

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

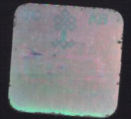
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



din bilim yazıları I

Derleyen ve Çeviren:
Zeki Özcan



Din Bilim Yazıları I

Derleyen ve Çeviren
Doç. Dr. Zeki Özcan



.Alfa Yayınları: 1033

Dizi No: 17

Din Bilim Yazıları
Derleyen ve Çeviren: Doç. Dr. Zeki Özcan

Birinci Basım : Kasım 2001

ISBN : 975-316-974-4

Yayınca ve Genel Yayın Yönetmeni : M. Faruk Bayrak

Yayın Koordinatörü ve Editör : Rana Gürtuna

Teknik Editör : Gülnur Özkarabacak

Kapak Tasarımı : Nevruz Kıran

Montaj, Baskı ve Cilt : Melisa Matbaacılık

Pazarlama ve Satış Müdürü : Vedat Bayrak

Satın Alma Müdürü : Ali Bayrak

Sevkiyat Sorumlusu : Ömer Kımıl

Copyright © 2001, ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

*Kitabın tüm Türkçe çeviri hakları ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.'ye aittir.
Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.*

ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

Ticaretane Sk. No: 41/1 34410 Cağaloğlu, İstanbul

Tel : (212) 511 5303-513 8751-512 3046 Fax : (212) 519 3300

www.alfakitap.com

E-mail : info@alfakitap.com

ALFA/AKTÜEL KİTABEVİ

BURSA

Burç Sinema Pasajı No: 34 Altıparmak

Tel : (224) 223 60 16

MELISA MATBAACILIK

Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi

No: 8 Bayrampaşa-İstanbul

Tel/Fax : (212) 501 97 57

İÇİNDEKİLER

İNSAN VE KUTSAL (Michel Meslin)	1
DİN BİLİM YORUMUNA GİRİŞ (Guy Ménard)	12
1. "Hermenötik Bahis" Olarak Yorum	12
Giriş	12
2. Dinî Tutum ve Profan Tutum	13
3. Yorum Bahsinin Bazı Özellikleri	15
3.1. "Kahinlik" Fiili	15
3.2. Sübjektif ve Bakışçı Bir Teşebbüs Olarak Yorum	17
3.3. Yorumda Objektiflik İddiası	18
3.4. Toplayıcı Bir Amaç	19
4. Yorum Bahsinin Geçerli Sayılması	19
Babil Kulesi mi Yoksa Senfoni Orkestrası mı?	
1. Yorumların Tüketilemeyen Farklılığı	22
2. Reeli Söylemek: Söylenmişler Arasında Bir Söylenmiş	23
DÜNDEN YARINA KUTSAL VE PROFAN (Guy Ménard)	24
1. İnsanın Kutsalı Tecrübesi: Başka Hiçbir Tecrübeye Benzemeyen Bir Tecrübe	25
1.1. Büyüleyen ve Korkutan	25
1.2. Kutsal ve Sembolik Düşünce	26
1.3. Efsane Olarak Kutsal Hikâye	28
1.4. Törenlerin Gücü	30
2. Kutsal ve Profan Diyalektiği	32
2.1. Kutsal ve Profan	32

2.2. Kutsalın Yasaklanması	34
2.3. Kutsal ve Kutsalın Askıya Alınması	34
2.4. Kutsalın “Yönetilme”si Olarak Din	35
3. Kutsal ve Çağdaş Düşüncede Kutsaldan Arındırma	37
3.1. Ehlî Kutsal ve Vahşî Kutsal	38
3.2. Çağdaş Pan-Ludisme (Oyunun Mutlaklaştırılması)	39
Konuyla İlgili Belli Başlı Yayınlar	40
DİN BİLİM AÇISINDAN GÜNLÜK HAYAT (Denis Jeffrey)	42
Giriş	42
1. Bir Bakışın Özgürleştirilmesi	45
2. Kutsal Bilgi, Kör Olası Cehalet	50
3. Bahçemizi İşlemek	53
4. Bir Araştırmanın Kıyıları	56
5. Aşma, Yasak ve Kutsal	57
6. Açık ve Gizli	59
7. Geleneksel Ritüel ile Çağdaş Ritüel Arasındaki Diyalektik	63
8. Sınırların Aşılması ve İnsanın Bitmemişliği	66
9. Geçiş Âyininin Aracılık Fonksiyonu	68
10. Kaba Güç ve Kaba Gücün Ehlileştirilmesi	70
Sonuç	72
Yararlanılan Kaynaklar	72
DİN FENOMENOLOJİSİ (F.A. Isambert)	74
I. İlk Hazırlık: Chantepie De La Saussaye	76
II. Din Fenomenolojisinin Ortaya Çıkışı: Van Der Leeuw	79

III. Din Fenomenolojisinin Dallanıp Budaklanması	92
1. Jourdain'in Fenomenolojisi	92
2. İç Gözlem (Introspection) veya Dış Gözlem (Observation)	96
3. Tekçi ve Çokçu Çözümler	98
4. İlk Örnekçilik veya Kültürel Deneycilik	100
Yararlanılan Kaynaklar	103
 DİN FENOMENOLOJİSİ VE DİNİ FENOMENLERİN MORFOLOJİSİ (Michel Meslin)	105
a) Fenomenoloji ve Din	105
b) Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi	109
c) Dinî Fenomenlerin Morfolojisi	113
 HERMENÖTİK VE DİLSEL ANA KALIBI: MIRCEA ELIADE ÖRNEĞİ (Jacques Pierre)	122
Giriş	122
Kutsal/Profan Diyalektiği	124
Epistemolojik Sonuçlar	131
 TARİHSEL CİLİĞİN PROBLEMLERİNE GİRİŞ (Jean Grondin)	137
Boeckh ve Tarihsel Bilincin Ortaya Çıkması	137
Droysen'de Tarihselin Evrenselliği: Etik Dünyanın Keşfi Olarak Anlama	142
Dilthey'in Hermenötiğe Doğru Gidişi	152

viii

EMILIO BETTI'YE GÖRE KESİN BİR BİLİM OLARAK HERMENÖTİK (Jean Grondin)	165
Özet	165
SÖZLÜKÇE	194

İNSAN VE KUTSAL

Michel Meslin*



Din bilimlerinin amacı, dinî fenomeni, insanî kültürlerin gerçekleştirdiği çok çeşitli tecrübelerden hareketle araştırmak ve kavramaktır. Gene bu bilimlerin, *homo religiosus*'u (dindar insan) analiz etme ve anlama yöntemleri üzerine incelemidir. *Homo religiosus*, insana özgü, evrenin her tarafına yayılan bir fenomendir. Fakat bu fenomen, tuhaf biçimde karma bir fenomendir. Bu fenomende *homo religiosus* olan insan, bireysel ve kolektif boyutuyla alınmıştır. Bundan başka din bilimlerinin anladığı şekliyle dindar insan, yaşanmış ve orijinal realiteyle, yani kutsalla ilişkisi içindeki varlıktır. Dindar insan şunun farkındadır: Kutsalın realitesi aşkın bir realitedir, kendi yaratmalarının her birini ve kendini aşar.

* Bu yazı adı geçen yazarın *Pour une science des religion* adlı kitabının (Éditions du Seuil, Paris, 1973), 7-16. sayfalarının çevirisidir.

Diğer deyişle, insanlık tarihi boyunca, insanı, kendinden üstün olduğunu düşündüğü bu realiteyle birleştirebilen sıkı ilişkilerin bütünü analiz edilmeli ve anlaşılmalıdır; aynı şekilde, bu ilişkilerin nedenleri ve insan davranışı üzerindeki etkileri de belirlenmelidir. Fakat bunu yapmak için, öncelikle dinin kendisini tanımlamak, gerçek kabul edilen bir inancın temellerini analiz etmek ve her iman konusunun var oluşunu kabul etmek gerekmez mi? Bazı kişiler bu soruya “evet” diyebilirler. Fakat ben, onlar gibi düşünmüyorum; kutsal ile ilgili bir araştırmaya imanın temellerini analiz ederek, belli bir imandan kalkarak başlamakla, objektif ve evrensel sonuçlara ulaşabileceğini sanmıyorum.¹ Çünkü dinin genel bir tanımı hem sadece tahminidir ve yetersizdir; —din kelimesi pek çok farklı realiteleri içerir— hem de, özellikle böyle diğerlerine tercih edilmiş tanım, bir metafiziktir ve bu metafizik, bu alandaki her bilimsel araştırmanın anlamını yarış yorumlayacaktır. Gerçekte çok açıktır ki, insanın kutsal hakkında bildiği tecrübeyi, sadece bu tecrübeyi açıklamaya yarayan ifade sistemleri aracılığıyla, insanın bu konuda söylediklerine dayanarak kavrayabiliriz. İfade sistemlerine gelince, unutmamalıdır ki onlar, teorik, kavramsal, ritüelle ilgili veya semboliktir ve onların hepsi özleri gereği insanî dillerdir. Bundan dolayı, insanın kutsal ile ilişkilerini ifade etmesine yarayan bu çeşitli dillerin anlaşılması için pek çok hermenötik gereklidir. İnsanî diller, Heidegger’e göre konuşmak gerekirse, insanın içine atıldığı ve ölüme terk edildiği bir evrendeki kendi var oluşunun temel kaygısından kurtulmasını sağlar. Bir kişinin uykusunda gördüğü bir düşün ne olduğunu kendi tecrübemizle bilmeyiz; onu yalnız gördüğü düşü uyanırken bize

1) Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, T. II, p. 5, Paris, 1925; ve son zamanlarda B. Minozzi, *Introduzione allo Studio della Religione*, Firenze, 1970 p. 5, böyle düşünür. B. Minozzi'ye göre Tanrı'nın var oluşunu bir problem olarak koymayı reddeden bir din bilimi, dinin var oluşunu da ortaya koymaktan vazgeçecek ve böylece inceleme konusunu kaybetmekle kalmayacak, kendi varlık nedenini de kaybedecektir.

anlatan kişinin söylediklerine dayanarak biliriz. İşte kutsal da böyle, yani yalnız onu dile getiren insanın ifadelerine dayanarak biliriz. Gerçekte kutsal, kavramlarla, efsanelerle, sembollerle ifade edilmiştir; semboller ise, *homo religiosus* tarafından sadece konuşma biçimleri, yaklaşımlar ve objeleriyle aralarında pek de benzerlik olmayan ideogramlar olarak hissedilirler. Kavramlar, efsaneler, semboller, özü gereği, insan için az veya çok gizli kalan; fakat insanın eylemini bağlamak istediği bir realitenin, yalnız basit ve insanî transkripsiyonlarıdır. Kutsal böylece bir ilişki olarak tanımlanır.

Sonuç olarak her dinî fiilde iki hareketi, sürekli olarak birbirinden ayırmak ötsel gibi görünmektedir. Bunlardan birincisi, kutsalın, insan tarafından, aklı ya da coşkusal, şiirsel ya da sembolik bir tecrübede algılanan objektif ve aşkın bir realite olarak kavranmasıdır; ikincisi ise insanın bu realite hakkında, realiteyi içkin kılarak yaptığı açıklamadır. Çünkü insanın çeşitli dillerde yaptığı bu açıklama, sadece insanın dışındaki obje olan kutsalın basit bir tasviri değildir; fakat aynı zamanda insan ve başka bir şey arasındaki ilişkinin, insanın kendi hayatını biçimlendirmeyi düşünmesini sağlayan bir şeye sahip olmanın tanıklığıdır. Kutsal hakkındaki her bilginin, böylece, nesnelerin tabii düzeninden üstün bir gücün tecrübesi olduğu fark edilir. Bu güç, ister insanda, ister hayvanda, isterse nesnede tezahür etsin; tezahür ettiği her şeyi değiştirir ve tezahür ettiği şeye karşı insanın davranışını belirler ve insanda sevgi, korku, sahip olma isteği gibi duygular uyandırır. Kutsalın varlığının fark edilmesi, hem yararlı, hem de tehlikeli gibi görünür; insanî yaratımlar olan ayinlerin ilk fonksiyonu bu yarar ve tehlikeyi uzlaştırmaktır. Böylece dinî fenomenin karşıtlardan oluştuğu ortaya çıkar. Kutsalı sadece ona rastladığımız yerde, yani insanın var oluşunda kavrayabildiğimiz için, onun sırlarını dilbilimsel, tarihsel ve sosyolojik tipte analizlerle çizebiliriz. Böylece insan ve kutsal arasındaki, tarihsel olarak düzenlenmiş çeşitli karşılaşmaları inceleyebiliriz. Böylece, her antropo-

morfizim üzerine dikkati çekerek, dinî tasavvurların çeşitli sistemlerini analiz etmeye teşebbüs edebiliriz. Fakat insan tarafından kendi durumunun sefaletini yarım yamalak iyileştirmek için hazırlanan cevaplarda, bu şekilde algıladığımız şey, bir *yaşanmış-kutsal*'dır. Bu *yaşanmış-kutsal*'a tarihsel olarak belli bir zamanda ve belli bir mekânda sahip oluruz ve o, büyük ölçüde dindar insanın orijinal kültüründe ifade edilir. Bu anlamda sadece, insanlığın çeşitli dinî tecrübelerinde bilimsel analize elverişli din vardır. Çünkü bilimsel incelemeyi, insanın bir kutsal-objeyi kavramasından, böyle bir tecrübeyi yapan kişi olan süjenin kavramasından ayıramayız. Böylece insanın bireysel ve toplumsal davranışlarının karmakarışıklığında güçlkle algılanan kutsalın, yalnız bir yansımasına ulaşırız. Ne var ki yine de, insanın dinî motivasyonlarını ve davranışlarını analiz sonunda her zaman, hiçbir insanî araştırmaya indirgenemeyen ve dindar insanın başlıca bileşenini oluşturan bir çekirdeğe ulaşırız; insanın bileşeni olan güç, insanı aşkın herhangi bir şeye, kutsala bağlar böylece insanî özgünlüğün temeli olur. Kutsala gelince, o, efsanevî dillerin ve ritüellerin derin nedenidir; insanın sürekli olarak yaptığı bir araştırmanın tasvir edilemez konusudur; inançların ve ibadetlerin çeşitliliği içinde nesnel olarak algılanabilen, nüfuz edilemez realitedir. İnsan bilimlerinin, toplu bir insan açıklaması vermeyi düşündüğü bir çağda, dindar insanı incelemenin, sonunda bir mistere ulaşsa bile, insan bilimlerinin önemli konularından birini oluşturduğunu kolayca anlarız. Sonuçta din bilimi, çok doğal olarak, insanın insan üzerine söylemiyle birleşmek zorundadır. Bununla birlikte din bilimimin konusunu ve fonksiyonlarını kesin biçimde sınırlamak uygundur.

Önce vokabülerle ilgili bir güçlüğü gidermek gerekir. "Din bilimi" terimi *Religionswissenschaft* kelimesinin, biraz da hantal çevirisidir; *Religionswissenschaft* kelimesi ilk defa, Max Müller tarafından 1867'de kullanılmıştır ve doğal olarak çevirisi aşağı yukarı imkân-

sızdır. Fransa’da aynı anda, E. Burnof, dağınık ögeleri bir bilim çatısı altında toplamaya ve belki de ilk defa “din bilimi” dediğimiz bilimin kurulmasına çağırıyordu.² Fakat pozitivist teorinin çok etkisinde kalan Fransız üniversite geleneği, uzun zaman “dinler tarihi”nden, ardından da “karşılaştırmalı dinler tarihi”nden söz etmeyi tercih etti; “karşılaştırmalı dinler tarihi” böylece dinî realitelerin daha tam bir analizine doğru net bir ilerlemeyi belirtmek amacıyla kullanılıyordu. Din bilimi terimi bugün bize sınırları çok sağlam çizilmiş görünse de, bu bilimin, dinler tarihine ne kadar bağlı olduğunu belirtmek gerekir. Dinler tarihine gelince, o, yaşanan-kutsalın deneysel bilgisidir; ondan elde ettiğimiz bilgiyle, insanlığın yaşadığı çeşitli tarihsel dönemlere ve şimdiye ait bilinen bütün dinî biçimleri kesin bir biçimde biliriz. Dinler tarihinin geçmişe dair verdiği bilgi, çeşitli insan topluluklarından kalan geçmişe ait belgelerin kesinlikle bilimsel incelemelerinden hareketle elde edilir. Dinler tarihi halkların inançlarının, meydana getirdiği dinî kurumların tarihidir. O, belgelere, sonuçta deneysel verilere dayadığı ve birbirinden farklı dönemlere ait bilgiler bütünü olduğu için, pozitif ve kronolojik bir anlayışı tatmin eder. Onun amacı, inançların ve ibadetlerin, dogmaların ve kurumların bir tekâmülünü, birbirine ayrılmaz derecede bağlılığını anlatmaktır. Verdiği bilgiler ne kadar değerli ne olursa olsun, böyle bir tarih, dindar insanın davranışlarının bütün alanını kuşatmaktan uzaktır.

Din bilimi, ne insanlığın çeşitli dinî tecrübelerini tasvir etmekle, hatta ne de bu tecrübeleri basit, tarihsel tekamül plânında birbiriyle karşılaştırmakla yetinir. Çünkü sayımı ve dökümü yapılan, sınıflanan, karşılaştırılan zamana ve mekana yerleştirilen bu dinî olgular, genellikle söylenemez olarak kabul ettiği şeyi ifade etmek için kendi ruhsal ve zihinsel yapılarını kullanan insandan ayrılamaz. Söyle-

2) E. Burnouf, *La Science des religions*, Paris, 1870

diğimiz gibi, insanın kutsala ilişkin her açıklaması, insanın kutsal hakkında yaptığı yorumdur. Örneğin, sembolik ifadeler hakkında yapabildiğimiz yorum, bu temel ilişkiyi açıkça gösterir. Her hiyerofani, her kutsallık tarihseldir; çünkü bir insan kutsal hiyerofanilerde tecrübe ettiği anda, kutsal hakkında sahip olduğu az veya çok tam açınlanma tarih olur; insan az veya çok açık bir bilinçle kutsala nüfuz eder. Bir dinî tecrübeyi taşıyan geleneklerin zorlayıcı gücü ne olursa olsun, dinî tecrübenin içeriği eşsüremliliğin bozulmasına katlanmaya mahkum edilmiştir. O zaman, kutsalın çeşitli ifade biçimlerini aşındıran, bu zamanın yıpratmasının, sonunda, insanların kutsal hakkında sahip oldukları objektif görüşü az veya çok derin biçimde değiştirip değiştirmediğini bilmek sorunu gündeme gelir. O zaman, hem kutsalın bu ifade biçimlerini kesin olarak belirtmek için, hem de onların pek çok varyasyonlarını anlamak için, psikolojik düzende araştırmaların önemini anlarız. Oysa psikoloji, dinî olguları, sadece onlarla karşılaştığı yerde, varoluşsal olanda analiz edebilir. Psikoloji dinî olguları sadece insan davranışlarıyla içi içe girmiş halleriyle kavrayabilir. Buna karşılık, onların sembolik ifadelerinin şifrelerini çözebilir. Her derinlikler psikolojisi, gerçekte bize, tarihsel insanın düşleri gibi olan imgelerin, sembollerin, tasavvur biçimlerinin, bilinçli veya bilinçsiz, bireysel ve kolektif sürekli bir yükselişini göstermektedir. Bu bilinçdışının realitesinin, dindar insanın davranışına etki etmemesi mümkün müdür? Yaşanan kutsal, bu ilkörneksel ve bilinçdışı alanın bilgisinden ayrı olarak nasıl analiz edebiliriz?

Fakat bu konunun psikanalitik teorilerle aydınlatılması ne kadar önemli olursa olsun, dinî fenomenin analizini, bireysel davranışların analizine indirgeyemeyiz. Aynı şekilde dinî fenomenleri, insanın diğer aktivitelerinden ayırarak, bir tür gettoya hapsedemeyiz. Gerçekte dinî olgular, sadece insan gruplarında belli bir kolektif boyuta göre rastladığımız olgulardır. Kuşkusuz dinî fenomenlerin sosyal feno-

menler olmaları, bireysel dinî fenomenlerin basit bir tarzda bir araya toplanmasıyla elde edilmiş değildir. Dinî fenomenlerin var oluşu sadece niceliksel olan üzerine dayandırılmış değildir. Roma İmparatorluğu'nda imparatora tapınma sadece Sezar'ı bir Tanrı gibi kutsallaştıran insanların sayısıyla açıklanamaz. Bu tapınma, imparatorluk çatısı altında bütünlüğe kavuşturulmuş bir dünyada yaşayan insanların günlük hayatında saygın bir değere sahiptir. Bu imparatorlukta imparatora tapınmanın sahip olduğu değerın temelinde, şu olgular vardı: Askerî, hukukî, ekonomik gücü ellerinde bulunduranların Sezar'a tapmaları ve böylece bu tapınmanın, politik kralcılığın en güvenilir faktörünü oluşturmaları, Roma kültürüne katılan bütün insanların arasında en güçlü sosyal tutarlılık bağı kurması. Bu konuda başka örnekler kolayca bulunabilir; dinî fenomenlerin az veya çok toplu biçimde yayılarak, genel geçer ve çabucak zorlayıcı olmayı amaçlayan kolektif bir bilinci oluşturdıkları gösterilebilir. Topluma karşı gelenler, inanç sapkınları, toplumdan ayrı yaşayanlar çeşitli şekillerde dışlanmışlar ve cezalandırılmışlardır. Sonuç olarak açıktır ki, tüm dinî hayat, büyük ölçüde önce, insanın, kutsalın üstün güçleriyle ilişkisini olduğu kadar, hemcinsleriyle ilişkisini düzenler. Kutsala sınırlı sayıda seçkin kişilerin, seçilmiş ve güçlerle ve hususî bir otoriteyle donatılmış görevlilerin nüfuz edebildiği dinî sistemlerde durum çok açıktır. Göreceğimiz gibi, Fransız Sosyoloji Okulu'nun tespitlerinin önemli sonuçlarından biri, dinî olguların temelinde sosyal bağların düzenlenmesinin bulunduğunu göstermiş olmasıdır. Avustralya'nın ilkel topluluklarının incelenmesinden hareketle ortaya konan bu sabite, pek çok başka kültürde de bulunur: Doğu kültürlerinin tek bir örneği bunu kanıtlamaya yeter. Bu kültürlerin Antik Dünya'daki başarıları, büyük ölçüde, onların, inananlar ve tanrılar arasında ve bizzat inananların kendi aralarında yeni sosyolojik bağlar, antik şitenin kolektif ve dinî organizasyonunu aşan bağlar önermelerinden kaynaklanır. Hem zaten, insanın kutsalı kavra-

mak için kullandığı çeşitli diller, hususi bir tecrübenin realitesini hemcinslerine anlatmak için bir araç degiller midir?

O zaman, dindar insanın tutumunu, insan olarak etkinliğinin içinde yer aldığı sosyal doku çerçevesinde araştırabiliriz ve dindarın kutsal hakkında sahip olduğu bilinçte toplumun payı nedir diye kendimize sorabiliriz. Grek Antikitesinde cinayet, önce, katili dini topluluğun dışına atan bir leke gibi anlaşıldı. Dinî topluluk tarafından dışlanma canı için, bu Site mahkemesi tarafından verilen hukukî cezadan daha önemli ve etkilidir. Bu durum, toplumun ani ve köklü değişikliğinin etkisiyle, dini yapılarda ortaya çıkan mümkün şekil değişikliklerinin güzel bir örneğidir. Kuşkusuz kutsalın tecrübesiyle ilgili soruya verilecek cevaplar değişik ve hemen hemen sonsuzdur; bu cevapları belirleyen şey, toplumda yaşayan insan tarafından veya dinî, kolektif zorlamalardan az çok kendini özgürleştirmiş insan tarafından kutsalın algılanabilmesi veya algılanamamasıdır. Yine de dünya, para, savaş, sevgi karşısında takınılan ve aynı dinî tecrübeyi paylaşan insanların kabulüyle—veya onların reddetmesiyle gerçekleşen kolektif tutumların önemi, bu sosyal boyutun son derece önemli olduğunun tanığıdır; din bilimleri en büyük dikkati bu sosyal boyuta göstermelidir.

Çok özet biçimde açıklanan bu birkaç nokta, şunu ortaya koymaktadır: Din bilimlerinin yeri, sorduğu çeşitli soruların zorunlu bir sonucu olarak, pek çok disiplinin kesiştiği yerdir. Bu disiplinler, tarih, psikoloji, fenomenoloji, psikoloji, sosyolojidir. Din bilimleri bu disiplinlerin yöntemlerinden ve katkılarından başarıyla yararlanır; bununla birlikte onlarla karşılaştırıldığında, inkar edilemez bir orijinallige sahiptir. Çünkü onun amacı, metafizik ya da teolojik bir hakikate ulaşmaya çalışan insan aklının ilerlemeleri hakkında yargıya varmak değilse de, o, yaşanan kutsalı içeriden (kutsal olgusundan hareketle) kavramak için dinî olguların deneysel verilerini yine aşar. Sonuç olarak din bilimleri bilinen çeşitli dinî sistemlerin incelen-

mesinde kalmamalı, onların ayinler, efsaneler, dogmalar, semboller gibi yapılarının incelenmesine geçmelidir; böylece din bilimleri, din-dar insan tarafından sübjektif olarak yaşanan içerikleri, yani bu dinî yapılarda ve sistemlerde, onların en canlı bölümlerini oluşturan şeyi analiz etmelidir. Böyle bir tasarımın gözü yükseklerde. O, tıpkı konusu gibi geniştir; böyle bir tasarımın konusu kutsalın dünyasıdır; bu dünya insan kültürleri sayısı kadar çok bakış açılarına sahip insanın dinî dünyasıdır. İşte bu durum, açıkça din bilimlerini her teolojiden ayıran en önemli farktır. Teoloji, bazen, pek de akıllıca olmayan bir biçimde, kaba bir apolojetğin mütevazı hizmetçisi ve aracı yapılmak istenir. Kuşkusuz ilk bakışta din bilimleri de, teoloji de, insanla Tanrı veya tanrısal arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Fakat gerçekte aralarında ne kadar fark vardır! Teoloji Tanrı konusunda bir insan söylemidir. Onun konusu, hakikî ve otantik tek din kabul edilen herhangi bir dinin özüdür. Onun ilk görevi, hiç de günümüzde bazılarının çok acele kabul ettiği gibi, medenî ve dinî bir topluluğun oluşturulması değildir; fakat akıl yürütme kurallarını koymaktan, imanın konusunu tasvir etmekten ve onu akli olarak kavramlaştırmaktan, nihayet hakikat olduğu düşünülen şeyle ilişkili olarak, bir ahlak ortaya koymaktan ibarettir. Kısaca teoloji, işleyiş tarzı her zaman, kendi hakikatine iman tarafından belirlenen normatif bir bilimdir. Sonuçta onun özünde tekelcilik ve birlikçilik vardır. Din bilimleri, sadece kendisinin ulaşacağı bilimsel ve ideal bir objektiflik adına teolojiye ne hayret edebilir, ne de kızabilir. Teolojik tutumla din bilimlerinin tutumu farklı düzendedir. Din bilimleri, teolojilerin alanlarından niteliksel ve niceliksel olarak tümüyle farklı bir inceleme alanına sahiptir. Teolojiler gerçekte şu soruya cevap verirler: “Neye inanmalıyız? Ve buna niçin inanmalıyız?” Din bilimleri, insanların inandığı her şeyle ilgilenir. Bazı inananlar, detaylı bir araştırmaya dayanmadan, çok acele biçimde şunları ileri sürdüler: Din bilimlerinin insan merakını gidermek gibi bir amacı yoktur. Bu bi-

limler tehlikelidir; çünkü onların analizleri, bütün dinî değerleri, basit tasavvurlar düzeyine indirger, geçersiz kılar ve böylece az veya çok septsizizm izi taşıyan bir tür göreceliğe ulaşır. Onların bu görüşlerine katılmak mümkün değildir. Tersine kutsalın anlamı, din bilimlerinin çeşitli açıklamalarıyla açığa çıkarılır, pekiştirilir, zenginleştirilir, daha da iyi anlaşılır; bütün bunlar, din bilimlerinin, insanın dinî algılamaları olarak, insanı yaratmalara saygı göstermesi sayesinde olur.³ Dinlerden her biri, kendi mensuplarına belli tasavvur bir verir; bu tasavvurla o dini benimseyenler her şeyden önce din dillerinin anlamını ve derin amaçlarını kavramaya, daha iyisi anlamaya çalışır. Din bilimleri gerçekte, dinlerin verdiği bu tasavvurdan daha yeni ve daha kuşatıcı bir kavrama ulaşır. Böylece o, mümkün olan en iyi biçimde karşılaştırır, açıklar, anlar ve bununla yetinmez; konusunu sıkı bir analize girer, ardından sentez yöntemiyle tefekkür etmeye teşebbüs eder; bütün bunları yaparken yaşanan kutsalın tecrübesinden idealleştirmeye geçer, — Jean Baruzi'nin çok anlamlı kelimesiyle söyleyecek olursak— “görünüş olarak verilen şeyin yerine gerçekte verilen şeyi”⁴ koymaya çalışır.

Şunu daha önce ayrıntıya girmeden göstermiştik: Dindar insanı araştırmak ve anlamak, bilimsel analizin gerçek bir konusudur. Bunun için de önce dinler tarihi tarihinin önemli çizgilerini kısaca yeniden belirtmek gerekir. Bu iş, Grek antikitesinden beri, en değişik teorilerin taslaklarının yapılması kadar zorunlu gibi görünmektedir. Bu problem, temeldir; insanların her zaman ilgisini çekmiştir. Özellikle son yüz yılda, insan bilimlerinin ortaya çıkışı ve gelişmesiyle birlikte, dinî fenomenlerin analizlerinin ve tasvirlerinin son derece arttığını gördük. Çok önemli problemle önemine uygun olarak sü-

3) J. Wach'ın haklı biçimde belirttiği şey. *The Meaning and Task of the History of Religions, in Essays on the Problem of Understanding*, éd. J. Kitagawa, Chicago, 1967, p. 44 et s.

4) *Leçon inaugurale au Collège de France*, 6 février 1934, p. 35.

rekli ilgilenildi; bu ilgiler sık sık metodolojik zaruretlerle iç içe girdi ve tek bir açıklamanın üstünlüğüne inanmaya izin verebildi. Böylece bu anahtar (tek açıklama), bundan böyle dindar insanın, mağarasını keşfetmeye ve sırrını çözmeye tek başına izin verir, şeklindeki yanlış gittikçe yaygınlaştı. Sonuç olarak dinî fenomeni açıklama iddiasındaki çeşitli akımların önemini kavramak ve onların etkilerini ve sınırlarını belirtmek ve özellikle din bilimlerinin otantik bir bilim, konusu bakımından olduğu kadar modaliteleri bakımından da bağımsız bir bilim olmak için, içlerinden çıktıkları ve istilacı disiplinlerden nasıl yavaş yavaş kurtulduklarını göstermek önemlidir.

DİNBİLİM YORUMUNA GİRİŞ

Guy Ménard*



1. “Hermenötik Bahis” Olarak Yorum

Giriş

Dinbilimle ilgilenenlerin temel görevi, bizi kuşatan reelin, şu veya bu somut realitenin, yani davranışın, ibadetin, söylemin, kültürel üretimin vs. dinbilim açısından, şu veya bu şekilde, bir yorumunu yapmaktan ibarettir.

Yorum görevi dinbilime özgü değildir. Bu görevi insan bilimlerinin diğer disiplinlerinde sosyolojik, psikolojik, psikanalitik yorumlar şeklinde ve diğer insan etkinliklerinde, örneğin sanatlarda da buluruz.

Yorum konusunu müzik mükemmel bir biçimde aydınlatır. Bir müzikçi, deşifre etmek zorunda olduğu, kağıt üzerinde yazılı ve kuş-

* Kanada, Montréal Québec Üniversitesi Din Bilimleri Öğretim Üyesi.

kusuz müziği okumasını bilmeyen kimseye asla hiçbir şey söylemeyen bir notalar serisini seslere dönüştürdüğü zaman, müzik parçasını yorumlar.

Biliyoruz ki, müzisyenler, genellikle aynı eseri çok farklı şekillerde yorumlayabilirler. Amerikan Millî Marşını Jimmie Hendrix'ten Woodstock'a kadar pek çok kişi yorumladı. Bu yorumlar, baseball ya da hockey maçlarında, maçların başlamasından önce seyircilerin yaptığı yorumlardan çok farklıydı. Aynı şekilde Johanne Blouin, Félix Leclerc'in şarkılarını veya Félix Leclerc'in, Güzel Alaska'nın Halk Fok Ezgisi'ni yorumladığı zaman aynı şey olur.

Dinbilimle ilgilendiğimiz zaman, dinbilimsel bir yorumun özgünlüklerinin neler olduklarını ve onun mümkün diğer yorum tiplerinden hangi noktalarda ayrıldığını bilmek önemlidir.

Fakat aynı zamanda dinbilimsel daha özgün bir yorum alanına girmeden önce, şu sorularla yorum olarak yorumun daha geniş ve daha genel sorununu ele almak önemlidir: Yorumlamak nedir? Bu eylem neyi içerir? Yorumlarımızın değerinden veya geçerliliğinden nasıl emin olabiliriz?

Aşağıdaki satırlarda bu temel soruların cevabı verilmeye çalışılacaktır. Bu sorular, büyük ölçüde, Montréal Üniversitesi Teoloji Fakültesi Profesörlerinden Pierre Lucifer'in birkaç yıl önce yayınlanan, başka bir bağlamdaki bir çalışmasının ilham ettiği sorulardır.⁵ Dinbilime giriş amacıyla yazılan bu metin çerçevesinde karşılaşılan güçlüklerle rağmen, konunun can alıcı noktalarının yeterince aydınlatılabileceğini umuyorum.

2. Dinî Tutum ve Profan Tutum

Bir an için olguların kendi başlarına, diğer olgulardan ayrı biçim-

5) Dans la revue *Études pastorales*, Montréal, P.U.M., 1972, pp. 43-50.

de düşünöldüğünü varsayalım: Bu takdirde “olgular”ın gerçekten anlamı yoktur. Onlar hiçbir şey “söylemez” (az önce bahsedilen ve müzikten anlamayan, daha doğrusu müzik parçalarının işaretlerle yazılabileceğini bilmeyen kişi için durum biraz da böyledir). Olgular, bölömlere ayrılmış bir dünyanın, birbirine anlamlı bir şekilde bağlanmayan ögeleridir. Olguları algılayan bir bilincin düzenleyici müdahalesinden önce, gerçek bir dünyadan, kaosla karşılaştırıldığında kozmos olan bir dünyadan gerçekten söz edemeyiz. Bir dünya düzenlendiği takdirde bir anlam doğar.

Anlamanın keşfi böylece, kendi başlarına hiçbir şeye işaret etmeyen dağınık “olgular” ı tutarlı ve anlamlı bir bütün halinde inşa ve organize etme işi ve çalışması olarak ortaya çıkar. Reeli anlamak, böylece birbirinden ayrı olgular arasındaki ilişkileri ve tutarlılıkları kavramaktır.

Olguların tutarlılığı, bireysel olgular tarafından ve bireysel olgularda verilmemiştir. Böylece tutarlılık, olgular arasında hem “görünen”, hem “gizlenen”, hem de kendini göstermemiz amacıyla görmemize izin veren bir ilişki türü olarak ortaya çıkar: Bu durum, anlamaktır, yorumlamaktır. Yaşadığımız hayat, tutarlılıkların inşasından oluşmuştur.

Örneğin, bir ülkenin “sessiz ihtilali”nden söz ettiğimiz zaman neden söz etmekteyiz? Şuna bahse girebiliriz ki, kim olursa olsun hiçbir insan, bu sözle izole bir veya pek çok olguyu anlamaz, “sesiz ihtilal” le sadece şunu veya bunu kastetmez. Sessiz ihtilal sadece ne dinî, ne politik, ne ekonomik, ne de askerî gelişmelerden ibaret görülebilir. Bu olgu, ahlakî ve kültürel değerlerin değişimi de değildir. Bu, birbirinden ayrı düşünölen olgulardan hiçbirisi değildir. Buna karşılık sesiz ihtilal, bütün bu realitelerin arasında var olduğunu göstermemiz gereken tutarlılık ilişkisi türüdür.

Göröldüğü gibi burada bir inşa söz konusudur; bu inşa, aralarında bağlar kurmaya cesaret ettiğimiz; fakat özellikle hiçbirisi sessiz ih-

tilali tek başına temsil etmeyen bir olgular toplamını anlamamıza izin verir. Bununla birlikte inşa etmede, başka olgularla ilişkilendirilmediğinde donuk ve anlamsız olan olguları okumaya ve anlamaya izin veren bir şema vardır.

Anlama isteği reelin donukluğuna çarptığı zaman, hipotezler ortaya atmak, kısacası bahse girmek zorunda kalır. Bahse girmek ifadesi ilk bakışta hayret uyandırabilir. Bununla birlikte, yorumda söz konusu olan, budur. Reeli anlamak esasen bir bahistir; bir yorum bahsidir. Bu anlama reele, yani olgulara, genellikle denildiği gibi “okuma ızgaraları” (grilles de lecture) arasından, ya da özel gözlükler arkasından bakar.

“Izgaralar” ve “gözlük”; bu iki imaj yorumlamayı en veciz şekilde anlatır; mutlaklaştırılmamaları şartıyla bu konuda doğru fikir verir. Gözlük imajı uzun uzun açıklamalar yapmayı gerektirmez. “Dünyayı taktığımız gözlüğe göre farklı biçimde görürüz. Fakat bir tür ızgara olan balık ağını düşünelim. Şöyle bir eski atasözü vardır: “Ağıma takılan balığa balık derim”. Bu imaj gerçeği çok iyi ortaya koyar. Onun anlamı şudur: “Balık” bir tür kendini yakalayan araçla, düğümler arasındaki deliklerin büyüklüğüyle tanımlanmıştır. Bu durumda bazı saçmalıkların olduğunu düşünebiliriz. Bir ağa eski konserve kutuları da takılabilir. Bu nedenle, yorumun bahsinin geçerliliği sorununu ele almamız gerekir.

3. Yorum Bahsinin Bazı Özellikleri

Şimdi, her yorumu oluşturan bu bahis üzerinde biraz düşünelim.

3.1 “Kahinlik” Fili

Önce şunu söyleyebiliriz: Yorumlama bir tür kahinliğe benzeyen bir etkinliktir. Örneğin Platon, şairlerin “hermenötikçiler, yani tan-

rıların düşüncelerini yorumlayan kişiler” olduklarını söylüyordu. İşte yorumlama biraz da Platon’un şairlere nispet ettiği etkinliğe benzer.

Yorumlama terminolojisinin önemli kavramlarından olan hermenötikçi ve hermenötik kavramları üzerinde biraz duralım. Bu terimler, kuşkusuz, Greklerin Tanrısı Hermes’le ilgilidir. Hermes, tanrıların sözcüsüdür; kahinlerin, şairlerin fakat aynı zamanda tüccarların, hırsızların, yolcuların, simyacıların koruyucu Tanrısıdır.

Kuşkusuz Hermes, hermetik kelimesinin de kaynağı olmuştur. Hermetik, örneğin tanrıların düşüncesi ya da simyacıların bilgisi gibi, kapatılmış olan, kapalı ve nüfuz edilemez bir şey demektir. Grekçe *hermeneuein* kelimesinin belirttiği gibi, bu kapatılmış ve kapalı olan şeyin deşifre edilmesi, açılıp gösterilmesi gerekir. *Hermeneuein* Grekçe’de, açıklamak yorumlamak demektir.*

Hermes’i Tanrı kabul eden Grekler arasında ortak olan şey nedir? Bunun dolaşım olduğunu söyleyebiliriz. İster mülkler, isterse fikirler söz konusu olsun; Hermes bunların taşınmasına nezaret eder. Örneğin, esasen yorumlayıcı, hermenötik bir etkinlik de olan tercüme etmek, bir dilin anlamını başka bir dilin anlamına, bir kodun anlamını başka bir kodun anlamına nakletmek değil midir? Bir müzik eserini yorumlayan müzikçi, yazılı notalar serisini seslere dönüştürmekten başka ne yapmaktadır?

Yorumun bahsinin “kahinlik” olduğunu söylemek, biraz da bütün bunları çağırıştırır: Yorumlama fiilinde, “esrarenğiz” bir şey, “otomatik” olmayan, kesin olmayan bir şey vardır. Bu anlamda yorum, sanki “tanrıların bir bağıışı” nı düşündürten, titizlikle uygulanan hiçbir tekniğin asla garanti altına alamayacağı, bir tür açıklama gibi ortaya çıkar. Bazıları uzmanların reçetelerini ya da kitaplarını

* Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. *Teolojik Hermenötik* adlı kitabımız, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

boş yere harfi harfine izlediler. Onlar, “inisiyatif” kullanmadılar, kendi başarılarından bir şey eklemediler, kocaman ağaçların yanında hiçbir “yeşil sürgün” vermediler. Bazıları ise, anlamın kokusunu aldıklarını, “altıncı duyu” ya sahip olduklarını söylediler. Onların bu yetenekleri, tümdengelimim mantıksal etkinliğinden çok, yetenekli bir dedektifin koku almasına benzer.

Fakat gerçekte bir suçun delilleri karşısında olup biten şey nedir? Olayın geçtiği yerdeki nesnelere ve olay yerine bakan her bir insan, “suç delilleri”ni incelemeye çalışır. Ve suça ait iz somut bir şey değildir. Bu, bir tutarlılık ağına yerleştirilmiş bir şeydir: Ruj lekesi taşıyan bir sigara izmariti, kendi başına, sadece ruj lekeli bir sigara izmaritidir. O, sadece onu başka olgularla ilişkilendiren ve böylece hipotez kuran polis için başka herhangi bir şeyi ifade eder. Gündelik dilde buna, “sahneyi yeniden kurgulamak” denir.

Kısacası, “iyi yorum bahisleri” oluşturmak için kurallar olmadığını, sadece yorumun bahislerini doğrulamak için kuralların olduğunu düşünebiliriz. Yaşanan muammayı anlamaya çalışan kişi, genellikle adeta gözünü kapalı bahse girmeye zorlanır.

3.2 Sübjektif ve Bakışçı Bir Teşebbüs Olarak Yorum

Yorumun bahsinin ortaya çıkış tarzı eğer kahinliği andıran bir şeyse, onun yapısı ve hatta ideolojisi bakımından bakışçı ya da sübjektif olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer deyişle her şeyi, reele yaklaşma tarzımızın, ya da reeli görmemizi belirleyen gözlüğün izin verdiği tarzda okuruz.

Kameranin görüntü alma oyununda (sinema sözlüğü “sübjektif plan” dan anlamlı bir şekilde söz eder) burada bize maksadımızı anlatmada çok yararlı olacaktır: Kameranin görüntüyü şu veya bu açıdan almasına göre, bir kişinin yüz hatları gergin veya yumuşak görünebilir.

Fakat belki çok maddî gelebilecek bu imajın ötesinde, her hermenötik teşebbüsün yaşanmış realitesini buluruz: Her yorumun kökleri, sorgulamanın, hatta seçimin özel bir evrenindedir. Dünyayı kendi gerçeğimizden hareketle, bulunduğumuz yerden hareketle, geliştirmeyi öğrendiğimiz bakış açısından hareketle vs. yorumlarız.

Realiteyi sorgulamak, onu belli bir dünya ve insan görüşüne eklemek demektir. Her zaman soruların tahrik ettiği cevaplara sahip oluruz. (Balık ağı ata sözünü hatırlayalım). Bu anlamda diyebiliriz ki, her yorum kaçınılmaz olarak özel ideolojik bir yönelimi yansıtır; kısmî ve sonuçta yanlı bir bakış açısını ortaya çıkarır.

3.3 Yorumda Objektiflik İddiası

Yine de “bunu yorumluyorsun; ama bu doğru değil!) örneğinde sanıldığı gibi yorum, herhangi bir konuda gelişigüzel yapılan açıklama anlamına gelmez.. Bu nedenle üçüncü olarak diyebiliriz ki, her yorum bahsi, ontolojik düzende bir iddiayı içerir. Sadece hipotezler kurmak zevkimiz için anlam hipotezleri kurmayız. Hipotezleri daha çok olguların gerçeğini dile getirmek, reeli anlatmak arzusu ve hatta kanısı için kabul ederiz.

Bu, her yorum bahsinin kaçınılmaz objektif amacıdır. Bu, amaçlanan esas bahse statüsünü veren yorumlama fiilidir. Yorumlamak, kendi başına düşünüldüğünde donuk ve karanlık olan bir yaşantıyı anlaşılır ve kavranır hale getirmek değil midir? Örneğin bir olaylar serisini, olayları herhangi bir strateji uzmanının şu ya da bu politik isteğiyle ilişkilendirerek yorumladığım zaman, ruh hallerimi ya da fantezilerimi tasvir etmem; söz konusu olayları gerçekten anlatmak iddiasında bulunurum.

3.4 Toplayıcı Bir Amaç

Bu nedenle yorum, zorunlu biçimde sahip olduğu reelin ne anlama geldiğini söylerken diktatörce bir tavır takınır; ya da “eğer durum buysa, başka bir şey değildir” dediğimizde olduğu gibi toplayıcıdır. Her şeyi ya da en küçük şeyi psikolojik, ya da politik veya hatta dinbilimsel terimlerle yorumlayan kişileri bu açıdan düşünelim.

Psikolojik, politik ya da dinbilimsel terimlerle yorumlama, belli bir biçimde kaçınılmazdır. Her gözlük gerçekte, dünyayı sadece tek bir biçimde görmeye izin verir. Kuşkusuz pek çok farklı gözlükler takabiliriz; fakat gözlükleri sürekli değiştiremeyiz. Dinbilimsel bir yorum, reeli aydınlatır; fakat mümkün diğer bakış açılarını gölgede bırakır. Ve başka herhangi bir yorum için de aynı şey geçerlidir. Kuşkusuz o zaman bizim taktığımız gözlüklerden başka gözlüklerin de olduğunu unutmamak söz konusudur.

*

Şunun farkına vardık ki, bir yorum bahsinin bu dört ayırt edici özelliği, bir tür gerilim ortaya çıkarır: Adeta kahinliğe özgü koku alma sayesinde belirlenen bakışçı, sonuçta sübjektivist, kısmi/yanlı olduğunu bildiğimiz bir yorum, yine de reelin ve hatta reelin toplamının gerçekten ne olduğunu objektif olarak söylemek ister. Bu durum bizi iki ek açıklama yapmak yükümlülüğüyle karşı karşıya getirir.

4. Yorum Bahsinin Geçerli Sayılması

Yorumdan bir bahis olarak, hatta kahinliğe özgü bir bahis olarak söz etmek, kendimizi en ilkel sübjektivizmin çıkmazlarına mahkum etmek değil midir? Yine de reeli yorumladığımızı iddia ederiz ve bu reel, büyük ölçüde olgusaldır ve sonuçta belli bir noktaya kadar doğrulanabilir. Diğer taraftan (“yağmur yağıyor” veya “yağmur yağ-

mıyor” gibi) önermelerin dışında, gerçek deneysel doğrulamalara girişmek mümkün müdür?

Doğrusu yorumun büyük ölçüde bir anlam konstrüksiyonu olması, bizi deneysel bir doğrulamayı gerçekleştirmekten çok, yorum bahsinin geçerliliğinden söz etmeye çağırır. Kimyasal bir kombinasyonun sonucunu deneysel olarak doğrulayabiliriz. Örneğin kültürümüzün belli bir tutumunu bir “geçiş töreni” olarak veya bir söylemi bir “efsanevi hikaye” olarak yorumlarsak bu şekilde davranamayız. Yine de, yorumumuzun tümüyle bir sayıklama olmadığına, gerçek bir geçerliliğe sahip olduğuna inanmak için gerekli araçları kendimize sağlayabiliriz.

Saf sübjektivizme dayanmaksızın, yorumlama fiilinin esasen aktif ve sübjektif boyutunun hesabını veren bir düzeye yerleşmemizde, bu geçerlilik kavramının pek çok yararı vardır. Bu kavram, sadece matematikteki olasılıklar hesabı görünümünü kazandırılması şartıyla, bizi olasılığın akla uygunluğu düzenine yerleştirir. Kanıtlama düzeyine yerleşmekten çok, burada bir kanıtlama dairesi içine yerleşiriz.

Bu geçerlilik fikrini açıklamak için genellikle önerilen bir analogi, dava analogisidir. İlk anlamını genellikle unutsak da terim oldukça ilginçtir. Adli bir “dava”, bir sanığın suçlu veya masum olup olmadığının tespiti için bir süreçtir. Bir yorum “dava” sı reelin anlamını bulma sürecidir.

(Suçüstü duruma benzer) itiraz edilemez bir kanıt yoksa, bir davada neler olup biter? Karşı tarafın avukatları hangi oyuna girer? Taraflardan her biri mahkeme jürisini ikna edebilecek bir yorumu, bilinen belli sayıdaki olaya dayandırarak önermeye çalışır. Açıkça burada yorumu yönlendiren şey çıkarlardır (gördüğümüz gibi burada her yorumu canlandıran bakışçı ve sübjektivist arzusunun az veya çok açık bir biçimi de vardır).

Yine de davadaki her bir tarafın sadece “olayların hakikati” ni gerçekten araştırmaya çalıştıklarını varsayalım. Yapılan her bir yoru-

mun, mümkün olan en çok sayıda olayı dikkate aldığı ve belirtileri birbiriyle uyuşturduğu ölçüde ve rakip okumalara direnebildiği ölçüde (“bütün bunlar doğru; fakat unutuyorsunuz ki...”) az veya çok akla uygun olduğunu düşüneceğiz.

Adli kanıtlama çeşitli yorum bahislerini değerlendirme tarzımız hakkında güzel bir örnektir. Adli kanıtlama tutarlı farklı konsrüksiyonların akla uygunluğunu tahmin etmekten ibaret etkin yöntemdir. Analoji de, kaçınılmaz katsayının (inévitabile coefficient) varlığını bu işlem türüne bağlı kesinsizlikten çıkartma saygınlığına sahiptir. Çeşitli savunmalar sonucunda yargıç ya da jürinin bir karar aldığını söylemiyor muyuz? Terim, çok iyi düşünüldüğünde oldukça garip bir terimdir; çünkü bir yorumun geçerliliğini ortaya koymak için, son ısrarın bir karar fiili olduğunu anlamaya yol açar... Sanki, bir durumun ya da nesnelerin bir durumunun ifadesi, bir irade işiymiş izlenimi vermektedir.

Hakikatte çok daha karmaşık bir gerçeklik söz konusudur. Bir yorum bahsinin geçerli kılınması bu tür tartışmaya benzer bir tartışmaya başvurmak zorundadır; çünkü yorum, deşifre edici aktivitenin parçasıdır. Eğer olayların tutarlılığı ve anlamı açık bir şey olsaydı, onları yorumlamaya ihtiyaç olmazdı. Reel alaca karanlıkta olduğu için kendimizi yorum yapmaya zorluyoruz. Böylece belli bir kesinsizliği ve bahsin riskini ortadan kaldırmak istiyoruz.

Olayların bu görünüşü, bir taraftan “yorum, insanın aklına eseni söylemesidir” şeklindeki düşüncüyü sürdürme eğiliminde olan kişilerin kinizmi ve diğer taraftan “tek geçerli ve mümkün yorum” u yaptıklarını iddia edenlerin baskıcı nahifliği arasındaki dengeyi sürdürmenin ne kadar zor olduğunu anlamamızda yardımcı olur. Bu iki sınır arasında akla uygun olanı ve muhtemel olanı araştırmak için çare olabilir: İşte bu çare de, hermenötik yol gibi görünmektedir.

Babil Kulesi mi Yoksa Senfoni Orkestrası mı?

1. Yorumların Tüketilemeyen Farklılığı

Bu açıklamaların, bütün problemleri, özellikle, birbiriyle çatışan, birbiriyle uyumsuz, kakofonik yorumların” Babil Kulesi” ne nasıl veya neyle engel olabiliriz problemini çözmediğini anlıyoruz. Aralarında bazı uyumsuzluklar bulunan akla uygun bir yorumlar çokluğunun önünde ne yapacağız? Sadece çeşitli disiplinlerde değil; aynı zamanda bir ve aynı disiplinin içinde verilen pek çok “okuma ızgarası” arasında, olguların doğru anlaşılmasını gerçekten sağlayanını nasıl ayırt edebiliriz? Daha özel konuşmak gerekirse, dinî evren yorumuyla ilgili olarak Freudçü, Marksist, dindar, dinbilimsel, Durkheimci veya Eliadeçi yorumlardan hangisinin doğru olduğunu bize kim söyleyebilir?

Bir yorum felsefesinin incelemek zorunda olduğu, muhtemelen en güç konulardan biri olan bu hassas konuyu burada ele almamız mümkün değildir. Söz arasında zorunlu olarak ve acilen şunu belirtmemiz yeterli olsun: Yorumlayan çeşitli söylemleri toplu hermenötik bir bakış açısında bir araya getirip uyuşturabilen bir düşünce geliştirmek zorunludur. Öyle görünüyor ki, yorumun mümkün çeşitli düzeylerini ayırmak ve birbirine eklemek, yorumların Babil kulesinden kaçınmak için temel şarttır.

Fakat şu derin hakikati de göz önüne getirmek zorundayız: Hermenötik aktivitenin ayırt edici özelliği çok çeşitli olmasıdır; aslında yorumlamak, reel kendi tarzında söylemektir. Ve reel, onun hakkında yapabildiğimiz yorumların her birinden çok daha geniş, çok daha zengin ve çok daha karmaşıktır. Yine de, reelin, geniş, zengin, karmaşık şekliyle görünmesi için, bu yorumların hepsine ihtiyacımız var gibidir.

Hiçbir yorum, reelin bütün anlamını tüketemez. Hatta dünyanın başlangıcından beri, insanlar tarafından reel hakkında yapılan bütün yorumların, anlamı tüketmeyi başaramamasının nedeni çok basittir; bu neden, yorumun kahince ve bakışçı bir özellik taşımasıdır. Gerçekte her insan, aslında, reele ilişkin, en azından bir dereceye kadar biricik, tek ve yepyeni (bu, tümüyle farklı ve diğerleriyle ilişkisiz anlamına gelmez) bir yorum yapar. Reelin anlamını, onun hakkında yaptıkları yorumlarla ortaya koyanlar, sadece insanlar olduklarından, reelin yorumu asla tüketilemez; yorumlayanlar insanlar olduğu sürece yorum asla son bulmaz.

2. Reeli Söylemek: Söylenmişler Arasında Bir Söylenmiş

Bundan dolayı ve tarihçi Michel de Certeau'nun çok güçlü bir ifadesini kullanacak olursak diyebiliriz ki, reel hakkında, toplam, eksiksiz ve açık bir anlama, bize sonsuza dek yasaklanmıştır. (Çünkü bu şartları taşıyan yorum, kelimenin dar anlamında keşfedici olanın yanında, daha açık konuşmak gerekirse, tanrısal yorum olacaktır.) Yine de reelin anlamının, söylenmişler arasında bir söz olduğunu söyleyebiliriz. Her bir yorum, reeli açıklamaya çalışan (kısmi, bölgesel) bütün yorumların yanında bir yorum olarak varlığını sürdürür. "Yorumlarımızın gözlükleri, reeli bütün açıları ve bütün görünüşleriyle, bütün olarak görmekten çok, sezinler gibi olmamıza izin verir" diyerek, aynı tutumu sürdürebiliriz.

Reel, onu her biri kendi tarzında dile getiren psikolojik, antropolojik, sosyolojik, dinbilimsel vs. yorumlarla açıklanır. Ve bu büyük "yorum ızgaraları"nın her birinin içinde reel, kabul edilen çeşitli teorilere göre yorumlanır.

DÜNDEN YARINA KUTSAL VE PROFAN

*Guy Ménard**



İnsan bilimlerinde bir yorumun özgünlüğünü oluşturan şey, yorumun hareket noktası olan bakış açısıdır. Eğer yorumlarken psikolojik bir teoriden (örneğin Freudcü, davranışçı, transpersonel vs. bir teoriden) yararlanırsak, kuşkusuz psikolojik tipte bir yorum yapmış oluruz. Buna karşılık sosyolojik bir teoriye (örneğin Marksist, fonksiyonalist vs. bir teoriye) başvurursak, olayları sosyolojik bir şekilde yorumlarız. Dinbilimsel bir yorum için, bu mantığın adı ve yorumdaki payı ne olursa olsun, bir din teorisine ihtiyacımız vardır. Bu yazımızda, dinin merkezî ve temel kavramı olan kutsal kavramından hareketle, dinbilimin teorik öğelerini göstermeye çalışacağız.

* Kanada, Montréal Québec Üniversitesi Din Bilimleri Öğretim Üyesi.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Kutsal fenomeninin mahiyetini ve insanların kutsalla sürdürdügü ilişkileri temel alarak, bir dinbilim üzerine düşünme, pek çok biçimde gerçekleştirilebilir. Aşağıdaki satırlarda bu düşünme sırasında iki farklı yol izlenecektir. Dinbilimi açıklamak için, izleyeceğimiz bu yollar, birbirinden ayrı olmalarına rağmen birçok noktada kesişir ve birbirini tamamlar. Bu yollardan birincisi daha “deneysel” ve daha fenomenolojiktir. Oysa ikincisinin hareket noktası, daha çok kültürün sosyo-antropolojik bir dinamiğidir.

1. İnsanın Kutsalı Tecrübesi: Başka Hiçbir Tecrübeye Benzemeyen Bir Tecrübe

1. 1 Büyüleyen ve Korkutan

Alman Rudolf Otto, XX. yüzyılın başlarındaki dinî antropolojinin büyük şimalarından biridir. O, kutsalın tecrübesine ilişkin şunları söylüyordu: Kutsalı, önce var olan olarak ve her şeyden önce de, duyusal, coşkusal düzende bir tecrübe olarak anlamalıdır. Kutsalın tecrübesi, gerçekleşikten sonra bu tecrübe, tasavvurlar, imgeler, entelektüel kategoriler, dinî pratikler, kısacası dinî kurumlar halinde ifade edilir. Bu anlamda din, çok basit biçimde ifade etmek gerekirse, kutsalın tecrübesinin, dinî tecrübeyi oluşturan kutsalla karşılaştırıldığında, biçimlendirilmiş (institué) kutsalın kurumsallaştırılmasıdır.

Böylece kutsalın tecrübesi, dünyayı (evreni, sosyal çevreyi, olayları vs.) belli bir kavrama tarzı olur. Gene kutsalın tecrübesi, insanî tecrübenin bilinen sınırlarının ötesindeki “herhangi bir şey”in (veya muhtemelen “herhangi biri” nin âdeta sırla kuşatılmış varlığının canlı sezgisidir. Bu sırla kuşatılmış “nesne” ya da “şahıs”, gündelik tecrübenin-nesneleriyle karşılaştırıldığında, bambaşka özelliklere sahiptir ve bundan dolayı, bunlara ait tecrübe, gündelik tecrübelerimi-

zin hiçbir şartına bağılı değildir. Fakat bütün bunlara rağmen, bu esrarengiz “nesne” ya da “şahıs” bir meçhul de değildir; onlar kendilerine özgü tarzda tezahür ederler; nesneler dünyasına, bazen de insanın olağan tecrübesine zorla girerler. İnsanların, sırıla kuşatılmış herhangi bir şeyi ya da kimseyi kavramaya ve ifade etmeye yaradıklarına inandıkları biçimler, tümüyle başka olanın bu tezahürü, çağdan çağıla, kültürden kültüre değişir. Bazen tabiatın çok ulu ve genellikle de korkunç güçlerinde, bazen tabiatın heyecan uyandıran güzelliğinde, bazen belli bir kişinin müstesna ve eşsiz gücünde, belli bir heyecanın yoğunluğunda, belli bir sezginin meydana getirdiğı sarsıntıda, işte bu sırıla kuşatılmış varlık tecrübe edilir. Bu tecrübe, her zaman adlandırılmadan, kelimelerle ifade edilmeden önce yoğun biçimde yaşanır.

Otto, diğeri dinî antropologlar gibi, şuna dikkat çekmektedir: Kutsalın, tezahürlerinin çok çeşitli biçimlerde tecrübe edilmesi, her zaman, belli bir ölçüde, kutsalın temelde bir karşıtlar birliğı olduğunu herhangi bir biçimde belirtir. Bu tecrübeyi anlatmak istediğimizde, söz konusu karşıtlar birliğinin çeşitli belirtilerinden yararlanılır. Kuşkusuz, değişebilen vurgulara göre kutsal, gerçekte her zaman, büyüleyen ve korkutan, çeken ve iten olarak tecrübe edilmiştir. Kuşkusuz, azgın bir fırtına karşısında, aşırı derecede tahrik edilmiş kalabalıkta, pek çok insan, yoğun ve birbirine zıt duyguları anda yaşar. İşte bu duygular, kutsalın tecrübesinin, hem yoğun, hem de karşıtlar birliğinden oluşan, hem tehlikeli, hem de çekici özelliğı konusunda bize bir fikir verebilir.

1. 2. Kutsal ve Sembolik Düşünce

Kutsalı tecrübe etmenin, bu tecrübeyi anlatmanın ve başkalarına aktarmanın mümkün olduğunu kabul etmemizi sağlayan anahtar bir kavram vardır. Sembol

Gerçekte insanlar en azından iki düşünme biçimine sahiptir. Bunlardan birincisi, mantıksal, realist, “basit” ve tek boyutlu düşüncedir. Bu düşünce bilimsel ve teknik faaliyetlerimize izin verir. Örneğin bu düşünceye göre “bir masa, masadır”, “bir kedi, bir kedir”, su, kendi kimyasal yapısındaki oksijen ve hidrojen moleküllerine ayrıştırılabilir.

Bunun yanında sembolik bir düşünce de vardır. Bu düşünceye göre, herhangi bir şey her zaman âdeta kendinden başka “bir şey” olabilir. Daha doğru ifade etmek gerekirse, herhangi bir şey, başka herhangi bir şeye işaret edebilir. Bu sembol olan nesne üzerine konuşulabilir, o, yazıyla anlatılabilir ve hatta onun resmi bile çizilebilir. Bir nesnenin sembolik özelliğine, yani kendinden başka bir şeye ya da olaya gönderdiğine milyonlarca örnek bulunabilir. Örneğin, kırmızı ışıktadır; birine olan sevgimizi çiçekle anlatırız. İnsanlar bir ideali, ya da bir vatani temsil eden bir kumaş parçası için birbirini öldürmeyi kabul edebilir. Dili, şiiri ve sanatı mümkün kılan şey, bu düşünme biçimidir. Sembolün kendinden başka bir şeye işaret etme kapasitesinin son sınırlarına kadar götürülmesi mümkündür. Bu durumda, yani sembol kavramı son sınırlarına götürüldüğünde dille tam anlatılamamasına rağmen, insanın kutsala ilişkin tecrübesinden söz edebiliriz. Sonuç olarak insanlar, kutsala ilişkin tecrübelerini, sembolik anlam taşıyan kelimelerle, fiillerle ve nesnelerle anlatmaya teşebbüs ettiler (tanrılar veya tanrıçalar var olsun ya da var olmasın; onlar her zaman insanî kelimelerle, fiillerle ve sembollerle anlatılır); ancak bu dinî tecrübeyi anlatmaya yarayan kelimeler gündelik hayatta kullanılan kelimelerdir; fiiller de insanda ve tabiatda gözlemlediğimiz fiillerdir; aynı şekilde sembolik nesneler de, tabii dünyadan ödünç alınmıştır.

