etkililik tahsis etmeyi içermektedir. Artık bu noktada bireysel keyfilikle hüküm süren hesaplanamaz güçler değil, genel bir etkileme formuna bağlanarak, olup bi-

* Ç.N. Weltei: Mısır kaynaklı Orfik-mitolojik anlayışın dünyanın yaratılışıyla ilgili temel kavramı. Yumurta bereketi anlatır ve dünya da yumurtadan yaratılmıştır. Bu bakımdan dünya kozmik bir yumurtadır. Weltesche: Germen mitolojisindeki dünya ağacı Yggasil. Üç büyük kökü olan bu ağaç dünya tarihinin en büyük ağacıdır ve dalları dokuz kısma ayrılır. Bu ağacın solması, dünyanın sonuna yaklaşıldığını gösterir.

tenin yasalılığını teşkil edecek şekilde, birlikli bir 'doğa' kavramı halinde birleşmiş olan güçler vardır. Var olanların tümünün yasalı kapsamda ele alınması şeklindeki bu soyut düşünce ise, astrolojide, somut içerik yüklü olarak boy göstermez. Belli 'özel doğa yasaları'nın gerçek anlamda düzenlenişi gerçekleşmez; tam tersine, genel bir kategori olarak olup bitenin yasalılığı kategorisini özel ve bireysel olana uygulama girişiminde, düşünme, yeniden fantastik nitelikli ve serüven yüklü tasarım içinde kaybolup gider. Çünkü burada, modern fizikteki yasa kavramına ilk olumlu anlamını veren ve onun verimli kullanımını sağlayan önemli ve vazgeçilmez aracılık, medius terminus eksiktir.

Doğa açıklamasının yapısı, Rönesans'tan ve Galilei ve Kepler'den itibaren ana nitelikleri bakımından sabit biçimde belirlendiği şekliyle, her varlığın bir oluşa, mekânsal-zamansal ilişkilere ayırıştırılmasında ve bu ilişkilerin yasalı olarak mevcut olduğu kabulünde yatmaktadır. Doğada olup bitenlere ilişkin matematiksel teoride -ki o teori yasalılık düşüncesini en mükemmel biçimde ortaya koyar- her içerik ve her olup biten şey, onu tam olarak açıklayabilmek için, öncelikle genel olarak unsurdan unsura değişken olarak görülen nicelikler bileşimine dönüştürülmek zorundadır. Teorinin görevi, daha sonra, bütün bu değişimlerin karşılıklı olarak nasıl iç içe geçtiğini ve sınırlandığını araştırıp bulmaktan ibarettir. Verili bir andaki dünya durumunu (t1), onu zorunlu olarak ortaya çıkaran tüm nicelik değerlerini bilmek suretiyle belirlediğimizi düşünürsek ve bu değerlerin değişimlerinin de, bu değişimleri zamanın fonksiyonu olarak gösteren denklemlerde ifade edildiğini kabul edersek, şimdiki zaman noktası vasıtasıyla, bu noktayı izleyen t2, t3 vs. anlarında yaşanacak devamlılık belirlenir ve böylelikle dünyanın tüm gelecek zamanının taslağı bilgimiz için çizilir. Bir an için geçerli karakteristik durum nicelikleri olarak x, y, z, ilk ya da ikinci derece **diferansiyel** denklem sonucu yanında, $\frac{dx}{dt} \frac{d^2x}{dt^2} \frac{dy}{dt} \frac{d^2y}{dt^2}$ vb. zamanına göre, gerçekleşen olayın tamamını tek anlamlı olarak tasvir etmek için yeterlidir; diğer taraftan biz onlardan hareket ederek, ilgili zaman parametrelerinin basitçe yerleştirilmesiyle geçmiş za-

manda her olup bitene de doğrudan erişebiliriz. Doğa olaylarının yasalı zorunluluğu düşüncesi, bu formu, modern astronomik dünya tablosunda, sınırsız/sonsuz olanın analizi mantığına ve sınırsız-küçük olanın değişebilir nicelikleri ve fonksiyonu kavramına dayanan 'gökyüzü mekânîği'nde kabul etmiştir. Fakat bu noktada aynı zamanda, modern bilimsel düşünmemizin, herhangi bir varlığı kavrayabilmek için, onu ögesel değişimlerle ilişkilendirmesi ve adeta bu değişimler içinde parçalayıp yok etmesi gereği vardır. Bütünün formu, duysal algılayma için ya da saf seyir için mevcut olduğu şekliyle kaybolur ve bilimsel düşünce bu form yerine belli bir oluş ilkesini yerleştirir. Her şeyin doğası, onun kendi türsel tanımlanışında, onun doğasını kuran tek tek parçaların yapısı içinde belirlenir.

Oluşun elemanlarına ayrılışı ve niceliksel olarak belirlenmesi şeklindeki çözümleme ile varlığın astrolojik duruş noktasından teması birbirine tamamen karşıttır. Niceliksel ve ayrıştırıcı çözümleme, çok küçük de olsa her parçada bütünün formunu yeniden bulur. Biz bütünü sadece yasalı bağlantı olarak, ögesel süreçlerin sentezi olarak düşünebiliriz. Yöntemimiz de bundan dolayı, matematiğin karakteristik olarak gösterdiği gibi, bir bütün halinde toplama yöntemi; bütünün bilgisini parça şartların bilgisinden kalkarak kurgusal yoldan inşa etme fiilidir. Matematiğin yöntemi, varlığın 'parçaları'nın hesaba katılmamasından, varlığın tüm empirik farklılık ve ayrılıklarını dikkate almadan onun kendi kendisiyle özdeşliğini, onun temel yapısının özdeşliğini ele almaktan ibarettir. Bu noktada, 'karmaşık bileşimli' düşünmenin kendine özgü özelliği damgasını vurur. Zaten mitik bilinci analitik-bilimsel bilinçten temelli ayıran da bu özelliktir. Düşünme fiilimiz açısından, her bireysel olay ve varoluştaki işin içine girip etkili olan sayısız nedensel faktör karşısında, bireysel nitelikli 'gerçek' varlık ya da olayları, somut bir bütünü asla gerçekten belirleyememe tehlikesi mevcuttur. Çünkü empirik-gerçek şeylerin tüm bilgisi -ilkönce Galilei'nin keşfedip açıkça ifade ettiği gibi- bilimin işlevsel düşünüşü bakımından bitimsiz bir göreve dönüşür. Bunun tam tersine olarak, astrolojinin dünya tablosunun sorunu, onun evreni gerçekten bağımsız kesinlik-

lere ayırmamasında yatmaktadır. ‘Var olanların tümünün yakınlığı’ yargısı, sınırlı da olsa teşebbüs edilen analitik ayırma fiillerinin hepsini iptal eder. Özel varoluş ve olup biten, böylelikle sırf örtüye ve -arkasında büyükte yahut küçükte, en uzakta yahut en yakında da aynı şeyi barındıran- maskeye bürünür. Modern bilimin aradığı birlik, salt işlev ilkesi birliği olarak doğa yasasının birliğidir. Astroloji için ise dünyanın tamamının yapısal ve kalıcı-sürekli birliği öne çıkar. Dünya bir kristalle aydınlanır ki, o kristal küçük küçük parçalara ayrılabilir ve parçaların içinde hep aynı karakteristik düzenleniş biçimi görülebilir. Bu kavrayışın, mitik dünya kavramının en ilkel formlarından biri olarak düşündüğümüz totemistik bölümlemelerde mevcut olduğu açıkça görülmektedir. Mesela Zuni kabilesinin varlık sınıflaması sisteminde varlığın tamamı, kabile üyeleri, hayvanlar, bitkiler, elementler, renkler mekânın bölgelerine göre yedi parçaya ayrıldığı gibi, tek bir çevrenin içinde de kendine özgü ‘yedi bölümlü’ bir ayırım da yapılır. Kendisine belirli bir totem hayvanı tahsis edilen bir klanın mensupları, bu hayvanın farklı organlarını, mesela onun başını, sağ ya da sol bacağına özel totemistik işaretler olarak kullanmak suretiyle kendi aralarında ayrışabilirler. Ve burada da bir organ kuzeye başka bir organ batıya, bir diğeri ‘yukarı’ bir diğeri ‘aşağı’ dünyaya vb. karşılık gelir.³⁸ Böylece bütünün yapısı, tek tek parçalarda, sadece küçük bir kıstasa indirgenmiş ve teksif edilmiş olarak, nitelikler ve unsurlar, cisim ve ruh dünyası, karakterler ve mizaçlar tamamen aynı modele göre inşa edilir. O model, burada adeta apaçık mekânsal izdüşümle, bütün temel ilişkilerin düzenlenişinde önümüzde durduğu için, gezegenler dünyası yapısı içinde örtüsünden sıyrılır. Bu noktada, kendi saf formu gereğince dil kavramlarının ve dilsel sınıflamaların oluşumunu incelerken karşımıza çıkan gramatik eşleşme ilkesiyle karşılaştırılabilecek bir mitik eşleşme ilkesi hüküm sürer. Belli bir görsel, duysal ve düşünsel ayırım ilkönce doğduğu noktada durup kalmaz.

³⁸ Ayrıntılı bilgi Cushing’de, a.a.O. s. 368 f.

Bu ayırım doğduğu noktadan doğru etkilemeyi sürdürme, çerçeveyi çizme ve en sonunda varlığın bütününe kuşatma ve herhangi bir şekilde 'düzenleme' eğilimi taşır.

Böylelikle, astrolojinin temel düşüncesini teşkil eden mikrokosmosla makrokosmosun birliği düşüncesi, bu noktadan sonra asıl çerçeve anlamını kazanır. Bu birlik, astrolojinin ifadesine göre, nedensel ve dinamik birlik olarak ortaya çıksa da, kaynağı ve temel anlamı bakımından daima hareketsiz-tözsel bir birliktir. Varlığın temelde bir birliği vardır ve aracı yoluyla etkileme fiilinin birliği, varlığın asli birliğine dayanır. İnsanın kosmosun yasasına tabi oluşunun birinci nedeni, onun kosmostan durmaksızın etkilenmesi ve etki deneyimi yaşaması değil, küçültülmüş olarak, bizzat kosmosun kendisi olmasıdır. Elbette astrolojik düşünme çerçevesinde belli bir düşünme biçimine tahsis edilen bu karakteristik, bu düşünmenin özel niteliğini ve kendine özgü özelliğini belirlemek için yeterlidir. Çünkü modern nedensel bilim de, genel yasa ve fonksiyon kavramları yanında özel 'içyapı kavramlarını', kendi tümel metodolojik tabakalaşması ve uyumu gereğince astrolojik düşünmenin kavramlarından açığa çıkan yapısal kavramları kabul eder.³⁹ Bu türlü içyapı kavramlarından asla 'vazgeçmeyenler, özellikle organik yaşantıyla ilgili bilimler, tasvir edici doğa bilimleridir. Astrolojinin düşünme tipi, matematiksel doğa biliminden ne kadar net şekilde ayrılıyorsa, biyolojik form kavramları tipine o kadar yakınlaşıyor gibi görünmektedir. Gerçekte 'dünya organizması' düşüncesi hep tekrarlanan bir imgedir ve bu imgeye, astroloji, kendi sezgisel içeriğini yerleştirmeyi sever. Nettesheim Agrippa* şöyle söyler: Her fert için yaşantının ve canlılığın kaynağı olan elementler, yıldızlar ve bizzat gökyüzü yaşantı ve canlılık

³⁹ Bkz. Bu konuda Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften, Abh. Berliner Akademie der Wissenschaften, 1907, s. 28 ff.

* Ç.N. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) çok farklı ve çelişkili kimlikleri olan, zamanının en kapsamlı büyü ve gizli sanatlar kitabının yazarı. De occulta philosophia adlı bu eser üç ciltten oluşmaktaydı. Bu kitaplar onun yaşadığı yüzyılda defalarca basıldı. Bu eser aynı zamanda kilise tarafından sapkın eser olarak da görüldü.

bakımından eksik olsaydı, eğer insan bedeninde bir organın her hareketinin hissedilmesi ilkesi tüm varolanlar için de geçerliliğini korumasaydı, bu saçma olurdu.⁴⁰ Elbette buna göre, yalnızca yaşantının temel manzarasında mitik-astrolojik düşünme biçimiyle modern bilimin içyapı ve form kavramları arasındaki karşıtlık hemen hiç önemli görülmez. Kavramların içeriklerinde mevcut görünüşteki temas, burada düşünme formlarının uzaklığını sadece daha açık biçimde ortaya çıkartır. Astrolojik düşünmenin kendine özgü diyalektiği, bu düşünmenin, asıl genellik olan matematiksel ilke genelliğine ulaşamadığı için bireysel formun kesinliğini ve kendine özgünlüğünü de geçersiz kılmasında yatmaktadır. Modern bilimsel düşünme dünyanın tamamının organik birliğini ve canlı işleyişini kavramaya çabalar; fakat kâinatın canlı işleyişi en sonunda tekrar kaybolur. Diğer yandan, bu canlı işleyişe bağımsız bir hayat vermeye girişilerek, bu formüle ifade kendi asıl bilgi içeriğine ve saf düşünsel anlamına kavuşturulur. Organik şey matematiksel olanın adı altında, matematiksel şey organik olanın adı altında incelenir; fakat böyle olunca, bunlardan hiçbirisi, gerçekten bağımsız bir kavram haline gelemez.

Astrolojik düşünmenin bu sınırı, astrolojik form kavramı Goethe'nin form kavramıyla karşılaştırılınca belki daha açık biçimde kendini gösterir. Goethe en meşhur ve mükemmel şairane ifadelerinden birinde kendi muhayyilesindeki form kavramını ortaya koymuş ve kendi temel düşüncesini astrolojinin sembollerine bağlamıştır. Orfik sözcüklerde 'canlı şekilde gelişen tüm biçim almış formlar', sadece gökyüzünün yapısında ve gezegenlerin konumunda ifadesini bulan tümel kuşatıcı zorunluluğun özel bir şekli olarak dile getirilir. Goethe'nin dinamik form ve gelişim düşüncesiyle astrolojinin kavramları arasındaki mesafe, bu karşılaştırmada tam olarak ortaya çıkar.⁴¹ Goethe, matematiksel fiziğin ve modern ma-

⁴⁰ Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia* Lib. II, Cap 56 u. 60.

⁴¹ İleride, ayrıntılı olarak başka yerde sunulmuş olan hususlar kısaca özetlenmiştir. Bunun için özellikle 'Goethe und mathematische Physik' (Idée und Gestalt, Berlin 1921, s. 29 ff.) ve 'Goethe und Platon' (Sokrates, 1922, s. 1 ff.) yazılarına bakınız.

tematiğin düşünme biçiminden, kendisinin dünyanın tamamını yalın şekilde kendi unsurlarına parçalamayıp, bu bütünü sırf yapıların karmaşık bileşimi olarak, şekil almış bir bütün olarak temaşa etmek istemesi bakımından ayrılır. Fakat Goethe'deki bu 'yapılar içinde düşünme', evrensel ifadesini başkalaşma fikrinde bulan temel ilkeye tâbidir. Burada, tek bir yapıdan, o yapının diğer yapılarla karşılaştırılıp cins ve sınıf kavramları altında birleştirilmesiyle 'genel olan'a yükselme söz konusu değildir; tersine burada her bağlam, bir oluş bağlamı olarak sergilenir. Sadece ortak bir oluşum ilkesinden doğan ve bu ilkeden açığa çıktığı düşünülen şey, hakikaten birbirine bağlı olarak ortaya çıkar. Buna göre, türetimin temel kuralı kesintisizlik kuralıdır. Biz tek bir durum ve tek bir temaşayı salt benzerlik tanıklığına dayanarak, başka bir benzer şeyle asla doğrudan ilişkilendiremeyiz; tersine daima, sadece en yakın en yakınlı bağlanabilir ve onunla bir dizi birliği şeklinde tasarlanabilir. Bu devamlılık aksiyomunda Goethe, modern bilimin metodunu izler; hatta Goethe bunda bizzat matematiği öğretici olarak görür. Sadece böyle bir deneyim, yani varoluşun ve olup bitenin bir noktasından diğerine aracısız olarak sıçramayan, şartların derece derece yansmasıyla tüm bağlantı halkalarını yaşayıp geride bırakan deneyim onun için 'yüksek değer taşıyan' bir deneyimdir. "Yüksek değerdeki bu türden deneyimleri hedeflemeyi, doğa araştırmacısının en yüksek görevi sayıyorum ve bu noktada, bu alanda çalışmış olan en yetkin adamları kendimize örnek olarak gösteriyorum. Sadece en yakını en yakının peşi sıra dizme ve en yakını en yakından sonuç olarak çıkarma basiretliliğini biz matematikçilerden öğrenmeliyiz ve bizzat orada, bize hiçbir hesaplamanın hizmet etmediği yerde, en çetin geometri hesabını yapmakla sorumlu tutulmuşuz gibi hep işe koyulmak zorundayız."⁴² Bu temel iddiayla Goethe, çeşitli astrolojik 'karşılıklık' sistemlerinin asıl yaşama ilkesi olarak gördüğü 'tümevarım' şeklini pek hesaba katmaz. Goethe uyumsuz ve

⁴² Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt, (Özne ve Nesnenin Aracısı Olarak Deney), Naturwiss. Schrift (Weimar, Ausgabe) XI, s. 33.

gizli olanı karşılaştırıp buluşturma, indirgeme tehlikesini, bu tümevarımın, bir özeli başka bir özeldi ve başka bir özelden hareketle anlamak yerine sadece özeli kendine özgü olduğunu yok sayıp onu dümdüz etmesi noktasında, onun “tek olanı değersiz sayması ve sadece ayrılmış biçimde bir yaşantıya sahip şeyi ölü bir genelliğe tıkmaması” noktasında görür. Bu yöntemde ‘uzak şeyler, ince fikirli mistiklik ve kasvetli bir hayali kurgu içinde’ birbirine bağlanır. Goethe bu yöntemle kendi ‘geliştirici’ yöntemini birbirine karşıt konular. Elbette Goethe’de, doğa incelemelerinin temel esası olarak, canlı doğada bütünle bağlantı içinde olmayan şeylerin. hiçbirinin olup bitmediği ve bundan dolayı, görünüşler soyutlanmış olarak ortaya çıkınca, onların bu yüzden soyutlanmaları gerekmediği kanaati mevcuttur. Fakat diğer taraftan o, bizim bu kanaati adeta öznel talep olarak doğaya zorla kabul ettiremeyeceğimiz, bu kanaati adım adım bizzat nesnenin kendisinde göstermemiz gerektiği konusunda ısrar eder. Nesneler üzerine yapılan tüm gözlemlerde öncelikli görev, altında bir fenomenin ortaya çıktığı özel şartı aramak ve fenomenlerin olabildiğince mükemmel bilgisini elde etmeye çalışmaktır. “Fenomenler en sonunda birbiriyle dizilenecekleri ya da zorunlu olarak iç içe kavranacakları ve araştırmacının temaşa etmesi öncesinde düzenli bir biçim teşkil ettikleri için, onların içindeki tümel yaşantısı açığa çıkarılmak zorundadır.” Goethe’ye göre bu yolda araştırmacının gerçek ‘hayal gücü’ muhafaza olur; burada sözü edilen hayal gücü belirsiz olana kaymayan ve varolmayan şeyleri hayal etmeyen; tam tersine, bizzat gerçek olanın yapısını ‘tam duyuşsal fantezi’ kurallarına göre inşa eden bir hayal gücüdür. Şimdi, astrolojinin yapısal kavramlarını matematiğin fonksiyon yasalarından ve Goethe’nin organik doğa kavramından ve tasvire dalı modern doğa bilimi kavramından ayıran şeyin, temelde aynı unsur olduğu açığa çıkmaktadır. Her iki durumda, varolanı öncelikle -genel yasadaki ya da bireysel oluş formundaki- inşa etmeye ve düşünsel olarak kavramaya çabalayan ilk-varoluşsal temaşa, donmuş astrolojik tasarım biçimine, sadece var olan şeylerin oluşabileceği kanaatine karşıt olarak ortaya çıkar.

Matematiksel yasa ve organik form kavramlarının bu özdeşliği karşısında ititik-realist kavrayış, varlığın imge ve şemasını, gerçek olanın bütünlüğü vasıtasıyla izleme noktasında direnmek zorundadır. Mikrokosmos ile makrokosmosun birliği düşüncesi de, nihayetinde böyle bir duyusal imge formundan başka bir şey ifade etmez. Bu birlik düşüncesi, tamamen, her şeyin olduğu gibi insan bedeninin de yapısını belirleyen unsurlar düzeninin ve unsurların aynı olmasına bağlanmıştır. Bundan dolayı, en farklı kültür alanlarındaki düşünme zorunluluğu altında biçimlenmiş şekliyle görünen büyüsel anatomi büyüsel kozmolojiye denk düşmektedir.⁴³ Yön belirlemenin başlangıç noktası olarak bilfiil mevcut bir bedeni temele almak suretiyle nesne dünyasını düzenlemek ve sınıflamak, insan düşüncesinin doğal bir niteliğidir. İnsan vücudu ve onun tek tek uzuvları, adeta tüm mekânı düzenleme fiilinin ve mekânda mevcut şeylerin hepsinin dayanağı olan ‘imtiyazlı bir ilişki sistemi’ olarak kendini gösterir. Dilin gelişimi bu bağlam için bazı açık kanıtlar sunar. Dillerin büyük kısmında -özellikle Ural-Altay ve Afrika dillerinde- mekânsal ilişkileri ifade ederken kullanılan kelimeler, genellikle somut madde kelimelerine ve özellikle insan bedeninin kısımları için kullanılan ifadelere dayanırlar. ‘Yukarı’ kavramı baş kelimesiyle, arka kavramı sırt kelimesiyle vb. anlatılır. Bu bakımdan, dilsel sınıflamaların ekseriya insan bedeninin farklı uzuvlarını anlatması ve bu sınıflamalarda temelde dilsel belirlemelerden ve ayırmalardan yararlanılması hayli karakteristik bir özelliktir. Sudan yerlilerinin dili gibi ilkel bir dilde, gelişmiş bir ad soylu kelimeler sınıflaması vardır. Bu sınıflama ayırımında tüm nesneler aynı zamanda insani ya da insani olmayan varlık oluşlarına göre ayrılır. Ayrıca farklı akrabalık dereceleri ve beden bölümleri, bu sınıflamaya uygun olarak belirlenmiştir. Her sınıf bir ön eke ve yalnızca o sınıfa karşılık gelen, ona ait bir iyelik zamirine sahiptir. Beden parçalarından baş, beyin, kalp, akciğer bir sınıfa, el, parmak, ayak,

⁴³ Babil ve Meksika’da var olan ‘büyütsel anatomi’ konusunda bkz. Danzel, Babylon und Alt-Mexiko, a.a.O. s. 263 f.

ayak parmağı başka bir sınıfa, sırt, karaciğer, kürek kemiği vs. bir diğerine aittir. Öyle ki, onlar bütün itibariyle yedi sınıfa ayrılmış görünümündedir. Bu noktada özellikle dikkati çeken, akrabalık sınıflarına göre üyelikle beden parçalarına göre üyelik arasında, en yüksek düzeyde kendine özgü ilişkilerin mevcut olmasıdır. Oğulun bacaklarla, testislerle vs. genç erkek kardeşin ağızla, erkek evlatlık çocuğun kafayla, bağırla ve yürekle özel bir karşılıklılık ve özdeşlik ilişkisi kurulmuştur.⁴⁴ Böyle dilsel bölümlmelerde, bilinen mitik bölümlmelerden ilham alınmıştır. Makrokosmos ve mikrokosmosun birliği konulu Ortaçağ kurgularında Adem'in bedeninin sekiz parça olarak kabul edildiği görülür. Et toprakla, kemikler kayalarla, kan denizlerle, saç bitkilerle, düşünceler bulutlarla aynı görülür.⁴⁵ Benzer şekilde, insan bedeninin her organı; kalp, karaciğer, dalak, kan, safra vs. büyük dünyanın unsurlarıyla ve onların ege-menleriyle, gezegenlerle aynı konuma yerleştirilir. Ve ilk baştaki böyle eşdeğer konumlamalar, tüm 'yasalar' için, astrolojinin önceden-belirlemeleri için temel teşkil etmiştir.

Bu ilişkiye bilgi eleştirisi nitelikli anlamda derinden nüfuz etmek için, geriye, bilginin ilk 'temeller'ine, mitik ve bilimsel düşünmedeki temel kavramlar olarak nedensellik, zaman ve mekân kavramlarının iç içe geçtiği zamana gitmek gerekir. En ilkel yahut en yüksel düzeyli işleyişle kavradığımız, somut yapı içinde de karşımıza çıkabilen nedensellik düşüncesi, kendi içinde daima saf bir 'akılcı sentez' taşır. 'Neden' ile 'sonuç', 'şart' ile 'şarta bağlı olan' arasındaki ilişki doğrudan duyuşal yoldan verilmiş değildir. Bu ilişki, daima düşünce gücünün kendine özgü bir 'eklemleyiş'ini, duyuşal fenomenlerin zihinsel bir yorumunu anlatır. Kendisi görsel olmayan bu ilişki görsellikle ilişkilendirilmek durumundaysa, duyu-

⁴⁴ Sudan yerli dillerinin bu sınıflama sistemi üzerine ayrıntılı bilgi E.H. Man'da mevcuttur. On the aboriginal of the Andaman Islands, London, o.J. s. 51 ff., 199 f.; Ellis'in Andaman dili üzerine anlatımlarına da bkz. (Transact. of the Philological Society, London 1882, s. 33 ff) ve M.V.Portman, Notes on the languages of the South Andaman Group of Tribes, Calcutta 1898, Cap. IV.

⁴⁵ Bkz. W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, s. 518.

sal içeriğin kendisi adeta nedensellik formunun adeta taşıyıcısı olarak ortaya çıkmak zorundaysa, o zaman bunun için düşünsel bir aracı gereklidir. Neden ve sonuç kavramları fikirde ‘şemalaştırılmak’ ve mekânsal ya da zamansal bir bağılılaşım nesnesi ve sembolü oluşturulmak zorundadır. ‘Saf Aklın Eleştirisi’ öncelikle bu temel probleme net ve belirgin şekilde işaret etmiştir. Eleştiri, şemayı salt bir bireysel şey olan duyusal imgenin aksine, ‘saf hayal gücü grafiği’ olarak, kendisi tam olarak hiçbir imgede kullanılmayan, sadece ‘kavramların birliği kuralına uygun sentez’i kendi içinde taşıyan bir şey olarak kabul eder. Daha yakından bakınca ise, farklı şemalar Kant’a göre zaman belirlemedeki farklı formlar olarak kendini gösterir. Şemalar, tüm mümkün nesnelerin gözlenirkenki zaman düzenini, zaman içeriğini ve nihayet zaman kavramını kategorilerin düzenine göre zaman dizisiyle ilişkilendirme kurallarına uygun olarak a priori zaman belirlemekten başka bir şey değildir. Özellikle sayı kavramı, salt matematiksel yapı içinde, zamanın temasıyla bu şekilde ilişkilenecek ve zamana bağlanmıştır. Sayı, niceliklerin şeması olarak, “zamanın kendisini, temaşa ettiklerini kavrarken üretmem suretiyle, aynı biçimli temaşanın çeşitli unsurlarının sentez birimi”nden başka bir şey değildir. Neden kavramının içeriği gibi mekân kavramının içeriği de, bu zaman temasına indirgeme yoluyla, dolaylı olarak belirlenir. Mekândaki büyüklüklerin teması, son tahlilde sadece onları kendi unsurlarından ardışık sentezleme içinde üretmemizle vuku bulur. “Biz çizgiyi düşünmede çizmeksizin, hiçbir çizgiyi düşünemeyiz; daireyi tasvir etmeksizin düşünemeyiz; mekânın üç boyutunu, aynı noktadan geçen üç çizgiyi düşey olarak diğeriyle birleştirip konumlamaksızın tam olarak tasarlayamayız.” Ve aynı şekilde bizzat aritmetik, “kendi sayı kavramlarını, zaman içindeki birimleri ardışık olarak ekleme yoluyla, özellikle mekânın kendi kavramlarını zaman tasarımı aracılığıyla oluşturur.” Her nedensellik tasarımı bundan dolayı şeylerin varlığıyla değil, değişimlerin dizilenişiyle ve dizileniş kuralıyla ilişkilenebilir. Biz hiçbir zaman varlığın empirik temelini soramayız, sadece olup bitenin nedenini sorabiliriz. Sadece, kavrama yeti-

si zaman ilişkilerindeki sabit düzene zorunlu olarak, genel geçerli bir kural olarak tabi olmak gerektiğini düşünür ve böylelikle bu yeti, bu tasarımlara nesnel anlam verir ve onları ‘nesne’nin tasarımları şeklinde belirler.⁴⁶

Mekân ile zaman, nedensellik ile sayı arasındaki temel ilişkiyi Kant bu şekilde belirlerken, tamamen matematiksel doğa bilimi metodunun savunucusu olarak konuşur. Bu belirlemede, modern matematik ve modern mantıkta müşterek gerçekleşen düşünsel gelişim, zirveye çıkar. Sonsuz olanın analizi ‘sürekli fonksiyon’ kavramından doğar ki, bu kavramda mekân boyutu oluşan boyut olarak formüle edilmiş ve adeta zaman boyutu içinde eritilmiştir. Sonlu büyüklüklerin ve onların ilişkileri yerine burada, onların oluşum ilkeleri, oluş ve gelişme kuralları (*principia jamjam nascentia finitarum magnitudinum*) yerleştirilmelidir.⁴⁷ Matematiksel metod öğretisi, bu problemle temas ettiği ve ilişkilendiğinde, matematiksel kavram teşkili biçimini, hep türsel kavram teşkili olarak görmüştür. Geometrik tanımlama da, Hobbes ve Spinoza, Leibniz ve Tschirnhaus tarafından, uzlaşmış şekilde, türsel tanımlama olarak, ‘nedensel tanımlama’ olarak anlaşılmıştır. Tüm mekânsal büyüklüklerin ve ilişkilerin anlaşılması, onları bir kurala göre oluşturmuş olmamıza bağlanmıştır. Her ‘bir arada olma’ kalıbı, sadece ‘arka arkaya gelme’ kalıbından hareketle gerçekten ve hakikaten fark edilir.

Bu tespitlerin karşısına mitik nedensellik kalıbı yerleştirilince, bilimin onlara karşıt olan neden kavramına, başka bir açıdan ışık tutulabilir. Mitik nedensellik, ‘şemalaştırmaya’, bilimin nedensellik kavramından daha çok ihtiyaç duyar. Mitik nedensellik, sürekli olarak sadece somut duyusal temaya dayanıp onunla ilişkilendiği gibi, ayrıca bu temada erir ve onunla kaynaşır. Sözü edilen mitik şemalaştırma ile ilgili olarak, büyük ölçüde, Kant’ın ‘kavrama yetisi şeması’ konusundaki sözü, yani şemalaştırmanın “insan ruhu-

⁴⁶ Krit. d. rein. Vern., s. 154, 176 ff., 242 f.

⁴⁷ Ayrıntılar Cohen’de, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, s. 81 ff.

nun derinlerinde saklı sanat” olduğu, “onun asıl maharetleriyle biz, pek kolay olmasa da doğadan vazgeçebileceğimiz ve doğayı örtüsüz olarak göz önüne koyabileceğimiz” yargısı geçerlidir. Böylelikle, içinde bu şemalaştırmanın kımıldandığı genel yön açıkça gösterilebilir. Bilimsel düşünme, zaman kavramının mekân kavramına göre önceliği olduğunu kesin şekilde tespit etmeye çabalayınca, mitosta mekânsal temaşanın zamansal temaşadan üstün olup öne çıkması vakıası ortaya çıkar. Mitik teogoniler ve kozmogonilerde de buna karşıt bir şey yoktur; çünkü mitosun kendisi ‘tarih’ formunu her şeyden daha çok benimsediğinde bile, oluş ve oluşun sürekliliği kavramı mitosa yabancı kalır. Mitik nedensellik kavramı zamansal kesintisizlikle değil mekânsal bitişiklikle içten akraba ve onunla yekvücut olmuştur. Her büyü, şeylerin benzerliği gibi onların salt yan yana bulunuşlarının, onların mekânsal olarak temas etmesinin sır dolu güçleri kendi içinde taşıdığı varsayımında kökleşir. Bu temas ediş bir kez sağlandığında, bu büyüsel birlik devreye girer. Salt mekânsal bir arada oluş, büyüsel kavrayışta, daima gerçek etkiye sahip olarak görülür.⁴⁸ Çok iyi bilinen büyüsel nedensellik ilkesi, ‘pars pro toto’ ilkesi -bütünün her parçasının hem bütünü temsil ettiği, hem de aynı zamanda bu parçanın, nedensel anlamda, bütünün gerçekten kendisi olduğu düşüncesi- bu temel kavrayışta temellenir. Ayrılmış ve kopup gitmiş parçaya olan şeyin aynısı bütüne de olur. İnsan bedeninin tırnak ya da saç gibi tek bir parçasını eline geçiren, hatta herhangi bir organik bileşeni ele geçiren, o parçanın ait olduğu varlık üzerinde sihirli bir etki icra eder. Bu büyüsel nedensellik astrolojinin nedenselliğiyle karşılaştırılınca, onun derinleşip geliştiği; astronomik-kozmik dünya ve mekân gözlemi ilkel insanın sistemsiz-duyusal mekân gözlemini aşarken, büyüsel nedenselliğin en az onun kadar kılı kırk yarıcı düşünceye dayandı-

⁴⁸ Bkz. mesela Edvard Lehmann, *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker* (Kultur der Gegenwart, T. I, III, 1, s. 11) “Benim sigilimi yahut sivilce mi ölene sırf dokunma yoluyla verebilirim. Ceset çürüyünce sigil yahut sivilce kaybolur; fakat elbisemin sadece bir ipliği cesedin sarıldığı kumaşa yapışıp kalırsa, bu takdirde hemen öleni takip etmem gerekir.”

ğı görülür. Fakat neden kavramının mekâna bağlanması artık çok açık şekilde ortaya çıkar. Çünkü her olup biten ve etkileyen, en sonunda belirli aslî mekânsal yapılara, gezegen düzenlerine ve gök cisimlerinin güneş ve dünya karşısındaki konumlarına bağlanmıştır. Duyusal olarak bakınca, bir insan yaşantısının empirik olarak geçip gidişi gibi bir empirik-zamansal olay vuku bulduğunda, geriye onun ‘düşünülür’ kaynağına kadar gidip nüfuz etme yetisine sahip olur olmaz, bu olayı başlangıçta mekânsal-fiziksel belirlemelerde temellenmiş ve kesinleşmiş şekli itibarıyla tanırız. Modern fizik, mekânsal olarak bir arada olma biçimlerini, şeylerin tüm yan yana oluşlarını, hareket formları ve yasalarına dayandırarak ‘açıklar.’ Fizik için fiziksel mekân, ‘güç çizgileri’nin birbirine girmişliğinden inşa olan güç mekânına dönüşür. Bu temel düşünce en açık anlatımına genel rölativite teorisinde kavuşmuştur. Bu teoride metrik alan kavramıyla güç alanı kavramı iç içe geçmiş ve dinamik olan metrik, metrik olan da dinamik olarak belirlenmiştir. Genel rölativite teorisinde mekân güç içinde, buna karşılık astrolojik düşünmede güç mekân içinde eritilmiştir. Gökyüzünün yapısı ve onun kısımlarının düzenlenişi ve durumu, bu bağlantının sırf tözsel ve nesne merkezli-mekânsal olarak kavranması şartıyla, evrendeki etki ilişkisinin bildiriminden başka bir şey değildir. Bu anlamda astrolojik düşünmede asıl simge olarak, tüm nedenselliklerin ‘şeması’ olarak, zaman değil mekân kabul edilmiştir. Mitik ve bilimsel neden kavramları arasındaki bu karşıtlık tüm ayrıntılarıyla ortaya konup açıklanabilir. Fizikçi belli bir duyusal çeşitliliği, mesela renklerin çeşitliliğini kavrayıp da onları tek bir ilkedен türetmek istediğinde, onun önünde, sadece sayı kavramının aracılığı ile hareket olaylarına dayanma yolu bulunur. Her ayrı renge özel karakteristik bir salınım formu ve salınım sayısı karşılık gelir ve bu sayı fizikçinin nesnel ‘kavram’ını oluşturur. Buna karşılık, bireysel somut örneklerde ve kullanımlarda görüp tanıdığımız başka süreçler, mitik neden kavramının genel yapısından zorunlu olarak ortaya çıkar. Mitik düşünmede şemalaştırma esas itibarıyla zaman formunun aracılığıyla değil mekân formunun aracılığıyla yapıldığı için, çeşit-

liliklerin tek tek üyeleri olaylara, hareket süreçlerine dayanarak yorumlanmaz; tersine, burada üyeler mekândaki farklı 'bölgeler'le ilişkilendirilir ve bu bölgelere adeta iliştilir. Dünya bölgelerinin düzenlenişi her düzenleme için örnek model ve prototip haline gelir. Bu düzenleme, tüm fiziksel ve psişik özelliklerle niteliklerin ve unsurların düzenlenişini de kendi içinde taşır. Bütün bunlarda, bu dönüştürme vasıtasıyla bizzat kendi içinde ayırabilmek için, mekânın, adeta temeldeki zihinsel koordinat sistemi olarak, kendisine çeşitli somut belirlemelerin yüklenebileceği bir ortak ilişki zemini olarak teşkil edildiği apaçık görülür. Fakat işte bu mekâna taşıma ve yansıtma süreci tüm çeşitliliklerde fevkalade kullanılabilir nitelikte olduğu için, şimdi tamamen farklı biçimdeki ve farklı kaynaktan gelen unsurlar da mekân vasıtasıyla özetlenebilir ve tek vücut olabilir. Mitik düşünme, yalnızca kendine özgü yaşantı unsuru olan bu *coincidentia oppositorum** sakıncalı görmez. Mantığın düşünce mekânında birbiriyle sert şekilde çarpışan şeyler, mitik-astrolojik mekânda kolayca bir araya yerleştirilir. Mesela aynı mekânsal dayanak, aynı gezegen, ona tahsis edilen en karşıt belirlemeleri özdeşlik düşüncesi yoluyla kendinde birleştirebilir.⁴⁹

Şeylerin mitik bağlılığına temel teşkil eden mekânsal temas unsuru yanında, bir de onların bu bağlılık ilişkisini belirleyen niteliksel benzerlik unsuru vardır. Benzerliğin unsuru, mitik düşünmede bilimsel düşünmedeki anlamından tamamen başka bir anlamda düşünülür ve böylece mitik 'neden' kavramını teşkil eder. İki element arasında ilişki niteliği taşıyan, doğrudan veya dolaylı birtakım benzerliklerin gösterilebilmesi, elementlerin bağlantısı konusunda, bilimin yasalı düşünmesi açısından, özellikle matematiksel fiziğin düşünüş biçimi için asla yeterli değildir. Onların ilişkisi, elementlerin birbirine herhangi bir şekilde denk olmalarında ve belli bir şemaya

* Karşıtların birlikteliği

⁴⁹ Astrolojik düşünmede gezegenlere, mesela Satürn ve Jüpiter'e nasıl bir anlam verildiğine ilişkin böyle karşıt örnekler, Panofsky ve Saxl'ın yukarıda zikredilen yazısında mevcuttur.

göre karşılıklı olarak düzenlenebilmelerinde değil, birindeki nicelik değişiminin, diğer elementteki niceliksel değişimle genel bir kural çerçevesinde bağlantılı oluşundan ibarettir. Buna karşılık astrolojik düşünmede, gök cisimlerinin bir kerelik buluşması, onların insanın doğum saatindeki konumu insan varlığını ve onun kaderini belirler. Bu an, öncelikle astrolojik determinizme kader damgasını vurur. Astrologun horoskopu hem insan varlığının kaderini belirler, hem de onu zorunluluğun demirden halkasına mahkûm eder. Özü itibarıyla dinamik olan bu dünya kavrayışında zorunluluk, henüz başka bir özellik taşır; çünkü burada, deneyimlenen her varlık hep geçip gitmiş olanın unsurlarından oluşur. Bu süreç elbette değişmez bir yasaya tâbidir; öyle ki, burada her şey katı belirlenim altında gerçekleşir. Fakat bu belirlenim, hiçbir zaman sona ermeyen, bir bakışta kuşatılamayan bireysel hal ve şartların sonsuzluğundan mürekkeptir. Astrolojik alınyazısı ise bunun gerçekleşme biçimini ilk baştaki biricik varoluş tespitinde özetler. Bu, hiçbir serbestlik içermez. Böyle bir mantıksal belirlenim ahlakî belirlenimi de şekillendirir. Daha yakından incelenince, görülüyor ki, benzerliğin mitik çerçevedeki kavranışı, genel astrolojik düşünüşte de etkili olmayı sürdürmektedir. Modern düşünmede söz konusu olan benzerlik ise, farklı içerikler arasında gidip gelen aracı niteliğindeki zihinsel etkinliği belirginleştirip kavramaya yarayan bağıntıdan başka bir şey değildir. Bu bağıntının tüm unsurları nesnel bir temele, *fundamentum in re**e sahiptir; fakat diğer yandan benzerlik ilişkisi esas itibarıyla bilincin etkinliğine dayanır ve bu etkinlik olmadan kurulamaz. Bu durumda benzerlik, kendi kendinde şeylerde mevcut olan mutlak bir nitelik olmayıp bilincin eseridir ve en sonunda sadece bilinç için vardır. Bilinç kendinde egemen olan aklî ya da pratik ilgiler doğrultusunda farklı karşılaştırma noktaları seçer ve bu seçime göre bilinçte çok farklı objektif benzerlikler ve benzerlik çerçeveleri oluşur. Mitik düşünme, böyle bir düşünselleştirmeye ve benzerlik kavramının bu

* Nesnedeki temel

düşünselleştirmeye serbestçe bağlanarak görelileştirilmesi ile ilgili olarak hiçbir şey bilmez. İki içerik arasındaki her benzerlik ilişkisi, her ikisinin temelinde yatan nesnel özdeşlik düşüncesine götürür. Şeylerin ya da olup bitenlerin aynı biçimli davranışları, mitik düşünmeye, onlarda herhangi bir müşterek unsurun içerilmiş olması gerektiği konusunda adeta elle tutulur kanıt sunar. Bundan dolayı, bir eşya ya da olayın tam bir sadakat ve yetkinlik içinde taklit edilişi ilkel düşünme ve eylemde belirleyici olunca, mitik düşünme bu taklitte eşyanın asıl özüne sahip olur. Her benzerlik büyüğü bu kabule, salt benzerliğe yüklenen tözsel anlam ve güce dayanır. Astrolojik dünya tablosu temelde, bu kabulü tam olarak uygulamaktan, bu uygulamayı kendi içinde bütünleşmiş yetkin bir sistemde cisimleştirmekten başka hiçbir şey yapmaz. Bu dünya tablosu, farklı obje çevreleri arasında kurabileceği her karşılıklılığı göz önünde tutarak, bir güç ve varlık bağlamının birliğine hükmeder. Renkler, metaller, elementler ya da meşrepler vb. dizisini gökcisimleriyle karşılıklı olarak bağlamanın mümkün oluşu, astrolojik dünya tablosuna, evrenin astroloji penceresinden kavranışında bulunan şeyin, gökcisimlerinin 'doğası' olduğu konusunda kesin garanti sunar.

Bu temel düşünüş, sayı kavramının astrolojinin düşünce sistemindeki yeri ve önemi söz konusu olunca çok net olarak belirginleşir. İlk bakışta bu yer aşırı paradoksal ve çelişkili gibi durmaktadır. Çünkü astrolojik sayı kavramında, birbirini kesin şekilde dışta bırakıyor gibi görünen düşünsel eğilimler görülür. Matematiksel düşünmenin kesinliği, burada, fantastik ve gizemli bir mistisizmle doğrudan sınırdaş olur. Astrolojik sistemin metodik anlamda kendine özgü ikili niteliği, bu sistemin en iyi uzmanının dikkatini ve ilgisini özellikle cezbeder. Warburg şöyle söyler: "Astrolojide, çürütülemez gerçeklik içinde mantıksal olarak sadece birbiriyle mücadele etmesi gereken ayrı türden iki ruh kuvveti, bir 'metot'la bir araya getirilmiştir. Soyutlayıcı düşünme gücünün en mükemmel araç-gereci olan matematikle dini nedenselliğin en ilkel formu olan kötü ruhlar korkusu. Astrolog evreni bir yandan duygusuz çizgi sistemi içinde, apaçık ve uyumlu şekilde, ayrıca gezegenlerle yıldız-

ların yeryüzü karşısında olduğu gibi ve birbiri karşısındaki konumlarını önceden hesaplayarak kavrar. Bu sistemi canlı tutan, sistemi oluşturan matematiksel tabloların önünde, astrologu rakamlarla olduğu gibi bilfiil de çevreleyen ve korkulması gereken gerçek şeytanlar olan bu yıldız isimleri önünde, batıl itikatlı ve genetik yoldan gelen bir korku duyulmasıdır.”⁵⁰ Derinlemesine düşünülüp, modern matematiksel doğa biliminin yasalı düşünüşünde ortaya koyduğu ve bu düşünmeye kendine özgü karakteristiği ödünç veren şeyin sayı değil sayı kavramının özel nitelikli belirlenişi ve kullanımı olduğu kavranınca, duyumlamayla aklî halin ikiliği anlaşılabilirlik kazanır. Bu düşünmeye geçiş, sayının kendisi salt eşya sayısından sonsuz olanın çözümlenişinde kullanılan fonksiyon sayısına dönüşükten sonra gerçekleşmiştir. Astrolog sayıyı, bu yeni kesin anlamı içinde tanımaz. O sayıyı, değişimlerin yasasını ifade etmek için değil, farklı varlık alanlarının şeysel yapısının aynılığını ve benzerliğini belirleyip ifade etmek için kullanır. Her varlık ve olup biteni izleyen sabit sayı ilişkileri, astrolog açısından, varlığın görünüşteki ayrılıklarını ve ona özgü özelliklerini evrensellik formu içine yerleştirme vasıtası haline dönüşür. Fakat her özel olay bu indirgeme yoluyla sadece düşünsel bir form olan sayı formuna dayandırılmaz; aynı zamanda sayı formu aracılığıyla, yeniden sayının somut-şeysel dayanağına, gökyüzüne bağlanır. Gökyüzü sayıların gözlemlenebilir uyumluluklarından başka bir şey değildir. Buna paralel olarak her sayma ilişkisi de, ister doğrudan ister dolaylı olsun, sır dolu büyüsel bağlarla gökyüzüne ve onun güçlerine bağlanmış şekilde ortaya çıkar. Astrolojinin ‘kutsal sayılar’ı gerçi ruhun kurtuluşu yolundaki yahut ruhun doğrudan duyusal dünya tablosundan ayrılışındaki ilk adımı olarak gösterir; ama yalnızca/doğruca ruhun bu özgürleşmede kullandığı bir vasıta, ruha tekrar egemen olur ve ruhu tek taraflı bağımlılığa, varlığın kaderciliğine bağımlı kılar. Bu ilişki, sayı varlık sayısı ve bünye sayısı formundan fonksiyon for-

⁵⁰ A. Warburg, Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. (Sitzungsber. der Heidelb. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1919 Philos.-hist. Klasse)

muna dönüştüğü anda değişir. Çünkü fonksiyon sayısı formu, artık varlıktan üretilen ürün olarak kavranıp yorumlanmaz; aksine, fonksiyon sayısında, düşünmenin kendine özgü yaratıcılığı ve özel bir başarısı sergilenir. Makrokosmos ve mikrokosmosun birliği düşüncesi, bu noktada yeni ve kendine özgü idealist çizgide değişim geçirir ki, 16. ve 17. yüzyıl felsefesi bu çizgiye sahip olmuştur. Astrolojinin sayısı, insanı kozmik olarak olup bitenin zorunluluğuna bedensel ve ruhsal olarak mahkûm eder. Modern bilimin fonksiyon sayısı işte bu zorunluluğu, bizzat bilimsel düşünme formu, sonuçta ise zihnin özgürleşmesine ve derinleşmesine dayandırmıştır. Çünkü modern analizde ve modern matematiksel doğa biliminin temellendirilmesinde kullanılan sayı işaretleri, kendi epistemolojik doğalarına göre, şey işaretleri değil bağıntı ve işlem işaretleri olmuştur. Aritmetik hesaplamalarda kullanılan birtakım sayıların arkasında, daima belli güçlerin ve dış nesnelerin somut teması bulunur. Fakat cebirin ve analizin 'adsız' sayı nicelikleri, kendi doğaları gereğince, bu bağlantıdan vazgeçmek zorundadır. Sırf şeyssel açıdan bakınca bu nicelikler belirsizdir ama onların bu belirsizlik içindeki yapısına uygun olan şey, kendine özgü düşünsel belirleme fonksiyonudur. Astrolojinin kutsal sayısı olan yedi ve dokuza, gezegenler dünyası modeli gereğince şeytanî-şeyssel bir kuvvet yapışıp kalmıştır. Cebirin a ve b 'si ise 16. yüzyılda Descartes'ın analitik geometrisinin x ve y 'si ve Leibniz'in sonsuz küçüklük hesabının dx ve dy 'si sadece matematiksel düşünmenin gücünün ifade haline dönüştüğü sembollerdir. Burada biz, modern doğa biliminin yasa kavramıyla astrolojinin yasa kavramı arasındaki özsel ayrımı bir kez daha yakalamaktayız. Astroloji için de, görüldüğü gibi, yasa düşüncesi, onun öğretici sisteminin nüvesini ve belkemiğini teşkil eder. Fakat burada yasa düşüncesi alinyazısı düşüncesiyle ayrılmaz şekilde birleşir. '*Fata regunt orbem, certa stant omnia lege*'* Manilius'un astrolojik nitelikli öğretici şiirinde bu anlama gelir.⁵¹ Mo-

* Kader ve kurallar dünyası, her şey sabit yasalar altında.

⁵¹ Manilius IV, 14, cf. Cumont, *Astrology and Religion*, s. 85 ff., 154.

dem doğa biliminin yasa kavramı ise, felsefî olarak anlaşılıp derinleştirildiğinde, alinyazısı düşüncesine değil, düşünmenin ilk ve temel formuna dayanır. Doğa biliminin yasa kavramı, nesneleri cisimsel olmayan bir zorunluluğa tabi kılarak, zihni serbest bırakır.

Rönesans bu bakımdan da kesinlikle akılcı bir dönüm noktası teşkil eder. Rönesans'ta -fikir ve zihin tarihinin ender rastlanan bir fenomeni olarak- 'düşünme biçimi devrimi'nin ortaya çıktığı nokta net biçimde gözlemlenebilir. "Hiçbir şey bana saçmalık olarak görünmüyor" -Descartes ilk ve temel teşkil eden metot yazısında böyle söyler ve bu sözcükler, problemimiz bağlamında, doğrudan yeni bir anlam kazanır- "çoğunun yaptığı gibi, doğanın sırları, gökyüzünün ölümlü dünyamız üzerine etkisi, geleceğin önceden tahmini ve benzer şeyler konusunda cesurca mücadele etmek ama insan aklının şeylerin iç yüzünü tetkik etmeye yetkin olup olmadığını asla sormamak kadar hiçbir şey, bana saçma olarak görünmüyor. Elbette bizim dışımızdaki şeyler ve bize tamamen yabancı nesneler üzerine hüküm verme konusunda hiçbir tereddüt taşımıyoruz; öyleyse zihnin bizzat kendimizde var olan sınırlarını belirlemek de bizim için güç ve yorucu bir girişim olamaz. Zihnin bu evrende ilgilendiği şeylerin hepsini, her birinin zihnimizin tahkikine nasıl tabi olduğunu kavramak için, onları düşünceyle kuşatmayı istemek üstesinden gelinemeyecek bir iş değildir. Çünkü bahsettiğimiz sayma metotları vasıtasıyla, çok çeşitli ve dağınık şeyler bile belli sınırlar içine yerleştirilebilir ve belli temel kavramlara göre bölümlenebilir."⁵² Descartes kendi metodundaki bu temel ilkedен hareketle, düzen, ölçü ve sayı bilimi olarak bir mathesis universalis** düşüncesini ilk kez bu yazıda kaleme aldı. Doğa biliminde ise aynı tipik dönüşüm, Kepler'in, onda tekrar canlanan Platoncu idealizmin gücüyle, adım adım astrolojik düşünme biçiminin zemininden -ki ilk başta Rönesans'ın diğer büyük astronomları da bu zeminde tutuklu kalmıştı- kurtulması suretiyle gerçekleşti. Dünya Ahengi adlı büyük eserde (1619) bu kurtulma süreci tamamlandı. Bu eserde, ev-

⁵² Descartes, Regulae ad directionem ingenii, VIII.

** Evrensel matematik (Ç.N.: IV. Kural'da zikredilmiştir.)

renin parçaları arasındaki, dünya ile insan arasındaki karşılıklı uygunluk ve ahenk düşüncesi, gerçekten mükemmel ve kapsayıcı bir tasarım içinde yürütüldü. Fakat bu ilişkinin ağırlık merkezi yerinden oynamıştı; çünkü bu ilişkinin salt zihinsel ifadesi olan sayı, şeylerden ve onların formlarından ödünç alınmış değildir. Tam tersine, Platoncu anlamdaki bu sayı, ‘doğuştan’ fikir olarak kabul edilmektedir. Artık sayı kavramının salt sembolik kullanımı, bu kavramın tam bilimsel anlam ve kullanımından açık seçik ve belirgin biçimde ayrılır. Kepler’in dünya ahengi fikri üzerinde etkisini sürdürmekte olan Pythagorasçı düşünme geleneğinde, bu iki anlam, ayrılmış olmakla birlikte henüz yan yana bulunmaktaydı. Pythagorasçılar ses aralığı ilişkisini ortaya koyup tizliğin telin uzunluğuna bağlı olduğu ilkesini telaffuz etmekle, matematiksel doğa biliminin temeline götüren düşünme biçimi çevresinde yer almış olurlar. Onlar kozmolojilerinde, kutsal sayı olan on sayısına ulaşmak için, merkezdeki ateşe, güneşe ve aya, yer-yüzüne ve beş gezegene ‘karşı yer’i eklerler ve böylelikle tamamen sembolik düşünme zemininde hareket etmiş olurlar. Kepler fonksiyon ve fiziksel-matematiksel ölçü sayısı olan sayının yanında, benzerlik nitelikli ve sembolik anlamlı sayı da kullanmaktadır. Fakat sayı artık ne ise o olarak bilindiği ve anlaşıldığı için, benzerlik nitelikli ve sembolik anlamlı sayı kullanımı zihne zincir vurmaz. Kepler Leipzgli anatomist ve cerrah Joachim Tanck’a bir mektubunda şöyle yazar: “Ben de sembollerle oynuyorum ve Cabbala Geometrica’nın, doğa nesnelerinin geometrik tasarımları konusundaki makalenin planını kavradım. Fakat ben öyle oynuyorum ki, sadece bir oyunun söz konusu olduğunu unutmuyorum. Çünkü kesin nedenler yoluyla gösteril-medikten, sembolik karşılaştırma yanında gerçek ilişkinin ve karşılaştırılan iki şeyin gerçek nedensel bağlantısının anlatımı söz konusu olmadıktan sonra, sembol vasıtasıyla hiçbir şey ispatlanmaz, hiçbir doğa sırrı geometrik semboller vasıtasıyla açığa çıkarılamaz; daha ziyade önceden bilinen şey bir diğerine uyarlanır.”⁵³

⁵³ Kepler, *Opera omnia* ed. Frisch, I, 378

Bu değerlendirmelerin sonucunda, mitik kavram ve sınıflama oluşturma biçiminin daha üst düzey zihinsel formlarda ne ölçüde devam ettiğini ve bu kavram teşkili biçiminin özellikle dini düşüncede ne ölçüde etkili olduğu sorusunu sorduğumuzda, doğal olarak din ve mitosun iki yönlü içeriklerine göre birbiriyle karşılaştırılması söz konusu olamaz. Sadece, mitik kavramlarda göstermeye çalıştığımız kendine özgü düşünme biçiminin, dinî tasarım dünyasının inşasında değiştirici ve biçimlendirici şekilde tekrarlanıp tekrarlanmadığını sorarız. Hatta dinî bilince özgü olarak, bu bilincin kendine özgü içeriği konusunda, değişmez nitelikli dogmalardan ve inanç önermelerinden söz edilemediği söylenebilir. Bunun tersine, dini bilinçte kendine özgü bir dünya tetkiki istikameti ifade edilir ve hatta bu içeriğin, varlığın tümel yapısına yeni bir aydınlık ve böylelikle de yeni bir şekil kazandıran belirli bir bakış istikametinde devam etmesi söz konusudur. Gerçekten özerk her din, adeta varlığın yeni bir zihinsel orta yol oluşturur ki, her doğal ve ruhsal varoluş ve olup biten, bu orta yol etrafında kümelenerek kendine özgü ‘anlam’ını öncelikle oradan doğru kazanır. Bu orta yolun türü, dini ilginin özel niteliğe ve genel istikametine bağlıdır. Tüm varoluş çevresi, sözü edilen orta yol içinde, dinî merkezle ilişki içine sokulur; dolayısıyla bu orta yol, ilişkilendirici nitelikli mantıksal belirlemeye ve karakteristiğe uygun ve yetkin olan aracılı düşünmenin bir başarısıdır. Böylece her din, kendi varlığını ve dünyasını kendine özgü biçimde inşa edebilir ve ayrıca bu inşada, dinî düşünmenin aynı kalan belli kategorileri gösterilebilir. Mesela Veda dininin yapılanışını inceleyince, görürüz ki, burada öncelikle dinî ilginin yöneldiği merkezî bir ibadet eylemi vardır. Kurban ve dua, Veda metinlerinin düşünsel odağında yer alır ve daha sonra bu ilk baştaki ibadete ilişkin anlamdan, *Brahmanın* ritüel anlamından adım adım kurgusal anlam, özellikle Upanişadlar’da saklı olan anlam gelişir. Dua ve kurban olarak Brahman’dan, mutlak varlığın ifadesi olarak Brahman ortaya çıkar. Bütün nesneler onu tanıyıp ona sahip olan kişiye manevî olarak itaat ederler. Bütün dünyevî ve göksel güçler, bizzat bütün tanrılar kurbanla iç içe geçmiştir; varlı-

ğı kutsal ilahiler ve sözler, şarkılar ve söyleyişler biçimlendirip sevk ve idare eder. Ve burada, bu merkezi bulup tanımladıktan sonra, şimdiye kadar hep başka alanlarda karşılaştığımız karakteristik denklik vasıtasıyla, varlığın geri kalan tüm içeriklerinin bu merkezle ilişkilendirilmesi anlamlıdır. Astrolojide nasıl varlığın belirli kısımları gezegenler dünyasının belli kısımları ve belli konumlarıyla özdeşleştirilirse, aynı şekilde burada, bireysel nesnelerin, ritüelin tek tek kısımlarıyla dikkat çekici ama kendi temel yapısı içinde anlaşılabilir şekilde özdeşleştirilmesi vuku bulur. Rigveda yer, Yazurveda hava, Samaveda gökyüzü vs.dir. İnsan yaşantısının tek tek aşamaları arasında, gençlik, yetişkinlik ve ihtiyarlık dönemleri arasında ve sabah, öğle ve akşam sunularıyla kutsal eylemin farklı durumları arasında bağıntı mevcut olduğu gibi, bir de doğrudan özdeşlik vardır.⁵⁴ Böylece burada da, her varlığı düzenleyip biçim verme vasıtası olan model ve ilk örnek olarak kendine özgü törensel yaşantıdan gelişen belli bir forma bağlı kalınır. Dinî faaliyetin, ritüel icrasının yoğunluğu, adeta tüm dünya içeriğinin giderek oradan aydınlandığı bir ışık kaynağı haline gelir.