Bütün bu söylediklerimizden şu çok önemli sonuç çıkar: Eğer kutsala ilişkin insan tecrübesi aynı zamanda sembollerini kullanma yeteneğine bağlıysa, her ne zaman sembolik düşünce gerilerse, kaçır-

nılmaz olarak, insanın kutsal ifade etme kapasitesi de geriler. Sembolik düşüncenin bu gerilemesinin çok çeşitli biçimleri olabilir: Örneğin, ya büyük ölçüde modern Batı'nın durumunda olduğu gibi, mantıksal, rasyonel, bilimsel, tek boyutlu düşünce, sembolik düşüncüyü az veya çok küçümser; "ilkeller" in, çocukların, şairlerin ya da çılgınların dünyasına gönderir ve onun pabucunu dama atar; ya da sosyo-psişik kargaşalıkların veya fanatizmin bazı biçimlerinde olduğu gibi, sembolün sembolik özelliği gözden kaybedilir; tamamen başka bir şeyi sembolize eden şey, yani sembol (kelimeler, fiiller, fikirler, objeler, şahıslar), tamamen başka şey olarak görülür. Sembol bir ikona, yani bir şeye götüren bir imaj olmaktan çıkar ve kelimenin asıl anlamında bir idol, yani, tamamen başka olarak görülen bir imaj olur. Bunun tersi olduğunda, yani çağımızda belirtilerini gördüğümüz gibi, sembolik düşünce yeniden canlandırıldığında iyileştirildiğinde—bunun çağımızda belirtilerini görebiliyoruz— kuşkusuz, kutsalın tecrübesinin yeniden ortaya çıkmasını mümkün kılacaktır.

1. 3 Efsane Olarak Kutsal Hikâye

Kutsalın tecrübesi, genellikle, asla, tümüyle coşkusal, iç ve özel bir tecrübe değildir. İnsanlar bu tecrübelerini tersine, anlatmaya, başkalarına iletmeye, toplumun ve kültürün diline taşımaya ve onda ifade etmeye çalışır. O, az veya çok sistematik söyleme, az veya çok metafizik tarzda ortaya konmuş dünya görüşüne tercüme edilir. Kutsalın tecrübesinin, dinî antropolojinin anladığı anlamda efsaneleri meydana getirdiğini söyleyebiliriz.

Efsane terimi, bilindiği gibi genellikle küçümsemeli bir anlamda kullanıldı. Pozitivist bilim için olduğu gibi, gündelik dil için efsane, kesinlikle, aklı ve bilimsel hakikatin karşıtı demektir. Efsaneyle bilimsel ve aklı hakikati karşıt kabul etmenin beceriksiz ve üzücü ol-

duğu kadar, yararsız bir davranış olduğunu bugün daha iyi anlıyoruz. Efsanenin “hakikat”i, bilimin hakikatine karşıt değildir. Aynı şekilde sembolik düşünce de mantıksal düşünceye karşıt olamaz. Efsanenin “bilimsellik iddiası” yoktur. Efsanede daha çok, insanların dünyaya ve kutsala ilişkin tecrübelerini nasıl anladıkları, hayatlarına nasıl bir anlam ve bir temel verdikleri, sembolik bir tarzda anlatılmaya çalışılır. Ve bu, hem entelektüel planda ve hem de daha genel planda, duyguya, heyecana, tutkulara bir yer verir.

İnsanlık çok eski çağlardan beri, binlerce efsane icat etti ve günümüzde de bunu yapmaya devam etmekte gibidir. Bu efsanelerin içerikleri önemli ölçüde değişir. Yine de onların fonksiyonları esasta aynıdır. O da şudur: İnsan için yaşatan bir anlam vermek. Bundan başka efsanelerde aynı temel yapıları buluruz: Örneğin bir efsane genellikle, hem geniş anlamda hem de terim anlamında, bir hikâyeye biçimini alır. Bu hikâyeye de her zaman olağanüstü aktörler vardır (tanrılar, tabiatüstü güçler, kahramanlar ve davranışlarıyla model olan azizler vs.). Olağanüstü aktörlerin bu fiilleri âdeta yeni bir realiteyi doğururlar, tümüyle yepyeni herhangi bir şeyi başlatırlar, bir “ideal” oluştururlar. Tarihin devamı ve özellikle şimdiki zaman, efsanede, idealin yitirilmesinden, herhangi bir ahlakî düşmeden veya herhangi bir çöküşten, dünyada bozulan herhangi bir şeyden, ortaya çıkan aşılamaz engellerden vs. dolayı, aslı altın çağdan uzaklaşma olarak sunulmuştur. Fakat bu düşünceye göre, bu efsanevi zamanın ideali ni yeniden bulmaya çalışmak mümkündür ve bu çaba hayatı bir önem taşır.

Burada söz konusu olan şekliyle efsanenin bir olayı anlatımı, ne basmakalıp kelimelerle yazılan bir rapora benzer, ne de bilimsel katılık taşıyan bir açıklamayı andırır. Efsane kutsal bir hikâyedir, en azından ona sahip olanlar için sıcak bir hikâyedir. Ondan gözlemlerimize ve bilimsel tutumlarımıza uygun olmasını bekleyemeyiz. İnsanların efsanelere sahip olmalarıyla herhangi bir şekilde oynayama-

yız. Bir efsaneye itiraz etmek, onu küçümsemek, eleştirmek, ya da gülünç hale getirmek, açıkça her zaman pek çok bilinç dışı direnmelere, ihtiraslı saldırganlığa neden olur. Efsanelerin kendi kendilerine ortadan kalktıklarına, ya da kaldırıldıklarına şahit olmaktayız. İnsanlık tarihi, herhangi bir nedenle efsaneleri artık fonksiyonunu yerine getirmediği için, ya da onların yerine onlar kadar etkili başka efsane koymadığı için, pek çok topluluğun tarihten silindiğini gösterir. Hatta efsanelerin fonksiyonsuz ve alternatifsiz kalması daha az dramatik de olsa, günümüz için büyük ölçüde doğrudur.

1. 4 Törenlerin Gücü

Efsane, kendinin ortaya çıkışına neden olan yoğun bir iç tecrübeyle ilişkiyi yeniden bulma imkânını taşıdığı için, kutsal bir hikâyedir. Bu anlamda efsane biraz da bir müzikal parçaya benzer. O, çalınabilir ve çalındığı zaman yeniden hayat bulur ve varlığının nedeni olan hayata tekrar kavuşur. Efsane törenlerde durmadan temsil edilir.

Saint-Exupéry'nin Küçük Prens'i Renard'a şöyle bir soru sorar: "Bir tören nedir?" Ve Renard şu cevabı verir: "Bu, çoktan unutulmuş bir şeydir. Bir günün diğer günlerden, bir saatin diğer saatlerden farklı olmasını sağlayan şeydir. "Otantiklik" ve "spontanelik" kaygısı taşıyan modern duyarlık, törende sadece verimsiz, biçimsel, anlamdan yoksun, ikiye bölünmüş, etkisiz, yararsız davranışı gördüğü için, efsaneye olduğu gibi törene de saldırdı. (Şunu kabul etmek gerekir ki, efsaneler gibi törenlerin de içeriklerini yitirmeleri ve hiçbir şey ifade etmemeleri bir vakıadır).

Tören, her şeyden önce, bir efsanenin yeniden sahnelenmesi, ya da fiille ifadesidir, kelimenin asıl anlamıyla yeniden aktüelleştirilmesidir. Tören efsaneyi temsil eder, daha doğru ifadesiyle, bizi onda hazır kılar, yoğun ve hayatı tecrübeyle yeniden bağlar. Bu yoğun

ve hayati tecrübe törenin nedenidir; bizim başlangıca katılmamızı ve onunla birleşmemizi sağlar. Tören, (bir pil bataryası için denildiği gibi), efsanenin başlangıcında olan enerjiden hareketle şimdiki zamanı düzenler, enerjiyle doldurur (Hristiyanların 8 Mart'ta icra ettikleri ekmek-şarap ayini, bir rok konseri, ya da Jim Morrisson'un mezarını ziyaretle ifa edilen bir hac, nükleer karşıtı bir gösteri, dostlar arasında bir yemek ziyafeti şeklinde olsun), büyük veya küçük pek çok tören vardır. Bu törenler, bir anı, günlük hayatın tekdüzeliğinden, az veya çok yoğun biçimde kurtarır; bir anı bu gündelik sıradanlıktan (bu sıradanlık ritüelleştirilebilirse de, sonuçta âdeta sıradanlığını kaybedebilirse de) "daha hakiki", "daha derin", "daha mutlak" bir "realite"ye dahil eder; gene bu törenler, bize yaşama zevki, enerjisi ve umudu verir; "ideal" bilincinden çok uzak olmamıza rağmen, ideali "önceden" veya "yeniden bizim için "hazır" kılar. Idealden uzaklaşmanın neden olduğu kaygıya karşı toplu biçimde meydan okuma izni verir; sonuç olarak hayatı mümkün ve yaşanır hale getirir; hayatı değiştirmek için bir varlığa veya bir ideale bağlanmayı da gerçekleştirir.

Kuşkusuz, insanlık tarihinde icra edilen çeşitli törenleri daha iyi tanımak ve anlamak için, onların bazı tiplerini ortaya koymak için, oldukça ayrıntılı bir inceleme gereklidir. Örneğin, bayramların evrensel törenler olduklarını düşünüyorum. Kutsal dansın ve kutsal oyunun, dine ya da tarikata giriş törenlerinin, aynı şekilde kurbanın evrensel törenler olduklarını söyleyebilirim. Özet olarak efsaneyle ve tören etkinlikleriyle ilgili olan her şey, bizi kutsalın dünyasına dahil eder. Kutsal yerler, özel zamanlar, yıl dönümleri, kutsal günler, anlamla dolu nesneler (bir ikona, bir bayrak, bir fotoğraf vs.) müzik parçaları, özel giyinme tarzları, bizi kutsalın dünyasına götüren bazı şeylerdir. Bütün bunlar, dinlerle ilgili yapılan incelemelerde aşağı yukarı yüz yıldır ele alınmaya çalışılır. Din fenomenolojisi ise bunları, daha geniş ve sistematik biçimde ele alır.

2. Kutsal ve Profan Diyalektiği

Şimdiye kadar izlediğimiz yol, bir anlamda daha psikolojik ve bireysel bir hareket noktasına sahipti, yani bu yolun başlangıç noktası kutsal ve kutsalın tezahürleriydi (ya da Eliade'ın teknik terimine göre konuşacak olursak hiyerofanilerdi), efsanelerle ve törenlerle taşınan dinî unsurlardı. Söz konusu yol, kutsal tecrübesinin ve bu tecrübeyi oluşturan temel öğelerin bir tür fotoğrafını ya da anatomik bir kesitini verir. Bundan başka bir yol daha vardır: Karşılaştırma yolu. Karşılaştırma yolu, kutsalın bu tecrübesini hem daha “dinamik”, hem daha sosyal (kolektif) biçimde kavrama teşebbüsüdür.

2. 1 Kutsal ve Profan

Bu yaklaşımın, yani karşılaştırma yönteminin hareket noktası, bütün insan kültürlerinde (hipotez olarak bizim kültürümüz de dahil) var oluşa ilişkin, teolojik değil de, sosyolojik ve antropolojik mahiyette tespittir. Var oluşu oluşturan, hem birbirine indirgenemeyen, hem de birbirinden ayıramayan, birbirine karşıt ve birbirini tamamlayan ve birbiriyle diyalektik ilişki içinde olan iki alan, yani kutsal ve profan alan karşılaştırma yönteminin ilgi alanıdır. Kutsal ve profandan her ikisinin de içerikleri, çağdan çağa, kültürden kültüre (veya bir alt-kültürden bir diğerine) aşağı yukarı sonsuzca değişebilir. Şurada ve şimdi kutsal kabul edilen şu nesnenin veya bu tecrübenin, zorunlu olarak, başka bir yerde ve her zaman kutsal olması gerekmez (ve her zaman da olmayacaktır). Buna karşılık, bu iki alanın var oluşu ve diyalektiği hem karşıt, hem de birbirine bağlı kalacaktır.

Bunların her birinin mahiyetine ve birbiriyle ilişkilerine dair, yukarıda belirttiğimiz, Otto'nun tanımı dahil, pek çok açılardan yapılan türlü tanımlar önerilmiştir. Filozof Georges Bataille, burada çok ilginç ve oldukça verimli gibi görünen başka bir tanımla öneriyordu.

Onun bu tanımını, dinî fenomenin son derece zengin, sosyolojik-antropolojik inceleme geleneğine dahil etmek gerekir.

Bataill'a göre kutsal, esasen ve bir anlamda, bütün biçimleriyle hayatın şaşılacak derecede coşması, bollaşması, gelişigüzel ve aşırıya kaçacak şekilde her şeyi istila etmesidir. Hayatın her şeyi istila etmesinin, nesneler düzeninin devamı için, belli bir tarzda sınırlanması, önlenmesi gerekir. Profan alan da, aynı şekilde ve kutsalın karşı kutbu olarak tanımlanır. Bu açıdan profan, kutsalın her şeyi istila etmesini engelleyen, bir banttır. Bu bent olmasaydı, insan hayatı, insana özgü bir hayat imkânsız olurdu.

Belli bir biçimde diyebiliriz ki, nasıl kozmosta ve canlılar dünyasında kanunlar ve içgüdüler olayların akışını büyük ölçüde düzenliyorsa, insanî dünyada kutsal- profan diyalektiği aynı şeyi yapar. Gerçekte kıyılar ırmağın akışını izler veya yatağını belirler; volkanlar uyur veya patlar, hayvanlar doğar, yavrular, avlanır veya başka hayvanlara av olur. Her şey âdeta, bilinçten olduğu kadar özgürlükten de kaçıp kurtulan olayların hem yüce, hem de merhametsiz düzeninde olup bitmektedir.

İnsanî olanla kozmik büyük bütün arasına bir tür mesafe koyan, Bataille'ın kavramıyla konuşacak olursak, kozmik büyük sürekliliğe süreksizliği koyan, kesinlikle insan bilincidir. Önce, son derece değerli aklı aktivite olan işle ve özellikle araç gereç yapımıyla (çakmaktaşıdan ve tekerlekten bilgisayara ve atom piline kadar) çeşitli araçların yapımıyla, bilincin ve aklın taşıyıcısı olan insanlık, gerçekten tabiatla arasına mesafeler koyar. İnsanlık, kendini şimdiye dek yöneten kanunlar ve içgüdüler karşısında belli bir dereceye kadar inisiyatifi ele alır; hayat ırmağını coşturur; bazen kurutur; olayların akışını yönlendirir, bazen de akışı alt-üst eder; hayvan türlerini ehlileştirir, ya da onların nesillerini yok eder; salgın hastalıkları önler, bazen de ortaya çıkarır; çölleri yeşertir, bazen de yeni çölleri yaratır, çekim kanunlarından kurtulur ve stratosferi kirletir.

2. 2 Kutsalın Yasaklanması

Bütün bunları yapan insanlık, aynı zamanda kutsal olanı da bas-kı altına alır. Hareketleriyle gittikçe ondan uzaklaşır. İnsanlık âdeta kutsalı yasaklar veya antropolojide ve din bilimlerinde çok sık kul-lanılan Okyanusya kaynaklı bir terime göre konuşursak, tabular adı-nı verdiğimiz şeyler arasına yerleştirir. İnsanlık, kelimenin asıl anla-mında kutsalı yasaklar.

İlk görünüşte bu bakış tarzı çelişkili gibi görünebilir. Yine de gerçeğin böyle olduğunu görüyoruz. Belli bir ölçüde kutsal yasak-lanmıştır: Ve bunu anlamak kolaydır. Hayvanlar ve tabiat güçleri in-sanların kutsal olarak kabul ettiği tüm yasakları tanımaz. Aynı şekil-de kutsal, yani hayat da engellenmezse, böyle davranır; gelişigüzel ve aşırı biçimde taşarak her şeye hakim olmak ister. Fakat hayatın her şeye hakim olmasına izin vermek, gerçekte insanî olanı bilinçsiz tabiatla eritmekle, kozmik sürekliliğin “büyük bütünü” ne döndür-mekle eşdeğerdir. Kutsalın insanlık için sınırlanmaması aslında, in-sanlık olarak biraz da ışığa koşan pervaneler gibi, dosdoğru ölüme koşmadır (ve kuşkusuz bundan dolayı ölüm, insanları kozmosun sürekliliğine kesinlikle döndürten şey olarak algılandığı ölçüde, ölü-mün son derece kutsal özelliğini anlıyoruz.)

2. 3 Kutsal ve Kutsalın Askıya Alınması

Fakat şunu da çok iyi biliyoruz: Nesnelerin düzeni profandır; bu profan düzenin temelinde bilinç, akıl, çalışma ve yasaklar vardır. Eğer profan düzen, insan hayatının var oluşuna, insan hayatı olarak izin verirse, kendi tarzında, ölümün de taşıyıcısı olur. Daha doğru konuşmak gerekirse profan, insan hayatını mümkün kılan şey ise de, hayatın taşıyıcısı ve kaynağı değildir. O daha çok bir bent, bir, baraj, bir frendir. Zamanla profan düzen yorulur, eskir, uyuşur, do-

nuklaşır, özünü boşaltır. Bu anlamda profan, yeniden doldurulabilir pil gibidir. O, sürekli olarak, yeniden diriltilmek, yenileştirilmek, gençleştirilmek, hayatın kozmik bolluğu olan tükenmez hazneden, yani sonuç olarak kutsaldan enerji olarak doldurulmak ihtiyacındadır.

İnsan hayatı sürekli olarak, kutsalın önüne set çeken yasakları kaldırmak, onları askıya almak ihtiyacındadır. Askıya almak, bu anlamda hem yasağın karşıtı olarak, hem de onun kaçınılmaz tamamlayıcısı olarak görünmektedir. Şu konuda ısrar edelim: Askıya alma (günümüz düşüncesinin genellikle kabul ettiği şekilde) yasağı inkar etme, reddetme veya geçersiz sayma anlamına gelmez; askıya alma daha çok, yasağa geçici olarak ve bir süreliğine uymama demektir. Yasağa uymama, hem yasağın zorunlu olduğunu (yasak olmasaydı insan hayatı da mümkün olmazdı) hem de yasağın zaman zaman aşılmasının zorunlu olduğunu kabul eder (yasak aşılmıyaydı insan hayatı donuk, taşlaşmış bir şey olurdu)

2. 4 Kutsalın “Yönetilme”si Olarak Din

İnsan uygarlıklarının tarihine dayanarak, geniş ve temel anlamda din adını verdiğimiz şey, kutsal alanla profan alan arasındaki ilişkileri “yöneten” kurumdur. Franco Ferrarotti, pozitif dinlerin litürjilerini, törenlerini bu açıdan, şaşırtıcı bir imaj vasıtasıyla şöyle açıklar: “Litürjiler ve törenler, kutsala, özünü zedelemekten nüfuz etmeye, izin veren bir amyant kombinezonudur (yanmayan bir taş türü ç.n.).” Daha kesin konuşmak gerekirse, bazı kişilerin ve bazı törenlerin özel fonksiyonu ve rolü budur.

Önce bu bazı kişiler şunlardır: Rahipler, rahibeler, şamanlar, büyücüler. Fakat din burada olduğu gibi en geniş anlamda ele alınırsa, kahramanlar, liderler, sanatçılar, azizler, hatta suçlular ve caniler de bu insanların içine girer. Kültür bütün bu kişilere insanlara fikirle-

rini hiçbir zaman sormadan, kutsalla ilişkiyi özel bir tarzda ve âdeta “herkes adına” istedikleri gibi düzenleme görevini verir. Otto’nun çok iyi belirttiği gibi, nasıl kutsalın iki karşıt anlamı varsa, bu görevin de karşıt iki fonksiyonu vardır. Gerçekte şunu hatırlayalım: Kutsal her zaman büyüleyen ve korkutan, çekici ve itici, yararlı ve tehlikeli olarak tecrübe edilmiştir. Bu kişiler âdeta sürekli olarak kutsalla oynayarak, ortak yasakları da devamlı çiğnerler. Bundan dolayı onların kendileri de kutsal kişiler, yani bizzat kutsalın kendisi, yani büyüleyen ve korkutan, çekici ve itici, kandıran ve tehdit eden olurlar. Onlar, en iyi olarak ve en kötü olarak, ortak profan hayatın baskılarından (ve özellikle “ahlakî” baskılarından) büyük ölçüde kaçarlar. Özetle bu şahıslar, kutsal dünya ve profan insanlık arasında sürekli aracılık, kesintisiz “medyumluk” veya aktüel bir informatik imgeyi kullanacak olursak arabirimlik⁶ ederler.

Roger Caillois’nun (Bataille’la işbirliği yaparak) çok iyi ortaya koyduğu oldukça önemli, bir ayrımın burada altını çizmeye değer: Gerçekte nesnelere ve olaylara belli bir bakış açısı sayesinde kutsala nüfuz etmeyi yasakların uygulanmaması mümkün kılar; yasak, kutsalla profanı ayırır; sonuç olarak yasak ve yasağa saygı, profan hayatın yaşanmasına imkân tanır. İşte bütün bunlardan dolayı yasağa, yani kutsalın profandan kesin biçimde ayrılığına saygı gösterme, kutsalın tecrübesinin bir görünüşünü de oluşturur. Caillois şöyle demektedir: Kutsalın tecrübesinin gerçekte iki yüzü vardır, bir taraftan yasaklara saygı göstermekle tecrübe edilen bir saygı kutsalı ve diğer taraftan yasakları aşmaya bağlı, aşılan bir kutsal.

Burada alındığı anlamıyla din, hatırlanacağı gibi, bu görünüşlerin her ikisini de toplu biçimde düzenleyen kurumdur. Bu durum, yine de, birbirini dışlayan, fakat zorunlu olarak dışlaması gerekme-

6) İki sistem, ya da alt sistem arasında öngörülen ilişki ya da iletişimi sağlamak amacıyla tasarlanmış herhangi bir bağdaştırıcı birim ya da imkân (ç.n.).
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://trantey.org>

yen “uzmanlaşmalar”ı, bu görünümünün yönetilmesi işinde dışta bırakmaz. Böylece bazı şahıslar, tecrübe törenleri ya da anları, daha çok kutsala saygı gösterilmesi ya da kutsalın yönetilmesiyle ilgilidir; oysa diğerleri kendi paylarına, kutsala saygının askıya alınmasını ilgilendirir. Yasakların günlük hayatı yönetmesi, varlıklarının meşrulaştırılması ve uygulamalarının yaptırıma bağlanması, profan hayat ile kutsala nüfuz etme arasında geçiş törenleri, daha doğru ifadesiyle her iki dünya arasında gidiş gelişler, bütün bunlar kuşkusuz daha çok saygı gösterilen kutsal kutbuna bağlıdır.

Buna karşılık diğer şahıslar ve diğer törenler, açıkça kutsala saygının askıya alınmasını ilgilendirir. Örneğin törenler, sadece “kutsalın uzmanları”na değil; herkese, her zaman riayet edilen yasakları periyodik olarak çiğneme imkânı verir ve âdeta kutsalı bireysel ve kolektif olarak en yoğun biçimde gerçekleştirmeyi mümkün kılar. Örneğin bayram, hangi biçimde yapılırsa yapılsın, bunun en açık prototipidir. Gerçekte bayramda profan hayatın “normal” akışı durdurulur ve tersine çevrilir. Tasarruf yapmak yerine bol bol harcanır. Ciddi olacak yerde “çılgınlıklar” yapılır. İhtiyatla hesaplı biçimde yaşanacak yerde “çıkart gözetmeden” yaşanır. Bu açıdan bayram, seremoniden ayrılır. Seremoni, kutsala saygı gösterme kutbuyla ilgilidir.

3. Kutsal ve Çağdaş Düşüncede Kutsaldan Arındırma

Bu oldukça özet açıklamalar gene de, hem çok önemli hem de çok sıra dışı bir sorunu ortaya çıkarır. Konuyu bitirmeden önce kısaca bu sorunu ele almak gerekir.

Gerçekte kutsalın tecrübesini “dinbilim” açısından böyle bir okumayı çok aydınlatıcı gibi görmek şunları düşünmeye de neden olur: Batı modernliği kutsalın bu dünyasıyla ilgisini tümüyle kesmiştir; modern Batı insanı bundan böyle kendini kutsaldan acıma-

sızca arındırılmış, “bütün sırları keşfedilmiş” bir dünyaya ait görmektedir; modern insan Eliade tarafından çok iyi tasvir edilen bu homo religiosus’tan köklü biçimde farklıdır. Modern insanın ait olduğu bu insanlık, atalarımızın daha yakınlarla kadar beslendiği, bazı toplumların hala beslenmekte devam ettiği bu dinî tecrübelerin sadece çok zayıf ve solgun kalıntılarına nüfuz edebilen insanlıktır.

3. 1 Ehlî Kutsal ve Vahşî Kutsal

Sosyolog Roger Bastide’in *Le sacré sauvage* (Vahşî Kutsal) adlı ve çoktan klasik olmuş bir kitabı, kutsal konusundaki bu çağdaş değişikliği, nüanslarıyla birlikte anlatır. O, söz konusu kitabında iki tür kutsaldan, ehlî kutsaldan ve vahşî kutsal söz ediyordu ve bu ayrımın kutsal kavramı için son derece aydınlatıcı olduğunu söylüyordu. Bastide’e göre Batılı modern toplumlar sadece vahşî kutsalın bir tecrübesini tanıyabilir. Vahşî kutsal, büyük ölçüde her ritüelleştirmenin ve sosyal baskının dışında, saf ortaya çıkma olarak (explosion) doğal ve kendi kendine olan olay olarak kabul edilir ve yaşanır. O, yasağın “çiğnenmesi” değil; fakat daha çok reddidir, yasağa itirazdır; onun âdeta ortadan kaldırılmasıdır (ilaç kullanımı, hız ya da şiddet söz konusu olduğunda yıkıcılığa ve aşırılığa bağlı çağdaş pek çok tecrübeyi burada düşünebiliriz). Gerçekte geleneksel toplumlar gibi çağdaş toplumların da ışığa koşan ve ışığın etrafında dönerken ölen pervanelere benzediğini söyleyebiliriz.

Buna karşılık geleneksel toplumlar için kutsal, bayramlarda ve ayinlerde yaşandığı şekliyle, esasen modern toplumların vahşî kutsalının (doğal ve spontane olayın) tam tersidir; ehlî kutsaldır; tümüyle kurallara bağlanmış ve ritüelleştirilmiştir. Ehlî kutsalın rolü bir yeniden canlandırmadır; bu yeniden canlandırma toplum ve toplumu oluşturan bireyler tarafından istenir ve kontrol edilir, “fonksiyonel” dir. Ehlî kutsalda da aşırılıklar ve taşkınlıklar olabilir; bunlar

askıya almayla aynı rolü oynar. Fakat her zaman bu aşırılıklar ve taşkınlıklar, önceden görülen parametreler ve belirlenmiş amaçlar dahilinde olur. Örneğin en yoğun vecd hallerinin yaşandığı trans törenlerinde böyle bir durum söz konusudur. Kutsal anın doyasıya yaşanmasından sonra yasak, haklarını geri alır ve hayat “normal” akışına yeniden kavuşur. Hayat, artık vahşi kutsalın değil; ehli kutsalın müdahalesiyle yeniden canlılık kazanmıştır.

3. 2 Çağdaş Pan-Ludisme (Oyunun Mutlaklaştırılması)

Filozof Jean-Jacques Wunenburger, özellikle modern bayram realitesini analiz ettiği çok aydınlatıcı bir çalışmasında Bastide’in görüşlerini paylaşır ve şöyle der: Modern toplumlarda bayramların uygulama şekli, fonksiyonu ve anlamı, bana göre, geleneksel toplumların bayramlarının yaşama biçiminden, fonksiyonundan ve anlamından çok uzaktır. Modern toplumlar özellikle pan-ludique (oyunu mutlaklaştıran) etkinliği benimsemektedirler; sonuç olarak onlar öyle bir tutumu ve öyle bir inancı benimsemektedirler ki, bu tutum ve inanca göre hayat sürekli yeni olaylarla dolabilir, sürekli bir bayram (âdeta her gün Noel) olabilir; diğer deyişle kutsal profana sürekli girebilir; profan kutsalın prizine her zaman takılı kalabilir. Geleneksel toplumlarda kutsal, sadece hem büyük ölçüde yasaklandığı ve hem de sadece belli bir noktada ona dokunulduğu takdirde verimlidir ve yaşanabilir. Kuşkusuz bundan dolayı modern toplumlarda kutsalın karşısındaki tutum, geleneksel toplumlardaki ilişkinin karşı kutbudur. Bundan başka modern toplumların tutumu, “kutsal-la bir ilişki”nin imkânını büyük ölçüde yok ediyor gibi görünmektedir. Eğer her şey kutsal olmak zorundaysa, kuşkusuz o zaman kutsalla profan arasındaki diyalektik çöker, artık hiçbir şey gerçekten kutsal değildir; her şey öksüz ve yetim, sıradan profanın, can sıkıntısından patlayan bir profanın boyutlarına indirgenir



Bütün bu önemli sonuçlara rağmen, umudumuzu yitirmemeliyiz. Çünkü günümüz toplumları, bazı yorumların inandığı gibi, tümüyle kutsaldan arındırılmış, tümüyle sekülerleştirilmiş değildir. Kutsala ilişkin insan tecrübesi, çağdaş bilinçten kesin olarak silinmek şöyle dursun, tam tersine günümüzde pek çok biçimde yeniden ortaya çıkma eğilimindedir. Buna ilişkin pek çok işaret vardır. Şimdiki kutsal tecrübesinin, geleneğin dinî biçim altında bağlandığı tecrübe objelerinden, biçimlerinden veya yerlerinden farklı objelere, biçimlere, ya da yerlere yönelmesi, kutsala yönelişe halel getirmez.

Konuyla İlgili Beli Başlı Yayınlar

1. G. Ménard' "Le sacré et le profane, d'hier à demain", dans le collectif *Figures contemporaines du sacré: Religion et culture au Québec*, Sous la direction de Y. Desrosiers. Montréal, Fides, 1986.
2. D. Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985.
3. Émile Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan, 1925 [P. U. F. 1968]).
4. F. Ferrarotti, *Une théologie pour athées*, Paris, Méridiens/Anthropos, 1984.
5. G. Bataille, "La notion de dépense", in: *La part maudite*, Paris, Minuit, 1967.
6. G. Ménard et C. Miquel, *Les ruses de la technique*. Paris/Montréal, Méridiens-Klincksieck/Boréal, 1988.
7. Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973 et *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.
8. Gilbert Gurand, *L'imagination symbolique*, Paris, P. U. F. 1964.
9. ———, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.

10. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P. U. F. 1962
11. J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris, P. U. F., 1971; J. -J. Wunenburger, *Le sacré*. Paris, P. U. F., 1981.
12. J. -J. Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*. Paris. Éd. universitaires, 1977.
13. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965; *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964).
14. M. Maffesoli *L'ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens/Anthropos, 1982.
15. ———, *La connaissance ordinaire*, Paris, Méridiens, 1985.
16. P. Berger *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971.
17. ———, *La rumeur de Dieu*, Paris, Centurion, 1972.
18. R. Barthes, *Les célèbres Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.
19. O. Poivre d'Arvor, *Les dieux du jour* Essai sur quelques mythologies contemporaines, Paris, Denoël, 1985.
20. R. Caillois, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1967.
21. ———, *Le mythe et l'homme*. Paris, Gallimard, 1950.
22. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
23. R. Otto, *Le sacré*. Paris, Payot, 1950.
24. Roger Bastide, *Le sacré sauvage - et autres essais*, Paris, Payot, 1975.

DİN BİLİM AÇISINDAN GÜNLÜK HAYAT

Yazan Denis Jeffrey*



Giriş

Bu yazı, dinî âyinsellik (ritualité) üzerine postmodernite bağlamında yaptığım doktora çalışmalarımın devamıdır. Doktora çalışmalarım⁷ sırasında âyinselliğin anlaşılmasında hermenötik bir yaklaşımın ne kadar verimli olduğunu aydınlatmak amacı güdüyordum. Çünkü pek çok araştırmacının geleneksel mezheplerin ve kültürlerin dışında yaşanan dinî ritüelleri hermenötik yaklaşımla açıklamaya çalıştıklarını görüyordum. Araştırmalarım sırasında özellikle, *kutsalın yer değiştirmeleri* tezine dayanarak yaptığım dinbilimsel tasvirlerde pek çok postmodernite düşünüründen⁸ esinlendim. Geleneksel dinî aktiviteleri belirleyen geleneksel sınırları terk ettiğimden,

* Kanada Montréal Québec Üniversitesi Din Bilimleri Bölümü Öğretim Görevlisi.

7) Denis Jeffrey, *Ritualité et postmodernité. Pour une éthique de la différence*, thèse de doctorat en sciences des religions; UQAM, 1993.

8) Özellikle Michel Maffésoli, Jean-François Lyotard ve Gianni Vattimo'nun çalışmalarına başvuruyorum.

günlük hayatın bireysel ve kolektif davranışlarının, hatta geleneksel dinî pratiklere yabancı gibi görünen pek çok davranışın dinî içeriğini açıklamak mümkün oldu.

İnsan hayatının pek çok aktivitesinde dinî dinamizmin, ya da “dindarlık”ın son derece önemli rolünü aydınlatmak için, tezimin bazı öğelerini burada yeniden ele alacağım. Dindarlığın bir taraftan kişisel ve kolektif hayatın şekil değiştirmelerinin ritüelleştirilmesine bağlı bulunduğunu ve diğer taraftan hayat ve ölüm, düzen ve düzensizlik, kaygı ve sevinç, ıstırap ve dinginlik, korku ve güvenlikle ilgili yasakları düzenlemek amacıyla âyinselliği sürdürme zorunluluğuna bağlı olduğunu göstermeyi düşünüyorum. Victor Witter Turner bu konuda şöyle demektedir: “İnsanın, sosyal ve psişik yapılarını sürdürmek için olduğu gibi, değiştirmek için de dinî inançların ve pratiklerin son derece önemli oluşunu inkâr edemeyiz.”⁹

Yasakların ritüelleştirilmesi bir kriz, çatışma, bozuşma, değişme vs. durumunun sonucu ortaya çıkacak kişisel ve kolektif kargaşaları önlemek, karşılamak ve problemleri yararlı biçimde çözmek ihtiyacına cevap verir. Bütün insan hayatı, doğum, evlilik, boşanma, ölüm, savaşta kaybolma, hastalık, işini kaybetme, ergenliğe girme gibi yoğun biçimde yaşanan ve günlük aktivitelerin sıradan yaşanma biçimine karşıt var oluşsal olaylar tarafından belirlenmiştir. Ölüm çok yakın olduğu için hayatın yüceltilmesi, aşırı duyguları düzenlemede ritüelin ve ritüelin sembolizminin zorunlu olduğunu hatırlatır. *Dindarlığı ritüel süreçlerin içinde incelemeyi öneriyorum.* Ritüel süreçlerin amaçları şunlardır: 1) Risk, kargaşa, kaygı, korku, düzensizlik taşıyan olayları önlemek (sayılan kutsal); 2) hayatın süreksiz durumlarını aşmak, onlar arasında geçişi mümkün kılmak (aşılan kutsal); 3) hayata değişmeyi, coşkuyu, yaratmayı koymak için bir süreksizliğe neden olmak (askıya alınan kutsal).

9) Victor, Witter Turner, *Le phénomène rituel. Structure contre-structure*, Paris, PUF, 1990, p. 13.

Dinî kurumların dışındaki dinî âyinselliklere duyduğum ilginin nedeni şu iki tespitimdir: Önemli dinî hikâyelere karşı inançsızlık ve aşırı modernleşmiş toplumlar¹⁰ yasaklarla ilişkileri sürdürmek için, yeni ritüel davranışların çoğaltılması. Şunu hemen belirtmek uygundur: Ritüel davranışlar, dinî tecrübenin şimdiye kadar ele alınmamış görünüşlerini açıklamak için, ayrıcalıklı bir inceleme konusu oluşturlar.

Jean-François Lyotard'ın "metakritiklere (önemli efsaneler) karşı inançsızlık"la¹¹ ilgili düşüncesi göz önüne getirilirse, bu konuyu ele almamızın akla uygunluğu anlaşılır. Postmodern toplumlar da metakritiklere karşı duyulan inançsızlık, yasakların düzenlenmesine ilişkin sistemler üzerinde etkili olmuştur. Önemli dinî efsanelerin aşınması, gerçekte yasaklara karşı takınılacak tavırların belli bir karasızlığına yol açmıştır. Bir dinî düzenin var oluşu genel bir şüphe konusu olduğu zaman, amaçları anlamlı bir dinî düzen oluşturmak; kutsalı biçimlendirmenin yeni kurallarını ve bu kurallardan doğan pratikleri oluşturmak olan çeşitli bireysel ve kolektif teşebbüslerin ortaya çıktığını görmeyi ummak zorundayız.

Dinî kurumların dışında yaşanan dinî âyinselliklerin incelenmesini konu olarak seçmek, analizimin akla uygunluğunu destekleyen bir davranışlar serisini içerir. Böylece gizli dinî içeriği açık dinî içerikten, birleştiren davranışları ayıran davranışlardan, geleneksel âyini, çağdaş âyinden ve ehlî aşmayı vahşî aşmadan ayırmaya çalışacağım. Kendi araştırma yöntemimi açıklamadan önce, şu iki hususu belirtilmem gerekir. İlk önce dinbilimsel araştırmanın işaret noktalarından bazılarını göstereceğim; ikinci olarak Prometheus efsanesine çok değer veren bir çağda dinbilimsel bakış tarzının akla uygunluğunu ortaya koyacağım.

10) Bkz. Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la sur modernité*, Paris, Seuil, 1992.

11) Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 7.

1. Bir Bakışın Özgürleştirilmesi

Dinî olan, hermenötik yaklaşımla açıklandığında görülmüştür ki, günlük hayatta ilk bakışta dini olmadığı düşünülen pek çok aktivite dinî bir özellik taşımaktadır. Profan görünüşlü dinî olanın bu keşfi, Freud'un bilinçaltını keşfi kadar önemlidir. Dinî davranışların yeni biçimlerini kutsalın geri dönüşü teorisine başvurarak anlamak mümkün değildir. Çünkü bize göre, postmodern toplumlarda olup biteni anlamak için, daha çok, işareti yani kutsalı zorlamaksızın, kutsala bakışımızın değiştiğini kabul etmeliyiz. Böyle bir tavır, dinî olanı gotik bir yapıdaki güzellikle, dinî perhizin akla uygunluğuyla veya dinî kurumlarda yapılan evlilik töreniyle sınırlandırmadan, dindarlığın pek çok çağdaş görünüşünü analizi etmemize izin verir.

Dinbilimle birlikte, insanın dinî fiilleri konusunda bir bakış değişikliğine katılırız. Bu yeni bakışın özelliğini iyi kavramak için, Mircea Eliade'ın, Roger Bastide'in ve Québec'te Yvon Desrosiers'nin kitaplarına başvurmak yararlıdır. Özellikle bu üç yazar, görünüşte dinî olmayan insan ürünlerindeki dinî boyutu açıklamanın akla uygunluğu üzerinde ısrar ederek, bakış açımızı kökten değiştirdiler.

Mircea Eliade, *Kökenler Nostaljisi* adlı kitabında şuna dikkat çekiyordu: "Görünüşte dinî olmayan, kendilerinde kutsalın yeni ve orijinal tezahürlerini açıp gösterebildiğimiz pek çok fenomen vardır."¹² Chicagolu dinler tarihçisi, görüşünü temellendirirken, "modern sanat ürünü bazı önemli filmlerdeki bilincine varılmamış dinî yapılara ve değerlere; gençlik kültüründe görülen bazı fenomenlerin çeşitli görünümüne" başvuruyordu.¹³ Özetle şu sonuca ulaşıyordu: "Hiçbir normal insan, bilinçli ve akli faaliyetlerinden ibaret değildir; çünkü modern insan sürekli düş görür, sevdalanır, müzik dinler, tiyatroya gider, film seyrederek, kitap okur; kısaca o, tarihsel ve doğal

12) Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, (coll. "Folio-Essais", 1971, p. 12.

13) *Ibid.*

bir dünyada olduğu kadar varoluşsal, özel bir dünyada ve hayalî bir dünyada yaşar.”¹⁴ Yvon Desrosiers, “Dinbilim: Epistemolojik Özgünlük ve Metodolojik Nitelikler”¹⁵ başlıklı bir makalesinde olduğu gibi, “Dinbilim Üzerine Epistemolojik Açıklamalar”¹⁶ adlı yazısında Eliade’ın düşüncelerini izler ve kendine şunu sorar: “Dinbilim, ilk bakışta sanat, politika gibi dinî olmayan diğer biçimlerde, hatta diğer kurumlarda varsayımsal olarak bulunan dinî olan”ı açıklamaya izin veren bilgi değil midir?”¹⁷

Roger Bastide’e gelince, *Encyclopædia Universalis*’teki makalesinde, din sosyolojisinin karşılaştığı yeni problemleri ortaya koyuyordu. Bastide şu sonucu çıkarıyordu: “Dinî olan” kaybolmaktan çok, yer değiştirir. Dinî olanın yeni yerleri sekülerleşmeden doğan, kahramanlara ve film yıldızlarına yapılan yeni tapınmalardır; bu yeni tapınmaların vecdsel âyinleri ya da törensel uygulamaları vardır; bu yeni tapınmalar, gizli mabetlerde yapılır; gizli mabetler sekülerleşmeye bağlı olarak gittikçe çoğalır; bu çoğalmada çatışkan kültürlerle karşılaşma sonucu ortaya çıkan Mesihçi mezhepleri andıran hareketlerin ve şehirleşmenin yaygınlaşmasının da çok önemli rolü vardır.”¹⁸ Bastide’e göre dinî etkinlik her zaman onu görmeye alıştığımız yerde bulunmadığından, öncelikle dinin bulunduğu bu yeni yerleri dikkatle incelemek gerekir. Gerçekte Eliade, Desrosiers ve Bastide, birbirini tamamlayarak, alışılmış dindarlığın dışındaki bu yeni dinî etkinliği keşfetmenin önemini gösterdiler.

14) *Ibid.*

15) Yvon Desrosiers, “La religiologie: spécificité épistémologique et caractéristiques méthodologiques” in *La religion dans la formation fondamentale au collégial: actes du colloque des sciences des religions, Religion, sciences humaines et théologie: perspectives pluridisciplinaires*, édition révisée, par Claude Lizotte, et Yvon R. Théroux, Montréal, 1985, pp. 167-1278.

16) Yvon Desrosiers, “Notes épistémologiques sur la religiologie”, *Sciences sociales et Églises*,

17) *Ibid.*, p. 171.

18) Roger, Bastide, “Anthropologie religieuse”, dans *Encyclopædia Universalis*, Supplément, 1990, p. 522.

Gilbert Durand, Georges Bataille, Roger Caillois gibi yazarların çalışmaları, dinle ilgili incelemeler alanına yeni bir ufuk açtı. Onlar, insan tecrübesinin görünüşte dinî olmayan tezahürlerini analiz ederek, herkesin ve her bir insanın nasıl kutsalla iç içe yaşadığını açıklamaya çalıştılar. Bu yazarların ilgilendiği konu, artık sadece geleneksel din değildi; yeni biçimleri ve tezahürleriyle dindarlıktı.

Bu yazarların dinî incelemeler alanını son derece genişletmeleri, dinî olana ilişkin yeni teorilerin ve yöntemlerin ortaya çıkmasına ve sonuçta dinbilimin doğmasına yol açmıştır. Dinbilimsel bakış açısı bize şu iki temel noktada avantaj sağlamaktadır: Dinbilim sayesinde bir taraftan dinî pratiklerin ve ibadetlerin her biçime giren özelliğini incelemeyi kabul ederiz ve diğer taraftan şimdiki dindarlığı, geleneksel dinî kurumlarla ilişkileri açısından tanımlarız. Bunları yaptıktan sonra, geleneksel dinlerin verilerinden hareketle oluşturulmuş bir yorum ızgarası sayesinde, dinî olanın dağınık ve spontane tezahürlerini göstermek mümkün olur.

Bu, dindarlığın dindarlık olarak tanımlanması problemini yine de çözmez. Dinî etkinliği inceleyen kişiler arasında ortak görüşlere olduğu gibi, karşıtlıklara sık sık rastlanır. Dinî bilimleri açıklayıcı ve anlayıcı teorilerin bir çokluğuna başvurur (Wilhelm Dilthey). Bu nedenle açık dinî içeriğin yardımı kadar, gizli dinî içeriği göstermek için bir hermenötik belirleme çabası, dindarlığın tanımı konusundaki tartışmaları zenginleştirir.

Bizim çalışmamız, dindarlığı, kutsalın yer değiştirmeleri tezin-den hareketle tanımlayanlar tarafından son yıllarda tasarlanan hermenötik bir yaklaşıma ihtiyaç gösterir. Roland Chagnon bu yazarların durumunu şöyle özetler:

Şimdiki dinî durumu yorumlayan ve kendilerine dinbilimciler dediğimiz grup, yeni dinî biçimlerin aktüel gelişmelerine duyarlıdır. Onlar ilk bakışta dinî hiçbir şeye sahip ol-

mayan, pek çok sosyal ve kültürel tezahürlerin dinbilimsel bir yorumunu önerme eğilimindedir. İster siyasî hareketler, partiler, milliyetçilik, sosyalizm, bilimcilik gibi ideolojiler söz konusu olsun, isterse sanatsal ve kültürel tezahürlerden söz edilsin. Bütün bunlarda dinbilimcilere göre ilk bakışta fark edilmeyen dinî motifler vardır. Onlar, dinî hayatın şimdiki karmaşıklığını açıklamak amacıyla sekülerleşmeye başvur-maktan çok, kutsalın yer değiştirmelerinden söz etmeyi tercih ederler.¹⁹

Chagnon şunu açıklamaktadır: Belli bir sayıdaki çalışmalar, kutsalın yer değiştirmeleri tezinin bulgusal verimliliğini gösterse bile, bu tez günümüze kadar gerçekten hiçbir sistematik ve kesin gelişme kaydetmedi. Gerçekte dinbilimsel teşebbüsün hareket noktası, gizli dinî içerikle, açık dinî içerik arasındaki ayırımdır. Sekülerleşme teorisi taraftarları şunu ileri sürerler: Dinî olan, açık geleneksel dinî içerikte bulunur ve onlar bunu yani açık, geleneksel dinî içeriği, bizim açık, çağdaş dinî içerik dediğimiz şeyden ayırırlar. Bu görüşlere karşılık şu ileri sürülür: “Kutsalın yer değiştirmeleri tezinin daha genel ve daha temel bir kapsamı vardır.”²⁰ Ve bu tez, gizli dinînin içeriğinin anlaşılmasını kolaylaştırır.

Dinbilimin bilimselliği açısından ortaya konan sonuçları ana hatlarıyla tartıştıktan sonra, geriye dinbilimsel projeyi, bu haliyle tanımlamak kalır. Daha genel bir bakış açısından, kutsalın yer değiştirmeleri tezinden esinlenerek, dinbilimi, kutsalın tecrübesi ve ifade edilmesi üzerine hermenötik bir bakış diye tanımladım. Bu tanımlama, dinbilimcinin insan bilimleri disiplinlerinden (sosyoloji, psikoloji, antropoloji vs.) hareketle dinî olanı inceleyebilmesini ve bu di-

19) Roland Chagnon, “Religion, sécularisation et déplacement du sacré”, dans *Figures contemporaines du sacré. Religion et culture au Québec*, sous la direction de Y. Desrosiers, Montréal, Fides, 1986, p. 22.

20) *Ibid.*

siplinlerin her birinde, kendi seçtiği teorilerden ve yöntemlerden eşit derecede yararlanabilmesini içerir. Dinbilimin hermenötik bir bakışı, dinî terimlere çevrilebilen insanî etkinlikleri anlamaya izin verir. Bu çeviri, daha önce gördüğümüz şeyi başka türlü görmeye izin veren teorik bir hazırlığın yapılmasıdır. Bahçecilik gibi, pek çok insanın her gün yaptığı bir etkinlik, dinbilimcinin bakışı altında, dinî bir anlam tarafından zenginleştirilebilir. Bu etkinlik, psikanalitik bir anlam tarafından da zenginleştirilebilir. Dinbilimci, inceleme konusunu tek bir bakışa indirgeme isteği taşımaz. Daha çok şunu anlamak gerekir: Dinbilimci, bilinecek bir objeyi anlamla, kendi durumuyla aydınlatır, zenginleştirir. Bakışların çoğalması, üst üste gelmeleri, düzenlenmeleri, sadece insanî karmaşıklığı daha iyi anlamaya yardım edebilir.

Şunu belirtmek istiyorum ki, dinbilim ne bir disiplindir, ne özel teorik bir yaklaşımdır, ne de bir araştırma yöntemidir. Dinbilimcinin okuması, zorunlu hakikatlerin bir bütünü üretmeye götürmez. Bu okuma daha çok, dinî olan üzerine bir bakış sanatının düzenlenmesidir; bunun anlamı şudur: Dinbilimcinin okuması, dünyanın dört bir tarafında günümüzde yaşayan ve eskiden yaşamış dinî pratiklerden ve söylemlerden esinlenerek, bir görme biçimi oluşturur. Bu görme biçimi, dinbilimcinin, başkalarının yargısına, konuya ilgi duyan başka kişilerin sınamasına sunduğu bir tablodur. Dinbilimci hiçbir teolojiyi savunmadığı gibi, geleneksel dinî kurumları da prototip olarak kabul etmez. O, günlük hayatta yaşanan şey hakkında ne sonradan, ne de önceden yargıya varmak zorundadır; fakat o daha çok, anlama çeki düzen vermeye, objesi karşısında “analitik bir tavır takınmaya”, süje olarak tutumunu, durumunu ve araştırmacı olarak ilgilerini açıklamaya çalışmak zorundadır.

2. Kutsal Bilgi, Kör Olası Cehalet

Modern dönemden beri, insanî etkinliklerin, daha özel konuşmak gerekirse, gündelik hayatla ilgili etkinliklerin kutsaldan arındırıldığına inanılması, temel öğeleri denetim, egemenlik, verim, bilimcilik, üretkenlik, ilerleme vs. olan, Prometheusçu değerler tarafından belirlenmiş bir zamanın anlayışını yansıtır. Bu galip değerler birçok bakımdan enstrümantal ve legalist rasyonaliteler ileri sürer. Prometheusçu efsanenin, kendini göstermek için, insanın dindarlığını bastırmak zorunda kaldığını ileri sürmek, beylik bir düşüncedir. Bu bastırma fikri üzerinde ısrar ediyorum; çünkü Prometheusçu davranışların dinî davranışlara karşıt olmadığına inanmak zorunludur. Prometheusçu tutum daha çok bir taraftan okültizm, spri-tizm, batıl inanç, büyücülük, karanlıkçılık ve diğer taraftan dogmatizmin her türü ile lekelenmiş gördüğü ve küçümsediği bir dindarlık tipini bastırmaya çalıştı. O zamanlar Prometheusçu aklın özgürlüğe kavuşmasının, dinî olanın ortadan kalkmasını kolaylaştırdığına inanmak kolaydı. Oysa kutsalın yer değiştirmeleri tezini kabul edersek, şu durumu savunuruz: Kutsal ortadan kalkmaz; fakat yeni ve görülmedik biçimler alır; bu yeni biçimler, geleneksel yeni dinî sistemlerin ortaya çıkışıyla somutlaşırlar veya çağdaş dinî davranışlarda tam zamanında görünürler.

Sokrates her bilginin bilgisizlik içerdiğini bize öğretti. Bunu daha çağdaş terimlerle formüle etmek için şöyle diyeceğim: Her hakim bilgi, unutmayı, unutulmayı, sansürü, ilgisizliği üretir. Gündelik hayatı yöneten bilginin temelinde hakim fikirler, değerler; davranma, algılama, hissetme, isteme, imgeleme ve düşünme biçimleri vardır. Her bilginin, insanın kendini bilgi konusu yapmamasının bedeli olduğunu çok kolay unuturuz. Bu bilgisizlik dinî bir pay içerdiği ölçüde dinbilimcinin çalışmasını ilgilendirir.

Dinî olana şimdiki ilginin nedeni, önemli dinî hikâyelere karşı

inançsızlığın neden olduğu boşluktur. Hayat biçimlerinin, hayatın niteliklerinin iyileştirilmesini sağlayan bir ideolojiye bağlı olarak iyileştirilmesi, dinî düzenlemelerin uygun şekilde yapılmasını ikinci dereceye atmakla sonuçlandı. Refah toplumunun şunu somut biçimde gösterdiğine inanılıyordu: Ekonomik gelişme, bireylere hizmet eder, onların çoğu ihtiyaçlarını karşılar ve kaygılarını yatıştırır. O zaman kaderle, insanın sonlu varlık oluşuyla, ölüm kaygısıyla, başışlanmayla, yoksulların sefaletiyle niçin ilgilenelim? Modern rasyonaliteler büyük sefaletleri ortadan kaldırmayı, bütün şiddet biçimlerini kontrol etmeyi, hastalıkları (ve belki de ölümü) yok etmeyi, tarihsel oluşun önceden görülemez faktörlerini etkisiz kılma, doğal çevreye tam anlamıyla egemen olmayı tasarladı; fakat özellikle her bireye güvenlik, hukuk ve emniyet sağlayarak insanların ihtiyaçlarını karşılamayı amaçladı. İşte bu andan itibaren rasyonaliteler, dinî tasavvurların efsanelerden arındırılması alanını hazırladı.

Prometheusçu aklı hakim kılmak için ileri sürülen bu kuşkulu projenin git gide bir efsane olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda egemen olunamaza (kutsala ç.n.) egemen olmak için kullanılan araçlara tümüyle sahip olma, efsaneden arındırma efsanesinin son aşamasını oluşturur.²¹ Modernleşmenin saldırıları kuşkusuz, efsaneden arındırma fikrini, yani insan etkinliklerinin aklileştirilmesi ve dinî evrenin üstünün örtülmesi fikrini doğurdu. Prometheusçu efsanesinin yıkıcı hamlesi, geleneksel bazı dinî pratiklerin terk edilmesine, dinî anlamların çölleştirilmesine neden oldu. Bu çölleştirilme birçok bakımdan dinî evrenin baskı altına alınması etkisini gösterdi. Öyle görünüyor ki, hayat, Prometheusçu gelişmenin hızıyla orantılı olarak kurumaktadır. Gerçekte çöl durmadan büyüyor; fakat dinî inançlara ve tapınmalara olan ihtiyaç asla ortadan kalkmıyor. Dinî

21) Gianni Vattimo, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 57.

efsanelerin Prometheusçu efsaneyle bağdaşmaz olduğunu kim söylemektedir?²² Tekniğin son icadının büyüüne kapılma, büyük coşkunun ardından giden uygarlığın, Prometheus'un kutsal ateşiyle gözleri kamaşan bir uygarlığın peşinde koşan bir uygarlığın kuruluşunun ayırt edici özelliğidir. Oysa Achillos trajedisi, Olympos tanrılarından çalınan kurtarıcı ateşin tuzak kurmak için yapılan bir bağış olduğunu öğretmiyor mu?

Gianni Vattimo'ya göre efsaneden arındırma süreci, doygunluk noktasına ulaşmıştır: "Efsaneden arındırma ânı, modernden postmoderne geçişin gerçek ânı gibi düşünülebilir."²³ Vattimo, Prometheusçu aklın egemen olması idealinin kolayca kurtulamayacağımız bir efsane olduğunu belirtir. Bu güçlüğün nedeni, efsaneden arındırma efsanesini terk etme sürecinin ortaya çıkardığı, postmodern insan tarafından yaşanan bir boşluk, katlanılamaz bir yalnızlıktır.

Bu boş yalnızlığın, pek çok dinî inanç ve dinî tapınmayla dolu olduğunu görebiliriz. Vattimo şöyle diyecektir: "Postmodern insan kendisinde bir ilk kesinliği ararsa, Descartesçi *cogito*'nun verdiği güveni bulamaz; fakat Proustçu kalp atışlarındaki kesikliği, medyanın hikâyelerini, psikanalizin ormandan çıkardığı efsaneleri bulur."²⁴ Bir daha şunu tekrar etmeme izin verilsin: Dinî olanın izleri artık en modern toplumlarda, organize olmuş ve geleneksel dinlerin kalıntıları olarak bulunmaz; fakat dinî olanı, Michel Maffésoli'nin sözünü ettiği,²⁵ geçmişin dinî geleneklerinin şimdiye eklediği bu oyukta aramalıdır. Önemli dinî hikâyelerin zengin geleneginden yararlanarak oluşturulan küçük dinî hikâyelerin açıklamasını yapmak için, dürbünlerimizi ayarlamak zorunludur.

22) Bkz. Guy M  nard, *Les ruses de la technique*, Montr  al, Bor  al, 1988.

23) *Ibid.*, p. 61.

24) *Ibid.*

25) Michel Maff  soli, *Aux creaux des apparences*, Paris, Plon, 1990.

3. Bahçemizi İşlemek

Roland Dufour, *Mythologie du week-end* (Hafta Sonu Mitolojisi) adlı kitabında endüstri ötesi toplumun oyuklarında dinî olanın izlerini arar.

Sekülerleştiğini söylediğimiz çağdaş insan, görünüşlere rağmen, her zamankinden daha dindardır. Fakat onun kutsalla verdiği anlam, mutlaka duyduğu susuzluk, Tanrı'yı araştırması farklı biçimde ifade edilir. Eski efsaneler, bozulmalarına ve bazen sakatlanmalarına rağmen, git gide canlanmaktadır; fakat onlar başka türlü görünürler, genellikle tüketim toplumunun veya endüstri ötesi toplumun ürettiği semboller ve törenler halinde görünmektedir. Bugün, anlamın bir yer değiştirmesi, imanın bir tür göçebeliği, daha iyisi, dinî duygunun turizmi vardır.²⁶

Dufour, eğlenme zamanının, çok zengin ve çok verimli bir dinî hayatı içerdiğini göstermeye teşebbüs etti. Gerçekte pek çok kişi için eğlenme, bir zamanın en mükemmel biçimde ritüelleştirilmesidir. Öbür taraftan insanlar gündelik işlerinde her zaman kendilerini aşan kuvvetlerle karşı karşıya olduklarını ve bunlara direnemediklerini çok sık tecrübe eder. Bu güçler hakkında çok şey söylenebilir. Şimdilik, onların sadece kişiyi aşan, insandan kaçan, onu enstrümantal ve legalist rasyonaliteler tarafından hakim olunamayan nihai bir sınıra gönderen “herhangi bir şey” olduğunu söylemekle yetinelim. Aynı zamanda diyebiliriz ki, bu kuvvetler, bir kişiyi bazı aşırılıklara sürükler: Bu aşırılıklar, *hybris*, yani ölçsüzlük, saçmalık, çılgınlık vs. dir. Bu “herhangi bir şey”e bir ad vermek için yasak kavramını kullanıyorum. Yasak kavramı değerlidir; çünkü Georges Bataille'dan beri kutsal güç ve bu gücün dışı vurumu şeklinde iki anlamı çağırıştırır.

26) Roland Dufour, *Mythologie du week-end*, Paris, Cerf, 1980.

İnsanın gündelik hayatında aşamadığı, nihai herhangi bir gücün kutsal kavramıyla ilişkisini açıklamaya devam edelim. Yüzyıllardan beri insanlar, tabii çevrelere hakim olmaya ve tabiatın enerjilerini kendi hayat niteliklerinin iyileştirilmesi için kullanmaya çalıştılar. Bununla birlikte bu tespiti mutlaklaştırmadan, bilim-tekniki insanın, tabii çevresinin düşman güçleri karşısında duyduğu endişeleri yatıştırmayı amaçlayan bir uygulama gibi kabul ediyoruz. Tabii çevrenin düşman diye nitelenebildiğini biliyoruz: Her zaman, deprem, volkan patlaması, kuraklık, sel baskını, kasırga gibi korkunç bir felaket aniden ortaya çıkabilir. Tabii çevrenin Heideggerci anlamda denetlenmesini amaçlayan geniş proje, güvenli, düzenli ve önceden görülebilir bir çevrede yaşamının bu çok insanı ihtiyacıyla bir arada bulunur. Bilim-teknik öz, tabii, kozmik, insanı kuvvetlerin önceden bildirilebilir özelliğini ilgilendiren kanunların bir bütünü formüle edilmesi değil midir? Bilimsel- teknolojik projede başka bir proje olduğuna dikkat edelim. Bu, yıldırıcı doğal çevrenin neden olduğu insanı kaybı önleme projesidir. Bu başka proje, yine de görevini tamamlamadı. Doğal çevrenin dayanıksız düzenini bozan her şey, her zaman kaybıya neden olur. O zaman insan bu kaybı yatıştırmayı nasıl başarabilir?

Candide'in yeryüzüne dönüşünün tersine, pek çok kişi bilimsel-teknolojik projeye bağlansa bile, doğal hayattan tümüyle ayrılmaz. Doğal çevreyle karşılaşmanın ritüelleştirilmesi, kaybıya egemen olmanın bir başka biçimidir. Bu defa doğal öğelerle insan arasındaki uyumlu ilişkiye dayalı bir hakimiyet. Tabiatla doğrudan ilişki, doğal çevrenin dayanıksızlığını keşfetme imkânı verir. Doğal çevre artık, sadece işlenecek ve teknik araçlar yardımıyla kontrol edilecek bir obje gibi ortaya çıkar.

Doğal ilişki içinde olduğumuzda bize düşman olan doğal çevre, bilim-teknik sayesinde müttefikimiz olur. Tabiatla işbirliği yapma güven vericidir, çünkü ekimin ve hasadın mutluluğunu yeniden

keşfetmeye izin verir. İnsanın kendi yetiştirdiği tarım ürünleri, her zaman süper marketlerden satın aldıklarından daha iyi gibi görünmektedir. Tabiatla işbirliği yapan kişi işini, dikkatini ve sevgisini ürüne dönüştürür. Onda kara toprağa karşı kutsal bir saygı uyanır.* Git gide, bazı çevrelerde, kara toprağa karşı gösterilen bu kutsal saygı, "Gaia Efsanesi"nden** esinlenilerek, dinî inançların ve ritüellerin bütünü içinde değerlendirilmektedir.

Prometheusçu rasyonalitelere gömülmüş bir hatıra yeniden canlanır. Çok sık sulanma, yeterli güneş alma, uygun bakımlar, daha iyi bir ürünün güvencesidir. Başka bir duyarlılık ortaya çıkar. Toprak, yağmur, rüzgar, güneş, yeni bir anlam kazanır. Örneğin yaz fırtınalarına, onları değerlendirmesini bilenler kolayca katlanır. Bahçecilik, tabiatla tatlı bir karşılaşma sanatıdır. Ürün yetiştiren insan kendi duyarlılığını geliştirir. Bu duyarlılık, kendiyle ilgilenmenin kapısını açar: İnsan, kaygı konusunu dışlamaya çalışacak yerde kaygılarına alışmayı öğrenir. Kaygıdan, bir kişiyi aşan ve aşırılığı tahrik etme riski taşıyan "herhangi bir şey" olarak söz etmeye cesaret ediyorum. Tasasını, korkusunu, kaygısını gizlemeye çalışan kişi, kaygısını ritüelleştirmez. Yoğun biçimde yaşanan duyguyu kabul etmek ve tanımak, âyinselliğe (ritualité) doğru bir yol açar. Dindar kişinin ilk davranışı kendinde, kendini aşan, dayanıksızlaştıran, sadece ritüel yardımıyla hakim olabildiği şeyi kabul etmekten ibarettir. Dindar kişi kuşkusuz, sadece kendi ritüelini uygulayabilir, ya da kolektif bir ritüele katılabilir.

*) Burada Aşık Veysel'in "Benim sadık yarım kara topraktır." dizelerinin yer aldığı şiirini hatırlamak çok yerinde olacaktır (ç.n.).

**) Gaia, Yunan Mitolojisi'ne göre Nyks ile Eros'tan doğan dünyadır. Başlangıçta evreni yöneten ilkedir. Gaia kozmosun ilk maddi gerçekliğidir. Gökyüzü Uranos, ona doğru eğilerek Titanlar'a Kikloplar'a canavarlara can verdi. Oğlu Kuranos'u, eline bir orak tutuşturarak, Uranos'u parçalamaya teşvik eden, Gaia'dır. Gaia sonra da küçük Zeus'u Kronos'a karşı korudu. Kozmogoni masallarında Gaia, koruyucu rolünü oynar ve erkek unsurların, (Uranos, Kronos) bencilliğine karşı hayatın sürekliliğini sağlar (ç.n.).