Dünya görüşünü ahlakî ilkelere göre biçimlendiren dinlerde, bu süreç başka türlü sergilenir. Bu motivin kuvvetli etkisi olduğunda, evrenin zihindeki yapısında büyük boyutlu bir sadeleşme gözlemlenir. Sayısız çok biçimli mümkün varlık karşıtlıkları yerine, temelde sadece biricik ve her şeyi kuşatıcı, her şeye egemen bir değer karşıtlığı ortaya çıkar. Etik anlamdaki iyi ve kötü ikiliği artık kozmolojinin ilkesi haline gelir. Bu düşünme biçimi, etik ikiliğin en açık ifadesini Pers dininde, Zerdüştlüğü'nün temel yapısında kazanmıştır. Burada nihayetinde her varlık ve olay, iki düşman güç, iyi ve kötü, Ormazd ve Ahriman arasındaki kavgaya göre yerleştirilir. Bu karakteristik düşünme istikametini en özlü biçimde ifade eden

⁵⁴ Veda dininde kurbanın yeri konusunda bkz. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, s. 17 ff.; Martin Haug, *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*, Bombay 1863, I, 73 ff.; Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris 1898, özellikle s. 13 ff.

unsur dildir. Aynı fiziksel nesneler, olaylar ya da etkinliklere dinî olarak bakıp farklı bir anlam tahsis edilince, onlar farklı kelimelerle gösterilir. Bu kelimeler, ‘mazdeik’ veya ‘ahrimanik’ kavramlarla ilişkilendirilmişlik durumuna göre, farklı anlamlara gelir. İyinin eli ve başı, kötünün ‘pençesi’ ve ‘kafatası’ vardır. Ölmek, konuşmak vb. durumlar, kendisinden söz edilen öznenin ahlakî sınıflardan birine yahut diğerine ait oluşuna, göksel ya da şeytanî gücün taraftarlarından söz edilmesine göre, başka bir ad alır.⁵⁵

Dinî nitelikli kavram oluşumunun bu karakteristik şekli, dinî bilincin en derin problemlerine kadar daha geniş biçimde izlenebilir. Dinî kadercilik öğretilerinin tümüne temel teşkil eden ayrılış ve farklılaşma, burada sadece kısaca hatırlatılmıştır. Dinî bilincin ‘dünya’ olarak tanımladığı varlık alanı, birbirinden kesin şekilde farklı ve birbirine karşıt iki parçaya ayrılır. Seçilen sınıfların karşısında, *massa perditionis*⁵⁶ yer alır. Augustin, Luther, Calvin, Janse-nius ve Pascal’ın benimsediği dinî yaşantı biçimleri incelenince, gerçekte, takdir-i ilahî anlayışının, onların hepsinde bireysel teolojik dogma anlamına gelmediği, bu anlayışın özel bir bakış açısı, dünyanın tamamını kuşatan temel dinî kategori teşkil ettiği görülür. Buradan da, bilimsel nitelikli nedensel açıklama kavramlarından olduğu gibi, astrolojik-doğaler kader kavramından da ayrılan tamamen yeni bir dinî ‘nedensellik’ tipinin nasıl ortaya çıktığı izlenebilir. Fakat bizi din felsefesinin odağına yöneltecek olan bu problemlere burada ayrıntılı girmemek gerekir. Ben daha ziyade önceki incelemelerin ilkesel sonucuna kısaca işaret etmekle yetiniyorum. Mitik ve dinî alandaki kavram ve sınıflama oluşumu biçimi, apaçık biçimde, idealist anlamdaki kavram oluşturmaya ve kavram oluşturmamanın idealist bağıntısını gösterir. Geleneksel mantıksal teori, kavramı, şeylerin değişmez özelliklerini göz önüne alarak, onları

⁵⁵ Ayrıntılar Victor Henry’de; *La Parsisme*, Paris 1905; özellikle A. Jackson’a da bkz. *Die iranische Religion* (Grundriss der Iran. Philologie, hsg. von Geiger und Kuhn, II, s. 627 f.)

⁵⁶ Ruhla azap veren kütle

birbiriyle karşılaştırarak ve onlardan ortak olanları seçip ayırarak teşkil ettiğimizi söyler. Bu ilke, salt mantıksal bakış açısı altında yetersiz görünür ve dikkatleri bilimsel ve mantıksal düşünmenin dar çerçevesi dışına, başka düşünme alanları ve istikametlerine çeker. O zaman da kavramları şeylerin özelliklerinden aracısız olarak toplayamayacağımız açıkça ortaya çıkar; çünkü 'özellik' diye adlandırdığımız şey öncelikle kavramın formu vasıtasıyla belirlenmektedir. Tüm karakteristik belirtiler ve objektif özelliklerin konumlanması, düşünmenin belli bir özelliğine dayanır. 'Varolanda' kabul ettiğimiz ilişkiler gibi kesin şekilde belirlenmiş olanlar da, bizim için, bu düşünmenin istikametine ve ona egemen olan bakış açısına göre değişir. Bu bakımdan da, varlığın sınıflarının ve türlerinin, doğal realizminin kabul ettiği gibi kendinde olarak mevcut olmadığı; tam tersine, onları tanımlama ve ayırma tabi tutma şeklinin öncelikle kazanılması gerektiği ve bu kazanımın, zihnin çalışmasına bağlı olduğu görülür. Asıl *fundamentum divisionis*** nihayetinde şeylerde değil zihinde yatar. Dünya bizim için, zihnin oluştuğu bir yapıdır. Zihnin birlikli yapısında asla yalınlık olmadığı ve zihin farklı biçimli yön ve etkinliklerin somut çeşitliliğini kendi içinde taşıdığı için, varlık ve varlık sınıfları, varlık bağlamları, farklı zihinsel ortamlarda gözlemlenişe göre, başka bir şey olarak ortaya çıkmak zorundadır.

** Ayırıcı temel

DİL VE MİTOS

Tanrı Adları Üzerine Bir Makale

3 ekim 1924

Platon'un Phaidros eserinin başında, Sokrates'in, İlissos çayının kıyısında şehrin giriş kapısının önünde rastladığı Phaidros'u nasıl konuşturduğu tasvir edilir. Platon, bu tartışmanın geçtiği coğrafyayı ana hatlarından ayrıntılarına kadar tasvir eder. Bu anlatımda, antik çağa ait diğer doğa tasvirlerinde hemen hiç görmediğimiz bir ıdıltı ve hoşluk sezilir. Yüksek bir çınarın gölgesinde, serin bir su kaynağının kenarında Sokrates ile Phaidros oturmaktadır. Yaz rüzgârı yumuşakça ve keyif verecek şekilde esmektedir. Ortalığı ağustos böceklerinin cıvıltıları kaplamıştır. Phaidros, bu yerin, mitolojide Boreas'ın Oreithyia'yı kaçırdığı rivayet edilen yer olup olmadığını sorar. Burada su, genç kızların oynayacakları kadar hoş, saf ve berraktır. Bu "mitoloji"deki anlatının hakikat olup olmadığı sorusu yanında dile getirilen diğer sorulara Sokrates, bu anlatıya inanmadığı ve buna ihtiyaç da duymayacağı karşılığını verir. "Çünkü o zaman ben de, Boreas Oreithyia'yı eşikle, Pharmakeia ile birlikte üzerinde oynadığı şu kayalar-dan aşağıya fırlattı ve o bu şekilde öldüğünden, Oreithyia'nın Boreas tarafından kaçırıldığı mitosu doğru diye yorumlayarak (σοφισμός) bilgicilik ederdim." Sokrates devam eder: Phaidros, bu gibi açıklamaları hoş bulurum; yalnız bu türlü yorumlar, gıpta edilemeyecek kadar yorucu ve ustalıkla bir çalışma ister. "Çünkü bu işe koyulacak bir insan, Kentauren'larla ejderhaların şeklini ve sel gibi

arka arkaya gelen aynı türden bir yığın varlığı, Gorgon'ları, Pegasus'ları, tasarlanması mümkün olmayan başka birçok garip yarattığı açıklamak zorunda kalacaktır. Bütün bu acayip yaratıklara inanmayan ve onları açıklamaya girişen kişi, onları gerçeklermiş gibi anlatmak için, bu sözümona bilgeliğe çok zaman ayırmak zorundadır. Benim böyle bir şeye ayıracak vaktim yok. Sebebi de şu dostum: Delphoi tapınağının kapısındaki öğüte göre, ben şu ana kadar henüz kendimi bilebilmiş değilim. Daha kendimi bilememiş haldeyken, kendime yabancı olan şeylerle meşgul olmak bana gülünç geliyor. İşte bunun için bu gibi masallara kulak asmıyorum ve bu türlü şeyleri düşünmüyorum. Az önce de söyledim; ben efsaneleri değil, kendimi inceliyorum. Belki Typhon'dan daha biçimsiz veya yumuşak ve basit, soylu ve tanrısal bir doğaya sahip olmaktan hoşnut olan bir varlığım.” (Phaidr. 229 D ff.) Platon'un yaşadığı çağdaki sofistlerde ve retorikçilerde en yüksek bilgeliğin ifadesi ve gerçekten incelikli düşünen ruhun çiçekleri olarak görülen mitoloji yorumunu, Sokrates tarafından sadece 'kaba-saba bir bilgelik' (*ἀγροίχοι σοφία*) olarak görülür ve sözü edilen ruhun karşıt kutbu olarak değerlendirilir. Bu yargı daha sonraki yüzyıllarda da bu bilgelikten hep mutluluk duyulmasını engellememiştir. Platon çağındaki sofistler ve retorikçiler gibi Hellenistik çağda da özellikle Stoahılar ve Yeni Platoncular mit yorumunda yarışmışlardır. Bu yarışta, mitolojiyi taşıyan unsurlar olarak dil araştırması ve etimoloji öne çıkmıştır. Burada, üst düzey mitoloji alanındaki gibi hayaletler ve doğaüstü yaratıklar dünyasında da Faustik* anlatım korunmuştur. Bu anlatılarda, her tek mitik yapının doğasının, onun adından hareketle doğrudan anlaşılabilirliğine inanılır. Ad ve doğanın içsel olarak zorunlu bir ilişki içinde, iç içe geçmiş halde bir arada bulunması, adın doğayı işaret edişi yanında bir de doğanın kendisi olması ve doğanın gücünün adda kesinlikle bulunması kabulü, mitik dünya görüşünün temel varsayımları arasında yer alır. felsefi ve bilimsel mit araştırması kendisi bakımından da bu temel

* Ç.N. Goethe'nin Faust'unda, araştıran, yeni bilgiler edinmek isteyen, yeni bir yaşamı peşinde koşan anlamında.

kabulü benimseme niyetindeymiş gibi görünür. felsefî ve bilimsel mit yorumu, mitosun kendisinde henüz vasitasız temaşa ve kanaat olarak yaşayan şeyi, yansıtıcı düşünmenin bir postülatı haline dönüştürür. Bu mit yorumu, kendi çerçevesinin içinde eşya ile ad arasındaki ve bu ikisinin gizli özdeşliği arasındaki akrabalığı metodik iddia konumuna yükseltmiştir. Bu metot, mit araştırması tarihinde ve filolojiyle dilbiliminin tarihsel seyrinde gittikçe gelişerek derinleşmiş ve daha güzel bir biçim kazanarak olgunlaşmıştır. Bu metot ilk başta kaba bir alete sahiptir. Onu ilk başta elinde tutan Sofistlerden ve ilkeğ ile ortaçağın sistemsiz etimolojilerinden itibaren sözü edilen metot geliştirilmiş, günümüz klasik filoloji üstatlarındaki hayranlık uyandırıcı filolojik kesinlikleri ortaya çıkmıştır. Usener'in, Platon'un alaycı ve abartılı olmakla beraber kendi zamanının gerçek 'açıklamaları'nın örnek modelini ortaya koyan Kraytlos diyalogundaki gibi, bu mesafeyi, zihinsel duruşu ve vasıtalarıyla birlikte tümüyle açığa çıkarmayı amaçlayan temel eseri, 'tanrı adları' üzerine yaptığı çalışma, bu adların analizini konu alır. Fakat bizzat 19. yüzyıl, Grek sofistlerinin eski metotlarında açıkça görülen dil-mitos ilişkisi konusundaki teorilere yabancı değildir. Herbert Spencer ay ve güneş gibi genel doğa olgularının mitik-dinî saygınlığının, sadece bu olguların adlarının yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı tezini savundu. Dil araştırmacılarından Max Müller dilsel-etimolojik analizi hem belli mitik yapıların doğasını özellikle Veda dininin çerçevesinden hareketle aydınlatmak için vasıta olarak kullandı, hem de dil ile mitosun ilişkisi üzerine kurduğu genel teoriyi buraya bağladı. Ona göre mitoloji ne hikâyede değişen tarihtir ne de tarihteki değişen hikâyedir; fakat mitoloji doğanın ve onun büyük yapılarının ve güçlerinin doğrudan temaşa edilmesinden de ortaya çıkmış değildir. Mitos diye adlandırdığımız şeylerin hepsi, dilin aracılığına bağlıdır ve onun zorunlu sonucudur. Ayrıca mitos dilin temel bir eksiğiyle, onun ilk baştaki zayıflıklarından biriyle ilişkilidir. Her dilsel işaret zorunlu olarak çokanlamlıdır. Mitlerin kökeni ve kaynağı bu çokanlamlılık içinde, kelimelerin bu 'müşterek lafızlığı'nda aranabilir. Özellikle Max Müller'in tezini kanıtlamakta kullandığı örnekler, bu ankiyöz açıdan karakter-

ristiktir. Mesela Deukalion ve Pyrrha anlatısı düşünölsün. Bu anlatıya göre, insan türünü yok eden büyük selden insanlar Zeus sayesinde kurtulduktan sonra, taşları kendi arkalarına fırlatmak suretiyle, yeni soyun büyük ataları olurlar. İnsanlık onlardan türemiştir. İnsanın bu şekilde ortaya çıkışı kesinlikle anlaşılır değildir ve bununla ilgili tüm yorumlar boşlukta kalır. Acaba Grekçede insan ve taşın aynı ya da benzer tınıdaki isimlerle işaret edildiğı, *λαοί* ve *λάας* kelimelerinin birbirini andırdığı göz önüne alınırsa bu anlatı kolayca anlaşılır hale gelmez mi? Ya da Apollon'un takibinden, kendi annesi tarafından, yeryüzü tarafından defne ağacına dönüştürölerek kurtarılan Daphne mitosu ele alınabilir. Bu mitosu sadece dil tarihi 'anlaşılır' kılıp ona belirli bir anlam kazandırabilir. Daphne kimdir? Bu soruyu cevaplamak için biz etimolojiden yararlanmak, başka ifadeyle, kelimelerin tarihini araştırmak zorundayız. Daphne Sanskritçe *Ahanâ* kelimesine dayandırılabilir. *Ahanâ* Sanksritçede sabah kızılığının anlamına gelir. Bunu bildiğimiz zaman her şey aydınlanır. Phoibos ile Daphne'nin hikâyesi, her gün göröllebilen şeyin tasvirinden başka hiçbir şey değildir. İlkönce doğuda sabah kızılığının belirmesi, sonra güneş tanrının ortaya çıkışı ve kendi nişanlısının peşinden koşması, sonra parlak sabah kızılığının, güneş ışınlarının temas etmesiyle yavaş yavaş sararıp solması ve en sonunda yeryüzünün, kendi annesinin kucağında kaybolup gidişi ve ölümü. Bu durumda mitosun oluşumundaki en kesin ve en temel etken doğa olgusunun kendisi değil, Grekçede defne için kullanılan kelimeyle (*δάφνη*) Sanksritçe sabah kızılığının için kullanılan kelimenin birbiriyle ilişkilendirilerek onları işaret eden ses yapılarının kaçınılmaz bir zorunlulukla bir arada bulunmasıdır. Bu Max Müller'i şu sonuca götürür: "Mitoloji kaçınılmazdır; o dilin ayrılmaz bir zorunluluğudur. Dilde, düşüncenin dışı vuruluş biçiminin olduğunu kabul edersek, mitoloji, dilin düşünceye yüklediğı ve dil ile düşünce tam olarak örtüşmediğı sürece hiç kaybolmayacak olan karanlık bir gölgedir; bu gölge asla kaybolmaz. Elbette mitoloji, insanlığın zihinsel tarihinin en eski dönemlerinde çok etkiydi; fakat o hiçbir zaman tümüyle kaybolmaz. Hiç şüphe yok ki şimdi Homer'in çağındaki gibi iyi mitolojiler de vardır; onların gölgesin-

de yaşadığımız ve hepimiz hakikatin parlak ışığından ürkerek geriye çekildiğimiz için, sadece bizim haberimiz yok. Kelimenin tam anlamıyla mitoloji, düşünce üzerinde dil yoluyla uygulanan güçtür ve ayrıca zihinsel etkinliğin tüm mümkün alanları içinde yer alır.”¹ Dil ve mit araştırmalarının uzun süre önce terk ettikleri bu düşüncelerde, dil teorisinde olduğu gibi mitos teorisinde yahut sanat teorisinde veya bilgi teorisinde de sürekli karşımıza çıkan tipik düşünüş biçimi söz konusu olmayınca, onlara tekrar başvurmak gereksiz görülebilirdi. Max Müller’e göre mitik dünya kesinlikle bir yanılsama dünyasıdır ve mitosu kuran ruhun, zorunlu olarak ve ilk başta kendini kandırmasını açığa çıkarmak suretiyle açıklanabilir. Bu kendini kandırmanın temeli dilde yatmaktadır. Dil, ruhu, kendisinin genetik mirası olan değişken nitelikli çok anlamlılığa tekrar tekrar batırarak, ruhla sürekli oynar. Mitosu olumlu bir güç olarak biçim verme ve inşa etme gücüne değil de ruhun zayıflık niteliğine dayandıran, mitosun içinde dile bağlı bir ‘hastalık’ görmemiz gerektiğini öne süren bu düşünüşün modern etnolojik edebiyatta da temsilcisi ve sözcüsü vardır.² Ancak bu düşünüşün felsefî köklerine hakikaten inmeye çalışınca, onun, realizmin zorunlu bir sonucundan başka hiçbir şey olmadığı görülür. Bu realizme göre ise şeylerin gerçekliği, neredeyse elle –Platon *ἀπρίχ ταῖν χροῖν* der- tutulabilen, kesin ve tek anlamlı verili bir şeydir. Gerçek olan şey bu anlamda kavrandığı zaman, elle tutulabilecek bir gerçekliğe sahip olmayan her şey, zorunlu olarak görünüş ve aldatmaya dönüşür. Bu görünüş çok usta biçimde kurulmuş olabilir ve bizi çok renkli ve çekici resimlerle kandırabilir. O zaman elbette, resmin bağımsız bir içeriğe ve kendine özgü içkin bir anlama sahip olmadığı sonucuna varmak gerekir. Fakat resme, gerçek bir şey, upuygun taklit etme gücünün asla kopya edemeyeceği hakiki bir mevcudiyet yansır. Böylece bu bakış açısıyla incelenen bütün sanat-

¹ Max Müller, *Über die Philosophie der Mythologie* (M.Müller’in Almanca baskı için yaptığı eklemelerden sonra tekrar basılmıştır; 2. baskı, Strassburg 1876)

² Örnek olarak Brinton, *Religions of primitive peoples*, New York u. London 1907, s. 115 ff.

sal biçimlendirmeler de, orijinal olanın daima ve zorunlu olarak gerisinde kalan kopyaya dönüşür. Sadece duyuşsal olarak algılanabilen bir modelin basit taklidi değil, aynı zamanda idealleştirme, üslup ya da tutum olarak işaret edilen şeylerin hepsi de en sonunda bu yargının mahkûmu olur. Çünkü idealleştirme fiili, temsil edilmesi gereken sıradan ‘hakikati’yle karşılaştırınca, temsil nesnesinin öznel olarak değiştirilip dönüştürülmesi işleminden başka bir şey olmaz. Nesnel gerçekliğin ve yaşama gerçekliğinin özünden bu şekilde bir ayrılış, benzer bir zorlayıcı sapma, düşünsel olarak biçim vermenin diğer tüm süreçlerini de kapsayıcı anlam taşımaktadır. Çünkü bu süreçlerin hepsi hiçbir zaman gerçek olanın kendisini kayda geçirmez; bu düşünsel biçimlendirme süreçleri, gerçek olanı herhangi bir şekilde kayıt altına alıp tasvir etmek için işaretlere, sembollere sığınmak zorundadırlar. Bütün işaretlere ise dolaylılık laneti iner. Açıklık arzulandığında işaret perdelemek zorundadır. Böylece dil sesi öznel ve nesnel olayları, ‘içteki’ dünyayı olduğu gibi ‘dıştaki’ dünyayı da herhangi bir şekilde ‘ifade etmek’ ister. Fakat sesin olaylardan ve dünyadan ele geçirebildiği şey, bireysel varoluş ve yaşantı değil sadece ölü bir kısaltmadır. Sesin kendisi için talep ettiği her ‘anlam’ hiçbir zaman ‘dolaylı anlatım’ın dışına taşamaz. Dolaylı anlatım ise gerçek seyrin somut toplamı ve çeşitliliği karşısında boş ve verimsiz olarak ortaya çıkmak zorundadır. Bu, benim dünyası için olduğu gibi nesnelerin dünyası için de geçerlidir. ‘Ruh konuşursa, o artık ruh olmaz.’ Buradan modern septik dil eleştirisinin çıkardığı sonuca, dilin sözde hakikat içeriğinin karmakarışık olduğu ve dilin içinde sadece ruhun düş görme niteliğinin kendini gösterdiği anlayışına ulaşmak için sadece bir adım kalır. Bu noktadan bakınca, sadece mitos, sanat ve dil değil, ayrıca teorik bilginin kendisi de düş görme olur. Çünkü teorik bilgi de hiçbir zaman şeylerin özünü yalın biçimde aksettiremez; tam tersine o bu özü ‘kavramlar’da yakalamak zorundadır. Acaba kavramlar düşünmenin inşa ettiği ve nesnenin salt formu yerine sadece düşüncenin kendi formunu taşıyan yaratılar ve resimlerden başka bir şey midir? Buna göre teorik düşünmenin oluşturduğu her şema, kendisi vasıtasıyla görünüşlerin gerçekliğini, varlığı keşfedip düzenle-

meyi ve tüm boyutlarıyla kavramayı amaçlayan hayalî bir şeyden, ruhun delik deşik örgüsünden başka hiçbir şey değildir. Bunlarda, doğa nesneleri değil ruhun kendi niteliği ifade edilir. Böylelikle bilmek de, mitosta olduğu gibi dilde ve sanatta da bir düş/kurgu, pratik kullanırlılığı dolayısıyla kabul edilen, fakat bize o anda hiçbir şey taşımayınca hakikat ile bağlantı içine sokamayacağımız bir hayal ürünü haline gelmektedir.

Ruhun bu kendini çözmesi karşısında biricik kurtuluş, sadece Kant'ın 'Kopernikvari devrim' olarak adlandırdığı değişimi gerçekleştirmektir. Zihinsel formların hakikatini, anlamını ve içeriğini, onlarda dolaylı olarak yansıyan başka bir şeyle ölçmek yerine, bu formların iç anlamını, onların hakikatinin kıstasını ve ölçeğini açığa çıkarmalıyız. Onları salt kopyalar olarak anlamak yerine, inşa sisteminin onların her birinde etkili olan iç kuralını, biçim vermenin asli şeklini ve yönünü tanımak zorundayız. Çünkü bu biçim verme şekli ve yönü, bize başından itibaren sabit bir varlık yapısında verilmiş olan bir şeyin kopyalanmasından daha fazla bir şeydir. Bu bakış açısı altında incelenince, mitos gibi sanat ve bilgi de, diller de sembollere dönüşür; elbette bu, sembollerin mevcut bir gerçeği ima eden ve yorumlayan bir mecaz veya temsil şeklinde anlatıyor olmaları anlamında değil, onların her birinin gerçek bir kavrayış dünyası meydana getirip ortaya koymaları anlamında düşünülmelidir. Sembollerde zihnin özü ve kendini açış şekli sergilenir. Fakat belirgin ve düzenlenmiş bir varlık ve 'gerçeklik' bu kendini açış sayesinde var olur. Şayet gerçek şey sembolik formlar vasıtasıyla zihinsel bakışın nesnesi haline getirilebilir ve böyle görülebilirse, bu noktada sembolik formların her biri bu gerçekliğin taklitleri değil organları olur. Bu görünürlük ve görüntüleme biçimlerinin dışında, kendinde varolanın ne olduğu, onun nasıl elde edilebildiği soruları şimdilik sessiz kalmalıdır. Çünkü zihin için, sadece ona belli bir biçimlenmişlik içinde kendini gösteren şey fark edilebilir bir şeydir; her belirgin varlık şekli ise ancak belirli bir görme biçimi ve niteliği içinde, düşünsel bir biçim ve anlam verme içinde ortaya çıkar. Dil, mitos, sanat ve bilgi bu şekilde anlam verme biçimleri olarak anlaşıldığında,

gerçekten temel felsefî problem şu olur: Onlar birbirini karşılıklı olarak nasıl tamamlayıp sınırlandırmaktadırlar? Burada, onların hepsinin, nasıl olup da arkalarında adeta yarı saydam tözsel bir nüve barındıran mutlak varlık olarak değerlendirileceği sorusu sorulmaz. Onların hepsi, düşünsel gerçekliğin inşa organları olarak birbiriyle etkileşebiliyorlarsa, o zaman bu organların tamamı, kendilerine özgü işlev ve başarıya sahipler demektir. Böylece, bu başarıyı, sadece onların basitçe yan yana bulunuşları bakımından tasvir etme sorunu değil, ayrıca iç içe bulunuşları bakımından da anlama ve onların görelî bağımsızlığı açısından olduğu gibi görelî bağımlılığı açısından da kavrama sorunu ortaya çıkar.

Buradan bakıldığında, dil ile mitosun ilişkisi de yeni bir aydınlık kazanır. Bu formlardan birini diğerinden türetme ve birini diğerinden hareketle ‘açıklama’ arzusu kabul edilebilir bir şey olamaz. Çünkü böyle bir açıklama, o formun gerçek içeriğinin iptal edilmesi ve düzeltilmesine eşdeğer olacaktır. Eğer mitos, Max Müller’in teorisindeki gibi, dilin düşünceye yüklediği karanlık gölgeden başka bir şey değilse, o zaman bu gölgeye gerçek ışığın aydınlığının tekrar tekrar nasıl giydirildiği; mitosun, tamamen deneyime dayalı bir yaşantıyı ve arkasında bizzat nesnelerin aracısız gerçekliği olarak adlandırdığımız şeyi, empirik yoldan algılanan duyuşal varoluşun mevcudiyetini barındıran bir etkinliği nasıl geliştirebildiği anlaşılamaz. Wilh. v. Humboldt dille ilgili olarak şöyle söyler. “İnsan esasen nesnelerle yaşar ama duyumlamalar ve davranışlar da insanın kendi tasarımlarına bağlıdır. Nihayetinde ise insana tasarımları dil sağlar. İnsan dış dünyadan el çekerek kendi dünyasına dalma fiili sayesinde kendini dile verir; her dil ait olduğu halkı ve sadece başka bir dil çevresine geçildiği takdirde çıkılabilmesi mümkün olan çevreyi kuşatır.”³ Bu yargı belki dilden çok insanlığın mitik temel tasarımları için geçerlidir. Mitik temel tasarımlar tamamlanmış bir varlık dünyasından hareketle açığa çıkmaz; onlar şeylerin

³ W. v. Humboldt, Einleitung zum Kawi-Werk, S.W. (Akad.-Ausg.) VII, 60.

bilfiil mevcut sabit empirik gerçekliğinden çözülen ve bu gerçekliğin üzerine bir sis tabakası gibi yükselen salt hayalî ürünler değildir. Tam tersine, mitik temel tasarımlar ilkel bilinç açısından varlığın bütününe gösterir. Bu bilinçte mitik kavrayış ve yorumlama empirik varoluşun belli unsurlarına tamamlayıcı olarak eklenmez. Birincil deneyimin kendisine baştanbaşa mitosun oluşumları sızmış ve bu deneyim adeta mitosun atmosferiyle doyurulmuştur. İnsan sadece bu oluşumlarla yaşadığı takdirde nesnelerle yaşamış olur. Bu bilinç ortamında insan, aynı zamanda, sadece kendisi gibi dünyayı da bu imgesel ortama sokmak ve onunla bu ortamda birleşip buluşmak suretiyle gerçekliğe açılır ve gerçekliği açar. Buna göre, mitosun kökünü, başlangıçta insanın hareket noktasını oluşturduğu ve onun oradan hareketle aşamalı olarak açıldığı iddia edilen nesne çevresini göstermek suretiyle keşfetmek gerektiği düşüncesinde olan her inceleme eksik ve tek taraflı demektir. Bilindiği gibi mit oluşumunun asıl kaynağı ve nüvesi konusunda bu türden açıklamalar çokluğu, empirik nesne dünyasını esas alan teorilerden hiç de az olmayan çeşitli teoriler mevcuttur. Rüya yaşantıları gibi belli ruhsal durumlar ve deneyimlerden doğal varlığın temasına kadar bir çok unsur mitik bilincin kaynağı ve başlangıç noktası olarak gösterilir. Doğal varlığın temasını esas alan anlayışlarda, güneş, ay ve gezegenler gibi doğa nesnelerinin incelenişi, fırtına ve kasırga şeklinde karşımıza çıkan büyük doğa süreçlerinin incelenişinde ayrılır. Böylece ruh mitolojileri ya da doğa mitolojileri, güneş ve ay mitolojileri, fırtına ve kasırga mitolojileri açıklanmaya kalkışılır. Fakat bu açıklama girişimlerinden biri kabul edilseydi, o zaman felsefenin mitosa sorması gereken asıl sorunun çözülmesi bir yana, soru sadece bir adım geriye itilirdi. Çünkü mitik olarak biçim verme fiili, biçimlendirme konusu olan nesnenin bize gösterilmesi suretiyle bilinmez ve anlaşılmaz. Mitik biçimlendirme, varlığın içeriklerini kapsama, psişik süreçlerin ya da fiziksel nesnelerin şekillenmesiyle ve yorumuyla, ayrıca fiziksel nesnelerin arasından şu ya da bu nesneyle özellikle ilgili olup olmama noktasında bir sır ve zihnin bir mucizesidir. Mitolojinin tamamı en sonunda gökyüzü mitolojileri

içinde eritilebilseydi, o zaman mitosun gökcisimlerinde yakaladığı ve onlarda gördüğü şeyin, empirik gözlem ve algıyla görünen ya da teorik düşünme yahut doğa olgularının ‘bilimsel açıklanışı’ kavramlarıyla anlatılan şey olmadığı ortaya çıkardı. Descartes teorik bilgiyle ilgili olarak, bu bilginin kendi doğası ve yapısı içinde aynı kaldığını, tıpkı güneş ışığının birçok objeyi aracısız olarak aydınlatması gibi onun da nesne dünyasına doğrudan yönelebileceğini söyler. Dil, sanat ya da mitos gibi formların her biri özel bir görme biçimi olduğu ve asıl ışık kaynağını sadece kendi içinde taşıdığı takdirde, aynı şey tüm sembolik formlar için de geçerli demektir. Görme fonksiyonu, zihinsel aydınlanmanın kendisi, hiçbir zaman şeylerden ve görülenlerden hareketle, gerçekliğe uygun şekilde anlaşılır kılınamaz. Çünkü burada, nesnelerde görülen şey değil, ilk baştaki bakış yönelimi söz konusudur. Soru bu anlamda kavranırsa, onun çözümüne yaklaşılabilmesi bir yana, her türlü çözüm imkânından iyice uzaklaşılır. Zira dil, sanat ve mitos, kendilerinde hiçbir şey ‘açıklamayan’, yani başka bir olguya dayandırılan fenomenler şeklinde sunulan hakiki zihin fenomenleri olarak tasvir edilir. Realist dünya görüşü, bu türlü açıklamalar için sağlam bir dayanak olarak sunabileceği, belirgin ve değişmez bir yapıda olduğunu varsaydığı gerçekliğe sahiptir. O bu gerçekliği, sebep ve sonuçların, şeylerin ve özelliklerin, durumların ve süreçlerin, durağan yapıların ve hareketlerin bir bütünü olarak kabul eder ve sonra da belli bir zihinsel formdan, mitos, dil yahut sanattan hareketle bu bileşenlerin hangisinin öncelikle kavranabileceği sorusunu sorar. Sözgelimi dil söz konusu olunca, eşya adlarının oluş ve eylem adlarından önce gelip gelmedikleri, dilsel düşünmenin ilkönce eşyaları mı yoksa olup bitenleri mi kavradığı ve buna göre ilkönce adla ya da fiille ilgili ‘kökler’i mi oluşturduğu sorulabilir. Fakat burada var olduğu kabul edilen ayrımın, dünyanın nesneler ve olaylar çerçevesinde, sürekli olan ve geçip gitmiş olan ile nesneler ve süreçler bağlamında düzenlenişinin, dilin oluşumu konusunda temel bir veri oluşturmadığı; tam tersine, bu düzenlemeye götüren ve onu ilkönce kendi parçalarında gerçekleştirmek zorunda olan şeyin dilin biz-

zat kendisi olduğu bir kez açığa çıkınca, bu şekildeki bir problem tanımını geçersiz hale gelir. Bu takdirde de, dilin ne sırf ‘ad kavramları’ evresiyle ne de salt ‘fiil kavramları’ evresiyle başlayabileceği, tam tersine, büyük bir zihinsel ‘kriz’ doğuran ve değişen karşısında sabit olanın, oluş karşısında varlığın ortaya çıktığı bu ad kavramlarıyla fiil kavramları arasındaki ayrılışa, bizzat dilin sebep olduğu ortaya çıkar. Böylece ilk dilsel kavramlardan konuşulabilirse, şöyle düşünülmesi gerekir: İlk dilsel kavramlar bu ayrılışın bu tarafında değil öbür tarafında bulunurlar; bu kavramların adla ve fiille ilgili olanları arasında, eşya ifadesiyle oluş ve eylem ifadesi arasında, adeta özel bir kayıtsızlık ve kararsızlık durumu taşıyan yapılar mevcuttur.⁴ Benzer bir kayıtsızlık, mitik ve dinî düşünmenin gelişimini geriye doğru izleyebildiğimiz ilk baştaki oluşumlar için de karakteristik gibi görünmektedir. Algı ve temaşa için dünyanın keskin biçimde çevrelenmiş, net mekânsal sınırlara ve bu sınırlar yoluyla bireyselliğe sahip olan tek tek figürlere ayrıştırılması bize doğal ve kendiliğinden anlaşılır gibi görünür. Onlar bizim için bir bütün anlamına gelseler de, bu bütün, birbiri içine akıp kaybolmayan, her biri diğerlerinden ayrılan kendine özgü özelliklere sahip belli birimlerden inşa edilmiştir. Mitik düşünüş için ise işte bu tek tek unsurlar en baştan mevcut değildir; o bunları bütünden adım adım elde etmek zorundadır. Bu düşünüş bu farklılaştırma ve ayırma sürecini bizzat kendisi gerçekleştirmek zorundadır. Bu nedenle mitik kavrayış, ‘karmaşık’ kavrayış olarak adlandırılmaktadır. O, teorik ve çözümleyici inceleme şekillerimizden bu adlandırma yoluyla ayrılmaktadır. Bunu ifade eden Preuß, mesela ayrıntılı olarak araştırıp anlattığı Cora* yerlilerinin mitolojisinde karanlık ve aydınlık gökyüzünün temaşasının, güneşle ayın ve tek tek gökcisimlerinin temaşasının bütün olarak kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeker. “İlk mitik kavrayış burada ayın ya da güneşin tanrı kabul edilmesi

⁴ Bu konuda ayrıntılı açıklamalar Sembolik Formlar Felsefesi’nin 1. cildinde mevcuttur. (Dil, s. 228ff.)

* Ç.N. Meksika’nın batısında bugünkü adı Nayarit olan bölgede yaşayan etnik bir grup.

değildi; tam tersine gök cisimlerinin tamamı ilk mitik içtepinin adeta hareket noktasını teşkil eder. Güneş tanrısı gerçi tanrılar hiyerarşisinde ilk sırayı alır; ama o, ... farklı yıldız tanrıları tarafından temsil edilir. Diğer yıldız tanrıları orada güneş tanrısından daha önce mevcutturlar. Güneş tanrısı, yıldız tanrılarının birinin bu tanrılar tarafından ateşe atılması ya da fırlatılmasıyla ortaya çıkar. Güneş tanrısının etki gücü yıldız tanrıları tarafından etkilenir ve güneş tanrısı kurban edilenlerin kalbinden, yani yıldızlardan beslenerek hayatta kalır ve yoluna devam eder. Yıldızlı gökyüzü güneşin varlığı için ön şarttır. Eski Meksikalıların ve Coralıların tüm dinî kavrayışlarının anlamı budur. Bu kavrayış dinin gelişiminde temel bir faktör olarak değerlendirilebilir.⁵ Burada karanlık gökyüzüne tahsis edilen işlev, Hint-Cermen inancında yerini aydınlık gökyüzüne bırakır. Dil karşılaştırması bize, Hint-Cermen dinî düşünce ve duygusunun ilk durumu hakkında bilgi verir. Bu düşünce ve duyguda, bilinen dilsel denklem içinde, Veda dininde *Dyaush-pitar*'a, Grekçe *Ζεύς πατήρ*, Latince Jüpiter'e ve Cermence Zio ya da Ziu'ya karşılık gelen aydınlık gökyüzüne, en yüksek tanrılık olarak hürmet edilir.⁶ Fakat şu var ki, Hint-Cermen dinleri, saygı duyulan ışığın, sadece ışığın taşıyıcısı ve ışığın özel yoldan kendini açığa vurması olarak görülen tek tek gökcisimlerinin parçalanmamış bütününe ışığı olarak kabul edildiği konusunda bazı izler taşır. Mesela Awesta^{**}'da Mithra, sonradan oluşturulan bir güneş tanrısı değil, gökyüzü ışığının koruyucu meleğidir. Mithra güneşin doğuşundan önce, gün doğarken, dört beyaz at tarafından çekilen arabasıyla gökyüzünü dolaşmak için dağ zirvelerinde ortaya çıkar ve gece bastırınca da belirsiz bir görüntüyle yeryüzünü aydınlatır. O, kesin

⁵ Preuß, Nayarit-Expedition I (Nayarit Gezisi I): Die Religion der Cora-Indianer (Cora Yerli Dini), Leipzig 1912, s. L.; ayrıca bkz. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker (İlkel Halkların Zihinsel Kültürü), s. 9 ff.

⁶ Bu yeni ve birçok bakımdan reddedilebilir nitelikteki dilsel-mitik 'denklem'in haklılığı konusunda bkz. mesela Leop. v. Schröder, Arische Religion, Leipzig 1914, I, s. 300 ff.

^{**} Ç.N. Zerdüştliğin kutsal kitabı.

şekilde söylendiği gibi, ne güneş, ne ay, ne de gezegendir. Binlerce gök cismi Mithra'nın binlerce gözü ve kulağıdır. Mithra bu gök-cisimleri vasıtasıyla her şeyi algılar ve dünya üzerindeki her şeyi yetiştirir.⁷ Burada adeta mitik kavrayışın, ilk olarak yalnızca aydınlık ve karanlığın niteliksel olarak büyük boyutlu karşıtlığını nasıl kavradığı, her ikisinin nasıl bir varlık, özel yapıların kendisinden yavaş yavaş ayrılıp gittikleri nasıl bir karmaşık bütün olarak kabul ettiği açıkça karşımıza çıkmaktadır. Dilsel bilinç gibi mitik bilinç de tek tek yapıların farklılığına, sadece bu farklılıkları sürekli hale getirmekle ve onları ilk baştaki ilgisiz birim düşüncesinden 'ayır-mak'la sahip olur.

Dile olduğu gibi mitosa da nesne dünyasının inşasında tahsis edilen kesin ve belirgin işleyişe bu şekilde bakınca, 'Sembolik Fomlar Felsefesi'nin bize öğrettiği şeylerin hepsinin tam olarak söz konusu edildiği görünür. Sembolik Formlar Felsefesi bu noktada daha ileriye gidemez. O, mitik düşünüşte gerçekleşen geniş boyutlu ayrılış sürecini somut olarak önümüze koyma ve bu sürecin tek tek aşamalarını net biçimde karşılaştırarak sınırlandırma cüretinde bulunamaz. Sembolik formlar felsefesi bu gelişim tablosunun çerçevesini genel ve teorik açıdan belirlemekle yetinmek zorundadır. Dil ve mit araştırması da bu çerçeveyi kendileri açısından tamamlayabilir ve felsefî incelemenin sadece yorumlayabileceği çerçeveyi net biçimde çizebilir. Bu yolda ilk ve ümit verici adımı Hermann Usener 'Tanrı Adları' eserinde attı. 'Dinî Kavramların Oluşumu Öğretisine Giriş' başlığını Usener kendi eserine alt başlık olarak vermiştir. Onun bu alt başlığı, incelemesini felsefe problemlerinin ve felsefî sistematüğün içine yerleşmesi bakımından anlamlıdır. Usener şu açıklamayla başlar: "Farklı halklarda tanrı biçimlerinin tarihçesi, bu biçimlerin zaman içinde ortaya çıkıp gittikçe gelişmelerinin hikâyesine erişilemez; tam tersine sadece tasarımların tarihine erişilmesi mümkündür. Bu tasarımlar ilk bakışta çok karmaşık, çok çeşitli ve ayrı biçimli görünseler

⁷ Yasht X, 145; Yasna I, 11 (35); cf. Cumont Textes et Monuments figurées relatifs aux de Mithra, Bruxelles 1889, I, 225.

de, onların kendi iç yasası vardır. Bu tasarımlar üretici hayal gücünün sınırsız keyfiliğinden ortaya çıkmaz. Onlar belli bir duygulanım ve düşünsel oluşturma zeminlerinde hareket ederler. Mitoloji bu yasayı göstermek ister. Mitoloji mitosla ilgili bir öğreti (λόγος) ya da dinî tasarım biçimleri öğretisidir.”⁸ Bu önemli görev için Usener elbette felsefeden hiçbir yardım beklemez. O felsefeye bu bağlamda kesin ve açık bir red cevabı verir. Usener bunu şöyle açıklar: “Filozoflarımız tarihsel olan konusundaki mükemmel açıklamalarında, kavram oluşumunu ve bireysel varlıkların tür ve cins halinde özetlenişini, insan zihninin zorunlu ve kendiliğinden anlaşılır düşünme mekanizması olarak ele aldılar. Onlar, bizim için geçerli mantık ve bilgi öğretisinin egemenliği dışında, uzun gelişim kesitlerinin var olduğunu fark etmezler. Bu gelişim kesitlerinde insan zihni yavaş adımlarla düşünme ve kavrama yolunda yavaş adımlarla ilerler ve özsel bakımdan farklı tasarlama ve konuşma yasasına tâbidir. Bilgi öğretimiz, dilbilimi ve mitoloji irade dışı ve bilinçsiz tasarlama olaylarını aydınlatana kadar, gerekli altyapıdan uzun süre yoksun kalacaktır. Tek tek algılardan cins kavramına sıçrama, okumakla yahut bilme ve düşünmeyle fark ederek atabileceğimiz adımdan daha büyük bir adımdır. Bu sıçrama o kadar harikadır ki, şayet dilin kendisi olup bitenin ön hazırlığını yapıp zemin hazırlamamış olsaydı, insanın onu ne zaman ve nasıl başarabileceğini düşünemiyorum. Dil öyle bir niteliğe sahiptir ki, o, aynı değerdeki ifadeler kümesinden, bu kümenin dışına çıkıp en sonunda her şeyi kuşatabilen ve cins kavramı haline gelene kadar genişleyen bir alan oluşturabilir.” (s. 321) Burada felsefeye yöneltilen eleştiriye karşı çıkmak pek de sağlam temellere dayanmayacaktır. Çünkü neredeyse bütün büyük sistemler -Platoncu sistem belki tek istisna sayılabilir-, teorik bilgi için, Usener’in işaret ettiği ve olmazsa olmaz diye nitelediği ‘altyapı’yı oluşturmayı gerçekten de ihmal etmişlerdir. Burada filologlar, dil ve din araştırmacıla-

⁸ Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (Tanrı Adları. Dinî Kavram Oluşumu Öğretisi Üzerine Bir Deneme), Bonn 1896, s. 330; bkz. özellikle s. V ff.

rı, kendi araştırmalarının problemlerinden hareketle, felsefeyi yeni bir soru sormanın eşiğine taşımışlardır. Usener bu çalışmasıyla yeni bir yol göstermekle kalmamış, dil tarihini, kelimelerin tam analizini ve özellikle tanrı isimlerinin analizini sunan araçlardan yararlanmak suretiyle böyle bir yola kesin bir adım da atmıştır. Bu noktada şu sorular ortaya çıkar: Bu türden donanımlara ve araç gereçlere sahip olmayan felsefe, ona manevî bilimlerin taşıdığı problemi kendi cephesinden onaylayarak onu bazı düşünsel vasıtalarla ele alabilir mi? Biz-i birincil nitelikli dilsel ve dinsel kavramların kaynağına, zihinsel kökenine götürebilecek bir yol, yani din ve dil tarihi araştırmasından başka bir yol var mıdır? Bu noktada, dilsel ve dinsel kavramların psikolojik ve tarihsel olarak doğuşunu kavramak, onların zihinsel doğasını, temel anlamlarını ve asıl işlevlerini kavramakla örtüşür mü? Bu satırları izleyen değerlendirmeler bu sorulara cevap bulma amacı taşımaktadır. Bu değerlendirmelerde Usener'in dile getirdiği problem tamamen onun ele alış biçimi içinde kabul edilmekle birlikte, ona başka açılardan yaklaşmayı ve filoloji yahut dilbiliminin vasıtalarından başka vasıtalarla da işe koyulmaya girişme arzusu vardır. Usener'in kendisi de, bu problemi sadece dil veya düşünce tarihinin problemi olarak değil, aynı zamanda bilgi öğretisinin ve mantığın problemi olarak da dile getirmek suretiyle, böyle bir incelemenin haklılığına, hatta zorunluluğuna işaret etmiştir. Bu düşüncenin temelini, bilgi öğretisi ve mantık disiplinlerinin de dilsel ve mitik kavram oluşumu problemini göz önüne almaları ve bu problemi kendi metodik vasıtalarıyla incelemeleri gerektiği kabulü oluşturur. Mantıksal görev çerçevesinin böylece aşılması ve genişletilmesinde, öncelikle bu çerçevenin kesinliği net biçimde gösterilip teorik bilginin alanı diğer düşünsel şekillendirme ve zihinsel varlık alanları karşısında açıkça sınırlandırılabilir.

2

Ancak bu görevin gereğini yapmaya girişmeden önce, Usener'in din ve dil tarihi nitelikli araştırmalarıyla aydınlığa kavuşturduğu bireysel olayları kaydetmemiz gerekir. Çünkü onların kuramsal yoru-

mu ve inşasında sağlam bir duruş kazanmak icabeder. Usener tanrı isimlerini ele alırken, tanrılarla ilgili kavramların oluşum ve şekillenişini izler ve bu süreci üç temel gelişim aşamasına ayırır. Mitik düşünmenin ayırt edebileceğimiz en eski evresi, ‘anlık tanrılar’ın oluşumudur. Anlık tanrı tasarımı genel bir doğa gücü kişileştirilmez; insan yaşantısının belirli bir yönü, yaşantının içinde hep tekrarlanan eğilime ve o anda mevcut olan şeye dayanılır ve bunlar kalıcı mitik-dinî imgeye dönüştürülür. Bu tasarımı, kesinlikle gelip geçici olan şey, anlık bir duygulanım, akıcı biçimde görünen ve ardından hızla kaybolan ruhsal içerik baskındır. Bu içerik dış dünyaya akıp nesnelleşerek anlık tanrının yapısını oluşturur. İnsanın karşısına çıkan her izlenim, insanda beliren her arzu, onun beslediği her ümit ve onu kuşatan her zorunluluk, insanı dinî olarak etkileyebilir. Anlık duygulanım önümüzdeki şeylere, kendimizi içinde bulduğumuz duruma, bizi hayrete düşüren etkili güce adeta ilahî bir ilinek ve değeri ödünç verdiği zaman, anlık tanrı hissedilip ve oluşturulmuş olur. Bu tanrı, orada yahut burada, mekânın farklı yerlerinde, farklı zaman noktalarında ve farklı öznelde, çok sayıda, çeşitli ve benzer biçimli olarak dışa yansıyabilen bir gücün parçası olarak değil, sadece burada ve şimdi olan şey olarak, öznenin deneyim yaşantısının bir anında, şu anda olan ve o anda kendini dayatan, kendi büyüsel kuvvetini öne çıkaran bir varlık olarak, doğrudan tekilliği ve biricikliği içinde önümüzde durur. Usener bu dinî nitelikli ilk ve temel duygulanımın klasik çağda nasıl bu kadar çok canlı etkili olduğunu, Grek şiirinden verdiği örneklerle gösterdi. “Dinsel duygulanımın aşırı duyarlı ve canlı oluşunun sonucu olarak, herhangi bir kavram, bir an için düşüncelerin tamamına egemen olan rastgele bir nesne; kavrama yetisi ve akıl, zenginlik, tesadüf, belirleyici nitelikteki bir an, şarap, ziyafet sevinci, sevilen bir organizmanın bedeni kolaylıkla ilahî bir dereceye yükseltilebilir. ... Yukarıdan gelen kader gibi aniden önümüze çıkan veya bizi mutlu eden yahut kederlendiren ve utandıran şey, iyice artmış duygulanıma ilahî bir varlık olarak görünür. Biz Grekleri uzun süredir tanımaktayız. Ancak onlar

cins kavramına (*δαίμων*)* sahiptir.” (s. 290) Fakat gelip giden, kendi kaynağını borçlu oldukları öznel duygulanım gibi doğan ve tekrar kaybolan bu anlık iblislerin üzerinde, artık, kaynağı gelip geçici duygulanımda değil, insanın düzenlenip süreklileşmiş eyleminde bulunan başka tanrılar silsilesi yükselir. Zihinsel gelişimle kültürün gelişimi ne kadar ileri düzeye çıkarsa, insanın dış dünyadaki pasif davranışı o kadar çok aktif bir davranışa dönüşür. İnsanın, dıştan aldığı izlenimlerin oyun topu olması durumu sona erer; insan olup biteni kendi arzusu ve ihtiyacına göre düzenlemek için kendi isteği ile etkinliklere katılır. Bu düzenlemenin bizzat kendi içinde bir ölçüsü vardır ve periyodik olarak tekrarlanır, ayrıca sözü edilen düzenleme, aynı davranışlar dizisinin günden güne, aydan aya yahut yıldan yıla belirli aralıklarla benzer biçimde tekrarlanmasından ibarettir. Fakat ‘ben’ önceki acısı ve eyleminin, onları sadece dışa yansıtmak ve sabit görsel oluşuma yerleştirmek suretiyle bilincine varabilir. Bu eylemin herhangi bir yönünden özel bir tanrı doğar ve bu yöne karşılık gelir. Usener’in ‘özel tanrılar’ olarak adlandırdığı bu tanrılar da, kesinlikle genel bir işlev ve anlam taşımazlar. Onlar varlığa henüz tüm boyutlarıyla ve derinlikli biçimde nüfuz etmezler; tam tersine bu özel tanrılar varlığın bir kesitine, tam belirgin bir çevreye bağlı haldedirler. Fakat onlar bu dar çevrenin içinde kesinlik ve süreklilik ve böylelikle apaçık bir genellik kazanmışlardır. Tanrı mesela tarlayı düzeltten tırımdan önce gelen, Occator**, sadece bu yılki tarla düzeni ya da herhangi bir tarla için geçerli değildir; ayrıca o, tırımın tanrısıdır ve köydeki tarla işçiliğinde her yıl ve herkes tarafından müstereken koruyucu ve bekçi olarak yardıma çağrılır. Bu tanrı, belki tek başına kendinde anlam taşımayan bir köylü etkinliğini, fakat genel geçerli bir etkinliği anlatır. (s. 280) Usener Romalıların İndigitament*** tanrıları diye adlandırılan tanrılar arasındaki

* Daimon

** Ç.N. Eski Romada acı ve üzüntü tanrısı

bu ‘özel tanrı’ tipinin, Roma dini üzerinde büyük ölçüde ve çok yönlü etkisini gösterir. Nadasa bırakılmış tarlanın ilk kez veya ikinci defa sürülmesi, tarladaki yabancı otların temizlenmesi, ekinin biçilmesi ve taşınip buğdayın sapından ayrılması; bunların hepsinin özel tanrısı vardır. Bu etkinliklerin hiçbirisi, eğer tanrı doğru şekilde ve doğru adla çağırılmazsa başarıya ulaşamaz. Tanrılar dünyasının bireysel etkinliklere göre bu şekilde düzenlenişini Usener Litvanya tanrıları anlatılarında da gösterdi. O buradan ve Greklerin din tarihi ile ilgili incelemelerden, bu türlü özel tanrıların yapısının ve adının, dinî gelişimin belirli bir aşamasında benzer şekilde tekrarlanması gerektiği sonucunu çıkarır. Özel tanrılar, dinî bilincin gelişim sürecindeki en son ve en yüksek düzeyine, yani kişisel tanrıların oluşumuna erişmek için katetmesi gereken zorunlu geçiş noktasıdır. Bu noktada bilincin eriştiği yolu ise, Usener’e göre sadece dil tarihi aydınlatılabilir. Çünkü “kişisel tanrıların ortaya çıkış durumu, dil tarihi ile ilgili bir süreçtir.” (s. 316) Özel tanrının ilk kavranışında, bu tanrı netleşmiş bir yapı kazandığında, bu yapıya, onun önderlik ettiği özel etkinlik çevresinden tedarik edilen bir ad verilir. Bu adın anlamı bilindiği ve bu ad kendi asli anlamı içinde kavrandığı sürece, bu tanrının sınırları ile adın sınırları birbirine denk olur. Bir tanrı kendi adı dolayısıyla dar bir alanla sınırlı tutulur; zaten bu tanrı ilk başta bu alan için oluşturulmuştur. Diğer türlü ise, ses değişimi yahut ada karşılık gelen kelime kökünün kaybolmaya yüz tutması dolayısıyla, tanrının anlaşılabilirlik şeklinde adlandırılması ve adın yaşayan dil hazinesiyle bağlantısı kaybolur. Bundan sonra ad, onu işiten yahut telaffuz edenin bilincinde, onunla adlandırılan özneyi kesin şekilde kısıtlayan bir etkinlik tasarımı uyandırmaz. Ad artık özel isim olmuştur ve bir insanın çağrıldığı adla aynı nitelikte, belirgin bir kişisellik düşüncesini beraberinde taşır. Böylelikle özel ilkeye göre ge-

***Ç.N. Eski Romada tanrıların adlarını, tapınma biçimlerini ve seramonilerini içeren bir kitap.

liştirilen yeni bir karakter o anda doğmuş olur. Belli bir varlıktan çok belli bir eylemi ifade eden özel tanrı kavramı ilk defa bedensellik kazanır ve adeta ete kemiğe bürünür. Tanrı artık insan gibi davranabilir ve acı çekebilir. O, kesinlikle tek bir eylemde kendini göstermekle kalmaz; tam tersine, farklı şekillerde sahneye çıkar ve bağımsız bir özne olarak insanın karşısında durur. Birbirinden net biçimde ayrılmış çok sayıda özel tanrıyı anlatan birçok tanrı adı, şimdi bu şekilde doğan kişisel bir karakterin ifadesinde birleşir. Bu isimler artık bu karakterin cins ismini, onun doğasının, gücünün ve kudretinin farklı yönlerini işaret edeceklerdir. (301 f., 325, 330 f.)

Usener'in ulaştığı ve kısaca özetleyerek vermeye çalıştığımız bu sonuçlarda dikkati çeken şey, sonucun içeriği değil, bu sonuca erişilmesini sağlayan metotlardır. Usener dile getirdiği sonuçlara sırf kelime analizi yoluyla eriştiği kanaatindedir. O, kelime formlarında tek tek dini tasarımların tortusunu bulunduğunu, bu tortunun bir arian ipliği olduğunu ve mitik düşünmenin labirentinde yalnızca bu iplik vasıtasıyla yön bulmayı ümit edebileceğimizi, bu yüzden kelime formlarının araştırılmasının yol gösterici olduğunu vurgulamaktan yorulmayacaktır. Bununla beraber filolojik ve etimolojik çözümleme bizatihi gaye değil, sadece, derin ve kuşatıcı bir problemi çözümlmeye yarayan bir vasıta olarak iş görür. Çünkü burada her şeyden önce kavranması ve bilinmesi gereken şey, tanrıların ve tanrı isimlerinin oluşumundaki tarihsel değişim değil, bu isimlerin ve oluşumların 'kaynağı'dır. İnceleme, her ikisinin, tanrının olduğu gibi onun isminin de bilinçte ilk önce doğduğu noktaya kadar nüfuz etmeye çalışır. Sözü edilen bu birden ortaya çıkış ise salt zamansal bir şey olarak düşünülmeyeceği gibi empirik yoldan gösterilebilen belli bir zaman noktasında cereyan eden bir kerelik tarihsel bir olup bitme olarak da kabul edilmez. Tam tersine bu ortaya çıkış/doğuş, dilsel ve mitik bilincin temel yapısından, dilsel ve mitik kavram oluşumundaki genel ilkedен hareketle anlaşılmaya çalışılır. Bundan dolayı burada, artık tarih zemininde değil zihin fenomenolojisi zemininde bulunmaktayız. Usener eserinin önsözünde şöyle söyler: "Sadece kaybolmuş zamanların zihinsel kalıntıla-

rına derinlemesine dalmakla, öyleyse filolojik çalışma vasıtasıyla başkalarının hissettiklerini öğrenebiliriz; sonra duygu tellerini titreştirip çınlatabiliriz ve eski ile yeniye bağlayan iplikleri bilinçte keşfederiz. Zengin gözlem ve karşılaştırma daha ileriye götürür ve bireysel olandan yasaya yükseliriz. Ayrıntılı olarak araştırma yapan kişi, insan bilimi konusunda kötü durumda olur, bütüne ulaşmasını engelleyen zincirlerle kuşatılır. Derin kazılabildiği ölçüde, o, genel bilgilerle mükâfatlandırılır.” Usener’in araştırmaları da ayrı diller ve ayrı tarihsel kültürler çerçevesinde hareket etmez. O kendi kanıtlarını ve kanıtlama malzemelerini öncelikle Grek ve Roma dinler tarihinden çıkarır; bu kanıtlar ise onun araştırmasında sadece genel bir bağlamın paradigması olarak kullanılmıştır. Sözü edilen bağlam, son yıllardaki etnolojik araştırmalarla elde edilen başka kanıtlar da onun topladığı kanıtlara yardım edince açıkça ortaya çıkar. Usener, kendisine Grek ve Roma dinler tarihinin önemli temel olgularını öncelikle Litvanya tanrılarının ayrıntılı durumu vasıtasıyla kavrayabileceğini kesin olarak bilse ve kaydetse bile, karşılaştırma materyali konusunda ilkel kültürlerden ve ilkel dinlerden nisbeten seyrek olarak yararlanmıştı. Oysa başka çevrelerde, özellikle Amerika ve Afrika dinlerinde, onun din tarihi ve din felsefesi merkezli temel tezlerini onaylamaya ve aydınlatmaya elverişli niteliğe sahip ilginç paralellikler bulunmaktadır. Spieth’in Ewe* dini üzerine yayınladığı çok ayrıntılı ve titizce kaleme alınmış hikâyede Ewe tanrılar dünyası tasvir edilir. Bu tanrılar dünyası portresi, Usener’in ‘anlık tanrılar’ ifadesi ve kavramıyla adlandırdığı dinî gelişim evresine örnek olarak gösterilebilir. Spieth’in tüm niyeti herhangi bir genel ve teorik düşünüş değil, gözlemlediği olguları basitçe anlatmaktır ve onun bu noktada Usener’e başvurması, misyoner ve teologların klasik filoloji teorilerinden herhangi bir şekilde etkilenmesi anlaşılır olmadığı gibi pek gerçekçi de değildir. Spieth’in hem Ewe tanrılarının doğasıyla, trö ile hem de onların oluşu-

* Ç.N. Togo’da etnik bir grup.

muyla ilgili hikâyesi konumuzda çok yakından ilgilidir. “Peki’deki Dzake kentinin sakinleri o günkü meskenlerinde oturlurken, bir çiftçi tarlasında su aramaktadır. Çiftçi bir çubuğu hamur teknesi kadar derine, ıslak yere batırır. Çubuğa birden kana benzer bir sıvı buluşur, çiftçi onu içer ve o çiftçiyi serinletir. Çiftçi bu olayı kendi kabilesine açıklar ve onlar sözü edilen kırmızı suya kurban kesmek için oraya giderler. O sıvı yavaş yavaş berraklaşır ve tüm aile ondan içerler. Su o zamandan sonra keşfedenin ve aile üyelerinin trö’sü olmuştur.” “İlk sömürgeciler Anvlo’ya vardıklarında, bir adam devasa cüsseli büyük bir maymun ekmeği ağacının önündeki çalılıkta durmaktadır. O bu ağacın görüntüsünden korkmaktadır ve bundan dolayı, bu olayı yorumlatmak için ruhanî kişiye gider. Ruhânî kişiden, sözü edilen ağacın, hürmet edilmesi istenen bir trö olduğu cevabını alır. Sonuç itibarıyla korku, bir trö’sü olan herkesin bildiği karakteristik duygudur. Kendini takip eden insan ya da hayvandan korkarak bir karınca yuvası tümseğinin arkasına saklanan biri daha sonra şöyle söyler: “Karınca yuvası bana hayat verdi.” Bir insan akarsuda kendisine yapışan bir hayvandan kurtulmak için bir bitkiden ya da bir aile veya bir kabile, bir nesneden, onu düşmanlarından kurtaracak bir yardım alırsa, aynı davranır. Bu nesnede veya bitkide mevcut güce bir kurtarıcılık vasfı verilir; zaten o, bitki-deki güçle veya güç sayesinde kurtulmuş sayılır.”⁹ Bu ve benzeri gözlemlerin dinler tarihi için taşıdığı değer, öncelikle burada sabit tanrı kavramları yerine, adeta bir ölçüde dinamik tanrı kavramının ortaya çıkması; tanrı ya da şeytanın, doğası ve anlamına göre değil, ortaya çıkış/oluşum ilkesine göre düşünülmesidir. Mitik-dinî bilinçte, tanrının doğuşu fark edilmeli, hatta onun doğuş saati bilinmelidir. Dil araştırması alanına, dinler tarihi ve etnolojik araştırma-

⁹ Spieth, *Die Religion der Ewe in Süd-Togo*, Leipzig 1911, s. 7 f. Özellikle Spieth’in Ewe kabilesi konusundaki eserine bakınız. Berlin 1906, s. 462, 480, 490. Burada verilen örnekler, Wund’un, Usener’e karşı yaptığı “anlık tanrıların, mantıksal postülat olarak, empirik başlangıç noktası olamayacağı” itirazını çürütmektedir. (*Volksp-sychologie* IV, 561)

ya yönelik empirik bir bilim kendini bu tür soruların önünde bulduğunda, felsefenin de bu soruları kendisi açısından cevaplamaya girişmesine ve kendi duruş noktasından aydınlatmaya çalışmasına engel olunamaz.

3

Mitik-dini kavram oluşumunu sadece sonuçları bakımından değil, ayrıca ilkeleri açısından da anlamak ve dilsel kavramlarının oluşumunun dinsel kavramların oluşumuna nasıl etki ettiğine ve her ikisinin birbiriyle hangi öznitelikler bakımından birleştiğini kavramak için incelemeye gerilerden başlamak zorundayız. Burada genel mantık ve bilgi öğretisinin dolambaçlı yolunu izleyemeyiz; çünkü dilsel ve dinsel kavramların işlevini belirleme ve bu işlevi teorik bilgi kavramlarının işlevinden apaçık biçimde ayırma hedefine, sadece bu ilk kaynaktan hareket edilince erişilebilir. Usener kendi probleminin sadece din tarihi ve din felsefesi nitelikli değil aynı zamanda bilgi teorisi nitelikli olduğunu da bilmekteydi. Çünkü o, araştırmaları sonucunda, tek olanın genel olan haline gelmesini, tek tek algılar ve tasarımlardan cins kavramına geçişi sağlayan düşünsel süreçlerin neler olduğu sorusunu aydınlatmak istiyordu ki, bu soru mantık ve bilgi öğretisinin en eski temel sorularından biriydi. Usener'in bu soruyu din ve dil tarihi üzerinden aydınlatmanın uygun ve aynı zamanda bu sorunun aydınlatılmaya muhtaç olduğu fikrine varması, mantıkçıların genel olanın tek veya özel olanla ilişkisi konusundaki bilinen açıklamayla tatmin olmadıkları ve bu açıklamayı yeterli bulmadıkları varsayımını içerir. Gerçekten bu açıklamanın dil araştırmacısı açısından uygun bulunmamasına neden olan şey, şayet dil araştırmacısı dilin zihinsel temellerine derinlemesine nüfuz etmeye girişirse, kolayca işaret edilebilir. Mantığa göre kavram, belli nitelikler bakımından birbirine uyan ve böylece bazı unsurları birbirini tutan çok sayıda objenin düşüncede özetlenmesi ve farklı niteliklerinden soyutlanmasıyla, uyumlu niteliklerin sabit hale getirilmesi ve yansıtılmasıyla oluşur. Bilinçte nesne sınıflarına ilişkin genel tasarım da bu özetleme ve soyutlamadan do-

ğar. Kavram (*notio, conceptus*) bir tasarımdır ve bu tasarımın içinde asıl karakteristik belirtilerin bütünü, yani ilgili nesnenin doğası temsil edilir.¹⁰ Görünüşte çok yalın ve kolayca akılda kalabilir nitelikteki bu açıklamada her şey, ‘karakteristik belirti’ teriminden neyin anlaşıldığına ve bu belirtilerin nasıl ortaya çıkartılacağına bağlanmaktadır. Genel kavramların oluşumu, karakteristik belirtilerin kesinliğini zorunlu kılar. Şayet şeyleri benzer ya da benzemez olarak, uyumlu ya da uyumsuz olarak tanıtabilecek kesin işaretler mevcutsa, aynı biçimli olanların cins halinde özetlenmesi mümkün olabilir. Bu noktada zorunlu olarak sorulmalıdır: Acaba bu türlü işaretler dilden, adlandırma işleminden önce nasıl mevcut olmaktadır? Bu işaretler ilkönce dil yoluyla, bizzat bu adlandırma işlemi içinde kavranmaz mı? Adlandırma işlemi hangi kurallara, hangi kıstaslara göre gerçekleşir? Dili gerektiren ya da bu tasarımları bir birlik içinde bir araya toplamayı ve belli bir kelimeyle adlandırmayı zorunlu kılan şey nedir? Duyularımızın aldığı ya da zihnin iç bağımsızlığından doğan hep aynı akan aynı izlenimler dizisinde, belli biçimleri ayırmayı, bazılarını dikkate almayı ve onlara belli ‘anlamlar’ı yüklemeyi gerektiren şey nedir? Bu türden sorular sorulur sorulmaz, geleneksel mantık, dil araştırmacılarını ve dil felsefecilerini terk eder. Çünkü mantığın, genel tasarımların ve cins kavramlarının oluşumuyla ilgili açıklaması, burada araştırılan ve mümkünlüğü sorulan hususları varsayıma dayandırır ve terimlerin oluşumunu olup biten bir şey olarak kabul eder.¹¹ Birincil dil kavramlarına, belirli kelime anlamlarına götüren düşünsel özetleme formunun, bizim için nesne hakkında tek taraflı ve tek anlamlı bir buyurganlık taşımadığı, bu noktada dilin özgürlüğünün ve onun kendine özgü soyut özelliğinin kendini gösterdiği derinlemesine düşünülünce problemin çözümü güçleşir ve aynı zamanda aciliyet kazanır. Bu özgürlük elbette kendi kuralına, bu asli ve yaratıcı güç de kendi ilkesine sahip olmalıdır. Bu yasa gösterilebilir mi? Sözü edilen yasa

¹⁰ Bkz.Überweg, System der Logik, Bonn 1874, s. 51 ff.

¹¹ Bu konudaki ayrıntılı açıklamalar için bkz. Sembolik Formlar Felsefesi, c.I s. 244 ff.

başka düşünsel anlam alanlarının yaratılmasında, özellikle mitik, dinî, teorik ve doğabilimsel bilgimizin kavramlarının oluşumunda hüküm süren ilkeye uyar mı?

Doğabilimsel bilgi kavramlarıyla başlayalım. Tek tek izlenimlerin biçim kazanması sürecinde, 'genel' tasarımları ve kavramları gerçekleştiren akli işlemleri, özel olanı, burada ve şimdi verili olanı kendi soyutlanmışlığından kurtarmaya, bu veriliyi veya özeli diğerleriyle ilişkilendirmeye, kuşatıcı ve birlikli bir düzen ve 'sistem' teşkili için onu diğerleriyle bir araya toplamaya yönelir. Teorik bilgi-deki kavramın mantıksal formu, yargının mantıksal formu için hazırlıktan başka bir şey değildir. Her yargıda bulunma ise, bilincin özel içeriklerine yapışan ayrılık görüntüsünü aşmayı ve ortadan kaldırmayı amaçlar. Tek olan bir genelin altına yerleştirilip bir yasanın 'durumu' ya da bir çeşitliliğin parçası olarak bir dizi içinde kavranırsa bilinir, anlaşılır ve kavranır. Bu anlamda her gerçek yargı sentez niteliğindedir. Çünkü yargıyla arzu edilen ve erişilmek istenen şey, bütün halinde sentez, özeli sisteme eklenmesidir. Bu sentez aracı olarak ve bir darbeyle gerçekleşemez. Sentez tek görüntünün ya da özel bir duyuşsal algının diğerleriyle durmadan ilişkilendirilmesi ve görelî olarak daha büyük ve karmaşık bir yapı halinde onlarla birleştirilmesiyle, en sonunda da bütün bu ayrı karmaşık yapıların özetinden, görünümüler toplamının tek bir görüntüsünün elde edilmesiyle, adım adım hazırlanmalıdır. Bu bütünlük arzusu, teorik ve empirik kavramlarımızın oluşturulmasına hayat veren bir ilkedir. Sözü edilen sentez bundan dolayı zorunlu olarak 'çıkarımsal' hareket eder, yani özel durumdan yola çıkar; fakat özel duruma kendini kaptırıp onun görüntüsüne takılıp kalmak için değil, o özel durumdan hareketle varlığın bütününe, empirik kavramın işaret ettiği ve kayda geçirdiği yönlerde sızmak için. Bu çıkarımsal düşünme ve bu sızma sürecinde, tek olan, teorik ve sabitleşmiş 'anlam' ını ve kendi kesinliğini kazanır. Tek olan, başka başka bağlamlara yerleştirilmesine göre, başka bir şey olarak görünür. Tek olanın varlığın bütünlüğü içinde işgal ettiği ve bu bütünlük içinde, ilerleyen düşünme hareketiyle ona tahsis edilen yer, aynı zamanda tek olanın içeriğini ve teorik olarak ifade ettiği anlamı açığa çıkarır.

Bu bilgi idealinin, doğa biliminin yapısına, özellikle matematiksel fiziğin yapısına nasıl egemen olduğu konusunda ayrıntılı bir açıklamaya ihtiyaç yoktur. Teorik fiziğin bütün kavramları, duyu dünyasını karşımıza çıkaran ‘algıların rapsodisi’ni uyumlu yasalar özetine, bir sisteme dönüştürmekten başka hiçbir amaç taşımaz. Tek olgu bu gerekliliğe boyun eğmek suretiyle ‘doğa’nın nesnesine ve ‘fenomen’e dönüşür. Çünkü doğa, Kant’ın tanımlamasına göre, şeylerin genel yasalara göre belirlenen varoluşundan başka bir şey değildir. Bakışımızı fiziğin ‘doğa’sından biyolojinin ve tanımlayıcı doğa bilimlerinin doğasına, kanıtlamacı bilimin teorik-kurgusal kavramlarından ‘canlı’ doğaya çevirdiğimizde, bu Kantçı kavramın çok dar alındığı ve başarısız olduğu görülebilir. Çünkü burada her tek şey bizzat kendisi için bir şey anlamına gelir. Burada, sözü edilen tek şey, kendisine düzen veren bir yasa olgusu olarak yer almaz; tam tersine bireysel biçimde sınırlanmış ve bu sınırlanmışlıkta anlam taşıyan bir varoluş olarak kendini gösterir. Fakat bu konudaki keskin gözlem, bu özel durumun genellik durumuyla hiçbir karşıtlık taşımadığını, genelliğin, özel durumu tamamlayıcı ve bütünleyici olarak, onun zorunlu bağlaşığı olarak istendiğini gösterir. Bu, en açık biçimde, mesela Goethe’nin doğa gözlemi metodu göz önüne alınınca görsel hale gelir. Goethe’nin metodu, doğa üzerine belli bir düşünme tipini açık ve net biçimde onaylamak gerektiğini ve aynı zamanda bu onaylamanın, doğanın iç normunun bilinmesi ve ifade edilmesi anlamına geldiğini söyler. Goethe, her özel olanı kendi bireysel yapısı içinde net olarak kaydedip izlemeyi sağlayan doğa temasının mükemmel belirleyiciliğini, kusursuzca somutlaştırmayı tekrar tekrar ve ısrarla ister. Fakat o, özel olanın genel olana sonsuzca tabi olmasından, onun kendine özgülüğünün sadece genel vasıtasıyla oluşturulması ve anlaşılabilir olmasından, hoşnutsuzlukla söz eder. Çünkü canlı doğanın formu ve temel niteliği, doğada bütünle bağlantı içinde olmayan şeylerin hiçbirinin var olmamasıdır. Goethe kendi araştırmasını yönlendiren bu temel ilkeyi şöyle anlatır: “Fiziksel araştırmalarda bana, nesnelere ilişkin tüm gözlemlerde en önemli görevin, bir fenomenin görüldü-

ğü her durumu tam olarak araştırmak ve fenomeni en mümkün tam-
lık içinde elde etmek olduğu kanaati musallat oldu. Çünkü nesneler
yan yana dizilenebilmekte ya da zorunlu olarak birlikte kavranabil-
mekte ve araştıracının önünde düzenlenmiş bir yapı niteliği teşkil
etmekte, kendi iç yaşantılarının tamamını sergilemek zorunda kal-
maktadırlar.” Öyleyse genel olan, matematiksel fizikteki gibi soyut
bir formülün rakamlarında görülmez; tam tersine, somut bir ‘tümel
yaşantı’ olarak ortaya çıkar. Burada tek durumunun salt yasa altın-
da toplanışı değil, parçayı bütünlü ile ilişkilendirince parçada doğru-
dan bütünün formunun görüldüğü bir ‘düzenleme’ söz konusudur.
Fakat bu gösterimin ortasında, düşünmenin çıkarımsal karakteri
canlı ve etkin kalır. Çünkü nesne, temaşa edilirken, kendi bireysel
kesinliği ve özelliğiyle, karşıda basitçe dikilip durmaz; tam tersine
bu esnada hareket etmeye başlar. Nesne salt yalın bir duruş sergile-
mez; o duruşlar dizisi ve duruşlar çokluğu halinde açılır: Nesne
‘başkalaşım’ yasasına tâbi olur. Ve bu başkalaşım, incelenen doğa-
nın tamamı katedilmeden önce durdurulmaz. Bu inceleme alanı,
olayların sürekli dizilenişinde, en yakından en yakına ilerlerken sa-
dece araştırmacı adım adım geçsin diye, onun bakışı için vardır ve
mevcuttur.¹² Goethe başkalaşım ‘özdeyişi’ ile ilgili olarak, bu öz-
deyişin kendisini kavranabilirlik çerçevesine sevk ettiğini ve aynı
zamanda insan zihninin durmak zorunda olduğu kavranamaz sınır-
lara götürdüğünü övgüyle anlatır. Bu inceleme biçiminde, kendisi
için varolanların hepsi kabul edilmekle birlikte, varolan aynı za-
manda ‘her varolanın bir benzeri’ olarak kavranır. Seyretme biçimi
‘türetme’ biçimine karşıt konumlanmamıştır. Her ikisi birbirine de-
rinden nüfuz etmekte ve birbirine geçmektedir. Goethe kendisini n
tavıryla ilgili olarak şöyle söyler: “Ben çoğu şeyin kendisinden tü-

¹² Özellikle bkz. *Der Versuch als Vermittler von Objekte und Subjekt (Özne ve Nesne-
nin Aracısı Olarak Deney)* (1793); *Naturw. Schr.* XI, 21 ff. *Einwirkung der neuen
Philosophie. Naturw. Schr.* XI, 48; daha ayrıntılı bilgi „Goethe und die mathematis-
che Physik” (Goethe ve Matematiksel Fizik) yazımında mevcuttur. (*Idee und Gestalt*, 2.
Aufl., Berlin 1924, s. 33 ff.)

retilebildiği yahut çoğu şeyi ihtiyarî olarak vücuda getiren ve bana taşıyan özlü bir nokta buluncaya kadar mola vermeyeceğim.”¹³

Morfolojik ve biyolojik form kavramları gibi tarihsel nitelikli kavramlar da nihayetinde aynı düşünme yasasına bağlıdır. Tarihsel nitelikli kavram oluşturma da doğa bilimlerindeki ‘genelleştirici’ kavram oluşturma fiilinden, ‘bireyselleştirici’ olması bakımından ayrılmaya çalışılmaktadır. Doğa bilimleri tek bir hadisede sadece yasanın temsil edilmesini görür. ‘Burada’ ve ‘şimdi’, doğa bilimleri açısından, sadece onda genel geçer bir kural açıkça belirginleştiği için anlamlıdır. Tarih de net olarak kavrayıp bilmek için bu burada ve şimdiyi araştırır. Ancak tarihin bakışı, bircinsten ve genel geçerli kopyalar çokluğu içinde şekillenebilen herhangi bir kavram türünü hedeflemez ve periyodik olarak tekrarlanan olaylara yönelmez. Tarihin bakışı somut olayların kendine özgü özelliğiyle, bilfiil bir kerelik ve bilfiil benzersiz olanla ilgilenir. Fakat burada da, tarihin ve tarih bilimlerinin malzemesini teşkil eden bu bir kerelik ve benzersiz olanın, tarihin kendine özgü formunu kapsayamadığı da açıktır. Çünkü burada da her bireysel olan, kendi anlamını, öncelikle içinde yer aldığı bağlantı sayesinde elde eder. Bireysel olan, genel bir yasanın özel hali olarak kavranamadığından, onun tarihsel olarak düşünülmesi ve tarihin alt kümesi olarak görülebilmesi için, o, belli bir etkinlik ya da gaye yüklü belli bir bağlam içinde bulunmak zorundadır. Bu nedenle bireysel olanın zamansal olarak özelleşmesi, onun zamansal olarak ayrılmasıyla tam karşıttır; çünkü bireysel olan öncelikle tarihsel bakımdan geçmişe ve geleceğe işaret etmeyi ifade eder. Buna göre, tıpkı Goethe’nin morfolojik incelemesi gibi asıl tarihsel incelemeler de, salt bir kere olanın temaşa edilmesinde kaybolmak yerine, olup bitenin ‘özlü’ noktalarına yoğunlaşmak zorundadır; bu özlü noktalarda, tıpkı odak noktaları gibi tüm olaylar dizisi özetlenir ve apayrı duran zamansal evreler tarihsel bakımdan anlaşılıp kavranmak için birleştirilir. Olup bitenin

¹³ Naturw. Schriften XI, 63.

amacı gibi kaynağı ve nereden gelip ve nereye gittiği, zamanın aynı biçimli akışındaki belli unsurları öne çıkarıp onları birbiriyle ilişkilendirmek ve diziler halinde birbirine bağlamak suretiyle aydınlanır. Bundan dolayı tarihsel kavram da binlerce bağlantının darbesini yiyerek belirginleşir. Görünümlerin özel tarihsel 'anlamı' ve tarihsel bakımdan önemi diye adlandırdığımız şey, bireysel olanın temasıyla değil bu bağlantıların incelenmesiyle oluşturulur.

Bakışımızı sözü edildiği biçimiyle teorik bilgi kavramlarının iç-yapısına çevirdiğimiz için değil, bu içyapıda sadece başka bir şeyi, sadece birincil dilsel kavramların formunu ve özelliğini açığa çıkarıp aydınlatmak istediğimiz için, bu genel incelemeleri daha geniş biçimde ele almıyoruz. Bu yapılmazsa, salt mantıksal nitelikli kavram teorisi bölük pörçük kalır. Çünkü teorik bilgidaki her kavram adeta başka bir tabakada, dil kavramları tabakasında kurulmuş olan mantıksal bir üst tabaka teşkil eder. Görüntüleri kavrayıp anlamaya yönelik zihinsel çalışmanın öncesinde adlandırma çalışmasının mevcut olması ve belirli bir noktaya kadar ilerlemesi gerekir. Çünkü adlandırma çalışmasında, hayvanın da sahip olduğu duyusal izlenimler dünyası, insanda ilkin zihinsel bir dünyaya, anlamlar ve tasarımlar dünyası haline dönüşür. Her teorik tanınmanın çıkış kapısı, dil vasıtasıyla biçimlenmiş bir dünyadır. Dil de doğa araştırmacısına, tarihçi ve filozofa da nesneler sunulur ve onlar bunlarla ve diğer nesnelerle birlikte yaşar. Bu vasıtasız ve bilinçsiz bağlantı, zihnin bilinçli düşünme etkinliğiyle dolaylı olarak oluşturduğu şeylerin hepsinden daha güç anlaşılır. Kavramın genelleştirici nitelikli 'soyutlama' yoluyla oluşturulduğunu iddia eden mantıksal teori burada daha fazla yardımcı olamaz ve bu da kolayca anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü bu soyutlama, verili özellikler çokluğu arasından, farklı duyusal yahut somut nitelikli karmaşık yapısı müştereklik taşıyan belirgin özellikleri ayırtmaktan ibarettir. Bu zihin işleminde, mevcut karakteristik belirtiler arasından bir seçim yapılmaz; karakteristik özellikler kazanılır ve geçerli kabul edilir. Burada, 'adlandırma' işlevinin zihinsel olarak ön aşamasını oluşturan 'farkına varma/seçme' yönü ve niteliğinin anlaşılıp aydınlatılması

gerekir. ‘Dilin kaynağı’ problemini aydınlatmak için gayretli çaba sergileyen düşünürler de, bu ‘farkına varma/seçme’ fiilinin, kesinlikle insan ruhunun doğal bir ‘kudret’i olduğunu kabul etmek gerektiğine inanmışlardır. Herder dilin kaynağı konusundaki makalesinde şöyle söyler: “İnsan dili, kendine özgü basiretlilik haliyle ve bu basiretle (yansıtmı) ilk kez serbestçe etkilenecek icat etmiştir.” Bir hayvanın, mesela bir kuzunun insanın gözü önünden geçip gittiği düşünölsün. İnsanın bilincinde onunla ilgili hangi fikir, hangi imge oluşur? Oluşan şey kurt ya da aslandaki gibi kokusunu alma ve tadına bakma imgeleri olmaz. Duygusalılık bu imgeleri iptal etmiştir. İçgüdü koyuna kayıtsız olan diğer hayvanları değil kurt ve aslanı ona saldırmaya sürükler. Koyun ise durumu fark edemez. Çünkü kendi içgüdüsi onu başka bir şeye yöneltir. “İnsana değil! İnsan koyunu tanıyıp öğrenme ihtiyacı duyar duymaz, onu hiçbir içgüdü engellemez; onu hiçbir duyu koyuna yaklaştıramaz ya da koyundan uzaklaştırmaz: Koyun kendi duyusal dışlaşmışlığıyla orada durur. Kendi halinde, uysalca, bembeyaz, yünlü -insanın basiretli ruhu karakteristik bir özellik arar- koyun sabitlendi! İnsan karakteristik özellik buldu. İçteki duyu etkilendi. Bu duyuyu en kuvvetli biçimde etkileyen bu sabitleşmişlik, bakma ve dokunmayla edinilen diğer izlenimlerin tümünden ayrılıp öne çıkar ve en derinden etkiler ve kalıcı olur. ... ‘Hımın! Sen sabitleştirildin’ der insan içten. Artık koyunu o, insan olmak bakımından bilmiştir. Çünkü koyunda varolduğunu açıkça gördüğü karakteristik özellik yoluyla koyunu tanımış ve adlandırmıştır. ... Peki hangi karakteristik özelliklikle? İçte değer taşıyan bir anlatımdan başka ne varolmuştur? Bir insanın ruhu tarafından sabitleştirilen ses, koyunun ayırıcı işareti olarak algılandı, bu bilinç gücü koyunun adını oluşturdu; ve insanın dili bu sesi kekeleyerek söylemeye çalışmadı.”¹⁴ Herder’in bu cümlelerinde, onun savaştığı teorilerin etkisi, dili bilinçli refleksiyona bağlayan ve bu yolla ‘icat ettiren’ aydınlanmacı dil teorilerinin yansıması açıkça hissedilmektedir. İnsan karakteristik belirtiyi,

¹⁴ Über den Ursprung der Sprache, Werke (Suphansche Ausg.) V, 35 ff.

ona muhtaç olduğu ve insana özgü 'bilinç' kudretini, aklı bu belirtiyi istediği için arar. Bu istem, bu noktada türetilemez bir şey olarak kalır. O, 'ruhun temel gücü'dür. Açıklama bu yönüyle bir daire içinde hareket etmektedir: Çünkü bu iddiaya göre, dil oluşturma'nın amacı ve sonu, karakteristik belirtilerin kullanım amacı ve yerleştirilmesi, aynı zamanda dilin başlangıcı olarak görülmelidir. Humboldt'un 'içteki dil formu' kavramı, değerlendirmenin başka bir yönüne işaret etmektedir. Bununla ise, dil kavramlarının 'nereden'liği değil 'ne'liği, bu kavramların oluşumu değil onların kendine özgü olduğu'nun gösterilmesi söz konusu edilmektedir. Humboldt'a göre tüm dil ve kelime oluşumlarının temelinde yatan 'farkına varma/seçme' formunda, çok özel bir anlama ve kavrama biçimi, çok özel bir zihin yapısı dile gelmektedir. Aynı dillerin farklılığı, bundan dolayı, seslerin ve işaretlerin farklılığı değil dünya görüşlerinin farklılığıdır. Mesela ay Grekçede ölçen olarak (*μήν*), Latince aydınlatan olarak (*luna*) tanımlanmaktadır. Sanskritçede fil bazen iki kez içen, bazen iki dişli, bazen bir elle iş yapma anlamına gelmektedir. Bu durumda, dilin hiçbir zaman bir nesneyi, algılanan eşyaları basitçe işaret etmediği, tam tersine, zihin tarafından serbestçe oluşturulmuş kavramları adlandırdığı görülür. Bu kavramların türü ise iç bakışın yönüne bağlı olmaktadır. Fakat bu içteki dil formu kavramı da en sonunda kanıtlamak ve türetmek istediği şeyi önceden var saymayı gerektirir. Çünkü bir yönüyle burada dil, zihinsel nitelikli herhangi bir dünya görüşünün ürettiklerini taşıyıcı olarak; düşünce kendi kendini bulmadan ve belirli bir teorik biçim kazanmadan önce onun katetmesi gereken bir ortam olarak kendini göstermektedir. Diğer yönüyle ise işte bu teorik yapı, belli bir dilin kendine özgü özelliğini, onun ayırt etme ve adlandırma niteliğini anlaşılır kılmak için, belli bir teorik dünya görüşünün önceden kabul edilmesini gerektirir. Dili en derin biçimde kavramış ve tamamen onunla meşgul olmuş olan bir düşünürde bile, dilin kaynağı sorusunun gerçek bir bilmece haline geldiği görülmektedir. Dille akraba sayılan düşünme enerjisi, bizi sadece aynı dairede dolaştırıp en sonunda yine başa döndürmektedir.

Sözü edilen temel soruların karakteristiği, kesin cevabını bulmayı pek ümit etmese de, zihnin bu soruları sormaktan asla tamamiyle vazgeçememesidir. Birincil dil kavramlarının formunu mantıksal kavramların formuyla karşılaştırmak yerine, onları mitik kavramların formuyla özetlersek, o zaman bizde yeni bir ümit, en azından çözüm yolunda bir ilkeye ulaşma ümidi uyanır. Mitik ve dilsel kavramları mantıksal kavramlardan ayıran ve onları bağımsız bir ‘cins’ olarak bir araya getiren şey, öncelikle bu kavramların ikisinde de zihinsel değerlendirme biçiminin bir yönünün ortaya konması vakıasıdır. Onlarda gerçekleşen kavrayış tarzı, teorik düşünme etkinliğimizi oluşturan kavrayış biçimine karşıttır. Daha önce değindiğimiz gibi, teorik düşünme, her şeyden önce, duysal ya da görsel olarak verili içerikleri bize doğrudan sunulan ayrışmışlık görüntüsünden kurtarmayı amaçlar. Bu düşünme biçimi, bu içerikleri, katı biçimde sınırlanmış çerçeveleri dışına taşıyarak diğerleriyle bir araya getirir, karşılaştırır ve kuşatıcı bağlantılarla hepsini belli bir düzen içinde sıraya koyar. Teorik düşünme, burada ve şimdi mevcut özel içeriği bir başlangıç noktası olarak kabul eder; ancak bu başlangıç noktasından bütünün temasına geçilmeli ve tek tek özel içerikler kendi içinde bütünleşmiş bir yapı ve bir sistem halinde birleştirilmelidir. Bu süreçte teorik düşünüş ‘çıkarımsal’ davranır. Sözü edilen bu sistemde artık hiçbir soyutlayıcı nokta bulunmaz. Bütün üyeler diğerleriyle ilişkilendirir, bir diğerini işaret eder ve karşılıklı olarak açıklanıp aydınlanır. Böylece her bireysel şey, teorik düşünmede, tek olanı bütünle bir arada tutan görülmez nitelikli soyut ipliklerle sarılmıştır. Tek şeyin taşıdığı teorik anlam, ona bütünün damgasının vurulmasından ibarettir. En baştaki temel formlarından yola çıkarak nüfuz edebildiğimiz kadarıyla mitik düşünmeyi incelediğimizde, bu düşünme tek olanı bütüne bağlayan bir yapıdan hayli uzaktır; hatta böyle bir yapı, mitik düşünmenin doğasına aykırıdır. Çünkü burada düşünce, temaşa edilen içeriği bilinçli bir refleksiyon fiiliyle diğer içeriklerle ilişkilendirip onlarla karşılaştırmak için, temaşa edilen içerikle karşı karşıya durmaz; tam tersine burada düşünce, doğrudan temaşa edilen içeriğe bağlandığı

gibi aynı zamanda bu içerik tarafından adeta esir alınmış hâledir. Düşünce temaşa edilen içerikte sükûnet bulur. O, sadece doğrudan duyuşsal nitelikli kendi şimdiki zamanını hisseder ve bilir. Onun şimdiki zamanı ise, onun üzerinde, diğer şeylerin hepsini ortadan kaldıran bir etki icra eder. İnsan bu mitik-dinî bakış zemininde bulunduğunda, dünyanın tamamı onun açısından kaybolup gitmiş gibi olur. Dinî ilginin bağlantı kurduğu anlık içerik, bilinci tamamen doldurur; öyle ki artık bu anlık içeriğin yanında ya da dışında hiçbir şey mevcut olmaz. ‘Ben’ tüm enerjisiyle bu birleşmeye yönelmiştir; o bu birleşmişlikte yaşamaktadır ve kendini onda unuttur. Bu tabloda bundan dolayı temaşanın genişletilmesi yerine dıştan itibaren daraltılması; temaşa çerçevesini varlık dünyasını baştan sona katedecek şekilde yayma yerine yoğunlaştırma dürtüsü; temaşayı kapsayıcı biçimde yaygınlaştırma yerine yoğun biçimde sıkıştırma vakası egemendir. Tüm mitik düşünüş ve biçimlendirme fiillerinin ön şartı, bütün güçlerin bu şekilde bir noktada toplanmasında yatmaktadır. ‘Ben’ bir taraftan tamamen geçici anlık bir izlenim alıp ona ‘tutkun kalır.’ Diğer taraftan ben ile dış dünya arasında en yüksek derecede gerilim yaşanınca, dıştaki varlık basitçe gözlenip incelenebilir de insanın üzerine endişe ya da ümit, korku ya da arzu duygulanımıyla aniden ve aracısız olarak çullanınca, o zaman adeta etrafa kıvılcım saçılır. Gerilim, öznel duygulanımın dışa vurulması ve onun, insanın huzuruna, tanrı veya şeytan olarak çıkmasıyla çözülür. Bu noktada biz, Usener’in ‘anlık tanrı’ kavramı ve ifadesiyle ortaya koymaya çalıştığı ilk mitik-dinî fenomenin eşliğinde bulunmaktayız. “Cins kavramı herhangi bir şekilde rol oynamaksızın, doğrudan doğruya tek bir görünüme tapılır; senin kendi önünde gördüğün bir nesnenin kendisi tanrıdır.” (s. 280) Bugün bile ilkel halkların yaşantısı bize, bu sürecin açıkça kavrandığı ana nitelikleri tanıtır ve öğretir. Spieth’in bu olay için anlattığı örnekleri hatırlayalım: Susayan kişinin bulduğu su, kaçan bir kişinin arkasına gizlendiği ve onun hayatını kurtaran karınca yuvası tümseği, insanın aniden korku duyduğu herhangi bir nesne; bunların hepsi bu insanın gözünde doğrudan doğruya tanrı görünümüne bürünür. Spi-

eth gözlemlerini şöyle özetler: “Herhangi bir nesne ya da onun dikkat çekici özellikleriyle insanî mizaç ve yaşantı arasında herhangi bir nitelikte -dikkat çekici, hoş ya da uğursuz olabilir- ilişki ortaya çıktığı ‘an’, Ewe kabilesi bireyinin bilincinde bir ‘trö’nün doğum saatidir.” Ewe bireyinde, izlenimin soyutlanması ve trö’nün her günkü alışılmış deneyimin bütününden ortaya çıkması dolayısıyla, zorlayıcı bir açığa çıkış ve aynı zamanda bir yoğunlaşma baş görmüş, tanrının nesnel yapısı da sanki bu yoğunlaşmanın sonucu olarak ve bu yoğunlaşmada biçim kazanmış gibidir.

Burada, başlangıçtaki dil kavramlarının anlamını bize açacak olan anahtar çıkarımsal ve teorik kavramlarımızın oluşumunda değil, mitosun sezgisel oluşum biçiminde aramak zorundayız. Dil kavramlarının oluşumunu da herhangi bir refleksif düşünüş türüne, verili duyu izlenimlerinin karşılaştırılmasına ve bu izlenimlerde belli ‘karakteristik belirtiler’in ayrıştırılmasına dayandıramayız; tam tersine burada da biz geriye, bu durgun temaşadan konuşma sesini açığa çıkartan dinamik sürece gitmek zorundayız. Fakat bu geriye gidişle uğraşılmıştır. Bu noktada başka ve daha güç problem, bir ‘sürekli şey’in bu süreçten nasıl çıktığı, objektif bir şeyin, dilsel bir ‘ürün’ün, belirsizce dalgalanan ve süzülen duyusal alıcılık ve duyumsal hissedişten gelişmesinin nasıl mümkün olduğu sorusu ortaya çıkar. Modern dil araştırması da, dilin ‘kaynağı.’ sorusunu çözmek için, Hamann’ın şiirin ‘insan türünün anadili olduğu’ yarısına dayandı. Modern dil araştırmalarında bu konuda şu vurgulandı: Dil, yaşantının nesir nitelikli tarafında değil şiirsel tarafında kökleşir, buna göre dilin varoluş nedeni, şeylerin nesnel olarak temaşa edilişine bağlılıkta ve onların belirli ayırıcı niteliklere göre bölümlenmesinde değil, öznel hissedişin temeldeki zorlayıcılığında aranabilir.¹⁵ Fakat bu lirik-müziksel ifade teorisi, mantıksal ifade teorisinin tekrar tekrar içine battığı dairenin dışına çıkabilir gibi görününce, bu teoride, dilin ifade işleviyle anlam işlevi arasındaki

¹⁵ Otto Jespersen, *Progress in language*, London 1894, s. 332 ff.

çatlak aşlamaz. Çünkü lirik-müziksel ifade teorisinde de, deyim yerindeyse dilsel anlatımın lirik tarafıyla mantıksal tarafı arasında bir boşluk oluşur; duyulan sesi işaret ve anlam sesi haline getiren değişim açıklamasız kalır. Fakat burada, ilk baştaki mitik oluşumların tarihinin, anlık tanrıların ortaya çıkışının yeniden hatırlanması, belki bizi bir adım ileriye götürebilir. Kaynağı bakımından anlık tanrı ‘an’ın doğumudur ve ortaya çıkışını, asla aynı biçimde tekrarlanmayan somut ve bireysel yaşantı durumuna borçludur. Bu durumda anlık tanrı, doğuşundaki bu tesadüfî nedenin dışına taşan bir mevcudiyet kazanır. Bu tanrı vasitasız zorunluluktan, anlık kaygı ve ümitten meydana çıktıktan sonra, artık kendi ilkelerine göre varolmayı sürdüren, biçim ve süre kazanan bağımsız bir varlık olmuştur. Anlık tanrı insanın karşısına, zamansal anın yaratıcısı olarak değil, insanın hürmet ettiği, değişmez tapınma biçimleriyle derece derece belirgin bir form verdiği, insanı aşan bir nesnel güç olarak çıkar. Anlık tanrının yapısında, insan için başlangıçta anlam taşıyan ve onun bir korkudan kurtulup uzaklaşmak ya da bir arzu ve ümidini gerçekleştirmek için sıkıca sarıldığı şeyin anısı vardır. Bu anı sararıp solduktan ve en sonunda silinip gittikten sonra da süreklilik kazanır ve uzun süre kalır. Aynı işlevi, aynı süredurum eğilimini mitik imgelere olduğu gibi dil sesine ilişkin olarak da kabul etmek zorundayız. İnsan tanrı ve şeytan gibi kelimeyi de yaratan bir yaratıcı değildir; tam tersine kelime insanın karşısına, kendinde varolan ve kendinde anlam taşıyan bir şey olarak, bilfiil varolan nesnel bir şey olarak çıkar. Kıvılcım bir kez çakar çakmaz, ‘an’ın gerilimi ve şiddetli heyecanı kelimeye ya da mitik imgeye boşaltılır boşaltılmaz, adeta zihnin ani değişimi işin içine girer. Salt öznel durum olarak heyecan sona ermiş ve mitosun ya da dilin ürününe geçmiştir. Ondan sonra, devam eden bir nesnelleştirme gerçekleştirmeye başlamıştır. İnsanın kendi eylemi yavaş yavaş büyük bir çevreye uzandıkça ve bu eylem burada düzenlenip kurallı hale geldikçe, gelişen bir düzenliliğe, mitik ve dilsel dünyanın belirgin şekilde ‘heceleniş’ine erişilir. Usener’in Roma Indigitament tanrıları yahut

Litvanya tanrıları örneğinde işaret ettiği gibi, anlık tanrılar yerine artık etkinlik tanrıları ortaya çıkar. Wissowa Romalılardaki dinin temel karakterini şöyle özetler: “Tüm tanrılıkların, Romalıların güncel yaşantılarında uğraşmak zorunda oldukları tüm etkinliklerde salt pratik olarak etkili oldukları düşünülür. Kişinin içinde hareket ettiği yerel çevre ve meşgul olduğu işler, tek bireyin veya cemaatin yaşantısını belirgin biçimde şekillendiren hadiselerin hepsi, düşünülmüş tanrılıkların koruyuculuğu altındadır. Jüpiter ve Tellus Roma toplumunun, evlerin ve tarlaların, ormanların ve çayırların, ekip biçmenin, verimliliğin, çiçeklerin ve meyvelerin tanrısı olmuşlardır.”¹⁶ Burada, insanın kendi eylem ortamı ve eylemin farklılaşması vasıtasıyla, mantıksal kavramlardan önce sınırlı mitik sembollerde yakaladığı nesnel varoluş temasının insanı gerçekten nasıl bir sonuca götürdüğü doğrudan izlenebilmektedir. Bu noktada da dilsel gelişim, mitik görüş ve düşünüşteki gelişiminin yansıması olmuş gibi görünmektedir. Çünkü dilsel kavramlar, insanın karşısında bileşenleri değişmez biçimde belirlenmiş olarak duran nesne dünyasının tasviri yahut kopyası olarak düşünülürse, bu kavramların özü ve işlevi kavranamaz. Burada da öncelikle, dil tarafından çizilen sınırlar hesaba katılmalıdır. Sözü edilen sınırlar, insanın eyleminin bizzat kendi içinde düzenlenmesiyle ve böylece insan açısından varlığa ilişkin tasarımın da apaçık bir kesinlik kazanmasıyla oluşur. Dilsel kavramların birincil işlevinin, birbirinden farklı tek tek seyir içeriklerini karşılaştırmakta ve onların müşterek karakteristik belirtilerini ortaya koymakta yatmadığı, tam tersine, bu işlevin, görsel içeriği yoğunlaştırmaya ve adeta tek bir nokta içinde toplamaya yönelmiş olduğu görülür. Bu yoğunlaşma niteliği ise, kesinlikle seyrin içeriğine değil, ilgilerin yönüne ve seyri etkisi altına alıp kuşatan gayeci bakış açısına bağlıdır. Arzulama ve isteme, kaygı ve ümit, eylem ve içgüdü için herhangi bir anlamda önemli görünen şeye dilsel ‘anlam’ın mührü vurulur. Anlam fark-

¹⁶ G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, s. 24 f.

lılıkları, öncelikle temaşa içeriğinin adlandırılmasına ve dilsel olarak işaret edilmesine temel oluşturan yoğunlaşmayı mümkün kılar. Çünkü hep aynı akan duyuşsal izlenimler silsilesinden, sadece isteme ve eylemin odağıyla herhangi bir şekilde ilişkili olan yahut sadece yaşantının ve eylemin bütünü için önemli ve zorunlu veya teşvik edici ya da engelleyici olarak kendini gösteren şey belirgin hale getirilip bu silsilenin içinde ‘fark edilir’, yani özel dilsel bir vurguyla, belirtici bir işaretle donatılır. Hayvanın iç dünyasında onun içgüdüleri olarak gösterilen unsurlar ortaya çıktığı takdirde, bu farkına varmanın başlangıçları, şüphesiz hayvanları bile hesaba katmamızı gerektirir. Hayvan açısından, onun hissediş ve tasarlayışının nesnel içeriği olarak, sadece tek bir güdüyü, mesela beslenme ya da cinsel güdü gibi güdüleri uyandıran ve onunla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantı içinde bulunan şey ‘var’dır. Burada bu varlık sadece o ‘an’a ait olan bir unsurdur ve bu unsurun etkisiyle güdü hemen canlanmış ve hayvanı doğrudan uyarmıştır. Bu uyarılma zayıflar zayıflamaz, güdü de doyurulup küllenir küllenmez varlık da tasarım dünyası da tekrar kendi içine kapanır. Eğer hayvanın bilincini yeni bir uyarıcı etkilerse, bu dünya tekrar dirilebilir. Fakat hayvanın tasarım dünyası daima anlık uyarım ve duygulanımların dar sınırları içinde durur. Tek tek eğilimler birbiriyle bir dizi halinde birleşmez. Onlar sadece anlık varolan unsurlardır: Geçmiş olan sadece karanlık biçimde muhafaza edilir ve gelecek, imge veya öngörü olarak varlık kazanmaz. Sembolik ifade öncelikle geçmişe bakış ve öngörü imkânı verir. Çünkü bu ifade vasıtasıyla, bilinç bütünüünün içinde sadece belirgin ayrılıklar gerçekleştirilmez; ayrıca bu ayrılıklar geçmişe ve geleceğe bakış şeklinde kayda geçirilir. Dil sesi bir kez oluşmuş ya da genel tasarım çevresinden ayrılmış olana kendi mührünü vurup da onu belirgin bir biçime sokunca, oluşmuş olan artık çekip gitmez. Burada da, etkilemenin özelliği ve belirleyiciliği varlığın belirleyiciliğinin önüne geçer. Varlıktaki mütekabiliyet, şeylerin ‘nesnel’ benzerliğine göre değil eylemin ölçüsüne ve eylem ortamı yoluyla içeriğin kavranışına ve bir diğeriyle be-

lirli bir amaç ilişkisi içinde düzenlenişine göre gerçekleşir. Dil kavramlarının bu gaye yüklü niteliği¹⁷ dil tarihinde görülen birçok örnek vasıtasıyla açıklanıp kanıtlanabilir. Dil tarihinde ‘anlam dönüşümü’ kavramı altında özetlenen bir kısım olgular, buradan hareketle önce ilkesel olarak anlaşılır. Eğer yaşama şartlarındaki değişiklik ya da kültürün gelişip değişmesi dolayısıyla insanın pratik bağıntısı da değişip onun kendi çevresine yönelmişse, dil kavramları da artık başlangıçtaki ‘anlam’larını muhafaza edemezler ve onlarda anlam kaymaları başlar. Bu kavramlar, eylemin yerleştirdiği sınır çizgileri kendiliğinden değişip birbirine karıştıkça, bir yerden diğer yere taşınırlar. İki etkinlik arasındaki sınırlar herhangi bir nedenden önemini ve ‘anamlılığını’ kaybettiğinde, bu etkinliklerin dilsel işaretleri ve kelime anlamları da buna uygun olarak değişir. Bu süreçle ilgili karakteristik belge/kanıt, mesela Meinhof’un ‘Afrikadaki Bantu Kabilesinde Meşguliyetin Dile Etkisi Üzerine’ başlığı altında yayınladığı yazısında ortaya konmuştur. O şöyle anlatır: “Herero kabilesinde tohum ekme için kullanılan *rima* kelimesi vardır. Bu kelime diğer Bantu dillerindeki *lima* ile ses bakımından özdeştir; onlarda ise ‘kıymak, didinmek’ anlamına gelir. Anlamdaki tuhaf değişimin nedeni, Herero’nun çapalama yahut tohum ekme işiyle uğraşmamasıdır. Onlar inek çobanlarıdır ve onların dilinin tamamı inek gibi kokar. Tohum ekmek ve çiftçilik yapmak onların gözünde bir adamın kıymet vermeyeceği bir meşguliyettir. Bu yüzden onlar aşağı görülen meşguliyetleri ayırma zahmetine girmezler.”¹⁸ İlkel diller üzerinde yapılan incelemeler, adlandırma biçiminin, olup bitenlerin ya da eşyaların dış benzerliklerini izlemediği; işlevsel anlamına göre dilsel bir karşılık verilen şeylere, yani insanın amaçlı eylemleri açısından aynı ya da benzer konumda olan şeylere dilsel olarak aynı ‘kavram’ın tahsis edildiği ve onların aynı

¹⁷ Dil kavramlarının ‘gaye yüklü’ oluşları konusunda ayrıntılı açıklamalar için bkz. Sembolik Formlar Felsefesi, 2. baskı, I, 259 ff.

¹⁸ Globus Bd. 75 (1899), s. 361

adla adlandırıldığı konusunda birçok örnek sunmaktadır. Bazı yerli kabilelerinin ‘dans etme’ ve ‘çalışma’ eylemleri için aynı kelimeyi kullandıkları bildirilmektedir.¹⁹ Çünkü bu kabilelerde, iki eylem arasındaki görsel fark adlandırmayı doğrudan belirlememiştir. Gerçekten de onlarda dans etmek ve tarlada çalışmak onların yaşama kaygılarının amaçlarına hizmet etmektedir. Onlara göre, bitkilerin büyüüp yetişmesi, tarlanın doğru zamanda işlenmesinden ziyade, dansları ve büyüsel yahut dinsel seramonileri doğru icra etmelerine bağlıdır.²⁰ Sözü edilen etkinliklerin birbiri içine geçmiş şekilde kavranışından, adlandırmanın, dil kavramlarının iç içe geçtiği sonucu çıkmaktadır. Avustralyadaki bazı kabileler Hristiyanlığın akşam yemeği törenini, anlayabildikleri bir dansı²¹ görünce, ilkönce tanıdık olarak adlandırdılar. Çünkü onlar bu eylemlerdeki içerikleri, gaye yüklü ‘anlam’ına göre -burada onların kültürel anlamına göre- uyuşan ve birbirine denk olan şeyler olarak değerlendirdiler. Bu ise, birçok farklılığın mevcudiyetine, hatta görsel içerikler arasında hiçbir uyuma olmamasına rağmen, dilde bir birliğe ulaşmanın gerçekleştirilebileceğini göstermektedir.²²

¹⁹ “Tarahumara genellikle sadece büyü amacıyla, mesela ‘dua’ için dans eder. Dans etmek bundan dolayı onlarda... çalışmakla aynıdır. Dans için kullanılan *nolavoa* kelimesinin anlamından bu ortaya çıkmaktadır.” Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, Globus, Bd. 87 (1905), s. 336.

²⁰ Bkz. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, Gött. u. Lpz. 1923, I, 123 ff., II, 637 f.

²¹ E. Reclus, *Le primitif d’Australie*, s. 28.

²² Dil kavramlarının bu ‘gaye yüklü oluş’ kaderi konusunda burada karaktersitik bir örnek zikredeceğiz. Çalışma arkadaşım Prof. Otto Dempwolff’a, bunu bana kişisel olarak bildirdiği için teşekkür borçluyum. Yeni Gine’de konuşulan Kâte dilinde *bilin* diye bir kelime mevcuttur. Bu kelime, sapıyla birlikte belirli bir yeşil ot türünü ve onun topraktaki kökünü adlandırmaktadır. Topraktaki köklerle ilgili olarak, onların depremde birbirine bağlanmış olduğu, bu yüzden onların çekerek koparılabildiği düşünülmektedir. Bu kelime Avrupalılar tarafından çivi olarak yaygınlaştırıldığı ve onun yaygınlaşmış hali olarak bilindiği için, çivinin adı olarak kullanılır ve aynı şekilde, tel ve demir çubukların, özetle, bir arada tutma işlevi gerçekleştiren şeylerin hepsinin adlandırılmasına da taşınmıştır. Ayrıca çocukların dilinde, bizim ‘cins’ kavramlarımıza pek karşılık gelmeyen ve onların dışında kalan bu türlü gaye yüklü anlam birimlerinin oluşumu çok açık biçimde gözlenebilmektedir. Bkz. mesela Clara u. William Stern, *Die Kindersprache*, Lpz. 1906, s. 26, 172 ve devamı.

Bu noktada, mitik düşünmeyi ‘karmaşık’ temaşanın kesinsizliğinden kurtaran ve belirgin, somut ve birbirini sınırlayan bireysel oluşumlara götüren temel motivlerden biriyle karşılaşmaktayız. Bu ilerlemenin yönü, görüldüğü gibi, ilk başta eylemin yönü vasıtasıyla belirlenmekte, yani mitik şekillendirme formunda, eşyaların nesnel biçimi değil insanın etkilenme biçimi yansımaktadır. Tıpkı insanın davranışı gibi birden ortaya çıkan tanrı da, başlangıçta sadece sınırlı, belirgin ve dar bir alanı kuşatır. Her özel etkinliğin kendi özel tanrısı olduğu gibi, aynı zamanda belli bir eylemin tek tek her kesiti ve bağımsız aşaması da, bu etkileme sahasıyla ilişkili ve ona bağlı olan ayrı bir tanrının yahut şeytanın egemenlik alanı olmuştur. Roma’daki Arval Biraderler,* ağaç dallarını koruluktan alıp götürme işleminde Dea Dia’ya** kefarete ödenmesi için, her hareketin miktarını belirler. Bu eylemlerin hepsi için onların kendi tanrısı yardıma çağrılır: Ağacı yıkmak için *Deferenda*, parçalara ayırmak için *Commolenda*, yarmak için *Coinquenda* ve kesilen dalların yakılması için *Adolenda*.²³ İlkel diller, bir davranışı kendi genelliği içinde kavramak ve genel bir fiilli kavramla ifade etmek yerine, bu davranışı, her biri bir fiil vasıtasıyla ifade edilen tek tek alt kısımlara ayırma, adeta küçük kısımlara parçalama konusunda tam benzer özellik gösterirler. Spieth’in anlatımında görüldüğü gibi, anlık tanrılar ve özel tanrılar yönünden çok zengin olan Ewe dili gibi bir dilde, dilsel nitelikli bu özelliğin de çok kuvvetli biçimde ortaya çıkması belki tesadüfi değildir.²⁴ Mitos gibi dil de, bu anlık ve somut-duyusal içeriğe bağlı temaşa üzerine yükseldiğinde, onlar uzun süre birbirine sıkıca bağlanmış olurlar. Bu bağlantı o kadar çok sıkıdır ki, dil ve mitosun evrensel biçimler ve kavramlar yoluyla genellik tasarımı hangisinin önde gittiği ve hangisinin diğeri-

* Ç.N. Latince *Fratres Arvales* diye adlandırılan ve çok yüksek rütbeli kişilerden seçilen, eski Roma dinindeki bazı önemli törenleri ve kutsal koroyu yönetmekle görevli olan ve 12 kişiden oluşan rahipler grubu.

** Ç.N. Roma mitolojisinde büyüme, gelişme tanrısı.

²³ Wissowa, *Religion und Kultus Römer*, s. 25.

²⁴ Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, Berlin 1907, s. 95.

ni izlediği konusunda, empirik verilere dayanarak karar verilemez. Usener, eserin felsefî bakımından en önemli kısmında, dildeki tüm genel kavramların ilk başlarda mitik nitelikli belli bir aşamayı geride bırakmaları gerektiğini kanıtlamaya çalışır. Hint-Cermen dillerinde soyut isim, çok kere dişil takı –a (–η) ile yapılır. Bu Usener’e göre ilk baştaki aşamaya işaret edici bir nitelik taşımaktadır. Sözü edilen aşamada, bu dişil isim oluşturmaya yol açan şey soyut kavram olarak düşünülmez, tam tersine doğrudan dişil tanrılık olarak hissedilip tasarlanır. Usener şöyle devam eder: “Korkunun (Φόβος) daha önceden var olup olmadığı ya da onun tanrısal duruş veya durum olup olmadığı konusunda bir şüphe olabilir mi? Acaba huşu (τό δέος) gibi şeyssel olmayan bir cinslik durumu niçin dişil olarak sınıflanmıştır? Kelime ilk yaratıldığında, korkuyu harekete geçiren ya da kaçma duygusu uyandıran tasarımı, yaşayan kişisel bir organizma tasarımını içermek zorundadır; görünüşteki soyutluğun sayısız kullanımında bu tasarım, kaçma duygusu, korkunun düşmesi (ἐνέπεσε φόβος) ya da girmesiyle (εἰσήλθεν) beni sarıp sarmalar. Aynı hadiseyi biz bütün dişil oluşumlarda kabul etmek zorundayız. Dişil sıfat öncelikle dişil bir kişiliği işaret etmek suretiyle soyut isim haline gelmiştir ve bu dişil kişi, eski çağlarda sadece ilahî bir şey olarak düşünülmüş olabilirdi.” (s. 375) Fakat din bilimi gibi dilbilimi de yansımış bir etkinin kalıntılarına işaret etmez: Mesela biz, her isme belli bir cins farkını ekleyen çekimli dil türlerinin mitik-dinî varlık temasını da kesin şekilde belirlemeleri ve kendilerine göre biçimlendirmeleri gerektiğini kabul etmek zorunda mıyız? Dilde gramatik cins farkı mevcut olmadığı ve onun yerine başka karmaşık sınıflama işaretleri ortaya çıktığında mitik-dinî dünyanın da tamamen başka bir yapısalılık göstermesi; bu dünyanın, varlığı, kişisel nitelik kazanmış ilahî kuvvetlerin emrine vermek ve parçalamak yerine, onu totemistik sınıflara ve gruplara göre ayırması tesadüfî olabilir miydi? Biz burada, en son cevabını sadece bilimsel araştırmaların verebileceğini ümit ettiğimiz soruları yalnızca sormakla yetiniyoruz. Bu sorular ayrıntılı olarak cevaplanabileceği gibi, geçici olandan sürekli olana, duyusal izlenim-

lerden 'biçim'e ilerleyişte mitosa olduğu gibi dile de aynı görevin düştüğü görülür. Mitosla dilin birleşmesi, büyük sentezler için zemin hazırlamış, böyle bir sentezde evrenin teorik bir manzarası ve düşünsel bir sistemi ortaya çıkmıştır.

4

Buraya kadar dilsel ve mitik kavramların oluşumunun müşterek köklerini keşfetmeye uğraşırken, bu ilişkinin, mitik ve dilsel 'dünya'nın içyapısında nasıl sergilendiği sorusu doğdu. Bu noktada, bütün sembolik formlar için geçerli olan ve onların gelişimini esaslı biçimde belirleyen bir ilke kendini göstermektedir. Sembolik formların hepsi, kendisi için varolan ve kendisi açısından bilinebilen apayrı biçimlendirmeler olarak ortaya çıkmaz; tam tersine onlar, ortak ve ana zemin olan mitostan yavaş yavaş ayrılıp bağımsızlık kazanmıştır. Zihindeki her içeriği sistematik olarak kendi alanına yerleştirmek ve onların temeline kendi özerk 'ilke'lerini koymak zorundayız. Bu içerikler ise gerçekte iç içe geçmiş şekilde karşımıza çıkmaktadır. Teorik, pratik ve estetik bilinç ile dilin, bilginin, sanatın, ahlakın, hukukun dünyası, devlet ve toplum biçimlerinin temel formları; bunların hepsi başlangıçta mitik-dinî bilinç içinde birbirine bağlı gibidir. Bu ilişki öyle kuvvetli kurulmuştu ki, gevsemeye başladığında, zihnin dünyası tam bir parçalanma tehdidiyle karşı karşıya kalır. Bu formlar, bütünden ayrılıp belirginleşmeye çalışırlar. Onlar aynı zamanda bütünün karşısına kendine özgü özelliklerini talep ederek çıkarlar ve böylelikle köklerinden sökülüyor ve gerçek özlerinin bir parçasından vazgeçiyor gibi görünürler. Öncelikle biz, işte bu görevle, onların öz gelişimlerinde zorunlu bir unsuru sergilediğini, olumsuzlamanın yeni bir duruşa ilişkin bir nüveyi kendi içinde taşıdığını ve ayrılmanın da çeşitli kabullerden kaynaklanan yeni bir bağlantı temeline dönüştüğünü yavaş yavaş fark ederiz.

Bütün dilsel ürünler aynı zamanda mitik ürünler olarak ve belli mitik güçlerle donanmış şekilde ortaya çıkmışlardır. Hatta dil kelimesi de, her varlık yahut olayın kök saldıgı ilk gizli güç niteliği taşımaktadır. Bunlar ise, dilsel bilincin mitik-dinî bilince ilk baştaki

bağlanmışlığını göstermektedir. Geriye doğru izleyebildiğimiz kadarıyla, bütün mitik kozmogonilerde kelimenin bu hâkim konumu görülebilmektedir. Preuss'un Uiototo yerlilerinden derlediği metinler arasında öyle bir metin vardır ki, Preuss bu metinle Johannes-Ewangelium'un giriş cümleleri arasında direkt paralellik görür ve gerçekten de onun yaptığı çeviriyle sözü edilen cümleler arasında tam bir uyumluluk olduğu dikkati çekmektedir. Şöyle söylenir: "Başlangıçta, söz, kaynağı babaya verdi."²⁵ Bu benzerlik çok şaşırtıcı ve dikkat çekici görüldüğü halde, elbette hiç kimse buradan hareketle onlar arasında doğrudan bir akrabalık aramaya ya da ilkel yaratma hikâyeleriyle Johannes-Ewangelium'un anlatıları arasında gerçekten içeriksel bir benzerlik görerek okumaya girişmez. Diğer taraftan ise bu benzerlik bizi belli bir problemin eşiğine getirir ve burada, mitik-dinî bilincin 'ilkel' başlangıçlarından, bu bilincin kurgusal bilince dönüştüğü en yüksek oluşumlara kadar uzanan dolaylı ve gizlenmiş bir ilişkinin egemen olması gerektiğine işaret eder.

Bu ilişkinin temeli ve niteliğini, kelimenin mitik-dinî saygınlığı konusunda din tarihinin bize her yerde sunduğu farklı örneklerde, içeriğin müşterekliğinden yola çıkıp formun birliğine nüfuz etmeyi başarısak tam olarak kavrayabileceğiz. Kelimeye bu ayırt edici dinsel karakterini ödünç veren şey, en baştan dinsel etkinlik alanına, 'kutsal'ın alanına yükseltilen, kendisi gerçekten aynı kalan belli bir işlev olmalıdır. Hemen bütün büyük kültür dinlerinin yaratılış anlatılarında, kelime, en büyük yaratıcı tanrıyla birlik içinde görülür. Kelime ya onu oluşturanın kullandığı araç gereç ya da doğrudan tüm varlıklar ve varlık düzeni gibi bizzat tanrının oluşturduğu birincil sebep olarak ortaya çıkar. Düşünce ile onun dil yoluyla dışlaşmasının bu noktada doğrudan iç içe olduğu görülmektedir. Çünkü düşünen yürek ve konuşan dil zorunlu olarak birbirine aittir. Mısır teolojisinin en eski belgelerinden birinde, resim ve heykel tanrısı Ptah'a ilk güç olarak 'dil ve kalp'in gücü tahsis edilir ve Ptah bu ilk güçle bütün tanrıları, insanları, hayvanları ve yaşayan her şeyi

²⁵ Preuss, *Religion und Mythologie der Uiototo I*, 25 f., II, 659

yaratıp onlara egemen olur. Varolan her şey onun kalbinin düşüncesi vasıtasıyla ve onun dilinden çıkan emirle varlık kazanır. Tüm bedensel ve ruhsal varoluşlar, eşyaların niteliklerinin varlığı gibi Ka'nın varlığı da var oluşunu dil ve kalbe borçludur. Vurgulandığı gibi, Hristiyanlık çağlarından binlerce yıl öncesinde, tanrı, dünyayı yaratmadan önce düşünmüş olan ve sözü yaratma ve ifade vasıtası olarak kullanan manevî varlık olarak kabul edilir.²⁶ Her fiziksel ve psişik varlık gibi her ahlakî bağlantı ve her etik düzen onda kök salar. Kendi dünya tablolarını ve kozmonogilerini özellikle kökten etik karışıklıkta, iyi ve kötü arasındaki düalizmde temellendiren dinler, kaosu ahlakî-dinî bir kosmosa dönüştürülebilecek olan dil kelimelerindeki ilk güce derin saygı duyarlar. Bundeheşh'in girişi, Perslerin kozmogonisi ve kozmografyası, iyi ve kötü güç arasındaki, Ahura Mazda ile Ehriman arasındaki kavga, Ahura Mazda'nın kutsal dua sözlerini (Ahuna vairya) ezberden söylemesiyle başlar: "21 kelimeden oluşan dil o. O, Ehriman'a sonu, yani kendi zaferi-

²⁶ S. Moret, *Mystères Egyptiens*, Paris 1913, s. 118 ff. 138; bkz. Özellikle Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie*, Sitzungsber. der Kgl. Preuss. Akad. D. Wiss. XLIII (1911), 916 ff. Bastian'ın aktardığına göre, mesela Polinezyalılar'ın yaratılış düzeninde, bu konuda tam bir paralellik bulunmaktadır.