Günlük hayatın bu dindarlığı zamanı belirsiz durum ve şartlara bağlı olsa da, ki bu hâl dindarlığın analizini güçleştirir, hayatın biçimlerini büyük hikâyeler karşısında bu belirsizlik periyodu şeklinde anlamak için ayrıcalıklı bir konu oluşturur.

4. Bir Araştırmanın Kısılları

Bireysel ve kolektif davranışların gizli dinî içeriğini inceleyebilmek için hareket noktamız olacak bir analiz ızgarası öneriyorum. Michel Maffésoli'nin günlük hayatın sosyolojisi,²⁷ bana yepyeni bir araştırma alanı ilham etti. Bu yeni alan, günlük hayatın bir dinbilimi alanıdır. Sosyoloji şunu gösterdi: Bu gün çoğu insan ve topluluk, hakim bir gücün çeşitli baskılarına karşı direnmek amacıyla, coşkuyla davranışları kabul etmektedir. Direnmek için yapılan çeşitli davranışlar, her zaman bir âyinselliği, ya da âyinsel fonksiyonları içerir. Bu âyinsel fonksiyonları anlamaya çalışarak, günlük hayatın âyinselliğinin analizine ilişkin bir çerçeve geliştirdim.

Âyinselliğin analizi, gizli dinî içeriği ortaya çıkarmak ve yorumlamak için ilginç bir yöntem oluşturur. Bununla birlikte analiz biçiminin pek çok metodolojik sorunlar çıkardığından kuşku duymuyorum. Araştırmamın dayandığı temel, gözlemle elde edilen kompozisyon teknikleridir. Gözleme dayalı yaklaşım, zorunlu olarak, gözlenen şeye müdahaleyi amaçlamaz. Bu araştırmadan elde edilen bilgiler, psikolojik analize yardım edebilir, fakat araştırmanın esas amacı sadece yeni dinî âyinsellikleri ortaya çıkarmaktır.

Bir kişinin, ya da kişilerden oluşan bir grubun dini davranışlarını

27) Özellikle bkz. *La conquête du présent*, Paris, PUF, 1979; *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985; *La connaissance ordinaire. Précise de la sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985; *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.

ortaya çıkarmak için, veriler topluluğunu biyografik yöntemi kullanarak, hayat hikâyesine, ya da gözleme başvurarak, incelemek gerekir. İnsanı—ya da insanları— dinî ritüellerin bir üreticisi gibi incelemeliyim; fakat şunu da hatırlamamda tutmalıyım ki, insanın her fiilinin zorunlu olarak dinî bir anlamı yoktur. Bundan dolayı bir kişiye yaşadığı her şeyin dinbilimsel yorumunu yapmasını önermek de söz konusu değildir. Ancak bazı davranışlar vardır ki, bunlar dinî bir kavramdan hareketle aydınlatılabilir. Böylece gündelik hayatı yaşayan kişinin farkına varmadığı, dinî ve anlamlı bir bilgiyi hazırlayabiliriz.

Böylece, dinî bir âyinsellik anlamı taşıyabilen, bireysel ve kolektif davranışları aydınlatmayı amaçlıyorum. Bu nedenle dinî bir âyinselliği tanımlayabilmemde hareket noktası olabilecek bir öğeler bütününü tanımlamam gerekir. Fakat okuma ızgaram, kutsala saygıyı, kutsalın taşınmasını ve kutsalın aşılmasını içeren işlemsel bir tanıma dayanır. Yazıya başlarken araştırmamın sınırlarını çizmiştim. Şimdi âyinselliği, daha yukarıda bildirilen olgulardan hareketle tanımlayacağım.

5. Aşma, Yasak ve Kutsal

Gilbert Durand'a göre kutsala her yaklaşımın fonksiyonu, aşmadır.²⁸ Aşma tecrübesi, yasaklarla bir ilişkiyi içeren, bireysel ya da toplumsal, önceden belirlenmiş, ya da spontane, ılımlı ya da ölçüyü aşan bir davranış olarak görünür. Yasağın amacı, hayatın taşkınlıklarını; ıstırap, korku ve kaygıya bağlı ölçüsüz duyguları olduğu kadar büyük coşkulara bağlı yüceltmeleri frenlemektir. Yine de yasak, aynı zamanda aşmaya bir çağrı şeklinde ortaya çıkar. George Bataille'a göre aşmaya çağrı, yasağın kabul edilmesinin ardından ortaya çı-

28) Gilbert Durand, "Structure religieuse de la transgressions" dans *Violence et transgression*, sous la direction de Michel Maffesoli et André Bruston, Paris, Anthropos, 1979.

kan bir durumdur. Aşma yasağın inkarı değildir, o, yasağı “ortadan kaldırmadan askıya almak”tır;²⁹ aşma, “yasağı gerektiğinde ondan yararlanmak için sürdürür.”³⁰ Bataille aynı zamanda aşmayı “sınır-tecrübe”, “sınırların tecrübesi” terimleriyle adlandırır. Aşma tecrübesi kurumun dışında gerçekleştiği zaman, bu tecrübenin bazen aşırı bir zorlamayı ifade edebildiğini düşünebiliriz. Bu zorlamanın kapsamını daha iyi kavramak için, “mutedil aşma” ve “baskıyla aşma” arasında bir ayırım yapmak önemlidir.

Bir aşma, âyinsel ve sembolik prosedürlerin bir bütünü tarafından düzenlendiğinde mutedildir. Mutedil aşmaya bir anlam verebiliriz ve onun içerdiğini fonksiyonları belirleyebiliriz. Kurban mutedil aşmaya bir örnektir. Baskıyla aşma, taşkın bir zorlamaya neden olan aşmadır, bu taşkın zorlamanın fonksiyonlarını pek iyi kavrayamayız ve ona anlam vermekte zorlanırsınız. Bu bakış açısından, amacı düzen olan bildiğimiz bir şiddet—savaş, polisin müdahalesi—, anlamayı sürüncemede bırakan bir şiddetten —spontane isyan ve katliamdan, insan hayatını tehlikeye atacak derecede riskli çeşitli davranışlardan— daha kolay kabul edilebilir. Kutsal savaş gibi, bilinen ve kabul edilen aşmanın sıradan şiddet gibi kabul edilmediğini, fakat sıradan bir şiddetin iyi ritüelleştirildiği takdirde, zorunlu olarak kişisel ve sosyal dengeyi sarsmadığını biliriz. Buna karşılık, kabul edilmeyen ve benimsenmeyen bir aşma şiddet amili olacaktır ve kişisel, sosyal dengeyi bozma riski taşıyacaktır.

Aşılan kutsal, aşırı modernleşmiş toplumlarımızda yepyeni biçimler alıyor gibi görünüyor. Roger Caillois haklı olarak şöyle yazmaktadır: Hayat, sadece hareketsizliğin etkisiz kılınması sayesinde sürüp gitmektedir.”³¹ Yasakla kaba bir karşılaşmadan koruyan şey olarak tanımladığım sayılacak kutsalın tersine, aşılan kutsal, yasa-

29) Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 42.

30) *Ibid.*, p. 45.

31) Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 32.

ga ihtiyatlı bir yaklaşımdır. Yasağa yaklaşma, hayatı, düzeni, duran bir hali yenilemek, yeniden türetmek amacıyla bozuşmaya ve değişmeye zorlar. Aşma, hayatın yıpranmasına, düş kırıklığına uğratan bir sosyal sisteme, onuru kırılmış bir düzene tepkidir. Bir toplum gibi, bir kişi de, düzeni ve kendisinin ayakta tutmaya teşebbüs ettiği düzeni ve ahlaki periyodik olarak yeniden düzenlemek zorundadır. Caillois, bayramın, bir kişinin ve bir toplumun hayatı güçlerini yeniden düzenleme fonksiyonuna sahip olduğunu ileri sürer. Fakat bu günün bayramı için de aynı şey söylenebilir mi? Bireysel ve toplumsal aşmalar, vahşi diye niteleyebildiğimiz bir mod altında çoğaldığı zaman, bayramın dağınık ve spontane bir özelliğe sahip olduğunu anlamak gerekmez mi?

Bir kişi için kutsal aşma tecrübesi, bir “dündeki-olay”ın anlamını alabilir. Bir kişi, kendini artık efsanevi bir örtünün altında güvende hissetmediği zaman, ya da kendini ezen bir düzen tarafından zarara uğratılmış hissettiği zaman, artık bu kişinin, her tarih gibi, bir aşma tarafından gerçekleştirilen kendi tarihinin kahramanı olması hayret verici değildir. Bir aşma, Adem ve Havva tarafından gerçekleştirilen aşma gibi, reelde ya da imgesel olanda tekrar edilir. Bir aşma, vahşi, fakat küçük bir hikâye tarafından anlatılan yeni bir doğumu gerçekleştirdiği için verimli olabilir. İnsanın tek başına ya da grup olarak uyguladığı pek çok aşmanın anlamını ve fonksiyonunu kavramak için, küçük hikâyeleri dinlemek gerekir.

6. Açık ve Gizli

İnsan davranışlarının gizli dinî içeriği ile açık dinî içeriği arasında kaçınılmaz bir diyalektik ilişkin bir araştırma yöntemini harekette geçirmek için, Freud’un bilinç altı hipoteziyle uyuşma yararlı oldu. Açık dinî içerik, bir kişinin ya da homojen bir topluluğun, kendi dinî yaşantısı konusunda dile getirebildiği şeye açıkça gönderir.

Herkesin ve her birimizin dinî inançları ve ritüelleri konusundaki tanıklıklarının berisinde, en azından insanların bu konuda söyleyebildiklerinin berisinde, dinbilimcilerin gizli dinî içeriği ortaya çıkarmak ve yorumlamak için önerdikleri şey vardır. Gizli dinî içerik hakkında tam anlamıyla ne diyebiliriz? Bu içeriğe hangi yolla nüfuz edebiliriz? Bu gizli dinî içerik kavramına ne ihtiyacımız vardır? Dinbilimci bilmediği bir dindarlığı incelememekle ne elde edebilir?

Önerimi aydınlatmak için ordali ritüeli örneğini alalım. Bu örnek David Le Breton tarafından, “risk tutkusu”nu anlamak için iyi seçilmiş bir örnektir.³² Ayırt edici özellikleri önemli hikayelere inanmanın zayıflaması olan toplumlardaki bir kimsenin hayatını simgesel olarak tehlikeye attığı, —*trekking* ya da *rafting*, göç etme, ya da sate karşı yarış, büyük başarı veya üstünlük peşinde koşma gibi farklı sınamalara bir anlam vermek için Le Breton ordali figürüne başvurur. Onun hipotezinin ayrıntısına girmeden, durumunu birkaç kelimeyle özetleyelim.³³ Ordali, vaktiyle bir kimsenin suç işleyip işlemediğini ortaya çıkarmak için, Tanrı’nın ya da kutsal gücün yargısına, bedensel işkence yaparak başvuran ritüel olduğu halde, bugün bir kimsenin “eğer hayatının hala bir değeri varsa, risk alma suretiyle ölümü istediği” bir ritüeldir.³⁴ Hayatın hala bir değeri varsa ölümü istemek, hukukun hayatla sınanmasını göstermek için bir metafor olabilir. Yazara göre yeni ordali ritüeli, masumlüğün sınanmasından çok hayatın sınanmasını ilgilendirir. Şunu da belirtmek gerekir ki, eski ordali ritüeline zıt olarak, günümüzdeki ritüelde, ritüelleştiren bizzat kendini sınamadan geçirmektedir. O zaman Tanrı’nın cezalandırmasının yerine kutsal gücün yerini alan ölümün cezalandırması geçer.

32) David Le Breton, *Passion du risque*, Paris Métaillie, 1991.

33) Bu konuda Revue *Frontières*’de “Approches symboliques de la mort et ritualisés” başlıklı makalede, vo. 6. no 3, hiver, 1994, pp. 9-12, yaptığımız analiz okunabilir.

34) *Ibid.*, p. 14.

Ordali hipotezi, görünüşte dinî olmayan bir yığın davranışı anlamak için, değerli bir analiz aracıdır. “Görünüşte dinî olmayan” ifadesinin özelliği üzerinde ısrar edelim; çünkü bu ifade, bizi gizli dinî içerik ile açık dinî içerik arasındaki diyalektiğe gönderir. Bir kimse- nin hayatta kalmak için yaptığı göçünü, ya da çok tehlikeli bir davranışını —tren tarafından çiğnenmekten son saniyede kurtulacak şekilde, demiryolunda yaptığı gezintiyi— anlattığını düşünelim. Bu kişi yaptığı tecrübeyi zorunlu olarak dinî terimlerle yorumlamaz. Yine de dinbilimcinin gözünde bu iki tecrübenin dinî bir içeriği vardır. Yapan tarafından dinî terimlerle anlatılmayan bir dinî tecrübe için “gizli dinî içerik” kavramını kullanacağım.

İnanıyorum ki, bir kişi kendi yaşantısını gerçek dinî terimlerle anlatmak için çekince gösterse bile, bu yine de onun artık dinî tecrübeleri yaşamadığını ileri sürmeye izin vermez. Hatta en inandırıcı, aydın bilinç adına dinî olandan uzaklaştırmaya çalışan aklileştirmeler, dinî olanın kesin bir kavramı ışığında analiz edilebilir. Dinbilimci açısından dinî yaşantı değeri taşıyan şey, bir kimsenin sadece inançları ve ritüelleri konusunda anlattığı şeyler değildir; ayrıca dindarlığın verimli ve işlemsel bir kavramından hareketle bu fiiller ve sözler hakkında bizzat kendinin söyleyebildiği şey de değerlidir. Sonuç olarak kişinin bilincine varmadığı, sadece din konusunda uzman olanın ortaya çıkarabildiği, gizli dinî içeriğin varlığı hipotezini ileri sürüyorum.

Dinbilimci tarafından sunulan dinî kavramının keşfedici bir özelliği olduğunu kabul etmek gerekir. Dinbilimcinin bulgusal tutumu, hemen hemen bakir bir araştırma alanı açar. Günlük hayatın dinbilimsel uygulaması, psikanalitik yöntemden esinlenen bir tür laboratuvar oluşturur; şu farkla ki, dinbilimde dinî davranışlar ve inançlar, klinik değer yargısı olmaksızın, kendileri için analiz edilirler. Böylece Marx’la birlikte, dinin halkın afyonu olduğu, Freud’le birlikte dinin, bütün insanlıkta görülen takınaklı nevrozun bir türü

olduğu, ya da aklı davranışların dinî davranışların yerini alma eğiliminde oldukları hipotezini koymak söz konusu değildir. Dinbilimin anladığı şekliyle dinî kavramı, bir süjenin, bilinmeyen dinî inançları ve ritüelleri ürettiğini varsaymaya izin veren bir kavramdır.

David Le Breton'un, ordali ritüelinden hareketle risk tutkusuna bir anlam verme fikrine geri dönelim. Le Breton'un yüksek bir risk içeren bireysel fiilleri analizi, pek çok özel durumdan hareketle bir bilgi hazırlamak için, yeterince açıktır. Hususî durumları genel bir kanıuna dönüştürmek istemeksizin, sosyal müdahaleciler (intervenants sociaux) dahil, Le Breton, hepimize ve her birimize bireysel ve sosyal uygulamalara yeni bir anlam vermeye izin veren bir anlama önerir. Le Breton bizi anlam diktatörlüğünden kurtarır. Onun incelemesi pek çok okuma arasından bir okuma; ritüelleştirenlerin ve araştırmacıların sınamasından geçirdiği bir okuma olarak ortaya çıkar. Gerçek araştırmacı için her yeni okuma, bilinmeyeni anlamayı sağladığı ölçüde kabul edilebilir. Âyinleştiren için yaşadığı şeye bir anlam verme arzusu pek doğaldır. Jacques Rhéaume şöyle düşünür: "Araştırmacı, aynı araştırmayı yapan başka kişilerle birlikte bilgiler üretmeyi hedefler; tartışılabilen ve araştırmacılar tarafından olduğu kadar önemli ilgili kişiler tarafından eleştirilebilen bir kanıtlama mantığını ve geçici sonuçları geliştirmeyi amaçlar."³⁵ Bir okuma, tavizsiz olduğu için değil; fakat eleştiriye açık olması şartıyla kendi kendini zenginleştirir ve bir kanıtlama mantığına yabancı kalmaz. Prometheus'un savaş alanında kol gezen pozitivist bilginin garip varlıklarını ritüelleştirmeyi bir gün öğrenmemiz gerekecektir.

35) Jacques Rhéaume, "Dimensions épistémologiques des lien ente théorie et pratique", dans *L'analyse clinique dans les sciences humaines*, sous la direction de E. Enriquez, G. Houle et al., Montréal, Éditions St. -Martin, 1993, p. 94.

7. Geleneksel Ritüel ile Çağdaş Ritüel Arasındaki Diyalektik

Dindarlığın incelenmesini geleneksel ritüel ve çağdaş ritüel arasındaki ayırımdan hareketle, dinî postmodernite bağlamında yapmak uygundur. Geleneksel ritüeli, bir efsaneyi periyodik olarak aktüelleştirmesinden tanırız. Van der Leeuw'un formülüne göre bir ritüel, "aksiyon halinde bir efsanedir."³⁶ Efsane toplum hayatının kaddastrosunu yapan biçimsel bir çerçeve olduğundan, geleneksel ritüelin efsaneye, yani çerçeveye ihtiyacı vardır. Geleneksel ritüel sonuçta, kodlanmış inançlar sistemine, daha çok da kutsal yasakları düzenlemek amacıyla yapılan uygulamaları zorunlu kılan bir sisteme başvurur.

Geleneksel ritüel, hem şartlı bir fiilin anlamını, hem de önceden görülemez hakim olmak için bir çabanın anlamını aldığı için, belli bir ölçüde sekülerliğe meyledebilir. Yasağın kutsal enerjisinden artık yararlanmayan ritüeli, seküler ritüel diye niteliyorum. Bu fikri uzun uzun açıklamaksızın, ritüelin iki temel fonksiyonunun *koruma* ve *coşkunluk* (enchantment) olduğunu belirtmek önemlidir. Dinî gelenekler bize şunu öğretti: Yasakla doğrudan ilişki tehlikeli ve hatta öldürücüdür. Özellikle Dionysos'un doğuşu efsanesi, tanrısalın, insanî olanla doğrudan doğruya ilişkiye girmedigini bize çok iyi gösterir. Zeus Tanrısal ihtişamıyla, Dionysos'un annesi Semele'ye görüldüğü zaman, Semele, yıldırımla vurulmuşa döndü. Grek trajedisinin bu hikâyesi, yasağın korkunç gücünü hatırlatır. Sadece aracıyla, sembol yardımıyla bir yaklaşım, yasakla ilişki kurmaya izin verir. Ritüel önce yasak ve insanî olan arasında sembolik bir koruma

36) G. Van der Leeuw, cité par Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, p. 23. Bu formül, pek çok din uzmanı, özellikle Roger Bastide tarafından yeniden ele alınmıştır. Bastide şöyle der: Her ritüel bir efsanenin anılmasıdır. Ritüelin temeli olan, onu yapılandıran ve açıklayan, efsanedir." (Roger Bastide, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975, p. 218).

alanı olarak görünür (sayılacak kutsal). Koruma fonksiyonuyla birlikte; fakat ondan bağımsız olarak coşkunluk fonksiyonu, tümüyle hayattan zevk alma arzusuna başvurur (aşılacak kutsal). Yasakla, aracı vasıtasıyla kurulan ilişki hayatın dışı vurumunu kolaylaştıran diriltici bir sevincin kapılarını açar.

Ritüelin bu iki fonksiyonu birbirini tamamlar. Yasakla ilişkiye engel olan korumaların egemen olduğu bir dünya, kırılabaktır. Buna karşılık sadece yasaklardan zevk alma tarafından yönetilen bir dünya, zorunlu olarak güvensiz olacaktır ve bıkmaz usanmaz bir düzensizliği besleyecektir. Eğer bir aşma sırasında yasakla kurulan ilişki, hayatı yeniden canlandırırrsa, uzatılan bu ilişki, hayatın bütünlüğünü bozar. Eğer yasakla ilişki artık mümkün değilse, öldürücü kanunlara dayandığı için hayat da ölür.

Güvenlik, yasakların hakimiyetinin ilkeleştirilmesinin sonucudur. Gerçekte yasakların hakimiyetinin ilkeleştirilmesi, yasaklarla hazırlıksız karşılaşma riskine karşı sembolik bir korumanın ve insan davranışlarının her birini önceden görmenin bir teşebbüsü olur. Geleneksel ritüel, tamamlanmış biçimiyle, son amacı, kişi için evrensel davranış ilkeleri belirlemek, sosyal hayatı düzenlemek ve gelecekteki denkleştirmeleri önermek olan bir topluluğun ahlâkına gönderir. Geleneksel ritüel sadece bir davranış kuralı, bir ahlâk kuralı olduğu zaman, yasaklara aracılık etme gücünü kaybeder.

Dini olanı araştıran bütün uzmanlar, geleneksel ritüelin fonksiyonunun, efsaneyi aktüelleştirmek olduğunu söylemekte anlaşılır. Efsanenin aktüelleştirilmesi, yasakların gücünü etkin kılar. Bu mantığa göre efsane, koruyucu kutsal gücün taşıyıcısıdır ve ritüellerin fonksiyonu bu gücü uyandırmaktır. Ritüel yasakların kutsal gücünün etkinliğini artık sürdürmediği zaman, koruyucu ve güven verici başka güçlerin arayışı başlar. O zaman ritüel kurumlaşmaya ve hatta gelişmeleri dikkate alacak olursak, sekülerleşmeye meyleder. Bu şekilde dinin, geleneksel biçimiyle sekülerleşmeye doğru yönel-

mesinin nedenini anlayabiliriz. Diğer deyişle sekülerleşmiş bir din, gizleyen ahlâk (morale occultante) haline dönüşür. Gizlenen şey, eninde sonunda, hayata nüfuz etmeyi ve ölüme karşı korunmayı ilgilendiren yasaklardır. Oysa yasaklardan ne çok uzakta, ne de onlara çok yakın yaşayamayız.

Sadece bir ahlâkî sınır olan çok geleneksel (biçimselleşmiş) bir dinî ritüel bir doyma noktasına ulaşır, eskir, ufalanıp dağılır ve geçersiz hale gelir. Bu demektir ki, geleneksel bir ritüel, taşlaşmış yapıları sürdürür. Buna karşılık, bir sınır tecrübesi sırasında, sembolik olarak yasaklara katılmaya ve yaklaştırmaya izin veren yeni ritüellerin ortaya çıktığını görürüz. Çağdaş ritüeller adını verdiğim şey budur. Bir efsaneyi bıkmadan sürdüren geleneksel ritüele karşıt olarak çağdaş ritüel, efsaneyi yeniden organize etmeye yol açabilir ve hatta yeni bir efsanenin doğuşuna bile neden olabilir. Diğer deyişle çağdaş ritüel, yasaktan zevk almaya izin verdiği için, düzensizliği, dengesizliği, süreksizliği doğurur ve efsaneye dayalı bir sistemi kendini yenilemeye, karmaşılaşmaya veya değişmeye ve gelişmeye zorlar. Oysa görebiliyoruz ki, çağdaş ritüelle ilgili davranışların çoğu, zamana direndiklerinde, sonunda geleneksel biçimlere dönüşürler.

Dindarlık şunu varsayar: Geleneksel ile çağdaş arasında denge yoktur; fakat koruma isteği ve zevk alma isteği arasında, sayılacak kutsal ile aşılabacak kutsal arasında bir tür gerilim vardır. Dinî olan için önerilen anlama, burada iki tamamlayıcı arzu arasında diyalektığe dayanır. Bu diyalektik, cansızlaştıran güçler ve hayatın gücü arasındaki gerilimsel mesafe (distance tensionnelle) olan, benim de “hayli uzun mesafe” dediğim şeyde gizli dinamiktir. İnsan hayatı devam etmek için, sonuçta, kendini ifade etmesine ve kendi kendisi olarak kalmasına izin veren biçimlendirmelerde kendini ritüelleştirmek zorundadır.

Gerçekte aşılabacak kutsal, hayatın devamı için gerekli kutuplardan biridir. Aşmanın imkânsız oluşu, koruyucu güçler ve hayati

güçler arasındaki bir dengesizliğe neden olur. Aşmayı, sürekli ve üniter düzende bir duruma gönderen şeyi, her zaman daha karmaşık, güvenli kilmaların düzenlenmesinden kaçma isteği gibi görüyoruz. Geçilen kutsal (sacré de transition), aşılın kutsaldan çok farklı değildir. Geçilen kutsal, gerçekte, Arnold van Gennep tarafından sunulan geçiş ritüelinin üçlü bölümlenmesine göre, geçiş töreninin ilk aşamasına başvurur. Van Gennep'in ritüelin hazırlanmasını üç âna ayırdığını hatırlayalım. Bunlar, hazırlık (giriş niteliğinde olma), sınama (başlangıçta olma) ve kabul edilme (sonda olma). Başlangıçta olma, ya da geçiş ânı, yasakla karşılaşmanın yol açtığı geçişin sınanmasını oluşturur. Geçilen kutsal, sınırların sınanmasını gerçekleştirir. Bu sınama boyunca bir kişi, ya da özdeş bir toplum, var oluşunu ontolojik olarak değiştirmek için, ölümün yasaklanmasıyla sembolik olarak karşı karşıya bulunur. Sınırın kabul edilmesi, aynı zamanda hayatı canlandırarak ölümün imkânını aktüelleştirmeye izin verir.

Aşılın kutsalı geçilen kutsaldan ayıran şey nedir? Şunu söyleyebiliriz ki, aşılın kutsal, bir yarayı, bir kopukluğu, âyinleştirenin hazırlayıcısı olmadığı bir krizin yol açtığı bir süreksizliği iyileştirmek, temizlemek, hafifletmek amacı güden pratik ritüellere başvurur. Aşılın kutsal günlük hayattaki düzenin sürekliliğini ortadan kaldırma isteğini belirttiği halde, geçilen kutsal, istenmeyen; fakat ritüellerle ilişkide olması gereken, güç bir sınamaya başvurur. Bir kişi, isteyerek ya da istemeyerek sınaması durumunda yaşadığı şeyi âyinleştirmeyi öğrenmek zorundadır.

8. Sınırların Aşılması ve İnsanın Bitmemişliği

İnsan, bitmemiş, eksik, kusurlu, ölümlü olarak doğduğu için, kendini hem sınırlayan ve hem de yenilemeye çağıran yasaklar sorunundan kurtulamaz. İnsan her adımda değişir, bir başkası olur; ye-

ni bir duruma yavaş yavaş girmek için bir durumdan uzaklaşır. Her adımda, belli bir hakimiyetle, belli bir güvenceyle ilişkili olan, bir sınırdır, bir eşik, bir yasak vardır. Geçiş ritüeli ilk bakışta yasakla ilişkinin bir sınır karşısında yoğun biçimde yaşanan duygularla yeniden canlandırılmasıdır.

Ritüel yardımıyla hakim olunması gereken şey, bilinmezlik, önceden görülemezlik, yabancılık, rastlantı, kahinin belirsiz sözü gibi, insanın asla hoşlanmadığı şeylerin neden olduğu korku, kaygı, dehşet duygusudur. Bütün bunlar, genel olarak var oluşun kaçınılmaz sınırlarını karakterize eder ve insanın değişen ve eksik varlık oluşunu dile getirir.

Sınırların tecrübesi, hayatın farklı dönemleri boyunca, az veya çok yoğun biçimde gerçekleştirilir. Yine de çağdaş toplumlarda sınırların tecrübesi, önemli bir hikâye tarafından belirginleştirilen ritme zorunlu olarak bağlanmaz. Gerçekte herkesin az veya çok kendi kaderiyle baş başa kaldığı bir çağda, bir sınır ortaya çıktığında, duyguların aşırılığını tanımak için herkese özgü âyinsel davranışı gözlemlemek ilginç gibi görünmektedir.

Aşırı, ölçüsüz, bazen de yücelten ve hayran olan bütün duygular, kendi niteliğinin gereği olarak yasak kalan şeyi açık kılar. Bir sınır, yasağı sorguladığı zaman, üç davranıştan biri³⁷ benimsenebilir: 1) Kutsalın tecrübesini bizzat kendisi için iş edinmek; 2) yenilenmek, köklerine dönmek ve hayatını büyülemek (bu sembolik olarak kendinden vazgeçme tecrübesine ve bir yeniden doğmaya başvurur); 3) şaşkına çevrilmek, uyuşturulmak, korkutulmak, kanı dondurulmak. Ritüel en sonunda, bireysel ve kolektif sınırlarla ilişkili olduğunda, ölüme neden olabilen duygunun aşırılığına hakim olma teşebbüsüdür. Şu ya da bu âyin ya da herhangi bir bayram gibi geleneksel bir ritüel sırasında, ölümü isteme ihtimali tümüyle ortadan kalkmıştır;

37) Bunlar kuşkusuz, mutlak değeri değil; ideal-tipleri temsil ederler.

çağdaş bir ritüel boyunca, ölümün aşırı sınırına hakim olmayı amaçlayan hayatın aşırı güçleri aktüelleşirler.

İnsan sınırların karşısında, kendinden kaçan şey karşısında tepki göstermek zorundadır. O, yaşadığı şeyi bastırabilir, ya da aklileştirebilir; ya da kendini istila eden duyguları ifade etmek için ritüellerden yararlanabilir. Taşkın duygu, insanı hem büyüleyen hem de korkutan bu yasağın varlığından doğar. Kutsal kavramı bu yasağın varlığını hatırlatır. Aşırılığı kendisi için besleyip büyütenlerin dışında, herkes ve her birimiz, aşırılığın sınamasına karşı kendimizi korumak isteriz. Bu korunma sembolik bir barınak, efsanevî bir örtü biçimi alır. Bu örtü, tamamlanmamış, dayanıksız insana belli bir güvenlik içinde yaşamasına izin vererek, onu koruyucu bir tabakayla kaplar.

9. Geçiş Âyininin Aracılık Fonksiyonu

Burada aracılık anlamına kullandığımız kelimenin aslı olan *pontifex*, eski Roma'da köprüler kuran demektir. Bu aracılık teriminin anlaşılması için şunu belirtmek önemlidir: Romalılarda din adamlarının başı, tanrıların ayırdığı iki kıynın üstüne, tanrısal olanla olmayan arasına bir köprü kurabilen tek kişi olduğu halde, bugün öyle görünüyor ki, herkes bu kutsal köprüyü kurma konusunda, tek başına ya da başkasının yardımıyla kendini yetkili görmektedir. Ritüelin bu tanımı, hayatın güçlü bir ânını yönetmek için herkesin, yasağın kutsal gücünü yönlendirme kapasitesini hatırlatır.

Ritüel, iki durum, iki çağ, iki sistem, iki kişi, iki özdeş toplum vs. arasında geçişi gerçekleştirdiği için aracıdır. Kendimize dönüş imkânlarının farkına varmadan; kendimizde kalmayla kendimizden dışarı çıkma arasındaki kaygı verici çatlağa düşme tehlikesine karşı kendimizi korumaksızın kendimizden dışarı çıkamayız. Kendimizden dışarı çıktığımızda asla ilk duruma dönüş söz konusu değildir;

fakat zenginleşmiş ve yenilenmiş bir kişinin kendine dönüşü söz konusu olabilecektir. Bu açıdan ritüel, bu dayanılmaz acının hafifletilmesine, hayatı yaşayan insanın kendi tarihinde ortaya çıkan bu kapanmaz yara izinin iyileştirilmesine yardım ettiği için, tedavi edicidir. Kendinde kalma zorunluluğu ve kendinden dışarı çıkma isteği arasındaki aralık her defa yetkinsizliği, günahı, kaygıyla ortaya çıkan çatlağı belirtir. Böylece, ne asla dönmemek için ayrılmak, ne de kendine eksiksiz, kusursuz bir bağlılıktan hoşlanmak söz konusudur. Tersine âyinleştirilmiş uzaklaşma, bağlılıkları güçlendirir.

Bizi kendimize bağlayan ipin ve başkalarının bize uzattığı ipin birbirine düğümlendiği ve birbirinden çözüldüğü bu geçiş alanında eşiğe, sınıra, yasağa, rastlanır. Michelangelo'nun Sixtin şapelinde yer alan, Tanrı'nın parmağıyla insanın parmağı arasındaki mesafenin çok az olduğunu gösteren yaratma tablosu, aracılığın zorunlu olduğunu çok iyi aydınlatır.

Hayatın güçlü bir ânının geçişini güven altına alan bütün bu davranışlar, metaforik bir anlamda araçlardır. Şunu kendimizden saklayamayız: Hayat uzun ve sessiz bir üzüntü; hikâyesiz bir tarih değildir ve her birimiz kopukluklar diye yorumlayabildiğimiz küçük veya büyük olayların baskınına düşündüğümüzden daha sık uğrarız. Bir iş değişikliği, yabancıyla, ya da yabancılıkla karşılaşma, bir inançlar sistemindeki çatlaklık, ergenlik hayatına geçiş, özellikle bu sonuncusu bir kişiyi bir durumdan diğerine transit olarak geçmeye, âyin yapmaya ve âyinleştirmeye zorlar. Genellikle içte duyulan bir kızgınlık duygusu olarak yaşanan —kendi kendimize kızabiliriz, ya da bir başkası bizi kızdırabilir— var oluşsal sarsıntıların her biri, bir ritüelleştirme süreciyle yatışmak imkânı bulur. Ritüelin aracılık fonksiyonu, esasen bir ilişki kurma, bir görüşme, bazen yumuşak, bazen de sert biçimde; fakat hayatın bütün sıçramalarının gerçekleş-tirilebilmesi için gerekli bir değişmedir.

10. Kaba Güç ve Kaba Gücün Ehlileştirilmesi

İster aşmak için yapılan ritüel, isterse geçmek için yapılan ritüel söz konusu olsun; genellikle çağdaş ritüelde, kaba gücün önemli bir payı vardır. Çünkü çağdaş ritüel, bir yasakla karşılaşma sırasında neler olup bittiğini anlamaya çalışmayı gerekli kılar. Çağdaş ritüelle bildirilen şey, bu karşılaşma sırasında hayatın her şeye hakim olmasıdır. Bu hakimiyet sonucu, herkesi aşırılığa götüren şeyin ne olduğunu söyleyemeyiz; fakat yine de hayat güçlerinin bu aşırı biçimde taşmasının açıklamasını yapabiliriz.

Aşırılık, kaygıyı ya da sevinci uyandırır veya âdet olduğu üzere, uyarma veya korku adını verdiğimiz, birbirine karışmış iki duyguyu tahrik eder. Paraşütçülük, tırmanma, rafting, tiyatro gösterisi gibi coşturucu bazı etkinlikleri veya Rus ruleti gibi tehlikeli bazı oyunlardaki davranışları düşünelim; maceraperestlerin otostop yapması veya gezginciliği bir yaşama biçimine dönüştürme, sürekli ve gereksiz yere araba değiştirme, bir psikoterapi, bir savurganca para harcaması veya kısa süreli bir çılgınlık (örneğin herkesin bütçesine göre borsaya yatırım yapması veya loto oynaması) gibi etkinlikleri göz önüne getirelim. Bütün bunlarda kaygının ve sevincin birbirine karıştığı uyarılmış yoğun duygular, günlük hayatta kutsalın tecrübesine uygun biçimde yaşanan çağdaş dindarlıklardır.

Dua ve âyin gibi geleneksel ritüellerle; fakat aynı zamanda boğa güreşçiliği gibi çok daha kişileştirilmiş ve spontane, çağdaş ritüeller sayesinde kutsala, nüfuz edebiliriz. Bu çağdaş ritüeller, bireysel olarak ya da toplu biçimde yaşanan ritüeller olabilir; örneğin diskoteğe gitmek, bir partide çılgınca eğlenmek, bir çevreci eyleme katılmak, (iş hayatında, sinemada, sanatta, araştırmada) çok riskli bir projeye yatırım yapmak gibi.

Ritüelde, belli bir kaba güç, vahşi ya da ehli bir biçimde her zaman mevcuttur. Vahşi biçimiyle kaba güç, ihtilalde, savaşta, isyan-

da, müstehcenlikte, birçok giriş âyininde vs. görülür. Buna karşılık çoğunlukla bu güç, sembolize edilmiştir ve ehlileştirilmiştir. Bu nedenle bazıları, profan ritüellerden, görenekten ya da herkesin bilip tanıdığı alışkanlıklardan söz edeceklerdir. Kaba güç, ister ehlileştirilmiş isterse vahşi; ister gizli, isterse açık olsun, ritüelle ifade edilir. Gerçekte kaba gücün bu iki türünü ayıran şey, sembolik fonksiyonu aşırılığa, ölçüsüzlüğe, çılgınlığa hakimiyet olan ritüelleştirme sürecidir. Aşırılık, temelde bir kaba güçtür; bu kaba güç, insanın kendine ya da başkalarına yönelebilir; düzeni, ya da düzensizliği amaçlayabilir; dağılma ya da ayrılma güçlerinden, ya da bu iki güçten aynı anda yararlanabilir.

Sembolik fonksiyon (ya da sembolleştirme) yasağın yakınında yaşanan ve tasavvur aracılığıyla bir hakimiyeti içeren şeyi bildirmeye yarar. Sembolik tasavvurun yerini, korku, öç, terör, panik, büyülenme, güzellik vs. gibi yoğun duygular alır. Gerçekte sembolik tasavvur güçlü izlenimlerin şokunu azaltır. Şunu görebiliriz ki, uygun ve anlamlı sembolik bir sistem olmadığı takdirde, çağdaş ritüel ortaya çıkar. Çağdaş ritüel o zaman, yasakla karşılaşma sırasında yaşanan mevcut kaba gücü ehlileştirme amacı güden sembolik bir arama anlamını kazanır.

Dar anlamda ritüel tarafından ehlileştirilen şey, bir ayrılma ve bir kaynaşma sırasında farklı aşamalar için gerekli bir kaba güçtür.³⁸ Örneğin çocukluk hayatının geride bırakılması, bazen kaba gücün önemli bir payını içeren az veya çok ehlileştirilmiş bir ritüeldir. Buna karşılık evlilik, adam akıllı ehlileştirilmiştir: evlilikte kaba güç en yüksek noktada örtülü hale getirilmiştir.

38) Ayrıntılı bilgi için "Le paradoxe érotique" adlı tezime bakılabilir.

Sonuç

Ritüellerin üretilmesi, geleneksel toplumlara özgü olmak şöyle dursun, modern toplumları da ilgilendirir. Doğrusu dinlerin sekülerleştirilmesi, siyasal gücün dinî otoriteden soyutlanması üzerinde o kadar ısrar edildi ki, sonuçta, hayatın güçlü ânlarını yaşamak için dinî olanın önemini unuttuk. Oysa ritüel etkinlik, hayatın aşırılıklarını önlemek için, insan hayatının özünde vardır. Yeni âyinselliklerin açıklamasını yapmak kolay değildir; çünkü ritüeller artık efsanelerin römorku değildir. Daha çok öyle görünüyor ki, çeşitli ritüel uygulamalar, küçük hikâyelerin oluşturdukları, yeni pek çok efsanenin doğuşuna neden olmaktadırlar. Günlük hayatın dinbilimi, özetle, pek çok insan etkinliğine dinî bir anlam vermeye izin verir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

David Le Breton, *Passion du risque*, Paris, Métailié, 1991.

——— "L'épistémologiques sur la religiologie", dans *Sciences sociales et Églises*,

Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.

Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion,, Paris, 1968.

Gianni Vattimo, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

Gilbert Durand, "Structure religieuse de la transgression" dans *Violence et transgression*, sous la direction de Michel Maffesoli et André Bruston, Paris, Anthropos, 1979.

Guy Ménard, *Les ruses de la technique*, Montréal, Boréal, 1988.

Jacques Rhéaume, "Dimensions épistémologiques des lien ente théorie et pratique", dans *L'analyse clinique dans les sciences humaines*, sous la direction de E. Enriquez, G. Houle et al., Montréal, Éditions St. -Martin, 1993.

- Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
- La conquête du présent*, Paris, PUF, 1979; *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.
- La connaissance ordinaire. Précise de la sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.
- Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.
- Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- Michel Maffesoli, *Aux creux des apparences*, Paris, Plon, 1990.
- Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, (coll. "Folio-Essais", 1971.
- Revue *Frontières* de "Approches symboliques de la mort et ritualisés", vo. 6. no 3, hiver, 1994.
- Roger Bastide, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.
- Roger, Bastide, "Anthropologie religieuse", dans *Encyclopædia Universalis*, Supplément, 1990.
- Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.
- Roland Chagnon, "Religion, sécularisation et déplacement du sacré", dans *Figures contemporaines du sacré. Religion et culture au Québec*, sous la direction de Y. Desrosiers, Montréal, Fides, 1986.
- Roland Dufour, *Mythologie du week-end*, Paris, Cerf, 1980.
- Victor, Witter Turner, *Le phénomène rituel. Structure contre-structure*, Paris, PUF, 1990.
- Yvon Desrosiers, "La religiologie: spécificité épistémologique et caractéristiques méthodologiques" in *La religion dans la formation fondamentale au collégial: actes du colloque des sciences des religions, Religion, sciences humaines et théologie: Perspectives pluridisciplinaires*, édition révisée, par Claude Lizotte, et Yvon R. Thérout, Montréal, 1985.

DİN FENOMENOLOJİSİ

F.A. Isambert .



Din fenomenolojisinden söz etmeden önce, fenomenolojinin kendi mantığına göre, genel bir tanımını yapmak gerekir. Oysa ileride göreceğimiz gibi, “fenomenoloji” teriminin tek bir tanımı yoktur. Husserl, fenomenolojiye en kesin biçimini vermiştir; ancak fenomenolojinin insan bilimlerindeki uygulaması, Husserlci gelenekle sınırlı değildir. İşe, fenomenolojinin genel bir tanımıyla başlayacak olursak iki alternatifimiz vardır: Bu terime, ya görünenin bilimi karşılığını veririz; fakat bu anlam çok kapalıdır, bundan dolayı kullanışlı değildir; ya da Husserl’in verdiği, daha sınırlı anlamı kabule mecbur oluruz. Ama sonuncuyu kabul ettiğimiz takdirde, sonradan onu terk etmek zorunda kalabiliriz.

Bu nedenle, din fenomenolojisi ortaya koyabilmek için, tanımlardan değil de olgulardan yola çıkmak daha gerçekçidir. Fenomenolojik bir bakış açısı kazanabilmenin şartı, önce bir objeler grubunu, yani dinî olguları ele almak ve sonra da onlara kesin olarak nasıl nüfuz edebileceğimizi göstermektir. Bunları yaptığımız takdirde, belirlediğimiz ilkelerle, Husserl'in ilkelerini karşılaştırabiliriz. Ancak bu tutumun felsefî fenomenolojiye benzediği pek de söylenebilir. Çünkü o, Husserl'in ilkelerine çok az uyar; bu durum bize göstermektedir ki, birbirinden ayrı, doğrudan doğruya uygulanmış fenomenolojiler vardır. Bunlara, "Jourdain'in fenomenolojisi" dediğimiz, sınırları da pek iyi çizilmemiş olan, ortak fenomenoloji de (*phénoménologie commune*) dahildir.

Oysa fenomenolojinin imtiyazlı olduğu alan dindir. Din fenomenolojisi için şu söylenebilir: O, dinî olgunun kendine özgü bilinme şeklinin bulunduğu kabulüyle ortaya çıkmıştır. Fakat bu ilke üzerinde anlaşma, din sosyolojisi, din psikolojisi ve dinler tarihi gibi, çeşitli bilim dallarına ait, özel din fenomenolojilerinin ortaya çıkmasına engel olamamıştır. Bu da çok doğaldır; çünkü adı geçen disiplinler dinî olgulardan yola çıkma ilkesinde anlaşmakta iseler de, bunun yanında bu olgulara kendi özel bakış açılarıyla bakmaktan da vazgeçmezler.

Son zamanlarda Roger Mehl, "Protestanlığın Sosyolojisi Üzerine Deneme" adlı kitabında, bir din sosyo-fenomenolojisi kurmanın gerekli oluşundan söz ediyordu.³⁹ Bununla o, her din fenomenolojisinin dinî olguyu kendine bütünüyle ilhak etmek istediğinde, bu olgunun değerini azaltmasını, ya da dinin özüne ilgisiz kalmasını önlemek ister.

İki bileşenli "sosyo-fenomenoloji" kelimesindeki anlam belirsiz-

39) R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme* – Neuchatel, Delachaux et Niestle, 1965, p. 10.

liğini bir an bir kenara bırakalım ve şunu hatırla tutalım: Dinî kurumlar, gruplar, tasavvurlar ve fiiller, anlamlı ve insanî olgulardır; bunları bilmek için yapılan her çaba bir ikilemle karşı karşıyadır. Bu ikilem de şudur: Ya gözlemlediğimiz olgular doğrudan doğruya, psikolojik ve sosyolojik açıdan, içinde doğdukları şartların yardımıyla açıklanırlar; bu ise onların anlamına yine bir şey katmaz, ya da din adamlarının söz konusu olgulara verdikleri anlam ciddiye alınır; fakat bu da sonuçta, tabiat üstüne başvurmak, dinî olguları insan bilimlerine sokma projesinden uzaklaşmak demektir.

I. İlk Hazırlık: Chantepie De La Saussaye

Psikolojik veya sosyolojik bir açıklamaya tercih edilebilen bir fenomenoloji, orta yolu izleme teşebbüsüdür. Din fenomenolojisinin babası Chantepie de La Saussaye, “Din Tarihi El Kitabı” adlı eserinin ilk baskısında, onu, bu görünüşüyle sunar: “Din biliminin görevi, dinin özünü (wesen) ve tezahürlerini (ersheinungen) incelemektir.”⁴⁰ Burada birbirine zıt; ama kesinlikle tamamlayıcı iki şey vardır. Tezahürler tarih içinde algılanabilirler. Halbuki dinin özü felsefenin yetki alanına girer. Daha açıkçası, bir taraftan anlamı kesin olan tarihe ve eskiden yaşamış halkların etnolojisine; öbür taraftan da, dini objektif açıdan inceleyen metafiziğe ve sübjektif olarak inceleyen psikolojiye sahip olmalıyız.⁴¹ Objektif olan tarih ve etnolojiyle, sübjektif olan metafizik ve psikolojinin birbirinden ayrı olmaları, yan yana gelmelerini çelişkili kılmaz; tersine onların birbirini tamamladıkları anlamına gelir. Sonuçta sübjektiflikle objektiflik, yani öze tezahür birbirinden kategorik biçimde ayrı olmalarına rağmen, biri

40) *Fribourg en Brisgau*, 1887, p. 6.

41) Söz konusu psikoloji pozitif psikoloji değil; fakat, insanın sübjektif özünün incelenmesidir. Bu durumda din psikolojisi, dindarlığı süjenin gerçek niteliği saydığı için dindar insanı inceleme konusu yapar.

diğeri olmadan var olamaz. Din fenomenolojisinin rolü, dinin hem özü, hem de tezahürleriyle bilinmesine aracılık etmektir.

Bu aracılığın anlamı nedir? Eğer felsefeyi ve tarihi soyut anlamda alırsak, aracılık, özel bir bilme tarzı anlamına gelecektir. Fakat biz, din fenomenolojisinin, önce objesi tarafından yönlendirildiğini söylemiştik. Bunun için Chantepie de La Saussaye, bir orijinal yaklaşım tarzının imkânından çok; bir olgular grubunun var olup olmadığını tespiti çalışır; eğer bu olgular grubu bulunabilirse, fenomenolojik bilgi alanının ne olduğu belirlenebilir, özel tezahürler arasında ilişki kurulabilir. Ona göre fenomenolojik alanı belirleyen ve özel tezahürleri birbirine bağlayabilen olgular grubu şunlardır: Dince saygıdeğer objeler, yani, putlar, taşlar, ağaçlar, kutsal hayvanlar, dinî fiiller, yani, tabiata, insana, tanrılara tapma, kehanet, tanrılara bağış ve dua; kutsalın dayanakları, yani yerler, zaman ve şahıs; nihayet dinî faaliyetin sonuçları, yani cemaatler, kutsal yazılar, doktrinler, mitolojiler, sanat.... vs. dir.

Tasavvurları biraz da karmaşık olan bu olgularda ortak olan şey, denebilir ki, özün, tezahürleri vasıtasıyla, doğrudan doğruya algılanabilmesidir. Dinin tezahürlerine, özün tezahürleri demekle, yazarın düşüncesine ihanet etmiş olmayız. Çünkü gerçekten, yer ve tarihlerini belirttiğimizde tezahürleri, hem tarihî-etnolojik, hem de felsefî bir nitelik olmaktan kurtarabilir ve aşkın objektif bir özün doğrudan belirtileri yapabiliriz. Doğrusu, Chantepie de La Saussaye, haklı olarak, ruhsal hayatın yakınlığı demek olan daha dolaysız bir yakınlık düşünür. "Din fenomenolojisi, bilinç objeleriyle ilgilendiği ölçüde, psikolojiyle sıkı ilişki içindedir."⁴² Bu ifadeden şu sonucu çıkarabiliriz. "Demek ki, dinin dış tezahürleri, içsel olana başvurmakla anlaşılabilir."

Bu cümle, bize, Chantepie de La Saussaye'ya göre fenomenolojik

42) *Op. cit.*, p. 48.

yöntemin ne olduğunu açıklar. Söz konusu ifade açık gibi görünüyorsa da, aslında oldukça kapalıdır. "Okul Kitabı'nın iç-dış zıtlığına hapis olup kalan yazarı, "tezahür" kelimesini dar anlamıyla aldığı için, onun sadece dış (algılanabilir) ve iç (anlaşılabilir) iki yönüne işaret edebilir.⁴³ Sonuç olarak fenomenolojinin özelliği, bir taraftan obje olarak özün tezahürlerini belirlemek, diğer taraftan da, bu tezahürlerin anlamını sezgisel olarak kavramaktır. Böyle yaptığımız takdirde, fenomenolojiyi saf ve basit psikolojiden ayırt etmek imkanını buluruz. Aynı şekilde puta tapıcılık, şu iki şartla fenomenolojinin konusudur: Hem yalnız ve sade biçimiyle puta tapmanın ruh haline başvurmak, hem de putu ve puta tapmayı yorumlayarak fenomenolojinin konusu yapmak.⁴⁴

Bunun yanında Aynı zamanda fenomenoloji, tarih-etnolojik yaklaşım tarzından ayrılır. Dinî tezahürlerin algılanabilir -anekdotik de denebilir- görünüşleri belli zamanlara ve mekânlara özgüdür; ancak bu tezahürlerin anlamları zaman ve mekân dışıdır. Tezahürlerin çeşitliliği, bir örnek bilim (typologie) kurmaya engel değildir. Analizin fenomenolojik seviyesini en kesin tarzda karakterize edecek olan şey de, örnek bilimdir. Dindar insanın bütünlüğü açısından, tarih açısından bakıldığında dinî tezahürler, sonsuz çeşitlilikte görünür; bundan dolayı karmakarışık verilerle karşı karşıya kalırız. Bu haliyle bir din fenomenolojisinden söz etmek son derece güçtür. Anlamli tezahürlerin kavranabilmesi için, bu çok çeşitli ve karmakarışık fenomenlerin bir tasnifinin yapılması gerekir. Bu da, örnek bilim sayesinde anlamlı biçimlerin, sınırlı sınıflarını içeren bir katalogunu

43) Dini şuurun analizini yapmaya değil, fakat sadece en önemli dini tezahür gruplarının anlamını incelemeye çalışıyoruz (*loc. cit.*). Öyle görünüyor ki "meydana çıkarmak" (*erscheinung*) burada, az önce zikredilen pasajdan daha dar anlamda kullanılmıştır. Yukarıda olduğu gibi bir dini aktivitenin duyulur sonucu, daha geniş anlamda anlaşılabilir. Burarada tezahür sadece bir dini anlamın duyulur verisine doğrudan doğruya çevrilmesidir. Bizim esas tezahür dediğimiz şey budur.

44) *Op. cit.*, pp. 54-60.

yapmakla mümkündür. İşte, “Okul Kitabı”nın ilk baskısı böyle bir katalogun taslağını yapar.

Chantepie de La Saussaye’ın, kitabının sonraki baskılarında⁴⁵ fenomenoloji kelimesini kullanmaması, birçok sebepten, karışıklığa yol açmıştır. Bu konuda yazarın yaptığı açıklamadan, canı pek istemese de, eserinin son baskısının redaksiyonuna müdahale ettiğini anlıyoruz.⁴⁶ Gerçekte yazar, özgün bir içeriği olmadığından, fenomenolojinin varlığını sürdürüceğine pek inanmaz ve ona, bilginin bir yamacından (versant) öbür yamacına geçiş yeri rolü verir gibi görünür ve şöyle der: “Çeşitli din fenomenlerinin tasnifi (din fenomenolojisi), tarihten din felsefesine götürür.”⁴⁷

Bir din fenomenolojisi kurmanın imkanına karşı beslenen bu şüpheyi açıklamakta o, yalnız değildir; Raffaele Pettazzoni sözde fenomenolojide, mukayeseli tarihten başka bir şey görmez.⁴⁸ Öyle görünüyor ki, Chantepie de La Saussaye, kendi din fenomenolojisini savunmada güçlükle karşılaşmıştır. Çünkü onun anladığı şekliyle din fenomenolojisi, daha önce açıkladığı şeyin orijinallliğini, yani dinî olguyu, hem-özü hem de tezahürü açısından anlamaya izin veren bir bakış açısının varlığını yeterince temellendirememektedir.

II. Din Fenomenolojisinin Ortaya Çıkışı: Van Der Leeuw

Pettazzoni, din fenomenolojisi mukayeseli tarihçiliktir şeklindeki yargısını, din fenomenolojisinin bütününe uygulamaya çalışır.

45) İkinci baskının tarihi 1987’dir. Fransızca tercümesi (Paris, 1904) bu baskıdan yapılmıştır ve sonuç olarak “din fenomenolojisi” terimi orada yer almaz.

46) “Planı değiştirmek zorunluydu. Fenomenolojiyi ya iyice geliştirmek, ya da tamamen bir kenara koymak gerekiyordu. Biraz zaman kazanmak için biraz da fenomenoloji tarihle felsefe arasında bir bilim olduğu için, ben ikincisini seçtim.” (Yazarın Almanca ikinci baskıya önsözü, Fransızca tercüme, p., XIIX).

47) *Op. cit.*, Fransızca tercüme, p. 14.

48) Kşz. Raffaele Pettazzoni, “Il Methode Comparativa” *Numen*, VI (1959), pp. 1-14.

C.J. Bleeker'e gelince; Husserl ile Van der Leeuw'u karşı karşıya getirir. Van der Leeuw analiz yöntemini Husserl'den almıştır ve fenomenolojide mukayesecilik yolunu açmıştır; ancak bu yol fenomenolojiye ek güçlükler çıkarmıştır.⁴⁹ Gerçekte Van der Leeuw Husserl'in değerini bilmenin yanında, öz-tezahür ikizli bağını yeniden günde-me getirerek, Chantepie de La Saussaye'in atmosferine girer.

Fransızca'ya da tercüme edilen, en önemli eserine "Özü ve Tezahürleriyle Din" (La religion dans son essence et ses manifestations) başlığını koymak suretiyle Van der Leeuw, gerçekte öz ve tezahür kavramlarına, analizinin temel dayanağı rolünü vermeyi düşünür. Bu eser Fransızca'ya, orijinalinden değil; Almanca tercümesinden çevrilmiştir; alt başlığı da "Din Fenomenolojisi"dir.⁵⁰

Bu eserde "tezahür" kavramı aşağı yukarı, kendisiyle eş anlamlı olduğu "fenomen" kavramına yakın bir anlamda kullanılır.⁵¹ Fenomen, gerçekte "görünen şey"dir.⁵² Fakat bu, dereceli bir görünmedir. Fenomen evre evre görünür: "1. o, (nispeten) gizlidir; 2. tedrici olarak ortaya çıkar; 3. (nispeten) açıktır. Bu üç aşama, "sınanmış tecrübe" (experience éprouvée), "anlama" (comprehension), nihayet "tanıklık" diye nitelenen üç evreye karşılıktır.⁵³ Eğer o zaman öz kavramının herhangi bir karşılığı varsa, bu, mantıkî bir akıl yürütmenin değil; fakat bizzat fenomenin derinleştirilmesinin bir ürünü olan, dereceli ilerlemeyle (progression) anlaşılan şey demektir. Böylece "fenomen" kavramından "tezahürler" kavramına geçeriz; bunu da objeyi değiştirerek değil; fakat fenomenle özü birleştiren ilişkiyi göstererek yaparız. İlk bakışta "fenomen", ancak bir görünüşten ve-

49) C.J. Bleeker, "The Phenomenological Method", *Numen* VI, p. 97.

50) Fransızca tercüme, yazar ve mütercim J. Marty'nin işbirliğiyle yeniden gözden geçirilmiş ve açıklamalarla genişletilmiştir. Paris, Payot, 1948.

51) Almanca'da "Erscheinung" (tecelli) ve *phanomen* (fenomen) arasındaki benzerlik daha belirgindir.

52) Van der Leeuw, *La religion*, p. 654.

53) *Ibid*, p. 655.

ya hayalden (image) ibarettir. Onu, bize kendini açan bir anlamın tedricî olarak ortaya çıkışı gibi düşündüğümüz zaman, artık o, “tezahür”e dönüşür.⁵⁴

Bu görüş tarzı, fenomenolojinin alanını önemli ölçüde genişletir. Çünkü “tezahürler” artık belli türdeki fenomenler değil; fakat bu fenomenleri bir kavrama biçimidir. Üstelik dinî anlam, ilk anda dinî olmayan fenomenlerin son anlamı olarak araştırılabilir. Örneğin insan, kadının ve çiçeğin son anlamını bulmaya çalışabilir. “Sonuçta kadın ve çiçeğin sırtına erer; onların dinî anlamlarını da keşfeder.” Fakat bu sır bütününü kaybolmaz. “Son anlam, her zaman yeniden görünen; bununla birlikte daima gizli kalan bir sırdır, insanın ulaşabileceği; ama aşamayacağı son sınırdır. Oraya varınca şunu anlarız: Her anlama bu sınırın ötesindedir.”⁵⁵ Böylece aşkınlık ilk defa, dinî anlamın temel kategorisi olarak ortaya çıkar. Fakat aşkın olanı, yani kendi başına “anlaşılmaz” olanı bilgi konusu yapmak, şiddetle bu bilginin objektifliği meselesini ortaya çıkarır. Din fenomenolojisi, tamı tamına, fenomenolojinin fenomenlerini işte aşkınlıkta bulur.

Bleeker’e göre Van der Leeuw, Husserl’den, yönteminin şu iki temel unsurunu almıştır: Paranteze alma (époque) ve özün görülmesi (vision éidétique).⁵⁶ Bu tespitin muhtevasını ve sınırlarını anlamak için, önce Husserl fenomenolojisinin konusuyla, Van der Leeuw fenomenolojisinin konusunu birbirinden ayırmak gerekir. Descartes ve Kant’ın izinde yürüyen Husserl için söz konusu olan şey, genel olarak bilinen şeyin nesnelliğini bilinçte temellendirmektir. O, fenomenolojik bir psikoloji kabul eder⁵⁷ ve yöntemini uygularken, zorunlu olarak kültürlerin dökümünü yapar;⁵⁸ ama bunlar, yine de bilginin aşkın kuruluş sürecine göre ikinci derecededir.

54) *Ibid*, p. 565.

55) Van der Leeuw, *La religion*, p. 663.

56) *Art. cit.*, p. 103-104.

57) E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. fr., Paris, 1946, p. 22.

58) *Ibid*.

Paranteze alma, yani dünyanın varlığının paranteze; beni nesnelerin gerçekliğine inandıran tabii tutumun da askıya alınması, bir anlamda, evrenin yeniden kuruluşu aşamasında devam eden Descartesçi şüpheci. Husserl'e göre bu zihni tutumu sürdürme, radikal bir idealizm için gereklidir; radikal idealizm, subjektifliği, realizmle değil de; zihnin kendine özgü güçlüklerini keşfederek aşmak zorundadır. Fakat Paul Ricoeur'ün "Düşünceler I" in tercümesinin girişinde belirttiği gibi, şüphe etme, "fenomenal indirgeme"yle veya "paranteze alma"yla, benzerliği olmasına rağmen, onlarla aynı şey değildir. Özellikle "indirgeme" şüphe değildir; çünkü o, inanca katılmadığı takdirde, inanca bulaşmadığı takdirde inancın özü bozulmaz.⁵⁹ İnanç, Descartes'ta olduğu gibi, geçici olarak inkâr edilen obje değil de; tabii obje ve süjelerden ayrı obje olur. Sonuç olarak paranteze alma, Husserl'in gözünde, yapay metottan daha fazla bir şeydir; metafiziğin zorunlu bir evresidir. O, gerçekte zihni bir yönelmedir ve onun yardımıyla, kendini dünyanın parçası olarak kendinden gizleyen süje, sanki dünyanın temeliymiş gibi ortaya çıkar.⁶⁰

Van der Leeuw için çözülmesi gereken problem buna benzemekle birlikte, yine de ondan ayrıdır. O, Husserl kadar Scheler, Heidegger ve Jaspers'ten de etkilendiği için, önce "paranteze alma"ya varoluşçu bir karakter kazandırır.

"Fenomenoloji ustaca hazırlanmış bir yöntem olmanın yanında, ayrıca, gerçek anlamıyla canlı, insana yakışır bir aktivitedir. Bu aktivite, insanın, nesnelerde de, "ego"da da kaybolmaması, nesnelerin üzerinde bir Tanrı gibi gezinmemesi veya bir hayvan gibi de onların altından geçmemesi; ama Tanrı'ya ve hayvana verilmeyen şeyi yap-

59) E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, pp. XVII-XVIII.

60) E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. XXVIII.

ması, yani anlamak suretiyle kendine görünen ve kendine bakan bir varlık olması demektir.⁶¹

Fakat bu, bir din biliminin temel görüş açısı olmayacaktır. En çok şu denebilir: Fenomenolojik indirgemenin bu görüşü, inanan insana göre, “paranteze alma”nın görünüşte kutsala karşı oluşunu ispatlar. Van der Leeuw, özellikle, her din biliminin başlangıcında şu çelişkiyi bulur:

Din biliminin, dinin objesi dediği şey, aslında süjesidir. Dindar insan, her zaman, dinde söz konusu olan şeyi ilk, temel ve belirleyici olarak görür. Dinde, insan açısından bakılınca, tesir eden varlık Tanrı’dır. Bilim, Tanrı’yı değil; sadece insanın fiillerini tanır⁶²

Sonuç olarak fenomenolog, dini, fenomen sıfatıyla tanıma düşüncesinde bir çelişkiyle karşılaşır. Çünkü dinin özünü ortaya çıkarmak söz konusu olduğundan, fenomenolog, Tanrı dediğimiz, hem var olduğunu hem de insanlarla ilişkilerinde inisiyatifini elinde bulundurduğunu kabul ettiğimiz “bilinmez”i, her dinin anlamına hükmeden son terim olarak bulur. Fakat fenomen insan içindir ve tecrübeyle anlaşılır. Oysa Tanrı, süje olarak, Van der Leeuw’un anladığı şekilde bile olsa, fenomen olamaz. Çünkü Tanrı, kendisi hakkında sahip olduğumuz tecrübeyle bir tutulamayacağı gibi, O’nun tezahürlerine verebildiğimiz en yüksek anlamla da aynılaştırılamaz. Süje olduğu ölçüde, dinin objesini, din fenomenolojisinin içine koymaktan bir anlamda vazgeçmelidir. Fenomenoloji, dinin objesinin, sadece yaşanmış tecrübedeki yansımalarını yakalayabilir.⁶³

61) Van der Leeuw *Op. cit.*, p. 660. Yazar, Husserl’in fenomenolojisini bu anlamda anlar. Burada doğru bir yorumdan çok, başka bir bağlama yerleştirme söz konusudur. Başka yerde (a.g.m.) C.J. Bleeker, bu noktada, Husserl ile Van der Leeuw’un farklarını gösterir.