"Başlangıçta mekân ve yoldaş
Gökyüzünün yükseğinde mekân
Tanaona doldurdu, baştan sona egemen oldu gökyüzüne
Ve Mutuhei buna sarıldı
O zaman henüz hiçbir ses, gürültü yoktu
Hareket eden, yaşayan hiçbir şey
Henüz gün yoktu, ışık yoktu
Korkutucu, kapkaranlık bir gece
Geceye egemen olan Tanaoa vardı
Ve Mutuhei'nin ruhu boşluğa boşaldı
Tanaoa'dan Atea dışarı çıktı
Yaşama gücü büyüyerek, güçlü ve kuvvetli
Artık güne egemen olan Atea
Ve Tanaoa onu sürükledi."

"Temel düşünce, Tanaoa'nın, gelişmeyi, başlangıçtaki sessizliğin (Mutuhei) sesin çıkarılmasıyla (Ono) yok edilmesi ve Atea'nın (ışık) akşam kızıllığıyla (Atanua) evlendirilmesi suretiyle sağlamasıdır." S. Bastian, *Die heilige Sage der Polynesier*, Kosmogonie und Theogonie, Lpz. 1881, s. 13 f. ve Achelis, *Über Mythologie und Kultus von Hawaii* (Das Ausland, Bd. 66, 1893, s. 436)

ni, Ehriman'ın güçsüzleşmişliğini, Daeva'nın* ortadan kalkışını, sonsuzca (iyi) yaratma karşısında düşman gücün durdurulmasını, yeniden doğuşu ve gelecekteki hayatı gösterdi... Bu duadan üçüncü kısım okunurken, Ehriman korkarak belini büker, ikinci bölüm okunurken diz çöker ve tümü söylendiğinde şaşkınlığa düşer ve güçsüz şekilde Ahura Mazda'nın yarattıklarına saygısızlık yapar ve 3000 yıl şaşkınlıkla varlığını sürdürür.”²⁷ Burada da, maddi yaratmadan önce gelen ve kötülüğün yok edici güçlerine karşı daima başarılı olan, dua kelimeleridir. Aynı şekilde Hindistan'da sözün gücü (Vac) tanrıların gücünün önünde ve üzerindedir. “Bütün tanrılar söze bağlıdır. hayvanlar ve insanlar, bütün mahlukat söze dayanır... Söz yok olmaz, o sonsuz yasanın ilk doğuşu, Vedaların annesi, tanrılar dünyasının merkezidir.”²⁸ Sözün gücü ile onun başlangıçtaki öncelikliliği birbirine denktir. Gerçekten etkili unsur olarak oraya çıkan şey tanrının kendisi değil ismidir.²⁹ Bu ismin bilgisi o isme sahip olana bağlıdır, tanrının iradesi ve özü de öyle! Meşhur Mısır efsanesi Isis, büyük büyücü kadının kurnazlıkla güneş tanrısı Ra'nın ismini keşfettiğini ve böylece onunla diğer tanrıların hepsi üzerine egemenlik kazandığını bildirir.³⁰ Ayrıca Mısır'daki dinî yaşantının bütün biçimleri, ismin mutlak kudretine ve onun içinde barınan büyüsel kuvvete inanmak gerektiğini anlatır.³¹ Mısır kral-

* Ç.N. Mazdeizm'de, Ehriman suretinde görünen belli başlı şeytanlardan biri, çoğunluğun düşmanıdır. Kötüler hep ona katılır.

²⁷ Der Bundeshesh, ilk kez yayımlayan Ferdinand Justi, Lpz. 1868, Kap. I, s. 3

²⁸ Taittiriya Brahman. 2, 8, 8, 4 (Almanca Geldner, Bertholet'in Dinler Tarihi Okuma Kitabı'nda, s. 125)

²⁹ Maorilerin efsanelerine göre, Yeni Zelanda'ya göçlerinde onlar eski tanrılarını getirmemişler, en güçlü dualarını beraberlerinde taşımışlardır. Duaları sayesinde tanrılar onların arzularına itaat etmişlerdir. Brinton, Religions of primitive peoples, s. 103 f.

³⁰ Ra bu efsanede şöyle konuşur: “Benim, çok isim ve biçimle var olan benim, benim biçimim her tanrıda vardır. ...Baban ve annem bana adımı söyledi, ve o ad, büyücüler büyü güçlerini bana karşı kullanmasın diye, doğumumla birlikte benim bedenimde gizli kaldı.” Isis Ra ile konuştuğunda “Söyle bana adını, tanrısal baba.., söyle onu bana, zehir ortaya çıksın, çünkü onun adıyla adlandırılan insan canlı kalır.” Zehir ise ateşten daha çok yakıcıdır, öyle ki, tanrı uzun süre karşı koyamaz. O Isis'a şöyle söyler: “Benim adım benim bedenimden senin bedenine geçmeli.” Ve ekler: “Sen onu saklamalısın, fakat oğlun Horus'a sen onu, tüm zehirlere karşı güçlü bir büyü olarak bildirebilirsin.” S. Erman, Agypten u. agyptisches Leben im Altertum II, 360 ff.; die agypt. Religion, s. 173 f.

lık töreni seramonilerinde, tanrının tek tek isimlerinin firavuna nasıl taşınacağı konusunda net talimatlar mevcuttur. Her yeni isim, aynı zamanda firavuna yeni bir sıfat, yeni bir ilahî güç taşır.³² Mısır ruhlar ve ölümsüzlük inancında da bu motiv belirleyici bir rol oynar. Ölenin ruhuna, ölümler dünyasında kullanması için sadece elbise ve besin gibi fiziksel malzemeler değil, aynı zamanda belli büyüsel malzemeler de verilmeliydi. Bunun amacı, ölen kişiye, aşağı dünyadaki kapıcıların adlarını öğretmekten ibarettir. Bu bilgi vasıtasıyla, ölümler dünyası diyarı ölen kişiye açılır. Ölüyü taşıyan sandal, onun direk, kürek gibi parçaları, onları doğru adlarıyla çağırma gerektirir. Ölen kişi onları, bu çağırma fiiliyle kendine hizmetkâr ve itaatkâr kılar ve gitmeyi arzu ettiği şehirlere kendini götürmelerini istediğinde bu isteğini onlara kabul ettirir.³³ Bağlam nesnel açıdan değil de öznel açıdan incelenince, kelimeyle onun işaret ettiği eşya arasındaki yapısal özdeşlik çok açık biçimde ortaya çıkar. Çünkü mitik düşünme açısından, insanın beni, kendisi ve kişiliği, onun adıyla çözülmeyecek biçimde bağlanmıştır. Ad burada asla salt sembol değildir. O, onu taşıyan kişinin doğrudan mülkiyetidir ve bu sahiplikte ad özenle korunur, kullanımında kısıkanç davranılır. Bu şekilde fiziksel mülkiyet olarak kullanılan, sahiplenilebilen ve ele de geçirilebilen şeyler yalnızca özel isim değildir. Bazen herhangi bir dilsel ilişki de bu çerçevede değerlendirilir. Georg v. d. Gabelentz dilbilimi konulu kitabında, M.Ö. 3. yüzyılda, o zamana kadar herkesin kullanabildiği birinci şahıs zamiri konusunda yeni düzenleme yapan bir Çin Kayzeri'nin fermanını zikreder.³⁴ Ad insanın tamamlayıcı bileşeni ve hakiki bir tözsel varlık olarak kabul edilince, aksesuar nitelikli sahiplik anlamının dışına taşar. Bu kabulde insanın adı, onun bedeni ya da ruhuyla eşdeğer bir varlık

³¹ Şu belgelere bkz. Budge, *Egyptian Magic*, Lond. 1911, s. 157 ff. ve Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Lpz. 1921, s. 680 ff.

³² Bkz. özellikle G. Foucart, *Historie des religions et m'thode comparative*, Paris 1912, s. 202 f. 'Bir firavuna isim verildi ve daha sonra başka isimler eklendi. Firavun Mısırlılara böyle tanıtıldı. Ra ile örtüşen canlı örnekti. Daha doğrusu o, içinde titreşimler uyandırarak, ruhsal kuvvetle Ra'ya dönüşebilirdi. O, tanrının bir kopyasıydı.'

³³ Ayrıntılı bilgi Budge'da, a.a.O. s. 164 ff.

³⁴ G.v.d. Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft*, s. 228.

olmaktadır. Eskimoların insanı üç kısımdan ibaret gördükleri, onlara göre insanın beden, ruh ve addan oluştuğu anlatılır.³⁵ Mısır'da tam benzer bir düşünüşle karşılaşmaktayız. İnsanın fiziksel bedeni yanında onun Ka'sı ve adı, adeta bedeninin ruhsal 'ikizi' olarak bulunmaktadır. Bu üç düşünceyle ilgili olarak şu söylenebilir: Bunlardan yalnızca Mısır'lılara ait olanı, insanın 'kişiliği'nin, 'kendi'nin asıl ifadesini dile getirmektedir.³⁶ Daha gelişmiş kültürlerde kişilikle isim arasındaki bu bağlantı canlı biçimde varlığını sürdürmektedir. Roma hukuku hukuksal kişilik kavramını belli kalıplara oturur ve belli fiziksel öznelere hukuksal varlık olmaktan yoksun bırakır. Bu durumda gerçek varlıkla gerçek isim de, hukuksal anlamda, mahkeme kararıyla yok sayılır. Roma anayasa hukukunda, köleleri bağımsız kişilikler olarak görev yapamadıkları için, hukuken onlara hiçbir isim verilmez.³⁷ Ayrıca ismin birliği ve biricikliği kişinin birliği ve biricikliğinin işaretini teşkil ettiği gibi kişiyi de oluşturur ve insana birey olarak yeni bir şekil verir. Bu ayırım olmadığında bireyselliğin sınırları da kaybolmaya başlar. Algonkinlerde herhangi bir insanın adaşı, onun başka bir kendisi, onun 'alter ego'su olarak kabul edilir.³⁸ Yaygın bir geleneğe göre, torun büyükbabanın adını alırsa, büyükbabanın torunda yeniden doğup vücut bulduğuna inanılır. Bir çocuk doğar doğmaz, her şeyden evvel, ölmüş dedelerinden hangisinin onda yeniden ortaya çıktığını fark etmek gerekir: Bu bulgu din adamı tarafından elde edilmiş olsa bile, isim verirken çocuğa bu dedenin adı konur.³⁹ Ayrıca mitik sezgi açısından, insanın bireyselliği hep aynı kalan ve değişmeyen bir şey değildir ve insan yeni bir yaşantı aşamasına her dâhil oluşunda başka bir

³⁵ S. Brinton, *Religions of primitive peoples*, s. 93

³⁶ Bkz. Budge, a.a.O. s. 157; Moret, *Mystères Egyptiens*, s. 119.

³⁷ Mommsen, *Römisches Staatsrecht III*, I, s. 203; bkz. Rud. Hirzel, *Der Name-ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und bei den Griechen*, Abh. der Sachs. Ges. d. Wiss. XXVI (1918), s. 10

³⁸ Algonkin dilinde aynı adı taşıyan başka kişi için *nind owiawia* 'başka kendim' kullanılır. (Cuq, *Lexique Algonquine*, p. 113; cit. nach Brinton, a.a.O. s. 93); Bkz ayrıca Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schatzung der Gottesnamens in ihrer religionsgeschichtlichen Grundlage*, Königsberg 1901, s. 89.

³⁹ Bkz. mesela Spieth, *Die Religion der Eweer*, s. 29

varlık ve başka bir kendilik kazanır. Bu değişim ise her şeyden önce ad değiştirilirken belirleyici olur. Erkek çocuklar, yetişkinlik törenlerinde, bu törende icra edilen büyüsel adetler yoluyla başka bir ad alır. Çünkü çocuk artık başka biri olarak, erkek olarak varoluş kazanmış ve onun en saygın dedesi onda yeniden hayat bulmuştur.⁴⁰ Diğer durumlarda ise isim değişimi insanı tehdit eden tehlikelerden korumaya yarar: İnsan yeni bir isimle adeta başka bir kendiliğe bürünüp bu kendilik örtüsü içinde tanınmaz olduğu için, bu yolla tehlikeleri savuşturur. Ewe kabilesinde bilhassa daha önceden kardeşleri ölmüş olan çocuklara, korkutucu bir şeyi kendinde taşıyan ya da onlara insan doğasından başka doğa ekleyen bir ad verilir. Ölümün böylelikle korkutulduğuna ya da kandırıldığına inanılır; öyle ki, ölüm bu çocukların yanından, onlar sanki insan için değilmiş gibi geçip gider.⁴¹ Bir hastanın ya da kan davası olan kişinin adı da, aynı nedenden dolayı, yani ölüm onu bulamasın diye değiştirilir. Greklere kadar bu isim değişimi töresi ve onun mitik olarak motive edilişi varlığını sürdürmüştür.⁴² İnsanın varlığı ve yaşantısı onun adıyla o kadar sıkı biçimde bağlıdır ki, insanın adı mevcut olduğu ve telaffuz edildiği sürece onun da canlı olarak varlığını sürdürdüğü ve etkinlik içinde olduğu düşüncüsel ve kabul edilir. Ölüm yaşamakta olan biri tarafından anılır anılmaz, o anda gerçek anlamda 'çağrılabilir.' Böyle bir tekrarlanıştan korkulduğu için, bilindiği gibi birçok ilkel toplumda da ölenin anılması engellenmiş ve tabu niteliğindeki belli emirlerle yasaklanmıştır. Bu toplumlarda ayrıca ölen birinin adını andıran kelimelerin ya da hecelerin telaffuzundan da özenle kaçınılır. Mesela ölen kişiye ad verilirken kıstas olarak alınan bir hayvan türüne, ölen kişi de bu türün adıyla adlandırıldığı için, başka bir dilsel işaret tahsis edilmelidir.⁴³ Bu şekildeki olguların itici gücü nihayetinde mitik düşünüşe dayanır.

⁴⁰ Bu konudaki karakteristik örnekler Avustralya yerli kabilelerinin katılım törenlerinde görülmektedir. Bkz. özellikle Howitt, *The native tribes of South-Australia*, London 1904, ve James, *Primitive ritual and belief*, London 1917, s. 16 ff.

⁴¹ Bkz. Spieth, a.a.O. s. 230

⁴² Hermippos 26,7. (Dieterich'ten alıntı, *Eine Mithrasliturgie*, Lpz. 1903, s. 111)

⁴³ Kate, *Notes ethnographiques sur les Comanches*, *Revue d'Ethnographie* IV, 131 (Preuss'tan alıntı, *Urspr. der Religion u. Kunst*, Globus Bd. 87, s. 395)

olmaktadır. Eskimoların insanı üç kısımdan ibaret gördükleri, onlara göre insanın beden, ruh ve addan oluştuğu anlatılır.³⁵ Mısır'da tam benzer bir düşünüşle karşılaşmaktayız. İnsanın fiziksel bedeni yanında onun Ka'sı ve adı, adeta bedeninin ruhsal 'ikizi' olarak bulunmaktadır. Bu üç düşünceyle ilgili olarak şu söylenebilir: Bunlardan yalnızca Mısır'lılara ait olanı, insanın 'kişiliği'nin, 'kendî'nin asıl ifadesini dile getirmektedir.³⁶ Daha gelişmiş kültürlerde kişilikle isim arasındaki bu bağlantı canlı biçimde varlığını sürdürmektedir. Roma hukuku hukuksal kişilik kavramını belli kalıplara oturtur ve belli fiziksel özneleri hukuksal varlık olmaktan yoksun bırakır. Bu durumda gerçek varlıkla gerçek isim de, hukuksal anlamda, mahkeme kararıyla yok sayılır. Roma anayasa hukukunda, köleler bağımsız kişilikler olarak görev yapamadıkları için, hukuken onlara hiçbir isim verilmez.³⁷ Ayrıca ismin birliği ve biricikliği kişinin birliği ve biricikliğinin işaretini teşkil ettiği gibi kişiyi de oluşturur ve insana birey olarak yeni bir şekil verir. Bu ayırım olmadığında bireyselliğin sınırları da kaybolmaya başlar. Algonkinlerde herhangi bir insanın adaşı, onun başka bir kendisi, onun 'alter ego'su olarak kabul edilir.³⁸ Yaygın bir geleneğe göre, torun büyükbabanın adını alırsa, büyükbabanın torunda yeniden doğup vücut bulduğuna inanılır. Bir çocuk doğar doğmaz, her şeyden evvel, ölmüş dedelerinden hangisinin onda yeniden ortaya çıktığını fark etmek gerekir: Bu bulgu din adamı tarafından elde edilmiş olsa bile, isim verirken çocuğa bu dedenin adı konur.³⁹ Ayrıca mitik sezgi açısından, insanın bireyselliği hep aynı kalan ve değişmeyen bir şey değildir ve insan yeni bir yaşantı aşamasına her dâhil oluşunda başka bir

³⁵ S. Brinton, *Religions of primitive peoples*, s. 93

³⁶ Bkz. Budge, a.a.O. s. 157; Moret, *Mystères Egyptiens*, s. 119.

³⁷ Mommsen, *Römisches Staatsrecht III*, I, s. 203; bkz. Rud. Hirzel, *Der Name-ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und bei den Griechen*, Abh. der Sachs. Ges. d. Wiss. XXVI (1918), s. 10

³⁸ Algonkin dilinde aynı adı taşıyan başka kişi için *nind owiawia* 'başka kendim' kullanılır. (Cuoq, *Lexique Algonquine*, p. 113; cit. nach Brinton, a.a.O. s. 93); Bkz ayrıca Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schatzung der Gottesnamens in ihrer religionsgeschichtlichen Grundlage*, Königsberg 1901, s. 89.

³⁹ Bkz. mesela Spieth, *Die Religion der Eweer*, s. 29

varlık ve başka bir kendilik kazanır. Bu değişim ise her şeyden önce ad değiştirilirken belirleyici olur. Erkek çocuklar, yetişkinlik törenlerinde, bu törende icra edilen büyüsel adetler yoluyla başka bir ad alır. Çünkü çocuk artık başka biri olarak, erkek olarak varoluş kazanmış ve onun en saygın dedesi onda yeniden hayat bulmuştur.⁴⁰ Diğer durumlarda ise isim değişimi insanı tehdit eden tehlikelerden korumaya yarar: İnsan yeni bir isimle adeta başka bir kendiliğe bürünüp bu kendilik örtüsü içinde tanınmaz olduğu için, bu yolla tehlikeleri savuşturur. Ewe kabilesinde bilhassa daha önceden kardeşleri ölmüş olan çocuklara, korkutucu bir şeyi kendinde taşıyan ya da onlara insan doğasından başka doğa ekleyen bir ad verilir. Ölümün böylelikle korkutulduğuna ya da kandırıldığına inanılır; öyle ki, ölüm bu çocukların yanından, onlar sanki insan için değilmiş gibi geçip gider.⁴¹ Bir hastanın ya da kan davası olan kişinin adı da, aynı nedenden dolayı, yani ölüm onu bulamasın diye değiştirilir. Greklere kadar bu isim değişimi töresi ve onun mitik olarak motive edilişi varlığını sürdürmüştür.⁴² İnsanın varlığı ve yaşantısı onun adıyla o kadar sıkı biçimde bağlıdır ki, insanın adı mevcut olduğu ve telaffuz edildiği sürece onun da canlı olarak varlığını sürdürdüğü ve etkinlik içinde olduğu düşünülür ve kabul edilir. Ölüm yaşamakta olan biri tarafından anılır anılmaz, o anda gerçek anlamda 'çağrılabilir.' Böyle bir tekrarlanıştan korkulduğu için, bilindiği gibi birçok ilkel toplumda da ölenin anılması engellenmiş ve tabu niteliğindeki belli emirlerle yasaklanmıştır. Bu toplumlarda ayrıca ölen birinin adını andıran kelimelerin ya da hecelerin telaffuzundan da özenle kaçınılır. Mesela ölen kişiye ad verilirken kıstas olarak alınan bir hayvan türüne, ölen kişi de bu türün adıyla adlandırıldığı için, başka bir dilsel işaret tahsis edilmelidir.⁴³ Bu şekildeki olguların itici gücü nihayetinde mitik düşünüşe dayanır.

⁴⁰ Bu konudaki karakteristik örnekler Avustralya yerli kabilelerinin katılım törenlerinde görülmektedir. Bkz. özellikle Howitt, *The native tribes of South-Australia*, London 1904, ve James, *Primitive ritual and belief*, London 1917, s. 16 ff.

⁴¹ Bkz. Spieth, a.a.O. s. 230

⁴² Hermippos 26,7. (Dieterich'ten alıntı, *Eine Mithrasliturgie*, Lpz. 1903, s. 111)

⁴³ ten Kate, *Notes ethnographiques sur les Comanches*, *Revue d'Ethnographie* IV, 131 (Preuss'tan alıntı, *Urspr. der Religion u. Kunst*, Globus Bd. 87, s. 395)

Çoğu durumlarda bu olgular bir dilin bütün niteliğini kesin olarak etkiler ve onun kelime hazinesini az ya da çok değiştirir.⁴⁴ Bir organizma ne kadar güçlüyse, mitik etkinliği ve mitik nitelikli ‘anlam’ı ne kadar çok kendi içinde taşırsa, onun adının anlamı da o kadar geniş kapsamlı olur. Gizlilik durumu kuralı, buna göre, ilkönce tanrı adları için geçerlidir. Çünkü tanrı adlarının telaffuz edilmesiyle, tanrının kendisinde pasif halde bulunan bütün güçler zincirlerinden kurtarılacaktır.⁴⁵ Bu noktada kendimizi, mitik düşünmenin ve duygulanımın en derin tabakalarında kökleşen, en yüksek düzeydeki dinî oluşumlara taşınan ilk ve temel motivlerden birinin önünde bulmaktayız. Başlangıç noktası, bu motivin yayılması ve sonucu, Giesebrecht’in ‘Tanrı Adının Eski Ahitteki Sayısı ve Onun Dinler Tarihindeki Temelleri’ yazısında, Eski Ahit açısından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Hristiyanlık da ilk başta tamamen bu düşünüş zemininde bulunmaktaydı. Dieterich ‘Mithrasliturgie’ yazısında şöyle söyler: “Ad kişiyi temsil etme görevi görmektedir, verilen adlar varoluşa çağırarak kullanılmakta ve ad bilfiil varolan bir güç olduğu için ondan korkulmaktadır. Bunların hepsi, eski Hristiyanlar Tanrı ve Mesih yerine Tanrı’nın ve Mesih’in adını söyledikleri zaman, onların hissedip dile getirmek istediği şeyi anlamayı öğretir. ... Biz bundan böyle, (βαπτίζειν εἰς χριστόν)* yerine (βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα χριστοῦ)** şeklindeki değişimleri anlıyoruz: Ad su üzerine söylenir, böylelikle kişi onu mülkiyetine geçirir ve onu doldurur. Vaftiz çocuğu gerçek anlamda tanrının adlarına batırılır. Duası ‘tanrının adıyla’ başlayan cemaat, kelimeler pek

⁴⁴ Meinhof’un kişisel paylaşımından öğrendiğime göre, isim yasağı bilhassa Afrika’da büyük rol oynamaktadır. Birçok Bantu kabilesinde mesela kadınlar kendi kocasının yahut babasının adını söylemezler ve ilgili ad kullanılamadığı için yeni kelimeler oluşturma zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

⁴⁵ Bkz. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, 701 (s. 179) Geç grek dönemi büyüsel pratikler konusunda: “Tanrı ne kadar yüce ve güçlü ise, onun gerçek adının da o kadar güçlü ve etkili olması gerekir. Bundan dolayı, ilk tanrının, yaratıcının asıl adının insan için dayanılmaz olduğu mantıken kabul edilebilir. Çünkü bu ad aynı zamanda kendinde ilahî bir şey ve ayrıca kendi en yüksek gizemliliği içinde, bundan dolayı ölümlünün zayıf doğası için çok kuvvetlidir. Bundan dolayı ad, onu işiten insanı öldürür.” Mesih’in vaftizi

** İsa adına vaftiz etmek

özel olmayan ve çok biçimsel olarak kullanılsa bile, başta telaffuz edilmiş olan adın etki alanında düşünülmekteydi. ‘Nerede iki ya da üç kişi benim adımla (εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα)* toplanırsa, ben de orada onların arasındayım.’ (Matth. XVIII 20) demek, ‘onlar benim adımları toplanmada telaffuz ettiklerinde ben gerçekten oradayım’ demek-ten başka hiçbir anlama gelmez. (Ἀγιοσθῆτω τὸ ὄνομα σου)** farklı kiliselerin ve onların öğretilerinin sonraki açıklamalarından daha somut bir anlama sahip olmuştur.”⁴⁶ Güneş tanrısı da, kendi adının işaret ettiği ve çevrelediği özel alanda mevcut ve etkindir. Güneş tanrısının yardımını ve koruyuculuğunu temin etmek isteyen kişi, bundan dolayı, gerçekten bu çevreye girmeye ve ona ‘doğru’ adı vermeye çok titiz biçimde dikkat etmelidir. Roma’da olduğu gibi Yunanistan’da da duanın ve dinî söylemin geçirdiği değişimler, doğru ve kesin adı şaşırtma tehlikesinden kurtulmak için tanrının farklı adlandırmaları arasında nöbetleşe ve sürekli yapılan değişiklikler bu kaygıyı açıklar. Grekler’in dua âdetindeki bu durum Platon’un Kraytlos eserinin bilinen bir yerinde ortaya konmuştur.⁴⁷ Roma’da ise dua biçimi için sabit bir kalıp geliştirildi. Bu dua biçiminde, farklı adlandırma biçimleri çağrılan tanrılığın iradesine ve özüne/doğasına karşılık gelecek şekilde, bir ad veya diğer ad şeklinde değil bir ya da-ya da şeklinde, dizi halinde zikredilir.⁴⁸ Bu kalıptaki çağrı biçimi her zaman tekrarlanmak zorundadır; çünkü tanrıya sunulmuş olan her iş, ona iletilen her arzu, onun tarafından, sadece iş ve arzu ona layık adla dile getirilise kabul edilir. Bu durumda, doğru çağrı sanatı için Roma’da gerçek bir rahibin yapacağı teknik geliştirilmiştir ve bunun sonucu olarak, başrahibin gözetimi altında bulunan *indigitamenta* ortaya çıkmıştır.⁴⁹

Bu noktada konuya ara veriyoruz. Çünkü etnolojik ve din tarihi nitelikli verileri burada sıralamak yerine, bu malzemede ortaya çı-

* İsim yapıştırma

** Onun adını kutsama grubu olmak

⁴⁶ Dieterich, Eine Mithrasliturgie, s. 111, 114 f.

⁴⁷ Platon, Kraytlos, 400 d

⁴⁸ Bu konudaki ayrıntılı bilgi Norden’da; Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Lpz. 1913, s. 143 ff.

⁴⁹ Bkz. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer, s. 37.

kan problemi net biçimde kavrayıp ona yoğunlaşmak zorundayız. Mitik-dinî bilincin farklı biçimleriyle dil kelimeleri arasında ortaya çıkan bağlantıya benzeyen böyle bir bağlantılık ve böyle bir iç içe oluş tesadüfî olamaz. Bu bağlantı bizzat dilin ve mitosun belli karakter özelliğinde temellenmek zorundadır. Bu ilişkiyi açıklamak için arasına sözün dolaylı gücüne, özellikle 'ilkel' insanın büyük ölçüde tâbi olduğu sözlü emrin gücüne dikkat çekildi. Mitik düşünmenin her dilsel dışlaştırmada var olduğunu kabul ettiği büyüsel ve şeytani güç içinde, bu temel deneyimin nesnelleşmesinden başka hiçbir şeyin mevcut olmadığı düşünöldü. Fakat mitik ve dilsel bilincin gerçek anlamdaki ilk fenomenlerini, bu şekildeki bireysel ve sosyal deneyimlere, çok cılız empirik ve pragmatik zemin üzerine yerleştiremeyiz. Burada yavaş yavaş, dilin ürünleriyle mitosun ürünleri arasındaki gösterilebilir nitelikli içeriksel ilişkilerin, bizzat oluşturma biçiminden, mitik oluşumun ve dilsel ifadenin bilinmeyen başlangıçlarında tâbi olduğu şartlardan anlaşılıp anlaşılamayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Biz bu şartları, teorik ve çıkarımsal düşünmeye karşıt olan bir düşünsel kavrayışta görmekteyiz. Teorik ve çıkarımsal düşünme sistematik ilişki veya bağlantı kurmaya, genişlemeye yönelir; buna karşılık dilsel ve mitik kavrayış yoğunlaştırmayı, bir araya toplamayı, soyutlayarak belirginleştirmeyi hedefler. Teorik ve çıkarımsal düşünmede, tek temaşa, varlığın ve olayın bütünlüğüyle ilişkili ve bu bütünlükle, adeta kopmaz ipliklerle bağlantılı görülür. Mitik ve dilsel kavrayışta ise bu tek temaşa, dolaylı olarak taşıdığı anlama göre değil doğrudan ortaya çıktığı haliyle kabul edilir ve kendi şimdiki zamanı içinde kavranıp cisimleştirilir. Bu cisimleştirme biçiminden ise kelimeyle, kelimenin içeriği ve gücüyle ilgili başka bir temel görünümün doğması gerektiği anlaşılır. Tek temaşa ise çıkarımsal düşünme bakımından daha çok önem taşır. Çıkarımsal düşünme açısından kelime, asıl olarak bu düşünme biçiminin yüklendiği temel görevin gerçekleştirilmesinde, yani o an mevcut olan özel temaşa içeriği ile aynen ya da herhangi bir şekilde bu içeriğe 'uyan' ve belli bir 'karşılıklık' ilkesi vasıtasıyla bu içeriğe bağlanan diğer içerikler arasında ilişki kurulmasını

sağlayan bir taşıyıcıdır. Kelimenin anlamı bu türlü ilişkilerin ortaya konup ifade edilişinde açığa çıkar. Böylece kelime, esas itibarıyla düşüncede varolan bir şey olarak, içeriği tözsel varoluşta değil kelimenin içerdiği düşünsel bağıntılarda gösterilebilen bir ‘işaret’ ya da sembol olarak ortaya çıkar. Kelime doğrudan burada ve şimdi varoluşlarıyla bilince damgasını vuran özel temaşa içerikleri arasına, adeta başka bir düşünsel boyutun, başka bir düzenin ürünü olarak girer ve hareket edebilmesini, bir içeriği diğeriyle bağlayabilmesini mümkün kılan kolaylık ve serbestiyeti, bu arada konumlanmışlığa, düşünsel varoluş alanından açığa çıkışına borçludur. Fakat kelimenin mantıksal başarısının nüvesini içinde taşıyan serbest düşünsellik mitik dünya görüşüne zorunlu olarak yabancı kalır. Çünkü mitik dünya görüşü açısından, sadece bilfiil yaşanan şimdiki zamanda kendini ortaya koyan şey varoluş ve anlama sahiptir. Burada salt ‘işaret etme’ ve ‘anlam taşıma’ söz konusu değildir; tam tersine, burada bilincin dikkate alıp yöneldiği her içerik, hemen varoluş ve etkileme biçimine dönüşür. Bilinç, içe dönüşlü düşünüşte, içeriği içyapısı ve yasalı ilişkileri bakımından apaçık hale getirmek ve onu tek tek parçalara ve durumlara ayrıştırmak amacıyla, sözü edilen içeriğin karşısında durmaz; bilinç içerik tarafından bütünlüğü içinde tutuklanmıştır. Bilinç tek içeriği, o sanki dürülü bir şeymiş gibi, açarak genişletmez. O, sözü edilen içeriği ‘nedenler’i ve ‘sonuçlar’ı bakımından incelemek için bu içerikten geriye ve ileriye doğru gidip gelmez. Bilinç kendi yalın mevcudiyeti içinde adeta dinlenmeye çekilmiştir. Kant’a göre genel yasalara göre belirlenen ve böylelikle ‘uyumlu deneyim bağlamı’ içinde düzenlenen empirik temaşa içerikleri ‘gerçek’ olarak adlandırılabilir ve gerçeklik kavramını da bunlar oluşturur. Kant bu tanımlamasıyla çıkarımsal düşünmenin gerçeklik kavramını etraflıca açıklamış olmaktadır. Fakat mitik ve ilk baştaki dilsel düşünme, her şeyden önce ‘uyumlu deneyim bağlamı’ını tanımaz. Çünkü bu düşünmenin işleyişi, gördüğümüz gibi, çözümlemekten, ayırmaktan ve iyice belirginleştirmekten ibarettir. Bu ayırma başarılı ve temaşa tek bir noktaya sıkıştırılıp adeta oraya indirgenirse, mitik ya da dil-

sel ürün bunun sonucu olarak ortaya çıkar ve mitik anılık tanrı ya da dil kelimesi buradan doğar. Bu oluşum biçimi aynı zamanda hem dil ürüne hem mitik ürüne uygun olan içeriği belirginleştirir. Çünkü burada düşünsel kavrama süreci, içeriğin yayılımı ve kapsamının genişlemesine değil de onun çok kuvvetli biçimde pekiştirilmesine yöneldiğinde, bu içerik bilince kendini daha önceki yapısı içinde göstermek zorundadır. Bilinç için o noktadan sonra diğer varoluşların ya da olup bitenlerin tümü batmış, deneyimin toplamıyla somut seyir içeriğini düzenlenmiş bir sistem halinde bağlayan köprüler yıkılmış gibi olur; sadece içeriğin kendisi, sadece mitik ya da dilsel kavrayışın içerikte belirginleştirdiği şey bilincin bütünüdür. Bu noktada içerik, bu bütüne neredeyse sınırsız gücüyle egemen olmak zorundadır. İçerik, karşılaştırılabileceği ya da 'ölçülebileceği' şeylerin hiçbirinin yanında ya da dışında olmaz; tam tersine onun basitçe mevcudiyeti ve hazır oluşu, varlığın toplamını kendi içinde taşır. Bu durum gereğince burada kelime, temaşanın içeriğini geleneksel anlamda sembol olarak ifade etmez; tersine, kelime içerikle çözülemez biçimde karışıp birleşir. Temaşa içeriği kelimeye herhangi bir şekilde girdiği gibi, onun içinde adeta erir. Kelime ya da isimde bir kez kesin biçimde sabitleşmiş olan şey, artık gerçek bir eşya ve gerçekten varolan bir şey olarak ortaya çıkar. Salt 'işaret' ile 'işaret edilen' arasındaki gerilim sona erer; 'eşya' ile 'imge' arasında, nesne ve isim arasında, az ya da çok uygun 'ifade' yerine tam bir örtüşme, özdeşlik bağıntısı ortaya çıkmış olur.

Kelimenin kazandığı bu tözsel yoğunlaşmışlık başka bir yönden açıklanıp anlaşılır kılınabilir. Çünkü sözü edilen yoğunlaşmışlık, sözü edilen 'tözsel dönüşüm'^{*} başka bir düşünsel yaratıcılık alanında da karşımıza çıkar. Hatta bu dönüşüm tüm bilinçsiz oluşturma filleri için adeta temel kural görünümündedir. Teknik ya da salt düşünsel nitelikli tüm kültür faaliyetlerinde, insanla eşyanın iç içe olduğu doğrudan ilişkiler yerine yavaş yavaş dolaylı bir ilişki ortaya

* Ç.N. Katolik inancına göre Kuddas töreninde şarabın İsa Peygamberin etiyile kanına dönüşmesi.

çıkarak. Başlangıçta duyuşal güdü ile onun doyuma ulaşmasının, gecikmeksizin ve doğrudan doğruya birbirini izlemesi durumunda, sürecin ilerleyişinde, iradeyle onun konusu arasına daha fazla bağlantı halkası eklenir. İrade, kendi amacına erişmek için, görünüşte bu amaçtan uzaklaşmak zorundadır. İrade, özellikle tüm eylemlerini birleştirip farklı ‘vasıtalar’ da kullanarak kendi koyduğu amacı gerçekleştirmek için, neredeyse bir refleks şeklinde basitçe ortaya çıkan bir davranış vasıtasıyla nesneyi kendi çevresine çekmek yerine kendi eylemini ayırtlaştırmalı, bu eylemi geniş bir nesne çevresine dağıtmalıdır. Araç gereç icadı ve kullanımında artan bu arabuluculuk, teknik alanında çok daha etkilidir. Fakat burada da, insan araç-gereci ilk önce kendi yararına kullanır kullanmaz, bu araç gerecin, onun elinden çıkan bir şey, insanın bizzat kendini yaratıcısı olarak bildiği ve tanıdığı bir ürün olmadığı gözlenebilir. İnsan üründe sırf insan eliyle yapılmış bir şey görmez; tam tersine ürünü bağımsızca varolan bir nesneye, kendi güçleriyle donanmış bir şeye dönüştürür. İnsan kendi iradesiyle araç gerece egemen olmaz; araç-gereç ona, iradesine tabi olduğu tanrı ya da şeytan tarafından verilir. İnsan, kendini bağlanmış hissettiği bu araç gerece dinsel ve kültürel bir hürmet gösterir. Böyle bir dinsel anlamı çok önceden kazanmış olan araç gereçlerin başında özellikle çekiç ve balta gelmektedir.⁵⁰ Bugün bile, ilkel halklar arasında, araç gereç ve silah kültürü, kazma ya da olta iğnesi mızrak ya da kılıç kültürü çok canlı biçimde varlığını sürdürmektedir. Ewe kabilesinde demir dövülen çekiç (Zu) kuvvetli bir tanrılık olarak kabul edilir ve kabile halkı ona dua edip kurban sunar.⁵¹ Bu kültürün temelinde yatan duygulanım Greklerin dininde ve klasik Grek edebiyatında parça parça edilir. Usener bu konuda örnek olarak, Aischylos’un Sieben gegen Theben* eserinin bir yerinde, Parthenopaios, ‘tanrıdan daha büyük ve

⁵⁰ Bu konudaki bilgiler mesela Beth’de görülebilir. Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, Leipzig 1920, s. 24 ff.

⁵¹ Spieth, Religion der Eweer, s. 115.

* Tebai’ye Karşı Yediler

gözlerden daha yüksek saydığı' mızrağıyla Tebai'yi parçalamaya ve yağmalamaya yemin ettiğini hatırlatır. "Yaşamak ve zafer güç ve yöne, adeta silahların iyi iradelerine bağlıdır. Bu duygulanım kavganın kritik bir anında karşı konulamaz şekilde galeyana gelir. Bir tanrı bir silahı kullanmak için dua yoluyla uzaktan çağrılmaz; duayla silahın kendisi, yardım eden ve koruyan bir tanrı olur."⁵² Araç gereç sırf yapılmış bir şey olarak, yapanın ve icat edenin serbestçe yaptığı seçimlere göre ortaya çıkmış bir şey 'olarak değil, 'yukarıdan hediye' olarak kabul edilir. Onun kaynağı insana değil -ister ilahî ister hayvanî nitelikli olsun- bir 'kurtarıcı'ya dayanır. Bütün kültür hazinelerinin 'kurtarıcı'ya dayandırılması anlayışı çok yaygındır. Bazen tanrı düşüncesinin kaynağı ve nüvesinin kurtarıcı düşüncesinde bulunduğu inanılmıştır.⁵³ Biz bu noktada mitik düşünmeyi 'çıkarmısal' yahut teorik refleksiyon çizgisinden en keskin şekilde ayıran bir temel nitelikte yeniden karşılaşmaktayız. Teorik refleksiyonu karakterize eden özellik, onun, görünüşte verili olan her şeyde zihnin üretiminin payını tanıyıp ortaya çıkarabilmesidir. Bu refleksiyon, zihinsel biçimlendirmenin bizzat olgusal olandaki unsurunu gösterir; temaşa ve duyusal alımlama verilerinde 'düşünmenin kendiliğindenliği'nin izini sürer. Fakat böyle bir refleksiyon eğilimi, kendiliğindenlik içindeki her alımlama gücünü iptal etmeye yönelir; bunun tersine olarak ise, mitik kavrayış için, kendiliğinden olan şey salt bir alıcılığa dönüşür. Böylece burada her şey, insanın ürettiğinin katılımıyla da sırf alınan şey olur. Bu tablo kültürdeki teknik gereçler için geçerli olduğu kadar, kültürdeki zihinsel gereçler bakımından da geçerlidir. Teknik ve zihinsel olan arasında başlangıçta keskin olmayan akıcı bir sınır vardır. Dil kelimeleri gibi, ürünlerin salt zihinsel içerikleri de, ilk başta tamamen insanın bilfiil varoluşunun ve fiziksel olarak korunmasının şartları olarak düşünmektedir. Preuss'un anlattığına göre, Cora ve

⁵² Usener, Götternamen, s. 285

⁵³ S. Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905.

Uitoto yerlileri 'Ata'ya inanırlar. Bu 'ata' insanları ve eşyaları yaratmıştır ve yaratmanın tamamlanmasından sonra olup bitene artık doğrudan karışmamaktadır. Bu ata insanlara 'kelimeler'i yani dinî seramonileri ve kültleri vermiştir. Onların yardımıyla insanlar doğaya egemen olurlar ve insan türünün hayatta kalması ve gelişmesi için gerekli olan şeyleri ondan talep ederler. İnsan doğası çalışmayla hiçbir şey üretemeyeceği için, seramoniler ve insana baştan verilen kutsal sözler olmasaydı, insan kendini tamamen yarımsız hissederdi.⁵⁴ Tscheroke* kabilesi, balık tutarken ve avcılık yaparken, vahşi hayvanın izini bulma ve avlanma başarılarını, özellikle belli büyüsel formüllerin, belli kelimelerin kullanımına borçlu olduklarına inanmaktaydılar.⁵⁵ Burada, insanın kelimedede var olan fiziksel-büyüsel güce inanmaktan uzaklaşıp kendi zihinsel gücünün bilincine varması için, zihin gelişiminin baştan sona geçmesi gereken uzun bir yol vardır. Hakikatte insana objelerin fiziksel varlığından daha yakın durumda bulunan ve onun kendi varlığı içinde doğrudan temas ettiği bir dünya vardır ki, bu dünyayı insana dil ve kelime açar. İnsanın topluluk içindeki varoluşu ve yaşantısı, öncelikle dil vasıtasıyla mümkün olur ve insanın kendi beni ve öznelliği, dilde, toplulukta, 'sen' ile ilişkide belli bir biçim kazanır. Fakat burada, gerçekleşen bir yaratıcı eylemin yaratıcı bir eylem olarak kavranmayışı, zihinsel etkinliğin tüm enerjisinin bu eylemin ürününe akması, bu enerjinin etkinliğe bağlanmış şekilde kalması ve bu etkinlikten doğru sadece refleksif bir şeymiş gibi ışıması söz konusudur. Araç gereçte olduğu gibi burada da kendiliğindenlik alıcılık olarak, her yaratma varlık olarak, öznelliğin üretimi olan şeylerin hepsi tözsellik olarak yorumlanır. Elbette kelimenin bu mitik daya-

⁵⁴ Ayrıntılar Preuss'ta; Die Nayarit-Expedition I, s. LXVIII f.; Religion und Mythologie der Uitoto I, s. 25 f.; Preuss'un Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern başlıklı yazısına da bkz. Psychol. Forschung II, 1922.

* Ç.N. Cherokee (yahut yerli dilindeki adıyla Tsalagi) olarak da bilinen ve Ohio'da yaşamış olan Kuzey Amerika yerli kabilesi.

⁵⁵ Bkz. Mooney, Sacred Formulas of the Cherokee, VIIth Annual Report of the Bureau of Ethnology (Smithson Institution)

nağı, insan zihninin gelişiminde çok önemlidir. Çünkü bu dayanak ilk form demektir ve bu formun içinde yatan kelimeye ve dile özgü zihinsel güç şöyle değerlendirilebilir: Kelime, düşünsel anlamda zihnin bir vasıtası olarak, zihinsel gerçekliğin düzenlenişi ve inşasında temel işlev gören bir şey olarak anlaşılmadan önce, mitik anlamda tözsel varlık ve tözsel güç olarak anlaşılmış olmalıdır.

5

Usener 'anlık tanrı' olarak adlandırdığı yapıların oluşumunu ilk katman olarak görür. Biz de zaten dinî kavram oluşumunu geriye doğru bu ilk tabakaya kadar izleyebilmekteyiz. 'An'ın zorunluluğundan ortaya çıkan ya da belli bir geçici duygulanımdan birden bire doğan yaratıklar, mitik-dinî hayal gücünün aşırı duyarlılığından kaynaklanır. Bu hayal gücü, doğal akıcılığı ve hareketliliği içinde, bu yaratıklarda açığa çıkar. Usener'in eseri yayınlandıktan sonra geçen 30 yıl zarfında etnolojinin ve karşılaştırmalı dinler tarihinin elde ettiği veriler bizi sanki burada bir adım daha geriye gitmeye zorlamaktadır. Usener'in sözü edilen eserinden birkaç yıl önce, İngiliz misyoneri Codrington'un 'The Melanesians; Studies in their Anthropology and Folk-Lore' (1891) eseri yayınlanmıştır. Bu eser genel dinler tarihini yeni ve önemli kavramlarla zenginleştirdi. Codrington'a göre Melanezya'lıların bütün dinî tasarımlarının kökü, 'doğaüstü güç' inancıdır. Bu doğaüstü güç tüm varlıklara ve olaylara sirayet eder, bazen nesnelerde, bazen kişilerde ve hayaletlerde yaşar ve etkili olur. Bu güç eşyadan eşyaya, bir yerden diğer yere, bir kişiden diğerine taşınabilir, ancak kendisi taşıyıcı olarak herhangi bir nesneye ya da tek bir özneye bağlanmış değildir. Nesnelerin varoluşu ve insanın eylemi mitik bir 'güç alanı'na, bir etki-leme atmosferine yerleştirilir. Bu güç alanı bireysel olarak gösterilen ve sıradan bir çevreden ortaya çıkmış olan nesnelerde ya da seçkin savaşçılar, kabile reisi, büyücüler veya rahipler gibi bireysel erk sahibi kişilerde yoğunlaşmak için, her şeye nüfuz eder. Bu güç alanının bireysel özelliği, Codrington'un Melanezyalılarda gösterdiği şekilde bir Mana-tasarımının nüvesini teşkil etmez. Bu nüveyi, ba-

zen bir formda bazen diğer formda bazen de başka bir nesnede kendini gösterebilen, ‘kutsallık’ından ve kendinde taşıdığı tehlikelerden dolayı korkulan ayrılaşmamış bir ‘kuvvet’ tasarımı teşkil eder. Çünkü mana kavramının kendi içinde olumlu olarak taşıdığı şeye, olumsuz açıdan, tabu kavramı denk düşer. Gücün açığa çıkışı, kişilerde ya da eşyalarda, canlıda ya da cansızda kendini gösterebilir; bu kendini gösteriş ‘sıradan olan’ın çevresinden ayrılıp dışarı çıkar ve varoluş bölgesine ait olur. Bu bölge ise sabit sınırlarla, koruyucu önlemler ve güvenlik önlemleri vasıtasıyla gündelik ve dünyevî olan alandan ayrılır. Codrington’un ilk tespitlerinden bu yana etnografik araştırmalar onun gösterdiği temel tasarımın yer yüzündeki yaygınlığını izlemeye devam etti. Sadece Hint Okyanusu’nda yaşayan halklar değil aynı zamanda Amerikan yerli kabilelerinin büyük bir kısmında da, ayrıca Afrika ve Avustralya’da da, Mana’ya tam denk düşen olgular bulunmaktadır. Kendi içinde ilk başta ayrılaşmamış evrensel bir güç tasarımının, Algonkinlerin Manitu’sunda, Siyuların Wakanda’sında, Irokesenlerin Orenda’sında, ayrıca farklı Afrika dinlerinde bulunduğu kanıtlanabilmektedir. Modern etnoloji ve dinler tarihi bu gözlemlere dayanarak çoğunlukla, burada sadece evrensel bir fenomenin değil ayrıca kendine özgü bir mitik-dinî bilinç kategorisinin gözlemlendiği sonucuna varmıştır. ‘Tabu-mana formülü’, ‘dinin en alt düzeyde tanımlanışı’ olarak, yani dinî yaşantının temel ve zorunlu şartlarından birini teşkil eden ve onun bilinen ve ulaşılabilir nitelikteki en alt ilk tabakasını gösteren bir ayrımın ifadesi olarak açıklandı.⁵⁶

Tabu-mana ifadesinin yorumu ile mana kavramının ve onunla aynı zeminde yer alan ve ona karşılık gelen kavramların tam anlamı konusunda bugünkü etnolojide fikir birliğine erişilememiştir. Burada

⁵⁶ Bzellekle bkz. Marett, *The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion*. Archiv für Religionswissenschaft., Bd. 12 (1909) ve *The Conception of Mana*. Transact. of the 3d Intern. Congr. for the Histor. of Relig. I, Oxf. 1908 (tekrar basımı *The Threshold of Religion*, Lond. 1909, 3. baskı 1914, s. 99 ff.); Hewitt’e de bkz. *Orenda and a Definition of Religion*, Americ. Anthropologist, New Ser. IV (1902), s. 36 ff.

daha ziyade doğrudan karşıt yorumlama ve açıklama girişimleri vardır. ‘Animizm öncesi’ açıklamalar ve kavrayışlar, ‘animistik’ kavrayış ve açıklamalarla değiştirilmiştir. Mana’da esas itibarıyla maddi bir şey gören tözsel yorumlamalar ile Mana’nın güç dolu doğasını vurgulayan, Mana’yı dinamik anlamda kavramaya girişen diğer yorumlamalar birbiriyle karşıttır.⁵⁷ Fakat belki de bu karşıtlık bizi, mana kavramının gerçek anlamına daha yakından bakmaya götürebilir. Çünkü sözü edilen karşıtlık, mana kavramının varlık ve olup biten üzerinde teorik incelemelerle yaptığımız ayrımlara henüz ilgisiz olduğunu ve sözü edilen ayrımlar karşısında adeta ‘tarafsız’ davrandığını göstermektedir. Mevcut materyale genel bir bakış, işte bu ilgisizliğin, Mana kavramının asıl karakteristiği olduğunu, bundan dolayı onu ayrıntılı olarak ‘belirlemeye’, yani bu kavramı alışılmış kategorik ayrımlar ve karşıtlıklar anlamında derinlemesine tespit etmeye çalıştıkça, bu kavramdan da zorunlu olarak uzaklaşıldığını ortaya koymaktadır. İlk ve en yakın belirleme gayretini Codrington sergiledi. Codrington Mana’yı sadece doğüstü ve büyüsel güç olarak değil aynı zamanda ruhsal, ‘zihinsel’ güç (*spiritual power*) karakterize etti. Fakat bu nitelemenin problemli olduğu, bizzat onun daha önce verdiği örneklerde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu örneklerde, -ister zihinsel varoluş kavramında kişisel varlığın belirlendiği söylensin, ister bu kavram ‘cansız olan’ın karşıtı olan canlı varlık olarak anlaşılsın- Mana kavramının çerçevesinin ve içeriğinin, bizdeki ‘zihinsel’ varoluş kavramıyla örtüştüğü açıkça görülür.⁵⁸ Çünkü Mana, her canlı ve ruh sahibi olana değil sadece herhangi bir nedenden dolayı fevkalade yüksek düzeyde etkileme yetisinin var olduğu kabul edilen bir eşyaya yüklenir. Diğer yandan bu etkileme, mesela seyrek de olsa mitik hayal gücünü harekete geçiren form yoluyla belirginleşir ve

⁵⁷ Etnolojik edebiyatta savunulan farklı teorilere mükemmel bir eleştirel bakış F. Rud. Lehmann’ın yazısında yer almaktadır. Mana, Der Begriff des ‘ausserordentlich Wirkungskvollen’ bei Südseevölkern, Leipzig 1922,

⁵⁸ İrokesenlerin *orendası* için de Hewitt, ayrıntılı dilsel karşılaştırmasında, onların ‘ruhsal’ güçler ya da basitçe ‘yaşama gücü’ için kullandıkları kavramlarla örtüşmediğini, onun kendine özgü bir kavram olduğunu gösterir. (a.a.O. s. 44 ff.)

böylelikle alışılmış çevreden ortaya çıkarsa, sırf eşyalara özgü olur. Buradan, Mana kavramında yahut ona karşılık gelen kavramlarda, = canlı ya da cansız, 'fiziksel' ya da 'soyut' nitelikte= belli nesne gruplarına işaret edilmediği; bu nesneler sadece mitik nitelikli 'hayret' uyandırıyor ve tanınmış, 'olağan' ve 'or alama olan'ın dışında kalıyorsa, bu kavramın, çok farklı varlık yapılarına ve olay içeriklerine yüklenebilen belli bir 'niteliği' ifade ettiği sonucu çıkmaktadır. Söderblom, bu kavramı ayrıntılı olarak çözümleyip sonuç olarak şöyle söyler. "İlgili kelimeler (*mana, manitu, orenda* vs) değişken anlama sahiptir ve farklı biçimlerde; mesela dikkat çekici, çok kuvvetli, çok büyük, çok eski, tehlikeli büyü gücüne sahip, büyü bilgisine sahip, doğaüstü, ilahî olarak ya da güç, büyü, sihir, kısmet, başarı, tanrılık, haz gibi isimler şeklinde çevrilir."⁵⁹ Bizim açımızdan birbirini hiç tutmayan bu anlamlardan hareketle birlikli bir anlama ulaşmak, hedeflenen birlik belli bir içerikte değil, belli bir kavrayış biçiminde arandığı zaman mümkün olabilir. Burada 'ne' sorusu değil 'nasıl' sorusu asıl belirleyicidir; bildirilmiş olma niteliğinin değil bildirme şeklinin, bildiriminin yapısı ve yönünün önemi vardır. Mana ve ona karşılık gelen kavramlar belli ve sabit bir yüklem ifade etmezler; gerçekte ise bu kavramda, ayrıntılı ve kendine özgü bir hüküm verme biçimi görülebilir. Bu hüküm vermede kutsalın profan olandan, dinî anlamda mükemmel olanın dinî bakımdan önemsiz veya onunla ilişkisiz olandan ortaya çıkmasına yol açan zihinsel kriz, büyük ayrılık gerçekleşirse, bu hüküm verme gerçekte mitik-dinî nitelikli ilk değerlendirme olarak gösterilebilir. Bu ayrılma sürecinde adeta ilkönce dinî bilincin nesnesi kurulur ve bu nesnenin anavatanı olan alan sınırlandırılır. Bununla biz, genel problemimiz için belirleyici olan unsur elde ederiz. Çünkü incelememizde en baştan, mitos gibi dili de, belli 'karakteristik nitelikler'e göre bölümlenmiş verili bir nesne dünyasını varsaymayan, nesne dünyasını düzenleyen, karakteristik belirtileri konumlamayı mümkün kılan zihinsel işlevler olarak kayda

⁵⁹ Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1916, s. 95

geçirmeyi amaçlamıştık. Mana kavramıyla onun olumsuz anlamda karşılığı olan tabu kavramı bu düzenlemenin ilk başta nasıl gerçekleştiğini bize göstermektedir.