62) *Ibid.*, p. 9.

63) Van der Leeuw, *Op. cit.*, p. 664.

O zaman paranteze alma, dinden din fenomenolojisine, ya da daha genel ifadesiyle, din bilimine geçmek için gerekli katman olur. Böyle bir yöntem Husserlci indirgemeye benzer. Çünkü, Husserlci indirgeme, adi şüpheden nasıl başka bir şeyse, aynı şekilde, dinî “paranteze alma” da, Tanrı’dan (divinité) şüphe etmeyle bir değildir. Tıpkı Husserl’in dünyanın varoluşunu geçici olarak inkâr etmesi gibi, din fenomenologu da, Tanrı’nın varlığını bir anlık askıya alır; bu Tanrı’nın varlığına inanmayı objeleştirir. Din fenomenologunun anlamaya çalıştığı şey inanmadır. Tanrı, iman açısından aşkın bir varlık gibi görünse de, bu aşkınlığa doğru yönelme, fenomenolojik anlam içindeki yerini almalıdır. Sonuç olarak “paranteze alma”, fenomenologa, dinin muhtevasında insanın payını dogmayla aynı tutmakla kalmaz; bir de onu empoze eder. Roger Mehl de, din sosyologuna, akıl adına konusuna ihanet etmediğinden emin olması için, fenomenolojik bir etaptan geçme görevi verir.

Fakat aynı zamanda, Husserl’in “paranteze alma”sının, bizi Van der Leeuw’unkinden farklı bir yöne götürdüğünü görüyoruz. Birincisi obje olarak gerçekliğini göstermek için, tabii dünyaya yöneldiği halde, ikincisi, tartışmaya mecbur olmamak için, Tanrı’ya imanı bir obje yapar.

Bununla birlikte, her iki “paranteze alma” yardımıyla objektifliğe giriş yolu olan “özün bilgisi”ne (science éidétique) ulaşırız.⁶⁴ Fakat her iki fenomenolojinin işleyişi farklıdır; çünkü aralarında ortak noktalar azdır. Onların sadece hareket noktaları birbirine benzer. Varoluşun yargısı bir defa askıya alınınca, her obje bize, bütünüyle anlam açısından görünür. Her anlam, anlam sıfatıyla bizzat tecrübenin objesidir ve herhangi bir şeyin anlamı bizim istememize bağlı değildir. Bu haliyle anlam bir özdür. Uygun bir varoluşa ihtiyaç duymadan bir özü anlamamıza yarayan gerçek fiile “anlama” denir.

64) C.J. Bleeker tarafından kullanılan “özün keşfi” (vision eidétique) veya “özlerin keşfi”nden (vision des essences), (wesenchau).

“Özün Bilgisi” sadece bundan ibaret olsaydı, anlamak katıksız bir sübjektivizm (pan-subjectivisme) olurdu. Çünkü, bu durumda hiçbir zorlayıcı unsur, anlamlı tecrübeleri toplamak isteyen zihne, kendini kural olarak kabul ettiremez. Paranteze almak, yani var oluş yargısını askıya almak, mümkün tecrübeye karşıt değildir; tersine ona uygundur. Durum sadece bundan ibaret değildir. Objektifliğin bu ilk derecesi, sübjektifliğe de uygundur. Husserl gibi Van der Leeuw da sistematik bilgiyi değil; objektif bilgiyi elde etmeye çalışır. Onun için paranteze almakla gerçekleştirilen ilk objektifliği, sistematik bilginin objektifliğinden ayıran önemli engelleri aşmak ister. Peki bu engeller nasıl aşılacaktır? İşte bu konuda Leeuw Husserl’den farklı düşünür. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, onların problemleri farklıdır. Husserl’e göre fenomenolojik indirgeme, özgörüyle (wesensschau) sonuçlanmalıdır; çünkü birbirine eklenen tasavvurlar bizi özgörüye zorunlu olarak ulaştırmalıdır. Bu tasavvurlar da başka yerde değil; yine özgörüde bulunur. Özün bilgisinin modeli de kesindir.⁶⁵ Fakat bireysel öz, zorunluluk olarak, Leibniz’in ayırt edilmezler postülatına (postulat des indiscernables) benzer bir ilke gereği, nesnel sayılabilir. Her bireysel objenin özgüllüğü vazgeçilmez bir şeydir.

Van der Leeuw için, araştırılacak hiçbir aslî zorunluluk yoktur. Anlamların sübjektif amacının ötesinde, tezahürlerin yorumu problemi ortaya çıkar. Husserl’in fenomenolojisi evrensel bir kesinliğe (mathesis universalis) meylettiği halde,⁶⁶ Van der Leeuw’un fenomenolojisi, hermenötik mahiyettedir. O zaman, Van der Leeuw’a göre, anlamlar bilgisinin bilimsel objektifliği, her şeyden önce, öznellere-rası değişimlerin (variations intersubjectives) engelleriyle karşılaşır. Bu takdirde doğru anlamının ölçüsü iletilebilirlik (communica-

65) Kşz. *Idées directrices*, p. 31.

66) *Ibid*, p. 34.

bilité) olacaktır.⁶⁷ Sonuç olarak şimdi yöntemle ilgili ilkeleri koyma düzeyine erişmiş bulunuyoruz. Bu ilkeler:

1. Tutumlarını, davranışlarını ve tasavvurlarını yorumlamayı düşündüğümüz kişilerle ilişki kurmaya gayret etmek; bu da, özenli bir çabayı, incelenen kişilerin evrenine girmeyi gerektirir.⁶⁸

2. Diğer mümkün yorumcularla ilişki kurmak ve bunun için, dilde uygun bir ifade araştırmak. Bu demektir ki, açıkça anlatmadan, sadece ima etmekle, duygulanımları için içine karıştırmakla anlamı çağırtmak, yorum için yetersizdir.

3. Bunun için bize verilen değerli ve değersiz sezgiler arasında seçim yapmak gereklidir. Terimin gerektirdiği anlamda, sadece yapılar (structures), yani bağlamlarını tanımlayabildiğimiz ilişkilerin bütünü, “anlama”nın objesi olacaktır.

4. Kendilerini teşkil ettiğimiz andan başlayarak yapılar, gerçeği şemalaştırırlar. Sayılarının çokluğuna rağmen, yapılarda, onların her özel durumlarını aşan bir genellik vardır ve onlar Max Weber’le birlikte, “ideal tipler” dediğimiz örnekleri teşkil ederler.⁶⁹ Max Weber’de olduğu gibi, ideal tip, açıklığa kavuşturduğu ilişkiler aracılığıyla, tek başına çözümlenemeyen bir realiteyi anlaşılır hale getirir.

Fakat sadece anahatlarını verdiğimiz bu metodoloji ancak, anlama çabalarının başarısına bağlı olarak, iyimser bir postülat yardımıyla gerçekleştirilebilir. Bütün bu ilkeler gerçekte, bizim gitmemiz gereken yönleri gösterir; yoksa bu yönlerde ilerlemek için gerekli araç-

67) Halbuki, Husserl’e göre anlamların öznellerarası aynılığı veya kültürel aynılık, aşkın bir “ben” olgusundan dolayı, mutlak bir objektifliğin sadece deneysel bir tahmidir.

68) Van der Leeuw bu konuda (*Op. cit.*, p. 659), G.K. Chesterton’un “Ölümsüz İnsan” (*The Everlasting Man*) p. 116, adlı eserindeki şu cümlesini zikreder: “Barbar, kendisine, eskiden tüylü büyük bir yılanın dışında hiçbir şey olmadığını anlatığı zaman, profesör bu konuda, barbarın içinde bir ürperti duyup duymadığını ve haklı olup olmadığını bilmez.”

69) *Op. cit.*, p. 657.

ları vermez. Bundan dolayı, Van der Leeuw, umudun, yöntem belirsizliklerinin yerini alması gerektiğini çok iyi gösteren bir “humanil a me alienum puto”yu (İnsana özgü olan hiçbir şey bana yabancı değildir.)*⁷⁰ eklemek zorunda kalır. Eğer açıkladığımız ilkelerin ötesinde, Van der Leeuw’a göre, inkâr edilmez şekilde değerli bir hünner varsa, ondan bir teknoloji diye bahsedilemez.

Bununla birlikte, böyle bir teknoloji olmasa bile eserin planı, Van der Leeuw’un, analizlerini, tesadüflere değil de, yapısal kılavuzlara (guides structurelles) göre yaptığını gösterir. Bu eserin birinci bölümü “Dinin Objesi” ikinci bölümü “Dinin Süjesi” üçüncü bölüm ise “Obje ve Süje Birbirine Nasıl Tesir Eder?” başlıklarını taşır. Son bölümün başlığı ise “Simgeler”dir (figures). Biz önce bu sonuncu bölümden söz edeceğiz.⁷¹

Van der Leeuw “simgeler”le, hem bütün olarak görünen, hem de parçaların eklenmesiyle ortaya çıkan sistemleri kasteder. “Simgeler”, bunlar büyük dinler ve dinamik biçimlerdir. Dinamik biçimler de, bağdaştırmacılık (syncretisme), görevler (missions), uyanışlar (réveils) ve biçimlerdir. Gene, sonsuzluk dini ve züht dini; yokluk dini ve merhamet dini şeklinde tezahür eden dinin toplu yaşama biçimleri de “simgeler”dir. Nihayet grupların (kiliseler) veya rollerin (kurucu, reformcu, din bilgini, örnek insan, aracı vb.) karmaşık tipleri de “simgeler”e dahildir. “Simge” (bild), karşı konulmaz biçimde, Gestalt teorisini hatırlatır; dinî, sistematik bir bütünün, toplu bir algısı olabileceği olgusunu çağırıştırır. Zaten toplu algıya (perception globale) oranla analiz, ikinci derecede bir önemi haizdir. Bir din, bir uyanıştır.

*) Terrence’in *Homme qui se punit lui-même*=Kendi Kendini Cezalandıran İnsan, T. 1,25, adlı kitabından ve insanî yardımlaşmanın önemini anlatmak için söylenmiş dize (ç.n.).

70) *Op. cit.*, p. 659.

71) Bu bölüm aslında beşinci bölümdür. Biz, dünyayı söz konusu eden dördüncü bölümü bir kenara bıraktık. Bunun nedeni, dördüncü bölümün değersiz olduğunu düşünmemiz değil, Van der Leeuw’un analizinin bize, taraflı görünmesidir.

Kurucunun veya tebliğcinin rolü, *Geştalt*'lar olmaktan ibarettir; bu *Geştalt*'lar ise gerçekte, özün unsurlara ayrılmadan önceki özgün birliği şeklinde anlaşılmalıdır. Fakat yazar burada bir toptancılıkla (globisme) yalınmaz. Bu eserin tümünde Weberci ideal tiplere rastlamaktayız; ancak yazar, Weberci ideal tipleri (idealtypus Weberien) bu bölümde diğer bölümlerden daha çok kullanır. Çünkü burada, dinî bir sistemin, bir sürecin, bir topluluğun ve bir şahsın iç kararlılığını tasvir etmenin yanında, göstermek de söz konusudur. Bu kararlılık, temel anlamda, anlamın tezahürü için, anlamlı ve gerekli unsurlar arasındaki işlevsel ilişkilerden doğar. Bunun gibi reformasyon Luther'in, İslâm Muhammed'in veya Budizm Bouddha'nın yerleşik dinle, özel çatışmasından ibaret görülemez. Fakat her dinin görünüşlerinden biri de reforme edilmiş reformanda) bir din olmasıdır. Yalnız bu reform, "hiç de keyfi olduğu" söylenmeyecek bir reformdur ve o, bir dinin yaşama biçimidir.⁷² Ama reformdan çatışmanın, hatta bozuşmanın (rupture) doğması bir bakıma zorunludur. Bunun sonucu reform, başlangıçta sapıklık (hérésie), ayrılık (schisme) veya marjinal bir mezhep (secte) şeklinde görünür ve kendi sırasında, karakterize edilmesi gereken şahsın, yani reformcunun özgün kişiliğiyle özdeşleşir.

Fakat bu imgeler, ilk üç bölümün düzenlenmesiyle aydınlatılmış, sabit bir yapıyı ortaya koyar ve bu bölümlerin görünüşte basit düzeni, (her bilinç gibi) dinî bilincin yönelimliliğinin fenomenolojik perspektifinde anlam kazanır.

Bu noktada Husserl ile, sonradan ayrılmak üzere, daha sıkı bir işbirliğini gerçekleştireceğiz. Yönelimlilik (intentionnalité) kavramı, bilinci gerçek anlamıyla niteler, bunu da bilinç hakkında uyanan, hem tasavvurları taşıyan çanta; hem de, üzerine gerçekliğin resmedildiği fotoğraf filmi şeklindeki imajlarını reddederek yapar. Bilinç,

72) *Ibid*, p. 598.

Condillac heykelinin sahip olduğu şekilde gülü koklamakla elde edilmez; üstelik gül kokusunu da içermez; ama kokulu bir nesne olarak güle yönelir. Bilinç, objeyle kurulan ilişkidir. Ve eğer obje bilincin yöntemleriyle elde edilmiş bir terim olursa, objenin yüklemeleri ne yalnız objenin, ne de tek başına süjenin değil; fakat, objeyle süjeyi birbirine bağlayan ilişkinin ayırt edici nitelikleri olur.

Bu bakış açısı Husserl için bir hareket noktasıdır⁷³ ve Brentano'dan alınmıştır. Yukarıda söylediğimiz gibi, saf bir fenomenoloji, fenomenolojik bir psikolojiden tümüyle ayrıdır. Bu ikisi arasındaki farkı görebilmek için, önce psikolojik bir fenomenolojinin analizleri sırasında kullandığı terimleri açıklamalıyız. Dinlerin somut bir fenomenolojisinin aynasında yönelimlilik (intentionnalité), psiko-sosyolojik bir nitelik gibi görünür. O halde Van der Leeuw'un, bir fenomenolojik psiko-sosyoloji yoluna girdiği söylenebilir.

Bu yol, daha önceden, dinî duygunun ve kutsalın özel kiplerinin (modalités) karşılıklı etkileşimlerini aydınlatan Rudolf Otto tarafından çizilmiştir. Fakat Van der Leeuw, en ilkel biçimlerden, en gelişmiş biçimlere giden ve (tersine) ikinciler karşısında birincilere hiçbir imtiyaz tanımayan genel çizgiyi izleyerek, bu değişiklikleri daha da çoğaltır. Fakat o, her iki terimi ayrı olarak ele almakla işe başlar. Objenin (dine göre süjenin) üstünlüğü vardır. Tanrısal (divin) "mana"nın basit gücünden, kadir-i mutlak ve akıllı bir Tanrı'ya kadar çeşitli şekillerde tezahür eder. Fakat süje de bir tezahürdür. Bunun da iki şartı vardır: Fertlerin dinî hayatının analiz edilebilmesi ve ailenin, kabilenin, daha genel ifadeyle grupların, bilinçli, dinî davranışta bulunan süjeler olmaları.

Sonunda ruh kavramı, ilk anlamından farklı bir anlam kazanır.

73) İşte bir formülleştirme: "Her şuur hali bir" cogito cogitatum = düşündüğümü düşünüyorum"dur. Bu şuur hallerinde *yönelimlilik* (intentionnalité) kelimesi, sadece, bir şeyin şuru olma ve "cogito"sunun niteliği anlamına gelir, "cogitatum"unu bizzat kendinde taşıma şuurundaki başlıca özelliği gösterir". (*Méditations cartésiennes*), p. 27.

Burada fenomenolojik yaklaşımın, Van der Leeuw'a alışılmış bakış tarzını tersine çevirme izni verdiği söylenebilir. Van der Leeuw, ilkin ruhu, insanın, dinî kaderi de olan tabiatüstü (sanki tabiat dışıymış gibi nitelenen) bir parçası olarak kabul etmez.

Tersine ruh, onun analizine, tanrısalın korelatı olarak müdahale eder. O zaman ruh, çeşitli görünümmler alabilir; ya insan Tanrı'nın muhatabı olduğu ölçüde, insanın bütünü temsil eden şeydir; ya sanki dinî şeylerle ilgilenmesi gereken bir varlıktır veya bedeninin şu ya da bu parçasında bulunan gayr-ı maddî cevher olabilir. Fakat önemli olan bunlar değildir; "Ruh, gerçek bir ayırma ilkesidir; o, ne maddeyi güçten, ne de bedeni tinden (esprit, geist) ayırmaz; ama ilgiye değmeyi bir tarafa, korku ve saygı uyandıran (numineux) ve gerçek olanı (effectif) diğer tarafa koyar."⁷⁴

O zaman zorunlu olarak, sūje ve objenin birbirini etkilemesi sürecine ulaşırız. Her obje fenomenolojisi, sūjenin tutumuyla birlikte bulunur ve bütün dinî sūjeler fenomenolojisi de tanrısal varlığın bulunmasını gerektirir. Fakat birçok tezahür, denebilirse, dinî sūjeyle "korku ve saygı uyandıran" arasında yer alır veya karşılıklı ilişkinin doğrudan bir belirtisidir. Dinî fiilleri ve daha genel olarak gözlenebilir davranışların bütünü gibi düşünülen dini, dış görünüşüyle nitelleyen her şey böyledir. Törenler, ayinler, yazılı dinî metnin okunması veya vaizlik bu kategorinin dışındadır. Fiil-nesne hem dindar insana hem de numenine başvurarak yorumlanır. Fiil-nesnenin yönelimli yapısını (structure intentionnelle) keşfetme zorunluluğu bizi, "(nispeten)" gizli olana ulaşmak için, görünüşün sınırlarını aşmaya mecbur eder. Bunu yapmak için de, "Haricî fiil'in ötesinde "dahilî fiil", yani dinî tecrübe çeşitlerinin ortaya çıkarılması gerekir. Fakat, dinî sūjeyi sırf alıcı bir varlık gibi görmek, onun tepkilerini bilmemek anlamına gelir. Dinî tecrübe, izlenim alabildiği sürece, di-

74) Van der Leeuw, *Op. cit.*, p. 278.

nl objenin, tam sübjektif, korelatıdır. Fakat aynı obje karşısında in-
 an, hepsi de dinden kaynaklanan bir dizi reaksiyon gösterir. Tan-
 rı'dan sakınmak, O'na kavuşmaya çalışmakla eş bir tutumdur ve
 kutsala yaklaşmaya engel olan birçok yasakta bu tutumu buluruz.
 Tanrı'ya yapılan kulluklar, O'nunla birleşme, O'na dost olma ve
 O'nu sevmeye, tanrısal istekleri yerine getirmedir. Bu cevaplarda tec-
 rbe çeşitliliğine eş olarak ustaca yapılmış bir yorum vardır. Fakat
 söz konusu yorum tecrübelere de tutumlara da hakkını veren, tutu-
 mu tecrübenin zorunlu bir sonucu gibi görmeyen yorumla bir arada
 bulunur. Korkutan Tanrı tecrübesi, g peşinde koşma anlamına
 geldiğinden, Tanrı'dan kaçmaya yol açabilir; aynı şekilde çok seven
 Tanrı tecrübesi de, insanın basitliğini hissetmesi demek olduğun-
 dan, sevginin yayılmasına neden olabilir.

şüphesiz, özetleyecek olursak, Van der Leeuw'un fenomenoloji-
 sini, analitik bir yöntem olarak en iyi belirten şey, sje ile dinî obje
 arasındaki ilişkilerin yapılanma (structuration) biçimidir. Yukarıda
 söylediğimiz gibi, genellikle şu husus ileri sürülür: Husserlci feno-
 menolojiyle Van der Leeuw'un din fenomenolojisi arasında ortak en
 temel nokta, hareket noktalarıdır, yani paranteze almadır. Bu tespit
 doğrudur; ama her ikisi arasındaki benzerlik bununla sınırlı değil-
 dir. Husserl fenomenolojisinde olduğu gibi Leeuw'un fenomenoloji-
 sinde de sezgi vardır. Sezgi her ikisine o kadar derinden yerleşmiş-
 tir ki, bu, onların fenomenolojilerini birbirine en çok yaklaştıran şey
 olmuştur. Rudolf Otto'nun söylediklerinin değerini de unutmadan
 diyebiliriz ki, şüphesiz, Chantepie de La saussaye'dan Van der Le-
 euw'a kadar kaydedebilen en açık gelişme, sevgiye önem verilmesi
 hususunda olmuştur. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Leeuw'un fe-
 nomenolojisinde sezgi, paranteze almadan niçin daha önemlidir?
 Nedeni şudur: Husserl fenomenolojisinde olduğu gibi, Leeuw
 fenomenolojisinde de, şüpheyi "paranteze alma" ve sonuçta "zn
 görülmesi" vardır; ama, gerek felsefi fenomenolojide, gerekse din fe-

nomenolojisinde “parantez alma” ve “özün görülme”si, sadece anlamak için bir giriş rolü oynar; anlamayı sağlayan şey, gerçekte sezgidir. Eğer bir bilgiyi elde etmede engelleri ortadan kaldırmıyorsa, yani sezgiyi mümkün kılmıyorsa, “paranteze alma”nın metodolojik bir değeri yoktur. Burada şu soruyu sormak yerinde olacaktır: İlk din fenomenolojisi denemesi olan Chantepie de La Saussaye’ın fenomenolojisinde de Husserlci fenomenolojinin temel öğelerinden “paranteze alma”nın ve “özün görülmesi” var mıdır? Bu konuda sözü uzatmadan şunları söyleyebiliriz: Chantepie de La Saussaye’ın fenomenolojisinde de “parantez alma” ve “özün görülmesi”, açıkça söylenmemesine rağmen vardır. Örneğin, Saussaye’ın, puta tapıcılığı “uydurma bir din” diye nitilemeyi reddeder; bu durum onun “paranteze alma”yı kabul ettiğini gösterir. Aynı şekilde onun karşılaştırmalı anlama postülatı koymaya ve niteliksel bir örnek bilimi (typologie) kurmaya çalıştığını biliyoruz. İşte bu postülatın tespitine ve örnek-bilimin haklılığını göstermeye yarayan şey de, “özün görülmesi”dir; sonuçta o, bunu da kabul eder.

III. Din Fenomenolojisinin Dallanıp Budaklanması

1. Jourdain’in Fenomenolojisi

Van der Leeuw haklı olarak, Chantepie de La Saussaye’ın projesini bütünüyle gerçekleştiren din fenomenologu olarak kabul edilebilir. O, bu projeyi gerçekleştirirken, sadece Husserl’in değil; bunun yanında, Brentano, Spranger ve Jaspers’in genel fenomenolojik düşüncelerinden yararlanır. Fakat din fenomenolojisi, R. Otto, C. J. Bleeker, K. Kerényi, G. Dumézil, R. Caillois gibi şahısların, paralel veya birbirini izleyen çalışmalarıyla gelişip önem kazandı. Oysa, ilerde göreceğimiz gibi, bu yazarlar arasında bir takım farklar vardır;

ama onların ortak görüşlerinin bulunduğunu da kolay kolay inkâr edemeyiz.⁷⁵ Bu yazarların eserlerini okuyan kişi, onlarda fenomenolojik yönelmenin ortak olduğunu; bu yönelişin ne bir epistemolojik düşünceye, ne de özgün bir metodolojiye dayanmadığını kolayca fark eder; bununla birlikte okuyucu kendini, açıkça fenomenolojinin alanına girmeyen dinî olgulara belli bir yaklaşma tarzı karşısında bulur; Jourdain'in yaptığı gibi, fenomenolojinin bir üslup meselesine dönüştüğünü görür.

Şimdi Jourdain'in fenomenolojisinin robot resmini çizmeye çalışalım. Şüphesiz bu işte önce, Jourdain'in fenomenolojiye katkısını belirtmeye gayret etmeliyiz; ama, fenomenologlarda, gerçekten farklı problemlerin ortaya çıkışına neden olan, iyice belirlenmemiş anlamlar (équivoques) üzerinde durmamızın hiç de gereği yoktur.

Jourdain, fenomenoloji yapmak için, ilkin teolojik faraziyelerini veya değer yargılarını işin içine karıştırmamak zorundadır. Tanrı'nın fenomenolojik bilgisinin gerçekliği, ona göre, artık, gerçek Tanrı'nın bilgisiyle örtüşmez. Hatta, Hristiyanlığın gerçek bilgisi, yani fenomenolojiyle elde edilmiş bilgisi, gerçek Hristiyanlığın bilgisi değildir. Paranteze alma ister açık, ister örtük olsun, dogmadan veya doktrinden, dikkatin objesi olan yaşanmış inanca geri gitmedir. Fakat şunu da ısrarla belirtelim ki, bu tutum, R. Mehl'in⁷⁶ gösterdiği gibi, aslında her indirgemeciliği (réductionnisme) dışta bırakır. Fenomenologa göre dinî inanç, doğru olarak, sadece kendisiyle açıklanır. Durkheim'ın önemli çalışmalarından biri olan "Dinî Hayatın İptidai Şekilleri"nin birçok pasajını, (özellikle kutsalın analiziyle ilgili olanları) fenomenoloji metinleri gibi düşünülebilir miyiz? Buna "evet" denirse, Durkheim'ın dinî tecrübeyi toplum gücünün

75) Kşz. Brentano, *Versuch Über die Erkenntnis*, Leibzig, 1925. -E. Spranger, *Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle, 1921. - K. Jaspers, *Psychopathologie*, Berlin, 1920.

76) R. Mehl, *Op. cit.*

tecrübesiyle açıklama teşebbüsü, paranteze almaya sırt çevirir. Durkheim sosyolojizminden daha az indirgemeci olmayan fonksiyonalist tutum içinde aynı şeyleri söyleyebiliriz. Bununla birlikte, fenomenolojiye başvurmayan Ch. Glock'un, bizzat dinî objeyi gölgede bırakan fonksiyonalist din tanımlarının yetersizliğini gösterdiği kabul edilebilir.⁷⁷

O halde, nedenselciliği (causalisme) ve gayeciliği (finalisme) bir kenara bırakarak, bizzat dinin anlamını kavramak, her din fenomenolojisinin amacı olmalıdır. Fakat Jourdain, fenomenolog olarak, içeriklerin, her zaman göz önünde bulundurmadığı dilin bazı niteliklerine dikkat çeker. Sıfatları isimleştirme onun üslûbunun ayırt edici özelliğidir. "Profan" ve "Kutsal" sıfatlarının isimleştirilmesinin gerekliliği, ona özgü bir düşünce tarzıdır. "Korkunç" (terrible) ve "büyüleyen" (fascinant) sıfatlarını isimleştirdiği zaman, Otto'da aynı zihni eğilim daha belirgin biçimde ortaya çıkar. Şunda anlaşılm: Durkheim'a göre "kutsal", önce kutsal şeylerin bütünü demektir. Bu yüzden "Dinî Hayatın İptidai Şekilleri"nde fenomenolojik unsurların bulunduğundan söz ettik. Aynı zamanda bu "kutsal", tanımının yapılmasına ve sonuçta öz olmaya elverişli, anlamlı bir yüklemidir. Caillois "İnsan ve Kutsal" adlı eserini yayınladığında, "kutsal" sıfatının anlamıyla oynama son haddine varır. Bu defa, bu eserde, obje olarak alınan kutsalın niteliği söz konusu edilir. Aynı şekilde Otto'nun "büyüleyen"i, semantik açıdan, "kadir-i mutlak" ile bir tutulamaz. Bu son durumda, sıfat niteliğindeki deyim, dille ifade edilemeyen; fakat işaret edilen bir ismi niteler; sonuçta okuyucu, "büyüleyen", hayran bırakan şeyin niteliğini, fark eder.

77) Kşz. R. Glock ve R. Stark, *Religion and Society in tension*, Chicago, 1965. Yinger'in, "belli bir grubu, insan hayatının önemli problemleriyle yüz yüze getiren inançlar ve uygulamaların bütünü" (*Religion, société, personne*, tr. fr. 1964, p. 17) tarzında yaptığı tanımları hareket noktası olarak alırsak, yazarlar, bu ölçüye uygun bir dinî organizasyon şekline, başka bir terime müracaat eden hümanist bir organizasyon şeklinin uygunluğunu ispatta sıkıntı çekmezler.

Şunu da ekleyelim ki, bu son durumda, iki yönlü bir değişikliğin gerçekleştiği açıktır. Bir taraftan büyülenen kişiyi tanımak için büyülenen kişinin duygusundan yola çıkıyoruz; diğer taraftan tanıdığımız bu büyüleyen şeyin özelliğini cevherleştiriyoruz. Bu küçük sözel jimnastik, bizim fenomenolojik özleştirme dediğimiz; aslında “özün görülmesi”yle amaçlı yapının en olağan birleşmesinden ibaret olan şeyi tam olarak içerir. Bir tasavvurun, bir sembolik objenin, bir rolün, bir fiilin bütün anlamı, onları yaşatan ifade tarzına başvurmakla anlaşılır. Fakat anlam, ifade tarzıyla yetinmeyip, nitelediği objeye geri döner. Çünkü obje, bilen süjenin, (Husserlci terimi kullanacak olursak neomanın) amaçlı korelatı olma statüsünü kazanmak ister. Bundan sonra anlam artık, ifade tarzının değil; objenin anlamı olur; o zaman anlam objeleşir, cevherleştirilir. Ama bu cevherin varlığı olmadığından biz onu öze dönüştürürüz.

Bu, biraz da karikatürü andıran sunuş biçimi, açıkça, bu tür egzersizlerde, boş tartışmaların (logomachie) bulunduğu düşüncesini uyandırır. Uyuyan fazilet (virtus dormitiva) vasıtasıyla yapılmış sözde açıklamalara eş, neomatik korelatla yapılmış pek çok sözde yorum vardır. Bunu önlemede “çiğnenmiş kutsal” (sacré de transgression) kavramının ne yararı olabilir?⁷⁸ Çünkü, bir defa bayramın, törenin zorlayıcı gücüyle, insanın tabulardan kurtulacağını önceden kabul etmiş bulunmaktayız.⁷⁹ Bununla birlikte, dinî tezahürlerin anlamının özgünlüğünü ortaya koyan düşünce ve ifade şekillerinin bütün değerini inkâr ettiğimize pişman oluruz. Özet bile olsa, fenomenolojik bir analizle, faktörü basitleştirmenin, dinî tutumlardan aldı-

78) R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, P.U.F., 1939, Ch. IV.

79) Kşz. aynı yazar, *Le mythe et homme*, p. 29. Bu yazarda kutsalın, dinî tutumu belirleyen aktif bir ilke olarak takdim edildiğini görüyoruz. “Kutsal, dinî duyarlılığın temel kategorisi olarak ortaya çıkar ve dinî duyarlılığa, duyarlık kategorileri kazandırır. Kutsal duygusu insana, hususî bir saygı duygusu empoze eder, onu imanını araştırma düşüncesine karşı uyanık olmaya çağırır, tartışmaktan kurtarır, böylece aklın dışına ve üstüne yerleşir. “Kutsalın cevherî fiilini ifade eden aktif fiilleri gösterdik.” Kşz. *Encyclopédie française* t. XIX, pp. 32-35.

ğı şeyi nasıl onlara geri verebildiğini başka yerde gösterdik.⁸⁰ Biraz daha ileriye giderek diyebiliriz ki, anlamların nesnelleşmesi bireysel bilinçlerin değişmesinden başka bir şey olduğu zaman da, bu anlamların, bütün özneler tarafından aynı şekilde anlaşılıp anlaşılmadığını sormak zorunlu olur. Bilinç sayısı kadar bilinç değişikliklerinin olduğuna işaretle yetinmek, sorunu basitleştirmektir. Fakat anlamın bütün öznelerce aynı tarzda anlaşılmanın nasıl gerçekleştiğini kendi kendimize sordüğumuzda, önemli bir problemi gündeme getirmiş oluruz. İşte o zaman fenomenoloji karşımıza çeşitli çözümler çıkarır. Örneğin, iç gözleme (introspection) veya dış gözleme (observation) dayalı; tekçi ya da çoğulcu; ilk örnekçi ya da kültürel deneyici çözümler, onun önerdiği çözüm yollarıdır.

2. İç Gözlem (Introspection) veya Dış Gözlem (Observation)

Anlatılanların öznellerarası (intersubjektif) niteliği, doğru düşüncenin evrensel olması gibi evrenseldir. İçlerinde dinî tecrübenin de bulunduğu bazı temel tecrübeler, akılla birlikte, bütün sùjelerde bulunur. Şüphesiz hiçbir fenomenolog, iç gözlem macerasına tek başına atılmaz. Her fenomenolog, kendi tecrübesiyle, başkasının tecrübesinin birleştiği noktaları göz önünde bulundurur. Fakat sùje için son başvurulacak şey, kendi kişisel Tanrı tecrübesidir ve bu tecrübe, öznesi “ben” veya “biz” olan konuşmalarla ifade edilir.

“Duygularım ve zekâm, ancak kendilerini doğrudan doğruya etkileyen bedenimin “ben” olduğu kadar “ben”dirler. Beni o kadar şaşırtırlarken, onlara nasıl benim diyebilirim? Dışarıdan almadığımız neyimiz var? Görüldüğü gibi ben baştan başa bağlanmayım. “Ben”i bedenden ibaret görerek, bedeninin hayatına katılmayı bırakalım.

80) “L’analyse des attitudes religieuses”, *Archives de sociologie des religions*, no: 11 (1961), pp. 35-52.

Kendimizi, ince oyunlar oynayan zekâdan (animus) ibaret de görmeyelim; ruh (pneuma) olduğumuzu keşfedelim.⁸¹

Eğer bu pasaj bazı mistiklerin, özellikle de Guillaume de Saint-Thierry'nin analizinin bir özeti diye görülürse, (diğer tecrübe çeşitlerini göz önünde bulundurmadığı için) bize böyle bir tecrübeyi geçerli sayma izni vermez – bu, özdeşleşmeden (identification), şahsî, en azından hayalî bir tecrübeye geçmek demektir. Şayet, başkalarının tecrübelerini, benim geçici ruhsal durumlarıma bağlı olarak geçerli saymak zorunda olsaydı, böyle bir ölçü, çok açık bir keyfilik olacaktı. Bunun için fenomenoloji yolu, bütün tecrübeler aynı düzeyde olmazsa, açık veya gizli olarak, gerçeklik meselesini ortaya çıkarır. Evrenselliğe, ancak görünüşleri aşmakla ve varlığın derin tabakalarına nüfuz etmekle ulaşabiliriz. Her içebakışçı fenomenoloji için doğru olan şey, dinî tecrübe söz konusu olduğunda daha bir önem kazanır. Dinî tecrübenin objesi, bu tecrübe tanımının gereği olarak, ilk tecrübenin ötesindedir; bunun için dinî tecrübe ilk tecrübenin aşılmasıyla gerçekleşir.

Böylece bu fenomenoloji, bir varoluşçu felsefenin parçası olur. Bundan dolayı, fenomenolojinin “paranteze alma”sını hiçe saydığımız söylenebilir mi? Bu tartışılabilir. Husserl bilimin gerçekliğinin kaynağını, dünyada değil de, özlerin dile getirilişinde arar. Aynı şekilde varoluşçu fenomenologlar da, nahif inancı sonradan kazanılmış bir inanç olarak görmezler; fakat, onu geçerli saymaya izin veren gerçeklik ölçüsünü tecrübeye ararlar. Duanın kabulünün analizi hakkında da aynı şey söylenebilir.

“Duanın kabulü deneysel değil; dinî bir olgudur. Bunun için nedensellik alanına girmez; hatta onun büyüyle ilgisi yoktur. İyileşmek isteyen hasta iyileşip iyileşemeyeceğini bilmediği gibi, ölüp ölmeyeceğini de bilemez. Şifa ve hastalık, Tanrı için, inayette bulun-

81) G. Berger “La vie mystique” *Encyclopédie française*, L. XIX, p. 3162.

ma veya imtihan etme vasıtasıdır. O zaman Tanrı'dan bir şey isteme, gerçekte, onun iradesine boyun eğme anlamına gelir.⁸²

Görülebilir tezahürlere dayanan fenomenoloji, açıkça, bir iç tecrübe fenomenolojisinin karşı kutbunda yer alır. Şüphesiz bu durum, Van der Leeuw'un içebakış yönteminin imkânlarını önemsememesinden kaynaklanmaz. Gerçek neden şudur: Daha önce söylediğimiz gibi Husserl, evrensel olduğu söylenen bir bilince kişisel tecrübeyi yansıtanın değil de; başkasını tecrübeye, başkasını anlamının ve kişisel tecrübesini zenginleştirmenin peşindedir. Dolayısıyla onun yöntemi içebakışa zıttır.

Bu eğilim Joachim Wach'da daha açıktır. O, dinî tecrübenin niteliklerini gösterdikten sonra şunu açıklar; "Dinî tecrübe ifade edilmek eğilimindedir. Başkaları bizim tecrübelerimizi, anlattığımız kadarıyla ve anlatmamızla öğrenebilirler ve dinî tecrübenin yapılabilmesi için, bizim sanki dinler tarihçisi olmamız gerekmektedir. Bir başkasının dinî tecrübesi asla doğrudan doğruya anlaşılamaz."⁸³ O halde, dinî anlamlara nüfuz etme, sadece aracıyla olabilir ve bu aracılığı da anlatım (expression), yani "anlam"a duyulur bir nitelik kazandırma yapabilir. Bir din biliminin "anlatım aracılığı"yla tanımak zorunda oluşunun kaynağı bu durumdur ve anlatımın da, teorik, pratik ve sosyal olmak üzere üç görünüşü vardır.⁸⁴ Özellikle, bu son görünüş, din sosyolojisi şeklinde geliştirilecektir.⁸⁵

3. Tekçi ve Çokçu Çözümler

Fenomenoloji, görülür tecrübeye (expérience visible) dayanmak

82) P. Burgelin, "La prière" *Ibid*, 36.9, (gösterdiğimiz bölüm).

83) J. Wache, "Problématique et typologie de l'expérience religieuse", *Archives de sociologie des religions*, no: 14 (1962), p. 58 (trad. par. Seguy du début "Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian), Chicago, 1951.

84) *Ibid*, p. 59.

85) Kşz. Einführung in die Religionssoziologie, 1931, *Sociology of Religion* Londres, 1947, tr. fr. "Sociologie de la religion", Paris, 1951.

için, yine de “gerçeğe uygunluk” kavramını dışta bırakamaz, hatta şahsî tecrübeye başvurmazlık edemez. Önce şunu belirtelim: Gördüğümüz gibi, Van der Leeuw’a göre anlama (*compréhension*) tedricî olarak gelişir. Fenomenolog, bir rolün veya ayinin doğrudan kavranan anlamını yanlış yorumlamamalıdır. Bazıları bu bakış açısının mahzurlu tarafını göstermek için “kesinlik”ten (*exactitude*) söz edeceklerdir. Fakat Van der Leeuw, gizli olanı ortaya çıkarmaya çalışırken, tezahürün ortak özünü meydana çıkarma amacı güder. Çünkü eğer ortak bir özleri olmasaydı, biz, sonsuz çeşitlilikteki tezahürleri anlayamayacaktık. Gerçeklik sorunu burada yine karşımıza çıkar. Çünkü, Van der Leeuw’un da eninde sonunda yapmak istediği şeyi; yani duanın, kurbanın özü gibi çok genel dinî özlerin hatta dinin özünün neden ibaret olduğunu söyleme sınırına iyice yaklaştık.⁸⁶ “Özü ve Tezahürleriyle Din”in varoluşçu yansımalarını bir kenara bırakırsak bu eser, çok çeşitli dinî tezahürlerden bazılarının yorumlanması üzere bina edilmiş bir yapı şeklinde görünür. Bu yapıda ara tiplerden ibaret bir kat vardır; o katta dinî hayat, duyumlar çeşitliliğinin azaltılmasından ibarettir. Yapının kuruluş amacı da bizzat dinin özünü ve onu karakterize eden temel ilişkileri sürdürmektir. Eğer Van der Leeuw gerçekten, genelleştirici soyutlamayı davranışının temeli yapma niyetini taşısaydı, tümevarımsal bir yöntemden söz edebilecektik. Fakat o, her aşamada, dinî ilişkileri ve gizli olanı dinî sezgiden önce bularak, daha fazla ortaya çıkarmak niyetindedir. Gerçekte dinî tezahürlerin çeşitliliği konusundaki titizliği, Van der Leeuw’un, ayırmaya, birleştirmeden daha büyük yer vermesine yol açmıştır.

Buna karşılık birleştirici özleştirmeye doğru giden ve başkalarının da izlediği bir yol gösterilmiştir. Burada sadece, Roger Caillou-

86) J. Wach hakkında da aynı şeyleri söyleyebilirsiniz. “Problématique et typologie”, *Art. cit.*, p. 56.

is'nın, ortak ve toplu coşku diye nitelenen bayramla ilgili yorumuna, tabuların kaldırılışına, başlangıçtaki kaosuñ törensel düzenlemesine işaretle yetineceğiz. Burada, tenkit etmeden, bakış tarzının klâsik tanım teşebbüsüyle farklarını belirtelim.⁸⁷ Durkheim, dini tanımlarken, dinin niteliğİ olarak tespit ettiğİ her özelliğİ belirtmeye çalışır. Oysa Caillois, bayramlarda gördüğümüz nitelikleri gerçek bayramın nitelikleri kabul etmez.⁸⁸ Ona göre şimdiki bütün bayramlarımız gerçek bayramın bozulmuş şekilleridir. O halde problem, bayramların ortaklaşa sahip oldukları şeyi ortaya çıkarmak değil; yeterince zengin ve tutarlı bir bayram tipini teşkil etmektir. Böylece, hangi bayram göz önüne getirilirse getirilsin, bu aslı örneğın fakirleştirilmiş bir değişik şekli olduğunu görebiliriz.

4. İlk Örnekçilik veya Kültürel Deneycilik

Roger Caillois'da yorumun geçerliliğİ sadece onun verimliliğİne bağlıdır. Bu ise anlamın özneliliğİ meselesini yeniden ortaya çıkarır. Mircea Eliade buna şu postülatı ekler: "Kendi ilk örneğİne mümkün olduğunca yaklaşmaya, yani tarihİ alüvyonlarından ve tortularından arınmaya meyletmeyen hiçbir dinî şekil yoktur."⁸⁹ Bu demektir ki, kutsalın tezahürleri ya da hiyerofaniler aslı özlerle açıklanır. İşte bunun için kutsalla ilişkinin özünü ilkel halklarda bulabiliriz. Eğer tarih işın içine karışırsa, bu, bazı hiyerofanileri bir süre için gizlemek; insanlığın dinî hazinelerini zenginleştirmeye yarayan yeni hiyerofanileri ortaya çıkarmak içindir. Fakat her hiyerofani, kendisini ifadeye yarayan sembolik dil değişmek ve kültürel değişiklikleri izlemek zorunda olsa bile, ilk ve aslı şekliyle yeniden ortaya çıkma eğilimindedir.

87) Caillois'ya göre bayram kavramı "Bayram ve Bayramlar" (*Journal de Psychologie Normale et Pathologique*) Juillet-Septembre, 1966, pp. 291-308, adlı makalemizde inceledik.

88) Kşz. özellikle "de la définition du fait religieux", *Année Sociologique*, 1897-1898.

89) *Traité d'histoire des religions*, Paris, p. 395.

Böyle bir durumun iki avantajı vardır. Eliade, bir taraftan tek ve zorunlu öz; öbür taraftan da çok ve zorunsuz tezahürler arasındaki zıtlığı aştığı için, iyi niyetle kutsalın özgün tezahürlerini çoğaltabilir; ilk örneklerin sürekliliği postülatı, ona, özgün yapıları içinde, hiyerofaniler üzerinde dikkatini yoğunlaştırma; birliğe indirgeme kaygısından uzak fenomenolojik bir denge kurma izni verir. İkinci avantaj ise yöntemlerin kurala bağlanmasıdır. Bu kural, biçimlerin değişmezliğini belirlemek, iyi tespit edilmiş bir amaç; sınırsız gözlemlerimiz esnasında ipucu görevi yapan bir karşılaştırmacılık kuralıdır. Fakat Platoncu esinlenmeye bir iman derecesinde bağlanmayı isteyen bu postülatın kabulünde açık bir güçlük vardır.

Bu güçlüğü, Eliade'ı ret için bir neden yaparsak, geriye, saf bir deneycilik bakış açısı kalır; deneyci bakış açısı ne teolojik, ne de felsefi olmadığı varsayılan bir fenomenolojinin "yönelme-sınır"ıdır (orientation-limit). Bu bakış açısına göre tezahürler gözlenecek objeler gibidir. Sembolik karakterlerinden dolayı onları, gösteren görünüşleriyle (aspect signifiant) olduğu kadar gösterilen görünüşleriyle de (aspect signifié) tefsir etmek gerekir. Bu iddiaya kanmayalım; çünkü karşılaştığımız bütün güçlüğü ortadan kaldıramaz. Sosyoloji, belli bir kültür alanına ait ortak tasavvurlar ve anlamlar kavramına aşinalık kazandırsa da, kültürlerin birbirini karşılıklı olarak anlaması problemi tamamıyla çözülmedik olarak kalır.

Diğer taraftan sonsuz gözlemlerin çeşidini kısmen azaltmak bir zorunluluktur. Bunun için yapacağımız örneklendirmenin temelini tespit gerekir. Bu iş için önümüzde bir yol, Max Weber'in yolu vardır. Weber'e göre ideal örneğin çatısı bütünüyle çatılmıştır. Onun değeri de, anlatmasına, yani ham haliyle irrasyonel görünümlü bir olgunun aklî olarak yeniden teşkiline bağlıdır.⁹⁰ Protestan ahlakıyla kapitalist ruhun arasındaki ilişkilerin yorumu böyledir.⁹¹ Hiçbir za-

90) *Essaies sur la théorie de la science*, tr. fr. Plon, 1965, no: 179-187.

91) *Éthique Protestante et l'esprit du capitalisme* tr. fr., Paris, 1964.

man açıkça söylenmese de, saf deneysel, fenomenolojik bir analizin en güzel örneği şüphesiz bir yorumdandır.

Yorumlamayı bir defa ölçü kabul edersek, o zaman tenkit dalgalarıyla karşılaşırız. Çünkü bu yorumun açıklamadığı, hatta ona zıt bağlamlar da (connexion) bulunabilir. Oysa harfi harfine Weberci anlamda kabul edilmiş bir örnek tanımı bu tür eleştirilerden zarar görmez.

Gerçekte Weber kendisine yöneltilen olgusal (factuel) eleştirileri bizzat cevaplandırmaya çalıştı. Şüphesiz kendisi için, bilim adamı sıfatıyla ideal örneği, bazı şartlarla ve deneysel olarak gerçekleştirilebilir bir hipoteze dönüştürmemek zordu. Deneysel, sosyal bir fenomenoloji, sonuçlarının geçerliliğini, pozitif bir sosyolojiden başka şöyle sağladığını kolay kolay iddia edemez.

Din fenomenolojisinin şematik bir sayımı ve dökümünü bilanço) pek de doğru olmayabilir. Din fenomenolojisindeki bir çok yönelimleri bir kenara bırakıp da, en genel fenomenoloji yönteminin elverişliliği hakkında yargıda bulunduğumuzda bu disiplinin somut katkısını yeterince gösteremeyiz. Kısacası din fenomenolojisi, ancak, bize sağladığı sezgilerin değeri kadar değerlidir. Rudolf Otto'nun bazı yerlere ait kutsal korku ve Van der Leeuw'un kutsallaştırmalar üzerine yazdıkları pasajların okunması, din fenomenolojisi yönteminin doğruluğunu ispat etmekten çok, bu disiplinin imkânları lehine tanıklık eder.

Chantepie de La Saussaye'ın da yazdığı gibi, din fenomenolojisi araçından başka bir şey değildir. Felsefe olarak fenomenolojinin güvenilirliğinin tartışmaktan uzak dursak da, dinî olgular bilimi açısından, fenomenolojik analizin, ancak geçici bir aşama olduğunu da görmezlikten gelemeyiz. Fenomenolojik analiz, iç tecrübe yorumu olarak, sonunda bir varoluşçu felsefeye dönüşür. Eğer o, dinî olgunun duyumlanabilir tezahürlerini gözlemlemeye yönelecek olursa, o zaman, yorumun gerçeğe uygunluğu problemi çözülmeden kalır. Bu

takdirde, ya sürekli olarak önceki duruma götüren sezgisel bir birleştirme bizi kendine çeker; ya da örneklerin çokluğunu koruyacak olursak Platoncu bir metafizik içinde yer alan ilk örneksel bir dayanak görevini onlara verme eğilimi taşırız. Bununla birlikte bütünüyle pozitif doğrulamalarla desteklenecek, yorumlayıcı bir hipotez evresi gibi görmek gerekir.

Bu ara evrede, din fenomenolojisi, zihni bir tutum ve birkaç rehber-kavram (concepte-guide) önerir. Din fenomenolojisinin her fenomenolojiyle ortak yönünü teşkil eden zihni tutum, anlama saygı göstermedir; yani her inançtan her değerini büyük göstermeden, hatta her şüpheden kurtulma amacı güden sezgidir. Anlamı yakalama güçlüğü, içtenliğin ve sürekli dikkatin gerekli oluşunu, doğrudan kazanılmış izlenimlerin yetersizliğini hissetmedir. Rehber-kavramlar arasında din fenomenolojisine en uygun olanı, yani tezahür kavramını alıyoruz. Tezahür kavramı, dini fenomenler içinde, müjyle objenin ilişkisinin aldığı özgün biçimi ortaya koyar. Dini objenin tanımında, kendini gizlemek, yani saklı olmak vardır. Ve dini müjenin özelliği de, bakışın aradığı; fakat görünce de savunmadığı şeyi hem ortaya çıkarmak, hem de gizlemektir.

Yararlanılan Kaynaklar

- R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme* – Neuchatel, Delachaux et Niestle, 1965.
- Raffaele Pettazzoni, "Il Methode Comparativa" *Numen*, VI (1959), pp. 1-14.
- C.J. Bleeker, "The Phenomenological Method", *Numen* VI, p. 97.
- Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations* Payot, Paris, 1948.
- E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. fr., Paris, 1946.

- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950..
- Brentano, *Versuch Über die Erkeennis*, Leibzig, 1925.
- E. Spranger, *Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle, 1921.
- K. Jaspers, *Psychopathologie*, Berlin, 1920.
- R. Glock ve R. Stark, *Religion and Society in tension*, Chicago, 1965.
- R. Caillouis, *L'homme et le sacré*, Paris, P.U.F., 1939.
- , "L'Analyse des attitudes religieuses", *Archives de sociologie des religions*, no: 11 (1961),
- G. Berger "La vie mystique" *Encyclopédie française*, L. XIX,
- P. Burgelin, "La prière"
- J. Wache, "Problématique et typologie de l'expérience religieuse", *Archives de sociologie des religions*, no: 14 (1962), p. 58 (trad. par. Seguy du début "Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian), Chicago, 1951.
- , Einführung in die Religionssoziologie, 1931, *Sociology of Religion* Londres, 1947, tr. fr. "Sociologie de la religion", Paris, 1951.
- Isambert, C., *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* Juillet-septembre, 1966.
- Durkheim, Émile, "de La définition du fait religieux", *Année Sociologique*, 1897-1898.
- Eliade, Mircea *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1953.
- Weber, Max, *Essaies sur la théorie de la science*, tr. fr. Plon, 1965, no: 179-187.
- , *Éthique Protestante et l'esprit du capitalisme* tr. fr., Paris, 1964.

DİN FENOMENOLOJİSİ VE DİNİ FENOMENLERİN MORFOLOJİSİ

Michel Meslin*



a) Fenomenoloji ve Din

Saf bir fenomenoloji kavramı, bilindiği gibi, Alman filozof E. Husserl (1859-1938) tarafından geliştirildi. Etimolojisi dikkate alındığında fenomenoloji, bilince görünen herhangi bir şeyi analiz etmek anlamına gelir. Fakat, herhangi bir şeyin görünmesi için, birine görünmesi gerekir. Bir fenomen, objenin gerçekten eş anlamlısı değildir. Aynı şekilde fenomen, duyularımız tarafından algılanabilir herhangi bir şeyin bir görünüşü altında, hakikatin somut bir dışa vurumu da olamaz; çünkü, objeyi obje yapan şey, sadece bilincin ona yönelmesidir. Sonuç olarak fenomen, hem bir süjeye bağlı olan objedir, hem de bu objeye bağlı bir süjedir. Bundan dolayı yönelme

* Bu yazı adı geçen yazarın *Pour une science des religion* adlı kitabının (Éditions du Seuil, Paris, 1973), 139-152. sayfalarının çevirisidir.

(intention) kavramı önemlidir; bu kavram, fenomen-obje, bilinç-sûje arasındaki ilişkinin ayırt edici niteliğidir. O halde fenomenoloji, sûje ve obje arasındaki başkalık ilişkisinin, bir yaşanmış tecrübe düzeyinde açıklanmasıdır. Böyle bir teorinin dinî probleme uygulanmasının ne kadar önemli olduğunu kolayca kavrarız.

Gerçekte bir din fenomenolojisi çerçevesinden bakıldığında, obje kutsalla ve sûje insanla özdeşleşir. Van Der Leeuw daha baştan şunu açıklar: "Din bilimlerinin, dinin objesi adını verdiği şey, bizzat dinin sûjesidir."⁹² Çünkü insanın kutsal üzerine tefekkürü, kutsalı obje yapar; insan, inanan biri sıfatıyla süjedir. Daha önce Max Scheler, 1926'da basılan *İnsanda Ezeli Üzerine* adlı önemli kitabında şunu göstermişti: Din fenomenolojisinin rolü, dinî fiili, bu fiile özgü olan şey açısından, yönelimli özelliği açısından incelemektir; dinî fiil, yönelimli özelliğiyle aşkın bir varlığa (entité), kutsala bağlanır. Max Scheler, dinî tecrübenin kapalı özelliğini kabul ederek, bilince görünen obje-fenomenin anlamını bilmenin mutlak zorunluluğu üzerinde ısrar ediyordu. Yönelim sonucu ortaya çıkan şey, sûjenin anlamasıdır. *Anlama*, bir öz görüşü sayesinde, özün birliğe kavuşturulmasıdır; *anlama*, olayların ve varlıkların özüne nüfuz etmeyi sağlayan kaynaşmayı gerçekleştirir. Böylece her din fenomenolojisi, anladığı şeyden söz etmek ve onun kanıtı olmak zorundadır. Fakat anladığımı bu fenomenden nasıl söz edebilirim? Önce ona ad veririm ve ardından onu, çeşitli dinî fenomenlerin bir sınıfına yerleştiririm; bu sınıf, dinî fenomenlerin ortak özelliklerini yansıtır (kurban, dua, arınma ve diğer ibadetler vs. bunların hepsi birer sınıftır). Elbette dinî fenomenleri organize eden, bu tür tasniflerdir ve dinî fenomen dediğimiz şey, bir ölçüde bize bağlıdır. Bütün bunlara rağmen, sonradan görünen şeyi araştırmak, yapıları ortaya çıkarmak ve çeşitli fe-

92) Leeuw, van Der. *La religion dans son essence et ses manifestations, phénoménologie de la religion*, éd. fr. Paris, Payot, 1948, p. 9.

nomen tiplerinin birbiriyle bağlantısını tespit etmeye çalışmak gerekir. Bununla birlikte fenomenolog, dinî fenomen tiplerinin bu tür açıklamalı listesini vermekle yetinemez.

Çünkü bir fenomen, görünür görünmez, süjenin hayatına karışır; süje, fenomenin hayatına karışmasına engel olamaz. Süjenin varlığına objenin bu girişi —Dilthey buna tarihin ve tarihçinin konusuyla ilgili olarak, “yapıların bağlantısının yaşanmış tecrübesi” adını verir — süjenin de objesine belli bir derecede katılması problemini ortaya çıkarır. Bu problem, hem seçimin sonucu ortaya çıkan bazı yakınlık problemleri, hem de M. Scheler’in ifadesini kullanmak gerekirse, daha temel olarak, dünya ile birleşmenin, “bir tür ortak yaşama”nın problemidir. Oysa her dinî inanç, inanan kişinin inandığı varlıkla özdeşleşmesine açıkça neden olursa, dinî fenomen üzerine insan söylemi, iman alanına değil; bilim alanına aittir. Budizm’i anlamak için Budist, Müslümanlığı anlamak için Müslüman, Roma Katolikliğini anlamak için Hristiyan olmak zorunlu değildir. Leeuw, “son sınır” adını verdiği şeyi şöyle açıklar: “Fenomenoloji, yalnız fenomenlerle, yani görünenle ilgilenir.”⁹³ Ona göre fenomenin ardında hiçbir şey yoktur.”⁹⁴ Sonuç olarak şunu söyleyeceğim: Fenomenolog, “aynanın arka yüzü”ne bakmak ve orada başka fiziksel ve zihinsel ana nitelikleri bulmak isteyen Alice’ten farklı davranır; fenomenolog, “nesnelerde ve ego’da kaybolmayı, nesnelerin üstünde bir Tanrı gibi gezinmeyi ve onların altından bir hayvan gibi geçip gitmeyi reddeder...”; o, her şeye kendi açısından bakar ve bu açıdan anlamaya çalışır; kısacası, kendi mesleğini icra etmekle yetinir. Fenomenologun tutumunun esası ve temeli *anlama*’dır; anlama kendisinin her zaman objektif olmasını ister. Heidegger’in ifadesine göre fenomenoloji, nesnelere nüfuz etmek ister. Fenomenoloji nesnelere, sa-

93) *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 659.

94) *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 660.

dece bir açınlamayla, yani süjenin gördüğü şeyin gene süje tarafından aydınlatılmasıyla nüfuz etmeyi başarabilir.

Oysa her din sonunda, insandan ayrı ve genellikle insanın analizinden kaçıp kurtulan aşkınlığın yaşanmış tecrübesinden başka bir şey değildir. O zaman, gizli olan şeyden, yalnız bir iman objesi olabilen şeyden nasıl söz edebiliriz? Din fenomenolojisinin terimlerinde temel bir antinomi yok mudur? Gerçekte, yaşanmış tecrübe kavramından hareket ederek, bu problemi daha doğru biçimde ele alabiliriz. Şüphesiz fenomenolog Tanrı'yı görmez. Tanrı görünmediğinden, fenomenolog için ne süje ne de objedir. Leeuw'un doğru olarak belirttiği gibi "yüz yüze görüşme reddedilmiştir". Böylece Tanrı, anlaşılır bir söylemde O'nu anlayabileceğimiz ve O'ndan söz edebileceğimiz biçimde görünmez. O eğer kendini bir teofaniyle, bir mesajla, bir yasayla gösterirse, bu kerygmanın analizi, onlardan bir doktrin çıkaran teolojiye bağlı olur. Örneğin Yakup, Musa'nın dağdan inerken söylediği şeyi sadece yanan çalı teofanisiyle tanıdı ve Yehova'yı sadece Musa şeriatıyla bildi. Fenomenoloji tanrısal olanı, sadece, fenomenleri ve dinî fiilleri yaşayan insanda kavrayabilir. Kutsal nasıl tanınabilir? O, varoluşsal tarzda nasıl tecrübe edilebilir? İşte fenomenoloji, insanın bu sorulara verdiği cevabı analiz edebilir. Bu yöntemle, insanın, imanının objesini nasıl anlatabildiğini ve bu obje karşısında nasıl davranabildiğini bilebiliriz. O halde, algılanabilir fenomeni oluşturan şey, açınlamanın kendisi değil; fakat, insan varoluşundaki inşa gücüdür (reconstruction).

Bütün problem, birinden diğerine (kutsalın açınlanmasından algılanabilir fenomene) geçip geçemeyeceğimizi bilmektir. Çünkü Otto'nun da söylediği gibi, fenomenolojik teori, açıkça kutsalın, insanın dışındaki bir gerçeklik gibi düşünülmesini gerektirir. Bu şartlarda, ferdin kutsala yaklaşımını oluşturan insanî tutumun belirlemeleri, şu sonucu çıkarmaya izin verirler: Fert, kutsal hakkında az veya çok önemli ip ucuna sahiptir. Bir defa yeniden Otto'nun kavramı-

na çok benzeyen bir kavram karşısında bulunmaktayız: İnsanın var oluşuna giren yabancı ve üstün bir gücün yaşanmış tecrübesi var olduğu anda, fenomen vardır: Başkasının ve aynı olanın diyalektiği, bir bilincin içinde ortaya çıktığı zaman, süje ve obje arasında bir birleşme gerçekleştiği zaman, fenomen vardır. Böylece R. Otto, *Numineux*'nün (saygı uyandıran) üç görünüşünü tasvir eder ve okuyucusunu, "dinî, derin bir heyecanı; mümkün olduğu kadar ve son derece dinî bir heyecanı yeniden hissettiği bir ana dikkat etmeye davet eder. Şunu da ekler: Eğer okuyucunun buna gücü yetmezse veya böyle bir anı bilmezse, ondan burada okumasını durdurmasını rica ediyoruz."⁹⁵ Fakat gözlemcinin bu kişisel tecrübesine başvuru, inceleme konusu olan *homo religiosus*'un anlaşılabilmesi, dindar bir insanın olan süjenin varlığını gerektirir. Bu durum ise, sonuçta, bir tür metodolojik solipsizme neden olmak tehlikesini ortaya çıkarır.⁹⁶

b) Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi

Tıpkı tarihçinin analizi gibi, fenomenologun analizi de sıkı sıkıya objesine bağlıdır. Her ikisi de belgeler üzerinde çalışır ve materyallerin sayımını ve dökümünü yapar ve bazen her iki yöntem de, bir ve aynı objeyi analiz ederler. Fakat materyallerin yorumu her iki yöntemde ayrıdır. Tarihçi daha önceden var olan şeyi, yani materyalleri düzenlemeye teşebbüs eder; olguları ve insanları gerçekten anlamazsa, bunu hiç de başaramaz.

Tarihçinin tek başarısızlığı, sahip olduğu materyalleri düzenlemedeki başarısızlığı değildir. Bunun yanında onun, materyalleri hıram ve dağınık biçimde nakletme tehlikesi de vardır. Peki bu son

⁹⁵) *La Sacré*, p. 22.

⁹⁶) Bir din bir fenomenolojisinin bu eleştirisi konusunda James S. Helfer'in şu kitabına bakılabilir: *On Method in the History of Religion, History and Theory*, Beiheft M, p. 1 à 18; Wesleyan University Press, 1968.

durumun sebebi nedir? Bunun sebebi, tarihçinin materyallerin bilincine varmaması veya yeniden kurduğu artsüremlî (diachronique) bir tekamülde işaret noktalarından yoksun olmasıdır. Fenomenoloji açısından tarihçinin kaba ve dağınık materyaller arasında kurmayı önerdiği mantıksal bağ, basit bir çalışma hipotezinden başka bir şey değildir. Çünkü o, yaşanmış realiteyi bütünüyle yeniden kurma imkanından yoksundur. Fenomenoloji kendini zamanın ve ortamın zaruretlerine boyun eğmiş hissetmez. Dinî fenomenin incelenmesini amaçlamakla birlikte fenomenoloji, yapılarının sayımını ve dökümünü yaptığı dinlerin tarihsel gelişmesiyle kendini sınırlanmış hissetmez. O, nesnelerin ve olayların özü olarak gördüğü şeye ulaşmak için, paranteze alma teorisine göre, saf ve basit biçimde paranteze aldığı tarihsel bağlamı hiçbir zaman dikkate almaz. Böylece, evrensel bir özü ortaya çıkarmaya çalışır; bu evrensel öz, zamandaki ve mekandaki objeleriyle sınırlanan dinler tarihinin ortaya koyduğunu iddia ettiği öz değildir.

Din fenomenolojisinin böyle evrensel bir özü ortaya çıkarma iddiasının desteklenemez olduğunu açıkça söylüyorum. Böyle bir iddia sadece, hele şükür eskimiş, sıkı sıkıya pozitivist bir tarih anlayışı çerçevesinde kabul edilebilir! Fenomenologların fenomenleri bağlamak istedikleri yapılar ne olursa olsun, bütün fenomenler, önce özel bir kültürde ve özel bir sosyal durumda yaşanan tarihsel gerçekliklerdir. Kutsal kendini, insanın analizine asla saf halde vermez; fakat insanı kutsala bağlayan, az veya çok sıkı bağların ve çeşitli düzenlerin bir ağı içinde verir. R. Caillois'nun güzel ifadesiyle "olguların labirenti andıran karmaşıklığı"nda kavranabilen kutsal, hususî bir zamanla ve hususî bir mekanla tanımlanan, kültürel, kurumsal, lengüistik ve sosyolojik toplu bir yapıda yaşanır. Kutsalla ilişkilendirilen, ona bağlanan bütün fenomenler, yalnız tarihsel bir tecrübenin içinde algılanabilirler. Fenomenolojik analiz, her fenomeni genel bir öze bağlar; özdeş anlamları benzer yapılardan farklı ifade bi-

çımlarına yükler. İçlerinde oluştukları çağların ve sosyo-kültürel ortamının şartlarının ürünü olmak, dinî tecrübelerin özgül yanıdır. Fakat fenomenolojik analiz, yine de yaşanan tecrübedeki tarihi reddetliği için, tehlikeli biçimde genel sonuçlara ulaşır ve karşıt anlamla yüz yüze gelir. Onun anlama ideali böylece indirgeyici yöntemi sayesinde yara alır. Bu şekilde Van der Leeuw, sanki eşit ve özdeş tecrübeler söz konusu imiş gibi, Malenezyalıların ve Madagaskarlıların çıstız adetlerini, İskandinav Sagalarının tanıklığını ve Yeremia peygamberin tanıklığını, Japon şogunluk kavramını ve Romalıların *imperium* kavramını, Borneo'nun racasından ayrılmayan ritüelleri, Natchezlerin başkanını, II. Charles Dönemi'nde İngiliz *cour franque* ve monarşi törenini, Helenistik dönemdeki monarşik güç kavramını ve Cermen Roma'daki Kutsal İmparatorluk kavramını, Mezmurlar'ı ve Konfüçyüs'ü bir ve aynı analizde yan yana koyar. İşte o zaman, en küçük ortak payda altında toplanan fenomenolojik indirgemenin kaçmalığının sınırına ulaşırız.⁹⁷ Şüphesiz bütün bu sayımı ve dökümünü yapılan durumlarda kutsal bir gücün söz konusu olduğunu algılamaktayız. Fakat, bütün bunlarda, tarihsel insanın büyük düşlerinden biri olan ve olmakta devam eden ve gücün bu kutsallaştırılması sırasında gerçekten yaşanan değerler, tümüyle gizlenmişlerdir. Van der Leeuw, bütün bu olguların sayımını ve dökümünü yapmakla ve onları ortak bir öze indirgemekle yetinir. Ancak o, kendine şunu sormaz: Bu yaşanan tecrübelerin her birinde daima özdeş politik bir yapı dini niçin yüceltmektedir? Monarşik gücün dini yüceltmesinin nedeni nedir? Van der Leeuw bunu bilmeyi problem edinmez. Bu ise fenomenolojik analizin her şeye rağmen ele alması gereken bir problemdir.

Dinî ihtida gibi önemli bir kavramın incelenmesi, tarihsel analizden yalıtılan bir din fenomenolojisinin sınırlarını hissettirir. Van der

97) *La Religion dans son essence et ses manifestations*, p. 107 à 123.

Leeuw'a göre ihtida fenomeni şundan ibarettir: Tanrı'nın profan hayatın yerini alması veya kutsallaştırılmış hayatın dinsiz hayatın yerine geçmesi. Onun açısından ihtida, yeni bir doğum, bir Rönesans'tır.⁹⁸ Antikitedeki ihtida tecrübeleri, bize ihtida konusunda bir fikir verebilir. Fakat bu kavramı aydınlatmak için Antikite tecrübelerini aydınlatmak yeterli değildir. Gerçekte antik insana göre ihtida, *epistrophè* veya *metanoia* (pişman olmak, pişmanlık), sadece, insanın güçlerinin darmadağın olmasına neden olan görünüşler dünyasının reddedilmesidir. Bir filozof, hayatını, kendi heykelini yontmakla geçirir. Şunda anlaşılmı: Bilgelige dönüş, bütün güçlerini en iyi şekilde gerçekleştirmek için, insanın kendine dönüşüdür. Fakat Yahudiliğin dinî geleneği aynı çağı tamamen başka bir tarzda kavrar; daha doğrusu ihtida kelimesine farklı bir anlam yükler. Bu monoteist dinde ihtida, ikili bir hareketin, günahkar insanın Yahve'ye dönüşünün, insanın yaratıcı Tanrı'ya dönüş hareketinin ve insanla Yahve arasında akdedilen ittifak hareketinin sonucudur. Burada sadakat artık insanın kendisine değil; yöneldiği Tanrı'ya, yaratığına ilgi gösteren Tanrı'ya sadakattir. Yahudi-Hristiyan geleneğindeki ihtida kavramının orijinalligi, insanı Tanrı'ya ve Tanrı'yı insana bağlayan bu başkalık ilişkisindedir. Bilgelige yönelen antik bilge, dünyanın değişmez ezeliğine ulaşmak amacıyla, aklını kullanarak, var oluşunun zamansal özelliğini aşmaya çalışır. İshak'ın ve Yakub'un Tanrı'ya yönelme, insan için var oluşunun her anında, istediği takdirde, düşündüğü Kişi'nin inayetiyle karşılaşma ve yaratıcısıyla bir gün yüz yüze görüşme fırsatını elde etmektir.

Din fenomenolojisi, böylece her yenileştirme tehlikesinden kaçınılmalıdır ve özellikle anlama idealini tümüyle gerçekleştirmek için, analizlerinin nüansını, tarihsel araştırmanın kazanımları ışığında ortaya koymalı ve hatta bu analizleri tartışmalıdır. Gerçekte tarih

98) *Ibidem*, p. 517.

ve fenomenoloji birbirini sıkı sıkıya tamamlar. Onlar bir din biliminin, birbirine bağlı iki aracıdır. Din biliminin karmaşık birliği, objenin birliğine, yani iç dinî tecrübenin ve dış tezahürlerin birliğine uygundur.

c) *Dinî Fenomenlerin Morfolojisi*

Mircea Eliade'ın pek çok malzemeye dayanarak yaptığı ve son derece verimli çalışmaları R. Otto'nun sonuçlarının uzantısıdır. Eliade'ın amacı dinin fenomenolojik bir analizidir.⁹⁹ Fakat Eliade bu Alman ilâhiyatçısına tepki olarak, dinî tecrübenin modalitelerini, sadece bireysel bilinç plânında ele almakla yetinmez; onları rasyonel tutumlardan ayırarak inceler. Gene o, kutsalın tecrübesini, görüşlerinin bütünlüğü içinde ve profanla karşıtlığında kavramaya çalışır. Eliade, Van der Leeuw'dan daha ileri gider, dinî fenomenlerin çeşitli tiplerinin yapısını, onları insanın toplam tutumuna yerleştirerek ortaya koymaya çalışır. Böylece o, hiyerofanilerin tutarlı bir sisteminde ortaya çıkan kutsalın bir *morfolojisi*'ni kurar; dinî sistemlerin büyük çoğunluğunu, hiyerofanilerin görüldüğü sistem kabul eder; bunu yaparken, dinî sistemlerin en ilkelinden en gelişmiş olanına kadar hepsini dikkate alır. Uzun ve derin araştırmaları sırasında Eliade, dinî tecrübeyi çağlar boyunca hazırlayan sayısız durumlarla karşılaşır. O, kaotik, kaçıcı, geçici, anlamdan yoksun bir dünyanın karşısındaki insanın, hayatına bir anlam vermeye çalıştığını tespit eder. İnsan davranışlarının daima bir kültür tarafından ve sonuçta bir kolektif tarih tarafından şekillendirildiğini çok iyi bilir. O, bununla birlikte, dinî tecrübenin, varyasyonlarını analiz etmekten çok, özgün ve sabit niteliğini belirlemeye çalışır. Ona göre kutsal hakkın-

⁹⁹ Eliade'ın genel bir bibliyografyası, *Myths and Symbols*'de verilmiştir, *Studies in honour of M. Eliade*, The University of Chicago Press, 1969.

da sahip olabildiği yaşanmış tecrübesi ne olursa olsun, *homo religious*'un her zaman benzer davranışlarda bulunduğu kesindir. Tutumları, çağdaş toplumlarımızın kutsala yabancı insanının tutumlarına karşıt, hemen hemen ezeli veya en azından binlerce yıldır değişmeyen dindar bir insan tipi araştırmak, dinler tarihinin nihai amacı olmalıdır. Eliade şunu ileri sürer: Oysa insan, hayatıyla ilgili araştırdığı bu anlamı, tarih ötesi bir kutsalda bulur. Bu tarih ötesi kutsal, algılanmak için hiyerofanilerde ve sembollerde görünür. Hiyerofaniler ve semboller sonuçta, yalnız, kutsalın insanlar tarafından yaşanan tarihinin belli bir anında, kutsalın algılandığı modalitelerdir. Kutsalın bir hiyerofanide tecessümü, böylece iki temel düzeyi, yani insanı var oluşu ve reeli birbirine bağlar. Bundan başka hiyerofani, insanı varoluşun ve reelin yapıları arasındaki sürekli ilişkinin temeli olan kozmosu garanti altına alır. İnsan hiyerofaniler sayesinde hayatına bir anlam vermeye, gerçekte birleşerek kendini kurtarmaya çalışır. Kutsalın morfolojisi o, halde bir soterioloji ortaya çıkaracaktır. Kozmik ağaç örneğini alalım: Van der Leeuw, onun güç taşıyıcısı olduğunu söyler ve bu fenomeni, kutsalın tabii yapıları arasına yerleştirir. Eliade'a göre gücün taşıyıcısı olan ağaç, durmaksızın kendini yeniden türeten canlı kozmosu temsil eder. Böylece kozmik hayatın bir epifanisi oldukça kozmik ağaç, ontolojik bir değere sahiptir. O, hayat olan varlığın anlamını ortaya koyar.¹⁰⁰ Böyle bir anlayış tabii olarak önemli açıklamalara sahiptir.

Önce belirtmek gerekir ki, gerçekte bir dinler tarihçisinden çok, fenomenolog olan Eliade, dinî tecrübeyi, hiyerofanilerdeki tarih-ötesi bir kutsalın tecrübesine indirger. Ona göre gerçekte, sadece bu tarih-ötesi kutsal, tarihin yanılmasıyla kaçmaya izin verebilir. Eliade'ın eserlerinde tarihin yanılması, sekülerleşmenin, profanın kaçı-

100) Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 44; M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, nouvelle édition, Paris, Payot, 1964, p. 236 et *Images et Symboles*, p. 55 et 213, Paris, N.R.F., 1952.

nılmaz bir hazırlanma süreci olarak, kutsal kovmanın bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Eliade şunu tespit eder: Günümüzün dindar olmayan insanı, bu *dindar insan*'ın varoluşsal boyutlarını bulmakta gılt gide büyük güçlüklerle karşı karşıyadır. Modern insan kendi geçmişinin ürünü olduğu için, dinler tarihçisi, modern insanın tümüyle kendini kurtaramadığı, kutsallaştırılmış geçmişten kalan şeyi ortaya çıkarmaya çalışmalıdır. Çünkü kutsalın kalıntıları, tarihe bir tür açılışı ve entelektüel kavrayışı mümkün kılar. Dinî tecrübeye mitolojilerin ve teolojilerin ötesinde bir temeli, bu kalıntılar sayesinde bulabiliriz. Sonuç olarak dinler tarihçisinin ortaya çıkarmak zorunda olduğu kalıntılar, insanlığın dinî geçmişinde mümkün olduğu kadar geriye gitmeye izin verir. Diğer deyişle dinler tarihçisinin amacı, tarihin yıkmaya can attığı değerleri daha iyi bir durumda getirmek için kendisini tarihten kurtarmaktır. Her şey sanki şu izlenimi verecek tarzda cereyan etmektedir: İnanan insan tarafından kutsala ilk yaklaşım, onun, değişken ve zorunsuz bir fenomen, yani tarihsel bir veri olduğunu gösterir. Ancak bu, kutsala sınırlı bir yaklaşımdır. Gerçekte kutsal, değişmez herhangi bir şey gibi görülmelidir.

Diğer taraftan, Eliade arkaik toplumları analizi sırasında, kutsalın *a priori* tanımını şu karşıtlık içinde verir: Kutsal=reel, profan=yanıltıma. Ancak bu karşıtlık, her dinî tecrübenin açıklaması olarak hiç de kabul edilebilir değildir. Kutsaldan bahsettiğimiz zaman daima, zıt ve tamamlayıcı bir ikiliğe başvururuz. İnsan bu ikiliği, sadece duyurlılığı ve günlük fiilleri düzeyinde yaşanmış bir realite olarak tanımlar. Oysa kutsal dediğimiz şey, kendinden başka hiçbir şeye indirgenemeyecek derecede, gerçekten hususî bir realiteye sahip midir? Gerçekte kutsal, yalnız insanın kabul ettiği ve fiillerini ona göre düzenlediği form altında algılanabilir. Her kutsal, onu bir insan dili aracılığıyla kavradığımız anda, bir tarihe yerleştirilmiştir. Kutsal, entelektüel mahiyetinden dolayı, bir enerjiler dünyası yaratır: O, bir et-

kinlik kaynağıdır; onunla karşılaştırıldığında profan, aktif bir yokluk olarak görünebilir; Kutsalda bulduğumuz tamlik bu yoklukta yani profanda azalır, hatta kaybolur. Buradan profanlığın, kutsallığı kaldırılmış kutsal olduğu sonucu çıkar mı? Ve Eliade'ın belirttiği gibi, dindar insan için kutsal, her şeydir ve profan, temel düzeni yıkacak bir tehdit gibi hissedilir. Böyle bir tasavvur şu soruyu sormayı gerektirir: Kutsalın kendi başına somut varlığı var mıdır? Bu kesin değildir. Çünkü nesnelerde, kendilerini kutsal ve profan diye ayırmaya izin veren hiç de herhangi bir objektif ilke yoktur. Tersine kutsal, insanın her istediği yerde işin içine karışır gibi görünmektedir. Onun merkezi olan hiçbir yer yoktur. Fakat kutsal olan şey, her zaman profana dönüşebilir. Her ikisi arasındaki hareketli sınırın çizilmesi insanın seçimine bağlıdır. Kutsal ve profan arasındaki karşıtlık, o halde, insan bilincinin doğrudan bir verisidir ve bütün dinî sistemin fonksiyonu, kesinlikle profanın kutsal olabilmesini sağlayan vasıtaları vermekten ibarettir. Oysa Eliade'a göre, insanın içinde kutsalın bilincine vardığı yapılar, şu nitelikleri verir: Sağlamlılık, hareketlilik, gelişme ve enerji. Bütün bu nitelikler bize şunları gösterir: Söz konusu yapılar, imajlar, hiyerofaniler vardır ve onlar gerçekliklerdir. İnsan, mantığına dayanarak, yaşayan bu kutsal şeylerden, kendi hayatını etkilemelerini, gerçek olduklarına inandıkları varlıklarının değişmezliğini, düzenini, hayatına yerleştirmelerini bekler. Söylediğimiz gibi şu kesindir: Kutsal, insan var oluşuna girer ve insanın kendini kozmosa yerleştirmesine yardımcı olur. Fakat şunu kabul etmek gerekir: Kutsalla ilgili bu imajlar, yapılar, insan için, gerçek hiyerofanilerdir; çünkü onlar, kutsalın nerede bulunduğunu ve hangi yollarla tecrübe edildiğini bildirirler. Bu imajlar ve yapılar kendilerinden dolayı ve kendilerinde gerçek hiyerofaniler değildir. Bundan dolayı, varlıkların ve olayların kutsallığının ölçüsünün insan olduğunu kabul etmek zorundayız.

Son olarak bir üçüncü nokta belirginleştirilmelidir: Mırcea Eli-

ede'a göre en derin dinî tecrübe, dairevî bir zaman kavramına, ebedî dönüş efsanesine, ilk örneklerin tekrarına bağlıdır. İlk dinî tecrübe'e en yakın yerde bulunan arkaik ve geleneksel toplumlarda Eliade, tarihin reddedildiğini tespit eder. Ona göre bu reddin nedeni, söz konusu toplumlarda bütün fiilleri belli ve değişmez tarzda düzenleme isteğidir. Bu düzenleme de, arkaik ve geleneksel toplumları koruyan güçlerin isteğine göre değil; örneksel bir modele göre yapılır. Örneksel modeli ise, aslî zamandan çıkarırız. Modelin kaynağı olan aslî zamanı da efsanelerin içinde buluruz. Tarihin az önce söylediğimiz bu reddi, profan bir zamanın reddini ortaya çıkarır; aynı zamanda bu ret bir aslî kutsalın varolan biricik değerine imanın tanığıdır. "En yüce gerçek kutsaldır; çünkü sadece kutsal mutlak bir tarzda var'dır ve aslî, (yani dönüşümlü bir zamana bağlı olarak ç.n.) nesneler üzerinde etkindir ve onların varlıklarını sürdürmelerini sağlar."¹⁰¹ Eliade'a göre, insanlık tarihine bir anlam veren, düz bir çizgi halinde akıp giden, tersinmez bir zamanın değerini kabul eden dinlerin, niçin âdeta kutsala ihanet ediyor gibi göründüklerini anlarız. O halde en otantik din, insanlığın dinî geçmişinin en uzağında bulunacaktır. Efsaneler bu aslî zamana tanıklık eder. Eğer insan, fiillerini bu aslî zaman göre düzenlerse, varlığının derinliğinde onun nostaljisini korursa, ona çok yakın olacaktır. Böyle bir bakış açısından Hristiyanlık, esasen tarihsel insanın dini gibidir —bu bir anlamda yanlış değildir—; modern insanın; fakat aynı zamanda düşmüş insanın, ilk örneklerinin ufkundan ve zamanın tekrarından kurtulmuş insanın, kendi eseri olduğuna inandığı tarihin terörüne boyun eğen ve ilk örneklerin cennetini, her zaman yenilenen başlangıçların mutluluğunu ebediyen kaybeden insanın dini gibi görünür.¹⁰²

Bana gelince, arkaik toplumlar çerçevesinde bile, insanın yaşa-

101) *Le mythe et de l'éternel retour*, Paris, N.R.F., 1949, p. 29.

102) Okuyucuya, bu nostaljiyi çok iyi açıklayan, *Le mythe et de l'éternel retour*'un son sayfalarını okumasını öneriyorum.

nan zamanı yalnız efsanevî modellerin sürekli bir taklidi olarak kabul ettiğinden ve kendini kendi tarihinden hiç de sorumlu hissetmediğinden emin değilim. Şüphesiz arkaik insan için her gerçek var oluş, yalnız, varlıkların ve olayların aslî tarihi: bilindiği zaman ve insan bu tarihin politik, etik ve dinî bütün zorunluluklarını üstlendiği zaman temellendirilmiştir. İlk geçmişin bilgisi, dünyadaki yaşanmış zamanın yıpranmasına karşı panzehirdir ve insan fiilinin en iyi temelidir. Fakat, bütün insan hayatını sadece tanrıların tarihinin basit kopyası yapmak, hiç de söz konusu değildir. Belirli fiillerin âyinlerde tekrarı açıkça şunu gösterir: Kutsalı algılayan, her zaman dünyada etkin olan insandır. Fizik ve biyolojik zaman, insana, çeşitli kutsal enerjilerin tezahürü olan saygı uyandırmanın kesintisiz bir devamından ibaret gibi görünür. İnsan, günlük evrenini bu *ordo rerum*'a (nesneler düzeni) göre düzenler; ona göre davranır ve yaşadığı zamanı ve mekânı, onları mümkün olan en iyi şekilde kullanmak için, kendi icadı olan özel âyinelere göre yeni baştan kurar. İşte bütün bunlar, sadece insana özgüdür. İnsan zamanda daha çok etkin olabilmek için, insanî fiile gerekli boş zaman bulabilmek için, zamanı büyü ve çeşitli davranışlarla yeniler. Çünkü arkaik insan, zamanın karşı konmaz kaçışı ile karşı karşıyadır; *artsüremlilik*'in aşındırıcı etkilerine karşı gerekli tedbirleri almaya daima hazırdır; yine de arkaik insan, aslî bir zamanın hatırasına pasif biçimde sığınır gibi görünmemektedir. Ya mevcut mutluluğunu sürdürmeyi, ya da gelecek ve özgür bir zamanda mutlulukla yeniden karşılaşmayı umduğu için, çeşitli ritüellerle, zamanı geri almaya, arındırmaya ve onarmaya çalışır. Kendisine kılavuzluk eden şey, ilk günde olduğu gibi, toplam ve aslî bir özgürlükte kutsalı yeniden bulma isteğinden çok, gelecekte yapacağı fiillerine mümkün olan en büyük etkinliği kazanma isteğidir. Kendisini kuşatan sosyal yapıların çizdiği bir çerçevede insan, kendi kaderinden olduğu gibi, gurubunun kaderinden de sorumlu bir aktördür.

Diğer taraftan, insanın kutsala ilişkin, tanıyabildiği yaşanmış tecrübenin, süreksiz ve kesintili olduğu açıktır. Onun tanrısalla ilişkileri, ayinler aracılığıyla düzenlenmiştir ve belli dönemlerde kurulur; kutsalla ilişki kurulan dönemlerin ise kronolojik zamanla ilişkisi yoktur. Daha gelişmiş bazı dinlerde, dinî törenin esas fonksiyonu, modeller değeri taşıyan bazı kutsal olayları kendine hatırlatmaktır; dinî törenin icrası süresince mü'min, fiillerini düzenler. Fakat bu dindar insan, yine de tarihsel hayatından vazgeçmez ve daha kutsal bir hayat uğruna ondan kaçmaya çalışmaz. İnsan böylece kendi hayatını kutsala daha çok yaklaştırabilir ve insanın tarihsel durumunu isteyerek ve tümüyle üstlenen bir tecrübenin dinî değerini hiç kimse inkâr edemez. Dindarın yaşadığı zaman, bir züht, bir iç zenginleşmesi zamanıdır, dindarın aktif zamanıdır. Aktif zamanı dindar art-süremlilik tarzında ve insan özgü süre olarak yaşar. Aktif zaman dindarı eskatolojik bir realiteye doğru götürür. Eskatolojik realiteye gelince; insan Varlığı orada tanır. İnsan tarihini, profanla bir tutmak bana pek mümkün gibi görünmemektedir. Çünkü insan tarihi, tersine, kutsalı tecrübe etmenin aracı ve vasıtasıdır. Sonuç olarak kutsalı, her insanî boyutun dışındaki aslî bir zamanın efsanevî bölgesine hapsedmemelidir.

Böylece, fenomenolojik indirgemeye ve Eliade'in çalışmalarını destekleyen teoriyle, tarihin değerinin sorun yapıldığını görüyoruz. Dinî fenomeni, bağlandığı yapılardan ayırarak, özülle tanımlamamız gerektiğini düşününler¹⁰³ ile dinî fenomenin insan tarihinin bir ürünü olduğunu söyleyenler¹⁰⁴ arasında bazen gerçekten oldukça

103) Bkz. C.K. Bleeker, *La Structure de la religion, The Sacred Bridge, Researches into the nature and structure of Religion*, Leiden, E.J. Brill, 1963, p. 25-35; Bleeker burada fenomenolojinin amacının, fenomenlerin theoria'sını ortaya koymak ve onların logos'unu araştırmak olduğunu söyler.

104) Bkz. A. Brelich'in açıklaması, *Histoire des Religions, Prolégomènes*, Encyclopédie de la Pléiade, Tome I, p. 4-59, Paris, N.R.F., 1970 ve Bleeker, *Historia Religionum*, Tome II, *Epilegomèna*, p. 642-650, Leiden, E.J. Brill, 1971.

güçlü gerilim vardır. Devam ettiği takdirde din bilimleri araştırmalarını verimsizleştirecek bu karşıtlığı, kanaatimce aşmak gerekir. Çünkü dinî fenomeni hususî karakteri içinde ve kendi yönelimliği içinde kavramak istemek, Platoncu hataya düşmek değildir. Fakat buna karşıt olarak, dinî fenomenleri daha iyi anlamak için, her yaratmanın ve her dinî tecrübenin tarihsel analizine bağlanmak, tarihselciliğe düşmek de değildir.

Din bilimleri, dinî fenomene çeşitli yaklaşım yollarını bütünlüğe kavuşturmak ve birbirine bağlamak zorunda olan bütünsel bir disiplindir. Fenomenoloji ve tarih, din bilimlerinin egemen iki bölümüdür. Fenomenoloji tarihçiden, kendi başına düşünülmesi gereken dinî olgunun orijinallliğini açıkça kabul etmesini ister ve ona, her dinî fenomenin, temel bir yapı gösterdiği ölçüde, zamanını ve ortamını aştığını söyler. Fakat, insan niçin şu ya da bu dinî olguyu seçmiştir? Belli bir çağın ve belli bir kültürün bu seçimde rolü var mıdır? gibi sorular, dinî olgunun aydınlatılması için gereklidir. İşte bu soruların cevabını vermek, diğer deyişle belli bir dinî olguyu seçmenin nedenlerini açıklamak ve kavramak tarihsel analizle mümkündür. Böylece dinî fenomenler, ilk dinî yapıya indirgenemez. Çünkü onlar, dinî fenomenler asla ham hali andırır bir tarzda yaşanamazlar. Fakat onlar aynı zamanda ne basit geçici yaratımlar olarak görülebilirler, ne de orijinal bir kültürden izole edilebilirler. Çünkü kutsalın her açınlanması, sadece insan tarafından, kendi insanî şartlarından ayrılmayan terimlerde algılanabilirler. Paul Tillich'in dediği gibi "din, kültürün özüdür ve kültür ise dinin biçimidir."¹⁰⁵ Bu iki analiz yöntemi arasında bir sentez gereklidir; ama bu henüz gerçekleşmemiştir. Peki, bu sentez, gerçekleştiği takdirde, din bilimlerinin bazı temel sorunlarının çözümünü verebilir mi? Buna "evet" denemez.

105) *The Significance of the History of Religion for the Systematic Theologian*, ap. *The History of Religions*, éd. J.M. Kitagawa, p. 241-255.

Bu bazı temel sorunları çözmek için, sembolleri ve çeşitli din dillerini analiz eden bir hermenötikten, sonuçta daha kuşatıcı bir kutsal antropolojisinden yararlanmalıdır.

Tamamlayıcı Kaynakça

- C. J. Bleeker, *Phenomenological Method, The Sacred Bridge, Researches into the nature and structure of Religion*, p. 1-15, 1963.
- Charles, H. Long, *From History to Phenomenology*, in *The History of Religions*, éd. J.M. Kitawaga, p. 17-30.
- J. S. Helfer, *On Method in the History of Religions*, p. 17-30.
- H. Duméry, *Phénoménologie et Religion*, Paris, P.U.F., 1962.

HERMENÖTİK VE DİLSEL ANA KALIBI: MIRCEA ELIADE ÖRNEĞİ

Jacques Pierre*



Giriş

Dini fenomenin özünü kavramak, insan olan süjenin kutsalla karşılaşma biçimini, ele avuca sağlamaz tarzda ortaya çıkan haliyle yalamaya çalışmaktır. Bu da her şeyden önce bir fenomenolojik teori ortaya koymakla olur. Peki bu fenomenolojik teori nasıl bir teori olmalıdır? Bu konuda şunları diyebiliriz. İnsanla kutsalın karşılaşmasının biçimine ilişkin bilgiyi, yorumlayıcı tutumdan önce olan ve bu bilginin içeriğini önceden dikte eden diskürsif mirasa borçluyuz. Fenomenolojik teori gerçekte, bakışını varlıklara ve olaylara yöneltme iddiasında bulunduğu, bizzat kendine bakan bir teoridir; nesneleri ve olayları yazarının habersiz olduğu bir “asli sahne”nin prizmasında gözlemleyen, hakkında konuşma iddiasında bulundu-

*) Montréal Québec Üniversitesi profesörü ve *Mircea Eliade. Le jour et la nuit*, Montréal, Hurtubise HMH, 1990, 386 p. adlı kitabın yazarı.

gu konuyu her zaman önceleyen ve konusunu kendi dramının renklerini yerleştirdiği bir tuval gibi kullanan bir teoridir. Bu nedenle fenomenolojide konu, bir kendi kendine konuşma iddiasıdır; bu kendi kendine konuşma konuyu sadece dolaylı olarak ilgilendirir; fakat orada yorumcu da kendini gösterir.

Elbette böyle bir bulgusal üstbelirlemenin, kesinlikle bu teoriye ilişkin önemli epistemolojik sonuçları olacaktır. Bundan böyle, bu teorinin hakikatle ilişkisini, ya görecileştirmek, ya da en azından ikinci derecede okumak gerekir. Ve bu teori, belli bir örnekliği içerdiği ve *mutadis mutandis* (gerekli değişiklikleri yapma şartıyla) başka yorumlayıcı tutumlarla karşılaştırılabildiği ölçüde, git gide bütün hermenötik alan sorgulanacaktır.

Oysa bize göre Mircea Eliade'ın çalışmaları böyle bir diskürsif mırası içeriyor gibi görünmektedir. Bilindiği gibi Mircea Eliade, Batı'da çoğunluğu dinler tarihine ait, bilimsel eserleriyle tanınmaktadır. Fakat sadık ve kitap kurdu okuyucuları, onun sürgün edilmeden, sanatsal bir öncü sima gibi görülmesine yol açan edebî eserlerinin de olduğunu bilir. Ve üstelik bu edebî eserleri, bilimsel eserleriyle sıkı bir benzerlik gösterir ve hatta onların ikizi gibidir. Gerek bilimsel, gerekse edebî eserlerindeki yapılar birbirine benzer; onlardaki insanın, çözüm bekleyen çok acil varoluşsal sorunları vardır; geçmişî unutmak hayatın yaşanmasını son derece güçleştirir; geleceği dram olmaktan zaman dışı bir tarih bilinci kurtarır.

O zaman şunu çıkarsamak zorundayız: Mircea Eliade'da bilimsel ve edebî yazılardan önce, bu iki yazı biçiminin görünen aykırılığında, hiç kirlenmemiş bir yapı vardır; onun temel düşüncesi, bilimsel ve edebî eserlerini aşar; sonuç olarak onun bilimsel eserlerinde dinî fenomenin yorumunu dikte eden ve onda ortaya çıkan, görünen soyut ve sessiz bir ana kalıp vardır. Mircea Eliade'ın eserlerindeki bu ıktızlığı incelemeyi ve analiz etmeyi istemekle onun hermenötliğini ortaya koymayı amaçlıyoruz.

Yazdığım şeyler hakkında yargıda bulunacak kişilerin, kitaplarının bütününe göz önüne getirmeleri gerekir (...) Hayatımın ve yaptığım şeyin anlamı, sadece eserlerimin bütününde kavranabilir.¹⁰⁶

Kutsal/profan Diyalektiği

Biliyoruz ki kutsal/profan diyalektiği, Mircea Eliade'ın din teorisinin merkezindedir. Eliade'a göre kutsalın kaynağı, tarihten kaçınıp kurtarılmış ve biraz da esrarengiz teleolojik eğilimle, tarihsel oluşun merkezinde görünmeye yönelen arketiplerdir. Bu arada, bu arketipler içkinliğe yerleşirler ve ontolojik bütünlüklerini değiştirirler; yani arketiplerin bu tezahüründe profan, kutsal üzerinde etkili olur; yalnız bu etki tamamen hâkim olma anlamında değildir; çünkü profan kutsala tamamen hâkim olsaydı kutsal, kutsal olmaktan çıkardı ve içeriğini artık duyudan kurtaramazdı; fakat yine de kutsal, profan sayesinde günlük hayatın zorunsuzluğuna yeterince girer ve somutlaşır. Bir arketip, tezahür ettiği yerin ve ânın sosyal-tarihsel belirlenimlerine âdeta derinden bağlıdır. O, belli bir kültür için, anlaşılır ve bu kültürün dünya tasavvuruna yerleştirilmiş; fakat Batılı gözlemci için saydam olmayan ve yabancı, somut bir nesnede —obje, yer, fiil, şahıs— kendini gösterir.

“Kutsal” herhangi bir şey görüldüğünde (hiyerofani) aynı zamanda herhangi bir şey gizlenir, yer altına saklanır. Kutsalın diyalektiği budur. Kutsal, *görünerek gizlenir*.¹⁰⁷

Örneğin, *axis mundi* (dünyanın merkezi) arketipinin aldığı sayısız biçimleri düşünelim. Bu biçimler, ağaç, dağ, kilisenin çan kulesi,

106) Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfond, 1978, p. 213.

107) Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 135.

dıkılmış sütun olabilir. Eliade şöyle demektedir: Bütün bu imgeler bir ve aynı, özsel ve tarih-üstü bir yapının çevresinde özün değişik tezahürleridir; bütün bu imgeler, dünyanın organize edilmesinde hem işaret noktası, hem de eksen olan doğal bir nesnenin soyut ve son derece genel bir şemasının bitkisel, jeolojik, mimarî ya da be-densel tarzda somutlaşmasıdır. Diyalektiğin ilk anı budur.

Tarihsel-dinsel biçimler, sadece, bazı temel dinî tecrübelerinin son derece değişik ifadeleridir. Dindar insan, Gökyüzünün veya Yeryüzünün kutsallığını keşfettiği zaman, keşfini “Biçimler” aracılığıyla ifade eder; ifade aracı olan bu biçimler, tanrı figürleri, semboller, efsaneler vs.dir ve bu biçimler, kutsal ister göksel olsun, isterse yersel, kutsalın belirttiği şeyi doğru biçimde ve tümüyle dile getirmeyi asla başaramazlar. Bu nedenle diğer ifadeler bu biçimlerin yerini alır; biçimlerin yerini alan ifadeler, çok eksik ve yaklaşıktır ve yerlerine geçtikleri biçimlerden âdeta farklıdır.¹⁰⁸

Fakat açığa çıkmanın dinamiği bir dönüş hareketiyle bu dağılıp yayılmadan yörüngesini tersine çevirmesini, kasılıp büzülmesini ve arketipteki ilk şeffaflığına geri dönmesini de ister. Yoksa bu dağılıp yayılma, birbirine indirgenemez özel var oluşların bir sonsuzluğunu açıklayarak, anlamın tümüyle yok olmasına ve belirsizleşmesine çok benzer. Gerçekte mutlak özel, hakkında hiçbir şey söyleyemediğimiz şeydir, kelimenin genelliğine direnen başkasıdır. Mutlak genel tersine, hususilikleri verev olarak geçen ve onları yeniden kesen şeydir. Arketipe doğru geri gitmek, sonuçta genele doğru gitmektir. Örneğin, arketipe doğru geriye gitmenin bu diyalektik hareketinde, özel tanrısallığın bir figürü, yakın tanrı(sallık)ların bütün yüklemelerini ele geçirir ve çözümler, buna büyük mitolojik bir karşı bulun-

108) *Ibid.*, p. 324.

caya kadar devam eder; öyle ki, sonuçta özel tanrısallığın figürü maddî olarak sınırlanamaz veya tasvir edilemez. Bu figür, fonksiyon olarak tarihin arketipler dışında ortaya çıkardığı bütün anlamı kendinde toplar.

Her “dini biçim” zorunlu olarak “tekelci”dir” ve diğer dinî biçimlerin, hatta çok farklı dinî “biçimler”in özünü, yüklemelerini ve saygınlıklarını sürekli kendine mal eder. Herhangi bir dinî biçim, her şey olma, yargılama yetkisini tüm dinî tecrübeye yayma eğilimindedir.¹⁰⁹

Unutulmuş bir uygarlığın mezardan çıkarılmış sembolik bir figürün anlaşılması için sadece şu gereklidir: Figürün yorumunun, figürün tezahürünün kültürel ve maddî olumsuzluklarını aşması; yorumun olumsuzlukları aşmasının nedeni, bunlar sayesinde figürde gerçekten tarih dışı olan şeyi kavramaktır. İnsanlığın bu ortak temelini sadece yeniden bularak anlarız; bu ortak temel tarihsel durumları aşar ve arketiplerin fonksiyonu sanki ortak temeli dile getirmedi.

Dinler tarihini mümkün kılan şey, arketipe doğru, yetkin restorasyona doğru bu yönelmedir. Herhangi bir ayın, bir efsane, ya da tanrısallık, bu yönelmenin çoğu zaman, sadece çok soluk varyantlarıdır.¹¹⁰

Arketipler varlığı aşan sonuçta insanın durumunu belirleyen değişmezlerin ifadesidir. Bu durumda diyalektik son sınırına götürülürse ve bu arketiplerin yörelerinde hareketsiz durursa, söylem arketiplerde yürürlükten kalkar ve doyumluğa ulaştığından dolayı birden bire yön değiştirir. Arketipler anlamı tükettiklerinden, artık yorumlanmazlar. Her şey onlarda söylenmiştir, her şey açıktır ve anlamın en yüksek noktasını temaşa etmek için susmaktan başka çare yoktur.

109) Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 135.

110) Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, p. 159.

Herhangi bir kültürel ândan hareketle kutsalın, insanî durumun anlayabileceği en tam açınlanmasına sahip olabiliriz.¹¹¹

Kutsalın diyalektiği sonuç olarak, her tezahürün hususî başkalığı ve arketipin genel kimliği arasında gider gelir. Bu diyalektik, böylece Eliade'ın teorik sisteminin merkezinde bulunur; bu diyalektiğin temelinde olan Aynı ve Başka ikili kategorisi, bu arada Eliade'ın bilimsel eserlerinin yapısında kesinlikle temel bir rol üstlenir.

Oysa Eliade'ın edebî eserleri aynı karşıtlığa dayanır. Eliade'ın kahraman, gerçekte çelişkili alternatiflere sistematik olarak bağlıdır: Gecede kaybolmak ve geceyle birleşmek veya kendinde kalmak ve güneşgündüzün kimliğiyle aynı olmak: Dionysos ya da Apollon olmak. Onun kahramanı karşıt sevgiler arasında kararsızdır. Bu sevgilerden biri (Dionysos) şeffaflık ve içtenliktir ve gerçek şefkattir ve ürenin evcilleştirilmesi olan, her şeyin ve kendinin özdeşliğinin sakın kesinliği ve dünya düzenine katılma olan günlük hayatı yönlendirir. Bu sevgi (Dionysos) Aynı'nın teminatıdır. Tersine diğer sevgi (Apollon), tutkudur ve uçuruma çağrıdır. Başka'nın yanında bütün sınırlar amaçsız bir oluşun anaförlerinde kaybolur. Sevgi kendi kendini tüketir ve sonunda ölüme varır. Sevgide her şey aşırılıktır ve fazlalıktır, özdeşliklerin karşılıklı yetkilerini aşmasıdır. Sevgi burada mesafenin tören kuralları değildir, fakat yakınlığın birden bire ortaya çıkmasıdır, ele geçirmedir ve tüketmedir. Burada sevgi, kendinin ortadan kaldırılmasıdır ve Başka'nın seferber edilmesine dayanır.

Mircea Eliade'ın bütün edebî eserleri, böylece Aynı'nın ve Başka'nın bu temel karşıtlığı konusunda simgesel değişiklikleri üretir ve anlatıma dayalı yöntemleri onların arasına taşır. Eliade'ın bilimsel eserlerinin ayırt edici özelliği, problemleri sosyo-tarihsel açıdan

111) Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris, Payot, 1974, p. 14.

ele almakla sergilediği özgünlük ve hususliktir. Çoğunlukla birbirine zaman ve bakımından uzak çeşitli uygarlıklara ait dinî tezahürlerin bir ölçüsü olarak hermenötik değer taşımadan önce, bilimsel eserleri, değişmez olanı ortaya çıkarmak için, gerçekten alçalmak zorundadır. Tersine edebî eserleri bu teorinin değişkenlerinden biri olarak davranır. Onlar o zaman, teoriyle karşılaştırıldığında, bu teorinin kapsamak zorunda olduğu farklı dinî tezahürlerle aynı yeri işgal eder. Edebî eserler, teorik olarak daha büyük bir soyutlama derecesinde bulunan bir yapıyı dikkat çeker duruma getirir, simgelerle gösterir. Bu nedenle edebî eserlerdeki şahısların kaderi, şahısların içine sürüklendiği serüvenler, Eliade'ın anladığı şekliyle dinler tarihinin teleolojisine uygundur. Ona göre din gerçekten, tarihte kutsal ve profan arasındaki kopuklukla, kutsalın aşkınlık alanına bir geri çekilmesiyle, Aynı/Başka kategorisinin neden olduğu ayrılıkla başlar. Oysa bu geri çekilme, aşağı yukarı deneysel olarak gösterilemez olmasının dışında, masum değildir.

Kitabın gizli mesajını, deşifre ettiğim ve bizzat yorumladığım şekliyle, dinler tarihindeki teolojinin anlaşılıp anlaşılmadığını kendime soruyorum (...), bütün çeşitleriyle efsaneler ve “dinler”, Tanrı'nın geri çekilmesinin dünyada bıraktığı boşluğun sonucudur. Bu geri çekilen Tanrı *aylak Tanrı* olmuştur ve O'nun dinî aktüelliği kaybolmuştur (...). “Hakikî” dinin Tanrı dünyadan geri çekildikten sonra başladığı, O'nun “aşkınlığı”nın, gerilemesiyle karıştığı ve uyduğu anlaşılıyor mu?¹¹²

Eliade'ın dediği şekliyle bu “teoloji” daha hiçbir deneysel meşrulaştırmaya girişmeden, objesinden öncedir ve herhangi bir meşrulaştırma çabasına girişmeden önce, onun hakkında bilgi verir. Bu ne-

112) Eliade, *Fragments d'un journal*, p. 305.

denle Eliade'a göre tarihin amacı, kırılan şeyi başlangıçla birleştirmekten ibaretse ve dinin kaderi böyle son olmaksızın, buna şaşırmamalıdır.

Eğer bir kimse teorimi bir gün anlayarak incelerse, beni Teilhard de Chardin'le karşılaştırabilir.¹¹³

Oysa onun edebî eserleri bu sonun gelişine, kutsal ve profan arasındaki bu birleşmenin çelişkili gerçekleşmesine sistematik olarak adanmıştır. Eliade'ın hikayeleri genellikle tarihi askıya alan ya da en azından kahramanı oluşturan kurtaran bir kaynaşmayla sona erer.

Onun kendisine “Dostum!” diye mırıldandığını duydu. Büyük bir çabayla dedi ki: “Sadece bir şeyi bilmeni isterim ki...”

Fakat onun “...dostum!” diye mırıldandığını duydu. Korkuluk duvarını fark etmişti ve diğer yanda karanlığın içinde, kuyu gibi açık uçurumu keşfediyordu. Titremeye başladı “Onu size söylemeliyim. Onu söylemek için hâlâ vaktim var...” fakat önlerindeki karanlıklardan aniden çıkan otomobilin farları gözlerini aldı ve ne yaptığını bilmeden Iléna'ya iyice yaklaştı. Bir sonsuz sürenin bu tek ânında, yıllardır özlediği tüm mutluluğu, gözyaşlarıyla dolu bu bakışta kendisine verilen tüm bu mutluluğu hissetti. Bunun baştan beri böyle olduğunu biliyordu ki, kendisini yakınında hisseden Iléna, başını döndürecek ve ona bakacaktır. Bu son anda, sonsuz bir sürenin ona yettiğini biliyordu.¹¹⁴

Tarihin kaynağının, Aynı'yı ve Başka'yı yeniden birleştiren bütünlükte ortaya çıkan bir bölünme olduğunu varsayalım; o zaman

113) *Ibid.*, p. 425.

114) Mircea Eliade, *Forêt interdite*, Paris, Gallimard, Paris, 1955, p. 640.

tarihin sonu, bir paradoksta aynı kategorinin içinde eriyip gittiğini görecektir.

Bu yapısal ana kalıp her zaman olduğu gibi, Eliade'ın günlüğü, edebî ve bilimsel eserleri arasındaki ilişkileri metaforlar kullanarak yorumladığında, bu aynı ana kalıp; Eliade'ın günlüğündeki değerini her zaman korur. Onun metaforlarının çekirdeği Aynı'nın ve Başkası'nın bu değişmez kategorisine uygundur. Söz konusu yapısal ana kalıpta bilim açıklığı, şeffaflığı, etkililiği ve özdeşliği; edebiyat ise belirsizliği, düşselliği ve başkalığı temsil eder.

Kendimi hem konusunu ciddi ve bilimsel biçimde inceleyen biri gibi ve hem de edebî imgeler tarafından cezbedilen gibi görüyordum.

— Bilim gündüzden yanadır, şiir geceden yanadır.

— Evet, efsanevî imgeleme de olan ve metafiziğin önemli yapılarını keşfeden edebî imgeleme ise gece ve gündüzün her ikisidir. ...Karşıtlıkların uzlaşmasıdır.¹¹⁵

Onun günlüğünde her zaman vatan ve sürgün arasındaki ilişki, Aynı ve Başkası arasındaki ilişkiye dayanır. Eliade Hindistan'da bulunduğu sıralar, Romanya özdeşliğinin merkezini, yani ne eksik ne de fazla olmadan bulunabildiği yeri temsil ediyordu. Tarih, yerler, insanlar o zaman, geçeklerine uygundu. Tersine Hindistan'da bunlar, ona göre kültürlerin, dinî inançların ve tropikal bitki örtüsünün labirenti andıran çokluğunda kendini unutmanın ve kaybolmanın sürekli teşebbüsünü temsil ediyordu. Hindistan, bu çok, verimli ve sayısız tarım tanrılarının imgesiydi; fakat bu imgede bütün biçimler, bütün durdurmalar ve bütün sınırlar, potansiyel kaba güç tarafından kemirilmiştir ve kapışılmıştır.

115) Mircea Eliade, *Forêt interdite*, Paris, Gallimard, 955, p. 640.

O zaman şunu bilmiyordum: Maya nüfuz edilemez bilgelik olarak bu iki genç kadını (Maitreyi ve Güney Afrikalı), sadece kendi gerçek yolumu yeniden bulmamda bana daha iyi yardım etmek için, yoluma çıkarmıştı. Bu, dünyaya gelirken sahip olduğum bilkuvve melekelerimi açıp göstermeme izin veren evlatlık bir Bengallinin ya da Himalayalı zahidin hayatını sürmek değildir. Er veya geç tarihsel veya tarih-üstü Hintliliğimin bağlarından kurtulacağım ve bu, 23 yaşını çoktan geçtiğim için zor olacak. Yabancı bir kültür dünyasında kaybolmak, onunla daha iyi birleşmek için Batılı köklerimden kurtulmak için teşebbüs ettiğim şey, aslında doğmadan önce yaratılmamdan vazgeçmeye eşdeğerdi. Yaratmak için ait olduğumuz dünyada kalmak gerekir. Benim dünyam, Romen dilinin ve kültürünün dünyasıydı.¹¹⁶

Hint, böylece kimliği sınırlama ya da ortaya koyma imkanını inkar eden şey olarak ve bu arada Başka'daki Aynı'yı yabancılaştıran şey olarak Romanya'ya karşıtı.

Epistemolojik Sonuçlar

Bir ve aynı yapı, sonuç olarak, Mircea Eliade'ın iki yazısını önceller ve biçimlendirir. Eliade'ın, hakkında "işte dünyanın gerçeği ve ardından, işte söyleyebildiğim şey" sözleri, ilk ve kaygan gibi görünmeyecektir. Eliade'ın eserlerinde dünya, onların anlamlarına kavuzluk eden bu yapı tarafından üstlenildiği ölçüde ortaya çıkan olarak tasavvur edilir.

Fenomenolojinin bulgusal yansızlığı ve fenomende görünen şeyi kavramaya çağrısı konusunda diskürsif böyle bir kalıtımın sonuçlarını keşfederiz. Verilmiş anlama böyle bir teveccüh mevcut değildir. Teori, dünyayı ve yapıyı (kadaastro) kendine uyduran, kendi kendi-

116) Mircea Eliade, *Promesses de l'équinoxe*, Paris, Gallimard, 1980, p. 281.

ni düzenleyici, dilsel bir yaratmadır. Teoride dinî objeden ve dinî fenomenenden herhangi bir şey kalır. Fakat bu kalıntı, teorinin süzülmesine ve teorinin seçilmesi sürecinin mahiyetine bağlıdır ve her ne olursa olsun, teorinin biçimlenip ortaya konulmasına göre yeniden yerleştirilir ve düzenlenir. Örneğin, kaleydoskop (çiçek dürbünü) nesnelerin renklerini ve desenlerinin çizgisini, onların özelliklerini sonradan kendi düzenlenmesinin ayırt edici özellikleri olan bir geometrisine göre yeniden dağıtan son derece dar ve son derece seçmeli bir pencerenin içinde zapt eder. Kuşkusuz bu kaleydoskopun merceğini dünyanın üzerinde gezindirebiliriz ve orada görünen renklerin belirsiz bir biçimse üst üste binmesine hayret edebiliriz; fakat burada sadece kesinlikle kararsız ve değişen bir maddeyi inceleyen, sabit bir logaritma söz konusudur.

Mircea Eliade'ın teorisinin sonuçta bir icat edilmiş dil olduğunu iddia etmek, bilgiyi içkinliğe götürür. Teori artık, bilinmeyen bir objeyi, karanlıkta parıltatmak ve ortaya çıkartmak için, objenin sınırlarına konan son derece esnek ve ışıklı bu madde değildir. Gene teori, kalınlığı olmayan, şeffaf ve melexi bu mercekten başka bir şey de olamaz.; bu mercek görmeye izin verdiği objenin önünde silinir. Mercek, dikkatle incelenmesi gereken niteliklere sahip, optik düzenekten başka bir şey değildir. Bilginin bir ağırlığı, bir soy kütüğü vardır ve bilginin kendisi bile bilgi konusudur. Bu arada Eliade'ın teorisinin kavramları, içkin şeylerdir ve onların değeri, kavramların teorik düzeneğin bütününde işgal ettikleri duruma ve fonksiyona bağlıdır.

Bu demektir ki, örneğin kutsal kavramı, teorinin işleyişi için gerekli bir parçayı oluşturduğu ölçüde, kendisi için daha az vardır. Kutsal, dilsel bir yaratmadır; bu dilsel yaratık varlığını, birtakım belirlenimlere borçludur; söz konusu belirlenimler ise, dilsel yaratıkla benzeşir ve onunla kesişir. Kutsalın var oluşu, dayanışma içinde olduğu teoride içkin ilişkilerin bir demetini oluşturur. Kutsal kavramının kendi sırasında zamanla yitip gittiği teorisini reddederiz.

Oysa Mircea Eliade'ın teorisi için söyleyebildiğimiz şey, git gide, dil ile ilgili teorileri olan diğer yazarlar için de geçerli hale gelir. Mircea Eliade için değerli olan şey *a priori*, Saint Augustinus'un, Karl Barth'ın, Georges Bataille'in ve diğer yazarların yazıları için de değerlidir. Bu yazarların teorik eserlerinden başka edebî eserlerinin olduğunu da varsayalım; o zaman onların konularının bağımsızlığını ve önceden varlığını göstererek, teorik yapıyı konudan ayırabiliriz. Teorik yapı, tabii dünyanın nesnelerini açıklamayı üstlenir. Bunun için yapının, nesnelerin ötesine gitmesi, *a priori* başlangıç fikrine geri dönmesi yeterlidir.

Fakat bundan hangi sonucu çıkarmak gerekir? Saf bir bilginin bulunmadığı sonucunu. Her teori objesini oluşturur. Oysa teori tarafından objenin bu oluşturulması kabul edilince, bu oluşturmanın bizden habersiz, bizim katkımız olmadan yapılmamasına, kontrolümüzden kaçmamasına dikkat etmek gerekir. Bu yargı özellikle insan bilimleri için doğrudur. İnsan bilimleri adına teorileştirme tabii dile müdahale eder. Tabii dil, mantık ve matematik gibi, tanımla ve uzlaşmayla oluşturulmadığı için, geçmişimizden alınmıştır ve yananların sayesinde özenle işlenmiştir. Bu nedenle ideolojik kulislerin açılması zorunludur. Yazarın sübjektif, gizli pazarlıkları, kavramın analiz edilmemiş alacakaranlığında kol gezer. Ve ardından, lengüistikte ve semiyotikte gerçekleştirilen bütün araştırmalara rağmen, bu gün henüz, dilin işleyişinin simülasyonunu gerçekleştirmeyi başaramadık. Bu demektir ki, dil, bilinçli ve yönelimli insanlardan çok, konuşucu sıfatıyla *kendine konuşan kişiler* tarafından konuşulur. O halde bizim konuşuculuk durumumuz, büyük ölçüde, araç durumudur ve bilinçaltı, ideolojik üstyapı, anne-babanın koyduğu kurallar gibi çeşitli faktörler tarafından yönlendirilen konuşucuyla karşılaştırıldığında, herhangi bir ısrar yerleştiği anda, bu ısrar konuşanın konuşmasını anlamlı biçimde yönetebilmelidir. Mircea Eliade'a göre bunun nasıl olduğunu gördük.

Teorinin, gelişmiş teori olduğunu varsayalım; bu tekamülün, en azından söylemin biçimselleştirilmesinin herhangi bir modelini kullanmasını bekleyebiliriz. Bu model gerçekte asalak olarak geçinen semantizmi kavramdan ayırmaya ve sadece bulgusal açıdan işlemsel olan şeyi oluşturulmuş olan şeyden korumaya izin verecektir. Bundan böyle objenin, obje olarak bir bilgisini iddia etmek daha az söz konusu olacaktır; daha çok söz konusu olan şey, işlemsel taslaklar üretmek ve taslakların tutarlı olup olmadığını, fenomenlerin değişikliklerini eksiksiz şekilde açıklayıp açıklamadıklarını, onların, anlamın, sahte problemlerden kaynaklanan parazit ve üretici biçimde iç içe geçmelerini veya etkilerini çok isteyip istemediklerini incelemektir. Bu diller üzerine her tefekkür, üst-dil olur. Bu anlamda analitik felsefe, konumuz ve disiplinimizle ilgi tefekkürün ayrıcalıklı bir aracı olur.

İkinci bir epistemolojik sonuç, ilkinden doğar. Dilin bir ürünü de olan "Tanrı" kavramı gibi bir kavram belirlenimlerini dilden alır. Tanrı üzerine düşünmek, sonuçta, âdeta bu kavramın niteliklerini ve lengüistik fonksiyonlarını keşfetmektir. Teolojik düşünce böylece kendi sırasında, dil arenasına inmeye davet edilir. Kozmolojinin ve psikolojinin gerçekten bilimsel söyleme dahil edilmesiyle, son yüzyıllar boyunca Tanrı üzerine düşünmesinin bütün geleneksel yerlerinden yavaş yavaş kovulan teoloji, dilin kalesine sığınabileceğine inandı. Ortaçağ düşüncesi için kozmös, Tanrı'nın, iradesiyle yazdığı büyük bir kitaptı. Psikoloji, günahın ve inayetin karşı karşıya geldiği yerde sahnedeydi. Fakat bilimin sürekli itmelerinin etkisiyle, bu yerler, tümüyle içkin ve dünya dışı bir iradenin yönlendirmelerinden bağımsız belirlenimlerle doludur. Bilime göre Tanrı, gereksiz ve doğrulanamayan bir hipotezdir. Bu nedenle teoloji, kendisi için dua etme ve düşünme alanı olarak kalan dilde kendi üzerine kıvrılabilmeyi düşünüyordu. Fakat akıl bile kendisini ifade eden ya da daha çok, organize eden biçimlerden bağımsız değildir. Dil, Tanrı'ya aracılık etmenin yansız yeri olmayı bıraktı ve zamanla, içkinlik tarafın-

dan ele geçirildi ve içkinlik bilim konusu oldu. Sonuçta Tanrı üzerine düşünmek, Tanrı'nın adı üzerine kendimize sorular sormak oldu.

Sadece bir terminolojik bir kılık değiştirmenin söz konusu olduğunu varsayalım. Bu durum uzun zamandır pozitivistlerin inandığı gibi, bilimsel söylem dinî söylemin yerini alacağı; kanıtlamamızın özetle yalnız bilimciliğin bir biçimi olduğu anlamına gelir mi? Bilimciliğin iddia ettiği gibi “dinî masal”ın ayağını “bilimsel hakikat”le kaydırmanın soylu tutkusunu etkin kılabilir miyiz? Dindeki ideolojik ve sübjektif üstbelirlenimin eksikliğini, bilimin işlemsel açıklığıyla tamamlayabilir miyiz?

Olguların tek bir kanıtının bilimciliğin aşırı iddialarını yalanlamaya yettiğini düşünüyorum. Bilim dinin yerini almadı ve hatta Batı’da biz, bu ikame sürecinin çok ilerlemesi şöyle dursun, tamamlanmasını beklerken, halkın en eğitilmiş tabakaları arasında, tuhaf biçimde, dine dönüştü tanık olduk. Amerika’nın en iyi ekonomi fakültelerinde en yeni “yönetim” teknikleriyle eğitilmiş genç yönetici kadrolar, kendilerini isteyerek transandantal meditasyona vermektedir ve firmaların rekabetinin ve “ruhsal gelişme”nin en hayret verici karışımını uygulamaktadır.

Oysa biz şöyle düşünüyoruz: Dinde, dilin ortadan kaldırılamaz bazı özelliklerinin etkileri söz konusudur ve bilim gücünün yettiği şeyi açıklayabilir; fakat bilim dili her konuda tatmin edici değildir. Kendi özelliklerini dil aracılığıyla temellendirmek ve onların kaçınılmaz özelliklerinin içini doldurmak, hermenötik dile ve özellikle dinî söyleme düşer. Bu fonksiyon nedir; bu özellikler nelerdir? Bu makalenin dar çerçevesi bu konu üzerinde maalesef gerektiği gibi durmamıza izin vermez. Bu nedenle sadece kısaca ve Heidegger’in formülünü ödünç alarak şunu diyebiliriz: Dil, varoluşsal biçimde içinde “yaşanabilir” bir şey olmalıdır. Bilim açıklar; fakat varoluşa bir sığınak vermez. Yakında öleceğini öğrenen ve niçin öleceğini soran kişiye uzman, bilimin kendine sağladığı nedenlerle açıklamalar

yaparsa yanlış anlama vardır. Açıktır ki, “niçin ölüyorum?” sorusuna, kanserli hücrelerin hızla metastaz yapmaları gibi sade ve objektif tespitle cevap verilemez. Burada sorun bu değildir. Açıklamak değil; fakat bir anlam vermek söz konusudur. Savunuculuğunu yaptığım şekilde, dilin biçimsel özelliklerine dayanan bir anlama, transfer ve özdeşleştirme gibi şeylerin açıklamasını yapabilen bir duyusal mantık tarafından tamamlanmalıdır. Hermenötik söylem gerçekte, bilimsel söylemin kendisi açısından kendi isteğine uygun olarak ortadan kaldırmak zorunda olduğu transferlerin ve özdeşleştirmelerin geniş alanını yönetir. Objektiflik genel ve her yerde aynı olan herhangi bir gözlemciden ayrılmaz: Objektiflik, objeyi bütün bakış açılarıyla kuşatan ve özdeşliğinin sürekliliği içinde kavrayan tanrısal bir gözün her yerde olması gibidir. Gözlemcinin bu genelliği, sonuçta, objeyi, duyusal bütün özelliklerden kurtarır ve onu soyut bir konuşmanın boş alanı gibi oluşturur.

Bu şekilde anlıyoruz ki, yasadışı ideolojik gizli yanları çok düşünmedikçe bilimsel söylem, insanın duygularını ifade etmesine izin veremez ve insan kendinin tamamlanması görevini iletişimin başka biçimlerine havale etmek zorundadır. Bu nedenle hermenötiğin toplumlarla kaybolabilmesi kabul edilemez. Dilin böyle bir temel fonksiyonunu yerine getirmemesi, soluk almayı yasaklayan bir karar kadar zor kabul edilir. Hermenötik şu ya da bu biçim altında; açık anlaşılır ya da sözüm ona nötr biçimler altında devam edecektir.

Diskürsif yargılama yetkilerinin sınırlandırılması kabul edilince, hermenötik, dilde meşru alan olarak kazandığı şeyi, metafiziğe müracaat ederse, kaybeder. Bu demektir ki, hermenötik, anlamın söylene-
mezin herhangi bir şeyine, yorumcunun tarihte vermeyi asla başaramadığı, ilk ya da tarih-dışı anlamın herhangi bir tatminine başvuru-
rak, bilime karşı otoritesini yerleştirmez. Hermenötik kendi sırasın-
da, dilin belirlenimlerine dayanan ve geri kalanı olduğu gibi derin-
leştirmemiz elimizde olan içkin herhangi bir şeydir.

TARİHSELÇİLİĞİN PROBLEMLERİNE GİRİŞ

*Tarih, insanlığın kendini tanıması"dır."***

*Jean Grondin***



Boeckh ve Tarihsel Bilinçin Ortaya Çıkması

Schleiermacher, daha sonra "hermenötik daire" adı verilen durumun içeriğini, eserin bütününe yapıyla ve yazarın kişiliğiyle sınırlamak istiyordu. Bununla da, dairenin keyfî ve belirsiz biçimde potansiyelleştirilmesine son vermeyi umuyordu. Böyle bir potansiyelleştirme daha önceden Ast tarafından yüreklendirilmişti.¹¹⁷ Bir daire tasavvuru, kaçınmamız gereken yorum kusuru fikrini çağrıştırmasına rağmen, gerçekte tümüyle mantikî bir temele dayanır. Hususî olanı, sadece parçası olduğu birlik veya bütün çerçevesinde düşünmek, tutarlılığın en temel zorunluluğudur. XIX. yüzyıl için bu tutarlı bütün, her çağın "tarihsel bağlamı"nda somutlaştı. O zaman-

*) J. G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzykloädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. Von R. Hübener, 7 Aufl., München, 1937, (Nachdr.: Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), p. 267.

**) Bu yazı, adı geçen yazarın *L'universalité de L'herméneutique*, adlı kitabının (P.U.F., Paris 1993), 99-128. sayfalarının çevirisidir.

117) Ve J. Zovsko'ya göre F. Schelegel tarafından. *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schelegel. Zur Entstehung seiner hermeneutischen Kritik*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1990, p. 137 s. (bize göre hermenötik daire teorisinde tarihsel boyutu ihmal ettiğinden dolayı, Zovko Ast'ı haksız yere eleştirir).

dan beri tarihselcilik veya görecelik adını verdiğimiz şeyin temel tezi şöyledir. Her hususî tezahür, kendi çağının bağlamından hareketle anlaşılmalıdır. Bu bilimsel bahse, değerler teorisiyle ilgili yeni bir yansızlık eşlik eder. O da şudur: Eğer bütün, bağlamının ürünü ise, kendi çağımızın ölçülerini farklı çağlara veya yabancı kültürlerle uygulamaktan kaçınmamız gerekir. Tarihsel “olgular” —ve bilim her değer yargısıyla ilgilenmeyi kendine yasaklar—sadece olgularla ilgilenir—yalnız o dönemin şartlarına özgü sonuçları veya tezahür olarak yorumlanmalıdır. Bütün tarihçilerin o zamandan beri *volens* (ister istemez) uyguladıkları bu tarihselcilik, tarihsel fenomenler karşısında, hakkaniyetin temel bir zaruretine itaat eder.

Bilgi teorisi Kant’tan beri *en üstün felsefe* (prima philosophia) olduğu için, tarihselcilik, özellikle içinden çıkılması güç problemler ortaya çıkarır. Eğer her çağ kendine ait kriterlerle açıklanmaktaysa, bu ilke çağımız tarafından ortaya konan bilgi için de geçerli olmalıdır. Bu ise kuşkusuz bilimin geçerliliğini göreceli hale getirecektir. Tarihselcilik, çağının (hatta çağımızın) tam özelliğinin, tarihsel bilincin devrimci keşfi olduğunu iddia ederek, genellikle, bu ikilemden kurtulmaya teşebbüs etti. Bu keşif sayesinde tarihselliğimizin bilincinde olursak, bizden önceki zamanlara ait peşin hükümlerimizden kurtulacak duruma gelebilir ve tarihsel bilincin tecessüm ettirdiği kabul edilen köşe taşından yoksun oldukları için, dünyanın daha eski aynı zamanda daha naif vizyonlarını “objektif olarak” inceleyebiliriz.