Mana kelimesinin ve ona karşılık gelen kavramın ışıldayan çokanlamlılığı, mitik ve dinî dünyayla henüz katı bir şekil ve yapı içinde karşılaşmadığımızı, bu dünyadayken adeta nüve halinde önümüzde bulduğumuz bir tabaka içinde hareket ettiğimizi anlatır. Mana kelimesinin ait olduğu kelime sınıflarını belirlerken bile hep güçlüklerle karşılaşılması karakteristiktir. Bu kelimeyi basitçe ad olarak, nesne kelimesi olarak kavramak, dil ve düşünme alışkanlıklarımıza çok daha yakındır. Böyle bakınca, Mana, tek tek şeylerde içkin özel büyüsel güçlerin tümünü özetleyen ve cisimleştiren bir töz haline gelmektedir. O, kendisi için varolan, aynı zamanda çok sayıda nesneye ve organizmaya paylaştırılan bir birim teşkil etmektedir. Ayrıca bu birim sadece varolan olarak değil aynı zamanda canlı ve kişileştirilmiş olan olarak düşünülür ve böylece Mana kavramına ‘zihnimiz’in temel tasarımı giydirilir. Algonkinlerin Manitu’sunda, Siyuların Wakanda’sında ‘büyük ruh’un adlandırıldığı görülür. Onlar bu ruha, dünyanın yaratıcısı olarak hürmet ederler. Bununla birlikte, kelimelerin ve kelime anlamlarının net analizi bu yorumlamayı asla onaylamamıştır. Bu analiz, gerçekten titiz biçimde kullanılamayan kişisel varoluş kategorileri hariç tutulunca, bağımsız tözsel varlık yahut nesne kavramının, bu noktada yakalanması gereken hareketli ve akıcı tasarımı ele geçirmek için henüz hareketsiz şekilde kendisini gösterdiğini ortaya koymaktadır. Siyuların Wakanda’sı ile ilgili olarak, misyonerler, bu kavramda ‘büyük ruh’ ile ilgili olarak kişisel nitelikli ilk varlık tasarımının ifade edildiği bilgisini verirler. McGee bu bilgilerin ayrıntılı bir dil araştırmasıyla tamamen çürütüldüğünü söyler. “Bu kabilenin inancına göre Wakanda dünyayı yaratmış ve ona egemen olmuştur. Algonkinler dünyanın yaratılışı ve egemenliği konusunda Manitu (ma-ni-do) kelimesini kullanırlar. Fakat bu *Wakanda* farklı formları alır ve o, belli bir varlık olmaktan önce bir nitelik, kesin bir varlıktan ziyade bir özelliktir.” Bu kabilelerin çoğu için güneş *wakanda*dır; şu

wakanda ya da bir wakanda değil kesin şekilde wakandadır. Aynı ad bu kabilelerde, ay, gök gürültüsü, şimşek, fırtına, sedir ağacı hatta insan hakkında, özellikle şamanlar hakkında da kullanılır. Aynı şekilde, göze çarpıcı nitelik taşıyan birçok yer ve eşya da (*birçok doğa nesnesi ve çarpıcı karaktere sahip yerler*) wakanda diye adlandırılır. Bu kelime bundan dolayı en farklı nitelikteki tasarımlarla ve varlıklarla ilgili olarak kullanıldığı gibi, (çekime bağlı değişim olmaksızın) gelişigüzel şekilde isim ve sıfat olarak, küçük değişikliklerle fiil ya da zarf olarak da kullanılır. Çok değişken biçimli bir ifade, büyük ölçüde farklılaşmış dillere çok açık biçimde çevrilemez. Belli bir zihinsel varlık kavramına takılıp kalan ve yerli dillerine yeterince vakıf olamama engeli yaşayan, belki kurnaz bir yerli ya da muzip çevirmen tarafından aldatılan, yüzeysel gözlem yapan bir gözlemcinin yanlış yorumlara varabilmesi anlaşılır bir durumdur. Ancak sözü edilen değişken nitelikli ifadede dile getirilen tasarımın belirsizliği açıktır ve bu tasarım ‘ruh’ (*spirit*) kelimesiyle ya da ‘büyük ruh’ (*Great Spirit*) kelimesiyle doğru olarak anlatılamaz. Wakanda kelimesinin karşılığı ‘Gizem’ (*mystery*) kelimesi olabilir ve bu çeviri, bir yönüyle çok dar diğer yönüyle çok geniş olarak belirlendiğinde, diğer İngilizce ifadelerden daha iyidir. Gerçekte hiçbir İngilizce cümle, yerlinin Wakanda kelimesine bağladığı tasarımın genel çerçevesini ifade edemez.”⁶⁰ Dil araştırmacıları ve etnologların anlatımlarına göre, buna benzer bir durum, Bantu yerlilerinin dilindeki tanrı adları ve bu adların taşıdığı dinî düşünüş için de söz konusudur. Burada, bu temel düşünüşün niteliğini doğru değerlendirmek için daha özel bir dilsel kıstas kullanılabilir; çünkü Bantu dilleri bütün ad soyluları belirli sınıflara göre ayırmış ve kişi sınıflarını eşya sınıfından net biçimde ayırmıştır. Dolayısıyla tanrı isimlerinin sınıflandırılışından, bu sınıflandırmalardan birine temel oluşturan tasarım konusunda belli bir çıkarım yapılabilir. Gerçekte mesela Doğu Bantu kabilesinde, misyonerler tara-

⁶⁰ McGee, The Siouan Indians, 15th Ann.Rep. of the Bureau of Ethnology (Smithson, Institution) s. 182 f.

fından ‘tanrı’ kelimesinin karşılığı olarak çevrilen Mulungu kelimesi kişi sınıflarını değil eşya sınıflarını işaret edecek şekilde kullanılmaktadır ve hangi sınıfa ait olduğu, bu kelimenin yalın haline veya aldığı ön eke göre belirlenmektedir. Elbette bu olgu mekân ikili yoruma feda etmektedir. Bu olguda esas itibarıyla tanrı saygınlığının daha önceki yüksek aşamasından biraz daha aşağıya indiği, bir düşüş olgusu gerçekleştiği görülmektedir. Mesela Roehl, Schambala Dili Grameri adlı eserinde şunları bildirir: “Schambala kabilesinde, kişisel bir özlük olarak tanrı tasarımı neredeyse tamamen kaybolmuştur. Onlar tanrıdan, her yaratmada içkin olan kişisiz bir ruh olarak söz ederler. Mulungu ormanda, tek çiçekte yahut ağaçta, yırtıcı hayvanlarda (arşanlar, yılanlar, kedilerde) kuşlarda, çekirgelerde, mağaralarda, sarp kayalıklarda vs. yaşar. Tamamen kişisiz bir şey olan Mulungu’nun kişiler sınıfında yeri yoktur.”⁶¹ Meinhof ise tamamen karşıt bir yorum yapmıştır. Ona göre Mulungu kavramının dilbilimsel ve dinbilimsel olarak ayrıntılı çözümlemesi göstermektedir ki, bu kavram ilkönce ataların ruhlarının yerini, sonra oradan hareketle etkili olan gücü işaret etmektedir. “Fakat bu güç hayalet gibi kalmaktadır; o, insan nitelikli ve kişisel bir şey değildir, dolayısıyla yabancı bir din ona daha yüksek bir varlık tarzı vermediğinde, bu güç gramatik bakımdan şahıs olarak değerlendiril-

⁶¹ Roehl, Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache, Hamburg 1911, s. 45 ff. Mulungu kavramının ‘kişisizlik’ niteliği konusunda, Hetherwick’in Orta Afrika’da Yao kabilesinde bu kelimenin kullanımı konusunda anlattıkları da çok karakteristiktir. “Mulungu kelimesi kişisel isimler sınıfına ait olmadığı için, yerel kullanım biçiminde kişiliği ifade etmez...Daha ziyade, vücudun özünde olan hayat ve sağlık ile ilgili bir durumu veya bir şeyden miras kalan özelliği belirtir. Kelimenin bahsettiğimiz gibi kullanıldığı yerlerde, misyonerler bu kelimeyi Tanrı terimi yerine kabul etmişlerdir. Fakat Yao şefi bunun bir kişilik belirttiği fikrini reddetmiştir. Ona göre bu, daha çok anlamı tüm ruhlar dünyasını kapsayacak şekilde genişletilen insan doğasının vasfı veya yetkinliğidir. Mulungu kelimesini Hristiyanlıktaki Tanrılık karakteri için kullanarak yaşlı Yao şefini etkilemeye çalıştım. Şef, ‘Mulungu’ ‘Bay Tanrı’ hakkında konuşmaya başladı. Bu da gerçekte bu kelimenin benim ona yüklediğim fikri taşımadığını gösterdi.” (Hetherwick, Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa, Journ. of the Anthropol. Instit. Of Great Britain and Ireland XXXII (1902), s. 94.

rilemez.”⁶² Bu türden örnekler, içinde hareket ettiğimiz mitik kavram oluşumu tabakasının dilsel kavram oluşumu tabakasına karşılık geldiğini göstermesi bakımından bizim için gerçekten öğreticidir. Çünkü dilsel olan tabakasına, birbirini net biçimde sınırlayan farklı kelime sınıflarına ilişkin ayrımlarımızı ve gramatik kategorilerimizi başından beri yerleştirmekteyiz. Burada değerlendirmeye uygun görülen mitik kavramlara ilişkin dilsel benzerler göstermek istediğimizde, görüldüğü gibi, geriye doğru dilsel ünlemler tabakasına kadar gitmemiz gereklidir.⁶³ Bantuların Mulungu’su gibi Algonkinlerin Manitu’su da, bir eşyayı değil belli bir izlenimi, sıra dışı olanda ortaya çıkıp hayranlık ya da korku uyandıracak biçimde etkili olan bir izlenimi işaret etmeleri bakımından akrabadır.⁶⁴

Mulungu veya Manitu gibi dilsel ve mitik oluşumların ait olduğu bilinç basamaklarıyla ‘anlık tanrı’nın oluşumunun gerçekleştiği bilinç tabakasının daha önce ne şekilde var olduğu açıktır. Burada kutsal olan ve ilahî olan, tapınma duygusunun uyanması gibi korkunun da bir anda uyanmasıyla insanı saran şey, henüz tamamen kişisiz, adeta ‘anonim’ bir niteliğe sahipken, anlık tanrı kendi akıcılığı içinde tamamen bireysel, kişisel bir yapıdır. Bu henüz isimsiz varoluştaki, öncelikle bir arka plan ifade edilir; belli isimlerle anılan şeytan biçimleri ve tanrı şekilleri bu arka plandan yavaş yavaş çözülüp ayrılır. ‘Anlık tanrı’ ilk güncel oluşumdur ve bu oluşumda mitik-dinî bilinç canlı ve yaratıcı olarak kendini gösterir. Bu güncelliğin temelinde adeta mitik-dinî duyumlama biçiminin gizemi

⁶² Meinhof, Die Gottesvorstellung bei den Bantu, Allg. Missions-Zeitschrift 50 Jahr., 1923, s. 69

⁶³ Bazı durumlarda bu bağlam etimolojik olarak da gösterilebilir. Mesela Brinton Siyu’ların Wakanda’sını etimolojik olarak hayret ve şaşkınlık ünlemlerine dayandırır. (Religions of primitive peoples, s. 60)

⁶⁴ Algonkinler töresine göre kadınlarda, erkeklerde, kuşlarda, hayvanlarda, balıklarda özel bir şey fark edilirse, bağırılabilir: *Manitu*, yani ‘bu bir tanrıdır.’ Onlar kendi aralarında İngiliz gemilerinden ve büyük binalardan, tarla ziraatından ve özellikle kitaplar ya da mektuplardan bahsettikleri zaman, ‘*manittowock*’la, ‘bu tanrılardır’; *cum-mannittowock* ile, ‘onlar bir tanrıdır’ ile bitirirler. (Roger William’ın anlatısı, 1643; alıntı Söderblomm, a.a.O. s. 100)

yatar.⁶⁵ ‘Kutsal olan’ ile ‘profan olan’ın dünyasının ayrılışında, öncelikle belli tanrı biçimlerinin şekillenişine ilişkin bir kabul oluşur. Ben o noktada kendini, kuşatıldığı, içinde yer aldığı ve yaşadığı mitik-dinî bir atmosfere batmış gibi hisseder: Ben artık sadece, bu ortamdan tanrının ya da şeytanın ortaya çıkması için bir uyarıcıya, özel bir gerekçeye ihtiyaç duyar. Bu şekildeki doğaüstü yapıların çerçevesi ilk başta çok belirsiz olabilir.⁶⁶ Bu yapılar, buna rağmen, yeni bir yola yönelişin ilk adımını işaret ederler. Bu noktada mitos adeta ‘tek etkenli’ ilk ortamdan tam karşıt ortama, ‘çok etkenli’ ortama kayar. Her kişisel tanrı, temelde özel tanrılara ait olan ve özel tanrıları özetleyen çok sayıda sıfatı kendinde toplar. Bu tanrıların sıfatlarıyla onların adları -özel ad olarak değil, cins adı olarak- kişisel tanrıya geçer. Çünkü tanrının adı ile tözsel varlığı özdeş kabul edilir. Böylece kişisel tanrıların çok adlılığı, onların doğasının ve özneliliğinin zorunlu bir niteliğini teşkil eder. “Dinî duygu açısından tanrının gücünün boyutları, çok sayıda ad sahipliği içinde telaffuz edilir; çok adlılık (πολυωνυμία) en yüce kişisel tanrı için kabul ve talep edilir.”⁶⁷ İsis, Mısır yazıtlarında binlerce ada sahip olarak, hatta onbin adlı, *myrionyma*⁶⁸ olarak görünür. Kur’anda Allah’ın

⁶⁵ Bu ‘gizemlilik’ ifadesi gerçekte mana-tasarımını ve ona denk düşen tasarımları ayrıntılı biçimde tasvir etme çabalarına elde olmadan girmiştir. Mesela Hewitt’in tanımlamasına bakınız. (a.a.O. s. 38)

⁶⁶ Dil bu kendine özgü ‘belirlenimsizlik’ konusundaki işaretleri sözü edilen şeytani varlıkları adlandırırken sunmaktadır. Mesela Bantu dillerinde bu varlıkların adları, ‘bağımsız davranan kişilikler’i kuşatan ilk sınıfın ön ekini taşımaz. Burada, özel bir ön ek vardır. Meinhof’a göre bu ön ek, “bağımsız davranan kişilikler olarak düşünülmemeyen, canlı ve bir insanı pençesine alan şey olarak düşünülen hayaletler için kullanılır. Buna göre, hastalıklar, duman ve ateş, doğa gücü olarak ay, büyük nehirler bunlar arasındadır.” Meinhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen*, Berlin 1906, s. 6 f.

⁶⁷ Usener, *Götternamen*, 354

⁶⁸ Bkz. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Leipzig 1888, s. 645; Latince yazıtlarda tekrarlanan „Isis myrionyma” ifadesi için bkz. Wissowa, *Religion und Kultur der Römer*, s. 91. Büyü uygulamasında tanrıların çok adlılığı tasarımı bir şablon halinde sabitleştirilmiştir. Grek ve Mısır büyü biçimleri ve büyücü dualarında Dionysos ve Apollon’a çağrıda bulunulur. Bu çağrıda onların işaret edildiği isimler tek tek ve alfabetik sıra içinde seslendirilir. Öyle ki, her mısraya alfabenin bir harfi denk düşer. Ayrıntılı bilgi Hopfner’de. *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, s. 175.

gücü de yüz ‘ad’ ile dile getirilir. Amerikadaki yerli dinlerinde, özellikle Meksika yerlilerinin dinlerinde tanrı adlarının zenginliği belgelerle kanıtlanmıştır.⁶⁹ Böylece tanrı tasarımı, dil yahut kelime vasıtasıyla adeta ilk somut donanımını ve içyapısını kazanır. Bu tasarım dilin aydınlatıcı ışığına adım atınca, onun artık şema ve gölge olma durumu sona erer. Fakat bundan sonra da, dilin doğasında temellenmiş olan karşıt güdü canlanır. Çünkü dilde özelleştirme, belirlenimcilik, belirginleştirme eğilimleri mevcut olduğu gibi, dil genellik eğilimi de taşır. Böylece mitik-dinî düşünme, kendisine çok sayıda ilahî ad ve sıfatın, farklılık ve çeşitliliğin yetmediği ve kendisi açısından kelimelerin birliğinin, tanrı kavramının birliğine sızmaya çabalama vasıtası haline geldiği bir noktada, dil tarafından yönlendirilir. Fakat bu düşünme, tek bir şeyle sınırlanamayan, artık hiçbir isimle adlandırılmayan bir varlığa erişinceye kadar bu aşamanın dışına taşar. Mitik-dinî bilincin devridaimi böylelikle tamamlanmış olur. Çünkü başlangıçtaki gibi şimdi de, bilinç, ‘isimsiz’ bir şey olarak ilahî olanla karşı karşıya durur. Fakat başlangıç ve bitiş birbirine benzemez. Çünkü o noktadan sonra salt belirsizlik alanından çıkıp hakiki genellik alanına girmiş oluruz. İlahî olan, özel isimlerin ve özelliklerin sınırsız çokluğuna, görüntülerin alacalı dünyasına girmek yerine, özelliksiz bir şey olarak bu belirsizlikten ayrılır. Çünkü her ‘özellik’ ilahî olanın doğasını sınırlandıracaktır: *omnis determinatio est negatio*.^{*} Bu zihinsel nitelikli çift görevle, ilahî olanı kendi topyekün yapısı ve en üst düzey somut içeriksellliği ve içsellliği içinde kavrama ve aynı zamanda ismin ve sembolün tüm özelleşmelerini ilahî olandan uzak tutma görevleriyle mücadele eden şey, bütün zamanların ve halkların mistisizmidir. Böylece her mistik dilin ötesindeki dünyayı, sükûnetin dünyasını amaçlar. Tanrı, üstat Eckart’ın ifade ettiği gibi, “*einveltige grunt, die stille wueste, die einveltic stille*”; çünkü bu “sin natûrae, daz er âne nâtûre si”^{**} dir.⁷⁰

⁶⁹ Ayrıntılar Brinton’da, *Religions of primitive peoples*, s. 99.

^{*} Her belirlenim bir olumsuzluktur.

^{**} Çünkü Tanrı basit, çöl gibi sakin, sadece sessizliktir; O’nun doğası böyle bir doğadır.

⁷⁰ Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. II: Meister Eckhardt, Leipzig 1857, s. 160.

Fakat dilin düşünsel derinliği ve gücü, dilin atacağı bu son adım için zeminin hazır olması noktasında ve dili kendi üstünlüğünü elde etme amacına götürecektir olan yolun açılmasında ortaya çıkar. Dilin iki temel kavramı, varlık ve ben kavramlarıdır. Dil tamamen kendine özgü ve elde edilmesi en zor düşünsel başarısını bu kavramlarda sergiler. Bu iki kavram göreceli olarak dilin gelişim sürecinde sonraki aşamalara aittir. Varlık ve ben kavramları şekillenirken, dilsel ifadenin güçlüklerle karşı karşıya kaldığı görülür. Dilsel ifade bu güçlükleri adım adım aşabilir. İlk olarak varlık kavramını değerlendirelim. Bildirme ekinin etimolojik anlamına ve gelişimine bakınca, çoğu dillerde dilsel düşünmenin salt 'varlık' ifadesini 'öyle varlık' ifadesinden yavaş yavaş ayırmayı nasıl başardığı görülür. Bildirme eki '-dır' hemen tamamen duysal-somut anlama dayanmaktadır. Bu ekle, basitçe 'var olma' veya genel bir 'mevcut olma' yerine bireysel halde belli bir varoluş biçimi ve varoluş formu; özellikle varlığın, mekânın belli bir yerinde, burada ya da şurada olması ifade edilmektedir.⁷¹ Dil bu noktada 'varlık' ifadesini ve varlık düşüncesini özel bir varoluş formuna bağlanmışlıktan kurtarmayı başardığında, mitik-dinî düşünme için yeni bir vasıta, yeni bir düşünsel araç-gereç oluşmuş olur. Eleştirel, 'çıkarımsal' düşünme elbette kendi gelişim sürecinde ilerlerken, varlık ifadesinin salt ilişki ifadesi olarak ortaya çıktığı bir noktaya erişmiştir. Bu noktada, Kant'ın ifade ettiği gibi, varlık artık 'bir şeyin mümkün yüklemi' olarak ve bunun sonucunda da tanrının yüklemi olarak görülmez. Fakat bu türlü bir eleştirel ayrımı tanımayan, daha ziyade en yüksek düzeydeki oluşumlarına kadar tamamen 'nesnesel' davranan mitik-dinî bilinç için varlık, sadece yüklem değildir. Ayrıca gelişiminin belli bir aşamasında bu bilinç, varlığı, yüklemelerin yüklemi ve tanrılığın bütün özelliklerini biricik bir özellik içinde özetlemeyi mümkün kılan tüm sıfatların ifadesi haline getirir. Dinî düşünmenin tarihinde ilahî olanın birliği talebi ortaya çıktığında, bu talep

⁷¹ Bu konudaki kanıtlamalar Sembolik Formlar Felsefesi eserimde görülebilir. C. I, 293 ff.

varlığın dilsel ifadesine sarılır ve dilsel ifadede en kesin dayanaklarını bulur. Dinî düşünmenin bu yolu Grek felsefesinin tarihinde bile izlenebilir. Xsenophanes varlığın birliğinden ilahî olanın birliği sonucunu çıkarıp bunu kanıtlar. Fakat bu ilişki felsefî kurguyla sınırlı olmamıştır. Sözü edilen ilişki din tarihinin en eski ve en meşhur belgelerine kadar gitmektedir. Çok eski Mısır metinlerinde, Mısır'ın ilahlar tapınağındaki hayvan ve tanrı tasvirlerinde 'gizlenmiş tanrı' düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Yazıtlardaki tanımlamaya göre, bu gizlenmiş tanrının yapısını hiç kimse bilmemekte ve şeklini hiç kimse açığa çıkaramamaktadır. "O, kendi yarattıkları için bir sırdır, 'O'nun adı onun çocukları için bir sırdır." Sadece bir ad vardır ki, dünyanın yaratıcısı olarak, insanların ve tanrıların biçimlendiricisi olarak bu tanrıya kendi adı yanında sadece bu ad verilebilir: Kesinlikle varlığın işareti. Bu tanrı yaratmış ama yaratılmamıştır. O doğurandır ama doğmamıştır. O varlıktır, onun kendisi her varlıkta sürekli varolan, her şeyden daha kalıcı olandır. Bu durumda o, 'en baştan varolan' 'başlangıçta varolan'dır. Dünyada varolan şeylerin hepsi onun varoluşundan sonra varolmuştur.⁷² Burada, tüm tek tek tanrı adları, somut ve bireysel tanrı adları varlığın adında eriyip gitmiştir: İlahî olan bütün özel sıfatları kendinden dışlamaktadır. O, başka bir şeye göre tanımlanamaz; sadece bizzat kendi kendisinin yüklemi olarak tanımlanabilir.

Buradan salt tektanrıcılık düşüncesine sıçramak için bir adım daha gerekmektedir. Bu noktada nesne yönünden kavranıp telaffuz edilen birlik öznenin birliğine dönüşür dönüşmez, ilahî olanın anlamı ve önemi nesnelerin varlığı yerine kişinin, benin varlığında aranır aranmaz tektanrıcılık düşüncesi gelişmiştir. Dilsel bakımdan, varlığın ifadesi konusunda olduğu gibi 'ben'in ifadesi konusunda da aynı durum geçerlidir. 'Ben'in ifadesine ulaşmakta dil hayli uzun süren ve güçlüklerle dolu dolambaçlı bir yolu bulmak zorunda kalmış; bu ifadenin, somut ve duyuşsal başlangıçlardan sonra adım adım

⁷² Bu konudaki ayrıntılar Brugsch'un yazıtlardan yaptığı çevirilerde görülebilir. Religion und Mythologie der alten Agypter, s. 56 ff, 96 ff.

zihinsel olarak elde edilmesi gerekmiştir.⁷³ Fakat bu ifade şekillenir şekillenmez, bu oluşumla birlikte dinî bilincin yeni bir kategorisi ortaya çıkmıştır. Önceden bu ifadeye göre kavranan dinî konuşma, yeni ve daha yüksek bir zihinsel düzeye çıkmak için bu ifadeyi adeta basamak olarak kullanmıştır. ‘Ben-yüklemi’ formu, tanrının ‘ben...im’ seslenişiyle birlikli tözünün farklı yönlerindeki perdeyi kaldırmak suretiyle kendini açığa vuruş biçimi, Mısırlılar ve Babililerden kaynaklanır. Daha sonraki gelişim sürecinde dinî ifade sıkı biçimde kurulmuş bir üslûp şeklinde gelişmiştir.⁷⁴ Mükemmel yapı öncelikle diğer tüm formları ortadan kaldırır ve geride tanrılığın biricik ‘adı’ olarak ben adı kalır. İşte o zaman sıkıca kurulmuş üslup bu mükemmel yapı içinde önümüze serilir. Tanrı Musa’ya vahiy gönderdiğinde İsrail oğullarını hangi isimle adlandırması gerektiği konusu sorgulanırken, onlar Musa’yı çağıran tanrının kim olduğunu bilmeyi istediler ve Tanrı cevap verdi: “O ben Ben’im. Sen onlara şöyle söylemelisin: ‘O Ben’ beni size gönderdi.” Öncelikle burada, objektif varoluşun kişisel varlığa dönüşümüyle ilahî olan, gerçekten ‘mutlaklık’ alanına, eşya ya da nesne adına benzeyen bir adla tanımlanamayan alana yükselmiştir. Dildeki tüm vasıtalarla arta kalan şey, sadece ilahî olanı tanımlayan kişisel ifadeler ve kişisel zamirler olmuştur. “O benim, en ilk benim, en son benim” ifadesi peygamberlerin kitaplarında bu anlama gelir.⁷⁵

Her iki inceleme yolu, yani ‘ben’e giden yol ile varlığa giden yol Hint kurgusunda birlik olarak özetlenir. O birlik de kendi başlangıcını ‘kutsal söz’den, Brahmandan alır. Veda kitaplarında bu kutsal sözün gücü şöyle anlatılır: Her varlık, bizzat tanrılar onun egemenliği altına girmiştir. Söz doğanın gidişini düzenleyip sevk ve idare eder. Sözün bilinmesi ve ona vakıf olunmasıyla dünyanın tamamına egemen olunur ve bu egemenlik bu bilgiye sahip olana ödünç veri-

⁷³ Ayrıntılı bilgi Sembolik Formlar Felsefesi I, 212 ff.

⁷⁴ Bu üslup biçiminin kaynağı konusunda ayrıntılı ve bir o kadar da zengin din tarihi nitelikli inceleme ve değerlendirmeler için bkz. Norden, *Agnostos Theos*, s. 177 ff., 207 ff.

⁷⁵ Jesaj 48, 12, 43, 10; ‘O benim’in anlamı için Goldziher’e bakılabilir. *Der Mythos bei den Hebraem*, Leipzig 1876, s. 359 ff.

İr. Bu noktada öncelikle, belli bir varlığın tâbi olduğu ‘tek olan’ kavranır. Onun bilgisinin keşif vasıtasıyla kullanımında, en titiz şekilde doğruluk istenir. Tek bir hecedeki sapma, hece ölçüsündeki ya da ritimdeki her değişiklik duanın gücünü etkisiz kılacaktır. Fakat Vedalardan Upanişadlara ilerleyiş, kelimenin bu büyüğü dar geçitten nasıl yavaş yavaş ortaya çıktığını ve kuşatıcı ve gizli bir güç olarak nasıl biçimlendiğini gösterir. Düşünce, somut adlarıyla ifade edilmiş olan ayrı şeylerin özünden, onları kuşatıp içine alan bire ulaşmaya çabalar. Özel sözlerin gücü, adeta sözün, Brahman’ın ilk ve temel gücüyle hemen hemen bir olur.⁷⁶ Bu güçte her özel varlık, gerçek bir ‘doğa’ya sahip olan şeylerin hepsi kuşatılmış ve aynı zamanda özel varlık iptal edilmiştir. Dinî tasarım bu ilişkiyi dile getirmek için, artık Upanişadlarda öne çıkıp içeriği belirginleşen varlık kavramına erişmeye çalışır. Platon nasıl varlıklarla (ὄντα), empirik şeyler dünyasıyla ideaların varlığını, varlığın aslını (ὄντως ὄν) karşı karşıya koyduysa, aynı şekilde Upanişadlarda da bireysel ve özel varoluş ile ‘varolanın varoluşu’ (*satyasya-satyam*) olarak Brahman birbirine karşıt şekilde ortaya çıkar.⁷⁷ Bu gelişimle, kendi başlangıcını karşıt kutuptan alan, ben olarak varlığa değil dinî refleksiyonun odağına yerleşen başka bir dünyayla yüz yüze gelinir ve bu dünyaya girilir. İki yol aynı amaçta son bulur: Çünkü varlık ve ben, Brahman ve Atman içeriğe göre ayrılmamış, sadece ifade bakımından ayrılmıştır. Kendilik/öz öyle bir şeydir ki, eskimez ve sararıp solmaz, pörsümez, değişmez ve ölmez. Bu nedenle hakikaten ‘mutlak’tır. Fakat bu son adımla, Atman ve Brahman’ın bu özdeşliğiyle, dinî bilinç ve dinî tasarım yeniden başlangıçtaki sınırlarını, sözün sınırlarını parçalamış olur. Çünkü dil kelimesi artık bu ‘özne’ ve ‘nesne’ birliğini kuşat-

⁷⁶ Kutsal ‘söz’ün, duanın ve büyü sözlerinin, Brahman’ın anlamı konusunda bkz. Oldenberg, *Die Religion der Upanishaden und Anfänge Buddhismus*, Göttingen 1915, s. 17 ff, 38 ff., 46 ff.; Hopkins de bu konuda farklı bir açıklama yapar. O, ‘güç’ kavramını Brahman’ın temel anlamı olarak görür. Daha sonra bu, dua sözlerine ve onun büyüsel etkililiğine taşınır. (Hopkins, *Origin and evolution of religion*, New Haven 1923, s. 309)

⁷⁷ Bu konudaki belgeler Deussen’de görülebilir. *Philosophie der Upanishads*, Leipzig 1899, s. 119 ff.

maz. Dil özne ile nesne arasında ortaya çıkar ve sürekli birinden diğerine, diğerinden birine gidip gelir. Fakat işte bu, onların her ikisi sürekli bağlansa bile, onların aynı zamanda sürekli ayrılmış olarak değerlendirilmesini gerektirir. Dinî kurgu ve tasarım bu ayrılığı ortadan kaldırarak sözün gücünden ve dilin işleyişinden ayrılıp gitmek zorunda kalır. Bu yüzden dinî kurgu, kelime açısından olduğu gibi kavram açısından da temas edilemez olarak kalan şeye, aşkınlığa erişir. Evren ve tek varlık için elde kalan biricik işaret, biricik isim, olumsuzlama ifadesi olur. Varolan, orada anlamına gelen Atman'dır: Hayır hayır, bu 'varolan yoktur' yargısı üzerine yükselen başka hiçbir şey yoktur. Böylece dil ile mitik bilinç arasındaki bağı koparan bu kurtarma girişimi de, bir kez daha, bu bağın ne kadar sağlam ve güçlü olduğunu onayladı: Mitos ile din, dilsel olanın sınırları dışına sıçrayarak, aynı zamanda kendi oluşum imkânlarının sınırlarına eriştiler.

Max Müller 1878 yılında 'Dinin Kaynağı ve Gelişimi' konusundaki konferanslarını yayınladı. Bu yazılarda Müller, her dinin, insan zihninin 'sonsuz olan'ı kavrama yetisinde temellendiği tezini savunmaktaydı. O, bu tezi için, Codrington'un Melanezyalılarıdaki Mana kavramı konusunda ilk mektubunda verdiği bilgilere dayan-
dı ve bu bilgileri dinî-felsefî tezlerine kanıt olarak kullandı. Müller şöyle söyler: "Benim iddia ettiğim şey, her sonlu algıyla ona eşlik eden bir algının, -bu söz çok keskin görülebilir- sonsuz olanın önceden hissedilişinin ya da ona eşlik eden bir duygunun birbirine eşlik ettiği tezidir; öyle ki, biz görme, dokunma ve işitme fiilleriyle sadece görülebilir dünyayla değil aynı zamanda görülemez bir dünyayla da temas kurarız." 'Polinezya dilinde sonsuz olan için kullanılan bir ad' olarak yorumladığı Mana kelimesinde, Müller, sonsuz olanın kavranışının ilk aşamalarını anlatan ilk ve en beceriksiz ifade biçimi gördü.⁷⁸ Mana kavramı ve ifadesinin doğduğu mitik-dinî tasarım çevresiyle giderek daha yakından tanışınca, Mana kelime-

⁷⁸ Max Müller, *Lectures on the origin and growth of religion*, yani baskı London 1898, s. 46 ff.

sini kuşatan sonsuz ve duyular üstü varoluşun bu halesi tamamen parçalandı. Bu tanışıklık, Mana ‘dini’nin sadece duysal temâşalara değil aynı zamanda duysal güdülere de sadece ‘sonlu’ pratik amaçlar yoluyla bağlanmış olduğunu gösterdi.⁷⁹ Gerçekte Max Müller’in bu yorumu, ‘sonsuz’ ve ‘belirsiz’ olan aynı düzeye yerleştirdiği için mantıklı gibi görünmüştür.⁸⁰ Mana tasarımının akıcılığı temâşa ettiklerimizi sabitçe belirlemeyi ve dil kavramlarında bunlara tam uygun bir ifade bulmayı zorlaştırmaktadır. Bu yüzden bu akıcılığın, sonsuz olana ilişkin felsefî ve dinî fikirlerle hiçbir ilgisi kurulamaz. Felsefî-dinî fikirler dilsel olarak belirlenemeyince, Mana tasarımının, dil yoluyla kayda geçirme öncesinde varolduğu sonucu çıkar. Dil ‘belirsiz’ ile ‘sonsuz’ olan arasındaki dünyada hareket eder; o belirsiz olanı belirli olan haline getirir ve onu sonlu kesinliğe hapseder. Mitik-dinî temâşada çok farklı düzen sıkıntısı vardır. Bu sıkıntılardan biri dilsel ifadenin sınırları altında diğeri de bu sınırların üstünde öne çıkar. Dil bu ikisi arasında hem serbestçe hareket edebilir, hem de kendi yaratıcı gücünün tüm zenginliğini ve somut mevcudiyetini gösterebilir.

Burada da, mitosta, dille onun bu temel ilişkisi üzerine bir bilinç biçimi görülebilir. Mitos ise bu bilinçliliği soyut refleksiyon kavramlarında değil sadece sembollerde ifade haline getirebilir. Mitos dilde gerçekleşen düşünsel aydınlanma sürecini nesnel bir şeye dönüştürür ve bu süreci kozmogonik süreç olarak ifade eder. Jean Paul şöyle söyler: “Bana öyle geliyor ki, insan eğer dağınık durumdaki ışığı dil vasıtasıyla takımyıldızlarına bölüştürmez ve bütünü parçalarına ayırmazsa, dış dünyada sersemletici dalgalarla dolu karanlık denizde yüzen dilsiz bir hayvan gibi, temâşa ettiği yıldızlı gökyüzünde aptalca kendini kaybedecektir.” Varlığın donuk mevcudiyetinden dilsel olarak açıkça kavranabilen yapılanmalar dünyasına

⁷⁹ Max Müller’in atfı yaptığı mektupta Codrington şöyle söyler: “Bütün Melanezya dinleri gerçekten bu Mana’yı kazanmışlardır ve onu kendi yararları için kullanmaktadırlar. Onların hepsinde dinî töre olarak kurban kesmek ve dua etmek vardır.”

⁸⁰ “Bu konferans dizisinde kanıtlamaya çalıştığım şey, belirsiz ve sonsuzun gerçekte aynı şeyi anlattığıdır.” (a.a.O. s. 56)

adım atmayı, mitos, kendi çerçevesinin içinde ve kendi dilinde, kaos ve yaratma karşıtlığı yoluyla sergiler. Burada kelime tekrar aracılık yapar: Şekilsiz ilk temelden varlığın biçim alışına ve onun içsel olarak düzenlenişine geçişi gerçekleştiren şey, konuşma olur. Babillilerle Asurluların yaratılış hikâyesi, kaosu, yukarıdaki gökyüzünün henüz ‘bilinmeyen’ bir şey olması ve aşağıdaki yeryüzünde henüz hiçbir şeyin adının bilinmemesi durumu olarak tasvir eder. Mısır’da da yaratılış öncesi zaman, içinde hiçbir tanrının varolmadığı ve hiçbir şeyin isminin bilinmediği zaman anlamına gelir.⁸¹ Yaratıcı tanrının gerçek adı telaffuz edilip isimde barındıran zorlayıcılık yoluyla bu tanrı bizzat hayatın içine çağrılınca, ilk başlangıçtaki belirleniş bu belirsizlikten ayrılır. Bu tanrının bizzat kendisinin nedeni, sadece ‘nedeni kendi içinde’ olarak düşünülebilmesi, onun kendi isminin gücüyle ortaya çıktığını mitik olarak ifade eder. Ondan önce başka hiçbir tanrı yoktur. Onun yanında başka bir tanrı var olmuştur; “onun açısından, ona ismini veren bir anne, onu telaffuz eden bir baba yoktur. O şöyle söyledi. Onu ben onu ürettim.”⁸² Ölüler Kitabı’nda güneş tanrısı Ra kendi adını, yani kendi tözlüğü ve gücünü bizzat kendisi var kılmış olduğu için gerçek yaratıcı olarak gösterilir.⁸³ Var olan her şey, belli bir varoluşa sahip olan şeylerin hepsi, konuşmada içkin ve Demiurge’da barınan bu ilk baştaki güçten daha sonra ortaya çıkar. Demiurg konuşunca, bu, tanrılar ve insanlar için doğum anlamına gelir.⁸⁴ Bu motivin başka bir yansıması ve yeni bir yüzü Tevrat ve İncil’in yaratılış hikâyesinde görülür. Bu anlatılarda, Tanrının sözü ışığı karanlıktan ayırır; gökyüzünü yeryüzü gibi kendinden ortaya çıkartır. Fakat ölümlü

⁸¹ A. Moret, *Le Rituel du culte divin journalier en Egypte*, Paris 1902, s. 129.

⁸² A. Moret, *Mystères Egyptiens*, s. 120 f.

⁸³ Totenbuch (Ausz. Navilla) 17,6; Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin 1909, s. 34.

⁸⁴ Bu konudaki belgeler Moret’in ‘*Le Mystère du Verbe creatur*’ kısmındadır. *Mystères Egyptiens*, s. 103 ff.; ayrıca Lepsius, *Alteste Texte des Totenbuches*, s. 29. Sözü yaratıcı gücüyle ilgili bu Mısır düşüncesinin Grek felsefesinin temel düşünceleri ve temel kavramlarıyla nasıl birleştiğini ve bu birleşmenin Hristiyan Logos öğretisi için anlamının ne olduğunu Reitzenstein (*Zwei Religionsgeschichtliche Fragen*, Strassburg 1901, s. 80 ff.) ortaya koydu.

yaratıkların adı bu yaratıklara artık doğrudan yaratıcı tarafından değil insan vasıtasıyla tahsis edilir. Tanrı yeryüzündeki her hayvana ve gökyüzündeki kuşlara biçim verdikten sonra, insanın görüp adlandıracağı şekilde adlar vermiştir. “Çünkü insan onları nasıl adlandıracaksa, onlar öyle ad almalıdır.” (1. Mose 2, 19) Bu ad verme fiilinde insan dünyayı adeta fiziksel ve zihinsel olarak mülkiyetine geçirir ve bilgisi ve egemenliği altına alır. Bu bireysel özellikte, salt tektanrıci düşüncenin genel ve temel niteliği yanında işleyişi de açıkça ortaya çıkar. Goethe’nin ifadesiyle, bu işleyişte, tanrı insana kendi içindeki birliği gösterdiği için, biricik bir tanrıya inanç zihinsel olarak etkili olur. Bu birliğin keşfedilebilme yolu, onun, dil ve mitos sayesinde, somut oluşum içinde, dışa yansımaları ve nesnel yapılar dünyasına yeniden damgasını vurmasıdır. Bu birlik ilk başta nesneler dünyasına karışıp kaybolduysa da, refleksiz düşünce geliştikçe yavaş yavaş yeniden kazanılır.

6

Buraya kadarki incelemeler, bize, mitik ve dilsel düşünmenin sıkı biçimde iç içe geçmişliğini, mitik ve dilsel dünyanın inşasının da tamamen aynı düşünsel motifler tarafından belirlendiğini ve orada bu motiflerin egemen olduğunu gösterdi. Fakat bugüne kadar temel motiflerden biri dikkatten kaçtı. Bu motifde, görüldüğü gibi, mitik ve dilsel dünyanın ilişkisi gerçekten kendini gösterir ve buradan bakınca sözü edilen ilişki en son temeli ve kaynağıyla birlikte anlaşılabilir. Mitos ve dilin aynı ya da benzer düşünsel gelişim yasalarına tâbi olması vakıası, nihayetinde her ikisinin gelişimindeki ortak kök gösterilebildiği zaman gerçekten kavranabilir. Bünyelerdeki ve ürünlerdeki müştereklik, biçim verme işlevindeki nihaî müştereklik anlamına gelir. Bu işlevi müştereklik niteliği içinde tanımak ve kendisi olarak ortaya koymak için, mitosun ve dilin gelişim çizgisini ileriye doğru değil geriye doğru izlemek ve her iki aykırı çizginin ışımaya başladığı noktaya kadar gitmek zorundayız. Bu nokta gerçekten gösterilebilir gibi görünmektedir. Çünkü mitos ile dilin içeriği çok ayrı olmasına rağmen, ikisinde de aynı düşünsel kavrayış biçimi etkilidir. Bu dü-

şünüş ve kavrayış biçimi kısaca mecazî düşünme biçimi olarak adlandırılabilir. Bundan dolayı, mitik ve dilsel dünyanın bir yönüyle birliğini diğer yönüyle farkını kavramak istiyorsak, galiba mecazın özü ve anlamından hareket etmek zorundayız.

Dil ile mitos arasındaki düşünsel bağın mecaz olduğu çok sık vurgulandı. Fakat bu sürecin kendisini ve izlediği yönü daha ayrıntılı biçimde ortaya koymaya çalışırken, teoriler birbirinden hayli uzaklaşmaktadır. Bazı teoriler mecazın gerçek kaynağını bazen dil oluşumunda bazıları mitik hayal gücünde aradılar. Baştan beri mecazî karakteri dolayısıyla mitik mecazı üretmesi ve onu sürekli yeni gıdayla beslemesi gereken şey bazen kelime olarak görüldü, bazen de kelimenin bu mecazî niteliğinin aksine, dilin mitostan aldığı ve ilkel mülkiyet olarak taşıdığı genetik bir miras, sadece dolaylı bir sonuç söz konusu edildi. Herder dilin kaynağı konusundaki yazısında tüm kelimelerin ve dil kavramlarının bu birincil mitik niteliğini vurgular. “Bütün doğa ses çıkarır; bu yüzden bir duyusalığa sahip insanın doğada yaşamasından, konuşmasından, davranmasından başka hiçbir şey doğal değildir. Şu vahşi yüksek ağacın tepesini gördü ve ona hayran oldu. Tepe hışırıyor! Bu, süzülen tanrılıktı. Vahşi aşağı indi ve dua etti! Görmelisin orada biyolojik insanın tarihini, karanlık bağlantının fiil ve adlardan nasıl oluştuğunu; ve soyutlamaya atılan en kolayca adımı! Mesela Kuzey Amerika vahşilerinde her şey canlıdır. Her nesne kendi dehasına ve ruhuна sahiptir ve en eski sözlükler ve gramer, bu durumun Greklerde ve Doğuda da aynı şekilde olduğuna dair tanıklık yapmaktadır. Bütün doğa mucit olduğu gibi bir ilahlar tapınağıdır! Yaşayan, davranan bir organizmanın dünyası... Uğuldayan, şiddetle esen kasırga ve tatlı esen sabah yeli, duru su kaynağı ve muazzam okyanus; onların tüm mitolojileri keşfedilmemiş kaynaklarda, eski dillerin fiil ve adlarında yatmaktadır ve en eski sözlük, ses veren bir ilahlar tapınağıdır.”⁸⁵ Romantizm Herder’in bu temel fikrini hep izledi.

⁸⁵ Über den Ursprung der Sprache, Werke (Suphan) V, 53 f.

Schelling de dilde, soyut ve formel farklılıklarıyla birlikte korunan ‘solgun bir mitoloji’ görür. Mitoloji canlı ve somut farklılıkları kendi içinde taşır.⁸⁶ Karşıt açıklama yolunu, 19. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Adalbert Kuhn ve Max Müller tarafından temellendirilmeye çalışılan ‘karşılaştırmalı mitoloji’ takip etti. Burada metodik olarak mit karşılaştırması dil karşılaştırmasının sonuçlarına dayandırıldı ve buradan dil kavramlarının mitik kavramlardan önce oluştuğu, içeriksel çıkarım yoluyla ortaya konmaya çalışıldı. Buna göre, mitoloji dilin bir ürünüydü. Tüm mit oluşumlarının temelinde yatan ‘kökteki mecaz’ esaslı bir dilsel ürün olarak yorumlanmaya ve kendi zorunluluğu içinde anlaşılmaya çalışılmaktaydı. Dilsel işaretin harmonisi ya da özdeşliği, öncelikle mitik nitelikli hayal gücünün yolunu açmakta ve bu yola yöneltmekteydi. “İnsan o isteyebilir yahut isteyemezdi; o, mesela kendi şiirsel hayal gücünü dizginleyemediğinden dolayı değil, bu hayal gücünü aşırıya varacak derecede dışa vurmak zorunda olmasından dolayı, kendi ruhunun artan ihtiyaçlarına uygun ifadeyi bulmak amacıyla mecazlı olarak konuşmak zorunda kalmıştır. O halde mecaz deyince, sadece bir şairin iyi tasarlanmış etkinliği, bir kelimenin bir objeden başka bir objeye bilinçli olarak taşınması anlaşılmamalıdır. Bu, modern bireysel mecazdır ve hayal gücünden üretilir; eski mecaz ise eski bir isim yardımıyla yeni bir kavram yaratılırken ya da ayrıntılı olarak belirlenirken bir zorunluluk konusu ve çoğu durumlarda bir kelimenin bir kavramdan başka bir kavrama taşınması olmuştur.” Mitoloji diye adlandırdığımız şey, bu nedenle düşünme eylemimizin genel gelişim aşamalarının küçük bir kalıntısı, dilin ve düşüncenin eksiksiz dünyasını bir kerelik oluşturan şeyin zayıf biçimde varlığını sürdürmesidir. “Antropomorfizm, kişileştirme ya da canlandırma diye adlandırdığımız şeyin, gerçekte dilimizin ve aklımızın gelişimi için zorunlu olduğu öğrenilmeden önce, mitoloji hakkında hiçbir zaman tam bir kavrayışa ulaşılamaz. Bu temel me-

⁸⁶ Schelling, Einl. in die Philos. der Mythologie, 2. kısım, I, 52.

caz, bu evrensel mitoloji, kendi zihnimizin nesneler kaosuna üfle-yişi ve imgelerimize göre yeniden yaratması olmasaydı, dış dünya-yı yakalayıp alıkoymak, bilmek ve anlamak, kavramak ve adlandı-rmak tam anlamıyla imkânsız olurdu. Zihnin bu iki yaratısının baş-langıcı kelime olmuştur ve hakikatte her şeyin bu kelime vasıtası-yla yapıldığını, yani adlandırılıp bilindiğini ve kelime olmadan, ad-dan yapılmış olan hiçbir şeyin yapılamayacağını ekleyebiliriz.”⁸⁷

Teorilerin bu kavgasında, dilin mitolojiden düşünsel ve zaman-sal olarak üstün oluşu çerçevesindeki ya da mitosun dilden üstün olarak konumlanmasındaki bu tartışmalara girmeden önce, temel kavram olan mecaz kavramı net biçimde belirlenmeli ve onun sını-rları çizilmelidir. Mecaz herhangi bir şekilde benzer olan veya do-laylı ‘benzerlikler’ sunan bir içeriğin adı vasıtasıyla, başka bir tasa-rım içeriğinin bilinen karşılığının, aynı ismin/kavramın altına gir-mesi halidir. Bu durumda mecazda gerçek bir ‘nakletme’ söz konu-sudur. Mecazın başlangıç ve bitiş noktası olarak aralarında gidip geldiği bu iki içerik, kendisi için belirli ve bağımsız anlamlar ola-rak iyice yerleşir ve onlar arasında birinden diğerine geçmeyi, ifa-deye göre birinin diğerinin yerine geçmesini sağlayan tasarım hare-keti gerçekleşir. Bu yedek tasarım ya da ifadenin doğuş nedenine nüfuz edilmeye ve bilhassa ilkel düşünme ile dil formunun meca-zın bu niteliğiyle ilgili olarak, yani bu formların kendi yapısı için-de farklı olduğu bilinen iki içeriği bilinçli olarak özdeşleştirmele-riyle gerçekleşen fevkalade zengin ve çeşitli kullanım açıklanmaya çalışılırsa, o zaman temel tabaka olan mitik düşünme-hissetme ta-bakasına inilmesi gerekir. Werner mecazın kökleri üzerine kaleme aldığı gelişim psikolojisi nitelikli yazısında, mecazın bu özelliğin-de, bir ifadenin başka bir ifade yoluyla dolambaçlı şekilde söyleni-şinde, büyük ihtimalle büyüsel dünya görüşünden doğan özel mo-tivlerin, özellikle ad ve dil tabularının belli niteliklerinin kesin bir

⁸⁷ Max Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, Almanca baskı Leipzig 1888, s. 304 f., özellikle bkz. 443 ff. Max Müller’in *Lectures on the science of language* eserine de bakınız. C. II, 7. konferans, London 1873, s. 368 ff.

rol oynadığını ifade etti.⁸⁸ Fakat burada sözü edilen mecaz kullanımı, tek tek ürünlerin anlam içeriğiyle bu anlam içeriğinin dilsel bağlaşıklığının, önceden kesin nicelikler olarak verilmiş olduğunu, özellikle sözü edilen unsurlar dilsel olarak belirlenip sabitleştirildikten sonra onların bir diğeriyle değiştirilebileceğini var saymaktadır. Dil oluşumunun ve ayrıca mitik kavram oluşumunun şartı olan hakiki ‘kökten’ mecaz, tamamlanmış bir malzeme olarak dilin kelime hazinesini dilediği gibi tasarruf eden bu değişim ve dönüşümden ayrılabilir. Gerçekte, en basit mitik yapı, ilkönce dünyevî ve olağandan, gündelik olandan edinilen belli bir izlenimi ortadan kaldıran ve ‘kutsal’a, dinî ve mitik bakımdan ‘anamlı’ olana yer veren bir dönüşüm sayesinde doğsa da, en ilkel dilsel dışlaştırma veya belli bir temaşa ya da duygu içeriğinin ses ile dışa yansıtılması, sonuç itibarıyla bu içeriğe yabancı, hatta aykırı bir araç gerektirir. Burada sadece nakletme değil, ayrıca gerçek bir yarış gerçekleşir; hatta bu noktada önceden varolan başka bir cinse geçilmesi bir yana, geride bırakılan cins bizzat oluşturulmuş olur. Bu iki mecaz formuyla ilgili olarak, dildeki mecazî ifadenin temelinin mitik zihniyette yatıp yatmadığı ya da tersine, bu zihniyetin dil temelinde şekillendirilip şekillendirilemeyeceği ve geliştirilip geliştirilemeyeceği sorusu sorulabilir. Önceki incelemeler ise bu sorunun temelde dayanaksız olduğunu gösterir. Çünkü burada artık zamansal bir ‘önceki’ ya da ‘sonraki’nin empirik yoldan tespit edilmesi değil, sadece mitos formuyla dil formunu birbirine bağlayan fikrî bir ilişki, birinin diğerine müdahale etmesi ve diğerini kendi içeriği içinde şarta bağlaması söz konusudur. Fakat bu şart sadece karşılıklı olarak kavranabilir. Dil ile mitosun bağıntısı temelde çözülmez bir bağıntıdır. Ancak dil ve mitos, bu bağıntıdan bağımsız parçalar olarak ayrılır. Onlar basit duyusal temaşanın artışı ve yoğunlaşmasından, zihnin aynı nitelikteki işleyişinden kaynaklanan sembolik şekil verme eğiliminin farklı filizlenişleridir. İlk mitik biçim-

⁸⁸ Heinz Werner, *Die Ursprünge der Metapher*, Lpz. 1919, özellikle kısım 3, s. 74 ff.

lendirmelerde olduğu gibi dil sesinde de aynı iç süreç bulunmaktadır. Her ikisi içindeki bir gerilimin çözümü, ruhsal coşku ve duygulanımların belli nesnel oluşumlar ve ürünler içinde ifade edilmesidir. Usener şöyle vurgular: “Bir şeyin adlandırılması keyfi bir hareket değildir. Herhangi bir ses bileşimi, madeni para gibi belli bir eşyanın işareti olarak kullanılmak için teşkil edilmez. Dış dünyada rastlanan bir varlığı sahneye çıkaran düşünsel coşku, eşzamanlı olarak, adlandırmanın başlangıcı ve vasıtasıdır. ‘Ben’ duyusal izlenimleri ‘ben-olmayan’la çatışarak teslim alır ve hayat dolu çatışmayı, kendi iç zorunluluğundan dolayı ses yoluyla açığa vurur. Bu duyusal etkiler konuşan halkın kullandığı adların temelleridir.”(s. 3) Adlandırmanın doğuşu, gördüğümüz gibi, ‘anlık tanrılar’ın doğuşuna denk düşmektedir. Böylece dilsel ve mitik ‘mecaz’ın anlamı da açığa çıkar. Her ikisinde bulunan düşünsel güç, yalnızca onların ortak köküne gidilirse, tüm dinî-mitik biçimlendirmeler gibi tüm dilsel biçimlendirmelerin temelinde yatan duyusal temaşa ‘yoğunlaşması’nda ve bu temaşanın kendine özgü özetlenişinde aranırsa, o zaman tam olarak anlaşılabilir.

Teorik, ‘çıkarımsal’ kavram oluşumunun bize sunduğu karışık penceresinden tekrar baktığımızda, hem mantıksal-çıkarımsal hem de dilsel-mitik kavram oluşumunda hareket edilen farklı yönlerin, her ikisinin sonucunda da açıkça ifade edildiği görülür. Bu kavramları sürekli geliştirmek ve onlarda keşfettiğimiz yeni ilişkiler vasıtasıyla onları asıl sınırlarının dışına çıkarmak için tek ve kendine özgü temaşayla başlarız. Bu noktada gerçekleşen aklî süreç, tek olanın bütünle bütünleşip birleşmesi, sentetik olarak tamamlanması sürecidir. Fakat bütünle bu ilişkide tek birey, somut kesinliğini ve sınırlanışını bir kenara bırakmaz. Tek birey görüntülerin tamlığına ve bütünlüğüne eklenir; fakat aynı zamanda, bağımsız ve kendine özgü birey olarak, bu bütünlüğün karşısında bulunur. Bireysel görünümle başka görünüm arasında kurulan sıkı bağlantı, bireysel görünümün diğeri için de ortadan kalkması anlamına gelmez. Bir türün tek ‘kopya’sı bu türün içinde ‘kapsanır.’ Türün kendisi, yakın yüksek cins tarafından kuşatılır. Fakat bu, aynı zamanda, tür

ile yakın cinsin birbirinden ayrılmış halde kalması, birbiriyle rastlaşmaması demektir. Bu temel ilişki, mantıkta kavramların hiyerarşisini, cinslerin ve türlerin hiyerarşik konumunu ifade etmekte kullanılan meşhur şemada*, en özlü ve ayrıntılı biçimde kendini gösterir. Mantıksal belirleme burada geometrik belirleme formu içinde sergilenir. Her kavram kendine ait belli bir 'etkinlik alanı'na sahiptir ve kendini başka kavram çevrelerine karşı onun vasıtasıyla savunur. Bu etkinlik alanları iç içe girebilir, karşılıklı örtüşebilir ve kesişebilirlerse, o zaman elbette kavram mekânında, her biri sabitçe sınırlanmış bir yere ait olur. Orada kavram, sentetik olarak gelişip genişlerken de kendini muhafaza eder. Kavramın girdiği yeni ilişkiler, onun sınırlarının kaybolmasına değil en net biçimde kavramasına ve bilinmesine neden olur.

Dil kavramlarıyla mitik kavramların ilk formlarını, mantıksal kavramlar olarak cins ve tür kavram formlarının karşısına koyduğumuzda, her ikisinin, tamamen farklı düşünme eğilimlerine ait olduğu hemen anlaşılır. Herhangi bir durumda, temaşa ve kavram çevresine doğru yoğun bir genişleme gerçekleşince, dil kavramları ve mitik kavramlar da işte ruhun bu karşıt hareketi içinde oluşurlar. Temaşa genişletilmez; tam tersine adeta özetlenip tek bir noktaya toplanır. Bu toplama işleminde, öncelikle, üzerine 'anlam' vurgusunun yerleştirildiği unsur bulunup ortaya çıkarılır. Burada dilsel ve mitik görüşün odağı dışında bulunan şeylerin hepsi görünmez kalırken, tüm ışık tıpkı bir nokta içinde toplanır gibi 'anlam'ın odağında toplanmıştır. Bu şeyler dilsel ya da mitik bir 'karakteristik işaret'le donatılmazsa, bu yüzden 'fark edilmez' kalır. Mantığın kavram alanında düzgün ve adeta dağınık bir ışık egemendir ve mantıksal analiz ne kadar gelişirse, bu düzenli berraklık ve parlaklık da o kadar çok yayılır. Mitosun ve dilin sezgi alanında ise, en yoğun parlaklığın hareket noktası olan düzenlemeler yanında, karanlıkta kalan başka düzenlemeler yer alır. Bireysel temaşa içerik-

* Ç.N. Porphyrios'un 'İsagoji' adlı yapıtındaki varlık şeması. Bu şema 'Porphyrios ağacı' diye bilinmektedir.

leri dilsel-mitik güç merkezlerine, 'önemlilik' merkezine dönüşürken, deyim yerindeyse diğeri anlam eşiği altında kalakalır. Buradan hareketle, birincil mitik kavramların ve birincil dil kavramlarının bu türlü özel birimleri oluşturmaları ve niceliksel ayrımlara hiç yer vermemesi vakıası aydınlanır. Mantıksal inceleme kavramların tüm ilişkilerinde, kavramların kaplam ilişkilerine titizce dikkat etmek zorundadır. Klasik 'kıyas' en sonunda farklı kaplama sahip kavramların birbiriyle nasıl bağlandığı ve hiyerarşik olarak nasıl diğerrinin altında veya üstünde yer aldığı konusunda sistematik bir yönergeden başka bir şey değildir. Mitik ve dilsel kavram için ise yayılma değil yoğunlaşma, nicelik değil nitelik önemlidir. Nicelik salt tesadüfî bir unsura, görelî olarak önemsiz ve anlamsız bir farka indirgenir. İki kavram *genus proximum** olan bir cins kavramı altına iki tür olarak yerleştirildiğinde, burada kurulan bağlantıda, bu iki kavramın özel ayrımı titizlikle korunur. Buna karşılık, dilsel ve özellikle mitik düşünmede, tamamen karşıt eğilim egemendir. Burada özel ayrımlaşmaların düzeltilmesi ve yokedilmesi ilkesi diye de adlandırılabilir olan bir ilke hüküm sürer. Bir bütünün her parçası bütünün kendisine, bir türün ya da cinsin her kopyası cinse uygun olarak ortaya çıkar. Parça mesela bütünü temsil etmekle, birey ya da tür cinse sadece vekâlet etmekle kalmaz; ayrıca onların ikisi de birdir. Birey ya da tür sadece dolaylı refleksiyonu sergilemez, ayrıca onlar bütünün gücünü, anlamını ve etkinliğini doğrular kendi içinde taşırlar. Burada her şeyden önce, dilsel ve mitik 'mecazın' asıl temel ilkesi olarak gösterilebilecek olan ilke; bilinen şekliyle *pars pro toto* ilkesi olarak telaffuz edilen ilke hatırlanabilir. Her büyüsel düşünme, bilindiği gibi, bu temel ilkenin egemenliği altındadır ve bu ilke ona derinden nüfuz etmiştir. Büyüsel düşünüşe göre, bütünün herhangi bir parçasını ele geçiren kişi, böylece bütün üzerinde de bir etki gücü kazanmış olur. Bu parçanın, bütünün yapısı ve bağlamı bakımından anlamının ne olduğu, bu par-

* Yakın cins

çanın bütünün içinde hangi işlevi gerçekleştirdiği görelî olarak önemsizdir. Parçanın büyüsel bir güç bakımından önemli olması için, onun bütünle çok gevşek bir bağlantıya sahip olması bile yeterlidir. Bir insanın bedeni üzerinde büyüsel bir egemenlik kurmak için mesela, onun kesilmiş tırnağını ya da saçını, tükürüğünü ya da dışkısını ele geçirmek yeterlidir. Hatta insanın gölgesi, izi ya da yansıyan görüntüsü de aynı işi görür. Pythagorasçılarda bile yataktan kalktıktan sonra yatağın dikkatlice düzeltilmesi kuralı vardı. Çünkü yatakta kalan vücut izi insana zarar vermek için kullanılabilirdi.⁸⁹ ‘Benzerlik büyü’sü’ diye adlandırılan birçok büyü biçimi bu temel düşünüşten doğmuştur. Fakat bütün bunlar, burada salt benzerlikten ziyade bilfiil özdeşliğin söz konusu olduğunu gösterir. Mesela bir yağmur büyüünde su serpilerek yağmur bu tarafa imrendirilir ya da su kızdırılmış taşlar üzerine dökülür, çıkan cızırtı esnasında soğurma gerçekleşir ve kuraklık böylece defedilir.⁹⁰ Bu iki seramonideki asıl büyüsel ‘anlam’ gereğince, seramonilerde su yağmuru temsil eden bir şey olarak görülmez. Tam tersine o anda mevcut her su damlası, bilfiil yağmur olarak kabul edilir. Mitik güç olarak yağmur, yağmurun ‘şeytanı’, akan ya da buharlaşan suda mevcuttur ve büyüsel etkileyciliğe bu suyla ulaşılabilir. Bütünle parça arasındaki ilişkinin aynısı cinsle onun türleri arasında, türle onun tüm kopyaları arasında da vardır. Burada da sınırlar tamamen birbirine geçmiştir. Cins ya da tür bireyle hem temsil edilir hem de o cins yahut tür bireyde vardır ve bilfiil yaşamaktadır. Mesela totemistik dünya görüşünde, bir grup ya da klan totemistik olarak düzenlendiklerinde ve bireyler kendi totem hayvanlarına ya da bitkilerine göre adlandırıldıklarında, bu eylemlerde geleneksel ya da mitik ‘işaretler’ yoluyla keyfî sınırlandırma yapıldığı gibi, onlar bilfiil özdeş topluluk olarak kabul edilirler.⁹¹ Ayrıca

⁸⁹ Jamblich, *Protrept.*, p. 108, 3. Deubner’den alıntı, *Magie und Religion*, Freiburg 1922, s. 8.

⁹⁰ Parkinson, *Dreissig Yahre in der Südsee*, s. 7; Werner’den alıntı, *Ursprünge der Metapher*, s. 56.

⁹¹ Bununla ilgili olarak, ‘Mitik Düşünmede Kavram Formu’ yazıma bakınız. Lpz. 1922, s. 16 ff. (Ç.N. Cassirer bu makalesinin ilk ve ayrı basımına atıfta bulunmaktadır.)

cins, görüldüğü ve açığa çıktığında daima bütün olarak hazır ve etkilidir. Kırıldaki her çiçekte büyüme tanrısı veya şeytanı yaşamaktadır. Çok eski ve bugün bile geçerli halk adetlerine göre, buğdayları hasat ederken en son başağı tarlada bırakmak gerekir. Sonraki yılın ürünlerinin yetişmesini sağlayacak olan bereket tanrısının gücü bu başakta yoğunlaşır.⁹² Meksika’da ve Cora yerlilerinde her mısır bitkisinde, hatta her mısır tanesinde mısır tanrılığı mevcuttur. Meksikalıların mısır tanrıçası *Chicome coatl* genç kız olarak mısır bitkisinde, yaşlı kadın olarak mısır ürününde yaşar. Bu tanrıça aynı zamanda tek tek tüm mısır tanelerinde ve özel yemeklerde de vardır. Aynı şekilde Cora yerlilerinin de, belli çiçek türlerinin temsil ettiği fakat tek bir çiçek adıyla yardıma çağrılan farklı tanrıları vardır. Bu kabilede, mevcut bütün şeytanî hayvanlar; ağustos böceği, çekirge, cırcır böceği, kemerli hayvangiller kesinlikle birlik olarak kabul edilir.⁹³ Bundan dolayı, mecazın temel bir türü olarak eski söylem, cinsi tür yerine bütünü parça yerine koyar yahut karşıtını yapar. Mecazın bu biçimi, mitosun düşünsel doğadan ne kadar uzak olduğunu açıkça gösterir. Fakat aynı zamanda, mitosun kendisi açısından, salt bir ‘yerine koymak’tan başka bir şeyin, dilsel-retorik bir figürün söz konusu olduğu; sonradan gelişen refleksiyonumuzun sırf nakletme olarak gördüğü şeyin ise gerçek ve dolaysız bir özdeşlik olduğu ortaya çıkmaktadır.⁹⁴

⁹² Mannhardt, Wald-und Feldkulte, 2. baskı, Berlin 1904/05, I, 212 ff.

⁹³ Preuss, Globus, Bd. 87, s. 381; Bkz. özellikle Nayarit-Expedition, I, s. XLVII ff.

⁹⁴ Bu, mitik düşünme için bir resmin sadece bir resim olmadığı, her resmin eşyanın doğasını, yani onun ruhunu yahut şeytanını kendi içinde taşıdığı anlamına gelir. Mesela bkz. Budge, Egyptian Magie, s. 65. “Yukarıda söylendiği gibi, tanrının veya iblisin ismi, simgesi (amblemi) veya resmi, onu giyenleri, koruma gücü olan ve üzerinden ismi, simgesi, resmi silinmediği sürece bu gücün devam ettiği muska (tılsım) olabilir. Fakat Mısırlılar bunu bir adım öteye götürerek herhangi bir erkeğin, kadının, hayvanın veya yaşayan varlığın onu simgeleyen ruhunun figürünün, vasıflarının, özelliklerinin de aktarılabilceğine inanmaktaydılar. Tapındaki tanrı heykeli temsil ettiği tanrının ruhunu taşıyordu (içinde bulunduyordu) ve eski (hatırlanması zor) zamanlardan beri Mısırlılar her heykel ve figürde, orada ikamet eden bir ruh olduğuna inanıyorlardı. ... Başlarda fotoğraf makinesi korku nesnesiydi ve ne zaman bir yerli grubuna çevrilse, onlar dehşet çığlıklarıyla etrafa dağılırlardı... Onlara göre (onların kafalarında) lisoka (Seele) chiwilili ile müttelfikti ya da resim ve onun fotoğraf klışesine nakli, hastalık veya gölgesiz beden ölümü anlamına geliyordu.” (s. 89 f.)

Mitik mecazın bu temel niteliğinden, dilin mecazî işlevi olarak adlandırılan şeyin anlamı ve etkinliği de anlaşılıp ortaya konabilir. Bu işlev dilin bir parçasını oluşturmaz, konuşmanın bütününe uzanır ve bu bütünü karakterize eder: *paene quidquid loquimur figura est**. En genel anlamda mecazın dildeki belli bir sistem olmadığı, onun, dilin kurgusal şartlarının sistemini teşkil ettiği kabul edilince, mecazın kavranışında dilsel kavram oluşumunun temel formu öne çıkar. Nihayetinde mecaz her bireysel dil kavramının oluşmasında zorunlu kabul teşkil eden yoğunlaşma fiiline, görsel olarak verili olanın daraltılmasına dayanır. Bu yoğunlaşmanın farklı yönlerden ve içeriklerden hareketle gerçekleştiğini, sonuçta iki karmaşık temaşada aynı unsurun ‘asıl’ ve önemli ya da anlam veren unsur olarak kavrandığını kabul edersek, o zaman bu iki unsur arasında, dilin de taşıyabileceği çok yakın ilişki ve bağlantı oluşturulur. Çünkü nasıl dil için işaret etmeyen bir şey ‘olmayan bir şey’ ise, ve bu işaret etmeyen şey nasıl tümüyle belirsiz kalma eğilimindeyse, aynı şekilde dil, aynı şeyi işaret eden her şeyi kesinlikle aynı biçimli olarak görmek zorundadır. Kelime içinde tutuklanmış olan unsurların eşitliği, temaşa içeriklerinin ayrı türdenliğini adım adım geriye iter ve bu ayrı türdenlik en sonunda tamamen kaybolmaya yüz tutar. Bu nedenle burada da bütünün yerine parça yerleşir; hatta parça bütüne dönüşür ve bütün olur. ‘Upuygunluk’ ilkesi sayesinde, doğrudan duyuşsal temaşamızın ve mantıksal sınıflama teşkilimizin duruş noktasından büyük ölçüde farklı olarak ortaya çıkan içerikler, dilde de aynı şekilde söz konusu edilebilir; öyle ki, biri için geçerli olan her açıklama diğere de taşınabilir. Preuss karmaşık büyüsel düşünmenin karakteristiği konusunda şöyle bilgi verir: “Coralılar kelekleri kuşlar arasına dâhil ederler ve bu çok tutarsızdır. Ancak onlar kendi bakış açılarına göre, objelerin karakteristik özelliklerini ayıran şeylerin hepsini, kendi analitik-bilimsel incelemelerimize dayanarak kabul ettiğimiz bağlantı şekillerinden ta-

* Neredeyse her şey mecazî.

⁹⁵ Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker, Lpz. 1914, s. 10.

mamen başka bir bağlantı kurarak birbirine bağlamaktadırlar.”⁹⁵ Fakat bu türden tüm birincil kavram oluşumlarının dilin rehberliğinden başka hiçbir şekilde gerçekleşmeyeceği düşünülünce, bu ve başka karşılıklılık şekillerinin görünüşteki mantıksızlığı hemen kaybolur. Kuşun dildeki kavramı ve işaretinin belirlenişinde ‘uçma’ özelliği kesin ve asıl ilişki unsuru olarak kabul edilince, bu unsur sayesinde ve onun aracılığıyla, kelebek gerçekten de kuş cinsine ait olur. Dillerimizde bu türlü empirik-bilimsel sınıf ve tür kavramlarımıza karşıt olan adlandırmalar, mesela Alman dilinde keleşin adı olarak ‘Buttervogel’ ya da ‘Butterfliege’ adlarının (Hollanda dilinde *botervlieg*, İngilizcede *butterfly*) kullanılması şeklindeki karşılıklar oluşturulabilir; aynı zamanda, bu şekildeki dilsel ‘mecazlar’ın, mitik mecazların oluşumu üzerinde nasıl etki yaptıkları ve onları mitik mecazlar için neden verimli olarak görmek gerektiği anlaşılır. Niteleyici kavram ve ad oluşumunun ilk adımını teşkil eden her karakteristik, artık bu adla ifade edilen nesneleri aracı birleştirmeyi sağlayabilir. Şimşekin canlı görüntüsü dil yoluyla gerçekleşen zihinsel işlemde ‘yılan formu’ izlenimi içinde özetlenince, şimşek yılan olarak dönüştürülür. Gökyüzünde oradan oraya uçup giden bir varlık olarak adlandırılan güneş, ok ya da kuş olarak tasvir edilir. Bu yüzden mesela Mısır tanrılar tapınağında güneş tanrısı şahin başıyla resmedilir. Çünkü burada salt ‘soyut’ işaretler yoktur; her kelime aynı zamanda somut mitik yapıyı, tanrı ya da şeytanı ifade eder. Tamamen belirsiz nitelikteki duysal izlenimler dilsel olarak sabitleştirilirse, bu yolla, bir tanrının oluşumu ve adlandırılmasında başlangıç noktası haline gelebilir. Usener’in yayınladığı Litvanya’daki tanrı adları listesinde, kar tanrısının yanında ‘parıltı’ tanrısı *Blitzgulis*, büyükbaş hayvan tanrısı ve ‘gürültü’ tanrısı *Baubis*, arı tanrısı *Birbullis* yanında da ‘vızıltı’ ve deprem tanrısı, ‘harman’ tanrısı *Drebulys* yer almaktadır.⁹⁶ Bu şekilde tasarlanan ‘gürültü tanrısı’ çok farklı biçimdeki görüntülerde aynı öz

⁹⁶ Usener, *Götternamen*, s. 85 ff., 114.

olarak yeniden tanımlanır; o, aslanın kükremesinde, fırtınanın uğultusunda ya da denizin çağlamasında da doğrudan işitilir. Mitos dilde, dil mitosta, bu anlamda bir içsel bir canlanış ve zenginleşme deneyimler. Bu aralıksız birliktelik ve iç içe geçişte, aynı zamanda dilin ve mitosun doğuşuna yol açan zihinsel ilkenin birliği kanıtlanır. Onlar yalnızca bildirimleri, dışlaştırmaları ve aşamaları bakımından farklıdır.

Elbette devam etmekte olan zihinsel gelişim sürecinde, çok sıkı ve görünüşte çok zorunlu olan bu bağlantı da parçalanmaya ve çözülmeye başlar. Çünkü dil sadece mitosun dünyasına ait değildir. Dilde başlangıçtan itibaren etkili olan güç logosun gücüdür. Bu gücün yavaş yavaş kuvvetlenişi, dilde bir çığır ve dile bir yol açışı, bu makalenin kapsamı dışında kalmaktadır. Dil kelimesi bu gelişimde salt kavrama dönüşür. Bu ayrılış ve kurtuluş süreciyle başka bir süreç birbirine paralel işler. Dil gibi sanat da ilk başlarda mitosla çok sıkı biçimde iç içe geçmiş haldeydi. Mitos dil ve sanat ilk başta somut ve ayrılmaz bir birlik oluşturmaktaydı. Onlar bu birlik durumundan, bağımsız tasarım biçimleri olmaları açısından üçe ayrıldılar. Kelimenin yaşadığı bu mitik nitelikli canlanış ve dayanaklaştırmayı, bundan dolayı tüm sanatsal tasvir ve anlatımlar da yaşamıştır. Özellikle büyüsel dünya görüşünde, kelime büyüünün en büyük yardımcısı resim büyüüdür.⁹⁷ Resim de salt temsil edici ve kendine özgü ‘estetik’ işlevini, mitik bilincin tutuklu kaldığı büyüsel dairenin kırılmasıyla ve bu noktada mitik-büyüsel nitelikli yapının yerine kendine özgü bir biçim verme formunun ortaya çıkmasıyla kazanır. Fakat sanat gibi dil de müşterek verimli toprakları olan mitostan ayrılıp gidince, bu ikisinin düşünsel ve soyut birliği yeni bir aşamada tekrar kurulur. Dil düşünmenin taşıyıcısı olarak şekillenmeli, kavram ve yargının ifadesi halinde biçim kazanmalıydı. Dolayısıyla bu şekilleniş, yalnızca dilin aracısız temaşa servetinden yavaş yavaş feragat etmesiyle gerçekleşebilirdi. Böyle olun-

⁹⁷ Ayrıntılı açıklamalar Sembolik Formlar Felsefesi eserimde; c. II, özellikle s. 53 ff.

ca, ilk başta dile uygun düşen somut temaşa ve hissediş içeriğinden, onun canlı bedeninden geriye, en sonunda sırf iskeletten başka hiçbir şey geriye kalmazdı. Fakat zihnin öyle bir sahası mevcuttur ki, bu sahada kelime asli gücü olan sembol gücünü kazanmakla kalmamış, aynı zamanda bu gücünü o alanın içinde aralıksız olarak yenilemiştir. Bu zihinsel alanda kelime, adeta aralıksızca yeniden doğar ve aynı zamanda duyuşsal ve zihinsel olarak yeniden varlık kazanır. Bu yenilenme, kelimenin sanatsal ifade halinde biçim kazanmasıyla gerçekleşir. Burada kelimenin payına, yeniden, yaşantının zenginliğini düşer. Fakat bu yaşantı artık mitik olarak yakalanan bir yaşantı değil estetik olarak özgürleşen bir yaşantıdır. Lirikizm, bu düşünsel gelişimi, bütün edebî türler ve formlardan daha açık biçimde yansıtır. Çünkü lirikizm ilk başlarda belli büyüsel ve mitik unsurlarda kök saldığı gibi, daha sonraki yüksek düzeyli üretimlerinde de mitosla bağlantısını korumuştur. Gerçekten büyük lirik şairlerde, mesela Hölderlin’de mitik bakış tam bir yoğunluk ve nesnesel bir kuvvet kazanmıştır. Fakat bu nesnesellik, daha sonra bütün şeyssel kısıtlılıkları kendi üzerinden soyarak çıkarıp atmıştır. Zihin mitik semboller içinde yaşadığı gibi dilin kelimeleri içinde de yaşar ve hüküm sürer. Ancak bunların ikisinin de egemenliği altındadır. Edebî eserde dile gelen şey, artık tanrılarla ve şeytanlarla dolu mitik dünya değil, soyut belirlemeleri ve ilişkileri anlatan mantıksal hakikattir. Şiirin dünyası bir görünüş ve oyun dünyası olması bakımından mitik dünyadan ve mantıksal hakikatler dünyasından ayrılır. Fakat bu görünüşte öncelikle sırf duygu dünyası dile gelir ve böylelikle tam anlamıyla somut bir güncellik kazanır. En başta ruhun karşısına katı ve reel bir güç olarak çıkan kelime ve mitik sembol, artık kendindeki tüm gerçeklikleri ve etkililikleri fırlatıp atmıştır. Onlar sadece hoş bir atmosferdir ve bu atmosferde zihin özgürce ve dirençsiz biçimde hareket eder. Bu kurtuluş, zihin kelime ve semboldeki duyuşsal örtüyü sıyrıp attığında değil, her ikisini vasıta olarak kullandığında, böylece kelime ve imgeyi en derin temelleri gereğince varolan şeyler olarak, bu temelin kendini dışa vurması olarak anladığında gerçekleşmiştir.

MANEVÎ BİLİMLERİN İNŞASINDA SEMBOLİK FORM KAVRAMI

1

Bu konferanslar çerçevesinde, tarihsel ve özel-kültürbilimsel değil de sistematik-felsefî nitelikte olan ve bundan dolayı Warburg Kütüphanesi'nde yerleşik problemlerin dışında kalıyor gibi görünen bir konuyu işleme denemesine girerken, böyle bir girişimi temellendirmek ve haklılığını ortaya koymak zorundayım. Bunu, en iyi şekilde, Warburg kütüphanesiyle ilk defa ve tam anlamıyla tanıştığım da edinmiş olduğum kişisel izlenimden söz ederek yapabileceğime inanıyorum. Bu konferansta sizlerin önünde kısa ve ana hatlarıyla işlemek istediğim sorular, beni o zamanlar bile uzun süreden beri meşgul etmekteydi. Fakat şimdi bu sorular adeta cisimleşmiş şekilde önümde durmaktadır. Konferanslar dizisinin girişinde söylendiği gibi, bu kütüphane çatısı altında sırf kitapların yoğunluğunun değil, problemlerin bir yoğunluğunun söz konusu olduğunu çok kuvvetli biçimde hissettim. Bende bu izlenimi uyandıran şey kütüphanenin maddî alanı değil, tam tersine maddî mevcudiyetten daha kuvvetli olarak, kütüphanenin kuruluş ilkesi olmuştur. Çünkü burada hem sanat, din, mitoloji, dil ve kültür tarihleri karşılaştırmalı olarak incelenmekte, hem de sanat, din, mitoloji ve dil birbirlerine ve ortak bir düşünsel odağa bağlanmaktadır.

Bu ilişkinin kendisi elbette ilk bakışta saf tarihsel bir nitelik taşıyor gibi görünür. Bu ilişki elbette ilk bakışta -girişte de açıklandığı gibi- kütüphanenin tüm yapısına egemen olan ve ona karakteristik özelliğini veren katılımcıların ortak problemidir. Manevî-ta-

rihsel nitelikli her problemin gerçek derinliğine ve boyutlarına erişilince, bu türden problemlerin aynı zamanda genel sistematik bir zihnin felsefesi problemini kendi içinde taşıdığı görülür. Bu problemin tümüne genel bakış, zihinsel olanın özetlenişi, sadece zihinsel olanın tarihinde gerçekleşebilir. Fakat bu bakış sadece tarihsel boyutuna takılıp kalmaz. Oluşla varlığın ilişkisi, karşıt yönelim içinde de gerçek bağıntı olarak ortaya çıkar. Nasıl düşünsel varlık sadece oluş formu içinde seyredilebiliyorsa, her düşünsel oluş da felsefi olarak kavranınca ve nüfuz edilince, varlık formunun içine indirilir. Zihnin yaşantısı sırf vuku bulduğu zaman formuna karışıp kaybolmadığına ve bu zaman formu içinde eriyip gitmediğine göre, kendi içinde form ve süreye sahip başka ve kalıcı bir şey, canlı bir olgusal arka plana sahip olmak zorundadır.

Dil araştırmacısı, dinler tarihçisi ve sanat tarihçisi tek bir araştırma objeleri alanında ne kadar az durursa bu form birliğini o kadar açıkça hisseder. Tarihsel varoluşa açılan her yeni varoluş çevresiyle, bu araştırmacı, aynı zamanda bazı ilişkilere işaret edildiğini görür; bu ilişkilerin açıklanması işi ise araştırmacıyı saf tarihsel inceleme yöneltir. Gerçekten bugün sadece felsefede değil, tek tek bilimlerde de, ‘pozitivizm’in dışında, olayların salt maddesini düşünme ve kayıt altına alma fiilinin dışında gelişen bir çaba, çok kuvvetli biçimde tekrar belirginleşmeye başlamıştır. Modern dil araştırmacılarından bazıları, özellikle Karl Vossler, dil tarihi olaylarının gerçek ve tam kavranışının, sadece araştırmacının pozitivizmden idealizme kesin adım atmaya karar verdiği zaman gerçekleşebileceği yargısını, tüm enerjisiyle savunur. Bugün dil araştırmaları ve dil karşılaştırmaları ne kadar geniş çerçevede yapılırsa, bu yapılırca, dilin gelişimini sağlayan kesin ve sürekli motivleri; dilin kendinde mevcut olan ve dildeki tarihsel akış ve taşınmadan söz edilemediğinde de dikkat çekici tarihsel uzlaşma niteliği taşıyan ‘elementar düşünceler’i açığa çıkarma, çok belirli biçimde ortaya çıkar. Bu olgunun temelleri, ses bilgisi olguları ve dil tarihindeki ses değişimleriyle ilgili ilkeler söz konusu olduğu sürece, belki en önce saf fizyolojik alan tercih edilmeye çalışılacaktır. Eğer bu arada, dilin de-

vam eden gelişim sürecinde ses unsuruyla zihinsel unsurun bir diğeriyle nasıl içsel olarak kaynaştığı iyice düşünülürse; Vossler'in 'önce üslûp bilimi, sonra sentaks ve fonetik' diye özlü biçimde formüle ettiği metodik temel kabulde karar kılınırsa, o zaman en azından, burada sorulan olgunun/olguların bütünü, fizyolojiye dayanarak tüm boyutlarıyla açıklanabileceğine inanılmayacaktır. Gerçekten form oluşumuyla ilgili benzer olgular, fonetiğin olgularına yardım eder ki, şayet öyleyse, o zaman bu olgular sadece dilin derin düşünsel içyapı ilişkilerinden doğru kavranabilir. Wilhelm v. Humboldt, 'İkililer Üzerine'* ve 'Zamirlerle Yer Zarflarının Yakınlığı Üzerine' adlarını taşıyan iki bilimsel yazısında, gramatik formun zihinsel içeriğini, en küçük nüansları ve incelikleri içinde ayrı ve çeşitli dillerden hareketle izlemek amacıyla, bu zihinsel içeriği açıkça ortaya koyan bir inceleme biçiminin klasik örneğini verdi. İkinci yazının temel düşüncesinin dil araştırmasında yeni olarak ortaya koyduğu uygulama ve genişletme, bu araştırmalarda Humboldt'un metodunun bu genel eğiliminin ne kadar çok etkili olduğunu kanıtlamış gibi görünüyor. Karşılaştırmalı mitoloji araştırmasında da, mitik düşünmenin ve mitik tasarının boyutunu kavrama ve ayrıca mitlerin oluşumunun açık ve uyumlu çekirdek içeriğini belirgin biçimde tespit etme çabası son on yıl içinde gerçekten çok belirginleşti. Görevi görünüşler içinde genel geçerli olanı tespit etmekten ve her özel mitolojik şekillenmenin temelinde bulunan ilkeleri belirlemekten ibaret olması gereken bir 'genel mitoloji' çağrısı, şimdi uzmanlık araştırmasıyla ilgili olarak da yüksek sesle dile getirilmektedir.¹ Fakat karşılaştırmalı mit araştırması topluluğunun, bu programı uygulama noktasında belirleyici olması gereken yazıları, burada çok net biçimde ortaya konulmuş olan görevi pek

* Ç.N. İkili: Bazı dillerde tekil ve çoğul dışında yer alan, isim ve zamirlerde iki varlığı, çekimli fiillerde iki kişiyi gösteren biçim. Ör. Arapça *ebeveyn* (anne-baba) gibi. Türkçe'de bazıları bu terimi *ikili* diye kullanmaktadır.

¹ Bkz. P. Ehrenreich, *Die Allgemeine Mythologie ve ihre ethnologische Grundlagen* (Genel Mitoloji ve Etnolojik Temelleri) Leipzig 1910

fazla gerçekleştiremedi. Çünkü mitosu birlikli bir bilinç formu olarak kavramak ve karakterize etmek yerine, onlar, mitosun birlikli yapısını sırf nesnel yönlerden doğru belirlemeye çabaladılar. Belirli bir nesne çevresi, Babil astronomisinin ve astrolojisinin nesne çevresi, her türlü mit oluşumunun kaynağı ve örnek modeli olarak gösterilmek amacıyla söz konusu edildi. Fakat mitik düşünmenin kurgusal birliğinin gerçekten bu yolla, yani mitik nesnelerin incelemesinden hareket edilerek kavranamayacağı, burada her mit yorumunun odağı olarak ortaya konulan gökyüzü mitolojisinin, hemen bir güneş mitolojisine, bir ay mitolojisine, bir yıldız mitolojisine; kendisiyle çelişen açıklama denemelerinin çokluğuna doğru yaygınlaşması noktasında kendini gösterir. Burada dolaylı olarak, bir düşünsel alanın birliğinin nesneden hareketle değil, nesnenin temelini oluşturan fonksiyondan hareketle belirlenebileceği ve kesin hale getirilebileceği, yeniden çok net şekilde ortaya çıkar. Tek bir araştırmadan hareket eden çizgi izlenmeye devam edilirse, sembolik formların genel sistematığına işaret eden genel problem, bu yolla açıkça görülür.

Problemi bu şekilde ifade etmeyi denediğim zaman, elbette öncelikle 'sembolik form' kavramını ayrıntılı biçimde belirlemem gerekir. Sembolik olan kavramı öyle kabul edilebilir ki, bu kavramdan, tamamen belirli ve kendi karşısında bir karşıt eğilime de sahip olan düşünsel kavrayış ve düşünsel şekil verme yolu anlaşılır. Böylece mesela gerçek anlamda 'metaforik' olarak tanımlanan ve 'esas' kelime ve dil anlamının karşısına konulabilen belirli dilsel olgular, dilin bütününden doğru belirgin hale getirilebilir; böylece, sanatta alegorik-sembolik ifade vasıtası olarak kullanılan bir anlatım biçimi, yalnızca duyuşal-görsel içeriğin dışı vurulmasına yarayan bir anlatım formundan ayrılabilir; ve nihayet, mantıkî-bilimsel kavram oluşturma formumuzdan, tam netlikle tanımlanması gereken işaretler vasıtasıyla ayrılan bir düşünme formu olarak, sembolik düşünmeden söz edilebilir. Bununla beraber burada sembolik form kavramıyla gösterilmesi gereken şey, başka ve daha genel bir şeydir. Burada söz konusu olan şey, sembolik ifadeyi, yani bir 'zi-

hinsel olan'ın ifadesini, en geniş anlamı içinde, duyuşal 'işaretler' ve 'semboller' vasıtasıyla alına işidir; bu ifade formunun bütün mümkün kullanım farklılıklarında, onu kendi içinde bütünleşmiş ve birlikli temel sistem kılan bir ilkenin temelde bulunup bulunmadığı sorusu söz konusudur. O halde burada sembolün, herhangi bir özel etkinlik çevresinde; sanatta, mitosta, dilde ifade ettiği anlam ve başardığı şey sorulmamalıdır; tersine, daha ziyade bütün olarak dilin, bütün olarak sanatın, bütün olarak mitosun, kendi içlerinde, sembolik şekillendirmenin genel karakterini ne kadar geniş/kapsamlı şekilde taşıdığı sorulmalıdır. Elbette sembol kavramının, kendi sistematik anlamının genelliğine ve boyutlarına yavaş yavaş nasıl eriştiği, tarihsel olarak da izlenebilir. Sembol kavramı başlangıç itibariyle dinî alanda kökleşir ve uzun zaman bu alana bağlanmış halde kalır. İlkönce Yeniçağ düşüncesi bu kavramı buradan alıp bilinçli ve kararlı şekilde aşamalı olarak başka alanlara yerleştirmiş ve onu özellikle sanatsal ve estetik incelemelerin hizmetine sunmuştur. Goethe burada, modern bilincin kesin dönüşümüne çok açık biçimde işaret eder. Kestner, yirmi üç yaşındaki Goethe için, Goethe'nin Wetzlar'a varışından sonra yaptığı muhteşem tasvirde, onun fevkalade canlı bir hayal gücüne sahip olduğunu, bundan dolayı onun kendini daha çok semboller ve benzetmeler içinde ifade ettiğini söyler. Goethe de kendisiyle ilgili olarak, kendini daima mecazî olarak ifade ettiğini, hiçbir zaman gerçek biçimde ifade edemediğini; eğer daha yaşlı olsaydı, kendi düşüncelerini nasıl var iseler o şekilde düşünme ve söyleme umudu taşıyacağını beyan eder. Fakat yetmiş beş yaşındaki Goethe, Eckerman'a, kendi yaptığı ve başardığı işin hayatı boyunca sadece sembolik bakmak olduğunu söyler ve o, her zaman düşündüğü en aslî ve en derin, 'en gerçek' düşüncelerini, değişim fikrini, Zelter'e yazdığı bir mektupta söz ettiği gibi, bu vakitte sadece sembolik olarak ele geçirilmiş şekilde bilmek ister. Böylece Goethe'ye göre bu kavramda, kendi varoluşunun zihinsel halkası barınır; sadece Goethe'nin sanatsal çabasının bütünü değil, ayrıca onun kendine özgü yaşama ve düşünme formu semboliklik kavramının içinde toplanır. Goethe'nin sem-

bol kavramını ayrıntılı olarak ele alması ve sürekli bu kavrama dikkat çekmesi sonrasında, Schelling ve Hegel, sembol kavramını felsefi estetik için kullanırlar ve Fr. Theod. Vischer'in sembol üzerine yazdığı yazıyla, estetiğin temeli için sembol kavramının taşıdığı önem kesin biçimde beyan edilir. Fakat izleyen değerlendirmelerde, kavramın bu gittikçe zenginleşen ve verimli hale gelen kullanımlarından değil, onun birlikli ve genel geçerli içyapısından söz etmek gerekir. Bir 'sembolik form'dan, zihnin tüm enerjisi; bir zihinsel anlam içeriğini somut bir duyuşal işarete bağlayan ve içeriği bu işarete içsel olarak veren zihin enerjisi anlaşılmalıdır. Bu anlamda, dil, mitik-dinî dünya ve sanat tamamen kendine özgü bir sembolik form olarak karşımıza çıkar. Çünkü onların hepsinde kendini gösteren asıl keyfiyet, bilincimizin, dıştaki şeylerin etkisini almakla yetinmeyip, her etkiyi serbest bir ifade etkinliğiyle birleştirmesi ve ona nüfuz etmesi durumudur. Kendi ürettiğimiz işaretlerin ve imgelerin dünyası, eşyaların nesnel gerçekliği olarak adlandırdığımız şeylere karşıt durumda bulunur ve nesnel gerçeklikler karşısında, aslî güç ve bağımsız mevcudiyet içinde kendi yerini korur. Humboldt dilden hareketle, nesnelerin öznel algısının tüm niteliğinin, dilin oluşumuna ve kullanımına nasıl geçtiğini ortaya koydu. Çünkü kelime hiçbir zaman kendinde nesnenin bir ifadesi olamazdı; tam tersine o, nesneye ilişkin olarak ruhta üretilen imgenin ifadesi olurdu. "Tek ses nasıl insan ve nesne arasına giriyorsa, aynı şekilde bütün olarak dil de insanla onu etkileyen içteki ve dıştaki dünya arasına girer. İnsan, nesnelerin dünyasını kendi içine almak ve onu yeniden işlemek için kendi etrafını seslerden oluşan bir dünyayla çevreler. İnsan, dili kendinden doğru dış dünyaya çıkartmasını sağlayan nitelik vasıtasıyla dile kendini vakfeder ve her dil ait olduğu halkın etrafını kuşatır. Halkın bu çevrenin dışına çıkması, sadece başka bir dil çevresine yerleştirdiği takdirde mümkün olabilir."² Burada dil sesinin dünyası hakkında söylenmiş olan şey, im-

² Humboldt, Einleitung zum Kawi-Werke (Akademieausgabe) VII, 1, s. 60

gelerin ve işaretlerin kendi içinde bütünleşmiş dünyası hakkında da; o halde mitik, dinî, sanatsal dünya hakkında da geçerlidir. Onların kendilerinde taşıdığı içeriği ve ‘hakikati’, bizzat ifadenin içsel uyumuna ve gücüne göre ölçmek yerine, kendi içlerinde taşıdıkları varoluşa -ki bu varoluş ister içteki ya da dıştaki, ister fiziksel ya da psişik varoluş olsun- göre ölçmek, yanlış, ama hep tekrarlanan bir eğilimdir. Onların hepsi bizimle nesneler arasında bulunur; fakat onlar bununla sadece, olumsuz olarak, içine nesnenin bizim için yerleştiği uzaklığı anlatmazlar; ayrıca onlar, herhangi bir düşünsel varlığı bizim için kavranabilir ve anlaşılır hale getiren ortam, mümkün ve upuygun biricik aracılık oluştururlar.

İster fonetik işaret vasıtasıyla, ister sanatın ve mitosun sembol yapılarıyla, isterse saf bilginin akılcı işaret sembolleri vasıtasıyla olsun, böyle bir aracılığın zorunlu olarak zihinsel olanın varlığına ait olduğu, kendi içinde taşıdığı zihinsel şeyi bize veren en genel form düşünülür düşünülmez, kolayca kavranabilir. Her zihinsel içerik bizim için zorunlu olarak bilincin formuna ve böylelikle zamanın formuna bağlanmıştır. Bu içerik sadece zaman içinde üretilirse vardır ve mevcut içeriğin, yeni ve başka bir üretim zemini hazırlamak için tekrar kaybolmasıyla üretilebilir. O halde her bilinç Heraklitçi anlamdaki oluş yasasının egemenliğine tâbidir. Kendi nesnel-gerçek varoluşları içindeki doğanın şeyleri, olsa olsa kesin bir ‘mevcudiyet’e, görelî bir süreye sahip olabilirler. Böyle bir mevcudiyet, bilinci, kendi gerçek doğası vasıtasıyla anlatamaz. Bilinç sürecin varlığından, serbest etkinliğin varlığından başka hiçbir varlığa sahip değildir. Ve bu süreçte hiçbir zaman gerçekten özdeş bileşenler tekrarlanmaz. Burada sadece bir akış, bütün kesin biçimlenmelerin oluşur oluşmaz tekrar yok olup gitmek zorunda olduğu canlı bir hareket gerçekleşir. Ve işte bu, bilincin kendisindeki içkin karşıtlığa, kendine özgü çelişkiye işaret eder. Bilinç kendini zaman formundan, bu karşıtlıkla kurtaramaz; çünkü bilincin kendi gerçek karakteristik öz-lülüğü zaman formundan ibarettir ve ona dayanır. Ve şüphesiz diğer taraftan bu formda bir içerik hem ortaya çıkmalı, hem de yeniden imal edilmelidir; bir ürün, bir yapı, bir ‘eidos’ salt oluştan ayrı ola-

rak elde edilmelidir. Bu iki çelişen talep bir diğeriyle nasıl birleştirilebilir ve uzlaştırılabilir? Zamanın kısa dilimi, an, bu noktada zamansal an olarak kendi karakterini kaybetmeksizin, nasıl kesin biçimde elde tutulabilir? Tek durum, burada ve şimdi verili bilinç olguları, bilincin özel bireyselliği nasıl belirlenmelidir ki; bilincin içinde genel bir içerik, zihinsel bir 'değer' görülebilir olsun?

Burada önümüzde oluşan çatlak gerçekten aşılamaz gibi görünmektedir. Karşıtlığı bir kez en net ve soyut şekilde ifade etmeye çalışınca, o, ortadan kaldırılamaz bir görünüme bürünmektedir. Ve şüphesiz zihnin işleyiş biçiminde bu çatlağın kapanması, genelin özelle adeta bir düşünsel merkez içinde karşılaşması ve özele esas somut birliği kabul ettirmesi mucizesi gerçekleşir. Bu süreç, bilincin duysal bir içeriğe yalın biçimde sahip olmakla yetindiğinde değil, içeriği kendinden doğru ürettiğinde kendini bize gösterir. Bu üretimin gücü, zihnin salt duyumlama-algı içeriğini sembolik içerik haline getirmesidir. Bu noktada salt dıştan alıcılık tablosu son bulur ve temel ilke olarak özgürce oluşturma ilkelerinin egemen olduğu içsel bir şekillendirilmişlik tablosu ortaya çıkar. Tek tek 'sembolik formlar' da, dilde, mitosta ve sanatta gerçekleştiğini gördüğümüz işlem budur. Bu formların hepsi hem duysal olan bir şey olarak doğru ortaya çıkarlar, hem de sürekli olarak duysal olanın çevresinde kalırlar. Bu formlar duysal malzemeye karşı durmazlar; tam tersine bizzat bu malzeme içinde oluşur ve yaşarlar. Ve böyle olunca, soyut-metafiziksel inceleme açısından birleştirilmesi imkânsız gibi görünen karşıtlıklar birleşir. Böylece dilde, kavramların saf anlam içeriği, yani genel ve değişmez olması gereken bir şey, sadece oluşan ama hiçbir zaman kendinde varlık kazanamayan ve bu bakımdan da başka unsurlara benzemeyen akıcı nitelikteki ses unsuruna sır gibi fısıldanır. Fakat şimdi bu akıcılığın kendisi, düşünce sayesinde, sesin serbestçe kültüre açılışında bir taşıyıcı ve bir vasıta olarak ortaya çıkar. Ses kendi canlılığının ve hareketliliğinin bu akıcılığı içinde, en sonunda hep tek tek bireylerin işaretine yapışıp kalan işaret dilinin aksine, sadece düşünülmüş olanın dışı vurulması olmaz, ayrıca bizzat düşünmenin içindeki hareketi hali-

ne gelir. Bize dıştan doğru gelen ve bizi etkileyen izlenimleri sadece bir tahtanın üzerindeki ölü resimler gibi incelemeyip, onlara kelimenin ses yapısını giydirdiğimizde, bu izlenimlerin içinde yeni ve çok biçimli bir yaşantı ortaya çıkar. Şimdi dış etkiler, onlara tahsis edilen ayrılma ve ayırılma içinde, aynı zamanda yeni bir içeriksel mevcudiyet kazanırlar. Çünkü ses işareti, artık, bilinçte varolan farklılıkların salt kopyası olmayıp, bizzat tasarımların içsel düzenlenişinin şartı ve vasıtası olmuştur. Sesin telaffuzu sadece tamamlanmış düşüncenin dışa vurulmasını ifade etmez; ayrıca bu telâffuz edilmiş özellikle düşüncenin dışa vurulma yolunu da hazırlar. Form oluşumunda gerçekleşen bu, duyuşal ve düşünsel unsurların ayrılmasında durumu, estetik form dünyasının inşasında daha açık biçimde ortaya çıkar. Mekânsal formların estetik olarak kavranışı duyuşal nitelikli temel duygular içinde kök salabilir. Her simetri ve oran duygusu doğrudan doğruya kendi bedenimizde oluşan duyuya bağlanabilir ve elbette diğer taraftan görsel ya da mimarî seyir, mekânsal formların gerçek anlamda kavranışı, bu formları bizzat kendi içimizde üretebilmemize ve bu üretimin yasalılığını kendi içimizde bilinçli biçimde oluşturabilme yetisine sahip olmamıza bağlı olarak gerçekleşir.

Tek tek form değerlerinin içindeki bu inşa biçiminde biz, üç aşamalı gidişi ayırabiliriz. İşaret, işaret edilene olabildiğince benzer bir şekle girme, onu adeta kendi içine alma ve olabildiğince eksiksiz ve ayrıntılı biçimde sergileme çabasıyla işe başlar. Dili ne kadar geriye doğru izlersek, dili orada, gerçek ses taklitleri ve ses mecazları bakımından o kadar zengin halde buluruz. Felsefî teorinin uzun zaman inandığı mucizelerin hiçbirisi, bu yüzden burada, dilin kökeni probleminde doğrudan bir açıklama getiremez. Dilin başlangıcını doğadaki yansımalarla bağlayan teori, Stoa Okulu'nun içinde çok önceleri sistematik olarak gelişti. Bu teori 18. yüzyılda Giambattista Vico'nun fikirleriyle orijinal ve dikkat çekici biçimde gelişti ve Yeniçağ'da ve modern dil felsefesinin başlangıçlarına kadar, yerini korudu. Bugün, Herder ve Humboldt'un eseri olan yeni eleştirel dil felsefesi temellendirmesi karşısında, dil üretimi sırrının adeta

elle tutulabilecek kadar apaçık biçimde elde edilebileceği inancı aşılmıştır. Ve şüphesiz diğer taraftan dil tarihine baktığımızda, içinde dilin gerçek ilkesinin kendini hemen hemen hiç perdelemediği ses taklidi olgusunun, dil oluşumunun etkili bir faktörü olarak kabul edildiğini görürüz. Bundan dolayı empirik dil araştırması ortaya çıktı ve çok özlem duyulan ses taklidi ilkesi, empirik dil araştırmasından hareketle, çok sınırlı biçimde savunulmaya çalışıldı. Hermann Paul, Georg Curtius ve Wilhelm Scherer -burada sadece en tanınmış isimlerden birkaçı zikredilmiştir- bu anlamda konuştular. Scherer şöyle söyler: Hiç kimse anlam ve ses arasındaki ilk baştaki doğal ilişkinin kabulüne, alaycı bir tavırla tepeden bakma hakkına sahip olmamalıdır. Daha ziyade burada da, bu şekildeki problemleri yanlış çözen kişinin, problemin çözümü için hiçbir zaman çaba sarf etmeyen kişi olarak, yüzlerce kez yüceltildiği söylenebilir.³ Bu anlayış, bakışımızı gelişmiş kültür dillerimizden ilkel halkların diline çevirdiğimiz zaman, daha geniş bir kapsam kazanmış ve doğrulanmış gibi görünmektedir. Mesela Ewe dili, Westermann'ın Ewe Grameri adlı eserinde vurguladığı gibi, alınan bir etkiyi sesler yoluyla sergilemek hususunda fevkalade zengin vasıtalarla sahiptir. Bu zenginlik, her işitilene ve görülene, herhangi bir şekilde alınan her şeyi taklit etmeye, bir ya da birçok sesle anlatmaya duyulan ve adeta önüne geçilemeyen bir özleminden doğan bir zenginliktir. Bu dilde ve onunla akraba olan bazı dillerde, mesela sadece bir etkinliği, bir durumu ya da bir özelliği tasvir eden ve bu durumda da sadece bir fiile ait olan ve onunla bağlanabilen zarflar vardır. Westermann tek bir fiil olarak gitme fiilini ifade eden zarf nitelikli dil sembollerinin sayısının 33'ten az olmadığını; bu sembollerin her birinin, gitme fiilinin özel bir biçimini işaret ettiğini

³ Scherer, *Zur Geschichte der deutschen Sprache* (Alman Dilinin Tarihi Üzerine), Berlin 1868, s. 58; G. Curtius, *Grundzüge der griechen Etymologie* (Grek Dili Etimolojisinin Ana Hatları), s. 96; H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (Dil Tarihinin İlkeleri), s. 157 ff.

zikreder.⁴ Görüldüğü gibi, burada dilsel ifade henüz daha saf mimiksel ifadeden ayrılmamıştır ve yüksek bir genellik formuna hemen hemen hiç sahip değildir. İlkel halkların dillerinin bu mimiksel karakteri, özellikle, onların mekânsal bağıntıları tam olarak belirlerken ve anlatırken kullandıkları net ayrımlaşmış ifade formları söz konusu olunca, açıkça ortaya çıkar. Bu dillerde, farklı uzaklık dereceleri ve söz konusu olan nesnenin yeri ve konumuyla ilgili diğer somut bağıntılar, farklı vokallerle, gerektiğinde aynı vokalin farklı ses nüansı ve farklı tonuyla anlatılır. Bütün bunlarda, sesin, dilin bu oluşum aşamasında duyusal seyrin unsurlarıyla nasıl doğrudan birleştiği; sesin, duyusal seyir unsurlarının içine nasıl adeta zorla girdiği ve kendi somut mevcudiyetleri içindeki bu unsurları nasıl tam olarak kullandığı açıkça ortaya çıkar.

Doğrudan taklit edici, yansımaya dayalı ya da mimiksel ifade yerine ‘benzerliğe dayalı anlatım biçimi’ olarak adlandırılabilir olan başka bir anlatım biçiminin ortaya çıkması, gerçek ve orijinal dil formunun duyusal seyrin içeriğinden kurtulmasında, ileri atılmış bir adımdır. Burada artık nesnenin, ses içine kopyalanan ve sesin içinde muhafaza edilen herhangi bir tekil nesnel niteliği yoktur; tam tersine burada, anlam ve ses arasında yakalanan ilişki, öznel düşünmeyi ya da hissetmeyi geride bırakır. Ses ile onun anlattığı şey arasında, artık, şeysel olarak gösterilebilen herhangi bir benzerlik mevcut değildir; ama şimdi de, dil duygusunu oluşturan tam belirgin ses şekillenmeleri ve ses nüansları, aynı zamanda, belirli doğal anlam farklılıklarının taşıyıcısı olarak ortaya çıkar. Artık kesinlikle ‘şey’ değil, şeyin, öznenin aracılığıyla ortaya çıkan etkisi ya da öznenin etkinlik formu vardır; bu şey kendi ifadesini ve herhangi bir ‘karşılık’ını seslerde bulur. En ayrıntılı ve en derin bilgiye sahip dil uzmanı, çok net hal alınış dil duygusunu, böyle karşılıkları, kültür dilimizin gelişim sürecinin daha önceki aşamalarında yakalayabileceğine inanır. Mesela Jakob Grimm böyle bir karşılıklığı,

⁴ S. Westermann, Grammatik der Ewe-Sprache (Ewe Dili Grameri), Berlin 1907, s. 83 f.

Hint-Cermen dillerinde soru ve cevap kelimelerinin oluşumu için kullanılan seslerle soru ve cevap formunun anlamı arasında göstermeyi denedi. Müziksel hece tonlamasına sahip olan, yani birbiriy-le tamamen aynı olan heceleri yüksek, orta veya derin bir tonlamayla ya da aynı kalan, yükselen ya da düşen tonlamayla ayıran dillerde, bu ayırımı bazen etimolojik değere sahip olabilir; yani kelimenin anlamının farklılaşması anlatılabilir; bazeñ de bu ayırma, dilin herhangi belirli bir formel fonksiyonunu gösterebilir. Bu durumda mesela reddetme ifadesi için sırf ton değişimi kullanılabilir ya da gerçekten aynı olan iki heceye, farklı tonlama biçimiyle, bir şeyin ya da olayın, bir fiilin ya da ismin ifadesi yerleştirilebilir. Geçişli, sırf aktif fiillerle, bir eylem değil de bir durum ve bir acı ifade eden fiiller arasındaki farklılık da bu şekilde vuku bulabilir. Bu nedenle burada artık duyuşsal olarak algılanmış bir nesnenin taklidi değil, çok karmaşık düşünsel bir ayrılma vardır; burada, hece tonlaması gibi kendi içinde sırf müziksel olan bir ilke yoluyla başarılan bir işlem, bir kelimenin belirli bir gramatik kategorinin içine yerleştirilmesi işi vardır. Aynı aşamada, belirli bir duyuşsal yankılanmanın ve ses vasıtasının, çok farklı düşünsel ilişkileri ve anlamları ifade etmekte kullanılması demek olan ikileme gibi bir dilsel vasıta kendini gösterir. İkileme ilk başta nesnel olaya tamamen yakınlaşır ve onu araçsız olarak taklit etmeye çalışır: Hecenin tekrarlanması ve ikilenmesi, bir olayın ya da gerçekten çok benzer aşamalarda gerçekleşen bir eylemin anlatılmasına hizmet eder. Fakat ikileme, buradan doğru, tekrarlanmanın bu temel anlamıyla, henüz daha uzaktaki bir benzerliğe göre ilişkilenen içerikleri anlatmak etmek için kavranmaya devam edilir. İkileme, çokluk oluşumunun isimleşmesi olarak, derecelendirme biçimleri oluşumunun sıfatlaşması olarak iş görür; fiillerde o, sıklık formları yanında özellikle yoğunluk formları teşkil eder ve ayrıca büyük ölçekli sayısal ifade için, özellikle zaman farklarının ifadesi için kullanılır. Öyle diller vardır ki, bu dillerde bu ikileme vasıtası bütün gramer yapısına egemendir. Bunların hepsinde, dilin, sırf yansımalı ifade biçiminden kurtulduktan sonra da, hep anlam içeriğine benzemeye, onu adeta

el yordamıyla izlemeye nasıl çabaladığı açıkça ortaya çıkar. Fakat dilin gelişiminin en yüksek aşamasında, bu ilişki, çözülmüş olarak ortaya çıkar. Bu aşamada artık her türlü taklit formundan vazgeçilir ve onun yerine, anlam fonksiyonu, tam bağımsız olarak ortaya çıkar. Şimdi dil formu doğrudan ya da dolaylı olarak nesnel dünyanın kopyasını ne kadar az sunarsa, bu dünyanın varlığıyla ne kadar az özdeşleşirse, bunu yapmakla, nesne dünyasının kendine özgü işleyişine ve onun özel anlamına o kadar açık biçimde nüfuz eder. Şimdi artık dil formu, mimiksel ifade ya da benzerliğe dayalı ifade aşaması yerine, sembolik ifade aşamasına erişmiştir; semboliklik de, ifadenin nesnesellikle bütün benzerliklerinden ayrılıp gitmesiyle, doğrudan doğruya bu uzaklaşma ve ayrılıp gitme sürecinde, yeni bir zihinsel içerik kazanmasıdır.

Bu noktada biz, aynı yöndeki gelişmenin, estetik form dünyasının inşasında da nasıl açıkça görüldüğünü ayrıntılı biçimde izleyebilmekteyiz. Elbette burada biz en baştan, başka bir zeminde, deyim yerindeyse başka bir zihinsel boyutta bulunmaktayız. Çünkü gerçek anlamda sanatsal bir form, salt etkileyici nitelikteki görselliğe bağlanmışlıktan çözülüp ayrıldığı, saf ifade olarak özgürleştiği anda oluşur. Bundan dolayı sanatsal şekil vermenin ilk aşaması bile, her türlü ‘taklit’ biçiminden kesin biçimde ayrılır. Ve şüphesiz burada da daha yüksek bir aşamada aynı tipik ayrılma tekrar ortaya çıkar. Bu noktada elbette salt arka arkaya gelme ve somut sanatsal ifade biçimlerinin tarihsel olarak basitçe birbirini izleyişi değil, bizzat sanatın gelişiminin her aşamasında mevcut olan temel sanatsal anlatım unsurları, bu unsurların farklı ilişkisi ve onların, her çağın üslubunu belirleyen itici gücü söz konusudur. Goethe kendi estetiksel temel düşüncesinin tümünü özetleyen bir yazıda, üç anlatım ve kavrayış formunu -ki o bunları, ‘doğanın yalın taklidi’, ‘sanatsal yöntem’ ve ‘üslup’ olarak belirler- ayırmıştır. Taklit, sessiz sadakat içinde, sanatçının gözünün önünde bulunan nesnenin somut duyuşsal doğasını kayda geçirmeye çabalar; fakat nesne karşısındaki bu sadakat, aynı zamanda aynı nesneyle kısıtlanmaktır. Sınırlayıcı bir nesne sınırlı vasıtalarla ve sınırlı biçimde kopya edilir. İkinci aşamada

verili etki karşısındaki bu edilginlik ortadan kalkar: Kendi içinde nesnenin yalın doğasını değil, konuşanın iç dünyasını ifade eden gerçek bir formlar dili oluşur. Nesne, model, sanatçının şekillendirci gücünün karşısında bulunmaktadır; fakat bu sanatçı artık, nesnenin kendi topyekûnlüğü içinde onu kavramaya ve adeta tüketmeye çabalamaz; tam tersine sanatçı, bu topyekûnlüğe gerçek sanatsal öz niteliklerini damgalamak için, nesnede tek tek karakteristik ana hatları ortaya çıkartır. Fakat elbette daha yüksek bir anlatım formu ve gücü, sanatçının bireysel ve bu nedenle de tesadüfî olan kendi doğasında temellenen bir şey olarak vardır. Sanatçının özneliği, bir sanat tekniği ürettiği zaman, her sanatın kendi tüm anlatım vasıtalarından doğru başarabileceği şey, üslûp üretilmiş olur. Bu üslup bu nedenle elbette nesnelliğin en yüksek ifadesidir. Fakat artık varolan, varoluşun yalın nesnelliği değil, sanatsal ruhun nesnelliğidir; manzaranın doğası değil, şekil verme fiilinin esere de damgasını vuran ve aynı zamanda serbest ve yasalı olan doğasıdır. ‘Nasıl yalın taklit, sükûnetli varoluşa ve sanatsal teknik sahibinin bir görüntüyü serbest duyguyla kavradığı sevgi dolu bir şimdiki zamana dayanıyorsa, aynı şekilde üslûp da bilginin en derin temeline, onu görsel ve kavranabilir yapan şeyde tanıyabildiğimiz kadarıyla, şeylerin varlığına dayanır.’ Dil formu incelemesine bakınca, bu ayrılığı genel bir bağlama ait olarak tanırız. Sanatçı bu yolu, tıpkı dilin taklitten saf sembole giden yolu geçişi gibi baştanbaşa geçmek zorundadır; ve sanatın üslûbu, taklitten saf sembole giden yola, tıpkı dilin eriştiği gibi erişir. Dildeki gibi sanatta da kendini etkin biçimde gösteren şey, bu süreçteki benzer bir yasalılık; zihinsel olanın ifadesinin kendiliğindenliğe doğru aynı biçimli bir genişleme ritmidir.

Goethe’nin üslup tanımlamasında ise, aynı zamanda başka bir problem çevresine dikkat çekilir; çünkü burada üslup kavramı bilgi kavramıyla bağlantı içine sokulur. Böylece biz, bilginin de, mantıkî ve akılcı fonksiyonların gelişiminin de, doğal varoluştan düşünsel ifadeye doğru ilerleme esnasında geçerli olan şartlara bağlı olduğu sonucunu çıkarmaktayız. Bilgi şeye, ‘gerçek olan’a yönelmekle, onu bütün olarak kendi içine almakla ve adeta bilincin çev-

resine çekmekle, algılama ve duyuşsal alıcılık olarak başlar. Duyumcu bilgi öğretisinin, temelini antik felsefede gördüğü ve bu bakımdan klasik sayılan bu görüş, bu olayı tamamen duyuşsal ve maddî şekilde tasvir eder. Nesne ile özne arasındaki bağlantıyı kuran semboller, (*εἰδωλα*) (tasvir, idol), *bene*, ruha nüfuz etmek için şeylerden ayrılıp giden maddî nitelikli unsurlardır. Aristotelesçi ve Stoacı bilgi öğretileri, nesne ile bilginin ilişkisi anlatan ifadeyi sürekli geliştirmeye çabaladı. Aristoteles'te, duyu alımında ruha akan şey, nesnenin maddesi değil onun saf formudur; bu ise mühür yuvarlağını altın ya da alaşımın kabul etmemesi, ama mumun kabul etmesi gibidir. Ve Stoa Okulu'nda, Khryssippos'un (*τύπωσις*) (örnek, taslak) terimi, genel bir terim olan (*ἐτερίωσις*) (karşılık) teriminin yerine geçirilir; nesnenin bir kopyası ruhtaki algıda üretilmez; tam tersine sadece ruhta bir değişim meydana gelir ve bu değişime dayanılarak nesnenin varoluşu ve niteliksel özelliği hakkında hüküm verilir. Fakat hem Grek ve hem de Ortaçağ felsefesinde, taklit teorisinin öne çıkarılmasına ve aklîleştirilmesine o kadar çok uğraşıldığı halde, ve özellikle Skolastikler *species intelligibilis***i *species sensibilis****ten ayırmak için o kadar gayret sarfettikleri halde, sembolün eski duyuşsal temel anlamı, hala Species**** kavramında yaşamaya devam etti. Aristotelesçi-Skolastik fikir kavramını ve ona bağlı bilgi öğretisini kesin olarak aşmak için, modern idealizmin yeni düşünme formu gerekirdi. Fakat diğer taraftan, nesnenin, bilinmek için herhangi bir şekilde bilince girmesi ve bilinçte tümüyle ya da parça şeklinde kopyalanması gerektiği varsayımı, kesin ve açık olarak kabul edilmekteydi; şimdi, bu varsayım sarsıldıktan sonra, nesnenin bilinebilirliğinin de aşamalı olarak problemler demeti haline gelme tehlikesi içinde olduğu varsayımı kabul edilmeye başlandı. Bilgilerin nesnel geçerlilik ölçütünü sadece salt

* Ç.N. Stoacı bir filozof.

** Duyulara dayalı fikir/kavram

*** Mantığa dayalı fikir/kavram

**** Fikir/kavram

akıl formu içine, *cogitatio** ve *intellectus ipse*** formuna yerleştirmeye çalışan Descartes ve Leibniz idealizmi, taklit teorisinin dogmatik öncüllerinden ayırlamayanların hepsi için geçerli olan apaçık-şüpheli bir sonucu kendi içinde taşır. Kant'ta ise öğretinin güç noktası, onun yeni olumlu temel kavrayışından çok, öğretinin olumsuz çıkarım sonucu olarak kendinde taşıdığı şeyde yatmaktadır. Kant'ın düşüncesinin nüvesi olarak, bilginin gerçek nesnelliğinin, zihnin kendiliğindenliğinde temellendiği ve onun içinde kesinleşmiş olduğu şeklindeki kanıtlama değil, daha ziyade 'kendinde şey'in bilinmezliği görüşü ortaya çıkar. Bununla beraber, burada bilgiyi 'kendinde şey'den ilk ve son kez olarak ayıran keskin adımın aksine, sadece, kendi sarsılmaz temelini bizzat kendi içinde bulmuş olan olgularla ilgili başka bir ifade vardır. Hegel'in kullandığı ifadeyle, 'kendinde şey' sadece 'soyutlamanın *caput mortuum*'***udur; sadece bir amacın olumsuz anlatımıdır ki, bilgiye, bu amaca göre yön tayin edilemez ve uzun süre de bir yön tayin etme gereği doğmaz. Fakat bu olumsuzluk, aynı zamanda yeni ve kendine özgü bir durumu, kendi gerçek yapısı ve bu yapının ilkesi içinde, bilginin merkezleşmesini kendi içinde taşır.

Ve biz bilgiyi yalnızca, onun en genel belirlenişine göre değil de özelliklerine göre incelersek; eğer bilgi kavramının sadece felsefi anlamını değil, bir de bu kavramın açık tanımını, tek tek bilimlerin somut şekillenişini göz önünde bulundurursak, aynı tipik değişim karşımıza çıkar. Her bilim kendi ilerleyişinde, kendine özgü apaçık kavramlar oluşturur ve aynı zamanda bu kavramları, yavaş yavaş, olan şeyler olarak, akılcı semboller olarak anlamayı öğretir. Matematiğin tarihi bu şey-durumunun kanıtı olan veriler sunar. Geometri de empirik ölçmelerle başlayabilmiştir; sayı da, insanın düşünme fiili içinde, ilkönce şey sayısı olarak ortaya çıkar. Fakat matematiğin ilerlemesi ve kesin bilim halinde gelişmesi, onun bu

* Düşünce, fikir

** Intellectus ipse: Düşünen ve algılayan ben

*** Geçerliliğini yitirmiş kaynak

başlangıçtan ve bu başlangıçtaki ilişkilendenmeden ve sınırlanmadan kurtulduğu noktada gerçekleşmeye başlar. Bütün sayı kavramları kesirli sayı kavramına doğru genişleyince, bu genişleme şey dünyasının gerçek olaylarında, somut nesnelerin parçalara ayrılışında karşılık bulabilir. Antik matematikte henüz sayı adı verilmeyen irrasyonel, sayı formlarından biri olarak kabul edildi; pozitif sayı yanında negatif sayı ortaya çıktı. Bunların hepsi mekânsal büyüklüklerin ve büyüklük ilişkilerinin temasında doğrudan kanıtlanabilirdi. Fakat saf sayı kavramı, şeyssel nitelikli sayı kavramıyla aynı şekilde, mekânsal temasadan aşamalı olarak gitgide uzaklaşır. Modern matematikte Dedekind'den itibaren, sayılar sistemini 'zihnin serbest üretimleri' olan ve sayının ilk baştaki konumlanışında kesinleşmiş olan yasadan başka hiçbir yasaya bağlı olmayan bir sistem olarak kavrama eğilimi, çok açık biçimde ortaya çıktı. Genel olarak görülmektedir ki, matematiğin kendi tarihsel seyrinde elde ettiği bütün büyük metodik ilerlemeler, onun işaret sisteminin oluşturulmasıyla ve akılcı olarak düzenlenişiyile çok sıkı biçimde ilişkili, hatta böyle bir düzenlemeye doğrudan bağlı olmuştur. Vieta'nın figürsel analiz olarak, *logistice speciosa** olarak temellendirdiği cebirin keşfi, Leibniz'in ortaya koyduğu ve onun açısından sadece kendi felsefî-bilimsel temel planının, 'genel karakteristik' projesinin bir istisnası anlamına gelen diferansiyel ve integral hesabı algoritması, bunun için en açık kanıtı sağlar. Matematiksel fiziğe gelince; o da burada anlatılan problem bağlamında ileri düzeyde karakteristik bir gelişim gösterir. Klasik fizik sistemi olarak Galilei-Newton mekaniğinin, fiziğin asıl sistemi olarak geçerli sayıldığı çok uzun süre zarfında, bu fizik sisteminin temel kavramları; ölçü, güç, zaman ve mekân kavramları, fizikte kullanıldığı gibi, 'şeylerin doğası' vasıtasıyla, fiziksel-gerçek olanın karakteri vasıtasıyla bize doğrudan ve tek anlamlı kesinlik içinde dayatılan kavramlar olarak anlamlandırılabilmişti. Fakat bir anda, bu temel kavramların de-ği-

* Aldatıcı mantık

şimiyle ve yeniden düzenlenişiyile, mekânîğin yeniden inşasına girişilirken, bu kavrayışın zemini kayıp gitmiştir. ‘Mekânîğin İlkeleri’ yazısında, güç kavramını mekânîğin temelinden çıkaran ve mekânîği zamanı, mekânı ve ölçüyü bağımsız olarak tasarlayıp inşa eden kesin adımı ilkönce gerçekleştiren Heinrich Hertz’in, bundan dolayı, işte bu girişimde aynı zamanda genelde sembol kavramı konusunda, özeldde ise fiziksel sembollerin anlamı ve yönelimi ile ilgili olarak yeni ve ilkesel bakımdan açık sonuca ulaşması hiç tesadüfî değildir. Hertz şöyle vurgular: ‘Bilinçli doğa bilgimizin bize, şimdiki zamanda sergileyeceğimiz davranışlarımızı gelecek öngörüsüne göre kurabilmemiz için, gelecekteki deneyimleri önceden kestirme yetisi vermesi, onun en açık ve kesin, en önemli görevidir. Geçip gitmiş olanlardan gelecek hakkında bir fikir türetmemize ve böylelikle erişmek için çalışılan gelecek öngörüsü kazanımına hizmet eden yöntem, budur: Biz dıştaki nesnelerin içteki sembollerini ya da imgelerini imal ederiz; ilaveten onları, imgelerin düşünsel-zorunlu sonuçlarını, kopya edilen nesnelerin doğal zorunlu sonuçlarıyla ilgili imgeler olacak şekilde oluştururuz.’ O halde burada da, nesnelerin dıştaki ifadesi yerine, onların *içteki hayalî* ve matematiksel-fiziksel sembolleri işin içine girer. Ve fiziğin sembollerinden talebimiz, onların tek başına duyusal-gösterilebilir bir varoluşu kopyalaması değil, karşılıklı olarak öyle bir bağlantı içinde bulunmalarıdır ki, biz bu bağlantı yoluyla ve sembollerin düşünsel-zorunlu sonuçları sayesinde, deneyimimizin bütününe sistematik olarak düzenleyebilelim ve ona egemen olabilelim. Modern fiziğin dünya tablosu incelenince, fiziksel bilginin bu genel anlayışının nesne dünyası bilgisi için nasıl verimli olduğu görülür. Bugün rölativite teorisinin sonuçlarının felsefeyi karşı karşıya bıraktığı şaşkınlık ve çaresizlik, belki büyük ölçüde, felsefenin, fiziksel sembollerin -rölativite teorisine damgasını vuran- kendine özgü karakterini henüz daha net ve açık biçimde kavrayamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Felsefe burada kullanılan sembollerden başka hiçbir imkânı tanımadığı; mesela Riemann’ın mekân sembolünü ya doğrudan verilmiş gerçekliklerin ifadeleri olarak ya da salt hayal

ürünleri olarak değerlendirmeyi kabul etmediği zaman zarfında, sembol kavramının metodik anlamını ve değerini kavramamıştır. Rölativite teorisi -önceden söz ettiğimiz Goethe'nin üçlü ayrımını sembollerin karakteristiği için kullanmayı arzu ettiğimizde götürür ki- elbette 'doğanın yalın bir taklidi' anlamına gelmekten bir hayli uzaktır; fakat bu teoride doğa incelemesinin salt tesadüfî bir 'yönteni' pek fazla ifade edilmez; tam tersine bu teori modern fiziksel bilginin gerçek 'üslubu'nu en az başka teoriler kadar temsil eder.

2

Bugüne kadar bilginin ve sanatın dünyasının, dilsel dünyanın ve mitik dünyanın meydana gelişinde ortaya çıkan 'işsel şekil verme' gücünü, aslında bir birlik olarak ele aldık. İnsanın formunu, adeta genel bir tip olarak bu birliğin içinde ortaya koymaya çalıştık. Fakat tek tek formların asıl bağıntısı, şimdi, bu tipin içinde tek tek temel yönelimlerin özel ve kendine özgü niteliklerini belirlemeye ve onları birbiri karşısında sınırlandırmaya giriştiğimizde kendini gösterir. Sembol oluşturma fonksiyonu aslında gizlice yayılan bir birlik olarak düşünülebilir; fakat formların farklılığı, onların her birinde, zihnin tarafından üretilen imgeler ve biçimler dünyasına yine zihnin verdiği farklı bağıntı araştırılır araştırılmaz, yeniden ortaya çıkar.