Tarihselcilik, kesin bilimlerin gelişmesine bağlı olarak, önce ve her şeyden önce, şu bilimsellik problemleriyle karşılaşır: Az kesin olsa bile, bir tarih bilimi nasıl mümkündür?¹¹⁸ Daha açık söylemek gerekirse, genelleştirilmiş bir tarihselciliğin desteğiyle, tarihte ev-

118) Alman tarihselciliğinin bu soruya verdiği öğretici özeti için kşz. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allaemane de l'histoire* (1938), nouv. Ed., Paris, Juillard, 1987.

rensel veya göreceleştirilemeyen bir gerçeklik fikrini nasıl tanımlayabiliriz? Her şey her tarihsel belirlemeye yani özün bakışçılığına mı bağlıdır? Eğer bu mümkün ise, kendi tarihselliğimizin hermenötik dairesinden nasıl dışarı çıkarız? Bunlar Tarihselciliğin önemli sıkıntılarıdır.

Hermenötüğün, anlama sanatının, bu tür soruları cevaplamak için, neden verimli bir alan olduğunu kolayca anlarız. Hermenötik ile tarihselcilik arasındaki temas noktası, kesinlikle, şu romantik sezgide bulunur: Bir metni anlamak için yazarın psikolojisine başvurulmalıdır. Schleiermacher'a göre yazarın psikolojisine başvurulmaması, evrensel ölçüde yaygın bir "yanlış anlama" nedenidir. Yazarın psikolojisinin, her çağa özgü anlamının ölçülerine göre oluştuğu fikrini Schleiermacher'da bulamıyoruz. Tarihselciliğin bildiğimiz şekildeki problemleri, ne Schleiermacher'ı (ne de çağdaşı büyük filozof Hegel'i) gerçekten rahatsız etmedi. Schleiermacher, ruhun izole tezahürü, çağının bağlamından hareketle kurulmalıdır, şeklindeki fikri reddeder; bu fikir değil; daha ziyade, sübjektifliğin yarı metafizik izolasyonu onu sürekli anlaşmazlık tehlikesiyle karşı karşıya getirdi. Tarihselcilik fikrinin uyanması, evrensel karşısında bireyselin değeri nedir, şeklindeki metafizik problemi aşan bir başka tecrübeyi gerektirir.

XIX. yüzyıl sadece romantizm çağı değildir; aynı zamanda, bilim ve metodolojinin kesin zafer kazandığı devirdir (burada zaferle, bilimin yöntemleri üzerine veya zorunlu sonuç olarak, felsefenin bu düşünme ötesi tipe indirgenmesini anlıyorum). XIX. yüzyılda felsefenin vesayetinden kurtulan matematik-fizik karakterdeki modern bilimlerin görkemli gelişmesi, evrensel bir gerçekliğin ve kesin bir bilginin imkânını kabû ediyordu. Onlar her halû kârda, Kant'ın *Saf Aklın Tenkidi*'nde temellerini açıkladığı, fiziksel tabiat bilimleri teorisinin pratiğe dönüştürülmüş biçimleri olmuştu Tarihselci ilkelere yönlendirdiği XIX. yüzyıl metodolojik düşüncesinin tek seçene-

gi vardır: Tarih dünyası adına veya daha genel olarak insanbilimleri adına, “tarihsel akıl”ın bir eleştirisini yapmak. Bu eleştirel metodolojiyle umulan şey şuydu: Tarihsel bilginin objektif olması için gerekli şartları belirleyerek, tarihselliğin hermenötik dairesinden çıkmak, böylece tarihin genel geçer bilgilere ulaşmasını sağlamak

Bu önemli metodolojik sorunlar, Schleiermacher’ı pek de o kadar rahatsız etmiyordu. Onun sezgileri August Boeckh’in *Dilbilimleri Ansiklopedisi ve Metodolojisi* adlı eseri aracılığıyla, açıkça epistemolojik bir değer kazanmaya başladı. Klasik Antikite uzmanı Boeckh’in (1785-1867) Berlin’de 1809-1865 tarihleri arasında, 26 sömestre boyunca, 1809’da kabul edilen bir ilkedен hareketle verdiği derslerde, Schleiermacher’ın yöntemini uygular. Şüphesiz, Schleiermacher hermenötiğinin Lücke tarafından yapılan baskısından gelen kesin bir tesiri dışta bırakmak gerekir. Hocadan öğrenciye (Schleiermacher’dan Boeckh’e ç.n.) yapılan bu sözlü nakil, daha eski ve daha güçlü oldu. Boeckh bu tesiri şu cümleleriyle itiraf eder: “Açıklamamda Schleiermacher’ın fikirlerinden, bu yazıdan değil; fakat önceki bildirilerden başlayarak yararlandım; bu yararlanma öyle bir duruma geldi ki, bana özgü olanla Schleiermacher’a ait olanı ayıramaz oldum.”¹¹⁹ Boeckh, “insan zihninin meydana getirdiği şeyi, yani daha önceden bilinen şeyi” bilme görevini filolojiye verdiği zaman, Schleiermacher’ın ilk sezgisini derinleştirdi.¹²⁰ Filoloji felsefeden farklı olarak, bilgiyi meydana getirmez; fakat yeniden üretir ve yeniden kurar. Bilinen şeyin bilgisi (*Erkennen des Erkannten*), terminolojik olarak, Boeckh’in “anlama” (*verstehen*) adını verdiği şeye, filolojik bilimi romantik hermenötiğe bağlamaya izin veren anahtar terime uyar. Anlaşılan şey, her zaman daha önce bilinen şeydir; yani bir bil-

119) A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, hrsg. Von. Bratuscheck, 1877, 2 Aufl. Leipzig, 1866, (Nachdr.: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), p. 75.

120) *Ibid*, p. 10.

ginin *ermhneia* (hermeneia) içinde ifade edilmesidir, Boeckh'e göre bu Grekçe *ermhneia* (hermeneia) kelimesi, "insanların düşüncelerinin anlatılmasını" sağlar."¹²¹ Hermenötik, filolojik yorum teorisinin eleştiriden önceki ilk ayağını oluşturur ve hermenötiğin esas amacı anlamaktır, yani bu *ermhneia*'yı, onun önceki bir bilgidен nasıl doğduğunu göstererek yeniden kurmaktır.

Bilinen şeyin yeni bilgisine ilişkin Boeckh'in formülü, anlama daha çok nüfuz etme imkânı verir. Çünkü bu formül, her zaman daha ilerlemiş bir araştırmaya çağrıdır; gene o, her hermenötiğin ruhunu oluşturan davranış anlamında, söze daha derinden nüfuz etmeye çağrıdır: "İlk filolojik itki (pulsion), söylenen veya yazılan kelimeyi derinden araştırmaktır (*erforschen*)."¹²² Filolojik itki, şunu anlamaya yol açar: Göstergeler, sembollerde var olan iletişim isteği, sadece yazarın bildiği şeyin ne olduğunun ve ne yapacağının açık bir temsilsidir. Bu "bilinen"i bilmek veya dikkatle incelemek, onun bütün oluşumunu, bütün yoğunluğunu ilk şekliyle kavramaya teşebbüs etmektir. Schleiermacher'ın yazarın kendini anladığından daha iyi anlama düşüncesini, Boeckh'in kesinlikle yeniden ele almasında şaşılacak bir şey yoktur. Yazar çoğunlukla yazdıklarında bilinç altının etkisindedir. Halbuki yorumcu, yazarın önermesinde söylenmeyen şeyi gün ışığına çıkarmak için, yazarın söylemekten vazgeçtiği, bu söylenilmemiş şeyi, sadece bilinen şeye göre düşünür. Boeckh, Schleiermacher hermenötiğini bizzat onun sözlü açıklamalarından öğrenmiştir; Schleiermacher'ın hermenötiğine çok şey borçludur. Bununla birlikte Boeckh tarihselciliğin öncüsüdür. Tarihselciliğe öncülük ederken o, *tarihsel* bir yorumu, daha önce Schleiermacher'da bulduğumuz gramatikal, bireysel ve eserle ilgili yorumu nakleder. Tarih-

121) *Ibid*, p. 80.

122) *Ibid*, p. 11. Kşz. Boeckh formülünün yorumu, F. Rodi'de yorum sürecinin, özünün bitmemesi anlamında oluşu, *Erkenntnis de Erkenntnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1990, p. 70 s.

sel yorum ise, “gerçek şartlar”la ilişkileri, yani tarihsel düzen dikkate alınarak deşifre edilecek anlamı tamamlar.¹²³

Boeckh, “anlamanın bilimsel kanunlarının bir hazırlığı”na giriştiğini iddia etse bile¹²⁴, hermenötiği kural koyucu olmaktan çok tasvir edicidir. Bu hermenötiğin verdiği şey, norımatif bir metodolojiden çok, “filolojik bilimin bütünü”nün bir tablosunu tasvir eden bir “ansiklopedi”yle uyumludur.¹²⁵ Bu hermenötiğin organik tutarlılığının nedeni, kendi disiplininin başıboş bir imaj vermesidir. XIX. yüzyılın başlangıcında metodolojiye pek acil ihtiyaç yoktu (Boeckh’in ilk denemeleri 1809 a kadar gider). Bununla birlikte, Boeckh, dersleri ilk defa 1877 de öğrencisi Bratuscheck tarafından basıldığı zaman, entelektüel manzaraya egemendi.

Droysen’de Tarihselin Evrenselliği: Etik Dünyanın Keşfi Olarak Anlama

Açıkça konuşmak gerekirse, tarihselciliğin metodolojik problemleri, doğrudan doğruya sadece Johann Gustav Droysen (1808-1886) tarafından kavranmışlardır. Droysen, 1826-1831 yılları arasında Berlin’de Boeckh’in öğrencisi oldu. Burada daha sonra karşı çıkacağı Hegelciliğe bir ara sempati duydu. O, yöntemle ilgili derslerini *Encyclopédie et méthodologie de l’histoire* (Tarih Ansiklopedisi ve Metodolojisi) başlığı altında toplayarak, açıkça Boeckh modelini izledi. Hocası gibi, R. Hübner’in 1936’da bir özetini bastığı ders notlarını yayınlamaktan vazgeçti. Bununla birlikte, onun 1868 de bir kısa fakat önemli *Grundrib der Historik* (Tarih Elkitabı) basılmıştı.

123) Tarihsel bir yorum fikrine, F. A. Wolf’un Klasik Antikitede Bilimler Ansiklopedisi üzerine verdiği derslerde de rastlamaktayız. (*Vorlesungen über die Enzyklopädie dere Altertumswissenschaft*, Leipzig, Ed. J. D. Güntler, 1831). Almanya’da klasik filolojinin babası olan Wolf’ta tarihsel yorum, gramatikal ve felsefi yoruma eklenmişti. Kşz. Bu konuda ve Wolf’un romantik hermenötiğe bütün tesiri hakkında J. Zovko’nun yukarıda anılan eseri, p. 25 s.

124) A. Boeckh, *op. cit.*, p. 76.

125) *Ibid.*, p. 46.

Droysen'in tarihselcilik ve genel hermenötik akımları üzerinde yaptığı yoğun etki bu esere bağlıdır.

Ancak, genellikle ihmal edilen bir hususu, Droysen'in aşağı yukarı hermenötikten asla söz etmediğini belirtmek gerekir. Grekçe *ermhneutice* (hermeneutike)¹²⁶ sıfatının *hapax legomenon*'u bir kenara bırakılırsa, Hübner tarafından basıldığı şekliyle *Historik* üzerine derslerin bütününde hermenötik terimi tek bir defa bile geçmez (Droysen'in pek çok elyazmalarının tenkitli bir basımını daima bekliyoruz). Droysen bu eserde yorumu iyi bir biçimde incelemiştir; fakat bu yorum, sadece tarih anlayışının nispeten gelişmiş bir aşamasında ele alınmıştır; burada yorum, Droysen'in metodunun alt bölümüdür ve kaynakları söz konusu eder. Droysen'e göre yorum, *eleştiri*'den sonraki aşamadır. Bu değişiklik önemlidir; çünkü, hermenötik konusunda Schleiermacher'a çok şey borçlu olan Boeckh'e göre hermenötik eleştiriden önce geldiği halde, Droysen'de eleştiriden sonradır. Droysen'i Romantik hermenötiğe ve hocası Boeckh'e (o Schleiermacher çok nadir olarak anar) bağlayan şey, merkezî bir metodolojik bir anlam bakımından yeniden zenginleşen, anlama kavramıdır. Bundan böyle *Verstehen* (anlama), Droysen'in Tarih'inin, metodolojisini tasvir etmeyi vaat ettiği, tarih bilimlerinin özgün modunu ifade edecektir. Bilinen şeyin bilgisi, Boeckh'e göre *filolojik* bilimleri niteleyen *Verstehen*, Droysen'de tarih biliminin tercih edilir metodu olacaktır. *Verstehen* kavramının tekâmülünü belirtelim: Bu kavram önce, filoloji kaynaklıdır. Filolojide anlamamanın amacı, lâfzı canlandıran düşünceyi yeniden teşekkül ettirmektir. Anlamanın tarih bağlamına yerleştirilebilmesinin nedeni, tarihsel zincirin, deşifre edilecek bir metin veya yazı gibi okunabilmesidir.¹²⁷ Bundan hemen

126) J.G. Droysen, *Historik*, hrsg. von R. Hübner, 7. Aufl., München, 1937 (Nachdr.: Darmstadt, Wissenschaftliche, Buchgesellschaft, 1977), p. 324.

127) Dünyanın okunabilirliği istiaresi, H. Blumenberg'in değerli çalışmasının, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt, am Main, Suhrkamp, 1981, dile getirdiğinden daha eski bir tarih içerir.

sonra Dilthey, *Anlama* kavramı yardımıyla, -filolojik, tarihsel ve sosyal- bütün insanbilimleri alanını kuşatmayı önerecektir.

Droysen, kendi çağının, fizik-matematik bilimlerin hakim modelini ortaya koydukları, bilim çağı olduğunu tespit eder. Fizik-matematik bilimlerin tartışılmaz başarısını nasıl açıklayabiliriz? Droysen'e göre bu başarı şu nedenlerden kaynaklanır: Bu bilimler görevleri, kullanacakları vasıtalar ve uygulayacakları yöntemler hakkında çok açık bir bilince sahiptirler; aynı zamanda, bu bilimler kendi araştırma alanlarına dahil ettikleri objeleri, bakış açılarına göre ve *sadece* metotlarının üzerine dayandığı bakış açılarına göre inceler.¹²⁸ Tabii dünya bilimlerinin başarısı, yöntem konusundaki bilinçlerinin açıklığına bağlıdır. Bütün bunlardan Droysen şu sonucu çıkarır: Eğer tarihi bağımsız bilim seviyesine yükseltmemiz gerekirse ve fizik-matematik yöntemin tarih dünyasına girmesine etkin biçimde karşı çıkmak istersek, tarih bilimlerinin tek seçimi şudur: Tarihsel bilgiyi, tarihsel bilgi olarak ortaya koymadan önce, ona uygun yöntemler hazırlamak. Yöntem üzerine düşünme, bilgiyi mümkün kılmak için, bilgidен önce gelmelidir. Tarihsel bir bilimin ortaya çıkardığı ikilem, böylece, kesin tabiat bilimlerinin kazandığı parlak zaferin doğrudan sonucu gibi görünmektedir (Burada ve şimdiden itibaren saf ve fizik bilimlerin bütünü anlamına gelen Almanca *Naturwissenschaften* kelimesini taklit ediyoruz; Fransızca'da "tabiat" bilimleri kuşkusuz, sadece biyolojik dünyayı ifade eder): "sadece kesin tabiat bilimleri metotlarını kesin bir tarzda ve ilerlemelerinin tam bir bilinciyle ve böylece kendilerine yeni bir hareket noktası izin verecek şekilde kurdukları andan itibaren, tarihin *amethodos hyle*'sinden metotlu bir görünüş çıkarmak fikri doğdu."¹²⁹

128) J.G. Droysen, Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft, in *Historik*, p. 386.

129) J.G. Droysen, *Kunst und Methode*, in *Historik*, p. 417. Kşz. J. Droysen, *Texte zur Geschichtstheorie*, hrsg. Von G. Birtsch und J. Rüsen, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972, h. 56.

Tarihin metodolojik bir bilincini harekete geçirmek için Droysen, mümkün iki çıkış yolunu reddeder: Bunlar bir taraftan tarihi, tabiat biliminin matematik metotlarına bağlı kılmaktan ibaret pozitivist çare; örneğin, bu yolla herhangi bir şey, tarihteki istatistik ve ya genel kanunlar olarak aydınlatılmaya çalışılır; diğer taraftan, tarihe tümüyle, saf anlatıcı ve eğlendirici bir sanata yaklaşır gibi, daha amatör yaklaşımı. Çünkü, böyle bir sanat ciddi bilim diye anılmayı hak olarak iddia edemez. Bununla birlikte, tarihin bir bilim olması gerekirse, tabiat bilimlerden başka türde olacaktır. Çünkü, onun amacı, çağın Hegelcilikle birleştirdiği, tarihin *a priori* bir yeniden kuruluşunu izleyerek, tarihsel zorunsuzluğa evrensel kurallar empoze etmek değildir. Droysen'in *historique* (=tarihsel, burada Almanca terimin daha iyi bir karşılığı bulunmadığından yeniden Fransızca benzerini yazıyoruz) adını verdiği şeyin niyeti, tarihsel araştırmaların özel anlamını ve özgün yöntemini doğrulamak olacaktır. *El-kitabı*'nın baskısına ekli, *Sanat ve Yöntem* üzerine adlı 1867 de yazılan deneme, kesin olarak şunu ifade eder: "Tarihin görevi, tarihsel araştırmalar alanına uygulanan bütün yöntemleri göstermekten ibaret olacaktır. Tarih bu yöntemlerden, tarihin kanunlarını değil; fakat tarihsel keşif (*forschen*) ve bilginin kanunlarını ortaya koyacak deduced, sistem, teori ve ortak fikir çıkartır."¹³⁰ Dilthey'a ait olsa da, Tarihsel aklın (*raison historique*)' bir eleştirisinin benimsemiş formülü, kendi tasarısını Kant'ın metodolojik teşebbüsüyle bir tutan Droysen için de o kadar geçerlidir. Bu konuda o şöyle der: "Tarihin maddesini değil; fakat tarihe karşı ve tarihte, tarihsel ve pratik davranışı eleştirel biçimde gözden geçiren bir Kant'a ihtiyacımız olacaktır."¹³¹

Droysen kuşkusuz, *Historique*'ini (Tarihsel) oldukça biçimsel, antropolojik-gnoseolojik temele oturtarak, Kant modelinden ilham

130) *Historik*, p. 454.

131) *Ibid.*, p. 378.

alır. *Historique*'te (Tarihsel) şunu açıklar: Kültürü anlamının (app-réhension sprituelle) kökten farklı iki biçimi vardır: Tabiat ve tarih (veya daha Kant'a daha uygun deyişle mekân ve zaman). Zekâmız deneysel verileri biriktirmekle yetinmez; bu verileri, en evrenselleri mekân ve zaman olan kavramlara ve kategorilere bağlar. Mekânda veya tabiatla baskın olan şey dinginlik, özdeşlik, durağanlık, duyularla algılanan şeydir. Halbuki tarih ve zaman için değişme, tekâmül ve dönüşme hakim olgulardır. Dünya ile ilişkinin bu iki yüzölçümü, insan tabiatının hem zihnî (sprituelle), hem de duyusal olan iki yön-lülüğüyle bütünlük içindedir. Aşağı yukarı *a priori* olan bu düâlite, var olana ilişkin iki açıklama modunu, bundan dolayı, ifadelerini tabiat bilimleri ve manevî bilimlerde bulan iki tür ampiriyi* mümkün kılar (burada dedüksiyon tabiri Fransızca'daki anlamından daha az açıktır. Çünkü, deneysel bilimlerden ve insanbilimlerinden söz etmek gerekecektir). Eğer tabiat bilimlerinin yaklaşımı gözlenen fenomenler için normatif kanunlar bulmaktan ibaretse,¹³² tarih biliminin özü durmaksızın dikkatle inceleyerek anlamaktır (*forschend zu verstehen*).¹³³ Bu metodolojik ufuk, kesinlikle yenidir; fakat Droysen'in burada üstlendiği anlama kavramı önceki hermenötik kavramına zarar vermez: Anlamak, daima "ifadeleri onlarda ifade edilmek istenen şeye indirgemektir."¹³⁴ Droysen, tarihsel bir ifadeyi anlamanın temelde, bizimle görüşen birinin anlaşılmasıyla aynı düzende olduğu hususunda ısrar eder. O zaman, kelimeleri, içte olup biten şeyin bir ifadesi olarak sezgisel biçimde anlarız. Tarih bilimi de, bir çıkarsama (inférence), bir tüm dengelim modu üzerine kurulacaktır. Bu mod ise, kuvveti, kudreti ve tarihsel tanıklıklarda dışsallaşan gizli içselligi, araştırmaya girer.

*) Genellikle ham ve özümlememiş haldeki tecrübe (ç.n.)

132) Kşz. *Texte zur Geschichtstheorie*, p. 56.

133) *Historik*, p. 22, 328

134) *Ibid.*, p. 22.

Ve tarihte anlamaya çalıştığımız şey, artık tam olarak şimdi olmayan, sonuçta nüfuz edemediğimiz, geçmiş sıfatıyla geçmiş değildir; fakat daima elimizin altında bulunan kaynaklar ve materyallerde, geçmişten korunmuş olarak kalan şeydir.¹³⁵ Tarihe özgü anlama sadece geçmişten bize taşınan şeyleri ilgilendirir. Anlamanın daha önce bilinen şeyin hatırlanmasına benzediğini savunan Boeckh'in tekrar tekrar söylediği fikir, Droysen için de geçerlidir. Bu fikir şudur: Anlama, önceki çağların ruhunu yeniden teşekkül ettirmek amacıyla, bize ulaşan gelenekte korunmuş olan şeye nüfuz etmek zorundadır. Droysen, tarihçinin geçmişin objektif verileriyle ilgilenmesi gerektiği fikrini, boş bir düşünce olarak geçersiz sayar ve şöyle der: "tarihte objektif olgularla ilgilenmemiz gerektiğine inanmak, tarihin meşgul olduğu şeylerin mahiyetini tanımamaktır. Gerçekte objektif olgular, gerçeklikleri içinde, hiç de araştırmalarımıza girmezler."¹³⁶ Tarihiye verilen şey, kurtarılmış kalıntılar ve tanıklıklardır ve tanıklıklar geçmişe dair, anlaşılan ve bilinen pek çok kavramdır; eğer olduğu şekliyle asla verilmeyen geçmişin tatmin edici bir imajını yeniden oluşturmak istersek, bu kalıntıları ve tanıklıkları yaşatmak zorundayız. Kullanılır kaynakların eleştirel bir sorgulanması yoluyla her şeyi dikkatle inceleyen tarihçinin bilimi, "bize tarih olarak verilen şeyi sadece tekrar etmek zorunda değildir; tersine ona daha derinden nüfuz etmesi gerekir. Bu bilim geçmişten her hangi bir şeyi bulması mümkün olduğu ölçüde, geçmişi zihinde yeniden diriltmek ve anlamak ister; ilk kaynakları sanki yeniden yaratmak ister (*sie will gleichsam neue erste Quellen schafften*)"¹³⁷ Geçmişin, çağdaş tarihçi tarafından başarılı biçimde yeniden inşası, -ve genel kaniya göre en yeni tarihler çoğunlukla en güvenilir olanlardır- gelecek tarihçiler için yeni bir kaynak teşkil edeceklerdir. Kaynakların

135) *Ibid.*, p. 20.

136) *Ibid.*, p. 133.

137) *Ibid.*, p. 83

dikkatli bir eleştirisinden doğan anlamada, geçmişin yeniden canlandırılması, tarihi adeta şimdiye kadar anlaşıldığından daha iyi anlamayı özler. Böylece kazandığımız şey, kesinlikle “bizatihi geçmişin daha iyi imajı değildir”, fakat geçmişe ilişkin anlayışımızın ve onun zihnî biçimde hazırlanışının daha iyi imajıdır.¹³⁸ Bize taşınan kavramları sürekli olarak sorgulayarak, mümkün en iyi kavramları kazanacağız; fakat sadece şuna, yani daha önce anlaşılan şeyin yeni ve her zaman öğrenmeye teşebbüs edilecek bir bilgisine sahip oluruz. Tarihin anlaşılması daima, bilinenin yeniden bilinmesidir.

Tarihçinin anketi, tarihsel tezahürleri, onların içselliğini keşfetmek için, dikkatle incelediği zaman, özeli kendisinden çıktığı bütünden hareketle ve tersine bütünü, içinde ifade edildiği ferdilikten hareketle yeniden kurmaya çalışır.¹³⁹ Tarihin tanıklıklara dayalı deneysel bir bilim olarak kalmaya çalışması boşunadır; eğer evrensel, deneysel düzenin verdiği hususîliği kuşatırsa, kısacası evrensel, tarihsel olanın keşfinin son objesini oluşturan bütünsel, gerçekten bilim vardır.¹⁴⁰ Tarihçinin yeniden kurmaya çalıştığı bu evrenseli veya bu iç’i nasıl niteleyebiliriz? Droysen’in her yerde tekrar ettiği terimleri yeniden ele alalım: Olaylardan veya izole tarihlerden nasıl Tarihe geçiyoruz?¹⁴¹ Şüpheli bu zorunluluk ve evrensellik unsurları hususî olguları birleştirmeden önce Droysen’in belirtmelerine göre, “yaratmanın ve gelişme halindeki tarihsel çalışmanın sürekliliği”nde, tarihsel dünyadaki bir kendine ait olmaya uyan bir (epidosis eis auto) bulunur. Gelişme halindeki bir tarihin bu sürekliliği, sadece teorik veya etik mahiyetten gelebilir.¹⁴² Anlamamızın keşfetmeyi

138) *Ibid.*, p. 316.

139) *Ibid.*, p. 25, 329.

140) *Ibid.*, p. 27.

141) “Wie wird aus den Geschäften Geschichte?”, *Ibid.*, p. 28, 322, 394, 422 ve *Texte zur Geschichtstheorie*, p. 61. Tarihi olan hususunin XIX. Yüzyılda ortaya çıkması hakkında kşz. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt an Main, Suhrkamp, 1979.

142) *Ibid.*, p. 29.

düşündüğü şekliyle tarihin sürekli akışı, etik evrenin bir gelişmesiyle karakterize edilir. Olayların akışı, bazen bir gerileme yönünde gidiyor gibi görünmektedir; fakat bu akış, “o zaman sadece, ikiye katlanmış bir gerilim kuvvetiyle yeniden ileriye atılmak için geriler.”¹⁴³ Tarihseli keşfin otantik objesinin izi belirmeye başlar. Her şeyden önce tarih, etik güçlerin (*sittlichen Mächten*) tedrici gelişmesini anlamaya çalışır. Droysen sık sık şunu yazmaktadır: Tarihçi, kendinin tarihsel görevi sorgulamasına, ahlâkî muhtevası düşünüldüğünde bu görevi incelemesine izin veren sorular dizisini, tarihçi, bireyler üstü (aile, dil, din, hukuk, bilim üstü vs.) güçlerin sicilinde bulur. Tarihsel araştırmanın amacı, parçanın bütüne bağlı olarak yorumlanmasının amacı bir ahlâkî postulatın zorlamasıyla gerçekleşir. Anlama, hususî olanı tarihsel -veya ahlâkî-gelişmenin bütünlüğüne yeniden yerleştirmeye karar verir. Böylece bütünlük, içselliği (intériorité), kanunu ve anlamı hususî olmaktan kurtarır. “Her fert sadece bu etik güçlerin sürekliliğinde ve topluluğunda varlığa sahiptirler. Bundan dolayı, insanlık, bu etik güçlerin ve onların görünüşlerinin toplamından ve bir araya gelmesinden başka bir şey değildir.”¹⁴⁴

Droysen, tarihsel incelemelerin yöntemini özgülleştirmeye giriştiği zaman, *keşfeden* bir anlamadan (*forschenden Verstehen*) söz etmeye dikkat eder. Çağının pozitivist bağlamının telkin edebildiği şeyin aksine, *forschen* (dikkatle incelemek, araştırmak, keşfetmek, soruşturmak), fiili modern bilimsel keşfin özelliği olan, olguların işi başından aşkın (affairée) ve eksiksiz araştırılmasına girişmek anlamına gelmez. Gadamer, bir “keşfedici anlama” fikrinin etkisiyle, hemen hemen dinî bir izlenimden (tonalite), örneğin, bilincin dikkatli bir incelenmesi (*Gewissensforschung*) fikrinde bulduğumuz izlenimden şüphelenmekte haksız değildir.¹⁴⁵ Droysen’in keşfetme-

143) *Ibid.*, p. 14.

144) *Ibid.*, p. 203.

145) Kşz. WM, p. 204 (=GW, I, p. 220).

den söz etmesinin nedeni, gerçekte, anlamamanın yöneldiği tarihin bütünlüğünün, asla bütünlük olarak verilmemesidir. Anlamak, göstergelerin belirli bir durumundan veya bütününden hareket etmektir, bundan amaç ise göstergelerin doğrudan verilmeyen anlamlarını keşfetmektir. Tarihsel bir dokunun kalınlığını, bu dokunun içini keşfetmek umuduyla, dikkatle inceleriz; fakat keşif asla sona ermez.

Tarihin amacı konusu Aydınlanma Çağı tarih felsefelerinin örtük bir mirasıdır. Droysen, tarihin bir amacı olduğu fikrine karşı çıkar. O bu konudaki eleştirilerini yaparken, *Forschung* veya keşfetme fikrinin bu ekanlamaları (connotation) özellikle anlaşılabilir biçimde ortaya çıkar. Anlamaya çalışan tarihçi, tarihin manevî güçler düzeyinde bir tedricî ilerleme gösterdiğini tahmin etmek zorundadır. "Amaçların amacı"nın (*Zweck der Zwecke*), tarihin amacının, açıkça, deneysel tarzda ana çizgileri gösterilemez; çünkü, bu henüz görünmeyen amaç asla verilmemiştir. İleri sürebildiğimiz her şey, bu amaçların amacı için, *ifade etmemiz* gibi *anlamamız*'ın tarihin her aşamasında durmadan çoğaldığını ve derinleştiğini söylemekten ibarettir. Ve Droysen'e göre insanlığın gerçek ilerlemesi, tam olarak bütün tarihsel oluşun kendisine doğru aktığı son amacı anlamamızın daima daha ileriye götürülmüş genişletilmesinde ve incelmesinde yatmaktadır. Bu şekilde anlaşılan tarih, insanlığın kendine dair artan bilinçlenmenin hikâyesinden başka bir şey değildir. "Geçilen aşamaların ölçüsüne göre, amaçların amacını, bizi bu amaca doğru iten nostaljiyi, bizi ona götüren yolu anlatmak için kullanılan insanî ifadeler durmadan çoğalır. Her aşamayla birlikte ifadenin genişlemesi, yoğunlaşması, derinleşmesi, *sadece ve sadece* insanlığın gelişmesi olarak değerlidir."¹⁴⁶ Droysen tarih çağlarının, böylece insanlığın kendini, hatta Tanrı'yı bilmesinin aşamaları olduğunu eklemekten

146) *Historik*, p. 357. Bunu biz belirtiyoruz.

çekinmez.¹⁴⁷ Tarih henüz tamamlanmadığı için, tarihin anlaşılması zorunlu olarak eksiktir, yani tarih sadece “keşfedici”dir (*forschend*). Keşfedici anlama tarihte bütün spekülâtif gücünü ortaya çıkarır: Keşfetme, kesin bilginin reddedildiği yerde, tarihsel ifade altında gizlenen anlamı sadece tahmin edebildiğimiz yerde vuku bulur. “Başlangıcı ve sonu sınırlı göz göremez.”¹⁴⁸ Fakat bu göz *keşfederek*, gelişen hareketin yönünü bilebilir.

Gerçekte, her sonlu varlık için anlamının, her zaman, el yordamıyla yapılan inceleme formunu aldığını ileri sürebiliriz. Anlama, doğrudan doğruya verilen şeyin arkasındaki bir anlamı, asla nihâî belirleme veya bir tespit konusu olamayan anlamı bulmaya çalışır. Çünkü, bu anlam, verilmemiş ve algılanmamıştır; fakat anlaşılmıştır. Tarihsel realitemizi, sadece, keşfederek, yani tahmin ederek bilmeyi başarabiliriz. Droysen’in keşfedici anlaması, böylece önceden bilinen şeyin bilinmesi konusunda Boeckh’in şu güzel formülünün yansıması olur: Anlama, lâfzı aşan bir anlamın bütün potansiyelliklerini araştırmak amacıyla, bilinen şeyin ardındaki şeyi içgüdüsel olarak araştırır.

Etik dünyanın keşfedici (*exploratoire*) anlamasının bu davranışı sayesinde, tarihin *amethodos hyle*’sinden belli bir yönü kurtarmak ve tarihsel araştırmanın çerçevesini çizmek, mümkün olur; *Historik*, tarihsel araştırma için sınır çizilmesini meşrulaştırılma vaadinde bulunur. Bununla birlikte, keşfedici anlamının, sonunda, kesin tabiat bilimlerinin yöntemiyle karşılaştırılabilecek yöneme benzeyen herhangi bir şey verip vermediğini kendimize sorabiliriz. Droysen’i öğrenmeye çalışan bizim için mesele belki önemsiz olabilir. O, yöntemden

147) *Ibid.* Tarihsel keşfin Tanrı’nın bir bilgisiyle eş değerde tutulması konusunda kısz. *Texte zur Geschichtstheorie*, p. 170, 20 s. 38. Tanrı’nın bilinmesinin şüphesiz objektif tamlayan durumu anlamında anlaşılması gerekir; fakat sübjektif tamlayan durumu çok uzak değildir.

148) *Historik*, p. 358.

çok, anlama bilimlerinin hermenötik bağımsızlığı üzerinde ısrar eder. Bu şekilde o, kendi davranış biçimlerini, matematik ve matematikleştirilebilir dünyaya ilişkin bilimlerinin davranış biçimine benzetmeyi amaçlayan bilimselci tutumları eleştirir. Sadece, önceden söylenmeye elverişli hiçbir matematik düzenin bulunmadığı yerde, tam olarak keşfeder ve anlarız. Droysen *Historik*'in sonunda¹⁴⁹ şunu yazmaktadır: Anlama sırasında kesin bilimlerin tecrübesine baş vurmadığımızdan, yalnız ve yalnız keşfedebiliriz. Anlama, daima yenilenen kavrayışla beslendiğinden, daha önce anlaşılmış bir şeye dayanır. Droysen'in şatafatla, tarihin kesin olarak bilimsel bir yöntemini belirlemek zorunda olduğuna inanmış olması, sonunda, sadece zamanının pozitivist anlayışına verilmiş bir tavizdir veya bizzat kendisiyle kavgalı tarihselciliğin yöntemini yanlış anlamadır.

Dilthey'in Hermenötiğe Doğru Gidişi

Wilhelm Dilthey (1833-1911) tarihselciliğin metodolojik meydana okuyuşlarından hareket edecektir. 1860'a doğru geliştirdiği düşünce çabalarının ilk tohumlarından son el yazmalarına kadar hayatını bütünüyle, bu temel görevi tarihsel aklın¹⁵⁰ bir eleştirisinin ana bezegine yerleştirdi; bu dönemde o, insan bilimlerinin bilimsel statüsünü epistemolojik olarak ispatlamaya çalışır. İnsan bilimlerinin Almanca'sı olan *Geisteswissenschaften*'in kelime kelime çevrisi, manevî bilimler demektir; Almanca ifade İngilizce'ye Ahlak Bilimleri diye çevrilmiştir). Bununla birlikte, bu yöndeki tutkulu araştırmaları, kendisine tatmin edici görünen bir sonuca ulaşmadı. Hem zaten o, eserlerinden herhangi birini, ona tarihsel aklı eleştirmeyi hatırla-

149) *Historik*, p. 316.

150) Gelişim 1860 tarihli günlüğünün bir notunda daha önce ortaya çıkar. (Kşz. *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870*, zusammengestellt von C. Misch, née Dilthey, Leipzig, 1933, 2. Aufl, 1960, p. 120).

tan bir başlık vererek diğerlerinden ayırmayı reddetti. Sistematige özlem duyan *İnsan Bilimlerine Giriş*'inin ikinci cildinin materyalleri zengindir ve orada geliştirilmeye, işlenmeye elverişli pek çok fikir vardır. Dilthey'in son zamanlarda yayınlanan el yazmalarına bir göz atarsak, materyal bolluğunu tespit edebiliriz. Bütün bunlara rağmen Dilthey bu kitabı yayınlamaktan vazgeçti.

Dilthey önce, Alman Tarih Okulu'nun metodologu gibi anlaşıldı. Dilthey, biraz, adını pek sık zikretmediği Droysen gibi, İnsan bilimlerinin temellerinin felsefi ve gnoseolojik açıdan (yani bir bilgi teorisi yardımıyla) meşruluğunu sağlamak istedi. Bundan amacı, İnsan Bilimlerinin özgünlüklerini garanti altına almak, onları kesin tabiat bilimlerinininkine benzeyen bir yöntemin istilasına karşı uyarmaktı. Onun, tasarı halinde kalan temel eseri *Giriş*'in Önsöz'ünde araştırmayı uygun bulduğu şey, bir dayanak, bir *festen Rückhalt*'tır;¹⁵¹ bu dayanak, insan bilimleri alanında evrensel kesinliği ve geçerliliği olan önermeleri düzenlemeye ve kurmaya izin verir. Dilthey'in açık amacı insan bilimlerinin bağımsızlığını korumak ve bu bilimleri Mill ve Buckle gibi yazarların onlara empoze etmeye çalıştıkları pozitivist vesayetten kurtarmaktır; onun niyeti bu olsa bile, insan bilimlerine sağlam bir temel bulma fikri, bilimci modelin, Dilthey'in düşüncesi üzerinde icra etmeye devam edebildiği çekiciliğe ihanet eder. Her şey sanki, bununla birlikte, ay altı dünyayı inceleyen insan bilimlerinin, saygı değer bilimler sıfatıyla var olmaya layık olmaları için, Arşimed'in bir destek noktasına benzeyen herhangi bir şeye ihtiyaçlarının olduğu gösterilmiş gibi cereyan etmektedir.

Dilthey önce, insanî araştırmaların dayanacağı bu sağlam noktayı, iç tecrübeye veya "bilinç olguları"nda bulmak istedi. Dilthey buna kanıt olarak şunları söyler: Her bilim tecrübeye dayanır; fakat bu tecrübe, tutarlılığını ve geçerliliğini yalnız, bilincimizi biçimlendi-

[51) Wk. Dilthey, G.S., I., p. xvii.

ren *a priori* sayesinde elde eder.¹⁵² Dilthey'in tarihsel bilgi alanına yaymak istediği Kantçı düşüncede, bütün muhtevaları tecrübeden gelse bile, nesnelere biçimsel bir düzeni ve geçerlilik şartlarını empoze eden zihnimizdir. Bilindiği gibi Kant saf bilimlerin parametrelerini saf zihnin ilkelerinin mahiyetinden türetir. Dilthey da insan bilimlerinin nesneliliğinin şartlarını iç tecrübeye araştırmaya girer. 1880'lere doğru, insan bilimlerinin bütün metodolojik keşfi, "genel fenomenlik ilkesi"nin himayesinde yapılır. Bu ilkeye göre, gerçekliğin bütünü (dış fenomenleri, nesneleri ve şahısları anlayalım), kendini kavrayan bilincin şartlarında bulunur.¹⁵³ Dilthey, buradan şu sonucu çıkarır: Sadece psikolojik düzendeki temel bir tefekkür, insan bilimlerinin hazırladığı bilginin nesnelliliğini temellendirecek güçtedir. Dilthey şu önemli eserinde insan bilimlerine psikolojik bir temeli bulmak için, bıkmadan ve daima yenilenen hamlelerden yararlanarak, çaba harcadı. Bu eserler şunlardır: 1875 tarihli *Tarih, İnsan Bilimleri, Toplum ve Devlet İncelemesi Üzerine*, 1895 tarihli *Tasvirî ve Analitik Psikoloji Üzerine Düşünceler* ve *İnsan Bilimlerine Giriş*'in Birinci cildi. Bu sonuncu eserin bütününe yönelimi kesinlikle sistematiktir. O, açıklayıcı değil; anlayıcı tarzda davranan, tamamıyla yeni bir psikoloji düşlüyordu. Dilthey, anlayıcı bir psikoloji fikri üzerine 1895'te yaptığı incelemede Droysen'i hatırlatan, açıklamak ve anlamak arasındaki farkı aydınlatır. Bu inceleme hususî bir anlam düşler; çünkü Dilthey, ilk ve aşağı yukarı son defa, materyallerinin bazılarını orada açıkça ortaya koydu; bu materyallerin, *Giriş*'inin, yani tarihsel akla ilişkin onun yazılı olmayan eleştirisinin ikinci cildini oluşturması gerekiyordu.¹⁵⁴ Birinci cildin önerdiği, in-

152) G.S., I, p. xvii.

153) G.S., XIX, pp. 60. "Bütün ilişkilerinin temellendirildiği, psikolojik düzendeki ilişkileri dikkate alınmadığı takdirde, İnsan Bilimleri bir sistem değil, bir katışmacı, bir yığın, teşkil ederler."

154) Ksz. Dilthey'in P. Natop'a 9 Mart 1895 tarihli mektubu. Briefe an Dilthey anlässlich der Veröffentlichung seiner *Ideen über eine beschreibende und zerliedernde Psychologie*, in *Dilthey-Jahrbuch*, 3, 1985, p. 200.

san bilimlerinin tarihsel arkeolojisinden sonra gelen İkinci Cilt gerçekte, her zaman Dilthey'in, insan bilimlerinin epistemolojik, mantık ve metodolojik bir temeli dediği şeyi önermeliydi.¹⁵⁵ Büyük tutkular beslenen Dilthey, 1895 tarihli *Ideen*'lerde, tasarısının bir özeti kamu oyuna sundu. *Ideen*'lerin karşılaştığı şaşırtıcı eleştiri, özellikle 1896'daki H. Ebbinghaus'un eleştirisi,¹⁵⁶ programını ilan etmeyi ertelemeye yol açacak derecede Dilthey'i sertçe sarstı. Buna rağmen Dilthey, (özellikle Schleiermacher ve Hegel üzerine) tarihsel incelemelerine paralel olarak, programı üzerinde çalışmaya 1911'de ölümüne kadar devam etti.

Açıklayıcı psikolojiyle o, ruhun hayatını iyi tanımlanmış, belirli sayıdaki bileşenlere indirgemeyi öneren psişik fenomenlerin tümüyle nedensel bir kavramını anlıyordu. Biraz da bir kimyacı gibi açıklayıcı bir davranış sergileyen psikolog (ve Dilthey kendi döneminin hakim psikolojisine açıkça çatar), basit unsurların karşılıklı olarak birbirini etkiledikleri hipotezi yardımıyla ruhun fonksiyonlarını açıklamak ister. Dilthey şunu tespit eder: Oysa, (keşfedilecek içsellik bulunmadığı) saf bilimlerle hemşerilik hakkına sahip olan bu konstrüktivist hipotezler, psikoloji alanında zorlayıcı bir tarzda denetlemeye asla izin vermezler. Açıklayıcı psikolojinin az çok keyfi psikolojizmine karşı çıkmak için Dilthey, daha çok kavrayıcı (compréhensive) olacak ve ayrılmayan ve algılanamaz unsurlardan değil; fakat yaşanan duyguda doğrudan doğruya ortaya çıktığı şekliyle,

155) Taslağı 1982 de *Gesammelte Schriften*lerin XIX. Cildinde basılan ikinci cildinin temel çatısını teşkil etmesi gereken, Epistemoloji, Mantık ve Metodoloji üçlüsü. Bu cildin, Dilthey'in sistematik projesinin bütüncül anlayışına yaptığı çok değerli yardıma rağmen, Epistemolojiyi, Mantığı ve Metodolojiyi, bu üç disiplini birbirinden ayırdetmesi gereken şeyi, tam anlamıyla aydınlatmadığını söyleyemeyiz. H.-U. Lessing'in tartışmasında teşebbüs ettiği bütün fikrinin ciddi rekonstrüksiyonu. *Die Idee einer Kritik derr Historischen Vernunft*, Freiburg/Munchen, Alber, 1984.

156) H. Ebbinghaus, *Über Erklärende und beschreibende Psychologie* (1896), rep. in *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, hrsg. von F. Rodi und H. -U. Lessing, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1894, p. 45-87.

hayatın birliği bağlamının bütününden hareket edecek bir psikoloji fikrini ortaya atar. Yeni psikoloji ruhun fenomenlerini, psişik veya hatta psikolojik unsurlarına indirgeyerek açıklama yerine, daha ziyade psişik hayatı aslî bütünün yapısında *tasvir etmeye* yani onu “anlama”ya teşebbüs ediyordu. Psişik özellik hayatın birliğinin yapısının şekillendirdiği bütünden hareketle aydınlatılmak zorunda olduğu için, burada anlamının romantik kavramına yeni bir hız vermek meşrudur. “Tabiatı açıklıyoruz; fakat ruhun hayatını anlıyoruz”, Diltheyci araştırmaların hakim fikri işte budur.¹⁵⁷

Fakat tümüyle tasvirici bir psikoloji mümkün müdür? Dış fenomenlerin tersine psişik fenomenler, iç duyumla doğrudan kavranma avantajına sahip oldukları için, Dilthey buna “evet” cevabı verir. İç doğrudan doğruya kavradığından psişik fenomenler, dış dünyayı anlamak için ödünç almak gereken dış duyumların aracılığı olmadan, bizzat kendi başlarına oldukları şekilde kavranırlar. Dilthey bize şunu açıklar: Yaşanan iç duyumların kavranması, bize sağlam, dolaysız ve nesnel bir yapı verir”; bu yapıda da tasvirici bir psikolojiye “şüphe edilemeyen ve evrensel olarak geçerli bir temel” sağlar.¹⁵⁸ Belli bir temele dayalı psikoloji o zaman, metodolojik bir akla uygunluk iddiasında bulunacaktır. Bu psikoloji, gerçekte nasıl matematik kesin tabiat bilimlerine temel görevi görüyorsa, bütün insan bilimlerinin temeli olmaya çağrılmıştır.¹⁵⁹

Yaşanan duygunun bu psikolojisi metodolojik bir programın hizmetine konulmuştur, söz konusu psikolojinin yetersizliği Dilthey’in çağdaşların gözünden kaçmadı ve belki Dilthey bizzat onun az sonra fakına vardı. İki boşluk ve yetersizlik özellikle açıktı. Bir taraftan şunu sorabiliriz: İç yaşantıların bir fenomenolojisine dair Husserlci düşüncesinin bazı çizgilerini önceleyen tam anlamıyla tas-

157) GS., V, p. 144.

158) *Ibid.*, p. 173.

159) *Ibid.*, p. 193.

virici psikoloji, iç açıklığı yalnız ilke olarak ileri sürülen ruhun bütün yapısına, doğrudan ve her hipotezden kurtularak girebilir mi? Ruhun bütününün iç apaçıklığı yalnız ilke olarak sürülmüştür. Bu veri somut bir şey kadar açık olsaydı, psikolojide metodolojik anlaşmazlık olmazdı. Diğer taraftan Dilthey, kendi psikolojist, yeni hareket noktası ve temellerini psikolojinin aydınlatması gereken insan bilimlerinin somut çalışması arasında akla uygun bir bağ kurmayı başarmış gibi görünmemektedir. Tasvirici psikoloji insan bilimlerinin ileri sürdüğü önermelerin nesnelliğini nerede garanti altına alır? Dilthey'da bunun cevabını görmüyoruz. Nesnelliğin nasıl garantiye alınacağı konusu Dilthey için sadece bir programdan ibaret olarak kaldı.

Fakat Dilthey'in sistematik tasarısı konusunda bu program, bize, bu psikolojinin ve bu yolun bir başka görünüşünü verir. Söz konusu tasarısı, şimdiki bağlam üzerinde, özellikle hermenötüğün nisbî yokluğu üzerinde durmamızı gerekli kılar. Her ne olursa olsun hermenötik kelimesi, özellikle 1895 denemesinde tek bir defa görünmez. O, *Giriş*'in ikinci cildini zenginleştirmesi gereken, *Gesammelte Schriften*'lerin XIX. cildinde bulduğumuz şekliyle, taslak ve hazırlık halindeki dört yüz kadar sayfanın derlemesinde de yoktur.¹⁶⁰ Her şey, hermenötüğün önce Dilthey'in metodolojik bahisinde (pari) etkisi olacak hiçbir önemli role sahip olmadığına inanmaya götürür.

Hermenötüğün bu "ihmal"i veya "unutulma"sı, genç Dilthey'in hermenötik araştırmalarına adanmış araştırmalarıyla; fakat aynı zamanda son yazılarının Dilthey hakkında kabûl etmeye hazır gibi görüldüğü yeni anlamla karşıtlık içinde oldukları ölçüde dikkat çekicidir. Dilthey'in daha tarihsel, hatta daha uyumsuz nitelikteki ince-

¹⁶⁰) Hermenötüğün yalnız rastlantıya bağlı biçimde, çoğu zaman, geleneksel sözcük kalıplarına göre yapılan "eleştiri" yanındaki bir sayımda adı anılır. Kşz. GS, XIX, p. 293, 336. H. -U. Lessing'in *op. cit.* teşebbüs ettiği, tarihsel aklın eleştirisinin yenitelen kurulmasında hermenötüğün aşağı yukarı hiçbir yer işgal etmemesi tümüyle doğaldır.

lemelerini bastırmakla yetinerek, 1895'ten sonra sistematik araştırmalarını okuyucuya sunmaktan kaçınması olgusu göz önüne getirilirse, bu son çalışmaların bir yorumu ciddi güçlüklerle karşı karşıya kalır. *Tarihsel Dünyanın İnsan bilimlerine Yerleştirilmesi* başlıklı VII. ciltteki bu son el yazmalarının önemli bir bölümünün, yazarın ölümünden sonra toplanması, Dilthey'i 1895'ten 1911'e kadar meşgul eden araştırma alanının genişliğini ortaya çıkarır. Dilthey hermenötik düşünür olarak ününü söz konusu yazılara borçludur. Son çalışmaları, daha önce 1895 tarihinde kullandığı bir kavramda, *Erlebnis* ya da yaşanmış duygu kavramında karar kılar. Yeter ki azıcık Diltheyci mimarlık tekniğinde gerçek bir devrimden söz edebilelim; o takdirde *Erlebnis*, hermenötiğe doğru yeni dönemeci açıklayabileceği için, çok önemli ve aynı zamanda geçit bir ilk kavram oldu. Fakat gerçekte *Erlebnis* kavramı birinci Dilthey'i coşturan "bilinç olguları"nın özünü de korur. "Yaşanmış duygular" "ruhsal hayatın bütünü'nün yapısı"na, tasavvurlarımızın ve değer yargılarımızın bütünü'nü kucaklayan yapıya (*Zusammenhang*) temellik etme karşısında, "önce verilen şey" olarak iş görmeyi sürdürür.¹⁶¹ Dilthey daha sonra "*Erlebnis* ilkesi"ni formüle edecektir. Bu ilkeye göre "bizim için var olan her şey, yalnız bu sıfatla, bize şimdide verilen her hangi bir şey olarak vardır."¹⁶² Bu, yeni; fakat çok açık biçimde önceki incelemelerin "fenomenallığının ilkesi"nden sonra gelen ilkedir.

1883 *Giriş*'indekinden veya 1895'in *Düşünceler*'indekinden daha açık biçimde *Erlebnis*'ten insan bilimlerine bir köprü kurmaya izin veren şey, anlama (*verstehen*) kavramıdır. İnsan bilimleri kesin bilimlerden, konusu bakımından (tabiat/ruh, evrensel/bireysel, fiziksel/ruhsal) değil; fakat objelerine karşı tamamen başka türlü söylenen tutumlarıyla ayrılır. İnsan bilimlerinde özellikle fenomenlerin

161) GS, VII, p. 80.

162) *Ibid.*, p. 230.

fizik yanını anlamının basit araçları düzeyine indirme eğilimini görmekteyiz. Onların temel amacı, daha çok bu dışı vurumdan; dış ifade-
deden iç her hangi bir şeye doğru ilerlemektir —Dilthey'in bir ken-
dini düşünme (*selbstbesinnung*) hareketi diye anladığı; fakat yorum-
lanacak obje yönüne önem vermeyen bir tavidir —: “Bu, kendini
düşünmeye yönelmedir; bu, anlamının dışarıdan içeriye doğru yü-
rüyüşüdür. Bu eğilim hayatın her tezahürünü, hayattan kaynakla-
nan “için kavranması”nda kullanır.”¹⁶³ Burada kendini düşünmenin
anlamı şudur: Hayatın her dışı vurumu, bir “iç”i yansıtır; kesin bi-
limlerin yöntemiyle meşgûl olmayan insanın içine refleksif gönder-
medir. Kesin bilimler tamamen fenomenlerin kaba dışsallığında ka-
lır. İnsan bilimlerinde vuku bulan anlama dışı vurulandan bir içsel-
liğe doğru yönelmedir; daha incelikli olarak bize erişen ifadelerde
tanımaya kendini veren kendini düşünmeden ibarettir. Böylece dile
getirme kendiyile bir diyalogdan doğar. Anlamamız, yorumlanacak
ifadede bulunan *Erlebnis*'i yorumunun *Erlebnis*'inde yeniden yarata-
rak, söz konusu diyalogu yeniden yaşatmak zorundadır. Dilthey
şimdi bu anlamada psikolojik hiçbir şeyin olmadığına; onun yalnız
manevî bir oluşuma yükselme anlamına geldiğinde ısrarlı gibidir.¹⁶⁴
Burada kavranacak hiçbir özel *psykhe* olmadan, Roma hukukunun
ruhunu (Montesquieu'nün *Kanunların Ruh'u*'nu düşünelim) bu şekil-
de anlarız. Hayat (*Leben* veya *Erlebnis*), anlama ve ifade etme üçlü-
sü bundan böyle insan bilimleri için kurucu bir fonksiyon olma id-
diasında bulunacaktır; çünkü, — en popüler eserlerinden biri *Erleb-
nis ve Şiir* (1905) üzerine olan Dilthey'a açıkça modellik eden —
edebiyat ya da şiir gibi bilimler, yalnız kelimelerin anlamlı bütünü-

163) *Ibid.* P. 82. Dilthey'da kendini düşünme kavramının önemi konusunda kısz. M. Riedel, Das erkenntnistheoretische Motiv in Diltheys Theori der Geisteswissenschaften in *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Tübingen, J. C. Mohr, (Paul Seibek), 1970, T. I, p. 233-255; repris in M. Riedel, *Wers-
tehen oder Erklären? Zur Theori und Geschichte der hermeneutischen Wissens-
chaften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.

164) GS, VII, p. 85.

nü kelimelerle ifade edilen şeye bağlamaya çalışır.¹⁶⁵ İfadede açıkça söylenmeyen iç kelimenin keşfi, Stoacılarından Schleiermacher'a kadar hermenötik geleneğin bütününü yönlendiren araştırma, bundan sonra bütün insan bilimlerinde uygulanan anlamanın merkezî görevi olacaktır. Onlarda ortak olan şey, kesinlikle "kendini düşünmeye doğru" yönelme, her ifadeyi taşıyan iç diyaloga doğru yönelmedir.

Dilthey düşüncesinin ufkunda, 1900'den itibaren hermenötüğün yeniden ortaya çıkmasına hayret etmemelidir. Son el yazmalarının parçalı durumu göz önüne getirildiğinde, yalnız hermenötüğün yerine getirmesi gereken rol konusunda tahminler yapabiliriz. Misch ve Bollnow'un¹⁶⁶ önerdikleri klasik okumaya göre, insan bilimlerinin metodolojik temeli sıfatıyla hermenötik, psikolojinin ayağını kaydırmış olmalıydı. Böyle bir nöbet değiştirme zorunlu olarak, manevî hayata tümüyle psikolojik bir yaklaşımın uygulanamazlığından kaynaklanacaktır. Manevî hayat bütün sırlarını, bir hermenötik manevra sayesinde, bir anlamayı gerektiren ifadelerin arasında ifşa edecektir. Psişik hayat, doğrudan doğruya verilmediğinden, yalnız dışa vurumlarının hermenötik ya da anlama teorisi sayesinde yeni bir yapıya kavuşturulmalarıyla keşfedilebilir. Bu tutarlı ve hermenötiğe uygun yoruma karşı, şu ileri sürülebilir: Son zamanların psikolojisi "anlayıcı" (*verstehende*) olmak istediği için, Dilthey'daki¹⁶⁷ kurucu fonksiyonundan asla vazgeçmeyecektir. Gerçekte Dilthey kendi psikolojik projesini hermenötik adına terk ettiğini veya bu projenin çıktığını söylemedi. Ve hayat, ifade ve anlama (bu sonuncusu ifade edilen hayatı, içten başlayarak yeniden kurmak zorundadır) üze-

165) *Ibid.*

166) O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig, 1936, 4. Aufl. Schaffhausen, 1980. P. Ricoeur'ün yeni okuması, *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 81 s.

167) Kşz. F. Rodi, *Dilthey's Kritik der historischen Vernunft. Programm oder System?* in *Dilthey-Jahrbuch*, 3, 1985, p. 140-165, (bu yazı Dilthey'in, kendi programının farklı anlardaki özel görünüşlerini belirtme eğilimine dikkat çeker); aynı şekilde M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason*, Chicago/London, 1978, p. 325.

rinde ısrar etmesine rağmen, VII. Cildin, hermenötüğü insan bilimlari metodolojisi için temel bir disiplin sırasına yükselttiğini kesinlikle söyleyemeyiz. Metinleri dikkatle incelersek, son elyazmalar büyük ölçüde hermenötik konusunda rastlantısal imalar olarak kalır.

Buna rağmen bu elyazmalar özel bir dikkate değer. 1900'de *Hermenötüğün Ortaya Çıkışı* üzerine deneme, tabii olarak özgün bir etkiye sahip olmayı düşler. Onu Dilthey'in "son" çalışmaları arasına yerleştirmek risklidir; çünkü, tarihle ilgili bölümü açıkça, 1860'taki, Protestan hermenötüğün tarihi üzerine yazdığı, basılmamış *Preisschrift*'ten esinlenir. Dilthey'in, çekmecelerinde yatan, 40 yıllık eski bir elyazmasının tozunu, 1900'de konferans metnine dönüştürmek için almış olmasının pek önemi yoktur. Bununla birlikte *Hermenötüğün Ortaya Çıkışı*'nın açıkladığı daha sistematik; fakat pek çoğu yalnız konferansın eklerinde bulunan bilgiler, son Dilthey'in düşüncesini anlamak için uygundur. "Dışarıda, duyularımız tarafından algılanan işaretler yardımıyla bir "iç"i anlamamızı sağlayan bir süreç"i¹⁶⁸ tanımını olarak anlamanın tanımlanması, Dilthey'in o zaman sürdürdüğü araştırmaların; fakat aynı zamanda eski hermenötikle her zaman daha içten ilişkisinin son derece ayırt edici özelliğidir. Yorum, evrensel kuralların yönettiği bir anlamayı, bir *kunstmäßiges Verstehen*'i¹⁶⁹ (anlama tekniği) gerçekleştirmek zorundadır, şeklindeki Diltheyci bildiri, bir *kunstlehre* (teknik) fikrinin, Schleiermacher tarafından övülen bir yorum tekniği düşüncesinin yansımasıdır. Böylece hermenötik "yazıyla tespit edilmiş hayati tezahürlerin değerlerin bir yorum tekniği"ni (*Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen*) açıklamak zorundadır. Tarihsel relativizmin yeni meydan okuması, yine de Schleiermacher'de olduğundan çok daha keskin biçimde ortaya çıkmaktadır. Bundan böyle Dilthey şöyle demektedir: Hermenötikten, bireyselin "bilimsel bir anlaşılma-

168) GS, p. 318; Tr. fr. W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, trad. Par M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, t. I, 1947, p. 320.

169) *Ibid.*, p. 331-332; *Le monde de l'esprit*, p. 333-334.

sı” sorununa çözümünü beklemekteyiz; bu çözüm de anlamayı sübjektif keyfiliğe karşı uyarabilen evrensel kuralları sağlamak zorundadır. Burada her Şey, programın yüksek sesle okunmasından ibarettir. Bu tür kuralların hangi izlenimi bıraktıkları asla belirtilmez. Dilthey, sadece göreceliğe direnmek istediğimizde bu tür herhangi bir Şeyin olması gerektiği postulatını koymakla yetinir. Dilthey’in imaları o kadar örtülüdür ki, böyle bir hermenötikte insan bilimlerinin metodolojik dayanağını görmeyi gerçekten isteyip istemediğini söylemek zordur. Gerçekte anlama, her zaman bütün insan bilimlerinin ekse-ni olarak görülürse, 1900 konferansına eklenen pek çok el yazma-sından Şu sonuç çıkar: İstenen metodoloji, anlamanın, “bilgi teorisi mantık ve metodoloji açısından analizi”nden çıkarılmalıdır;¹⁷⁰ bu üç-l analiz, özellikle hermenötik disiplinle ilişki içinde değildir. Ve da-ha çok, *Giriş*’in ikinci cildinin her zaman açık projesine gönderiyor gibi görünmektedir.

1900 konferansı bize Şunu ğretmektedir: Dilthey, klasik ve nor-matif bir hermenötik kavramını sonuna kadar korumuŐ gibi grn-mektedir. Anlama sanatının böyle bir doktrininin insan bilimlerinin epistemolojik bir temeli çerçevesinde oynayabildiği rolü, yazıların-dan bazılarında önceden çok iyi hissetti. Fakat Dilthey, bir progra-mı asla uygulamadığı gibi, tatmin edici bir açıklıkla da tanımlamadı. Programını gerekleŐtirmemesinin nedeni, belki genellikle ileri s-rldğu gibi, Dilthey’in başlangıçtaki epistemolojik sorgulamasının sınırlılığının gittikçe farkına varmasıdır. Anlama sadece insan bilim-lerine özgü bir bilgi Őeklini tespit etmez; insan bilimlerindeki bilgi aynı zamanda, insanın tarihsel var oluşunun daha genel bir özelliği-ni de ortaya koyar. Başkasını anlarız; sosyal fenomenleri anlarız; ha-yat dünyası düzeninde, Husserl’in terminolojisiyle *Lebenswelt*’te, in-san bilimlerinin epistemolojik hamlesinden hem önce gelen, hem de onu gerektiren düzende kendimizi anlarız. Dilthey’in son taslakları,

170) *Ibid.*, p. 333; *Le monde de l’esprit*, p. 335.

öğrencilerinin bir “hermenötik felsefe” başlığı altında devam ettirmeye ve radikallemeye teşebbüs ettikleri, tarihsel hayatın bir evrensel felsefesini bazen önceden hissettirir.¹⁷¹ Wartenboug kontu Yorck’la mektuplaşmalarından sonra Dilthey, metodolojik tutkularına görünüşte son vermişti. Bu konuda yargıya varabildiğimiz kadarıyla Dilthey’in son metinleri yine de, “metodolojik kaygı”yı tümüyle terk ettiği sonucunu çıkarma izni vermez. Kuşkusuz bu konuda Dilthey, sonraki kuşaklarla karıştırılır. Bu nedenle, Gadamer’le¹⁷² birlikte şöyle demek bize doğru gibi görünmektedir: Dilthey’da giderilememiş bir gerilim vardır; bu gerilim insan bilimlerine sağlam bir dayanak bulmaya çalışan bilimci araştırma ile insan anlamasının radikal tarihselliğinin keşfi arasında ortaya çıkar. Anlamanın tarihselliği, Dilthey’in metodolojik ya da epistemolojik amacına ulaşamamasına neden olan sezgisidir. XX. yüzyıldaki Diltheyci hermenötik felsefe; Heidegger’in ve Gadamer’in daha orijinal tasarılarında ortaya çıkan hermenötik felsefe kadar dar anlamda Diltheyci okulun (Misch, Nohl, König, Bollnow vs.) hermenötik felsefesi, Dilthey’in başlangıçta düşündüğü epistemolojik tasarısı zararına tarihselliğin evrenselliği üzerinde ısrar ederek, iki eğilimin uzlaşmazlığını kabul etti. Dilthey’in metodolojik teşebbüsü, sadece insan bilimlerinde yorum uygulamasına kesin kurallar ortaya koymayı isteyen Betti’nin ve Hirsch’in araştırmaları tarafından canlandırıldı.¹⁷³

171) Kşz. Örneğin, G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey’schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. Aufl. Leipzig/Berlin, Teubner, 1931; aynı şekilde O. F. Bollnow *Studien zur Hermeneutik*, Freiburg/München, Alber, 1982, (t. I) et 1983, (t. II).