Mitos aşamasına daha ayrıntılı baktığımız zaman, burada, zihnin sembol gücü tüm zenginliğiyle; bitmez-tükenmez çeşitlilik ve mevcudiyet içinde dış vuruluş biçimleriyle karşımıza çıkar; fakat aynı zamanda burada bilinç, sembollerin dünyasıyla, tıpkı duyu etkilerinin dünyasına bağlandığı şekilde bir başlanımlık durumuyla karşı karşıya bulunduğu için, bu bilince göre sembollerin dünyası sadece nesnel-şeyssel gerçekliğin başka bir formu anlamına gelir. Sembol özgürece ortaya konulan zihinsel üretim olarak bilinmez ve tanınmaz; sembole bağımsız bir etkililik tahsis edilir. Bilince ege-men olan ve onu buyruğu altına alan zorlayıcılık, sembolün doğa-üstü zorlayıcılığından başlar. Mitik bilinci belirleyen şey, tamamen sembol ve şeylerin bu ilgisizliğidir. Etkileyicilik niteliği sembol ile eşyada ortak olduğu için, bunlar varolma niteliği bakımından bir

diğerinden ayırlamaz. Çünkü sembol de, şeylerin bu genel ve mitik-büyüsel nitelikli iç içe geçmişlik ilişkisinde, herhangi bir fiziksel varoluşta mevcut olan gücün aynısını kendinde taşır. İnsanın sembolü ya da adı, burada asla insanı temsil etmez; tam tersine büyüsel etkileme bağlamında bakılınca ve 'bilfiil var olan'ın büyüsel kavranışına göre, insanın kendisidir. Bir insanın en küçük bedensel parçasına, onun saçlarına, tırnağına vs. zorla sahip olunca nasıl onun bütün varlığına sahip ve egemen olunabiliyorsa, aynı şekilde, aynı egemenlik ismin ya da sembolün sahipliğiyle de gerçekleşir. İşaretin nesnel gücüne ve nesnel doğasına, isim ve yazı büyüüne, sembol ve kelime büyüüne inanma, mitik dünya kavrayışının temel bir unsurunu teşkil eder. Ama artık, elbette bizzat mitik dünya kavrayışının içinde, gerçek dinî dünya mitosun dünyasını bırakıp gitmeye başladıkça, yavaş yavaş bir kurtuluş ve çözülüp gitme gerçekleşir. Dinî özbilincin her açılımı, burada, çözülüp gitmenin kaynağını oluşturur. Mitik hayal gücü, her dinî olan şey için tözel temel ve adeta beslenme zemini olarak kalmış olsun: İşte bu durumda, dinî olan, bilinçli enerji içinde bu zeminden zorla ayrılınca ve mitik sembollerin içeriğine karşı tamamen yeni bir zihinsel eleştiri gücüyle direnince, dinî olanın gerçek karakteristik formu ortaya çıkar. Tanrı düşüncesinin formu ve içeriği, bu oluşumdan doğru, sembollerin iş görücülüğüne karşı yapılan kavgadan doğru, Yahudiliğin Peygamberlik anlayışında kazanılmıştır. Mitik ve nebevî bilinç arasındaki sınır çizgisini, sembollerin kullanımının yasaklanması teşkil eder. Yeni tektanrı bilincinin, sembolün canlı/etkili zihinsel gücünü, her anlamlılık ve önemliliğin başka bir alana, saf düşünsel alana çekilmesini ve böylece boş bir maddî dayanaktan başka hiçbir şey olmayan sembolün varlığından uzaklaşılmasını sağlayarak yok etmesi, tektanrı bilincini mitik bilinçten ayırır. Mitosun sembolleri, nebevî düşünmeye elverişli olan ve nebevî-dinî duyguyu da belirleyen soyutlama gücünün önünde 'katıksız hiçlik' haline gelirler. Ve şüphesiz bu semboller, nebevî bilincin onları yerleştirmeye çalıştığı bu hiçlik alanında sürekli olarak hapsolmuş halde kalmazlar; onlar bu alandan, hep yeniden dışarı çıkarlar ve

bağımsız bir güç olarak kendilerini gösterirler. Dinî semboller, dinî bilincin açılımı ve gelişiminde aynı zamanda dinî etkilerin ve güçlerin taşıyıcısı olarak düşünülürler. Hristiyan dogmasının tüm gelişiminde, Luther ve Zwingli'ye, Protestanlığa kadar, sembole kavramının kutsama eylemi ve mistik törenler kavramlarıyla birleşmesi, ilk başlarda kesin anlamda oluştu. Harnack eski çağların inançlarını şöyle tasvir eder: "Sembole olan, her zaman için nesnel olanın, reel olanın karşılığı olarak düşünülemez; tersine sembole olan, tanrı tarafından etkilenmişlik, sırlarla örtülü olmaktır (*μυστήριον*) (dinî sır) ve bu, doğal olanla dünyevî açıklıkla karşıt durumda bulunur."⁵ Elbette burada da, sembole kendisi ile onun her zaman temsil etmek istediği zihinsel-sembole hakikat arasında ayrılma ortaya çıkar. Fakat motiflerin bu kavgasının bizzat sembole içinde hiçbir sonuca ulaşanamasının nedeni, dinî olanın doğasında temellenir; çünkü işte bu uzlaşmaz çelişki, bu salt sembole yapışmışlıktan ayrılma girişimi ve sürekli sembole geri dönme zorunluluğu, tarihte gerçekleştiği şekilde, bizzat dinî sürecin temel bir unsurunu teşkil eder.

Mitik-dinî incelemeden estetik incelemeye dönersek, yeni bir kavrayış özgürlüğü karşımıza çıkar; hatta estetik inceleme, gerçekten de, zihnin, imge alanının tümüyle yeni bir bağını içine girmesiyle oluşur ve bu bağını içine girmekten ibarettir. Sanat da elbette, en mükemmel başarılarıyla, mitik dünya kavrayışıyla yeniden çok sıkı biçimde birleşmiş durumdadır. Schelling "Mitoloji Felsefesine Giriş'te şöyle söyler: "Hint ve Mısır anıtları gibi eserler, uza-yıp giden zaman içinde oluşan sarkıt-dikitler gibi meydana gelmez; mitolojinin devasa tasarımlarını kısmen içten doğru meydana getiren kuvvet, daha sonraki zamanın bütün ölçütlerini aşan sanat eylemlerini dışa dönük hale getirir. İnsan bilincini mitolojik tasarımlardan gerçekliğin sınırları üzerine yükselten kuvvet, sanattaki anlam doluluğunun, yüceliğin ilk öğretici üstadı oldu." Burada genel

⁵ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Dogmalar Tarihi Ders Kitabı) I. 198

kurgusal bir inanca dayanarak dile getirilen şeyi, mitoloji ve sanat tarihi alanındaki empirik araştırmalar da tamamen onayladı. Ve şüphesiz mitos ve sanatın içeriklerinin bütünüyle bu karşılıklı iç içe geçişinde, onların iki taraflı formu açıkça ayrılmış haldedir. Mitik ve dinî bilinçte, bir yönüyle sembol ile onun anlam içeriği arasında tam bir ilgisizlik, diğer yönüyle her ikisi arasında sürekli bir gerilim bulunur. Düşüncede var olan içerik bazen sembol içeriğiyle karışmış ve adeta onun içinde yok olmuştur; bu içerik bazen, kendi kuvvetini yeniden temele yerleştirmek için, duyusal-temsili ifade-den kurtulmaya çabalar. Dünyanın sanatsal kavranışında ve biçimlendirilmesinde, bu motifler çatışması ve kavgası yerine, ilkönce bir denge ortaya çıkmıştır. Mitik-dinî bilincin yaşantısı nasıl karşıtların birbiriyle iç içe girmişliğinden ibaretse, aynı şekilde estetik bilincin yaşantısı da bu dengeden ibarettir. Sanatsal seyir, sembol işin içine girince, bakışını sembolde ifade ve temsil edilen şeyden başka bir şeye yöneltmez; tam tersine, o, sırf sembol formuna dalar ve bu form içinde var olmakta direnir. Burada sembol, büyüsel-mitik dünya görüşünün insanı hapsedtiği etkileme ve acı dünyasından kesin olarak ayrılmıştır. Sembol sebep ve sonucun birbirine zincirlenmiş oluşundan uzaklaşarak ve, sadece yaptığı işe göre değil, kendi içinde fikrî içerik taşıyan bir şey olarak kabul edilmek suretiyle, etkilerin iç içe geçmişliğiyle belirginleşen varoluş çevresinden doğru ortaya çıkar. Sembol, kendi içine yerleştirilmiş olan 'görünüş'ün dünyasını temsil eder; ama bu görünüş dünyası da kendine ilişkin gerçek zorunluluğu ve asıl hakikati kendinde taşır.

Zihnin başka alanlarında, başka sembolik biçimlendirme yönelişlerinde talep olarak içerilen şeyin gerçekleşmesi olarak sanat, başka bir anlamda kendini gösterir. Biz dilsel ifadenin genel bir ilkesi olarak, bu ifadenin, duyusal nesneye ve duyusal etkiye -geliştikçe her ikisinden uzaklaşmanın vuku bulması için- yakınlaşmayla başladığını kanıtlamaya giriştik. Kelime, gittikçe, salt ses sembolü olma durumunu sürdürmez. Kelimenin saf anlam içeriği, onun duyusal-kavranabilir mevcudiyetinden bağımsız hale gelir. Dilsel gelişim en yüksek noktaya vardığında bu ayrılma kesin şekilde ger-

çekleşir. Sesin anlamla ilişkisi, ses ile anlam arasında herhangi bir 'doğal' benzerlik şeklinde bir desteğe ihtiyaç olmadan, serbestçe ortaya çıkar. Fakat dil artık sadece nesnel bildirme ve nesnel belirleme anlamında saf kavram ifadesi olarak kullanılmayıp, ayrıca öznenin derunîliğinin yansıması haline gelmek için, adeta dilin hareket noktası olan bu derunîliğe tekrar geriye dönerse, o zaman birdenbire tamamen yeni bir bağıntı vuku bulur. Çünkü edebî eserin dilinde salt soyut kavram ifadesi bulunmaz; bir de edebî eserde her kelime aynı zamanda asıl ses değerine ve duygu değerine sahiptir. Kelime sadece belirli bir anlam içeriğinin temsili işlemini gerçekleştirmekle kalmaz; bunun yanında bir de ses ve tını olarak bağımsız bir yaşantı, gerçek varlık ve gerçek bir duyum niteliğine sahiptir. Ses artık, en yüksek kesinlikteki nesnel anlatımda, bu içsel önemliliğini muhafaza eder. Nesnesel tasvirin kendisi, doğrudan şimdiki zaman formuna gitmek için, bundan böyle her sırf dolaylı olanı, her sırf temsil edici ve işaret nitelikli olanı kendinden sıyrıp çıkarır. İfadenin içinde duyusal ve zihinsel olanın artık birbiri ile karşıt durumda bulunmaması, asıl mükemmel şairane ifadenin sırrını oluşturur. Salt işaretin bütün donmuşluğu çözülür; her kelime, kendine özgü bireysel bir içerikle yeniden doldurulmuş olarak varlık kazanır ve böylece duygunun saf dinamiğinin, içteki sarsılmanın ifadesi haline gelir. En yüksek değerdeki lirik sanat eserleri - Flölderlin'in Alman Şiiri'ndeki hemen hemen en mükemmel edebî eserleri- büyük ölçüde bu ikili bileşimi; aynı zamanda kusursuz yapıyı ve upuygun duyusal ton ve ritmi oluşturmuş olan zihinselliği kendinde taşır. Bu nitelikteki üretimlerden önce, Flamanın, 'şair insan türünün ana dilidir' ifadesindeki anlayış bizi etkiler. Ve şüphesiz bu üretimlerde dil oluşumunun ilk tarihsel başlangıçına, ilkel ilk-kaynağa geri dönüş gerçekleşmez; tam tersine burada dil formu edebî eserin formuyla iç içe geçerek bizzat yeni bir içerik kazanır. Salt taklit sesi ya da duyumlama sesi aşaması, bu noktada hayli gerilerde kalan bir aşamadır. Yansıma bazen, dar bir sınırlı çerçeve içinde, bazı şiirsel etkilerde işe yarayabilir; fakat nasıl dilsel ifadenin özüne pek fazla girilemiyorsa, lirik ifadenin özüne de pek faz-

la girilemez. Çünkü ses burada da hiçbir zaman tek başına olanı, duyuşsal etkinin tesadüflüğünü ve özgülüğünü resmetmez; o, saf biçimde bizzat kendi içinde titreşir ve öncelikle başka bir şeye ve dış-takine yönelmeyen ve birbiriyle ahenkli titreşimlerin bütünü, estetik uyumluluğu kendi içinde taşır. Böylece doğrudan olana görünüşte geriye dönüş, daha ziyade, dilsel ve şiirsel formun kendine özgü özelliği içinde katıldığı ikili bir aracılığın neticesi olmaktadır.

‘Sembolik formlar’ı felsefî olarak inceleme işi, hiçbir zaman, bu formlardan her birini tek başına, zihinsel yapısıyla ve özel ifade vasıtaları olarak tasvir etme noktasında durup kalamaz; bu formların kendi aralarındaki karşıtlık durumundan olduğu gibi karşılıklılık durumundan, iticiliklerinden olduğu gibi çekiciliklerinden doğan bağıntılarını belirlemek, bu incelemenin çok önemli görevlerinden biri haline gelir. Böyle bir incelemede doğan problemler arasından ben, sadece bir tanesini ortaya koyuyorum. Mitik dünya açıklaması bilimsel dünya açıklamasının karşısına konduğunda, her ikisinin, bir diğerinden, bir yönüyle en yüksek nesnel düşünme kesinliğinin, diğer yönüyle yalnızca bireysel keyfiliğin ve fantezi içrikli ruhsal durumun egemen olması bakımından ayrılmadığı görülür. Mitos da kendi içinde bütünleşmiş bir formdur; o da kendi tutarsız oluşumu içinde, belirli bir şekilleniş ilkesi sergiler. Ve bu form en azından, yalnızca salt duygulanımın ya da hayal gücünün itici gücüyle doğmaz; bundan başka o, belirli akılcı unsurları da kendinde taşır. Nasıl bilimsel-mantıkî düşünmede birtakım kategoriler varsa, mitik düşünmede de bazı ‘kategoriler’ vardır. Özellikle nedensellik kategorisi, bu düşünmede de çok etkin olan temel ve egemen bir kategoridir. Mitosta genel nedensellik kavramı, ‘neden’ ve ‘sonuç’un bağıntılı oluşu düşüncesi eksik değildir ve bu, mitosun dünyayı ‘açıklama’ ve yeniden oluşturma eğiliminde açıkça ortaya çıkar. Kozmogoni ve teogoni öncelikle mitik dünyanın bütünüünü belirler. Daha ilkel aşamalarda da, herhangi bir tek şeyin, güneş ya da ayın, bir hayvan ve bitki türünün ya da insanın mitik olarak ‘oluşum’unu anlatan mitoloji rivayetlerinin yeterince mevcut olduğu görülür. Mitik düşünmede bu temel nitelik kök salmıştır.

Nedensellik formu değil, bu formun kendine özgü donanımı ve yönelimi, oluş ve varlık hakkındaki mitik kavramı bilimsel kavramdan ilkesel bakımdan ayırır. Çünkü mitos henüz kendine özgü nedensel düşünme niteliği taşımaktadır; özellikle bu düşünme içinde o, işaret edici ve belirleyici bir 'karmaşık düşünme' formuna bağlanmış durumdadır. Mitosun kavrayışına göre, şeylerin büyüsel bakımdan etkileyici bir birlik kazanmaları için, onların sırf benzerlikleri ya da tesadüfî eşzamanlılıkları, mekândaki birliktelikleri ve temasları yeterlidir. Bütün 'benzerlik büyüleri' bu davranış biçiminin tipik bir örneğidir. Benzerlik büyüünün adı ise, bu şey durumunu açıklamaktan ziyade gizlemektedir. Çünkü mitik kavrayış iki farklı ve bağımsız unsur arasında vuku bulan salt benzerlik ilişkisini, sırf 'benzerliği' gördüğünde, kendi önünde gerçekten sadece tek bir nesne görmüş olur; bu, mitik kavrayışın karakteristik özelliğidir. Bu kavrayış farklı nitelikteki özellikleri türsel benzerliklere göre ayırmaz; tam tersine onun için her benzerlik, doğrudan varlığın özdeşliğini ifade eder. Benzerlik bağıntısı için geçerli olan bu durum, aynı şekilde mekânsal olarak bir arada bulunma ve zamansal olarak aynı anda olma bağıntısı için de geçerlidir. Aynı mekânda ve aynı zamanda bir kez bir araya gelen şey, böylece mitik-büyüsel birlik halini alır. K. Th. Preuss mitik düşünmenin bu tutumunu şöyle anlatır: "Tek nesne büyüsel ilgiyi harekete geçirir geçirmez, o tamamen kendi başına apayrı bir şey olarak görülemez; o, özdeşleştirildiği başka nesnelerle ilişkililiği daima kendinde taşır; öyle ki dış görünüş sadece bir tür örtü, bir maske teşkil eder."⁶

İşte bu noktada bilimsel anlamdaki nedensellik kavramı, mitik anlamdaki nedensellik kavramından ayrılır. Çünkü bilimsel anlamdaki nedensellik kavramı -Hume'a ve onun psikolojik teorilerini tekrarlayanların hepsine rağmen- 'çağrışım' güdüsünü ve niteliği-

⁶ K. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker* (İlkel Halkların Zihinsel Kültürü), Leipzig ve Berlin 1914, s. 13; ayrıca bkz. özellikle, Preuss, *Die Navarit-Expedition*, (Nayarit Keşif Gezisi) Leipzig und Berlin, 1912, c. 1

ni, *post hoch* ve *juxta hoch*u bir *propter hoch** şekline getiren öznel hayal gücünün egemenliğini açığa çıkarmaz. Bu kavram, titizce incelenince, tamamen karşıt zihinsel hareket tarzında temellenmiş görünmektedir. Bu hareket tarzı, bilimsel nedensellik yargısını mümkün kılan ve ona sarsılmaz bir konum veren soyut analiz gücüdür. Mitos bir şeyi başka bir şeyden karmaşık bütünlük olarak çıkarttığı zaman, neden ve sonuç ilişkisini kabul etmiş olan bilimsel nedensellik yargısını, artık doğrudan bir şey-bağıntısı olarak tanımaz. Bir diğeriyle neden ve sonuç bağıntısı içine girenler duyuusal yoldan verili ve karmaşık bütünlükler olarak şeyler değil, değişimlerdir. Her nedensel akış, en titiz ve en kesin analizde alt aşamalara ve kademelere ayrılan bir sürecin bütünü olarak ortaya çıkar. Bu ayrılma, aralarında nedensel bir ilişkiden söz edilen unsurları oluşturur. Mesela bir α olgusu, başka bir olgu olan β olgusuyla gözlem esnasında yeterli sıklıkta rastlaştığı ve bu rastlaşma psikolojik bir zorunluluğa dayanarak beklendiği için değil, α 'nın bütününden bir x unsuru, β 'nin bütününden bir y unsuru ayrılabilirdiği için, α , β 'nin nedeni olarak kabul edilir. Birinden diğerine geçişi belirleyen genel bir kuralın bulunmasıyla x ve y elde edilmiştir. Matematiksel fiziğin temel düşünüşüne göre, bu kural sadece, x ve y 'nin, değişimleri belirli bir ölçüte bağlı olan ve bu ölçüt değeri ile birbiriyle ilişkilenen nicelikler olarak kavranabilmesiyle, onlar tek anlamlı olarak sabitleşir ve gerçekten genel bir niteliğe kavuşur. Bu nicelikler ve onların yasalı bağlantı formu ise -ki niceliklerin ilişkisi bu bağlantı vasıtasıyla zorunlu ve 'anlaşılabilir' olarak ortaya çıkar- olguların algılanan içeriğinde apaçık biçimde bulunmaz; nicelikler ve bağlantı formu bu ilişkiye adeta özellikle düşünsel bakımdan dayanak ve altyapı oluşturmak zorundadır. Duyusal olguya nedensel

* Ç.N. *post hoch*, *juxta hoch*, *propter hoch*: Arka arkaya gelen olgulardan yanlış nedensellik çıkarımına ulaşma ya da onları yanlış nedensellikle birbirine bağlama durumu. Mesela gece ile gündüzün arka arkaya gelmesinden hareketle, gündüzü temel alarak onun nedeninin gece olduğu sonucuna veya geceyi temel alınca, onun nedeninin gündüz olduğu çıkarımına ulaşmak gibi.

‘çıkarm’ formlarımızla nüfuz edilir; duyusal olgu, kavrama yetisinin bu analizi ve senteziyle yeni bir yapı kazanır. Diğer taraftan doğrudan gözleme dayalı bakış açısından birbirine çok uzak gibi görünen görüntüler, düşünsel analizle nasıl bir yasaya bağlı olarak ve doğası itibariyle birbirine yakın şekilde ortaya çıkıyorlarsa, daha önce yan yana bulunan, mekânsal-zamansal komşuluk ya da niteliksel benzerlik yoluyla birbiriyle çok sıkı bağlanmış görünen şeyler, şimdi birbirinden hayli uzağa yerleşir. Mitosun düşünme biçimi, neden ve sonuç ilişkisi düzenini adeta elleriyle yakalayabileceğine inanırken, bilimde, çok yüksek seviyede gelişmiş, özelleştirici ve ayırıcı nitelikte, neden-sonuç ilişkisine yönelen gerçek bir ‘eleştirel’ zihin çalışması bulunmaktadır. Tek tek içeriklerin salt empirik anlamda bir arada bulunuşu yerine, kesin ve sürekli bir üst-düzen, bu eleştirel çabayla ortaya çıkar. Salt varoluş ve onun bireysel özelliği genel bir ‘nedenler’ ve ‘sonuçlar’ ilişkisine dönüşür. Bilim, bu ayrılığı genel geçer yasalara göre çok kesin bir bağıntıya dönüştürmek amacıyla, şeylerin yalın ‘varoluş’ unsurlarını sürekli ayırır. Bilim ‘varlığın’ unsurlarını öyle konumlar ve onları birbiriyle öyle bir ilişki içine sokar ki, böylece erişilmeye çalışılan en yüksek akılcı amaca en mükemmel biçimde erişilir. Algı dünyasının ilişkisi, başka bir boyut içinde, yeni bir biçimde ve yeni bir düşünsel form altında tekrar ortaya çıkmak için çözülür. Tek tek somut örnekler vermek gerekirse; taşın düşmesi, ayın dünya çevresinde dönmesi ve gel-git olayı gibi birbirinden duyusal olarak çok farklı olan olgular Newton’dan bu yana aynı fiziksel kavram altına yerleştiririz. Fiziksel kavramların tanımlanışlarında özel duyusal unsurlar tamamen geri plana itilmiştir; ilk başta belirli duyu alımına karşılık geldiği için birlikli olarak karakterize edilen fizik bilimi alanları, teorik olarak artık tamamen farklı ve apayrı bölümlere ayrılır. Planck şöyle vurgular: “Mesela ısı daha önceden, sıcaklık duyusunun duyulmasıyla karakterize olan, belirgin, sınırlandırılmış ve birlikli bir fizik alanını teşkil etmekteyken, bugün bu alanın tümü ısıma olayına ayrılmıştır ve optik tarafından incelenir. Sıcaklık

duyumunun anlamı artık ayrı türden parçaları bir arada tutmaya yeterli değildir; daha ziyade şimdi biri optiğin bir parçası, mesela elektrodinamik; diğeri maddenin kinetik teorisi, yani mekanik halinde düzenlenir.”⁷

Ve burada da dil, bu iki tutuma katılmak ve kendi içinde mitosun unsurlarını logosun unsurlarıyla bağlamak suretiyle, bu iki aşırılık arasında ortaya çıkarak ve onlar arasında zihinsel bir aracılık kurarak var olur. ‘Karmaşık’ düşünmenin kendine özgülüğünü, en açık biçimde, gövdeleyici ya da çok bireşimli dil tipi olarak tanımlanan dillerde görürüz. Bilindiği üzere bu dillerde kelime ve cümle arasında net bir sınır bulunmaz; cümlelerin birliği görelî-bağımsız kelime birlikleri içinde düzenlenmez; genel bir oluşu ya da somut bir durumun bütünü anlatacak olan dilsel ifadeyi, çok karmaşık yapıdaki tek bir kelime içine yoğunlaştırarak yerleştirme eğilimi vardır. Bu dillerin en önemli nitelikleri bunlardır. Humboldt bu sistemi Meksika dili örneğinden hareketle aydınlatan ve kendi zihinsel temel sistemine göre apaçık hale getirmeye girişen ilk kişilerden biri oldu. O, dilin formunun temelini kendine özgü bir tasarım biçiminin oluşturduğunu söyler. Cümle kurgulanmamalı, parçalardan tedricen inşa edilmemeli; tam tersine birlik içindeki basılı form olarak bir defada ortaya konulmalıdır. Fakat kendi içinde görüntüde tamamen bütünleşen birlikli nitelikteki bu form, henüz ayrımlaşmamış bir form iken, gerçek sentetik birliğe sahip olamaz. Sentez, bu formun saf zihinsel anlamı gereğince, analizin karşıtı değildir; analizi kabul eder ve zorunlu unsur olarak kendi içinde bulundurur. Bir araya toplama gücü düzenleme gücüne dayanır. Bir araya toplama ne kadar kesin biçimde gerçekleştirilirse, düzenleme gücü de o kadar çok enerji ve belirgin biçimde ortaya çıkar. Buna karşılık, ‘çok bireşimli’ dil sisteminde, açıkça ayrılmış anlam unsurlarının dilsel bir anlam bütünü halinde bir araya toplanması, kelime birliği değildir; tam tersine kelime birliği, aslına bakılırsa, sadece, içinde tek

⁷ M. Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes* (Fiziksel Dünya Tablosunun Birliği), Leipzig 1909, s. 8

tek belirlemelerin farksız olarak yan yana bulunduğu ve birbirine aktığı bölüntüsüz kütledir. Kelime bütününde, bir olayın ya da bir etkinliğin niteliksel özelliğinin ifadesi yanında, fiilli adlandırma yanında, olayın ya da eylemin tesadüfî nitelikli ikincil belirlemele-
rinin de ifadesi mevcuttur. Bu değişiklikler esas kavramın adıyla kaynaşır ve adeta tamamen onunla birlikte gelişir. Bu değişimin anlamı, sıkı bir örtü gibi bizzat ifadenin anlamını kuşatır. O zaman mesela eylemin yöneliminin, bireysel tarz ve şeklinin, zamanının, yerinin her özel durumu, etkinliğin dilsel olarak belirlenişi içine girer. Fiilin formu, son eklerin ya da iç eklerin yerleştirilmesiyle ve anlam pekiştiricilerin eklenmesiyle değişir; buna göre eylemin öz-
nesi yerleştirilir, yerleşir ya da bulunur; buna göre özne canlı ya da cansız varlık sınıfına ait olur; buna göre eylem şu ya da bu araç-ge-
reçle gerçekleşir. Bu sistemi Kızılderili dilleri örneğinden kalkarak somut ve ayrıntılı biçimde tasvir etmiş olan Powell şöyle söyler: “Belki milyonlarca durumda her şeyi bir kez ifade etme niyeti var olmuştur; bu durumda dil, tüm ifadeye, yoğun bir kelime içinde sahip olur. Fakat sayısız durumlarda dil, konuşmanın o anki amacı bu ikincil durumların hepsini kılı kırk yancı biçimde değerlendirmeyi hiç gerekli kılmadığında da, böyle bir ifade taşımaya zorlanır.”⁸ Bu görüşün, düşünme alışkanlıklarımızı ve düşünme gereklerimizi, elde olmadan, dil ve düşünme biçiminin yeni bir yargılayıcılığına dayandırması anlayışına elbette itiraz edilebilir. Bir olayın ya da eylemin temel ve ikincil durumları olarak kabul edilecek olan şey, tek anlamlı nesnel işaretler vasıtasıyla, kendinde kesin belirlenmiş olmaz; tam tersine bu, o konuda karar veren zihinsel kavrayış biçimidir. Dilsel düşünmeye ve dilsel ifadeye belirli yönünü veren, işte bu kavrayıştır. Dilin genel gelişiminde ise görsel-yoğun ifade formunun, gittikçe soyut-analitik ifade formunun gerisine düştüğü; saf ilişkilerin ifadesinde ilkel dillerde egemen olan türde⁹ dikkat çeki-

⁸ Powell, Introduction to the study of Indian languages, Washington 1880, s. 74

⁹ Bu konuda özellikle Levy Bruhl’un tanınmış eserindeki anlatımlara bakınız. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1910; Almanca baskısı Wien und Leipzig 1921, s. 116 ff.

ci somutluğun yerine mantıkî keskinliğin ortaya çıktığı, genel kural olarak kanıtlanmış gibi görünmektedir. Somut işaret biçimi, bilincin burada kendi içeriklerinin mevcudiyetini adeta birlik halinde bir araya toplaması ve kelimenin gerçek anlamında ‘somutlaştırıcı’ sahipliği için bir belge ve bir gösterge teşkil ederken, cümlelerin gelişen düzeni de düşünsel düzenin gelişmesini ifade ettiği gibi, aynı zamanda bu sürecin zihinsel taşıyıcısı ve vasıtası olarak ortaya çıkar. Dilin gelişiminde esas türsel ifade formunun yavaş yavaş nasıl oluştuğu; bu ifadenin, bireysel ifade yetisi ve ihtiyacı dolayısıyla uzun zaman nasıl geri panda tutulduğu bilinmektedir. Dilsel gelişimin daha sonraki aşamalarıyla önceki aşamaları karşılaştırılınca, ilk aşamalarda hem eksikliğin hem de ayırmlaştırıcı ifadelerin fazlalığının söz konusu olmasıyla; ama bundan başka, kuşatıcı bir birliğin özellikleri olarak gösterilebilecek olan genel kavram ve genel ilke eksik olduğu için, bu ayrımların bu şekilde bilinmemesiyle ve bu şekilde tanımlanamamasıyla karakterize edilir. Bu ilke, öncelikle mantıkî analiz gücünün kuvvetlenmesiyle ve bu gücün dilin oluşumuna tedricen nüfuz etmesiyle bulunur ve pekiştirilir. Artık cümle formu da sıkı bir mantıkî yapı kazanır. Cümle parçalarının sırf birbiriyle yan yana bulunuşu yerine, tüm ilkel dil oluşumlarının ayırt edicini teşkil eden sıralı cümle yerine, konuşmaya -deyim yerindeyse- ön ve arka plan ya da mantıkî bir perspektif veren ast ve üst düzen belirgin biçimde ortaya çıkar. Böylece dilin yolu duyuşal bileşimlerden bilinçli ve özlü zihinsel birliğe; ögesel mevcudiyetten görünüşte bir yoksulluğa, ama esas itibarıyla analitik belirleyiciliğin ve analitik egemenliğin kesin varlığını mümkün kılan yoksulluğa doğru gider.

Burada elbette sadece dile karşı değil, bir de sembolik formların tamamına karşı yapılabilecek bir itiraz, deyim yerindeyse kendini dayatmaktadır. Bu formlar bilincin en derindeki esas içeriğini tam olarak ele alabilir mi? Ya da, bu formlar bilincin sürekli yoksullaşması anlamına gelmez mi? Biz W. v. Humboldt’un dilin özne ile nesne arasında, insan ile onu çevreleyen gerçeklik arasında ortaya çıktığı sözlerinden bahsettik. Acaba bu sözlerle, başka form-

lar vasıtasıyla olduğu gibi dil formu vasıtasıyla da, gerçeklik ve bilincimiz arasına ayırıcı bir sınırın ve bir karşıtlığın yerleştirilmesi hakkı doğmamış mıdır? Ve bu nedenle, bu sınırı kırmamanın ve böyle yapmakla asıl ve hakiki, örtüsüz varlığa ulaşmanın mümkün olup olmadığı sorusunu ortaya atmak gerekmez mi? Gerçekte bugün, sırf anlamdan geriye, ilk baştaki haliyle varlığa; sırf temsili ve sembolik olandan sezgide mevcut haliyle metafiziksel temel kesinliğine gitme çabası, önceki dönemlerden daha kuvvetli biçimde yeniden kendini göstermiştir. Buna yönelik ilk ve zorunlu adım, bütün geleneksel sembollerden vazgeçip, kelimelerin yerine doğrudan seyri, dilsel-çıkarmısal düşünmenin yerine saf, kelimesiz bakmayı koymak şeklinde ortaya çıkmıştır. Berkeley bile bu konuda, modern-pozitivist 'dil eleştirisi'nin talebini çok daha önceleri dile getirdi. 'Gökyüzünün derinliklerine bakışımızı genişletmemiz ve yeryüzünün derinliklerine nüfuz etmeye çalışmamız yararsızdır. Üstatların eserlerini sormamız ve eski çağların kalıntılarını izlememiz yararsızdır. Bizim sadece, kelimelerin arkasında bulunan ve ürünü nü mükemmel şekilde kavrayabileceğimiz kadar bize yakın olan bilgi ağacını elde etmek için, kelimelerin örtüsünü indirmemiz gerekir.'¹⁰ Burada dil konusunda sözü edilen şeyin, sembolik ifadenin her biçimi için de geçerli olmak zorunda olduğu şeklinde bir düşünce doğar. Her zihinsel form aynı zamanda zihnin kendini içine kattığı bir örtü anlamında yorumlanır. Öyle görünüyor ki, eğer bütün bu örtüleri sıyrma işi başarlarsa, o zaman öncelikle, nesnenin gerçekliğine olduğu gibi öznenin gerçekliğine, yanlışlığı söz konusu olmayacak olan asıl gerçekliğe nüfuz edeceğiz.

Ve şüphesiz dile baktış ve manevî dünyanın inşasında dilin konumlanması bile, bu örtü sıyrmanın sonuçlarına karşı şüpheli olmak zorundadır. Eğer dilsel ifadenin tüm dolaylılığı ve bu dolaylılık yoluyla bize telkin edilen bütün şartlar gerçekten ortadan kaldırılabilirse, saf sezginin zenginliği ve yaşantının tarif edilemez doluluğu

¹⁰ Berkeley, A treatise concerning the principles of human knowledge, Dublin 1710, ve özellikle Introd. s. 24

karşımıza çıkmayacak; tam tersine, sadece duyuşal bilincin dar ve havasız ortamı bizi saracaktır. Sembolik formların topyekûnüne, dile ve mitosa, sanata ve dine baktığımızda, bu yargının zorunluluğu daha açıkça görülür. Bu formların tek tek her birinden vazgeçerek başka bir içerik dolu formun ortaya konulması kesin bir şey olursa, bu formların her birinin hesaba katılamayacağına inanılabilir ve onlar belirli şartlar altında dışta bırakılabilir. Mistisizm estetik seyrin nüvesini teşkil eden her görsel biçim verme fiilinden ve dil ifadesindeki sınırlılıktan kaçınmaya çalışır. Ve bu olumsuzlamada, mistisizmin her tarihsel biçiminde temel bir motiv olarak başvuru bu 'hayır hayır'da, şimdi, dinî bilincin yeni, kendine özgü yerleşimi açığa çıkmış gibi görünmektedir. Fakat işte dinî bilincin bu yerleşimi, özel ve belirli bir biçim verme şeklini, olumlu yapı olarak kendinde taşır. İncelememizin seyrinde, sembol ve işaret çevresinin arkasında -dilsel ya da mitik, sanatsal ya da akılcı işaretler söz konusu edildiğinde- belirli bir oluşturma enerjisinin nasıl yer aldığını göstermeye çalıştık. Sadece birindeki ya da diğerindeki işaretin değil, bütün formlardaki işaretlerin yok sayılması, aynı zamanda bu enerjileri yok saymak anlamına gelir. Zihnin gerçek tözelliği ise, onun, her türlü duyuşal-sembolik içeriği salt bir ilinek olarak değerlendirip onlardan kurtulmasında ve bu türden içerikleri boş bir yansıma olarak görüp işe yaramaz diye bir kenara atmasında değil, bu ilineğin karşıt ortam içinde kendi yerini korumasında yatar. Bundan dolayı felsefe açısından, her türlü biçimlendirme fiilinin dışında ve öncesinde olarak yaşantı, varlığın düşünce yoluyla tanımlanması, hiçbir zaman belirleme işinin amacını ve özlemini teşkil edemez. Onun açısından, biçim verme ve yaşantı ayrılmaz bir birlik teşkil eder. Çünkü yaşantının salt doğrudanlığına, formlarla ve formlar aracılığıyla zihnin damgası kazanır. Zihnin gücü ise -Hegel'in bir sözüyle ifade edelim- "onun dışa vurduğundan daha büyüktür; zihnin derunî yapısı, onun yorumlanışında dağılıp gitmeyi ve kaybolmayı göze alacak kadar derindir."

SEMBOL KAVRAMININ MANTIĞI ÜZERİNE

Konrad Marc-Wogau'nun 'Sembolik Formlar Felsefesi'ne ilişkin yaptığı ayrıntılı değerlendirmeleri¹ haklı bulmayı arzu ediyorum ve bu yüzden de konuyu, onun Sembolik Formlar Felsefesine yönelttiği eleştirileri çürütmekle ya da onun karşı yönde ileri sürdüğü kanıtların aksini iddia etmekle smırlandırıyorum. Onun kanıt ileri sürerken durduğu sistematik merkeze kendim de yerleşmeliyim. Onun temele yerleştirdiği ve eleştirel nitelikli kılı kırk yarıcı düşüncelerinde kıstas olarak yararlandığı *ilke* ile tartışmak zorundayım. Fakat bu ilkeyi göstermek ve apaçık hale getirmek için hayli geriye gitmem ve ilk bakışta tuhaf görünen dolambaçlı bir yol seçmem gerekiyor. 'Sembolik Formlar Felsefesi'nin açıklamaya ve aydınlatmaya çalışmakla yükümlü olduğu somut bireysel olgulara şimdilik takılıp kalmamak gerekir. Bu yüzden en baştan başlamak; mantıksal-ilkesel ön-soruyla, bizzat kavramın içyapısı ve bu yapının 'mümkünlüğü' sorusuyla meşgul olmak zorundayım. Kavram kullanımıyla neyin başarıldığı kesin şekilde belirlenmeden önce, sembol kavramı gibi *bireysel* kavramın, dilsel, estetik ve teorik bilinç olgularının araştırılmasında yararlı ve verimli kullanılışı sorunu üzerine tartışılmaz. Bundan dolayı, 'Sembolik Formlar Felsefesi'nin şekillenişinde, bu genel mantıksal problem üzerine bir kez daha açıklama yapmaya ve haklılığımı kanıtlamaya çalışmak zorundayım. Daha sonra kavram öğretisi konusunda yapılan özel açıklamalara geçmeliyim.

¹ Theoria, Band II, s. 279 ff.

I

*Mantığın temel görünümü ve temel formları:**Analitik ve sentetik mantık, 'özdeşlik' ve 'bağıntı' mantığı*

Kelimenin tam anlamıyla bilimsel ve gerçekten 'felsefî' bir mantığın tarihsel başlangıçları, özdeşlik kavramının keşfinde yatmaktadır. Mantık hayretle, düşünmenin özdeşlikleri keşfedip sürekli hale getirme başarısı karşısında duyulan felsefî 'şaşkınlık'la başlar. Algının bu konuyla ilgili olarak herhangi bir açıklaması ve savunması yoktur. Çünkü algı içerikleri böyle bir değişmezlik üzerine, 'bizzat kendisiyle aynı kalan şey' ile ilgili olarak hiçbir bilgi vermez. Algı içerikleri genel farklılığı sergiler ve daima değişim içindedir. Bundan dolayı algı içeriklerinin açıklanışında, 'şeylerin akışı' tezini öne süren Heraklitçi öğreti geçerlidir. 'Güneş her günde yenidir.' Elea Okulu'nun varlık anlayışı ise bu öğretiye karşıttır ve onun dile getirdiği iddia, genellikle mantığın tarihsel başlangıcı ve sistematik konusudur. 'Düşünme' ve 'varlık' şöyle düşünülür: Onlar birbiriyle ilişki içindedir ya da, belli belirsiz anlamda, birbirine karşılık gelmelidir. Düşünme ve varlık birbiriyle örtüşür. Varlık 'olan' şey olduğu, kendi özüne göre anlam kazandığı, doğrudan düşünme vasıtasıyla kavranabilir ve sadece düşüncede temaşa edilebilir olduğu; kendi nesnesi olarak belli bir varolanla ilişkili olmayan bir düşünme var olmadığı için, varlık ile düşünme mutlak bir özdeşlik ilişkisi içindedir. "Düşünme ve düşüncenin amacı birdir; çünkü varlığın kendini açığa vurduğu varolan olmaksızın (ἐν οἷ πεφασσμένον ἔστιν) düşünmeye rastlayamazsın."²

Fakat düşünmenin, özdeş ve değişmez varlığa bu şekilde bağlanışından, hemen kendine özgü bir sonuç ortaya çıkar. Düşünmenin oluşu meydana getirmediği ve oluşu kavrayamayacağı, onu bizzat kendi içinde çelişkili bularak inkâr ve reddetmesi gereği. Bu sonucu Zenon Eleaci öncüllerinden çıkartır. Zenon'un oluşun 'hakikati' düşüncelerini yok etmeyi hedefleyen meşhur paradoksları burada

² Parmenides, περί φύσεως, V. 54 ff; Diels, Vorsokratiker 18 B, fragm. 8.

kök salar. Bu paradokslar kabul edildiği zaman, duyum dünyası bağımsız gerçekliğini tamamen kaybeder. Paradokslar, fenomene herhangi belli bir içerik verme girişimini reddettiği için, duyu dünyası kendi içinde ‘boş’ bir fenomene dönüşür. Eleacılığın ulaştığı bu sonuç Platon tarafından da kabul edilir. Platona göre de kesin olan şudur: Bilgi eğer değişmez bir nesneye, salt özdeş ve değişmez olana yönelmezse, bizzat kendi içinde sabitliğe ve sınırsız doğruluk değerine asla erişemez. Bundan dolayı, istikrarsız görüş içinde süzülen, hiçbir zaman ‘kendi kendisiyle aynı’ olmayan duyu nesnesinden bilgi alınmaz. Duyu nesnesinde, Platon’un kesin bilginin karşısı anlamında ‘inanma’ (πίστις) ya da ‘sanı’ (δόξα) diye işaret ettiği, net olmayan kapsam vardır. İnanma ve sanı aşamaları dışında, oluşun bilgisine asla erişilemez: “Çünkü varlığın oluşla ilişkisi, hakikatin inanmayla ilişkisi gibidir.”(Platon, Timaios, 29 c)

Platon bu sonuçta durup kalsaydı, Elealıların özdeşlik mantığının birincil ve gerçek anlamda ilkel aşamasının dışına çıkamazdı. Fakat o, kendi temel öğretisini, ‘idealar’ öğretisini hem ortaya koyup hem de onu temel kabullerle anlatmak ve haklı çıkarmak istediğinde, bu aşamayı geride bırakmalıydı. Çünkü idealar öğretisi, Eleacılıkta kabul edilmiş olan birlik ve çokluk arasındaki ilişkiden farklı bir birlik ve çokluk ilişkisine dayanır. Burada birlik ve çokluk, mutlak karşıtlıklar olarak, zıt kutuplarda bulunur. Biz ‘bir’i kesinlikle-varolan olarak, mutlak anlamda (όν) (varlık) olarak gösterdiğimizde, çokluğa (μή όν) (olmayan varlık) kavramını tahsis etmekten ve böylelikle (μή όν) (olmayan varlık) kavramını düşünebilir olanın ya da düşünülenin çevresinden dışarıya atmaktan başka hiçbir seçenek kalmaz. Fakat böyle olunca da, Platon sadece duyu dünyasının düşünülmesini değil aynı zamanda salt idealar dünyasının düşünülmesini de reddetmeliydi. İdealar dünyası düşüncesi gerçi oluş kavramını dışarıda bırakır; ama *farklılık* kavramını zorunlu olarak davet eder. Platon Parmenides gibi mantıksal monist (birici) değildir, onun plüralist (çokcu) olduğu kesindir. Düşüncenin dünyası ya da hakikatin dünyası, ona göre, biricik ve kendi içinde farksız bir konumlamaya kurban edilmez; tersine bu dünya, hepsi

farklı bir şey olan ve farklı bir şey anlamına gelen, fakat bir diğeriyle sıkı bağlantı içinde olan, karşılıklı olarak anılan ve tasarlanan konumlamalar çeşitliliği içinde kurulur. Her idea elbette kendinde belirli ve kendi içine kapalı bir şeydir. İdea sadece kendine bağlı, sabit, tek biçimli ve benzersiz yapıya sahiptir. Fakat (*μονοειδὲς ἀεί οὐ*)*'den, bu tek biçimlilik karakterinden, ideanın mutlak olarak 'kendi kendisinin' sonucu olduğu yargısı çıkmaz. İdeanın salt varlığı ve öyle-varlığı bile, bizzat birlik içinde düşünülmesi gereken bir 'başkası'yla bir ilişkili olma sonucuna götürür. Bu ilişkinin nasıl *mümkün* olabileceği ve onun kesin bir bilmenin içeriği mevkiine nasıl yükseltilebileceği sorusu, elbette çözümü zor bir problem haline gelir. Platoncu öğretinin geç döneminde, bu öğretinin merkezinde bulunan ve hep yeni eklemelerle yaşlılık diyaloglarında (Parmenides, Philebos, Sophistes) açıklanmaya ve çözümlenmeye çalışılan problem, bu problemdir. (Bkz. önceki açıklamalarım; Theoria II, Heft 2, s. 212 f.) Platon kesin çözümü, farklılık kategorisini temel mantıksal bir kategori olarak kabul etmek gerektiği fikrinde görür. Mantıksal olanın kuruluşu için sadece şu varlık değil aynı zamanda başka-varlık da zorunlu olarak mevcut olmalıdır. Bu durumda farklı-varlık Eleacı gelenek tarafından olmayan-varlık olarak görülünce, bu olmayan-varolanın varlıkla eşit haklara sahip olduğu; 'hakikatin dünyasını' yahut kendi içinde bağlantılı bir bilme sistemini inşa etmek istediğimiz takdirde bu olmayan-varolan gibi varlıktan da vazgeçilebileceği sonucu çıkar. Farklılık kategorisini düşünme alanı dışında gösteren ve bunu salt özdeşlik-düşünmesi olarak gören kişi, bunu yapmakla, diyalektik bilmenin tüm gücünü felce uğratmış ve parçalamıştır. Çünkü diyalektik, bireysel kavram belirlemeyi yahut bireysel kavramı salt kendiliğindenliği içinde kavrayıp ifade etmeyi amaçlaması yanında, aynı zamanda, bu doğa belirlemesiyle, diğeriyle birlikte bulunma ilişkisini, onların karşılıklı olarak birbirini gerektirme ve birbi-

* Sonsuzca varolan monoid varlık

rinin şartı olma niteliğini göstermek ister. Diyalektiğin asıl amacı, tek kavramın neliği (*τί ἐστὶ*), tek kavramın varlığı ve anlamı değil kavramlar sistemi, 'kavramlar topluluğu'dur. Platon'un mantığa yüklediği asıl görev artık bu sistemi kurmak ve yakın einsleri tanımaktır. Analitik nitelikli özdeşlik mantığı, bununla, odağında farklı olanın ilişkisi, bağıntısı ve mümkün bağlantısı sorusu yatan sentetik bir mantığa doğru gelişir. Bu 'bağlantı' Platon için artık doğrudan doğruya bizzat mantıksal olanın ifadesine dönüşür ve o adeta mantıksal olanın doğum yeri anlamına gelir: (*διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῶν*) (Platon, Sofist, 259 E)

Platon'un burada açıkça fark ve net biçimde formüle ettiği problem hiç çözümedi. Bu problem hep beklenmedik zamanlarda yeniden ortaya çıktı. Marc-Wogau'nun 'Kavramın Çerçevesi ve İçeriği' yazısında geliştirip 'Sembolik Formlar Felsefesi' eleştirisinde de kabul ettiği kavram teorisi, bana, *bağıntı kavramlarının doğası* nı apaçık aydınlatma sorununu tam olarak çözmekten bugün bile çok uzak olduğumuzu kanıtıyor gibi görünmektedir. Marc-Wogau'nun 'sembol kavramı'nın geçerliliği konusunda ileri sürdüğü kanıtların hepsi, ikna edici ve kararlı gibi görünen tek bir veri içinde özetlenebilir: Sembol kavramı, net-belli ve tek anlamlı şey durumunu dile getirip tasvir eden 'yalın' bir kavram değildir. Ayrıntılı çözümlemede, burada, bir diğerine çözülmez biçimde bağlı olduğu, sadece bir diğeriyile bağıntılı olarak düşünülebileceği öne sürülen iki farklı unsurdan inşa edilen bir kavramla uğraşmak zorunda olduğumuz ortaya çıkar. Bu nitelikteki kavram formlarının uygunluğu karşısında Marc-Wogau galiba büyük bir kuşku taşımaktadır. Onun mesela anlam işlevi ile ilgili görüşlerine karşı en şiddetli itirazı, bu görüşler en son çıkarımlarına kadar izlendiğinde onların zorunlu olarak 'iki yönlü düşünce'ye götüreceği yargısından ibarettir. (Theoria II, 328 f.) Bu itirazı hakikaten geçerli kabul etmem ge-

* Konuşma kavramların birbiriyle bağıntısı sayesinde gerçekleşir.

rektiği gibi, ayrıca onun önemini belirtmek ve ciddiye almak zorundayım. Çünkü bizzat kendim, kavram teorimin inşasında işte bu ‘iki yönlülük’ü tekrar tekrar vurguladım ve onu tartışmanın odağına yerleştirdim. Her bağıntı kavramı elbette ‘bir ve çok’ nitelikli bir şeydir, yalın ve ‘iki yönlü’dür. Her bağıntı kavramı, göreceli bağımsızlığı dolayısıyla diğerinden ayrılabilir parçalardan düzenlenen, kendine özgü bir anlam-birliği ve anlam-bütünlüğü taşır. Fakat bu çeşitlilikte, mantıksal yanıltan başka hiçbir şey görmez ve tüm ‘iki yönlü düşünce’leri düşünce olmayan bir şey olarak değerlendirip felsefeden ve mantıktan ayıklamak istersek, o zaman salt özdeşlik mantığının duruş noktasına takılıp kalırız. Bu duruş noktasını ise Platon kesin kanıtlarla çürütmüştür. ‘Sofist’in bütün diyalogları (*ἐπερο*) ile (*ἐναντίον*)’ı bir diğeriyle harmanlamanın inkânsızlığını kanıtlamaya tahsis edilmiştir. Çelişkiye düşme korkusundan uzaklaşmak, karşıtlığı ve farklılığı diyalektikten ayırmak isteyen kişi, Platonun açıkladığı gibi, kendini diyalektiğin asıl veriminden mahrum bırakacaktır.³ Ben, Marc-Wogau’nun kavram teorisinin de bu serzenişi neden gözden kaçıramayacağını daha önce göstermeye çalıştım. (Bkz. *Theoria* II, 215 ff.) Onun kavram teorisi ‘içerik’ ile ‘çerçeve’ arasındaki zinciri koparmak suretiyle, bu ilişkiye bağlı olan çetin problem dizisini atlar. Fakat aynı zamanda o böyle yapmakla salt inkâr konumuna düşer. Marc-Wogau’nun kavram teorisi, kavramın verimliliğini ve somut başarısını artık yeterince temellendirip anlaşılır hale getiremez. Bu bakımdan dile getirmem gereken kuşklar, Marc-Wogau’nun cevabıyla ortadan kaldırılmadı. Fakat burada, daha önceden ele alınmış soruya dönmekten de sakınmam gerekir. Onun yerine, sadece Marc-Wogau’nun genel öncüllerinden hareketle, onun, *sembol kavramının* anlaşılması ve kullanılması konusundaki düşüncelerime ilişkin eleştirisiyle kendimi sınırlandırmak zorundayım.

³ Platon, *Sophistes*, 260 A

II

Sembol problemine ilkesel bakış:

Bilginin 'madde'si ve 'formu'

Sembolik Formlar Felsefesi bilginin metafiziği değil fenomenolojisi olmak ister. Bu noktada o, 'bilgi' kelimesini en geniş ve en kuşatıcı anlamda kullanır ve bu meyanda sadece teorik açıklama ve bilimsel kavrayış fiilini değil, bunun yanında, kendimiz için karakteristik oluşumu ve düzeniyle, 'öyle-varlığı'yla bir 'dünya' inşa ettiğimiz bütün zihinsel etkinlikleri anlar. Sabit karşıtıktan oluşan, değişmez ve adeta kendi içinde bütünleşmiş bir ben ile aynı şekilde kendinde varolan ve bu benin karşısında bulunan bir dünyadan hareket etmek yerine, Sembolik Formlar Felsefesi, bu ayrılığın dayandığı temelleri araştırmak ve -eğer yapabilirse- mevcut olması gereken şartları bulmak ister. O bu noktada, bu şartların tek biçimli olmadığı, fenomenleri düşünmenin, onları kavramanın farklı 'boyutları'nın var olduğu ve bu farklılık gereğince, ben ile dünya ilişkisinin de çok yönlü çerçeve içerdiği ve çok yönlü biçim vermeye uygun olduğu sonucuna varır. Öncelikle ben ile dünyanın karşı komşu oluşuna götüren 'tartışma', teorik bilgide, sanatta ve mitosta daima kendine özgü biçimde gerçekleşmiştir. Bu süreçte kullanılan vasıtalar farklı olduğu gibi, buradan hareketle ulaşılan amaç da farklı olmuştur. Dünyayı kavrayıp anlama formlarının tamamı somut temaşayı hedefler; fakat temaşa edilen nesnenin kendisi de, cisimleştirmenin yönü ve niteliğiyle birlikte değişir. Buna göre Sembolik Formlar Felsefesi başından itibaren nesnenin özüyle ve onun temel özellikleriyle ilgili dogmatik bir teori kurmak istemez; onun yerine, sabırlı eleştirel çaba içinde, nesnelleştirme biçimlerini, nesnelleştirme biçimlerinin bilime, dine ve sanata özgü şekillerini, bunun onlar açısından nasıl bir karakteristik taşıdığını kavrayıp tasvir etmek ister.

Fakat burada hemen ilkesel bir itiraz ortaya çıkar. Her nesnelliğin, bizim nesnel bakış ya da bilme olarak adlandırdığımız her şeyin bize hep sadece belirli formlar içinde verilmesi ve ona sadece bu formlar vasıtasıyla ulaşılabilmesi durumu gerçek olunca, o zaman bu formların çevresinden dışarıya hiçbir zaman çıkmayız;

böylece adeta tüm ‘dıştan’ inceleme girişimleri en başından ümitsizliğe mahkûm olur. Biz sadece bu formları temaşa edebilir, deneyimleyebilir, tasarlayabilir ve düşünebiliriz. Böylece onların sırf *îç-kin* anlamı ve işleyişine bağlanmış oluruz. Fakat böyle olursa, o zaman form için bir karşı kavram ve bir bağıntı kavramı teşkil edebilmemiz, tamamen problem yüklü olacaktır. Forma ‘kanışıp giden’ ve form vasıtasıyla şekillendirilen gerçekliğin ‘maddesi’nden söz ettiğimizde, bu, salt bir mecazdan başka hiçbir şey olamaz. Çünkü bilginin içinde bize, herhangi bir şekilde bir form vasıtasıyla belirlenmiş olmadan, *salt* ‘madde’ olarak, deyim yerindeyse sadece çıplak varoluşa sahip olan bir şey olarak hiçbir nesne verilmemiştir. Böyle bir şey sırf bir soyutlama, hem de çok kuşkulu ve güvenilemez nitelikte bir soyutlama olur. O halde, acaba gerçek olanın, bütün şekil vermenin öncesinde ve ondan bağımsız bir ‘maddesi’ var mıdır? Marc-Wogau, şayet ‘Sembolik Formlar Felsefesi’nin temelinde yerleştirdiğim varsayımlar kabul edilirse, bu soruya haklı olarak olumsuz cevap vermek zorunda olduğuna inanır. Fakat o, onun itirazını doğru anlıyorsam, şahsımın bu olumsuzlukta daha ileri gitmediğini ve bu olumsuzluğu kökten ve geniş biçimde uygulamadığını fark etmiştir. Çünkü ‘şekilsiz’ maddenin kalıntısı ben de çakılı halde duruyor olabilirdi. Psikolojik ya da epistemolojik sensüalizmin her şekline karşı sergilediğim net itirazları Marc-Wogau ayrıntılı olarak ele alır ve onları genel anlamda uygun bulur. (Theoria II, 311 ff.) Bununla birlikte o, kendi teorimde sensüalizmin tümüyle aşılmamış ve silinmemiş olduğu iddiasını dile getirir. Çünkü burada da, şimdi ve burada verili bir içerikle bu içeriği sergileyip tasarlanabilir yapan şey arasında, ‘mevcut olma’ ve ‘temsil etme’ arasında ayrılaşma olur. İki tamamlayıcı parça arasında bizzatı bir ayrılık mümkün olamayacağı için, bir olgu hiçbir zaman bireysel şey olarak deneyimlenen salt duyuşal veri olmadığı, tam tersine başka bir bireysel olanla birlikte bütüne eklendiği ve bu bütüne dolaylı olarak ‘işaret ettiği’, onu ‘sergilediği’ ya da ‘takdim ettiği’ için, acaba böyle bir ayrım yapılabilir mi?

Örtülü bir sensüalizmin bu serzenişi ayrıntılı biçimde ele alması önemlidir. Algıyı ikiye bölemediğimiz, madde ile formu bilfiil kendinde mevcut parçalar olarak birbirinden ayıramayacağımız için, gerçekten iki farklı unsuru ayırma konumunun dışında kalırmıyız? Ya da unsurların bu ikiliği, bizzat algının su katılmamış mevcudiyetine ve onun gerçek fenomenolojik hal ve keyfiyetine ait değil midir? Sensüalizmle, bütün deneyim felsefeleriyle ilgili olarak kayıtsız şartsız kabul ettiğim fikir, temasız kavramların boş olduğu yargısıdır. Dinin ve mitosun dünyası, teorik bilginin dünyasıyla sanatın dünyası somut temasalardan inşa edilir. Sembolik Formlar Felsefesi bundan dolayı, herhangi bir anlamda 'zihinsel' olarak adlandırdığımız şeylerin hepsinin, somut anlamda gerçekleştirmelerini en sonunda duyusal olan içinde bulmaları gerektiğini, bu şeylerin duyusalda ve duyusalla ortaya çıkabileceğini kabul eder. Bu felsefe görme, işitme ve dokunma dünyasının mevcut olduğunu; yakalama, kavrama, anlama, görme diye adlandırdığımız her şeyin, her 'duyu'nun dışı vurulduğu görme, ses ve dokunma olguları dünyasının var olduğunu inkâr etmez; tam tersine bunu vurgular. Böyle bir kavrayış, şayet duyusal olan burada, vazgeçilmez ama başkasının hizmetinde bir unsur olarak görülmeyip kendinde varolan bir *element* olarak dayanaklaştırılınsaydı, ancak o zaman 'sensüalizm' ya da onun bir kalıntısı olarak gösterilebilirdi. Bunun benim teorimde asla söz konusu olmadığını Mac-Wogau kabul etmektedir. Fakat o daha ileri gider de bana karşı, mantıksal nitelikli kılı kırk yancı düşüncelerden hareketle, 'madde' ile 'form' arasında, 'mevcut olan' ile 'temsili eden' arasında bir 'distinctio rationis'in, sadece düşüncede varolan bir ayrım kabulünün haklılığı iddiasıyla itiraz ederse, o zaman bu tez, bana öyle geliyor ki, yalnız fenomenolojik gerçekliğe çarpar. Bunu açık hale getirmek için, başka bağlamda ayrıntılı olarak anlatmış olduğum bir örneğe bir kez daha bakılmalıydı.⁴ Belli bir algı yaşantısına, bu yaşantıya eklenen

⁴ Bkz. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Bd. XXI (1927), s. 191 ff.

bağlama göre ve bu yaşantının kavranışında dayanılan form kategorilerine göre, tümüyle farklı bir anlam atfedilebileceğini ifade etmiştim. Önümüzde duran bir şekli, görülebilir nitelikte belli özellikler dolayısıyla, onun mekânsal biçiminin ana hatları dolayısıyla, diğerinden ayrılan basit bir çizim olarak kavrayabiliriz. “Fakat ben bu basit algı yaşantısı izlenimini geride bırakarak, bu şeklin tek tek çizgilerini, görsel bağlantıları bakımından, aydınlık ve karanlıkta, zemin-figür ilişkisi içinde bir aşağı bir yukarı izlerken, çizgi hattı birden içten doğru adeta bütün halinde canlanmaya başlar. Mekânsal ürün estetik ürün haline gelir: Ben onda, belli bir özellik ve karakteristik taşıyan *tezyinat* niteliğini yakalarım... Bu tezyinatı gözlerken kendimi kaybedebilirim; onu adeta zamana tabi olmayan bir şey olarak görebilirim; fakat onda ve onun içinde daha başka bir şey de yakalayabilirim: Bu tezyinat kendini bana, belirli bir zamanın dilini, tarihsel bir çağın üslubunu tanıyabileceğim sanatsal bir dil ifadesi olarak ve sanatsal bir kesit olarak sergiler... Başka bir zaman, ilk başta kendini saf tezyinat olarak sergileyen bu şey, bana mitik-dinî bir anlam taşıyıcısı olarak, büyüsel işaret ya da kült işareti olarak kendini gösterirse, gözlem dönüşebilir... Bu örtük kavrayış ve kabulleniş biçimini, nihayetinde ona taban tabana zıt başka bir şeyle bilinçli olarak mukayese edebiliriz. Estetik bakışla inceleyen ve haz alan kişi, salt mekan formu temasına dalıp gittiğinde ve kendini mistik bir anlam form içinde dinsel-kavrayışa açtığı anda, duysal olarak göz önünde bulunan ürün, düşünceye kendini mantıksal-soyut içyapı bağlamı halinde verebilir.... Matematiksel zihin açısından çizim, sadece belli bir fonksiyonun cereyan edişini görsel yoldan temsil eden şey haline gelir.... Estetik bakış belki Hogarth’ın çizdiği güzellik çizgisini kendi önünde görür; matematiksel fizikçi ise bu eğride belki bir doğa olayının yasasını, periyodik bir salınım ilkesini algımlarken, matematikçi belli bir trigonometrik fonksiyonun resmini, mesela bir sinüs eğrisinin resmini kendi önünde görür.”

Bu örneği, ondan, algının ‘maddesi’ kavramını hangi manada anladığıma ve onu hangi anlamda uygun**su**z gördüğüme ilişkin ola-

rak, çok basit bir sonuç çıkarmak için tekrar ettim. Titiz sensüalizm, bu kavrayış çokluğu içinde hemen hemen hiç problem görmezdi. O burada, duyuşal izlenimleri farklı açıdan, çağrışım ve üretici etkenler olarak tanımlamak suretiyle, ilk başta doğrudan verilmiş olan ve daha sonra farklı ‘fikirler’ halinde gelişen duyuşal ‘izlenimler’in karmaşıklığının mevcut olduğunu hatırlardı. Bunun ilk bakışta niçin basit ve mantıklı açıklama olamadığını ayrıntılı biçimde ortaya koymaya giriştim. Çok iyi görüyorum ki, Marc-Wogau bu kanıtlamaya katıldığı için, ona tekrar dönmem gerekmiyor. Onun itirazı, ‘mevcut olan’ ile ‘temsil eden’in, ‘madde’ ile ‘form’un mutlak-olmayan, *görelî* ayrılığına yöneliktir ki, ben bu ayrılığı iddia ve kabul etmekteyim. Marc-Wogau, ‘madde’nin kesinlikle şekilsiz bir şey olarak, adeta hiçbir form niteliği taşımayan basit bir ‘şu’ olarak var olması vakıasından, algı yaşantısının kapsamlı farklılıklara ruhsat vermeyen bir bütün olarak kabul edilmesi gerektiği sonucunu çıkarır. Fakat bu sonuca ulaşmak için, özdeşlik-mantığında sergilenen çabalar dışında, hiçbir neden görmüyorum. Kaldı ki yukarıda dile getirdiğim gibi, özdeşlik mantığı bireysel durumlardaki farklılık problemi konusunda, dolayısıyla sembol kavramı ve sembol problemi konusunda da üzerine düşeni yerine getiremez. Benim anladığım şekliyle, algının ‘maddesi’, soyutlanan ve bu soyutlamada salt olgu olarak, psikolojik veri olarak gösterilebilen bir reel varlık değildir. Algının maddesi, epistemolojik refleksiyon ve çözümlemenin yöneldiği bir sınır kavramıdır. Bu kavramı kullanırken, onun kendine özgü mantıksal içyapısı bilinen bir şey olarak kaldığında, yani o, bir sınır kavramı olarak görülüp anlaşıldığında, bu kavramın kullanımından vazgeçilmesi gerekmez. O zaman sınır kavramı olarak algının maddesi kavramı, salt form fenomenleri dünyası karşısında gerçek, bağımsız ve mutlak bir varlık iddiasını kanıtlamaya değil, form fenomenleri dünyasındaki belli ilişkileri göstermeye hizmet eder. Bu ilişkiler sayesinde form fenomenleri kendi içinde düzenlenir. Onlar farksız bir birlik halinde birbiriyle kaynaşmaz; tam tersine onlar karşılıklı farklılıkları bakımından incelenip belirlenir. Onların mutlaklaştırılmasıyla aynı anlama

gelen duyumsal t  zleştirmeyi reddetmiş olsun da, bu ilişki duyumunda, bazı ‘birincil’ duyu verilerinden de söz edebiliriz. Tezyinatı, büyüsel-kült nitelikli sembolü veya sinüs çizgisini kavrayışımızda, bu figürlerden göreli olarak ayrılabilen bir görsel deneyim yaşantısının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Gerçi bu deneyim yaşantısı bıçakla kesilmiş gibi ayrılamayabilir ve algının bütünlüğünden adeta atomize edilerek hazırlanmış olabilir. ‘Görülen şey’ elbette belli bir görüntünün öncesinde ya da dışında değil, her zaman belli bir ‘görüntü’ içinde ortaya çıkar. Diğer yandan ise görüntünün farklı biçimleri diğeriyle öyle bağlantılı olabilir ki, onlar görülen belli bir şeyle ilişkilenip bu şeyde müşterek bir temele sahip olabilir. Biz bu temeli, kendinde varolan mutlak bir taşıyıcı olarak değil, işlevsel bir bağlam olarak savunuyoruz. Algının ‘maddesi’ olarak adlandırdığımız şey, o halde bize göre ‘izlenimlerin toplamı’; sanatsal, mitik, teorik temaşanın temelinde bulunan somut bir dayanak değildir. Bu şey, adeta sadece farklı biçim verme şekillerinin keşiştiği bir çizgidir.   izgi hattı gibisinden görülen bir şey, tamamen belli bir somutlaştırma ve bireyselleştirme içinde, ‘bu’ içerik olarak önümüzde bulunur. Fakat aynı zamanda bu bireysel olan, genel bir duyu bağlamını, estetik, dinî ve teorik evreni bizim için görülebilir ve adeta şeffaf hale getirir.

Bu çerçevede bakınca, fenomenolojinin ve psikolojinin temel probleminin söz konusu edildiği bu noktada, genel ile bireyselin ‘form-madde’ kavram çiftine nasıl bağlanabileceği konusunda mantıksal nitelikli kılı kırk yarıcı düşünüşlerin terk edilmesi salık verilemez. Biz burada, bu probleme ilişkin olarak, sensüalizmin soru ortaya koyuşu dışında çok önemli bir ilerleme sağlayan deneyimi sormak zorundayız. Bu deneyim ‘amaçlılık’ problemini araştırmanın odağına ısrarla yerleştirdiğine göre, Hume-Berkeley çizgisindeki ‘yalın izlenim’ kavramının dışına çıkmalıydı. *Karl Bühner* psikolojinin bugünkü durumu üzerine yaptığı eleştirel değerlendirmede şunu vurgular: “Algı öğretisinde, ‘kırmızı’ ve ‘sıcak’ gibi en yalın niteliklerin bile başka bir şeyin işareti olarak görev üstlenmelerine dikkat edildiği asla unutulmamalıdır: Algılanan şeylerin ve

olayların özelliklerinin işareti olarak. Diğer türlü, algıdaki bu nitelikler tablosu belirlenmeye çalışıldığında, işaret kısmen problemlili sınır durumu içinde ortaya çıkar. İşaret fonksiyonu bir kez var olduğunda ise, kirazın kırmızısının, onun lezzetinin göstergesi ya da insandaki yanak kızarmasının utangaç ve mahcup bir tutum göstergesi rolü üstlenip üstlenmediği hususu, artık ilkesel bakımdan herhangi bir fark teşkil etmez.... Algılar, duyu verilerinin işaret fonksiyonundan bağımsız şekilde, sadece alışılmış yaşantı bakımından önemsiz bir sınır durumu içinde olabileceği için, buna göre, ilişki kavrayışının somut durumda ‘benzerlikten çıkarılan sonuç’ ya da ‘algılama’ olması şeklindeki seçenekler yanlış olur.”⁵ Modern psikolojinin bu temel düşüncesiyle, iki önemli noktada uyuşmaktayım. ‘Salt’, adeta çıplak algının, bize, bütün işaret fonksiyonlarından bağımsız olarak, doğrudan doğruya, kendi ‘doğal tutumumuz’ içinde verilmiş olan bir fenomen olmadığını çok net şekilde tekrar vurguluyorum. Bizim burada algılayıp deneyim yaşantısı haline getirdiğimiz şey, yalın ‘nitelikler’in hammaddesi değildir, aksine bu şey hep karmaşıktır ve adeta belli anlam verme eylemleri tarafından canlandırılır. Fakat bu anlam verme eylemlerini kendi özgüllüğü içinde, kendi anlamı ve tipik temel yönüyle kavramak için, bundan böyle epistemolojik *refleksiyonda* -Bühner’in burada söz ettiği- kendine özgü ve ‘oldukça problemlili’ sınır durumunu göz önüne alabiliriz ve almak zorundayız. Marc-Wogau, böyle bir refleksiyonu mümkün ve uygun olarak açıklayışımı uygun bulmamış gibi görünüyor. O bu açıklamayı da ‘sensalizm’e yetkisizce bir ödün verme olarak yorumlamış gibidir. Marc-Wogau şöyle söylüyor: “Casirer’in sensüalizme itirazı... sadece, güvenilir ve yalın içeriklere yahut duyumlamalara ulaşma vasıtası olan soyutlama yönteminin, bilincin bilfiil mevcut bağımsız bileşenlerine erişmeyi sağlayacak bir yöntem olarak yorumlanamayacağı anlamına gelir. Fakat itiraz, soyutlama işleminin yolunu şaşırmış olduğunu göstermez. Farklı

⁵ Karl Bühner, Die Krise der Psychologie, Jena 1927, s. 97

bağlamlarda farklı anlam içeren ‘sunulan şey’, görelî yalın gerçeklikle ilgili olarak, duyumcu psikoloji için olduğu gibi Cassirer içinde, ‘yalın izlenimler’den, mesela ‘ışık uyarımı’, ‘retina imgesi’ ya da buna benzer şeylerden ibarettir. Bu durum, Cassirer mesela ‘aynı ışık uyarımı’nın, algının tabî olduğu özel şartlara göre, gerçekliğin inşası için çok farklı biçimlerde kullanılabileceğini iddia ettiğinde açıkça görülür.” (Theoria II, 312 f.) Bana öyle geliyor ki, bu eleştirisinde Marc-Wogau, itiraz ettiği açıklamaların asla salt kurgusal değerlendirmelere dayanmadığını, onların, somut algı durumları ve problemleriyle ilişkili olduğunu gözden kaçırmış görünüyor. ‘Doğal durum’ içindeki algılar hep belli bir ‘sergileme işlevi’ne sahiptir ve sadece bu işlev nedeniyle, kendi değişmez şeyleri ve özellikleriyle birlikte doğal ‘dünya tablosu’ bizim için inşa edilmektedir. Ben bu fikri çok net biçimde dile getirdim. Bu husus, fiziksel ve psikolojik bakış açılarından, özellikle Hering tarafından vurgulandı. Hering bu şey-durumuna dayanarak, görme eyleminin tek tek ‘ışık duyumlamaları’ndan ibaret sayılması ve bu duyumlamalardan sonuç olarak çıkarılması şeklindeki açıklamayı reddeder. “Görme fiilinde yayılan ışının değil bu ışınlar vasıtasıyla dıştaki nesnelerin aracılı olarak görülmesi söz konusudur. Göz bizi dıştaki şeylerden gelen ışığın o anki yoğunluğu ve niteliğinden değil, bu şeylerin bizzat kendilerinden haberdar ediyor olmalıdır.”⁶ Fakat işte görmenin bu temel işlevi, normal durumun karşısına -deyim yerindeyse- onun karşıt durumu konulduğu zaman açıklığa kavuşur ve kavranabilir. Normal görme, ‘yüzeyden yansıyan renkler’ çerçevesinde gerçekleşir. Bu renkler belirli eşyalara yapışmıştır ve onların nitelikleri olarak kavranmaktadır: Tebeşir beyaz, yaprak yeşil ve kömür siyahtır. Bu nesnelerden belli bir yoğunluk ve nitelikte yayılan ışık farklı yansıma ilişkileri altında çok kuvvetli bir değişime uğrasa bile, nesneler bize hemen hemen aynı beyazlıkta ve siyahlıkta görünürler. Burada öyleyse renkler, çevremizdeki şeylerle

⁶ Hering, Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn (Sonderabdruck aus Graefe-Saemischs Handbuch der Augenheilkunde, I, T, XII Kap.) s. 13

nesnel geçerli özellikler olarak ilişkilendirilir. Bu noktada biz, gördüğümüz renklerin özel bilgisini vermeyiz; renklerin kendisini özel gözlem nesnesi haline getirmeyiz. Renklerden sadece, şeyleri seçmemize yarayan işaretler olarak yararlanırsınız.⁷ Fakat diğer taraftan, renkler ne kadar ‘doğal’ olsalar ve biz onları tamamen pratik-biyolojik anlamları içinde kavrasak da, kesinlikle bu tutuma bağlanmış olmayız. Psikoloji yüzeyden yansıyan renkler dünyası yanında renklerin başka görüntülerini keşfeder ve onları ‘yüzey renkleri’ ya da ‘mekân renkleri’ olarak betimler. Onlar belli karakteristik özellikler vasıtasıyla, mesela ‘şey renkleri’nin mekândaki kendine özgü yer belirleme işlevi yoluyla apaçık ayrılabilirler. Yansıyan renkler, parlaklık, ışıltı ışımaya, renklerin diğer görünme biçimlerini gösterir. Bütün bu farklılıklar saf fenomenolojik analizde anlaşılır.⁸ Renk dünyasını *bütün olarak* tasvir etmek istediğimiz takdirde, onları hesaba katmak zorundayız. Buradan hemen, bilgi teoriklerinin ve psikologların renklerin ‘temsil fonksiyonu’ndan hangi anlamda ‘vazgeçebilecekleri’ ortaya çıkar. Katz görülen renkleri yarı deneyle inceleyerek, bu soyutlamayı -deyim yerindeyse- doğrudan pratik haline getirmek için kendine özgü teknik bir yöntem uyguladı. Renklerin bu noktada, kendi fenomenolojik niteliklerini değiştirdikleri görülür; renk izlenimlerinin aynı görünme biçimine, yüzey renklerinin görünme biçimine ‘indirgenişi’ gerçekleşir. Bu indirgeme, deyim yerindeyse, Marc-Wogau’nun yukarıda alıntı yapılan ifadelerde mümkünlüğüne itiraz ettiği ‘soyutlama’yı psikolojinin nasıl uygulayabileceği konusunda somut bir açıklamadır. Yüzeyden yansıyan ışıkların algısının tümüyle ortadan kalktığı durumları inceleyen *patoloji*, burada bize yönlendirici bir işaret sunar. Gelb, başının arka tarafından yaralandığı için yüzey ışıklarını görme yeteneğini kaybetmiş olan bir hastanın durumunu anlatır. Gör-

⁷ Hering, *ibid.*, s. 11; bkz. Katz, *Der Aufbau der Farbwelt*, Lpz. 1930, s. 1 ff.

⁸ Hepsinin ayrımtısı için burada Katz’ın ayrıntılı tasvirine ve ayrıca Gelb’in görme nesnelerindeki renk değişmezliği üzerine özet niteliğindeki raporuna işaret etmeliyim. (*Handb. der normalen u. patholog. Physiologie*, hg. von Bethe, Bd. XII, s. 594 ff.)

me alanındaki bütün nesnelerin renkleri, hasta için, mekânın doldurulması ve gerçekleşmesine ilişkin olarak, kısmen mekân renklerine çok yakın olan yüzey renkleri niteliği kazanmıştır. Bu çok önemli ve ilginç gözlemlerden⁹, mesela hastaların görmesinde sensüalist bir ideal olan ‘tabula rasa’ ideale karşılık gelecek şekilde bir durumun mevcut olduğu, sonuçta da hastanın, şeyleri tam olarak ağ tabakası üstündeki fiziksel uyarım ilişkilerine ve figür ilişkilerine karşılık gelecek şekilde ‘gördüğü’ sonucu çıkmaz. Gelb’in hastalarının durumu, geniş yelpazeye yayılan renk değişmezliği ve yüzey renkleri noksanlıkları vakiasının aksine bir hadisedir. Bütün bu gözlem ve deneylerden, algının alt ve üst sınırlarının, biri her biçimlendirmede önde olan ‘salt’ maddeyi, diğeri her biçimlendirmede önde olan formu gösteren, ‘salt fiil’ anlamına gelen apayrı iki kutup olduğu sonucunu çıkaramayız. Fakat bu türden bütün varsayımlardan sakındığımız takdirde, şüphesiz algı dünyasının inşasında, biri nesnel bir dünya tablosunun elde edilişine, değişmez özellikleri ve şeyleriyle birlikte bir dünyaya işaret eden, diğeri adeta karşıt yol tutan iki yönü ayırabilecek durumda oluruz. Benim iddiam şudur: ‘Form’ ile ‘madde’ arasında ‘ayırıcı aklı’ uygulayış farkını kesin şekilde belirlemek için, her iki kutbu mutlak varoluş içinde birbirinden soyutlamaya asla ihtiyacımız yoktur. Biz sadece bu yön farklılığını kavramak ve netleştirmek zorundayız. Bu noktada Natorp’un ‘Genel Psikoloji’inde bilginin artı-eksi yönü olarak işaret etmiş olduğu şey söz konusudur. Natorp burada, özneleştiren bilimlerle ‘nesneleştiren’ bilimlerin değerlendirme biçimleri arasındaki temel farkı görmektedir.¹⁰

Bunu soyut düşünceler çerçevesinde aydınlatmaya çalışmak yerine, burada dil araştırmalarından aldığım tek bir örneği memnuniyetle söz konusu edebilirim. Dil araştırmacıları ve dil psikologları-

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Gelb’in ‘yüzeyden yansıyan renkler’in algısı kaybı üzerine yazısına; *Psychologie Analyse hirpathologischer Falle*, hg. von A. Gelb ve K. Goldstein, Lpz. 1920, I, 354 ff.

¹⁰ Bkz. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, Tübingen 1912, özellikle V. kısım.

nın genel olarak yaptığı gibi, dil kavrayışında, görsel nitelikli belli tasarımların bağlandığı ses fenomenleri toplamının söz konusu olduğu söylenirse, dil kavrayışı olgusu çok yetersiz ve yüzeysel olarak tasvir edilmiş olur. Dilsel anlam probleminin başka bir şeyi, kendine özgü bir ‘çokluk’u kendi içinde taşıdığı kolayca gösterilebilir. Kısa bir süre önce yayınlanan ‘Dil Teorisi’nde K. Bühner, “ilkesel yanlışlığı keşfetmeyi; klasik çağrışım teorisi zemininde, tasarım yaşantımızdaki akış silsilesini ve şüpheden arınmış olması gereken karmaşık silsileyi anlam yaşantısı zannetmekten kaynaklanan bir yanlışlığa düşüldüğünü ortaya koymayı” temel görevlerinden biri olarak gösterdi.¹¹ Gerçek anlamda bir sohbet ya da karşılıklı konuşma arzu ettiğim zaman, değişmez tasarımların dıştan ve tamamlayıcı olarak bağlandığı sözcüklerle uğraşmam gerekmez. Karmaşık bir anlam bütünü kavrar ve ona yönelirim; bu anlamı içsel olarak ‘gerçekleştiririm’ ve konuşmanın tek tek sözcüklerini izleyip de daha sonra bunları bir mozaik gibi birleştirmeden, bu anlam içinde hayatımı sürdürürüm. O halde burada da ‘normal’ davranış, tek tek ses imgelerine, kelimelere ve seslere dikkat etmemizden değil, kendimizi konuşulananın işaret ettiği ve hedeflediği nesnel şey durumlarına teslim etmekten ibaret olur. Fakat bu durumda da, bu ‘doğal düşünüş biçimi’nin dönüşümü mümkün olabilir. Eğer biz, konuşmanın genel olarak anladığım fakat mükemmel şekilde hâkim olamadığım bir dilde yapıldığını kabul edersek, o zaman konuşma ilerledikçe apaçık ve ani bir değişiklik algılayabilirim. Anlam yaşantısı gerçekleşirken, kendimi birden engellenmiş görürüm; konuşulananın basit anlamını izlediğimde değil, onun yerine, sırf akustik olgular olarak kavradığım tek tek sesler ve sadaları acele ve etkili şekilde algıladığımda hayrete düşerim. Bu, adeta bu noktada yaşadığım konuşma düzensizliğidir; konuşma birlikli bir anlamın taşıyıcısı olmak yerine, ‘disjecta membra’*ya, sözcüklere, hecelere ve seslere ayrışır. Gerçi şu var ki, mükemmel bir ayrışma, adeta

¹¹ K. Bühner, Sprachtheorie, Die Darstellungsfunktion der Sprache, Jena 1934, s. 58.

* Birbirinden ayrı duran elemanlar

mutlak bir sıfır noktası gerçekleşmez. Çünkü konuşmayı artık bütün olarak kavrayamayıp ona nüfuz edemediğimde, bende, konuşmanın söz olarak dile gelmiş olduğu ve onun bir anlam ifade ettiği bilinci kalır; bu bana bir anda hayli eksik de gelebilir. Ve bu bilinç sayesinde, bu bilincin egemenliği sayesinde, kendimi, kısa bir kesintiden sonra, konuşmanın içinde bulurum. Benim için daha önce maddi bir ses olan şey, şimdi yeniden dil formu haline gelmiş olur.

Dil biliminde de, burada işaret edilen ayrım daima önemli bir rol oynadığı gibi, dilbiliminin tüm yapısını ve düzenlenişini de belirledi. Eleştirel dil teorisinin asıl temellendiricisi olan Humboldt, tüm incelemelerinin zirvesine, dili ‘içten-bağlantılı bir organizma’ olarak kavramak gerektiği; bu organizmanın içinde hiçbir şeyin ayrılıp gitmediği ve tek başına bir şey olmadığı, dildeki her şeyin ‘bütün halinde örüldüğü yargısını yerleştirdi. Fakat Humboldt hemen, bu kavrayışın, dilde ‘insanlığın en son derinliklerine’ işaret eden düşünsel varlığı anlaşılacak düzeye çıkarmak için, yanılsama ve kuruntu yüklü olmayacak şekilde, “fiziksel ve düzenlenebilir olanın tamamen çorak, hatta mekanik çözümlenişinden başlaması gerektiği”ni ekler.¹² Öyleyse dil incelemelerinde ‘maddî’ ve ‘fıkrî’ yönleri birbirinden ayırmak gerekmeseydi de, bu yönler Humboldt tarafından açıkça ayrıştırılır. Gerçekten dili bilimsel olarak incelerken, sadece işbölümünün dıştaki nedenleri bakımından değil, aynı zamanda içindeki ilkesel nedenlerden dolayı da sürekli olarak bu ayrım yapılmalıdır. ‘Fonetik’ ve ‘semantik’ elbette birbirinden zorla ayıramaz. Onlar birbirine çeşitli ilişkiler yoluyla bağlanmışlardır. Belki belli dilleri incelerken, o dillerin belli tonlamaları belli anlam farklılıklarını ifade etmekte kullanması konusuna dikkat edilebilir. Mesela ses yoluyla ikileme, çok farklı gramatik ve semantik işlevleri üstlenebilir. Ses yoluyla ikileme, ‘distribütif çokluk’ ifadesine, derecelendirme ve tekrarlama ifadesine dönüştürülebilir.¹³ Fakat öncelikle dilin ‘organizma’lığını oluşturan bütün bu ilişkilerde, fo-

¹² Humboldts Sprachphilosophie Schriften (Ausg. Steintal), Berlin 1884, s. 18.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Philos. d. symbol. Formen, 2. Aufl., I, 145 ff.

netik ile semantiğin farklı yönlerine gidişi ve farklı amaçlar izlediği, onlarda dil incelemesinin karşıt ‘kutupları’nın söz konusu olduğu kesindir. Dil bilimsel olarak incelenirken, ‘ayırıcı akıl’ kendiliğinden gerçekleşir. Marc-Wogau ise, belli bir mantıksal kabulden hareketle, bu ayırıcı aklın mümkünlüğü ve uygunluğundan şüphelenip ona itiraz etmektedir.

Gösterme işlevinin analizinden ‘*ifade işlevi*’nin analizine döndüğümüzde, benzer incelemelere yönelmek zorunda kalırız. Burada kısaca şöyle ifade edebilirim: Öyle görüyorum ki, salt fenomenal mevcudiyet konusunda, benim düşüncemle Marc-Wogau’nun düşüncesi arasında esaslı bir fark bulunmamaktadır. Geleneksel teorilere ilişkin olarak ortaya koyduğum eleştirinin haklılığı, Marc-Wogau tarafından bütün ayrıntısı ve kapsamıyla bilinmektedir. O, ifade algısında genel-verili fiziksel şeye bakarak psişik şey hakkında hüküm vermekle yetinilemeyeceğini, bunun yanında bir de “ruhsal olanla bedensel olanın çözülmez bağıntısının yaşanabileceğini” ifade eder ve vurgular. (Theoria II, 302) Fakat buna bağlı olarak, hemen bir soru, bir kuşku ortaya çıkar. Bağintıyı kabul ettiğimizde, iç içe giren iki parçanın diğerinden ayrılması mümkün ve uygun olur mu? Eğer *a* ve *b* hem birbiriyle bağlanmış olup hem de birbirini karşılıklı olarak belirliyorlarsa, o zaman ne bir ‘kendisi için *a*’dan, ne de bir ‘kendisi için *b*’den söz edebiliriz. O takdirde ise, onları ayırt etme imkânlarının tamamı ortadan kalkar. Görünüşteki karşılıklı belirleme, özdeşlik içinde yok olup gider. Bağıntı düşüncesi, bağıntının iki parçasını birbiriyle buluşturan çıkarıma dayanarak, bağıntılı olarak bağlanmış parçaların özdeşliği kabulünü içerir. “Aynı kavrayışın nesnesi A’dır ama A B’dir de. Burada hiçbir itiraz olmadığı zaman, A ve B aynı olmak zorundadır; onlar arasında bir fark kabul edilemez.” (Theoria II, 291 ff.) Fakat bu itirazda ben, ‘mutlaklaştırıcı’ özdeşlik-mantığına geriye dönuştten başka hiçbir şey göremiyorum. Oysa özdeşlik mantığı, bana görüldüğü şekliyle, bağıntı kavramlarının anlamının ve içyapısının kavranışını hem güçleştirdiği hem de neredeyse imkânsız hale getirdiği ve böylece düşünmeyi açıklamak yerine ona taşıyamayacağı bir bo-

yunduruk vurduğu için, bu mantığı açıkça reddedip onunla mücadele ettim. Marc-Wogau'nun görüşü düzenli biçimde sonuna kadar izlenirse, o zaman bu görüş yoluyla tekrar Eleacılık anlayışına ulaşılır. Megaracı antik mantıkta varılmış olan sonuç çıkarılmak zorundadır: 'İnsanın iyi olduğu' söylenemez, sadece 'insanın insan olduğu' ve 'iyinin iyi olduğu' söylenebilir. Biz gerçekte burada, birbirini engellememesi ya da birbiriyle çelişkili olmaması gereken iki eylem, birleşme ve ayrılma eylemi talep eden, farklı olanın birliği olmak isteyen 'sentetik yargı' problemiyle karşılaşyoruz.

Burada, daha önce üzerinde durduğum (bkz. özellikle Theoria II, 217 ff.) bu genel soruya tekrar dönmek istemiyorum. Onun yerine, yalnızca ifade işlevi olgusunu incelediğimizde, Marc-Wogau'nun varsayımlarında 'bedensel olan'la 'ruhsal olan' birbirine dıştan ve tamamlayıcı olarak bağlanmış olduğu gibi, ayrıca sözü edilen varsayımlar herhangi bir şekilde 'birleştirme' olduğu için, onun varsayımlarına göre, bedensel ve ruhsal olanı ayırmanın artık mümkün olmadığı anlaşılmalıydı. Elbette ben Marc-Wogau'nun olgu tasvirinde böyle bir ayırım probleminin farkına varmamasını pek önemli görmüyorum. O, ifade algısını çağrışıma ya da benzerliğe dayalı sonuç çıkarımına dayandırırken, 'fiziksel olan' ile 'psişik olan'ın varsayıldığı şekilde birleştirilmesini red ve psiko-fiziksel olanın doğrudan kavranabileceğini iddia eder. (Theoria II, 302) Acaba bu noktada durup kalmalı mıyız? 'Doğrudan olan'ın kesinlikle 'yalın bir şey' olduğunu ifade edebilir miyiz? Yoksa, kendinde birlikli yaşantı, kendiliğinden ve zorunlu olarak 'psişik' ve 'fiziksel' nitelikli olmak üzere iki unsura ayrılmaz mı? Marc-Wogau'nun burada yardıma çağırdığı Scheler, elbette yabancı psişik varlığın direkt garanti altına alınışı gibi bir şeyin aracısız mümkün olduğunu kabul etti. Fakat Scheler'in, ifade yaşantıları yorumunda 'duyusal' ortamı tamamen inkâr etme ve bir kalemde silme girişimi başarılı olmadı. Kendi teorisinin *bu* kısmında Scheler, kolayca fark edilebildiği gibi, artık fenomenolog olarak değil metafizikçi olarak konuşur. Ben Marc-Wogau'nun Scheler'deki iç algının metafiziği yolunu izlemek isteyeceğine inanmıyorum. Ancak o zaman da, Marc-Wogau için, Scheler'in 'psikolojik'

olarak işaret ettiği ayrımlaşmamış yaşantı içinde tekrar bir ayrım yapmayı kabul etmekten başka bir çözüm yolu kalmaz; bu da sadece, kendisi için varolan iki unsurun değil, iki ‘*modi cognoscendi*’*nin, iki bakış açısının ayrımı olabilir. Ondan sonra ise Marc-Wogau, bedensel ve ruhsal olan birbiriyle çözülmez biçimde birleştiklerinden, ifade yaşantısında onların mecburen ‘özdeş olarak kavranması’ gerektiğini söyleyemez. (Theoria II, 304 f.) ‘İfade algısı’nın gordionvari düğümünü Marc-Wogau’nun temelde bulduğu ve kullanımını doğrudan güvenilir kabul ettiği mantıksal kategorilerle güçlükle çözebileceğimizi ifade ediyorum. O zaman ise bu düğümü parçalamaktan başka bir yol kalmaz. Böyle bir olguya dalıp da metafiziksel yahut mantıksal önyargılılığı tasvir etmeye girişmeyi herhangi birimiz de yapabilir. Olguyu *disjecta membra*’dan inşa etmenin, olguyu yargı ve duygu yaşantılarının, taklide dayalı tasarımların, duyumlama verilerinin toplamı olarak yorumlamanın imkânsızlığı kendini gösterir. Bir ifade algısı teorisi, yalnızca-verili olması gereken yalın ‘duyu nitelikleri’yle işe başlamak ve sonra belli ‘fiziksel’ niteliklerin, hafıza işlemleri ve gelişmiş sonuç çıkarma süreçleri vasıtasıyla bu duyu niteliklerine nasıl tamamlayıcı olarak katıldığını göstermek suretiyle inşa edilmek istenirse, amaca erişilemez. Fakat ifade algısının, duysal algının farklı yönlerini, mesela seslerin işitilmesini, renklerin görülmesini, optik ve akustik biçimlerin kavranışını tamamlayıcı durum olarak kendi içinde taşıması; bütün bunları inkâr etmek gerekmez ve onlar tarafsız bir fenomenolojik analizde gerçekten inkâr da edilemez. ‘Utanç kızarması’ hali, elbette sadece elementar psikolojinin anladığı anlamda, görülen bir ‘kırmızı’ dan ve bir çıkarım yoluyla tespit edilen ya da hayal gücü eklenmiş olan ‘utanma’ dan ibaret değildir. Burada, sırf birarada olma değil, ‘sembolik özlülük’ ifadesiyle göstermeye çalıştığım ilişki vardır.¹⁴ Fakat ‘iç içe’ olanı sırf bir arada olan karşısında kuvvetli biçimde vurgulamamıza rağmen, şüp-

* Bilme kipleri

¹⁴ Bkz. *Philos d. symbol. Formen*, 2. Aufl. III, 222 ff., ayrıca Marc-Wogau’nun raporu, *Theoria II*, 318 ff.

hesiz bu iç içe olma, hiçbir zaman tam uyum ve örtüşme olarak kavranamaz. Burada önümüzde uzanan bütün, kendiliğinden bir iç düzene sahiptir. Bu bütün eklemlenen bir bütündür ve öncelikle bu eklemlenme vasıtasıyla olan şey haline gelir. ‘Utanma kızarması’ kesinlikle kırmızı ile utanmanın birleşerek bir grup oluşturmaları değildir; fakat kızarmanın utanma, utanmanın kızarma olması da söz konusu değildir. Burada da çözümleme ne basitçe özdeşliğe ne de salt farklılığa dayanır. Daha ziyade çözümleme, kendi içinde farklılaşmış ve düzenlenmiş bir birliğe götürür.

Marc-Wogau’nun tek tek itirazlarla ayrıntılı olarak uğraşamayacağını biliyorum. Bu yazıda, sınırlı sayfaları aşmak istesem bile, bu mümkün olmaz. Fakat bana öyle görünüyor ki, ilk başta yalnızca soru ortaya koymanın hareket noktası ve temel kabulü konusunda birleşilebilirse, özel soruların tamamı üzerinde kolaylıkla uzlaşma sağlanabilir. Bu temel kabullerin kavram öğretisinde bulunması, bunun ‘hem oluşsal hem de sistematik olarak Sembolik Formlar Felsefesi’nin merkezinde yer alması ve bu felsefenin, kendi kavram görüşümün temel düşüncesini derinleştirme ve genişletme içermesi noktasında, Marc-Wogau’ya tamamıyla katılmaktayım. (bkz. Theoria II, 324) Bu yüzden cevabımın bitiminde, bu noktaya kısaca değinmem uygun olacaktır. Marc-Wogau’nun temel ve asıl itirazı, kavramlar arasındaki tüm bağıllılıklılık ilişkilerinin ‘iki yönlü düşünce’yi kendi içinde taşıdığı ve bu düşünce dolayısıyla başından itibaren çelişkili, kendi içinde diyalektik olduğu iddiasından ibarettir. Eleştirici o zaman, kavramı bizzat kendi içinde çözümlemek ve onun tamamen çelişik olduğunu kanıtlamak için, bu ‘iki yönlü düşünce’yi göstermeli ve onu iki parçasına ayırmalıdır. Eğer bir bağıntının iki unsuru, kendi belirlenişlerine göre düzensiz ve sınırlı ise, sonuçta biri bir anlama ötekiyle ilişkili olarak ve karşıt şekilde sahip olmuşsa, o zaman bir unsurdaki düşüncenin diğer unsurdaki düşüncüyü kendi içinde taşıması gerekir. “Bir unsur düşünüldüğünde diğeri de böylece düşünülmüş olur. Bağıntının her iki unsuru o zaman mantıksal olarak örtüşür. A ve B öyle bağlanabilir ki, A kendi belirliliğini sadece B’ye ilişkin olarak, B de kendi belirliliğini sadece A’ya ilişkin olarak kazanır; o zaman A ile B ara-

sında bir ayırım yapmak imkânsız olur; onlar örtüşürler.” (Theoria II, 291 ff.) Burada, bu düşünceye karşı dile getirilen ilkesel itirazlara tekrar dönmeyi arzu etmiyorum ve kavram probleminin tamamı için tipik ve adeta mükemmel bir anlam taşıyan özel somut bir örneği incelemeye girişmek istiyorum. Öklitçi olmayan geometri-lerin keşfedilişinden bu yana, geometriyi kesin mantıksal bir temele oturtma problemine çok önem verildiği bilinmektedir. Fakat bu problemin, geleneksel mantığın sunduğu vasıtalarla tam bir çözüme kavuşturulamadığı görülmektedir. Öklit geometrisine gelince; onda, görsel olarak apaçık ortada olan fakat net mantıksal belirlemeye ve açıklamaya uygun olmayan değişmez unsurların yer aldığı çok açıktır. Öklit, bir nokta ve bir doğru çizgi veya sabit bağıntılar altında, bir doğru çizgi üzerinde bir noktanın bulunması konusunda, ‘aradaki’ bağıntı denince anlaşılması gereken şeyi tanımlamamış; bütün bu belirlemeleri, daha genişçe türetilemez temel veriler olarak kabul etmiştir. Burada modern matematiğin çalışması işin içine girer. Bu verilerin basitçe kabulüyle yetinme arzusu var olmakla birlikte, bir de onların ne ‘oldukları’, bu bağlamda, geometrinin tek tek her önermesinin tümdengelimli bağlantısı açısından bu verilerin üstlendiği görevi sadece doğru kavramının ne manaya geldiği, bu verilerin geometrinin kavram sisteminin inşası için işlevsel olarak ne anlam ifade ettiği de bilinmek istenir. Bu anlamı kesin olarak belirlemeye girişildiğinde, bu noktada mantığın geleneksel kavram vasıtalarının terk edildiği görüldü. Eğer bir tanımdan ‘genus proximum’un ve ‘differentia specifica’*nın bildirilmesi anlaşılırsa, ne temel unsurlar ne de temel bağıntılar tanımlanabilir olur. Özellikle Pasch’ın araştırmaları vasıtasıyla yeni bir yol açılmış; sonra bu araştırmalar başka düşünürler tarafından daha da ileri götürülmüş ve Hilbert’in ‘Geometrinin Temelleri’ çalışmasında bir sonuca kavuşturulup yeni bir ‘tanımlama’ formu ve yöntemi belirlenmiştir. Hilbert’in sisteminde, unsurlarla bağıntıların hiçbiri bağımsız ve ‘mutlak’ anlama sahip değildir. Onlar kendi anlamını

* Yakın cins ve türsel ayırım

özellikle sahip oldukları bağıntılar yoluyla elde ederler. Onların özünü, bu bağıntıları gerçekleştiren aksiyomlar belirleyip ayrıntılı olarak ortaya koyarlar. Bundan, temel ürünlerin hiçbirinin kendisi için tanımlanabilir olmadığı, onların sadece sistemin bütününde anlamı kazandığı sonucu çıkar. Açık tanımlama yerine, her kavramı belli bir yargı bağlamına eklemek suretiyle onun içeriğini belirleyen örtük tanımlama ortaya çıkar. Bir kavramın, yargılar çerçevesindeki sistematik bağlamın dışında ne anlama geldiği sorulmaz ve artık sorulamaz da! Kavramlar 'mümkün yargıların yüklemeleri'dir ve hangi yargıların mümkün olduğu, aksiyomların oluşturduğu belli sistemler vasıtasıyla açıkça belirlenir. Hilbert'in geometrisi noktalardan, düz çizgilerden, düzlemlerden söz ettiğinde, bu geometri, 'dışında' ve 'arasında' kavramları gibi bağıntı kavramlarını işin içine sokunca, bu kavramların hepsi, sadece aksiyom sistemiyle belirlenen bir içeriğe sahip olurlar. Bunun tersi olarak da, her bütün, ilişkilerden ve unsurlardan oluşur. Bütün, aynı aksiyomlar sistemine tabi olup bu sistemin şartlarının gerçekleşmesini ifade eder. Gözlenen şey de bu sisteme tamamen uygundur. Mutlaklaştırıcı düşünceye sahip mantıkçı, elemanların anlamı açıkça ortaya konamadığından örtük tanımlama yoluyla eksiksiz bir belirlemeye erişilemeyeceği teziyle karşı çıkabilir. Biz gerçekte, sistemin tek tek önermelerinin tümdengelimli ilişkisini değiştirmeden, noktayı, çizgiyi ve düzlemi, onlarla hiçbir somut benzerliği olmayan başka nesnelerin yerine geçirebiliriz. Mesela yer kürenin sabit niteliklerini göz önüne alalım; Öklit geometrisinin 'düzlem'i küre yüzeyiyle, düz çizgiler bu küre yüzeyi üstündeki büyük dairelerle değiştirilirse, Öklit geometrisinin bütün önermelerini bu yer küreye taşıyabileceğimiz sonucuna varırız. Aynı şekilde, Rieman geometrisinin 'düz çizgiler'i yerine daha büyük küre daireleri konursa, Rieman geometrisinin düzleme ilişkin önermeleri, küreye uygun hale gelmiş Öklit geometrisinin önermelerine taşınabilir.¹⁵ Geometri işte burada, incelediği içerikleri ilişkilerden önce verilmiş ve belirlenmiş olarak

¹⁵ Bu konudaki ayrıntılar için, mesela Weber-Wellstein'in *Elementar-Matematik* ansiklopedisine bakınız; Bd.. II, Buch 1, Abschnitt 2.

görmeyen; içeriklerin anlamını, onları tabî kılmayı düşündüğü ilişkiler *vasıtasıyla* belirleyen saf bir ‘ilişki öğretisi’ haline gelir. Fakat sanal olarak yaptığımız bu düzenleme, geometrinin yapısındaki gerçek tamlık ve kesinliğin şartı olarak kendini gösterir. Bu düzenleme, geometrinin yapısını mantıkçının gerçekten nüfuz edebileceği hale getirir.

Kavram problemi üzerine ilk çalışmamda bu örtük tanımlama metodunun epistemolojik anlamına işaret ettim.¹⁶ O zamandan beri bu düşüncem hep onaylandı ve genel olarak kabul gördü. Schlick ‘örtük tanımlama’ ile ilgili görüşü, ‘genel bilgi öğretisi’nin merkezine koydu¹⁷; Hermann Weyl, matematik ve doğa bilimi felsefesinde, burada tasvir edilen metodun asla geometri ile sınırlı olmadığını, onun kanıtlamaya dayalı tüm bilme etkinliklerinde geçerli olduğunu gösterdi.¹⁸ Acaba şu andaki problemimizi dikkate alırsak, bu metot ne anlama gelir? Burada hemen görülür ki, sıkı bir bağla diğerine bağlı olan ve bu bağlantının dışında başka bir bağımsız içeriğe sahip olmayan kavramlar da bütünlüğe sahiptir. Onlardan hiçbirisi ‘kendisi bakımından’ bir şey ifade etmez. Bu kavramların tümü sadece bir başkasına göre, daha net söylemek gerekirse, sistemin tamamı açısından tanımlanır. Elbette işte bu karşılıklılık eksiklik anlamına gelmez; tam tersine, tam belirgin, en üst düzeydeki karakteristik özelliği temellendirir. Sistemin içerdiği temel kavramlardan hiçbirinin kendisi bakımından açıklanmaması ve anlamlı olarak kullanılmaması dolayısıyla, onların sistemde icra etmeleri gereken anlamın kaybolmasından ya da iki anlamlı olarak ortaya çıkmasından söz edilemez. Onların hepsine sistemin bütününde apaçık belirgin yerleri tahsis edilmiş olur. Sisteme ait olan kavram, sistemdeki yeri sayesinde diğer kavramlardan ayrılır. Marc-Wogau tarafından temsil edilen düşünüş biçimi, bir bağıntının iki parçası kendi kesinliklerine göre düzensiz olarak sınırlandıklarında onların zo-

¹⁶ Bkz. Substanzbegriff und Funktionbegriff (1910), Cap. 3, s. 121 ff.

¹⁷ Allgemeine Erkenntnislehre, 2. Aufl., Berlin 1925, s. 29 ff.

¹⁸ Handbuch der Philosophie, München und Berlin 1926, Abteil II, Beitrag A.

runlu olarak örtüşmeleri gerektiği anlayışının yanlışlığı, bu noktada doğrudan kanıtlanmış olur. Çünkü burada doğal olarak, bireysel kavramların sınırlarının örtüşmesinden ya da yok olup gidişinden söz edilemez. Biz, kavramlar sistemle ilişkisiz olduklarında onların ‘kendinde’ ifade ettikleri anlamı bilmediğimizi söylesek bile, onlar *sistem içinde* kendi kesin anlamlarına ve apaçık ve dosdoğru yerlerine sahiptir. Kavramlar bu ilişki içinde ve ilişki sayesinde bir diğerinden ayrılmadıklarında, bir diğeriyle ilişkilenebilirler. Schlick, örtük tanımlama yardımıyla oluşan hakikatler sisteminin, adeta “kendi kararlılığının garantisini bizzat kendinde taşıyan güneş sistemi gibi” serbestçe süzüldüğünü söyler. Nasıl güneş sisteminde Jüpiter, Mars, yerküre ve güneşin yerleri, tam olarak bir diğerine göre, göreceli şekilde belirlenip birbirinden kesin şekilde ayrılırsa, aynı şekilde, farklı temel kavramların hepsinin sırf mantıksal anlamı da bu türlü bir sistemde özetlenir. Temel kavramlar bu belirlenmişlik ve ayrılmışlık durumuna, bütünün dışında değil, bütün vasıtasıyla ve bütünün içindeki kural dolayısıyla sahip olurlar. Mekânsal biçimler dünyası için olduğu gibi sayılar dünyası için de aynı şey geçerlidir. Marc-Wogau -söylediğim gibi- eğer “sayıların özsel anlamı onların konum değerleri içinde kaybolup gidiyorsa”, tek sayının, düşünsel yoldan değil, bağıntı sisteminin ayırıcı doğası dolayısıyla ayrılabilceğini iddia eder. (Theoria II, 327) Ben bu sonuçta ikna edici bir yön göremiyorum. Russel ‘doğal sayılar’ sisteminin mantıksal nitelikli belli bir temel bağıntıdan türetebileceğini gösterdi. Aritmetik ve analizin temellerine yerleştirelebilen ‘dizi (progression) kavramı’ kavramına indirgenmiş ve her düzen, simetrik olmayan geçişli bağıntılara dayandırılmıştır.¹⁹ Böylelikle sabit bir ‘üretici bağıntı’ var olur ve sayılar dünyası bu bağıntıdan hareketle inşa edilir; tek tek sayılar da bu temel ilişkiye göre oluşturulur ve onların bir diğerinden ayrılmasını ve gerçek sayı-bireyleri haline gelmesini sağlayan tam belirgin bir dizi şeklinde bi-

¹⁹ Russell, The Principles of Mathematics, Cambridge 1903, Chap XXV, XXVI.

çimlendirilir. Her sayının bir diğerine ilişkin olarak tanımlanması bu bireyselliğe engel olmaz, tersine onu öncelikle mümkün kılar.

Marc-Wogau'nun itirazlarına cevabımı genel ve metodik bir değerlendirmeye bitirmek istiyorum. Sembolik Formlar Felsefesi, Kant'ın 'eleştirel felsefe'ye göstermiş olduğu yolu takip etmeye çabalar. O, mutlak varlığın doğası ile ilgili genel ve dogmatik bir önermeden hareket etmek istemez; her şeyden önce, bilginin nesnesi hakkında, varlık hakkında her zaman bilgi anlamına gelen şeyi; nesnelliğe hangi yolla ve hangi vasıtayla erişilebileceği ve kolayca ulaşılabileceği sorusunu sorar. Kavrama yetisinin temel önermelerini görünüşlerin sergileniş ilkeleri olarak gören Kant şöyle devam eder: "Şeylerle ilgili sentetik bilgileri a priori olarak sistematik bir doktrin içinde vermeye yeltenen kibirli bir ontoloji... salt kavrama yetisinin çözümleyiciliğine yer açmak zorundadır."²⁰ Bu çözümleyicilik, bilimin durumu konusunda Kant'ın ortaya koyup sabit ilke olarak kabul ettiği keyfiyete göre, ilkönce ispatlı bilimle, matematikle ve matematiksel doğa bilimi olgusuyla ilişkilendirilmiştir. 'Saf Aklın Eleştirisi'nin ilk ve temel araştırmaları bu olguya yöneliktir. Bu çerçevede, 'Yargı Gücünün Eleştirisi'yle, yaşama problemi ve biyolojik bilginin temel kabulleriyle temel kavramları merkeze yerleştirilerek yavaş yavaş genişletilir. Kültür bilimleri olgusunu bugünkü bilgimizle (20. yüzyılın başları-Çev.) kavradığımız şekliyle bilmeyen Kant, bu bilimleri o zamanki bilim formu içinde kabul edemezdi. Bu olgu 19. yüzyılın ilerleyen sürecinde ortaya çıktı ve onun asıl felsefi problemlerinin bilincine kademeli olarak varıldı. Sembolik Formlar Felsefesi bu noktaya el atmaya çabalar. Onun sorusu da mutlak varlığa değil varlığın bilgisine yöneliktir. Burada da dogmatik ontoloji terk edilir ve onun yerine basit/yalın bir analiz görevi geçirilir. Fakat bu analiz artık sadece kavrama yetisine, salt bilmenin şartlarına yönelmez. Sözü edilen analiz, dünya kavrayışının bütün çerçevesini kuşatmak ve bu kavrayışla birlikte etkin olan farklı işleyişteki yetileri, zihinsel nitelikli temel güçleri keşfetmek ister. Böyle bir görev, bana öyle görünüyor ki, ayrı manevi bi-

²⁰ Kritik d. r. Vernunft, 2.Aufl., s. 303.

limlerin, dilbilimin, din ve sanat biliminin Kant'tan bu yana kaydetmiş oldukları gelişme dolayısıyla, felsefeye adeta emredercesine verildi. Fakat açıktır ki, bu görev birdenbire yerine getirilemez. Bugün sözü edilen problemin bütün olarak hakkından gelmek değil, onun doğru denklemini bulmak söz konusudur. Sembolik Formlar Felsefesi bundan dolayı geleneksel anlamda felsefi 'sistem' olamaz ve olmak istemez. Onun doğrudan giriştiği şey, 'gelecekteki kültür felsefesine prolegomena' olmaktır. Bu felsefenin erişmeye çabaladığı tamamlanmış bir inşa yoktur; o, bir ana çizgi çizmek ister. Şimdiye kadarki taslakta hem bir kısmı önemli çoğu parçanın ayrıntılı açıklaması eksiktir, hem de henüz çözüme direnen ilkesel temel sorular dizisi sunulmuştur. Bu çözüm, sadece manevî bilimlerle felsefe arasındaki sürekli işbirliğinden umulabilir.

Bu şartlar altında, 'Sembolik Formlar Felsefesi'nin temellerini eleştirel yoldan yeniden düzenleme çabalarını anlayışla karşılamam gerekmektedir; özellikle Marc-Wogau'nun yaptığı gibi, buna tarafsız biçimde ve titizlikle girişilince! Onun eleştirisine karşı dile getirmem gereken diğer husus, eleştirinin bana, düşüncenin özgür hareketine yeterli mekân sağlamayan adeta dar ve katı bir mantıksal şemaya bağlanmış gibi görünmesidir. Bana öyle görünüyor ki, böyle bir şema, oluşan ve adeta henüz 'nüve halinde' bulunan bir bilime hiç de uygun değildir. Bilime yol göstermek ve onu belirli yargı ve kavram teşkili kurallarına bağlamak isteyen, kendi içine kapanmış, saf 'formel' bir mantık tasarımı, hep güçlüklerle dolu ve problemlili hale gelecek gibi görünüyor. Böyle bir girişim, en azından kanıtlamaya dayalı bilmenin geçerli olduğu bir alanda çok önceleri gerçekleştirilebilir gibi görünmekteydi. En azından bilim için, bu amacın erişilebilir olarak değerlendirildiği bir dönem vardı. Whitehead ve Russell'ın kaleme aldığı 'Principia mathematica' gibi bir eser, burada gerçekten kesin bir sonuç anlamına gelmekteydi. Bu eser matematiksel bilmenin adeta mantıksal nitelikli bir yasa kitabı olarak görülebilirdi. O zamandan bu yana, burada da, bugüne kadarki mantıksal sistematik yoluyla çözülememiş olan yeni problemlerin oluştuğu görüldü. Kısaca söylemek gerekirse, onların ulaştığı yüzeysel sonuca göre, matematik, bugün de en

yetkin mantıkçıların ve matematikçilerin çalışmalarıyla henüz aşılmamış olan bir ‘temeller krizi’ içinde kendini bulmuştur. Aynı şeyin teorik fizik için de geçerli olduğunu, bu bilimin bugün öncekinden daha yoğun biçimde kendi temel kavramlarının mantıksal eleştirisiyle uğraştığını ayrıntılı olarak incelemeyeceğiz. Fiziğin gerçekten somut çalışması hep gözümüzün önünde bulunmaktadır. Şimdi daha açık biçimde görmek zorundayız ki, bilimin yapısı, hep daha yukarıya çıkmak için, ilk ve son kez kesinleştirilmiş sabit bir temel üstünde yükselme biçiminde ilerlemez. Yüksekçe her çıkış, bizden, karşıt performans ve aksi yönde bakışı da talep eder. İnşa ve yapının ortasından temele bakmak zorundayız. Hilbert’in her teorik bilimin gerçek amacı olarak ilk kez işaret ettiği ‘temellerin derinleştirilmesi’ amacı çerçevesinde gayret sarfetmemiz gerekmektedir. Eğer bu pozitif bilim için geçerliyse, bugüne kadar (1930’lu yıllar-Çev.) uyumlu bir sistematik yapı kazanamamış olan ve dolayısıyla matematiğin, fiziğin ve betimsel doğa bilimlerinin önünde hayli ‘istikrarsız’ bir durumda bulunan manevî bilimler için de tam anlamıyla geçerlidir. Burada da mantıkçı olarak biz, her şeyden önce, manevi bilimlerin serbest hareketine belli mantıksal zincirler vurulmamasına dikkat etmek zorundayız. Bu açılımda egemen olan yasaları öğrenmek için bu hareketi geliştirmeliyiz. Marc-Wogau’nun ifadelerinden, aramızdaki karşıtlığın ilk bakışta Sembolik Formlar Felsefesi’nin sistematik olarak yakalamaya çalıştığı düşünsel *temel fenomenlerin* kavranışı ve yorumlanışına ilişkin olmadığı sonucunu çıkarıyorum. Karşıtlık, daha ziyade, bu analitik çalışmada kullandığım *kavramların* belirlenişi ve çerçevelenişinde yatmaktadır. Dile getirdiğim gibi, ‘Sembolik Formlar Felsefesi’nde ortaya koyduğum problem son değil bir başlangıç anlamına geldiği için, bu kavramların genişletilmeye ve derinleştirilmeye elverişli olduklarından eminim. Fakat öyle inanıyor ve tahmin ediyorum ki, Marc-Wogau, burada yatan somut problemler üzerinde daha sonra derinleşirse, kendi mantıksal kabullerini yeniden gözden geçirme kararı verecek ve özellikle kendi kavram teorisine daha geniş ve başka bir çerçeve çizmek zorunda kalacaktır.

DİZİN

- Adsoylu, 9
Animizm, 9, 124
Anlık tanrılar, 9, 82, 86, 101, 105, 144
Aristoteles, 9, 167
Astroloji, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 43,
44, 45, 46, 47, 49, 51, 54, 58, 59,
60, 64, 156
Astrolojik düşünme, 37, 42, 46, 47,
55, 56, 57, 61
Avustralya, 25, 26, 27, 28, 30, 104,
113, 123
Awesta, 78
Babilliler, 37, 134, 138
Benzerlik büyüü, 58, 147, 177
Bilgi öğretisi, 11, 14, 80, 81, 88, 167,
209
Bilimsel kavram, 16, 156, 177
Büyü, 27, 29, 30, 32, 39, 46, 50, 54,
58, 59, 82, 104, 105, 110, 111, 113,
114, 116, 121, 122, 124, 125, 126,
130, 135, 142, 146, 147, 148, 149,
151, 152, 172, 174, 177, 194, 196
Cinsiyet ayrımı, 18
Çekimli dil, 106
Çıkarımsal düşünme, 18, 90, 116,
117, 183
Descartes, 10, 13, 60, 61, 76, 168
Dil, 13, 14, 18, 19, 23, 45, 68, 69, 70,
71, 72, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 84,
87, 88, 89, 94, 95, 96, 97, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 116, 118, 120, 121, 126,
127, 130, 131, 132, 133, 135, 136,
137, 139, 140, 141, 142, 143, 144,
145, 146, 149, 150, 151, 153, 154,
155, 156, 158, 161, 162, 163, 165,
166, 175, 180, 181, 182, 183, 184,
194, 200, 201, 202, 203
Dil tarihi, 70, 81, 84, 88, 154, 162
Dil ve mitos, 13, 139, 143
Dilbilimi, 19, 69, 80, 81, 106, 111,
202
Dilsel kavram, 77, 88, 94, 97, 101,
129, 146, 149
Din tarihi, 84, 86, 88, 108, 115, 133,
134
Doğa bilimi, 10, 11, 12, 13, 49, 53,
59, 60, 61, 62, 91, 209, 211
Elea, 186, 188
Galilei, 43, 44, 169
Goethe, 47, 48, 49, 68, 91, 92, 93,
139, 157, 165, 166, 171
Gramatik cinsiyet, 18, 19
Gramer, 14, 17, 22, 140, 164

- Hamann**, 99, 175
Hegel, 12, 158, 168, 184
Heraklit, 159, 186
Herder, 95, 140, 161
Hint-Avrupa, 18, 19, 20
Hölderlin, 152, 175
Humboldt, 24, 25, 74, 96, 155, 158, 161, 180, 182, 202
İlkel diller, 103, 105
İncil, 138
Indigitament, 100
İsrail, 134
Kant, 10, 11, 12, 15, 52, 53, 73, 91, 117, 132, 168, 211, 212
Karşılaştırmalı mitoloji, 141, 155
Kavram oluşumu, 10, 17, 23, 25, 65, 80, 81, 88, 122, 129, 143, 144, 149
Kelime büyüğü, 151, 172
Kur'an, 130
Leibniz, 10, 53, 60, 168, 169
Lirizm 152
Manevî bilim, 81, 212, 213
Mantık, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 23, 24, 25, 33, 34, 53, 57, 58, 63, 65, 66, 80, 81, 87, 88, 89, 90, 94, 97, 99, 100, 101, 117, 137, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 169, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213
Mecaz, 13, 73, 140, 141, 142, 143, 144, 149, 150, 161, 192
Mecazî, 140, 143, 149, 157
Meksika, 31, 35, 50, 77, 78, 131, 148, 180
Melanezya, 21, 122, 136, 137
Mit araştırmaları, 71
Mitik düşünme, 17, 28, 29, 30, 42, 55, 56, 57, 58, 82, 85, 97, 105, 111, 114, 116, 120, 142, 146, 147, 148, 155, 156, 176, 177
Mitik kavram, 63, 81, 85, 97, 107, 129, 141, 143, 144, 145, 146
Nesnelleştirme, 15, 100, 191
Özdeşlik, 30, 51, 56, 58, 64, 111, 118, 148, 186, 187, 188, 189, 190, 195, 203
Özel tanrılar, 83, 84, 105
Parmenides, 186, 187, 188
Platon, 9, 37, 40, 47, 61, 62, 67, 68, 69, 71, 80, 115, 135, 187, 188, 189, 190
Romantizm, 140
Sembolik form, 73, 76, 77, 79, 89, 103, 107, 132, 134, 151, 156, 158, 160, 176, 182, 184, 185, 189, 191, 192, 193, 206, 211, 212, 213
Sınıflama, 10, 14, 17, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 33, 34, 36, 45, 50, 51, 63, 65, 106, 149
Soyutlama, 88, 94, 140, 168, 172, 192, 195, 197, 199, 200
Sözün gücü, 110, 134
Tabu, 113, 123, 126, 142, 200
Tanrı adları, 67, 69, 79, 80, 114, 127, 131, 133, 150
Teorik düşünme, 72, 76, 97
Tevrat, 138
Totemistik tasarım, 25
Üpanişadlar, 63, 135
Ural-Altay, 50
Üslup 134, 155, 166
Varlık kavramı, 127, 132, 135
Vedalar, 135
Yerli kabileleri, 26, 28, 104, 113, 123
Zenon, 186

Sembol Kavramının Doğası



İnsanı, sembolleştiren varlık; onun dünyasını da semboller dünyası olarak tanımlayan Cassirer, bu eserinde sembol kavramını çeşitli açılardan inceliyor: Mitoloji, dinler tarihi ve dilbilim araştırmalarından, felsefe tarihinden zengin örnekler sunuyor. Ayrıca Cassirer, şimdiye değin hiç kurulmamış bir bağlantıyı, dil ve mitos bağlantısını kurarak sembol kavramının köklerini göstermeye çalışıyor; böylece kültür ürünlerine ve kültürün kendisine yeni bir yaklaşım ortaya koyuyor.