172) Kşz. H.-G. Gadamer, WM, p. 218 s. (=GW, I, p. 235 s.).

173) Kşz. E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, Milano, Giuffrè editore, 1955 (2 t.); all. *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Mohr, 1967; ve iki açık hermenötik: *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre in Festschrift für Ernst Rabel*, Bd. II, Tübingen, Mohr, 1968; repr. E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, Tübingen, Mohr, 1988 ve *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Mohr, 1962. Kşz. E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, Yale University Press. 1967.

Son Dilthey, hermenötüğün klasik ve normatif amacını korudu; fakat hermenötiğe tarihselcilik çağında yeni bir görev daha verdi. O görev de, “anlamların kesinliğini sübjektivizme karşı” savunmaktan ibaretti. Onun burada düşündüğü hermenötik, sadece bir vaat olarak kaldı ve XX. yüzyıl da bu vaadin amacını değıştirdi. “Şimdiki hermenötik, tarihsel dünyanın bağlamına ilişkin bir bilginin imkânını ortaya koymak ve bu imkânın gerçekleşmesi için gerekli vasıtaları keşfetmek olan genel epistemolojik göreve yaklaşmak olmalıdır.”¹⁷⁴ Son Dilthey için bir tasarı olarak kalan şey, halefleri için son derece problemlili bir konu olmuştur. Bilgi için evrensel olarak geçerli bir dayanak araştırılmasını köklü sorun yapan metodolojik tasarıyla ilgilenmemek ve hermenötüğün “anamlı yeni görev”ini fark etmek konusunda Dilthey’in bütün halefleri birbiriyle anlaşıyorlardı. O zaman insan bilimlerinde Arkhimedes (Arşimet) noktasının yokluğunu bir boşluk olarak düşünmeyi bırakırız. Bu boşluk daha çok, tarihselliğin yeni deşifre olmuş evrenselliğiyle karşılaştırıldığında, insan bilimlerinin birbirine yakınlığının tanıklarıdır.

EMILIO BETTI'YE GÖRE KESİN BİR BİLİM OLARAK HERMENÖTİK*

Yazan: Jean Grondin*



Özet

Heidegger öncesi Hermenötiğin genellikle bir insan bilimleri yöntemi olduğu düşünülür. Bu düşünce, XIX. yüzyılın sonuna kadar geri giderse de, insan bilimlerinin hermenötik metodolojisini sistematik biçimde hazırlayan kişi, gerçekten sadece Heidegger'den sonra ve onun ontolojik yorum anlayışına tepki olarak ortaya çıkan çağdaşı, İtalyan hukukçu Emilio Betti'dir (1890-1968). Bu yazıda, Fransa'da düşünceleri az tanınan Betti'nin, doğumunun yüzüncü yılı nedeniyle, hermenötik teorisiyle ilgili temel fikirleri ve bu teorisinin sınırları anlatılacaktır. Bunun dışında ayrıca Betti ve Gadamer hermenötikleri arasındaki uyum belirtilecektir. Hukukçu Betti anlama

*) Bu makale *Archives de Philosophie* adlı derginin 53. sayısında, 1990, 177-199. sayfalarda yayınlanan yazının çevirisidir.

**) Laval Üniversitesi'nde Profesör.

paradigmasını filologun temaşacı faaliyetinde bulduğu halde, formasyonu filoloji olan Gadamer, evrensel uygulama hermenötüğünün gelişmesi için hukukî modelden esinlenir.

Çağdaş hermenötik felsefesi, oldukça rölativist olmakla ünlüdür. Genel olarak onda, tarihselciliği öven bir düşünce çizgisini görüyoruz. Bu düşüncenin, anlamanın bakışçılığı (perspektivisme) konusunda ısrar etmesi, sadece klasik objektiflik kavramının terkiyle sonuçlanabilir. Böylece hermenötik, çoğulcu ve pragmatik; kençisini çevreleyen (ambient) post-modernizmin bir versiyonu hatta ortak paydası olacaktır. Post-modernizm bütün yorumların eşdeğerli olduğunu kabul eder. Bu durum ise, hermenötüğün yorum dünyasında objektifliği savunmak için doğduğunu unutmaktır. Antikiteden XIX. yüzyıla kadar hermenötik, tefsir (exégèse), filoloji ve hukuk gibi disiplinler için, yorum kurallarının normatif bir bilimi olmak istedi. Hermenötikte, XIX. yüzyılın sonuna doğru insan bilimlerinin bir metodolojisi araştırılmaya başlandı,¹ çünkü bu bilimler, tümevarıma ya da gözleme dayalı kesin bilimlerden ayrı olarak yorumlayıcı bilimler şeklinde anlaşılmaktaydı. Schleiermacher bu metodolojik geleneğin göz önünde bulundurulması gereken büyük üstadı olduysa da, hermenötüğü insan bilimlerinin epistemolojik doğrulamaları için kriter yapmadı. Çünkü XIX. yüzyılın II. yarısında saf bilimlerle insan bilimlerinin arasındaki ayrılık artmıştır. Kesin olmayan bilimlerin metodolojisinin büyük öncüleri şunlardır: *Filolojik* bilimlerin metodolojisi için bir hermenötik teorisini öneren August Boeckh¹⁷⁵ ve “hermenötik” kelimesini tek bir defa bile kullanmayan, kendi *tarih-*

1) Popper ve Kuhn'dan beri, hermenötik genel bir epistemoloji olacak derecede, saf bilimlerde yorum da olduğunu biliyoruz. Fakat kıta hermenötüğü temsilcileri genellikle, bütün epistemolojik sorunları çözdüklerine inanıyorlardı. Feyerabend, Rotry, Godman ve Kuhn gibi birbirinden farklı yazarlarda kesin bilimlerin hermenötik özelliği, analitik gelenek yardımıyla, bilimlerin epistemolojisinde ortaya çıkarıldı.

175) Boeckh, A., *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*. 2. Auflage, Leipzig, 1886; rep.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

sel bilimler metodolojisiyle Boeckh'i taklit eden Johann Gustav Droysen.¹⁷⁶ Bununla birlikte Droysen'in teorisi romantizmden miras olarak aldığı *werstehen* (anlama) kavramına dayanır ve *Historik*'indeki tarihsel bilim hermenötiğinin ilk temeli saygıyla karşılanmıştır.¹⁷⁷

Dilthey'in, hermenötiği manevî bilimler için metodoloji yapmak istediği genellikle bilinir. Kuşkusuz Dilthey'in en büyük problemi, insan bilimlerine epistemolojik bir temel bulma problemiydi; o bu temeli tarihsel aklın tenkidi başlığı altında açıklamıştı. O, Schleiermacher'la ve onun hermenötiğiyle çok erken ilgilenmişse de,¹⁷⁸ ölümünden önce metodolojik araştırmalar ve hermenötik arasında sıkı bir bağ kurmuş gibi görünmemektedir. *Insanbilimlerine Giriş*'inin I. cildinde¹⁷⁹ (1883)-2. cilt asla basılmadı- tasvirici bir psikoloji sayesinde, insan bilimlerine bir temel bulmak istedi. Fakat yazılarından çoğunun parçalar halinde oluşunun tanıklık ettiği gibi o, bu konuda kesin sonuçlara ulaşamadı. 1900'de hermenötiğin kaynakları üzerine bir konferans verdi. Bu konferansta, Schleiermacher hermenötiğinin oluşumu hakkında araştırmaların özünü yeniden ele alıyordu; fakat kariyerinin başında sürdürdüğü bu araştırmaları yayımlamadı. Dilthey hermenötiğin, yorumun kesin kurallarını tanımladığını, bu

176) J.G. Droysen, *Historik Vorlesungen Über Enzyklopädie und Methodologie Geschichte*, 7. Auflage, München, 1937; rep.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1977, (Grekçe ἐπιστημική sıfatı sadece bir defa 324. sayfada görünür.).

177) Kşz. Droysen'in *Texte zur Geschichtstheorie* adlı eserinin baskısına G. Birtsch ve J. Rüsen'in giriş yazısı, Vandenhoeck, Göttingen, 1972, p. 6.

178) Dilthey, 1860 ta *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik* adlı inelemeyle, Schleiermacher vakfı ödülünü aldı. Bu çalışma sadece 1966 daha *Gesamelte Schriften* yayın evinde basıldı, hrsg. Von M. Rdeker, Band IV/1, Vanden heock, Göttingen, pp. 595-787. Onun, 1864 teoloji hazırladığı doktora tezi Schleiermacher ahlakına dayanır. 1867 ve 1870 yıllarında Schleiermacher'ın biyografisi çıkışmasının ilk cildini yayınladı.

179) Bunun belli bir kuruluşunu, *Ges. Schriften* Vandenhoeck, Göttingen 1982, XIX. Cildinde bulmaktayız. (Bu konuyu *Archives de philosophie*, 48, 1985, pp. 685-688 de özetimizle karşılaştırınız.).

yüzden insan bilimlerine temellik edebileceğini ilk defa bu konferansında hatasız olarak formüle etti. Fakat bu formülleştirmeyi özellikle, 1924'te *Gesammelte Schriften*'lerinin 5. cildinde çıkan elyazmalarına eklemelerinde yaptı. Ne var ki Dilthey bu kuralları asla gerçekten tanımlamadı, insan bilimlerinin metodolojik hermenötüğü onda tasarı halinde kalmıştır. Hem zaten Dilthey'in hermenötik üzerine araştırmaları, o hayatta iken pek de ilgi uyandırmadı. Ölümünden sonra tüm eserlerinin, özellikle V. ve VII. ciltlerinin basılmasından sonra durum değişti. Bu ciltler şimdi, Dilthey'in "son" felsefesi adını verebileceğimiz şeyin genişliğini ortaya çıkarmaktadır. Dilthey'in damadı ve öğrencisi Georg Misch, haklı olarak, Dilthey'in araştırmalarının bir hayat felsefesi ve tarihsellik felsefesi formu almak için, sonunda metodolojik çerçevelerin dışına taşıklarına dikkat çeker. Bu felsefeye zamanla, daha iyi ad bulunamadığı için hermenötik felsefe denildi. Dilthey'in eserini devam ettirmeyi düşünen bütün öğrencileri ve filozoflar, böyle bir "hermenötik" zemininde yer aldılar. Onlar, Dilthey'in hermenötik projesinin başlangıçtaki metodolojik çağrısından uzaklaşıyorlardı; fakat böylece son Dilthey'in zihniyetini izlemeyi düşünüyorlardı.

Heidegger'e gelince, *Dasein* felsefesini "yapaylık (facticité) hermenötüğü" başlığı altında sunmak için, derslerinde hermenötik kavramına dört elle sarıldı.¹⁸⁰ Bu yapaylık hermenötüğü kavramı tam ifadesini *Varlık ve Zaman*'da bulur. Bu eserde yapaylık hermenötüğü, Heidegger'in araştırmalarının teknik başlığı değildir; fakat fenomenolojinin ortadan kaldırılamayan ayırt edici özelliğidir. Heidegger'de fenomenolojinin hermenötikleştirilmesi, sonunda Husserl ile yollarını ayıracaktır.

Dilthey Okulu, kurucusunun ilkelerine kendi tarzında bağlı kal-

180) Şimdi kısz. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* Gesamtausgabe. Band 63, Klosterman, Frankfurt am Main, 1988.

maya çalıştı. Georg Misch, hermenötüğü tarihselci bir hayat felsefesi-
nin ortak bir paydası yaptı,¹⁸¹ bu ortak paydayı, O.F. Bollnow¹⁸² da
izledi. J. Wach,¹⁸³ XIX. yüzyıl hermenötik teorilerinin uzun kroniği-
ni sundu; fakat bunu yaparken, insan bilimlerinin hermenötik ilke-
lere göre kurulmasında çok orijinal, sistematik bir yardımı olmadı.
E. Rothacker'e¹⁸⁴ gelince, o bir dünya görüşleri felsefesi anlamında,
insan bilimleri teorisi geliştirdi. Bu arada Bultmann, hermenötik
problemi Protestan teolojisine köklü biçimde yerleştirerek, Heideg-
ger'in yolunu izledi. Protestan teolojisindeki bu hermenötik prob-
lem daha XVI. yüzyılda (Luther ve Flacius'ta) doğmuştu. Nihayet
Gadamer,¹⁸⁵ insan bilimlerinden esinlenen; fakat metodolojik her
tutkudan vazgeçen, gözü yükseklerde hermenötik bir felsefe izledi.

Fakat insan bilimlerinin genel bir metodolojisi gibi anlaşılan bir
hermenötik projesi, insan bilimleri fikri ve Dilthey adının özdeşleş-
tirilmesi olgusuyla karşı karşıya kaldı. Fakat Dilthey'in insan bilim-
leri fikrinin sadece bir taslağını önerdiği unutuluyordu. Diltheycılar,
insan bilimlerinin objektifliğini ve evrenselliğini garanti altına alan
bir hermenötik araştırmasında, üstatlarını gerçekten izlemediler.
Georg Misch, *Allemeingültigkeit* iddiasına, evrensel geçerlilik iddi-
asına aldırış etmedi; çünkü bu iddianın insan bilimlerinin çok bilim-
selci bir görüşünden doğduğunu düşünüyordu. Bollnow kâr ve za-

181) *Lebensphilosophie und phänomenologie. Ein Auseinandersetzung der Dilt-
heyschenRichtung mit Heideggerund Husserl*, 1930, 2. Auflage, Teobner, Leipzig/Ber-
lin, 1931.

182) *Studien zur Hermeneutik*, Band 2: *Zur hermeneutischen Theorie Logik von der
Georg Misch und Hans Lipps*, Albert, Freiburg/München, 1983.

183) *Das Verthehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im
19. Jahrhundert*, Mohr, Tübingen Bd. II, 1929; Bd. II, 1933.

184) *Logik und Systematik der Geistwissenschaften*, Oldenburg, München/Berlin,
1972.

185) *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960, 5. Auflage in H.-G. Gadamer,
Gesammelte Werke Band I: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Mohr,
Tübingen, 1986 (tr. Fr. *Vérité et Méthode* Seuil, Paris, 1976) Bu eserin ortaya çıkışı
ve insan bilimlerinin hermenötikle ilişkisi konusunda kşz. (Basılacak olan) "Zur
Komposition von Vahrheit und Methode".

ranı paylaştırmak, objektiflik iddiasını korudu; fakat evrenselliğin, desteklenemez gibi gördüğü iddiasını terk etti.¹⁸⁶

Diltheyci projeyi büyük ölçüde gerçekleştiren kişi, bir İtalyan hukukçu Emilio Betti (1890-1968) oldu. Alman kültürüyle içli dışlı, hermenötik alana derin bir vukûfiyeti olan bu hukuk tarihçisi, 1955'te, hacimli *Teoria generale della interpretazione*'nin (Genel Yorum Teorisi)¹⁸⁷ bir cildini yayınladı. Bu cildin 1967¹⁸⁸ de Almanca tercümesi yapıldı. Almanca "İnsanbilimlerinin Kesin Metodolojisi Olarak Yorumun Genel Doktrini" başlığı Dilyheycı niyeti çok açık dile getirir. Bu yayından önce Betti, yoğun hiciv ve polemiklerinde Alman okuyuculara, 1954'te "Genel Bir Yorum Doktrininin Temelleri"ni¹⁸⁹ ve 1962'de ise "İnsanbilimlerinin Metodolojisi Olarak hermenötik"i sundu.¹⁹⁰ Bu 1962'nin risalesi, Gadamer'in az önce basılan hermenötigiyle birlikte, önceki yazıların Heidegger'de, Bultmann'da ve onların öğrencilerinde hermenötüğün sübjektivist ve rölativist "sapkınlık"ına karşı yaptıkları mücadeleyi değil de, tartışmayı izledi. Betti'nin hermenötik teorisi, otonom ve oldukça sistematik bir teori gibi görünse de, açıkça tepkisel bir boyut içerir. Fakat bu tepki, ideolojik bir anlamda değil; hermenötik teorinin maruz kaldığı yön değiştirmeye karşı reaksiyon anlamında tepkidir. Şüphesiz hermenötikteki anlam değişmesi Heidegger'in ve son Dilthey'in tesiriy-

186) "Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften" (1937, O.F. Bollnow'da Studien Zur Hermeneutik, Band I, Albert, Freiburg/München, 1982, p. 9.

187) Guiffre, editor, Milano, 1955, 2 tomes, (abrev: Betti 1955).

188) Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Mohr, Tübingen 1967 (abrev. 1967).

189) "Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre" in *Festschrift für Ernest Rabel*, Bd. II, Mohr, Tübingen, 1954, pp. 79-168; repr.: E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, mit einem Nachwort von Hans-George Gadamer, Mohr, Tübingen, 1988 (abrev.: Betti).

190) *Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen, 1962 (abrev.: Betti 1962). Bu risale 1961 konferansının kanıtını yeniden ele alır. "L'ermeneutica storica e la storia dell'intendere", in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari*, 16, 1961, pp. 3-28.

le olmuştur. (Betti bunu pek az telâffuz eder, çünkü o, metodoloji konusunda Dilthey'la ve genel olarak Romantizmle dayanışma içinde görünmeyi tercih eder). Heideggerci hermenötikte her şey, Heidegger'i metodolojik projeyi terk etmeye, (anlamanın şartı olmaya engel olan) ön anlamayı varlıkbilimselleştirmeye teşvik ediyordu. Aynı şekilde, pratik dünyada olmaya önemli yer vermesi, özellikle bu anlayışın başarısı, onu kendini anlamaya ve tarihselcilige özendiriyordu. Betti'ye göre bu Heideggerci hermenötik doktrin, insan bilimlerinin nesnelliğinin ve bilimselliğinin ortadan kaldırılmasına eşdeğerdir. Sonuç olarak Betti, sübjektivizmden kurtulmak için, hermenötiği metodolojik kaynaklarına bağladı; bunu yaparken, tuttuğu notları Schleiermacher'dan Dilthey'a kadar kesin bir bilim olarak ortaya çıkan hermenötik bilgiyle aydınlattı. Heidegger'i kendi geleneğinde yalnız bırakmak için, Kant, Hegel, Humboldt, Nicolai Hartmann ve hatta Nietzsche gibi bütün Alman geleneğine ait düşünürleri tanık gösterdi. Bundan dolayı onun hermenötiği, bağımsız yarıdım olduğu yerde bile, bir tepki biçimi alır. Betti'nin hermenötiği asla günün modası olmadı, olmak da istemedi. Bu hermenötik, Heidegger'i devam ettirerek Diltheyci Alman geleneğinin etkisini kıran Gadameri Alman hermenötiğinin, geniş ölçüde gölgesinde kalmıştır. Betti'nin çalışmaları, 60'lı yıllarda Gadamer'in çalışmalarıyla aynı editör tarafından basılmışsa da, yankısı sınırlı oldu. Onun hermenötiği İtalya'da¹⁹¹ ve Almanya'da konuşuldu; fakat bu konuşma da ima, Betti'nin çağdaşı ve rakibi; fakat daha orijinal olan Gadamer'in bakış açısı altında yapılmıştır. Anglo-Sakson ülkelerinde, yorumun objektifliğini koruma endişesi taşıyan E.D. Hirsch'in dikkat çeken çalışmalarında, Betti'nin objektivist eğilimi enerjik biçimde yeniden

191) İtalya'da hermenötik çalışmaları aydınlatan bir inceleme için kşz. F. Bianco, "L'ermeneutica in italia dal 1945 a- doggzi" in *Rivista di Filosofia*, vol. LXXIX, 1988, pp. 459-490. Kşz. bu makalenin son tarafı.

ele alındı¹⁹² Betti'nin hermenötik yergisi İngilizce'ye tercüme edildi ve düşüncesi, epistemolojik meselelerin daima onurlu bir yere sahip olduğu Anglo-Sakson ülkelerde¹⁹³ belli bir ilgi uyandırdı. Bununla birlikte Betti Fransa'da tanınmadı. Onun 100. doğum yılı vesilesiyle, yorum teorisinin bazı temel çizgilerini hatırlatacağız. Onun hâlâ yeterince bilinmeyişi, ona ait gerçeklikleri anlatmayı bize görev olarak vermektedir.

Betti'nin temel eserinin başlığı bir yorum teorisinin habercisidir. Bu teori, *genel* bir teori olma amacındadır. Bununla birlikte bu genellik, hermenötüğün, çağdaş felsefedeki evrenselliğine uygun değildir. Nietzsche, Ricoeur ve post-modernizm (Rotry, Vattimo, Lyotard) için, hermenötüğün evrenselliğinin temel felsefî konu olmasının nedeni, yorumlayıcı düzenin virtüel olması, her yerde bulunmasıdır. Nietzsche'nin ifadesiyle, olgular değil; fakat sadece yorumlar vardır. Bir yorumdan, sadece başka bir yorumla, şüphesiz objektiflik kavramını tartışan tekrar yardımıyla kaçıp kurtulabiliriz. Betti bu panhermenötizm kavramıyla meşgul olmamıştır. Onun düşüncesinde *genel* bir teori önermeye izin veren şey, şu düşüncedir: Bütün yorumlayıcı faaliyetler - burada tarihî araştırma, filoloji, tercüme, hukukun uygulaması, bir müzik parçasının, "yorum" adını verdiğimiz icrası - ortak epistemolojik bir yapı ortaya koyarlar. Genel bir hermenötüğün rolü, bu ortak yapının temellerini aydınlatmak ve objektif bir yorumunun şartlarını tanımlama amacıyla yorum tiplerini ayırt etmektir. Bilgisel düzene ait olmak her yorumun ortak paydasıdır.¹⁹⁴ Betti, incelemelerinin başında şu hususu çok sık belirtir: Her yorum süreci, anlamının epistemolojik problemini kesin olarak çözmeye çağırır.¹⁹⁵

192) *Validity in interpretation*, Yale University, Press. New Haven, 1967.

193) Örneğin kşz. J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Methode, Philosophy an Critique*, Routledge et Keagan Paul, London/Boston/Henley, 1980, pp. 27-50.

194) Betti, 1955, 77; 1967, 50.

195) Betti, 1955, 157; 1967, 100; 1962, 11; 1988, 12.

Hermenötığın kesin bir bilim olarak evrenselliğini garanti altına alan şey, bütün yorum tiplerindeki anlama probleminin birliğidir.

Betti bu noktada, hermenötüğü *anlama* problemi çerçevesinde yoğunlaştıran Schleiermacher'dan esinlenir. Hermenötüğün, kuralları daima yorumlanacak obje (Kutsal Kitap, kanun metni vs..) ¹⁹⁶ tarafından dikte edilen hususî disiplinlere ayrıldığını tespit eden Scheleirmacher; ona sübjektivist bir hareket vermişti. Bunu yaparken de onun *Kuntslehre des Verstehens* yani bizzat bir anlama sanatı olmasını istemişti. Paul Ricoeur'e göre ¹⁹⁷ Scheleirmacher böylece, Kant'ın Kopernikçi devrimini hermenötik dünyaya taşımıştı: Yorumun kurallarını tanımlamak istersek, hem metin tiplerini veya yorumlanacak objeleri; hem de bizzat anlama aktivitesini kendimize örnek almalıyız. Betti, böylece kendi hermenötik hareketini Kopernikçi devrimle özdeşleştirir. ¹⁹⁸ Çünkü o, analizini aşkın süjenin epistemolojik zeminine, yoruma yön veren evrensel ilkelerin düzenlendiği yere dayandırdığını açıklamaktadır.

Betti ağırlığı anlama problemine veren bir hermenötüğün evrenselliğini ilân etmek için Schleiermacher'dan esinlenir. Fakat, anlamının epistemolojik probleminin terimlerini tanımladığı zaman, Dilthey tarafından ruhun nesnelleşmeleri üzerine yapılan vurguyu yeniden güncelleştirir. Dilthey şöyle diyordu: "Yazıyla tespit edilmiş

196) Kşz. F. Scheleirmacher, *Herméneutique*, trad. par M. Simon, Labor et Fides, Paris, 1988, p. 99: "Yorumlama sanatı olarak hermenötüğün genel bir biçimi mevcut değildir; fakat sadece pek çok hermenötik vardır." Scheleirmacher genellikle, hermenötik için evrensel bir statü iddiasında bulunanların ilki diye sunulur. Bu doğru değildir. J. Danhauer (H.-E Hasso Jaeger'in makalesini bu konuda kşz.) "Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik", in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18, 1974, pp. 35-84). Chladenius et C.F. Meier, ondan çok önce genel hermenötikler geliştirdiler. L. Chladenius, *Chladenius'un yeni baskılarına yazdığı önsözlerde bunu doğru olarak hatırlatır. (Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schrifften, Leipzig, 1742, repr.: Düsseldorf, 1969) et Meier (Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, Halle, 1757, repr.: Düsseldorf, 1965). Bilgisi ansiklopedik olan Betti, bu XVIII ve XVIII yüzyıl hermenötiklerini az tanıyor gibidir.*

197) Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 78.

198) Betti, 1955, 45; 1967, 4, 133.

bu hayatî tezahürlerin yorumunun tekniğine hermenötik diyoruz.¹⁹⁹ Betti “tasavvurun formları”ndan, yani anlamın taşıyıcı formlarına konan nesnelleştirmelerden söz etmeyi tercih eder. Çünkü ona göre anlama, yazılı tezahürlerle sınırlanmaz. Anlamak sesleri, izleri, abideleri, hatıraları, jestleri v.s. de kapsar. Ne var ki, bu nesnelleştirmelerde daima gizlenmeyen bir düşünce kalır. Burada anlamak, beni belli bir tarzda sorguya çeken anlam formlarında nesnelleşen yabancı ruhu yeniden kuracak, yeniden tanıyacak, yeniden yaratacak devede olmak demektir. Anlamın taşıyıcı formları beni, kendilerinin yanında kalmaya davet ederler. Bundan amaç da, üretme sürecini tersine çevirerek, kendilerini canlandıran yaratıcı düşünceyi yeniden kurmamdır. Anlamayı mümkün kılan şart, anlamın taşıyıcı formları sayesinde birbirini anlayabilen insan ruhlarının evrensel topluluğudur. Betti burada kendini derinden etkileyen Vico’yu hatırlar.²⁰⁰ Manevî nesnelleşmelerin kültürel dünyası insan ruhu tarafından meydana getirilir, bundan dolayı her ruh bu dünyayı meydana getirebilir. Biliyoruz ki Vico, kendi dönemindeki Descartesçılığa karşı çıkarak, manevî nesnelleşmelerin kültürel dünyasında Tarih Bilimlerinin, kesin Tabiat bilimlerinden üstün olduğunu ileri sürüyordu. Tabiat büyük ölçüde bizim için nüfûz edilemez bir şey olarak kalır; çünkü bizim tarafımızdan yaratılmamıştır. Tarih, insan tarafından yaratıldığı için, özümseme yardımıyla doğrudan kavranabilir ve böylece süje birden bire objesinde kavranır.

Gadamerci esinlenme hermenötiği, Kesin bilimleri eleştirmeyi ve insan bilimlerine fazla değer vermeyi Vico’dan almıştır. Vico genellikle, bilimsel metodun tekeli nesnellliğini sınırlayan bir tarihselci

199) W. Dilthey, *Ges. Schriften*, V, 332; tr. Fr. “Origine et développement de l’herméneutique” (1900) in W. Dilthey, *Le monde de l’esprit*, Aubier, Paris, 1947, tome I, p. 334.

200) Kşz. Onun “I Principi di scienza nouva di G.B. Vico e la teoria della interpretazione storica” adlı makalesi, in *Nouva Rivista di dirittocommerciale*, 10, 1957, pp. 48-59. Bu konuda kşz. S. Noekes “Betti’s Dept to Vico”, in *New Vico studies*, p. 1988.

felsefenin öncüsü olmayı bir hak olarak iddia etti. Oysa Betti, denebilirse bir tarihsel anlama metodunu, insan ruhlarının sempatisi temelinde geliştirmeye çalışır ve Vico'yu yeniden kartezyenleştirir. Bu metodun kaynağı Betti'nin, anlamının üçlü yapısı dediği şeydir. Bu üçlü yapı, süje, tasavvur biçimi ve objeden ibarettir. Anlama, sadece süje-obje dikotomisine ayrılmaz derecede bağlı bilgi probleminin bir *görünüşüdür*. Bilgi evreninde anlamayı özgünleştiren şey, süjenin objeye sadece tasavvur biçimleri aracılığıyla nüfuz etmesidir.²⁰¹ Betti, çok iyi hazırlanmış hermenötik bilgi teorisi ortaya koysa da,²⁰² onda bu "Form" kavramı oldukça belirsizdir. Çünkü form, duyulur unsurların birleştirici bir ilişkisini gösterir. Bu ilişki formu ortaya çıkaran ya da somutlaştıran kişinin izini, derin etkisini koruma amacı güder. Form kavramı oldukça geniş anlamda ele alınmıştır. Bundan amaç formu yazılı formlarla sınırlamamaktır.

Anlamanın konusu önce form olsa bile, bu form kendi başına bir gaye değildir: Form, sadece düşüncenin bir aracı, yalnız düşüncede ifade edilen bir vasıta. Bu formlar ya tam olarak tasavvurları ilgilendirirler, ya da anlam taşıyıcılarıdır. Özü itibarıyla bize yakın bir zihin, bizimkinden ayrı; fakat, insanî topluluktan ve bizden ibaret zihinlerle diyalog kurduğu zaman, biçimler vasıtasıyla ifade edilir. Yorumcu, bu dışı vurmadan, dile getirmeden hareketle, yeniden onları doğuran manevî içselleştirmeye çıkmak zorundadır.

Betti'ye göre bu, süjenin ya da hermenötik objeleştirmenin hiçbir psikolojizasyonuna yol açmaz.²⁰³ Çünkü anlamamanın amacı, bu şe-

201) Betti, 1955, 62; 1967, 44.

202) Kşz. Betti, 1955, capitolo, II, II "processo interpretativo in generale: gnoseologia ermeneutica (Betti, 1967; Kap. II: Der Auslegungsprozess überhaupt: Hermeneutische Erkenntnistheorie)

203) Betti, 1967, 182 sq.: 1955 baskısında bulunmayan pasajda Betti, burada Gadamer tarafından, "Herméneutique et historicisme" (1961) adlı makalede formülleştirilen bir eleştiriye cevap verir. *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 2. Auflage, 1965, pp. 483 sq. (=H.-G. Gadamer, Ges. Werke, II, 1986, pp. 394, sq.): tr. Fr. In H.-G. Gadamer, *L'art de comprendre*, t. I, Aubier, Paris, 1982, pp. 54 sq.

kildeki bir irade değildir;²⁰⁴ fakat sadece ve bizzatıhı “psikolojik” olmayan bir düşüncenin tasavvurla ilgili bir formudur. Betti düşüncesini aydınlatmak için, kendi hukuk tecrübesine başvurur: Bir kanunu ya da anayasal bir metni anlamaya çalışan kişi, o metnin kurucusunun düşüncesine değil; fakat bizzat kanunun ruhuna, şu ya da bu kanunda ifadesini bulan hukukî düzeni temsil eden ideal kendiliğe (entité) nüfûz etmeye çalışır. Betti, hermenötik sürecin bütün psikolojizasyonunun kurtulmak için, Hegel’in objektif ruh kavramına ve Hartmann’ın, ruhun nesnelleşmelerinin bizzatıhı, manevî bir varlığı (être-en-soi sprituel) kavramına başvurur. En geniş anlamda bilgiye ait olan anlama, ne olursa olsun, bizi tasavvur formlarının içine koyan zihni anlamak ister. Bilgiye özdeş olan bu yapı, anlamamanın epistemolojik problemini çözmek için gerekli araçları seçer. Genel bir hermenötik, anlamamanın objektifliğini teminat altına almalıdır.

Anlamamanın gerçek epistemolojik görünüşü üzerinde Betti’nin o kadar ısrar etmesinin nedeni, özellikle Heidegger hermenötiğinin konusu olan “pratik” anlamayı ciddi bir hermenötik önerisinin dışında tutmak istemesidir. *Varlık ve Zaman*, Yeni Kantçılarda olduğu kadar Dilthey’da da aynı değeri taşıyan anlamamanın epistemolojik mantığını derinden değiştirmek için, Almanca “*etwas verstehen*” (varlığı anlamak) deyimine dayanır.²⁰⁵ “*Anlamak*” (Verstehen), Heidegger için, daha ziyade *Dasein*’in, yani bir varolanın, teorik olmaktan çok pratik, özsel bir varlık modunu tecessüm ettirir. Bu *Dasein*, yani varolan için, var olmak, bu moda sahip olmak demektir. Anlamak, pratik bir beceriyi, belli bir yapabilmeyi, daha doğrusu yapmayı bilmeyi belirtir. Dünya-da-olmak, bizi, çeşitli durumlarla sınırdaş yapar. Biz bu durumlara hakim oluruz, onların üstesinden geliriz; böylece onları anlarız.²⁰⁶ Kesin bilimlerin açıklamasından ayrı tuta-

204) Betti, 1955, 67; 1967, 49.

205) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 14, Auflage, 1977, p. 143.

206) *Ibid*, p. 143: “*Ihr gewachsen sein*”.

bildiğimiz bilgi süreci gibi anlaşılan anlamak, sadece, orijinal pratik anlamının bir türevidir.²⁰⁷ Bu türev de *Dasein*'i, sürekli bir tasa modu üzerinde, dünya-da-olmak diye niteler. Açıktır ki, *Dasein*'in bu şekilde anlayan hermenötüğü artık, Schleiermacher'ın ve Dilthey'in hermenötik teşebbüsleriyle pek benzemez. Bu anlayışa göre hermenötik, dünya-da-varlığımızın ve onun imkânlarının fenomenolojik, hatta etik bir teorisi olacaktır.

Betti Heidegger'de, hermenötüğün doğasının tehlikeli biçimde bozulduğunu görür. Bu bozulmuş doğa, pratik üstünlükle *bilimsel* anlamının bir durumunu ayıran özsel bir farkı kabul etmez; çünkü bilimsel anlama eksenli bilgi olan, hermenötüğü ilgilendiren tek anlamadır.²⁰⁸ Gerçekte Heidegger bu farkı bilmez. O sadece, bilim adamlarının anlamasını daha orijinal bir kaynaktan, bilhassa insan endişesinin titrettiği *Dasein*'den türetmek istedi. O, Husserl'in *Krisis*'te yaptığı gibi, bilimin, *kendine özgü* soyut bir aktivite olmadığını; fakat kendi eğilimleri peşinde koşan *Dasein*'in temel bir uğraşısı olduğunu hatırlatıyordu. İşin içine Heidegger problematiğinin girmesi, bilimsel etkinliğin nasıl akla uygun olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Heidegger'in bu soruya cevabı, adı anılmayan bir pragmatiz doğrultusunda verilmiştir: Anlamın tercihli bir amacından, ya da Bultmann'ın bir ön-anlama dediği şeyden kaynaklandığı için, anlamaya aniden ilgi duyulmaya başlanmıştır. Heidegger son derece tahrik edici bir biçimde şunu iddia edecektir: Yorum *Dasein*'in (öncelikli) anlamasına dayanır; ama tersi olmaz. Ortak duyunun istediği gibi, anlamak için yorumlamayız, sadece kendi ön faraziyelerimizi açıklamak için; anlamı öne alma yapısının bilincine varmak için yorumlarız. Heidegger burada Betti'nin, yorumun teleolojik yapısı adını verdiği şeyin yönünü değiştirir. Bu teleolojik yapıya göre yorum bir aktivitedir, öyle bir aktivite ki, onun anlaşılması başarıyı ya da sonucu belirtir.²⁰⁹

207) *Ibid*, p. 143.

208) Betti, 1988, 13.

209) Betti, 1988, 13.

Şu inkâr edilmez ki, Heidegger yorumun ön anlamaya bağlılığını öne çıkararak biraz daha ileri gider; fakat onun problematiği, bilimsel çalışmanın akla uygunluğu meselesine yeni bir hız verir. Halbuki bu problem Betti'yi pek o kadar meşgûl etmez. Betti objektiflik meselesini Heidegger'in çok çabuk dışlamasından endişe eder; bunda haksız da değildir. Bundan dolayı o, canla başla varoluşsal hermenötüğün "sapkınlıklar"ını, geçersiz kılmaya çalışır. Çünkü, varoluşsal hermenötik bilimsel bir hermenötik projesine pek ilgi duymaz; saf pratik anlamaya, ön anlamaya ve her gerçek anlamada işbaşında olan "kendini anlama"nın problematiğine son derece önem verir. Betti'nin eleştirilerinin haklı nedenleri olabilir; fakat anlamayı kesin olarak epistemolojik bir fiile indirgedikleri için bu eleştiriler tek taraflıdır.

Her ne pahasına olursa olsun subjektivizm korkusundan kurtulmak isteyen Betti, yorumun doğrulanabilir bir süreç olarak kalmasına çok önem verir. Eğer yorum amacı anlamak olan teleolojik bir aktivite ise, yorumun gerçekleşmesi ve sonuçları, objektif bir tarzda kontrol edilmelidir.²¹⁰ Bu kontrol, iyi tanımlanmış kurallar yardımıyla yapılacaktır. Hermenötik, Augustinus'tan Schleiermacher'a, Boeckh'e ve Dilthey'a kadar, yorumun genel kurallarını ve yasalarını geliştirmeye çalıştı. Bu gün bu yasalar, herkesin bildiği gerçeklikler olarak gördüğümüz şeyi, çoğunlukla da sistematik olmayan bir tarzda ifade ederler.²¹¹ Herkesin bildiği bu gerçeklikler şunlardır: Yorumladığımız yazarların dilini anlama, sözlüklere ve eleştirel edisyon kritiklere müracaat etme, kapalı metinleri benzer pasajlardan hareketle aydınlatma, metinleri genel amaçlarına göre, parçaları bütünden hareketle yorumlama, bağlamın farkına varma, mecazları tanıma vs. zarureti gibi hususlardır. Örneğin Schleiermacher'ın gramatikal yorumunun iki büyük ilkesi vardı: Bunlardan birincisi bize

210) Betti, 1988, 19.

211) Krş. Augustinus, *De la doctrine chrétienne*, livre III.

şunu öğretir: Bir söylemde kesin bir belirlenime kavuşturulması gereken her şey, sadece yazar ve okuyucu kitlesinin ortak lengüistik alanından hareketle tanımlanmalıdır. İkincisi ise, her kelimenin anlamının, bu kelimeyi yorumlanacak metinde çevreleyen kelimelerden hareketle belirlenmesi gerektiğini bildirir.²¹² Yorum sonucu metinde sadece açıklıkları görürüz; fakat yorumdan önce bu açıklıklar orada değildi. Metinlerin çoğunlukla yazarının niyetinden bağımsız olarak ve daima lengüistik kullanımı göz önünde bulundurmadan, bağlamlarının dışında yorumlandıklarını tespit etmek için, örneğin Saint Pavlos'un veya eski yazarların tefsir uygulamalarını hatırlamak en iyi yoldur. Bu kusurlar şüphesiz, günümüz yorumlarında da bulunur; fakat yorumun genel ilkeleri problem değildir. Bu tür kurallar, tarihsel ve eleştirel metot ilkelerinin henüz belirlenmediği bir çağda, eski metinlerin yorumu için yararlıydı; fakat onlar XX. yüzyılda biraz eskidi. Dilthey, kesin yasalara sahip insan bilimlerinin bir hermenötik programını başlatırken çok umut verdi; fakat onun mahiyetini açıklığa kavuşturmayı ihmal etti. Yorum yasalarının ilkesi, önce varoluşun yapaylığını inceleyen bir hermenötiğin Heideggerci anlayışındaki yerini kaybetti.

Betti, varoluşçu hermenötiğin pek de yeterli olmayan hakemliğine engel olmak için yorum yasalarının ilkesi fikrini yeniden diriltmeyi düşündü. Bereket versin anakronizm şunu gösterdi: Bazı genel ilkelere saygı gösterdikleri için, diğerlerinden daha objektif veya daha aynı zamanda abartmalı, isabetli yorumlar vardır. Betti bu yorumları, bütün hermenötik gelenekteki tartışmalardan biraz farklı biçimde tartışmayı önerdi. Hermenötik geleneği sürdüren biri sıfatıyla, insan bilimlerinin meşrû bir hermenötiği projesini en yüksek

212) F. Schleiermacher *Hermeneutik*, hrsg. Von H. Kimmerle, Carl Winter, Heidelberg, 1959, pp. 41, 69; *Hermenutik und Kritik*, hrsg. Von Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, pp. 101, 116; tr. Fr. *Herméneutique*, Labor et Fides, Paris, 1988, p. 118, 128.

derecede gerçekleştirecek kişi olmayı düşündü. Betti, bu teşebbüsünün sistematik kesinliğini vurgulamak için, söz konusu hermenötik kuralları, ona göre her bilginin kurucu unsuru olan süje-obje dikotomisinden çıkarır. Betti, anlamada objektiflik ve sübjektifliğin bir zorunluluk olduğunu, bu yüzden dikotominin bir gerilim, bir çatışma formu aldığını söyler.²¹³ Yorumda objektiflik şartı önce gelir; çünkü temsili formlar mümkün olduğu kadar doğru şekilde, ilk ya da gerçek anlamlarına uygun olarak yorumlanmalıdırlar. Bununla birlikte, böyle objektif bir anlamın yeniden teşekkülü, sadece yorumcunun sübjektifliği sayesinde; anlamadaki (*ouverture*) doğallığı, duyarlılığı ve kapasitesi sayesinde başarılı olabilir. Yorumcunun görevi, bizzat zihninde yabancı bir düşünce meydana getirmek; anlaşılacak isteyen şeyi, kendi düşüncesinden başka olmasına rağmen, kendine mâl etmektir. Objektiflik ve sübjektiflik arasındaki antinomi şu sorularla ortaya koyarız: Yabancı olanı kendimize mâl edebilir miyiz? Başka olan, yorumlayıcı bir sübjektiflik tarafından özümленirse, farklı olmaktan çıkacak mıdır? Betti bu konuda şunları yazar: Yorumun bütün diyalektiği, sübjektifliğin ve objektifliğin bu antinomisinden kaynaklanır. Antinomiye çözmekle görevli hermenötik kurallar, yorumun hem süjesine hem de objesine bağlı olacaktırlar. Bunun için Betti dört kural önerir. Bu dört kuralın ilk ikisi objeyle, son ikisi de süjeyle ilgilidir.

Gördüğümüz gibi Betti'nin hermenötiği, varoluşsal hermenötiğin sübjektivizmine reaksiyondur. O kendi hermenötiğinin objektivizmini belirtirken, yorumlama fiilini (*interpretandum*) inceleyen kuralları geçersiz saymakla ve yeni kurallar koymakla işe başlar. İlk kural, *hermenötik kriterin objesi ya da içkinliği bağımsız olmalıdır* ilkesidir. Bu kural sadece şunu belirtir: Temsili formlar, kendilerinde objektifleşen düşünceye göre anlaşılmalıdır.²¹⁴ Negatif terimlerle

213) Betti, 1955, 262; 1967, 184; 1962, 13; 1988, 17.

214) Betti, 1955, 305; 1967, 217; 1962, 14; 1988, 22.

söyleyecek olursak, metnin anlamı ona sorularımıza göre verdiğimiz anlam değildir; fakat bizzat metnin orijinal anlamıdır. Anlam metinden çıkarılmış olmalıdır ve metine dışarıdan dikte edilmemelidir. Betti her yerde şunu tekrar eder: "*sensus non inferendus, sed efferendus*." (Feda edilmemiş anlam, metine konulmuş anlamdır). Bu orijinal anlam, yazarının bakış açısından ya da yaratma süreci sırasında ki sanatsal iradesi açısından, formun sahip olduğu anlamdır.²¹⁵ Bu ilke, açıkça söylememekle birlikte, *yazarın düşüncesini* (mens auctoris) yorumun ölçüsü yapar. Kuşkusuz bu ilke, her yorumun amaçladığı bir ideali ifade eder; fakat bu idealin kolayca gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini kendimize sormamız gerekir. Bir metni veya daha genel olarak bir "temsili form"u yorumladığımız zaman önyargılarımızın etkisinden kurtulabilir miyiz? Burada, bu ilkeyi uygulamak için gerekli bir kuralın yokluğu problemi ortaya çıkar: Yazarın yeniden oluşturduğumuz düşüncesinin, yazarın orijinal düşüncesine uygun olduğunu ne zaman biliriz? Bu ikilemi çözmek için, yorum sürecinin dışında kurulmuş ve yorumun objesine uygun olup olmadığı konusunda yargıya varmamıza izin veren bir bakış açısını bulmak gerekir. Fakat bu değişmez bakış açısı, bizim sübjektif bakış açımız değildir.

Uygulaması problem olsa bile, objenin bağımsız olması gerektiği şeklindeki bu ilk kuralın önemli eleştirel bir görünüşü vardır. O gerçekte iki şeyi, bir davanın reddi (fin de non-recevoir) ile yorumlanacak metnin indirgenemez başkalığına (altérité) bağlı güncelleştirici saf yorumları karşı karşıya getirir. Yorumda sadece çağdaş bir onama, bu güne bir uyarılama görmek, başkasının başkalığını tanıma demektir. Betti bunun, her yorumun özünü teşkil eden diyalogu basit bir monologa çevirmek anlamına geldiğini belirtir. Oysa

215) Betti, 1962, 14; 1988, 22.

böyle bir monolog hâlâ yorum adına lâayık mıdır? ²¹⁶ Betti burada önemli bir noktayı, formu doğru yorumlamanın zorunluluğunu vurgular. Fakat bu doğru yorumun gerçekleştirilmesi bazı güçlükleri de beraberinde getirir. Başkası sadece ben aracılığıyla konuşabilirse, yorum asıl anlamda bir monolog şekli almadan gerçek bir diyalog olabilir mi? Buna “evet” denemez. Sonuçta başkasının söylemi, benim ona ait olduğunu söylediğim söylemden başka bir şey değildir. O halde burada objeyle uygunluğu nasıl gerçekleştirebiliriz?

Hermenötik objenin ikinci önemli kuralı, bu sorulara cevap vermek için konulmuştur. Bu ikinci kural, hermenötik *uygulamanın bütünlüğü* (totalite) ya da *tutarlılığı* kuralıdır. Bu kurala göre parçaların birbirini karşılıklı olarak aydınlattığı yerde obje, bir bütün olarak yorumlanmalıdır. Bu kural ayrıca şunu ortaya koymayı empoze eder: Tutarlılık, önce yorumun tutarlılığı değildir; fakat bizzat objenin tutarlılığıdır. Buna göre bir tutarlılık faraziyesinde objenin yararı vardır. Bu kural, Gadamer’in *Vorgriff der Vollkommenheit*, yani yetkinliğin öne alınması adını verdiği şeyi doğrular. Her anlama bu ilkeyi destekler ve şu varsayımı ileri sürer: Anlaşılması gereken şey, yetkin anlamın bir birliğini teşkil eder, bize söylenen şey, yani söylem, bir gerçekliği değilse bile, en azından akla uygun bir gerçekliği (entité) bildirir. Fakat Gadamer, “metinleri, metnin nesnesinden önce gelen özel ilişkimizden çıkarılmış anlam beklentileri temelinde anladığımızı”²¹⁷ kabul ettiği zaman Betti’den biraz ayrılır. Objektivist Betti, tutarlılık kuralındaki beklentilerimizden değil; fakat sadece

216) Betti, 1962, 30-1. Ayrıca kşz. “L’ermenutica storica e la storicità dell’intendere” 1961, p. 10. Görünebilen bu alelade gerçeklik için, bu objenin otonomisi kuralı, E. Lévinas (*Totalité et infini*) ve J.L. Marion (*L’idole et la distance*, 1977) gibi yazarlarda, bazı felsefi unsurları birleştirir. Burada Adorno’nun *Negatif diyalektiğinin* totalisant sübjektivizmin emperyalizmine karşıt olduğu objenin üstünlüğünü de hauralayalım.

217) *Wahrheit und methode*, p. 278; *Ges. Werke*, I, p. 299; tr. fr., p. 134. Yetkinliğin bu anticipationunun öncülleri arasında, çok özellikli olarak, G:H: Meier’de hermenötik tarafsızlık duygusunu düşüneceğiz.

metnin tutarlılığından, onun yapısının ve bütününe bağlı olarak yorumlanması gereken tutarlılığından söz eder.²¹⁸ Ona göre bütünün ve parçaların hermenötik dairesi, burada bize, en az hermenötik kural kadar yarar sağlar. Bu kavramda şaşırtıcı bir şey vardır. Genellikle yorum için, gizli bir tehlike ya da bir engel olarak kabul edilen hermenötik daire, Betti'de bir *Richtlini*,²¹⁹ bizi bütünün anlamını parçalarından hareketle ve parçaları, onları bütüne bağlayarak kavramaktan hareketle, anlamaya iten bir talimat olur. Bu husus Betti'nin hermenötiğe katkılarından biridir. O, hermenötik daireyi objektiflik için bir ayak bağı gibi düşünmek şöyle dursun, orada objektifliği mümkün kılan bir kural görür.²²⁰

Yorumun anlamaya çalıştığı bağımsız metne uygun olduğunu belirlemek için, bütünlük ya da tutarlılık kuralının, bir anlamda nasıl "kriterlik" edebildiğini, Betti belirtmese de görürüz: açıktır ki, her yorumun tutkusu, yorumlanacak metnin tutarlılığını yeniden bulmaktır. Bir yorumun, bir eserin bütününe ya da bazı parçalarına aykırı olduğunu göstermeyi başardığımız takdirde, geçersiz olduğunu da inkâr edemeyiz. Fakat yorum sayesinde yeniden oluşturulmuş objede bulduğumuz tutarlılık, daima sadece metin hakkındaki *kendi* kanaatimizin tutarlılığıdır. Şüphesiz, bir yorumun iç tutarlılığını - uç durumu düşünecek olursak bütün yorumlar bizzat kendi başlarına tutarlıdır - metnin tutarlılığından ayırt etmek elimizdedir; fakat metnin tutarlılığı daima, sadece bir başka yorum vasıtasıyla metne ödünç verdiğimiz tutarlılıktır. Çünkü sürekli olan yorumlayıcı düzendir. Bundan başka, iyi biliyoruz ki, çelişkili olmama, gerçekliğin kendi başına yeterli bir kriteri değildir. Bundan dolayı tutarlılık

219) Betti, 1988, 26.

220) F. Bianco'ya göre (1978, p. 45) onun her hermenötik teorisinin başlıca problemi olarak gördüğü yorum dairesi problemi, Betti'de sadece ikinci planda bir yer işgal eder. Bütün hermenötik teorisyenler arasında bu dairenin yol açtığı problemleri en az inceleyen odur. Her şey sanki, Betti hermenötik dairesinin objektivizmini tehlikeye atmaya elverişli bir problematiği aydınlatmayı seçmiş gibi cereyan etmektedir.

kuralı böylece gerçekliğin yalnız negatif bir kriterini verecektir.

Diğer iki kural, yorumlayan sübjektifliği, daha açık biçimde işin içine karıştıracaklardır. Betti'nin bahisi (pari), hermenötüğünde kurucu sübjektifliğin kaçınılmaz olduğunu görmekten ibarettir. Betti, yorumun bir unsuru olmakla birlikte sübjektifliğin, objektiflik iddiasını tehlikeye düşürmediğine dikkat çeker. Üçüncü kural, *yorumun aktüalitesi* kuralıdır. Bu kurala göre yorumcu, yaratmanın genetik sürecini bizzat kendi içinde, varış noktasından hareketle, oluşturmak zorundadır ve onun bizzat kendinde (yorumcunun içinde), geçmiş hayatın bir düşüncesini ya da tecrübesini yeniden etkinleştirmek için, onları yeniden kurması gerekmektedir. Bütün bunlar da, bir durum veya konum değiştirmeyi kendi manevî hayat dairesine yerleştirmekle olur.²²¹ Romantizmden doğan terminoloji, hantal ve yeteneksizdir. Yorumda bizi ilgilendiren daima ve sadece ilgilendiren şey, gerçekten genetik süreç midir? Tamamıyla “evet” denebilir. İlk iki kural, yorumun genellikle bağımsız ve tutarlı bir anlamı amaçladığını daha ustaca belirtiyordu.

Bu üçüncü kuralın rolünü değerlendirmek için, kime karşı konulduğunu hatırlamak gerekir. Betti şüphesiz saf objektivistlere, Kopernikusçu ihtilali reddederek sübjektivizmi basit *tabula rasa* olarak kabul eden kişilere çok çatar. Betti, örneğin ferdin *Selbstausschöpfung*'u hakkında Ranke'nin* meşhur sözünün telkin ettiği, süjenin tamamıyla ortadan kaldırılması zarureti tam bir saçma olarak düşünür.²²² Betti, pek çok hukukçu meslektaşısı da objektivistlerin bu yanılgısına düştüğü için, eleştirilerini ısrarla sürdürür;²²³ çağdaş hermenötik adına burada sadece herkesin bildiği apaçık şeyleri kanıtlamaya çalışır. Oysa Betti kesin olarak, anlamının aktüalitesi kuralı-

221) Betti, 1995. 314; 1967, 266.

*) 1795-1886 yılları arasında yaşamış Alman tarihçi. XIX. yüzyılda Alman Tarih Bilimlerinin kurucularından biridir (ç.n.).

222) Betti, 1988, 34.

223) Betti, Kşz. Betti'de biyografik not 1962, 6.

nın, herhangi bir sübjektivizm²²⁴ formuna neden olmamasına çok önem verir. Çünkü ona göre sübjektivizm gördüğümüz gibi, düşünebilecek her kötülüğe sahiptir.

Fakat Betti'nin aktüelleştirmeye hazır olduğu bu sübjektivizm tam olarak neden ibarettir? Bu, kesinlikle ne peşin hükümlerin, ne de kendini anlamanın sübjektifliğidir. Tarihsel sübjektifliğe verimli katkıda bulunan bu doktrinler, onun metodolojik hermenötğine göre sadece sapkın düşüncelerdir.²²⁵ Betti, süjenin objeye duyduğu ilgi'nin (interet), kaçınılmaz olarak, sübjektifliği kendi objesiyle ilgilenmeye ittiğini düşünür. Fakat yorumu başlatan hareket, objeden (onu anlama ihtiyacından) kaynaklanır²²⁶ ve objeye duyulan bu ilgi askıya alınmalıdır. Ve Betti, gerçek yorum²²⁷ sırasında süjenin metne karşı bu ilgisinin nasıl askıya alınması gerektiğini söylemez. Betti, rolü sadece anlama çabasını başlatmakla sınırlı olan bu ilgi boyutunun dışında, sübjektifliğin payını, aşkın sübjektifliğin kendiliğindenliğine indirger gibi görünür. Bu sübjektiflik sadece yabancı bütün manevî formları süjenin kendinde yeniden kurmakla görevli, anonim karşılık vermedir (instance). Bütün bireysellik izinden zımnî olarak artırılmış bu sübjektiflik, artık objektifliğe bir engel değildir; fakat onun aracı ve uygulanmasının şartıdır. Aşkın sübjektiflik, tarihselliği etkisiz hale getirmiştir. Var olan bireyselliğin yorumlayıcı düzende geçekten oynadığı rolü, bu aşkın sübjektiflik kavramının haklı çıkarıp çıkarmadığını kendimize sorabiliriz.

Bununla birlikte bu üçüncü kuraldan çıkarılacak eleştirel dersin değerini küçümsemeyeceğiz. Bu kural, konusu yoruma sübjektifliğin verimli katkısını sağlamak gibi görünse bile, önerisi şudur: Özellikle yorumun, anlaşılması istenen şeye kuralın basit bir uygulama-

224) Betti, 1967, 266, n. 1, bu not İtalyanca baskısında yoktur.

225) *Irrlehre*, in Betti, 1967, 37; kşz. Ayrıca Betti, 1962, 39, burada peşin hükümleri "anlamanın şartları" yapan Gadamer'in paradoksal tezi reddedilir.

226) Betti, 1988, 15.

227) Betti, 1962, 46.

sı olduğunu düşünmekte çok acele etmemeliyiz. Şüphesiz her anlamda uygulamanın inkâr edilmez bir payı vardır; fakat yorum ve özellikle tarihsel ve bilimsel yorum, bütünüyle ona indirgenemez. Aksi halde yorum, bütün saçmalıkların izin verildiği bir monolog formuna dönüşme tehlikesiyle ciddi olarak karşı karşıya kalır. Bu durum, bizde zorlama yorumlara karşı direnen, anlamının daima yaklaşılan ama asla ulaşlamayan (asymptotique) *gayesi* olarak konmuş, objektif bir anlam fikri değilse nedir? Oldukça yenilikçi okumaları, gerçekte hem özdeşleştirmek hem de nisbileştirmek mümkündür. Öyle ki sonuçta, bir metnin güncelleştiren bir yorum lehine aldığı anlam, ki ona “zenginleştirilmiş anlam” diyoruz, orijinal anlamdan ayrılabilir. Bu orijinal anlam sadece daima bulgusal (heuristique) bir fonksiyonu korusa bile durum değişmez. Platon’un “idea”dan anladığı şeyi kesinlikle belirleyemiyoruz; fakat şunu gösterebiliriz: Idea, Platon’u Platon’un kendini anladığından daha iyi anladığını iddia eden Kant’ın saf aklın kavramına da, Cohen ve Natorp’un yorumuna göre matematik-fizik bilimlerin metotlarına da indirgenmez. İşte ontolojik değil de eleştirel anlam budur. Bu eleştirel anlam, üçüncü kuralının tartışması sırasında Betti’nin, yazarın kastettiği “orijinal” anlam (*bedeutung*) ve “zenginleştirilmiş anlam” (*Bedeutsamkeit*) (bu, anlamın akla uygunluğu, değeri, kendi durumumuza uyarlanmasıdır) adını vereceğimiz anlam arasına, bir metnin anlamını yerleştirmesinin ürünüdür.²²⁸ Orijinal anlam sanki, bulgusal bir fonksiyon değil de, bir bizatihi-tanınabilir (un en-soi connaissable) (oldukça çelişkili ifade) söz konusuymuş gibi, bir ontolojik ya da epistemolojik statüye sahip değildir. Çünkü *zenginleştirilmiş anlam* bazan bu sıfatla orijinal anlamla özdeşleştirilebilirse

228) Betti, 1962, 27-28 (kşz. Bari konferansı, 1961, p. 8). Bu eleştirel ayırım, E.D. Hirsch tarafından yeniden ele alındı. Bu konuda kşz. G.B. Madison’ın eleştirisi. “Eine Kritik an Hirschs Begriff der Richtigkeit”, in *Seminar. Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, hrsg. Von D.-G. Gadamer und G. Boehm, Suhrkamp Frankfurt, am Main, 1978, p. 393-425.

de gerçekte o, metnin *orijinal anlamını* anlamının sadece ulaşılama-
yan bir gagesidir. Bu ise Schleiermacher'ı izleyen Betti'nin, yoru-
mun sonsuz, esasen tamamlanamaz bir görev olarak kaldığını hatırlattığı zaman kabûl ettiği şeydir. Betti, ekseni kavramsal (idéel) ve nesnelleştirilmiş (réifi), kendi başına var olan bir şeyin, yani metnin objektif biçimde kavranması amacını güden hermenötik çalışması-
nın hazırlanmasında, bütün sonuçları *zenginleştirilmiş anlamdan* (Bedeutsamkeit) çıkarmadı.

Betti'ye göre yorumun *yorumlama fiiline* (interpretandum) uygunluğu ideali, hermenötiğin dördüncü ve son genel ilkesidir. Bu il-
ke de, *anlamanın tamlığı* kuralı ya da *hermenötik uygunluk ve doğuş-
tanlık* kuralıdır.²²⁹ Bu kurala göre yorumcu, kendi canlı aktüallitesini, kendisine objeden gelen mesaja sıkı sıkıya uydurmaya çalışmak zorundadır; öyle ki, bu şekilde uyuşan obje ve süje tam uyum içinde birbirini etkilesin. Görüyoruz ki, kullanılan terminoloji son derece liriktir ve ilk amacı da yorumcuyu objesi karşısında alçakgönüllü bir davranışa sevk etmektir. Bu kuralın süjeden istediği şey, yorumcuyla objesi arasında "kan kardeşliği" nin kuruluşuna izin veren zihnin, bir metine açılması ya da genişliğidir. Bu dördüncü kural, daha önce gördüğümüz gibi, anlamanın aktüelliğini ılımlı şekilde yüceltiyor gibi görünen üçüncü kuralın muhtevasını sınırlar. Yorumun aktüel olması yetmez; fakat bunun yanında o, gerektiğinde alçakgönüllü olmak zorundadır. Bu, dinî diyemesek bile, etik muhtevalı bir kuraldır; çünkü, yorumcudan saf bir özgecilik, kendinden vazgeçme (abnégation),²³⁰ almanca ifadesiyle, "*Uneigennützlichkeit und Selbstentäusserun*"²³¹ kısacası terimin kesin anlamında, süjenin başkasıyla uyuşmayı denemesine yarayan ruhsal bir elverişlilik (disposition). Betti, Humboldt ve Schleiermacher'ın savundukları, süje-

229) Betti, 1955, 317; 1967, 230; 1962, 53; 1988, 41.

230) Betti, 1955, 318.

231) Betti, 1967, 230; 1962, 53.

nin kendini başkasının zihnine yerleştirmesiyle ilgili formüllerini çok sık kullanır. Anlama, böylece bir süjeyle yazarın kan kardeşliğinin (congénialité) sonucu olacaktır; çünkü aynıyı doğru olarak tanıyacak şey, sadece aynıdır.

Bu dördüncü kural yeterince belirgin değildir. Onun için Gadamer bu kurala şu itirazı yaptı:²³² Önce Betti'nin postülat olarak koyduğu akrabalığın (congénialité), şu anlama gelip gelmediğini kendimize sormalıyız: Bir deha eserini yalnız dâhi ya da ona yakın bir kişi mi anlayacak güçtedir? Buna "evet" demek, kuşkusuz saçma bir sonuca yol açacaktır. Betti'nin inandığı gibi, bu kuralın, uygulaması yorumun objektifliğini garanti edecek, gerçekten hermenötik bir "kural"ı temsil edip etmediğini de kendimize sorabiliriz. Betti'nin sisteminde süjenin objeye uygunluğu fikri, daha çok daima yorumun *sonucu*'nu göstermez mi? Açıkçası bu uygunluk yorumun sonucuna ulaşmak için bir vasıta değildir.

Betti hermenötiğinin bütün kurallarının temel problemi, onların uygulanmaları ve sonuç olarak içerikleri problemidir. Objenin bağımsızlığı, tutarlılık ilkesi, anlamanın güncelliği ve yorumun objesine uygunluğu kurallarının hepsi sadece apaçıklıkları gösterir. Onlar her somut yorumda iş başındadırlar; fakat, bizzat yorumun nesnelliğini garanti eden kuralları yoruma empoze etmezler. Mesele, yorumun objesine uygun (adéquate) olması gerekip gerekmediğini (dördüncü kural) veya yorumun objesine uygun olarak yapılmasının zorunlu olup olmadığını (birinci kural) bilmek değil; fakat şüphesiz yorumun objesine *ne zaman* uygun olduğunu belirlemektir. Bu iş için kural yoktur. Bizzat kuralın uygulanması için kural yoktur. Betti'nin, bütün kurallarıyla yorumun antinomilerini çözmeyi başaramadığı, saf sözel çözümlerle²³³ yetindiği izlenimine sahibiz.

232) "Hermeneutik und Historismus", in *Wahrheit und Methode*, p. 483 sq. (*Ges. Werke*, II, p. 395); tr. Fr. L'art de comprendre, p. 56.

233) Kşz. F. Bianco, 1978, p. 75.

Gadamer'e cevabı iyi okunduğu zaman, Betti'ye göre kuralların fonksiyonunun her şeyden önce negatif olarak kaldığı, onların eleştirel rollerinin, hataları önceden haber vermek ve peşin hükümleri ekarte etmek olduğu anlaşılır.²³⁴ Bu faydalı kesinliktir; fakat söz konusu kesinlik, Betti'nin savunduğu, yorumun objektifliğini garanti altına alacak olan, insan bilimlerinin normatif bir hermenötüğü programını tartışmaya açmaz mı? Bir yorumun, objesiz ve tutarsız olduğu takdirde, eleştirilebileceği kesindir; fakat bir yorumun doğru (ve sadece retorik açısından etkili değil) olduğu zamanı söyleyebilir miyiz? Hiçbir normatif hermenötik bunu bildiremez. Bu hermenötüğün fonksiyonu, olsa olsa sadece hataları haber verir. O halde, insan bilimlerinde geçerli olan yorumların çokluğu arasından bir seçme yapmamıza yardım edebilecek olan bir hermenötik fikri, sadece bilimselci bir düştür. Bu fikir, uygulama alanında bize bir pusula vermediği yerde başarısızlığa uğrar.

Betti'de, bütün uygulama probleminin işgal ettiği nispeten ikinci pozisyonda, bu durumun bir tanıklığını buluruz. Gadamerci hermenötikte uygulama probleminin önemini bilmekteyiz. Uygulama konusu, bilhassa Betti tarafından yorumun fonksiyonları arasında yapılan ayırımda ortaya çıkar. Betti, saf *doğrulayıcı* (recognitive) yorumu, *üretici* (reproductive) yorumu veya *temsili* (representative) yorumu ve *kuralcı* (normative) yorumu birbirinden ayırır.²³⁵ Bu ayırımın didaktik yararı şudur: Bunlar sayesinde Betti, yorumun, dokuz olarak zikrettiği farklı tiplerini üç büyük fonksiyon altında toplar. Bilgisel (cognitif) bir özellik taşıyan doğrulayıcı fonksiyon, (1) tarihsel, (2) filolojik ve (3) morfolojik yorumu içerir. Morfolojik yorum objektif ruhun büyük yapılarını, Weber'in terminolojisiyle söyleyecek olursak, ideal-tipleri kavramaya çalışır; üretici fonksiyon an-

234) Betti, 1967, 217, n. 1.

235) Betti, 1955, 347; sq; 1988, 64.

lamanın bizatihî bir amaç değil; fakat bir eserin kamuya sunulması amacıyla bir vasıta olduğunu ileri sürer ve (4) tercüme, (5) dramatik yorumu ve (6) müzikali kapsar; nihayet genel bir anlamı somut bir duruma uygulama amacı güden kuralcı fonksiyon, sadece (7) hukuksal, (8) teolojik ve (9) psikoterapik yorumu kapsar (ve psikoterapik yorum, karakterler psikolojisinde olduğu gibi genel karakter özelliklerinin fertlere uygulanmasını ilgilendirir).

Uygulamanın son anda işin içine karıştığına dikkat etmek gerekir. Betti uygulamada her yorumun kurucu bir unsurunu değil; fakat kendi malı olarak, sadece hukuksal (bir kanunun hususî bir duruma uygulanması) ve teolojik (özellikle ayin sırasındaki vaaz) yorumu karakterize eden özgün bir farkı görür. *Teoria generale*'in yazarına göre bütün hermenötik etkinliklerin ortak paydası, yabancı bir zihnin tasavvur biçimlerinin, amacı doğru anlaşılma olan epistemolojik düzene sahip olmalarıdır. Bu fonksiyon en çok birinci tipte, tarihin ve felsefenin doruk noktası olan doğrulayıcı veya bilgisel yorumda icra edilir. O görevinin kesinlikle *temaşacı* (contemplative) olmasını ister.²³⁶ Temsilî yorumda olduğu gibi, bu anlamı bir grup insana taşımak ya da herhangi bir tarzda uygulamak değil; fakat sadece “noetik” bir amaçta bir anlamı keşfetmek söz konusudur.

Bu mutlak olarak temel noetik fonksiyon, tıpkı normatif, hukuksal ve teolojik yorumda olduğu gibi, müzikal ya da dramatik bir parçanın tasavvura dayalı yorumunda veya tercüme durumunda bulunur, fakat o zaman, şu ya da bu alana özgü başka bir yorum bu fonksiyona eklenir. Bu durumda önce noetik olarak kavranan şeyi, kamu önünde temsil etmek ya da uygulamak söz konusudur. Anlamanın epistemolojik ya da temaşacı bu kavramı kuşkusuz, Gadamerci hermenötiğin karşı kutbunda yer alır. Gadamerci hermenötik gerçekte, uygulamada, bütün hermenötiğin merkezî problemini, hermenöti-

ğin evrenselliğini tanımlamaya ve temellendirmeye izin veren problemi görür. Gadamer'e göre filolojik ve tarihsel anlama bile, sadece anlaşılacak olan şeyin durumumuza bir uygulanmasıdır. Anlamak, anlaşılması gereken şeyde, meselelerimize uyan, ya da daha iyisi cevap veren herhangi bir şeyi yeniden bulmaktır. Yorumun başarısı, durumumuza böyle bir uygulamanın fonksiyonudur. Onun Heidegger'den ve Bultmann'dan miras aldığı hermenötiğinin varoluşsal niteliği budur.

Bu noktada, zıt yönlerde gitseler de, Gadamer ve Betti'nin aralarındaki zımnî benzerliği gözlemek ilginçtir. Onların her ikisinde de hermenötik problemin temel düğümünü, hermenötiği evrensel problematik olarak kurmaya yarayan düğümü çözmek söz konusudur. Betti bu ortak paydayı en mükemmel biçimde, filolojik yorumun içinde gerçekleştirilmiş teorik, bilgisel (cognitif) veya temaşacı (contemplatif) etkinlikte keşfeder. Halbuki Gadamer bu ortak paydayı uygulamanın pratik boyutunda bulur. Ve Gadamer'e göre uygulama fonksiyonu en açık biçimde, hukuksal yorumda ortaya çıkar. Onun için, *Vérité et Méthode*'un (Hakikat ve Metot) anahtar bölümünün başlığı, "hukuksal hermenötiğin örneklik fonksiyonu"ndan söz eder. Bir çok neden Gadamer'i hukuksal yorumu model olarak almaya yöneltti. Önce, hukuksal uygulamanın yorumda önemli bir rol oynadığından şüphe edilemez. Yargıç daima, bir kanun metnini, belirli bir duruma uygulamak amacıyla anlamayı dener. Burada anlama aktivitesi uygulama fonksiyonundan ayrı tutulmamıştır. Bir kanun doğru olarak uygulanamazsa anlaşılmaz. Gadamer, Betti'den farklı olarak, hukuk tarihçisi tarafından gerçekleştirilen yorum için uygulamanın gerekli olduğunda ısrar eder.²³⁷ Hukuk

237) Kşz. Betti, "Jurisprudenz und Rechtsgeschichte vor dem Problem der Auslegung". In Archiv für Rechts- und Sozialgeschichte Jg. 40. 1952, p. 354-374, burada önerilen şey, tarihçinin hermenötik görevini Hukuk Bilimcisinin gerçekleştirdiği pratik uygulama hukukundan ayırmaktır. Bu noktada Betti'nin Gadamer'e cevabı için kşz. Bari konferansı. 1961, pp. 21 sq.

tarihçisinin görevi kanunun anlamını Betti'nin istediği biçimde yeniden kurmak değildir; çünkü bu anlama o kanunu sadece uygulayarak ya da hukuksal geçmişle bütününüyle ilişki içinde olan çağdaş hukuksal durumuyla karşılaştırarak anlayabilir.²³⁸ Gadamer şöyle düşünür: İşi doğrudan doğruya uygulama ise de yargıç, hukuk tarihçisinden farklı bir konumda değildir. Çünkü yargıç da uygulamak zorunda olduğu yasa metnini tarihsel olarak "anlamak" zorundadır. Fakat böyle bir anlama, birden somut bir durumun çözümüne doğru yönlendirilmiş bulunan uygulamadan ayrı değildir.

Hukuksal hermenötiğin Gadamer'de bir örneklik fonksiyonuna sahip olmasının nedeni, bu hermenötiğin, *Hakikat ve Metot*'un temel ilkesini, *Wirkungsgeschichte* veya tarih çalışması ilkesini çok elastiki şekilde aydınlatmasıdır. Gerçekte bir kanun metninin uygulaması, her zaman, geçmiş ve şimdinin birbirine aracılık ettikleri Tarihsel bir eylemdir. Onun uygulaması, geçmişin bir kanun koduyla, bu kodu bize taşıyan hukuk biliminin ve şimdiki durumun özgüllüğünün karşılaşmasının sonucudur. Hukuk bilimi, metnin ilk halinin anlaşılmasında, hukuk tarihinin yeraltı çalışmasının verimli katkısını ortaya çıkarır. Oysa bu tarih, bir kanun metninin hukuk bilimi, çağdaş hukukçuyu *bağlar*. Hukuk bilimi, içinde kanunun anlaşılması gereken ufku ve onu belli durumuna uygulamayı birbirinden ayırır. Bu hukuksal yeni uygulama, bu gün yaptığımız uygulama, kendi sırasında, çok iyi denildiği gibi, hukuk bilimi görevini yerine getirerek, tarih üzerine etki edecektir. Bu gün alınmış hukuksal karar, daima somut ve özellikle hukuk tarihini yeniden verimli hale getirecek bir durum karşısında, bir algıyı belirler Bu algı da geleceğin hukukçularının kanundan ve karşılaşmak zorunda oldukları hususi durumlardan edinebilecekleri algıdır.

²³⁸) Kşz. *Wahrheit und Methode*, p. 308 (Ges. Werke. I, p. 331); trd. fr., p. 167-168.

Tarihsel çalışma, geçmişten şimdiye taşınmış bir anlamın uygulamasından ayrılmaz. Uygulama her defasında, geçmişin ve şimdinin yorumlandığı, geleniğin bir gelişini, yani bu anlamın gelecekte alabileceği formun kurucusu olarak kalacağı aracılığı temsil eder.²³⁹ Gadamer, uygulamanın bu temel probleminden hareket ederek, insan bilimlerinin, özellikle tarihin, filolojinin, teolojinin, felsefenin ve kuşkusuz hukukun, hermenötik birliğini yeniden keşfetmeye çalışacaktır.²⁴⁰ Gadamer, bütün bu bilimlerin temel çabasının, hermenötüğün uygulamasının bir çabası olduğunu düşünür. Bu çabanın somut durumumuzu aydınlatabilmesi için, her defasında, geçmişten doğan bir anlamı hem aktüelleştirmek hem de kesinleştirmek söz konusudur.

Gadamer'in Hukuka tanıdığı ve Betti'nin filolojiye tanıdığı imtiyazlarda hoş bir paralellik vardır. Gerçekte Gadamer bir filolog formasyonuna ve Betti de bir hukukçu formasyonuna sahiptir. Her ikisi de kariyerlerinde, (Betti altmış beş, Gadamer ise altmış yaşında) hermenötik uygulamalarının ilkelerini aydınlatmak amacıyla, genel bir yorum teorisini oldukça geç geliştirdiler. Fakat her biri kendi hermenötüğünün modelini tüketti; bu model, duyulur formlarda, başka bir disiplinde bir anlamın, Gadamer için uygulaması, Betti için objektif temasıdır. Betti filolojide gerçekleştirilen teorik anlamayı yücelttiği halde, Gadamer'in esin kaynağı hukukçuların uygulamalarıdır. Başkasına açılma, her hermenötik tefekkürün ayırt edici olması gereken, güzel bir örneğidir.

239) *Wahrheit und Methode*, p. 275 (*Ges. Werke*, I, p. 295); *Vérité et Méthode*, trd. fr., p. 130.

240) *Wahrheit und Methode*, p. 323 (*Ges. Werke*, II, p. 346); *Vérité et Méthode*, trd. fr., p. 184.

SÖZLÜKÇE



Algı: Bir şeye dikkati yönelterek, duyular yoluyla o şeyin bilincine varma. Nesneler duyular aracılığıyla algılanır; ancak algılar duyusal izlenimlerden daha fazla bir şeydir; bilinçli bir farkına varmadır; duyuları bilince ileten bir olaydır. Algıda a. Algı olayı, b. Algı içeriği, c. Algı nesnesi ayırt edilir. Algılar iki türe ayrılabilir: 1-Dış algı: Dış dünyadaki nesnelere yönelen, onlarla ilişkili olan algı. 2- İç algı: İç dünyanın gerçeklerine (ruhsal durumlar, ruhsal fiiller, ruhsal içerikler) yönelen ve onlarla ilgili olan algı.

Analoji: Genel görünüşünde birbirine benzemeyen ve aynı kavram altına konamayan; ama belli ortak yönleri olan iki şey arasındaki benzerlik. Mantıkta analogi, gözlemlenen benzerlikler-

den, daha derindeki benzerlikleri ve hatta özdeşlikleri çıkarmak için başvuru yoldur; bu bakımdan çok sayıda yargının, hatta akıl yürütmenin temeli kabul edilir. Analoji hipotetik sonuçlara götürür; fakat bu hipotezler deneysel tarzda sınanabilir ve kanunlar olabilir. Analoji, taslak bir tümevarımdır.

Animizm: 1- Olup bitenin ruhlar alanının gizli güçlerince yönetildiğine inanan ilkel anlayış; 2-Bağımsız bir ruhsal varlığın insan-da ve tabiat varlıklarında yerleşik olduğuna inanan, ilkel din anlayışı; 3- Tek ve aynı ruhun fikrî ve organik hayatın ilkesi olduğunu ileri süren doktrin; 4- Çocukta bir düşünme biçimi olarak bütün cisimlerin canlı olduğuna inanma.

Anlatımsal: Anlatıma ilişkin olan, konuşucunun duygusal ya da coşkusal durumunu dile getiren, sözdizimsel, biçimbilimsel, olguları dile getirir. Bildirinin konuşucuya dönük olduğu, onun duygularını vurguladığı durumlarda dilin anlatımsal özelliğinden söz edilir.

Antinomi: Kanunların ya da önermelerin kendi aralarında çelişikliği. Kant'ta aklın kendi içinde zorunlulukla düştüğü çelişmeler. Kant'ta dört türlü antinomi bulunur: 1. İddia: Evren, zaman ve mekân bakımından sonludur; karşı iddia: Sonsuzdur. 2. İddia: Her şeyin kendilerinden kurulduğu, son yalın parçalar vardır; karşı iddia: Yoktur. 3. İddia: Evrende özgür bir neden vardır; karşı iddia: Özgürlük yoktur; her şey tabiat kanunlarına göre olup biter. 4. Evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık vardır; karşı iddia: Böyle bir varlık yoktur.

Antropomorfizm: İnsanın duygu, düşünce, tutku ve fiillerinden bazılarının başka bir varlığa, özellikle Tanrı'ya aktarılması. Antropomorfizm, teolojik düşüncede kaçınılmaz bir tutumdur.

Descartes, Tanrı'nın niteliklerini, kendi insanî niteliklerimize göre, her tür eksikliği, bağıllığı O'ndan dışlayarak belirler ve Tanrı'yı, sonsuz mükemmellik ve realite kabul eder. Antropomorfizmi Tanrı hakkında meşru bir açıklama biçimi olarak görmeseydik, O'nunla ilgili hiçbir fikrimiz olamaz ve O'nu hiçbir zaman dile getirmezdik. Tanrı'nın bütün mecazî tasavvurları antropomorfizmdir; düşünmeyi, konuşmayı, iradeyi, kararı, görmeyi vs. kısaca Tanrı'ya yükselmeyi antropomorfizm sayesinde gerçekleştirebiliriz.

Apolojetik: Genel olarak bir öğretiyi, ona yöneltlen eleştirilere karşı savunma yöntemlerine verilen ad. Teolojide inancın Tanrısal kökenini akıl yoluyla haklı kılma çabası. Dine ve dinin çeşitli dogmalarına yöneltlen itirazları, rasyonel kanıtlarla savunma tavrı. Hristiyanlıkta, bir dogmayı akla hitap eden kanıtlar yoluyla savunan ve haklı gösteren teoloji dayalı Katolik ve Ortodoks teoloji sistemleri içinde yer alan Apolojetik'i Protestanlık reddeder ve aynı Protestanlık, inancın akıl karşısındaki önceliğini savunur.

Araç Durumu: Fiilin belirttiği oluşun hangi araçla yapıldığını gösteren durum. Örneğin, *portakalı çakıyla kesti* cümlesinde yer alan *çakıyla* anlatımı, araç durumundadır.

Artsüremli: Evrim açısından ele alınan, süre içinde birbirini izleyen; Olguları süre içinde geçirdikleri evrim açısından inceleyen.

Ayrık (discrete): Değeri bağlamdan ya da çeşitli şartların yol açtığı değişikliklerden etkilenmeyen; benzer öğelerden ayrı olan, yalnızca varlık ya da yokluğuyla değer taşıyan öğeler için kullanılır. Anlambirimler de sesbirimler de ayrık nitelikli öğelerdir. Bir başka deyişle bu birimler bağlandıkları sistemlerde benzerlerinden ayrı kalırlar

Bağlam: A- Genel olarak: Bir şeyle doğrudan bir ilişki içinde bulunan, bir şeyin bir anlamda kaynağını oluşturan; söz konusu şey karşısındaki tavırlarımızı, ona ilişkin bilgilerimizi etkileyen anlamlar, düşünceler, önkabuller, yargılar ve perspektifler toplamı; Dilbilimde: 1- Bir dilbilimini çevreleyen, ondan önce ya da sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim ya da birimler bütünü. Buna iç *bağlam*, *dil içi bağlam* da denir. 2- Duruma, konuşucu ve dinleyicinin dil dışı kültürel, ruhsal nitelikli tecrübe ve bilgilerine ait verilerin tümü. Buna dış *bağlam*, *dil dışı bağlam* da denir.

Bahis: Mantıkta Pascal tarafından kullanılan kanıt. Buna göre insan Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu seçmekte özgürdür. Tanrı'nın varlığına bahse girerse, kazandığı takdirde hem dünyayı hem de ahireti kazanacaktır, kaybettiği takdirde ise hiçbir şey yitirmiş olmayacaktır. Bu bahse girişmek her bakımdan insanın çıkarınadır. Kaldı ki insan sonsuzu kazanmak için sonluyu kaybedebilir.

Bakışçılık: Nietzsche'nin, her bilgi bakış açısıdır, yani bilen varlığın ihtiyaçlarına ve özellikle hayatı ihtiyaçlarına bağlıdır; hayvanı bilincin mahiyeti genel bir dünya tasavvurunu ve varlıkların derin ve özsel olarak bireysel realitesine karşıt kavramı gerektirir, şeklindeki görüşü.

Bebeksilik (infantilisme): Gelişmiş bir çocuk ya da yetişkinde gelişimin zihin veya beden açısından ilkel bir aşamada kalması ya daha bu düzeye gerilemesi.

Bireyleşme: Bir Skolastik terimdir ve günümüzde kullanımı yaygın değildir. Genel ideanın belli bir bireyde gerçekleşmesi demektir.

Bulgusal: Felsefede bulgusal yöntem ve bulgusal varsayım gibi deyimlerde kullanılır. Bu anlamdaki bulmaya da bulgulama denir. Buna göre kendinde varlık, farklılaşmamış, hiçbir özelliği olmayan, kaba var oluşturmaz. O, zaman dışı olup değişmezdir; ne edilgenlik, ne de etkinliktir; ne zorunlu, ne de mümkün olan, hem olumsuzlamanın, hem de olumlamanın aynı derecede ötesinde olan, saf olumsuzsalıktır.

Cogito: Modern felsefede, ilk defa Descartes tarafından kullanılan, ruhun bireysel cevher olarak realitesini düşünceden çıkaran kanıt.

Değişmez: Değişmeden kalan. Herhangi bir işlem sırasında nesnelerin değişmeden kalan özelliklerini dile getirir. Belli işlemlerde değişmeden kalan bu özellikler, kavramların oluşturulmasında büyük önem taşırlar. Bu değişmezlik, belli mantıksal ölçüler içindedir. Yoksa evrende, sonsuz değişmez içinde olan hiçbir şey yoktur.

Determinizm: 1- (Tabiat bilimlerinde) Evrende olup bitenlerin nedensellik bağlantısı içinde belirlendiğini öne süren görüş. 2- (Teolojide) Evrendeki olayların yanı sıra, insan iradesinin de Tanrı tarafından belirlendiğini öne süren öğretisi. (Ahlâk felsefesinde) 1- İnsanın isteme ve fiillerinin iç ve dış nedenlerle belirlenmiş olduğunu; dolayısıyla irade özgürlüğü olamayacağını savunan görüş. Buna göre: a. Irade ve fiil dış etkenlerin ürünüdür (mekanist determinizm). b. İnsanın istemeleri her zaman içinde bulunduğu toplumsal şartlara bağlıdır (toplumsal determinizm). C. İnsanın fiillerini tarih belirler (tarihsel determinizm). 2- Irade ve fiilleri iç etkenlerin, ben'in, kişiliğin ürünü olarak gören anlayış.

Diskürsif: Sezgisel olana karşıt olarak, bir önermeyi art arda yapılan akıl yürütmeler serisiyle başka bir önermeden çıkaran.

Dogmatizm: Yer ve zaman şartları ne olursa olsun, değişmez sayılan kavramlara ve açıklamalara dayanan, doğrunun nesnel olması gerektiği ilkesini bilmezlikten gelip, araştırma ve eleştiri yapmayan anlayış.

Doksoloji: Görünüşe, kanıya ve pratiğe uydurulmuş konuşma biçimi.

Düşünme Öncesi: Bilenin, bilinene karşıt olduğu tefekkürden önce gelen. Düşünme öncesi cogito (Sartre), objesine karşıt olarak tanımlanmadan önce, bilincin varlığına ulaşır.

Düşünsellik: Kelimenin iki farklı anlamı vardır: 1- (yaygın anlamda): Sadece zihinde olsan veya en azından sadece zihninin bir fenomeni olarak bilinebilen şeyin özelliği; 2- (Yaygın olmayan anlamıyla), mahiyeti ruhla benzerlik gösteren, doğru biçimde düşünceyle kavranabilen şeyin, örneğin Descartes'ta uzamın özelliği.

Ekanlamlı: İşaretiyle birlikte sıfatını da dile getiren. İngiliz düşünürü John Stuart Mill, bir kavramın içlemini meydana getiren kimi yüklemeleri de gösterebilen terimleri biçimsel mantıkta niteleyebilmek için, Lâtince ortaklığı dile getiren *co* ekiyle, nişan koyma anlamına gelen *notatio* fiilinden yaptığı *connotation* kelimesini önermiştir. Örneğin, "görgülü" kelimesi kendi işaretini dile getirdiği gibi "insan" yüklemine de dile getirir. Mill, bu iki anlamlı terimlere *ekanlamlı* der.

Enkidu: Efsanevi kahraman Gılgamış'ın aynı adlı efsanedeki en iyi arkadaşı.

Epiphaneia: İsa'nın çocukken çobanlara ve krallara görünmesi.

Etkin Düşünce (idée-force): Düşünceyi bir gölge olay kabul eden gölge olaycılığa karşı Fransız düşünürü Alfred Émile Fouillé

tarafından ileri sürülen, düşüncenin olaylar üzerinde etkin olduğuna dair görüş.

Evangelist: Incil yazarları, ya da Incil'i Hristiyan olmayanlara yaymaya çalışan Hristiyan din adamları.

Fenomen: 1- (Genellikle) duyularla algılanabilen her şey. Fenomen hem gerçek varlıktan, hem de salt görüntüden ayırılır. 2- (Metafizikte) Kendi başına var olan mutlak bir gerçekliği ortaya koyan. 3- (Fenomenolojide) Yalnız düşünülen, dolaylı olarak bilinen içeriklere karşıt olarak, doğrudan doğruya görülen, yaşanan içerikler. Bu anlamda gerçek var olan (örneğin, kendi iç fiillerimiz), ya da özü bakımından kavranmış olan bir nesne (örneğin üçgen) fenomen olabilir.

Fenomenoloji varlıkların özüne ulaşmayı ve söz konusu özerleri tasvir etmeyi amaçlayan bir felsefe olduğu, fenomenolojinin kurucusu Husserl'e göre, saf bilince ve bilinç tarafından doğrudan ve aracısız biçimde tecrübe edilen özlere ulaşmak büyük bir önem taşıdığı için, bilincin özlere ulaşabilmesi amacıyla, duyuların sağladığı tüm verilerden, hatta dış dünyanın varlığından bile vazgeçilir.

Fonksiyonalizm: Sosyolojide ve etnolojide kurumları evrime göre değil de, toplum içinde gördükleri görevlere göre inceleme taraftarı olan kişilerin ortak tavrı. Örneğin ilkel ve ileri toplumalarda birçok dinî inanç ve ayinin bir toplumda gördükleri göreve göre açıklanabileceğini söyleyen Malinowski gibi. Fonksiyonalizm, bir kültür ögesinin kökenini araştırmayı ve tespit etmeyi bir yana bırakıp, bunun yaratılış nedenini araştırır. İnsan bir kültür taşıyıcısı değildir; insan ihtiyacı her zaman yeni kültür öğelerinin yaratılmasında rol oynamaktadır. Kültür tarihçileriyle fonksiyonalistler arasındaki fark şu ör-

nekle açıklanabilir: “Fonksiyonalistleri herhangi bir kültür ögesinin tarihi, değil; görevi ilgilendirmektedir. Bir saati ele alacak olursak, fonksiyonalistler için bu saatin iç içe girmiş çarkları ve saatin işleyişi, saatin yapılışından ve kimin tarafından yapıldığından daha önemlidir.

Fuegolular: Tierra del Fuego ile Şili Patagonyası’nda (Güney Amerika) yaşayan XIX. yüzyılın sonu ve XX. Yüzyılın başında yollar ve sömürgeciler tarafından hemen hemen tümüyle yok edilen halk. Kısa boylu Fuegolular sert iklime rağmen her zaman çıplak yaşarlardı. Tarım bilgisinden yoksundular. Balıkçılıkla ve avcılıkla geçinirlerdi. Taş ve deniz hayvanları kabuğundan aletler, kemikten zıpkınlar, sapan ve yay kullanırlardı. Gruplarında herhangi bir toplum organizasyonu yoktu. Tek toplum nüvesi biyolojik olan aileydi ve bütün kişiler arasında tam bir eşitlik vardı.

Gayecilik: Evrende her olayın, belli bir gayeye doğru geliştiğini, her varlığın bir gayeye göre meydana geldiğini, hiçbir olayın boş yere ve gelişigüzel meydana gelmeyip mutlak bir gayesi olduğunu kabul eden felsefi meslek.

Geçiş Töreni: Çocukluk evresinden yetişkinliğe kadar geçen sürede, bir evreden öbürüne geçiş için yapılan dinsel tören.

Gerçekleştirici: İkinci bir bütünün öğelerine bağlı ve bir kompozisyon kanunu belirten bir bütünün öğeleri.

Gerileme: Freud’de, Canlının eriştiği gelişim düzeylerine göre, daha ilkel olan davranış biçimlerine geri gitme.

Geştalt Teorisi: Önce psikoloji alanında, biyolojik ve fizik olguları açıklamak amacıyla kullanılan; fakat daha sonra felsefi bir kavrama dönüştürülen teori. Bu teoriye göre fenomenler, ön-

ce izole edilmesi, analiz edilmesi birbirlerinden kesilip ayrılması gereken ögelerin bir toplamı değildir; fakat bağımsız birlikler oluşturan, bir iç dayanışmayı ortaya koyan ve kendi özel kanunları olan bütünler gibi görülmelidir. Bundan şu sonuç çıkar: Her öge, bütüne ve onu yöneten kanunlara bağlıdır. Öge ne psikolojik olarak, ne de fizyolojik olarak bütünden önce var olamaz. Bütünün ve kanunlarının bilgisi, onda rastladığımız parçaların ayrı ayrı bilgisine indirgenemez. Üstelik bu teoriye göre, feñomenin her türü için mümkün biçimlerin bir hiyerarşisi vardır. Dış şartlar izin verdiği anda daha iyi biçime doğru bir değişiklik ortaya çıkar.

Geşalt: Düzenli organize bütün, form anlamına gelen terim. Metafizikte organizma türünden, düzenli etkinlik içinde bulunan parçaları olan; fakat parçalarının yalın bir toplamından daha fazla bir şey olup, parçalarına doğrudan etki edebilen ve parçalarının karşılıklı etkileşim ve etkinliğinin üstünde ve ötesinde tözsel bir var oluşa sahip bulunan birlikli bütün Metafiziksel olmayan bir anlam içinde, bir algının sergilediği bütünlük duygusuna verilen ad.

Giriş Töreni: Bir erginin bir topluluğa, özellikle dinsel topluluğa girmesi için yapılan dinsel tören.

Gnostisizm: Bir din çevresi içinde, özellikle Hristiyanlık'ta ortaya çıkan ve inanç yerine bilgiyi (gnosis) geçiren öğreti. İnanç yerine geçirdiği bilgide, araştırmaya dayalı bir şeydir. Bilgelik yerine, hakikate yönelik, doğrudan ve aracısız bir görüşle şekillenen bir bilgeliğin savunucusu olan, Tanrı'nın, kişiye Tanrı'yla birleşme ve Tanrı'nın doğasını, özünü kavrama imkânını veren gizemli bir aydınlanmanın sonucu olarak, tam anlamıyla bilinebileceğini savunan ve dolayısıyla kişisel ve gi-

zemli bir bilgiyi resmî din dogmalarından üstün sayan anlayış.

Hristiyanlıkta sapkın bir öğreti olarak ortaya çıkan gnostisizm, Hristiyan inancıyla ilgili öğeleri Yunan felsefesinin teolojiyle ilgili görüşlerini ve Doğu kökenli öğeleri birleştirerek, bir Tanrı, yaratılış ve kötülük öğretisi geliştirmiştir. Tıpkı Maniheizmde olduğu gibi, bir ucu Tanrı'da, diğer ucu maddede olan düalist bir görüşün savunucusu olan gnostisizm, ikisi arasındaki boşluğu, bir dizi sudurla veya Tanrı'yla maddede arasında yer alan ara varlıklarla kapatmaya çalışır. Gnostisizm'de sudur sürecini, kurtuluş amacıyla Tanrı'ya dönüş yolu tamamlar. Kurtuluşu sağlayan en önemli şey ise çileciliktir.

Gönderge (Alm. Referent, Fr. Réfèrent, Ing. Referent): Bir göstergenin belirttiği gerçek ya da düşsel nesne ya da varlık; göndermede bulunduğu bağlam ya da durum. Gönderge, göstergenin (işaret) içerdiği gösterilen ve gösteren ikilisinin birinci teriminden titizlikle ayrılmalıdır. Örneğin sabah yıldızı ve akşam yıldızı deyimleri ayrı gösterilenler, anlamlar içermekle birlikte aynı göndergeyi yani Venüs gezegenini belirtirler (G. Frege).

Göndergesel: Göndergeye ilişkin, göndergeyle ilgili.

Gösteren (Alm. Signifikant, Fr. Signifiant, Ing. Signifier): Gösterilenle birleşerek göstergeyi oluşturan ses ya da sesler bütünü; gösterilenin maddî yönünü oluşturan işitim imgesi. Örneğin, yıldız göstergesinin göstereni [yıldız]dır. F. De Saussure'ün ortaya koyduğu biçimiyle gösteren, çizgiseldir; bir başka deyişle yalnız süre içinde gerçekleşir; özelliklerini süreden alır, bir yayılım gösterir ve bu yayılım da tek boyutta ölçülebilir; o

da bir çizgidir. Öte yandan gösterileni gösterenle birleştiren bağ nedensiz ve saymacadır.

Gösterge (Alm. Zeichen, Fr. Signe, Ing. Sign): Genel olarak bir başka şeyin yerini alabilecek nitelikte olduğundan kendi dışında bir şey gösteren her türlü nesne, varlık ya da olgu; özel olarak dilsel bir gösterenle gösterilenin birleşmesinden doğan birim. Dil bir göstergeler dizisidir. F. De Saussure'ün tanımladığı şekliyle dil göstergesi, ilişkin olduğu gerçeğe doğal bir bağıntı kuran *belirti*'den uzlaşımsal olmasına karşılık nedensizlik de içeren ve daha görsel *simge*'den, hem nedensiz, ya da buyruntusal, hem de saymaca olmasıyla ayrılır. Göstergenin öğelerini (gösteren ve gösterilen) birleştiren bağ doğal değildir, buyruntusal ve saymacadır. Yansımalar bile toplumdan topluma değişir. Göstergeler, gösterenleri aracılığıyla, çizgisel biçimde, söz zincirinin birimleri olarak gerçekleşirler. Öte yandan gösterge ayrımsal niteliklidir; hem gösteren hem de gösterilen düzleminde bağıntı kurduğu öbür öğelerle belirlebilir ve bir dizge içinde yer alır.

Gösterilen (Signifié): Göstergenin kavramsal yönü; gösterenle birleşerek göstergeyi oluşturan içerik. Örneğin *yıldız* göstergesinin gösterileni "yıldız"dır. F. De Saussure'ün ortaya koyduğu biçimiyle gösterilenin gösterenle zorunlu, doğal hiçbir bağlantısı yoktur; bunlar arasındaki bağ, nedensiz ve saymacadır.

Hipostazlaştırmak: Gramatikal bir kategorinin yerine başka bir kategoriye (örneğin, ismin fonksiyonunu yerine getiren fiili) koyma işi.

Hiyerofani: Kutsal tezahür ettirmek için yapılan tören. Bu töreni yöneten din adamına da hiyerofan denir.

Hiyerogami: (Grekçe *hierog*: kutsal ve *gamos*:’tan evlilik). Birbirini tamamlayan ilkelerin kutsal birleşmesi demektir. Hiyerogami, pek çok ilkel kozmogoninin ve dinin temelinde vardır. Bitkilerin bir tanrıyla bir tanrıçasının birleşmesi, eski tarım kültürünün parçasıdır. Günümüzde bazı verimlilik âyinleri bu sembolü sürdürür.

İçebakış: Kişinin, kendini, ya da kendi zihinsel, ya da ruhsal durumlarını kavraması amacıyla, kendini gözlemlemesi.

İdeal Tipler: Max Weber düşüncesinde ideal tipler, deneysel realite-ler olmayıp kavramlardır; özlerin ya da değerlerin kavramlarıdır. İdeal tipe realitede rastlanmaz; o, tarihsel realitenin yalnız bir görünüşünü ifade eder; çünkü tarihsel realite her zaman çok daha karmaşıktır.

İdeogram: Bir düşüncenin grafikle gösterilmesi.

İlkörnekler: Ruhbilimci Jung’a göre, ortak bilinç altını oluşturan, atalardan kalma tasarımlar.

İnformel: Bilinebilir ve sınıflanabilir biçimleri tasavvur etmeyi reddeden.

İşlemsel Tanım: Bir terim ya da sözcüğü, o terim ya da sözcüğün sembolik olarak içerdiği ve yerine getirildiğinde, onun anlamı olma işlevini gören işlemler faaliyetler ya da eylemler aracılığıyla tanımlayan, tanımlanan şeyi meydana getiren işlemleri temele alan tanım türüne verilen ad.

Kaplımsal (extensionnelle): Bir problem söz konusu olduğunda, dikkati önermelerin anlamı üzerinde değil de; doğruluk fonksiyonu üzerinde yoğunlaştıran yaklaşım için kullanılan sıfat.

Kategorial: Varlıklarını meşrulaştırmak veya onlardan yararlanmak için, kategorilere başvuran

Kaygı: Endişeyle karışık tasaya, bir isteğin amacına ulaşamayacak gibi görüldüğü durumlarda ortaya çıkan tedirginlik hali. Varoluşçu felsefede ise kaygı, içinde yaşadığımız dünyanın anlamsızlığının, tamamlanmamışlığını, kaotik, düzen ve amaçtan yoksunluğunun farkına varmanın sonucu olan duyguyu ifade eder.

Kazuistik: Ahlâk ve teoloji açısından bilincin farklı durumlarının incelenmesi. Bilincin bazı özel durumları veya problemleri, az veya çok kesinlikle, durumları veya çağı dikkate alan veya almayan az veya çok titiz kişiler tarafından incelenebilir. Kazuistik, Talmut'ta Kur'an'da ve kutsal metnin başka diğer yorumlanmış kitaplarında bulunan ahlâkın bir bölümüdür. Özellikle Katoliklik kazuistiği, günahların tehlikeli oluşu ve onlara tövbe edilmesi gerektiği düşüncesiyle daha özel bir anlamda kullandı.

Kendilik: Her özel belirlenimden yoksun olarak kabul edilen "herhangi bir şey", düşünme objesi.

Kendinde varlık: Varoluşçu felsefenin kurucusu Sartre'ın, dış dünyada var olan cansız şeyler, nasılsa öyle olan somut varlıklar ve bu arada tıpkı cansız nesneler gibi, pasif olup etkinlikten kaçınan, sorumluluk yüklenmeyen insan varlıkları için kullandığı deyim.

Kesin Bilimler: Genellikle matematiksel bilimler (hesap, geometri, mekanik, fizik) kesin bilim sayılırlar.

Kip: Varlığın ya da cevherin, sürekli ve değişmez niteliklerinden ayrı olarak, değişebilir ve geçici özellikleri.

Kiplik: Varlığın ya da olayların var oluş biçimi; tarzı; bir şeyin nasıl var olduğu, nasıl olup bittiği, ya da nasıl düşünüldüğünün tür-

lû biçimleri. Klâsik mantıkta, önermelerin, ifade ettikleri ilişkinin, gerçek, ya da sözel, mümkün ya da imkânsız, zorunlu ya da zorunsuz olma durumu.

Kipsel mantık (logique modale): Önermeler arasında kipliklerinin sonucu olan çıkarımsal ilişkileri konu alan mantık dalına verilen ad. Konusu mantıksal kipler olmakla birlikte, her zaman mantıksal kiplerle sınırlanmayan, öncüllerinden en az biri kipsel bir önerme olan çıkarımları konu alan mantık dalı. Zorunluluk ve imkân türünden kavramları konu alan, bir şeyin zorunlu mutlak, yoksan mümkün olduğunu dile getiren kipsel önermeler arasındaki ilişkileri araştıran mantık türü.

Kolektif Altbilinç Jung'a göre, kişinin altbilincinin, geçmişlerinden gelen ve başkalarıyla ortak olan yanı.

Konformizm: İlke olarak ya da uygulamada, çevresinde kabul görmüş veya egemen durumda olan davranış modellerine, düşünce tarzlarına uyan kimsenin hareket tarzına verilen ad. Toplumun değer yargılarına, geleneklerine saygı duyma, onlara karşı çıkmama, onlarla barışık olarak yaşama tavrı ya da eğilimi; yürürlükteki kurum, ölçüler, ya da şartlara, nispeten katı kalıplara, eleştirel bir değerlendirme yapmadan uyma.

Korelat: Var oluşları ve fonksiyonları karşılıklı olarak birbirine ayrılmaz derecede bağlı iki unsurdan her biri; örneğin baba-çocuk, Tanrı-kul.

Kültür Alanı: İçinde az ya da çok birbirine benzer kültürlerin bulunduğu coğrafi bölgelere, (örneğin Kuzey Amerika'daki Preri Kültür alanı). Bir kültür alanının tayin ve tespitinde, şu noktalar geçerlidir: Alanın içinde yaşayan etnik birliklerin kültür

benzerlikleri göstermesi, bu birliklerin tarihsel bir kader ortaklığıyla birbirlerine bağlı olmaları. Kültür Alanı'nın karakterini ya kültürü belirgin biçimde etkileyen çevre şartları, ya egemen bir kültürün bütün bir çevreye damgasını vurması, ya da birden çok kültürün karşılıklı etkileri oluşturur. Bağımsız kültür alanları arasındaki sınırlar çoğu zaman birbirlerine geçebildiği için, bunları tespit etmek güçtür. Kültür alanı görüşü, Amerika'da Kroeber ve Wissler, Almanya'da Baumann tarafından benimsenmiştir.

Legalist: Dinî yaslara harfi harfine mutlak biçimde saygı gösteren.

Maat: Mısırlılarda Hikmet, Hakikat, Adalet, Kanun ve Düzen tanrısı. Ra'nın kızı ve Thot'un eşidir. Maat, dünyanın öğelerinin uyumuna katılan evrensel düzeni, ahlakı adaleti ve hakikati temsil eder.

Mana: Polinezya dilinde mistik ve büyüsel güç demektir. Kelime sosyolojik bir terim olarak ilk defa 1899 yılında R. H. Codrington tarafından kullanılmıştır. Bazı insanlarda, hayvanlarda, bitkilerde ve tabiat varlıklarında, alışılmışın dışında birtakım belirtiler ve fonksiyonlarla kendini gösteren mistik ve büyüsel bir kudret. En çok tanrıların ve tabiatüstü kudretlerin mana ile yüklü olduğuna inanılır; bu güç onlardan şeflere geçer. Şefler de bunun toplum içindeki yerlerini göz önünde bulundurarak, kabile üyelerine geçirirler. Çeşitli egzersiz ve işlemlerle elde edilebilen mana, olumlu yanıyla insanlara yarar sağlarken, olumsuz yanıyla da zarar verebilen, iki değerli bir güçtür. Bu bakımdan mana ile dolu bulunan kişiden ya da eşyadan kaçınmak gerekir. Büyü ve tabu kavramlarının temelinde mana inancı vardır.

Mandala: Sanskritçe'de çember anlamındadır. Buda Tantra dinlerinde

evreni Hint kozmogoni biçiminde gösteren, sembolik renklerle bezenmiş çizgisel şema. Bu şemalar bir mikrokozmos yaratmak ve bu mikrokozmosun unsurlarına hakim olmak anlamındadır. Bazı mimarî plânlar için bu şemalardan örnek alındı. Ayrıca bazı *mandala*'lar da (Japonca *mandara*) özellikle Japonya'da heykel biçimine sokuldu. Ayrıca *mandala*, Rig-Veda'nın on bölümünden biri anlamına gelir.

Maya: Vedanta'ya göre dünyanın yaratıcı gücü, daha doğrusu dünyamızın hayalî görüntüsü. Vedalar dininde bir tanrının veya bir şeytanın (*asura*) mucize gücü, daha sonra bu gücün yarattığı sahte büyü anlamına geliyordu. Kimi zaman bilinçsizlik, kimi zaman da ruhanî ilke veya onunla birlikte bulunan bir cevherdir. Vedanta sistemlerinde *maya*, akıldışını, başlangıcı olmayan bir kendilik'i, dünya gibi açıklanamaz olanı, muhtevasının hayalî olduğunu ifade eder; çöllerdeki serapla benzerliği vardır.

Mod: Varlığın ya da cevherin, sürekli ve değişmez niteliklerinden ayrı olarak, değişebilir ve geçici özellikleri.

Modalite: Varlığın ya da olayların var oluş biçimi; tarzı; bir şeyin nasıl var olduğu, nasıl olup bittiği, ya da nasıl düşüldüğünün türlü biçimleri. Klâsik mantıkta, önermelerin, ifade ettikleri ilişkinin, gerçek, ya da söz, mümkün ya da imkânsız, zorunlu ya da zorunsuz olma durumu.

Morfoloji: Nesnelerin yapı ve gelişimlerindeki biçimlenme, bu biçimlenmeyi inceleyen bilim..

Natchez: Mississippi'de eski bir Kızılderili kabilesi; medeniyetleri oldukça gelişmişti. Fransızlarla yaptıkları bir savaşta (1729-1931) imha edildiler.

Natüralist Yöntem: Dinin kaynağını ve hakikatini tümüyle deneysel bir tarzda açıklamaya çalışan yöntem. Bu yönetime göre dinî fenomenlerde evrim ve süreklilik vardır. Dinde tabiat üstü olaylar yoktur. O, vahiy ürünü olmayıp, sübjektif duygularını nesnelleştiren insanın eseridir. Spritüalistlerin mutlağı yoktur; tek mutlak insanın kendisidir. Teolojinin yapay konstrüksiyonlarının yerini gerçekçi antropoloji almalıdır.

Nedenselcilik: (causalisme): Fizikçi filozof E. Meyerson'un doktrini. Buna göre ilmin görevi fenomenleri ve onların kendilerinden önceki değişmez tesirlerini açıklıkla tayin etmekten ibaret değildir; fakat kelimenin tam anlamıyla, onların nedenlerini bir cevher ya da eseri önceden ihtiva eden bir varlık tavrını keşfetmektir. Bu anlayışa göre ilim, cevherleri ve sebepleri araştıran metafiziğe ilgisiz kalmaz ve onu inkâr edemez. Meyerson'un nedenciliği, pozitivistizmle karşı bir reaksiyon ve metafiziğe bir dönüştür.

Nevropatik: Belirli bir uyaran, tepki düzeninde, sinir tepilerinin izlediği yolla ilgili.

Nevroz: Kişiliğin ve uyumun tümünü etkilemeyen, ruhsal kaynaklı sinir hastalığı. Genellikle bunalım, zorunlu davranışlar ve beden görevleri üzerinde yakınmalarla kendini belli eder.

Nicelendirme (quantification): Mantıkta bir ya da daha çok sayıda değişkeni bir niceliğe bağlama ve kimi dilbilimcilerce de kullanılan sözlük bağıntılarını incelemesinde ya da anlambilimin ele aldığı belirli bir oluşturuç tûrünü belirtme.

Nihilizm: Epistemolojide, gerçek ve nesnel bir doğru olamayacağını, bilinebilir olan hiçbir şey bulunmadığını, bilginin yanılsamadan başka bir şey olmadığını ileri süren doktrin. Genel bir

psikolojik, ya da felsefî hal olarak, tüm ahlâkî, dinî, siyasî ve toplumsal değerden yoksun olma; varlık-yokluk, gerçeklik-gerçekdışılık, doğru-yanlış, bilgi-kanaat türünden tüm ayrımları inkâr etme durumu.

Metafizik anlamda ise nihilizm, bir tür ateizmle birlikte, bazı çevrelerde Tanrı inancının çöküşünün bir sonucu olarak, evrenin anlamsız ve amaçsız olduğunu, insan hayatının ve faaliyetlerinin hiçbir değeri ya da anlamı olmadığı, kendisi için yaşanmaya değer hiçbir şey bulunmadığını ileri süren düşünce.

Noema: Düşünce içeriği. Husserl'in düşünme fiilinden (noesis) ayırmak üzere kullandığı kavram. Noema (düşünce içeriği) Husserl'de, noesisin (düşünme fiilinin) korelatıdır.

Numen: Duyularla algılanan şeylerin karşıtı olarak akılla kavranan şey. Kant'ta, duyulur görünüm değil, duyuyüstü bir görünüm konusu olan şey.

Odin: Iskandinav Ases tanrılarının ilki. Her şeyden önce savaş, bilgelik ve şiir tanrısıdır. Her hayvanın şekline girebilirdi. Savaşçıları yargılar ve şerefli ölümü hak edip etmediklerine karar verirdi. Odin, germen mitolojisinde *Wotan* adıyla bilinir

Ontolojik kanıt: Saint Anselmus ve daha sonra Descartes tarafından formüle edilen, Tanrı'nın varlığını, en mükemmel, ya zorunlu varlık oluşundan hareketle *a priori* kanıtı.

Ordali: İlkelerin suçlu bulma yöntemi, Türkçe yazımıyla dilimize girmiş olan *ordali* deyimi, ilkel toplumda bir kimsenin suçlu ya da suçsuz olduğunu anlamak için uygulanan bir suçlu bulma yöntemidir. Örneğin şanık ateşte yanmaz, ya da suda boğulmazsa suçsuz sayılır. Bu mantık-öncesi ilkel yöntem, Or-

taçağ engizisyonunda da uygulanmıştır. Çağımızda kimi ülkelerde sanıklara uygulanan işkenceler, aynı ilkel yöntemin bir süregelişidir.

Ölçüt bilim (critériologie): Biçimsel mantığın doğruyu yanlıştan ayırmak için önerdiği ölçütleri inceleyen bölümü. Bu deyim ilk önce Yeni mantıkçılık akımında Louvain okulu tarafından kullanılmıştır.

Önceleme (anticipation): Stoacılar ve Epikürosçularda, özel bir algıdan oluşturulan, genele ait düşünce; Bacon'da sınırlı olgulardan çıkarılan, aşağı yukarı kesin olan, acele yapılan genelleştirmeler.

Örnekbilim (Typologie): Özel biçimlerin, tasnif etmekle sonuçlanan analizi ve tasviri.

Öz Görü: Alman idealist filozof Edmund Husserl, fenomenolojik yöntemle öz'ün meydana çıkarılması sonunda elde edilen görüş, ya da algı.

Özneller arası: Salt öznel olmayan, tek kişiye özgü bulunmayan, çok sayıda öznedeki ortak olan, birçok özne tarafından doğrulanan. Biz hipotezin, bir önermenin doğruluğu konusunda uzlaşma durumu. Buna göre başka insanlara mecazlar ve analogiler olmadan, harfi harfine ve gerçek anlamıyla anlaşılan sözcüklerle iletilen düşünce içeriğinin durumu.

Özünü: Varılan sonucun ilkelerde içerik olarak bulunduğu tüm dengelim. Biçimsel tüm dengelimde vargı, ilkelerde içerik olarak bulunduğundan, ilkelere yeni bir şey eklemeyiz.

Panteizm: Her şeyin Tanrı olduğunu, Tanrı'yla dünyanın tek bir bütün olduğunu savunan doktrin. Bunun ki temel anlamı vardır: 1- Tanrı tek gerçektir ve dünya, sürekli realitesi olmayan,

kendine özgü cevheri bulunmayan, tezahürlerin veya sudurların bir bütünüdür. Spinoza'nın panteizmi böyledir. 2- Dünya tek gerçektir; Tanrı sadece var olan gerçekliklerin toplamıdır. D'Holbach'ın, Diderot'nun, Hegelci Solculuğun panteizmi böyledir. Buna genellikle natüralist panteizm veya materyalist panteizm denir.

Paradoks: Ortak anlayışa ters düşen, öngörüye uymayan, olağan dışı kalan düşünce.

Tarihle ilgili paranteze alma: Günlük hayat, toplumsal çevre, bilim, din vs. yoluyla nesneler üzerine edindiğimiz bütün görüşleri, kanaatleri bir yana atmak. Burada nesnelerin özüne ait olmayan özellikler, bizim nesnelerle ilgili sübjektif görüşlerimiz paranteze alınır. Bu sübjektif görüşler atıldığında, yönelinen nesnenin özüne ulaşılır.

Paranteze Alma: Fenomenolojide, bize ideal varlıkların belirli özelliklerini bilme imkânı veren, öze ilişkin sezginin söz konusu olabilmesi için, uygulanmak durumunda olan fenomenolojik tekniğe verilen ad.

Piyetizm: Sıkı doktrinal ortodoksluktan çok kişisel dindarlığın ve dinî duygunun gerekliliği üzerinde ısrar eden Luthercilik mezhebi. Bu mezhep, XVII. Yüzyılın sonunda resmî kilisenin tutumuna bir tepki olarak doğdu. Almanya'da reformu kabul eden toplulukların ve İngiliz ilâhiyat eserlerinin etkisiyle gelişti. Alsace'lı bir Protestan papazı olan Spener, 1675'te yayınlamış olduğu *Pia Desideria* adlı esriyle, piyetizmin temellerini attı. Spener bu eserinde 6 nokta üzerinde durur: Evrensel rahiplik kavramının yeniden değer kazanması, Kutsal Kitab'ın düzenli ve tüm olarak okutulması, ilâhiyat eğitiminin reformu, İsa'ya verilen önemin belirtilmesi, ferdî duanın ge-

rekliliği ve Kutsal Kitap okumak için toplanan küçük grup olan "collegia pietatis"ın kurulması.

Postûlat: Kendiliğinden açık olmayan, fakat, hakikatin ve meşruiyetin ölçüsü olan başka ilkemiz olmadığından kabul etmek zorunda olduğumuz önerme

Pragmatik: Özellikle mantıksal kökenli kuramlarda (W. Ch. Morris, R. Carnap, J. L. Austin, J. R. Searle) dilsel göstergelerin bileşim kurallarını inceleyen sözdizimle, bunların göndergelerle ilişkisini sağlayan anlambilime karşıt olarak, bildirişim durumu içindeki konuşucuların göstergeleri kullanmasını, bu edime eşlik eden çeşitli olguları (güdülenme, tepki, etkileşim vb.) inceleyen bilim dalı.

Psişe: Kişisel birliği oluşturduğu düşünülen psişik fenomenlerin bütünü. Bu fenomenler, bilinç, düşünce, duygular, refleksler ve bilinçaltındaki düşüncelerdir.

Psişizm: Psişik hayat; psişik fenomenlerin tümü; bireyin zihinsel, bilinçli ve bilinç dışı hayatının oluşturduğu bütün. Terim yeterince açık değildir. Daha kesin bir tanımlı ve tasviri yapılmamıştır.

Problematic: Kant'ta doğru olabilen; fakat konuşan kişinin bunu kesinlikle ortaya koyamadığı bir yargının, ya da bir önermenin durumu. Günümüzde kuşku, temelsiz, yeterli kanıtlama olmadan ileri sürülen ve sorunlu olarak gördüğümüz şey.

Ruhsal durum: Maddî ve ruhsal şartlar tarafından belirlenen duygusal durum.

Runik: Runik veya rûnik yazı, rune adı verilen özel işaretlerden meydana gelen, eski bir germen yazısıdır.

Sağ duyu: İnsanın günlük hayatında geliştirdiği ve bilim ile üretici etkinlikler arasındaki bağların gelişmesi; bilimin yaygınlaşması dolayısıyla bilimsel bilgiye yaklaşma süreci içinde bulunan görüşlerin, alışkanlıkların ve düşünme biçimlerinin toplamı.

Savı kanıtsama: Kanıtlanması gereken şeyi, biraz farklı biçimde verilmiş gibi kabul eden mantıksal yanlışlık.

Sentetik önerme: Konuya, konuda düşünülmemiş olan başka bir yüklem veren, konunun dışına çıkıp, onu başka kavramlarla birleştiren, aralarında bağ kuran yargılar (örneğin, cisimler ağırdır).

Solipsizm: Bilginin ideal özelliğinden doğan bir sonuç olan solipsizm, insanın bilincine sahip olduğu bireysel benin, sübjektif değişiklikleriyle birlikte, bütün realite olduğunu ve tasavvuruna sahip olduğumuz diğer benlerin, düşlerin şahıslarından daha çok varlıklara sahip olmadıklarını iddia eder.

Sosyolojizm: Sosyolojinin, psikolojiye başvurmadan, sosyal olayları izaha yeterli olduğunu; yahut, felsefî ve ahlâkî problemleri çözecek tek ilim olduğunu iddia eden doktrin.

Sözdizim: Cümlelere ilişkin olguların, cümle düzeyinde dilsel birimler arasında kurulan bağlantıların tümü. 2. Cümlebilim, cümleyi inceleyen dal.

Spekülatif: Yalnız düşüncenin mantıksal işlemlerini ilgilendiren; tecrübeyle ilgisi olmayan,, tümüyle teorik nitelikte olan. *Spekülatif* akıl, Aklın *spekülatif* kullanımı; amacı doğru olan akıldır.

Sübjektivizm: 1- (Genel anlamda) Özneyi her şeyin ölçüsü yapma eğilimi; bütün gerçeklik ve değer yargılarını kişisel bilinç fiil-

lerine indirgeme eğilimi. 2- (Bilgi teorisi açısından) Bütün bilgilerin öznel olduğunu ileri süren görüşler. Burada özne a. Genel bir özne, genellikle bilinç, b. Bireysel özne, tek kişinin beni olarak anlaşılabilir, 3- (Fizik ötesi açısından) Bütün evrenin tasavvur olduğunu ya da ruhsal öznelerden başka hiçbir gerçekliğin bulunmadığını ileri süren görüş. 3- (Ahlak felsefesinde) Bütün değerlerin öznel olduğunu kabul eden görüş.

Şema: Kantçı anlamda aşkın şema. Bir taraftan deneysel hiçbir şey içermeyen saf kavram diğer taraftan duyulur düzene ait algılar arasında, algıları ve imajları kategoriler altında dolaylı olarak kavramaya izin veren homojen tasavvur. Duyarlılığın *a priori* biçimi olarak *zaman*, bu şemaların maddesini verir. Örneğin nicelik şeması, birlikleri art adına birbirini izleyen *sayı*'dır. Realitenin şeması genellikle, bir süreyi işgal ettiği duyumlamadır. Cevherin şeması nesnelerdeki *sürekli* ve *değişmez* olan şeydir.

Şematizm: Kant metafiziğinde aklın bir fonksiyonu. Bu fonksiyonun kullanımıyla, deney nesnelerine kendi kendilerine ve doğrudan doğruya uygulanamayan zihin kavramlarının yerini, bu kullanıma izin veren şemalar alır.

Sürrealizm: İlk defa Guillaume Apollinaire tarafından kullanılan kelime, André Breton ve bütün modern edebiyat ve sanat okulları tarafından yeniden ele alınmıştır. Bunlarda düşünülmüş konstrüksiyonlarla yapılan sanatı küçümseme; akıldışının ve bilinçaltının ve marazî hallerin sistematik durumlarına değer verme anlamına gelir.

Tantracılık: Terim Sanskritçe'de doktrin, kural, anlamına gelen *tantra* kelimesinden türemiştir. Tantracılık, dinî ve senkretik bir

biçimdir; bu dinî biçim *tantras*'lardan, yani Hinduizm ve Budizm üzerine batını özellikle spekülasyonlardan ve halk inançlarından türemiş doktrinlerin bir bütünüdür. Tantaracılıkta büyü çok önemli bir rol oynar.

Temel Kişilik: Toplumsal kültürün oluşturduğu kişilik. Kardiner, Linton ve Duffrenne vb. tarafından ileri sürülen bir görüşe göre, kişilik bir kültür yapısıdır. Bu görüş, kişiliği sadece ruhbilimsel ya da sadece toplumbilimsel etkilerle açıklayanlara karşı ileri sürülmüştür. Terim, Duffrenne'in *Personnalité de base* (Temel Kişilik) adlı eseriyle ünlenmiştir. Duffrenne'e göre kişilik, insanın doğumundan önce oluşturulmuş bulunan kültürel ortamla başlar ve ölümüne kadar biçimlenmekte devam eder.

Teofani: Bir Tanrı'nın yeryüzünde çok açık tezahürü. Doğu dinleri gibi, Mısır ve eski Grek teofaniden sık sık söz eder. Kitab-ı Mukaddes'te Yehova Musa'ya görünür. Hristiyanlıkta epifani (İslâm'a 'nın çocukken çobanlara ve krallara görünmesi) ve Transfigürasyon (İsa'nın öldükten sonra Tabor dağında üç havarisine görünmesi) teofanilerdir. Büyük mistikler, bu tanıma uyan, tanrısal görünmeleri anlattılar.

Tipoloji: Bkz. Örnekbilim

Toptancılık (Globisme): Bütün olayları global bir tûmdengelimle bir kuramdan çıkarma eğilimi, ya da yöntemi. Örneğin Hegel'in, olayları diyalektik kuramından çıkaran yöntemi. Psikolojide Aralarında temel birli bulunan kapsamlı davranışların inceleme konusu olarak benimsenmesi.

Tûmdengelim: Varılan sonucun ilkelerde içerik olarak bulunduğu tûmdengelim. Biçimsel tûmdengelimde vargı, ilkelerde içerik olarak bulunduğundan, ilkelere yeni bir şey eklemesiz.

Uyuşturmacılık: Teolojide, her ikisi de tanrısal oldukları için, imanla bilimin birbirine karşıt olamayacağını savunan doktrin.

Üst-belirleme: Üstbelirlenim de denir. Başka bir belirlenime eklenen belirlenim. 1-Lengüistik psikolojide, bir anlamı, onu zımın bir söylem evreniyle sınırlandırarak kısıtlayan; 2- Freud terminolojisinde, her açık deyim birtakım gizli düşünceleri de belirlediğini, diğer deyişle içerdiğini dile getirir. Freud'e göre örneğin düşler böyledir. Her düş, altta kalmış birçok istek ve düşünceleri belirler.

Üstben: Bir suçlamaya neden olabilecek itkilere karşı ben üzerinde bilinçsiz biçimde etkin olan ve çocukluktan beri baba imajıyla özdeşleşme sonucu gelişen psişik yapının ögesi.

Varoluşla ilgili paranteze alma: İncelenen nesnelerin gerçekten var olup olmadığını da bir yana bırakmak. **İdeallerle ilgili paranteze alma:** Husserl'de ide, sezgide verilmiş olan öz anlamına geldiğinden, mekân ve zamanla ilgili belirlenimler bakımından nesnede bulunan her şeyi paranteze almamız gerekir. Daha sonra gerçek dünyayı, bu dünyanın rastlantılarını ve son olarak da yaratıcı benin kendini, onun gelip geçici eylemlerini paranteze almalıyız. Bu paranteze alma süreci sonunda, geriye, yalnızca "mutlak ben" ya da transandantal bilinç kalacaktır. Husserl'e göre fenomenoloji bundan sonra bu arınmış bilinçte öze ilişkin sezgiyle bulduğu her şeyi araştıracaktır.

Vülgarizasyon: Basitleştirme, herkesin anlayabileceği düzeye indirme. Çeşitli bilim dallarına ait bilgileri, özellikle teknik bilgileri, geniş halk kitlelerinin, gerekli uzmanlıktan yoksun insanların anlayabileceği düzeye indirme, özünü korumakla birlikte, içini büyük ölçüde boşaltma eylemi.

Yananlam: Bir kelimenin sürekli anlamsal ögelerine ya da düz anlamına kullanım sırasında katılan ve bildirişenlerin tümünce algılanmayan, ikincil kavramlara, imgelere, özel izlenimlere vb. ilişkin olan duyusal, coşkusal ikincil anlam. Yananlamlar bireysel yönler içerdikleri gibi, toplumsal, tarihsel, kültürel vb. özellikler de kapsar.

Yansıtma: Suçluluk ya da yetersizlik duygularının sonucu olarak kişinin kendi düşünce ve duygularını başkalarının üzerine atması.

Yönelimlilik: Nesnesine yönelmiş bilincin niteliği. Özellikle fenomenolog Edmund Husserl tarafından kullanılmıştır.

din bilim yazıları I

Derleyen ve Çeviren:
Zeki Özcan

Felsefe her zaman, din dahil her şeyi açıklamak görevini üstlenmiştir. Bu nedenle din üzerine düşünme aşağı yukarı felsefeyle eş zamanlıdır. XIX. yüzyılda dinin felsefî açıdan incelenmesinde köklü değişiklik olmuştur. Çünkü dinî felsefe yerini din felsefesine bırakmıştır. Din felsefesi sadece belli bir dini değil; tüm dinleri felsefe problemi yapar. Bu disiplin ilk defa Hegel'in idealist felsefesi ışığında yapılmaya başlanmıştır; günümüze gelene kadar rasyonalist, personalist, lengüistik vs. çeşitli aşamalardan geçmiştir. Onun geldiği son nokta ise semiyotik din felsefesidir. Bu kitapta din felsefesinin geçtiği bu aşamaları ve onu mümkün kılan şartlarını bulacaksınız.



ALFA Basım Yayın Dağıtım Ltd.
Ticarethane Sk. No:41/1
34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel : +90 (212) 511 53 03
Fax : +90 (212) 519 33 00
e-mail:info@alfakitap.com
www.alfakitap.com

ISBN 975-316-974-4



9 789753 169745