

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>

EDUARD
SPRANGER

İnsan Tipleri

*bir kişilik
psikolojisi*



İnsan Tipleri

bir kişilik psikolojisi

EDUARD SPRANGER

Doğa bilimlerinin açıklayıcı yönteminin kültür bilimleri üzerindeki etkinliğini iyiden iyiye hissettirdiği bir dönemde Spranger, “*hayat her yerde ancak bir kontekst içerisinde ortaya çıkar*” anlayışı yönünde Dilthey’la birlikte ‘*yaşayarak anlamayı*’ ilke edinerek bir *geisteswissenschaft* olarak tin bilimin temellerini atmaya çalışır. Onun bu kitabı öncelikle, klasik kültürün ve ona eklenilen Avrupa kültürünün insan unsurundan yola çıkarak, insan tiplerini, Klasik kültürdeki gelenekle tam örtüşmese de ona büsbütün yabancı da kalmaksızın, tasnife eğildiği emsalsiz bir çalışmadır. Temel problematiği tek bir cümleyle, belki şu şekilde hülâsa edilebilir: Ahlâkla birlikte tarihin ve kültürün insan *tavırları* üzerindeki etkileri.

Spranger’in bu kitabı sözü edilen bu çabanın yanı sıra, denebilir ki, ‘bilimlerin mahiyet temelinden kökünün kurumaya yüz tuttuğu’ bir dönemde, parçalanma eğilimlerine karşı umutsuzca verilen savaşıardan birinin mahsûlüdür.

ISBN 975-355-468-0



9 789753 554688



İZ YAYINCILIK 351
İNCELEME-ARAŞTIRMA DİZİSİ



EDUARD SPRANGER, (Grosslichterfelde, Berlin yakınları, 1882, Tübingen 1963) Alman filozofu, ve pedegogu. Leipzig'de (1911-20), Berlin'de (1920-45), ve Tübingen'de (1946'dan sonra) felsefe profesörü olarak çalıştı. 1920'lerdeki eğitim politikasının şekillendiricilerinden biri olarak Almanya'nın M. Arnold'udur denebilir. Alman idealizminin Dilthey'in kültür, hayat ve tarih felsefesiyle birlikte, klasik filozoflardan ilham alan yönlerinden birini temsil eder. Wilhelm Dilthey'in öğrencisi olan Spranger onun beşeri bilimler alanındaki çalışmalarını sürdürmüştür. En önemli eserleri arasında: *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee* (Wilhelm von Humboldt ve Hümanizm Düşüncesi) [1909], *Lebensformen*, [1914] *Kultur und Erziehung*, (Kültür ve Eğitim) [1919], *Psychologie des Jugendalters* (Gençlik Psikolojisi) [1924], *Volk, Staat, Erziehung* (Halk, Devlet, Eğitim) [1932], *Goethes Welthanschauung* (Goethe'nin Dünya Görüşü) [1933] sayılabilir.

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 351
İnceleme-Araştırma dizisi: 85
İstanbul, 2001

Özğün adı: Lebensformen
Types of man
Çeviren: Paul J. W. Pigors, 1928

ISBN 975-355-468-0

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
kapak: Medine Efe
baskı : Umut Matbaası

İZ YAYINCILIK
Çatalçeşme Sokağı, Defne Han, No: 27/15 Cağaloğlu 34410 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791

<http://www.izyayincilik.com>
e-mail: bilgi@izyayincilik.com

EDUARD SPRANGER

İNSAN TİPLERİ

Bir Kişilik Psikolojisi

Türkçesi:
Ahmet Aydoğan



İçindekiler

Birkaç Söz	7
Yazarın Önsözü	11

Kısım I FELSEFİ TEMEL

1. İki Tür Psikoloji	17
2. <i>Geisteswissenschaft</i> 'ın Analitik ve Sentetik Yöntemleri	39
3. Bireysel Zihni Edimler	53
4. Birlikli Zihinsel Edimler	81
5. Temel Zihin Yasaları	93
6. Öznel İlgi Alanları ve Nesnel Düzeyler	117
7. Özet ve Çerçeve	141

Kısım II İDEAL OLARAK TEMEL KİŞİLİK TİPLERİ

1. Teorik Tavır	147
2. Ekonomik Tavır	173
3. Estetik Tavır	195
4. Toplumsal Tavır	225
5. Politik Tavır	245
6. Dînî Tavır	271

Birkaç Söz

What a piece of work is man! How noble in reason! how infinite in faculties! in form, and moving, how express and admirable! in action, how like an angel! in apprehension, how like a god! the beauty of the world! the paragon of animals!

W. Shakespeare.

Eduard Spranger klasik kültürün son temsilcilerinden biriydi. Ve onun insan idealini, —ilk haline nisbetle darlaşmış olsa da, bugünün *homo economicus*’u karşısında hâlâ rahatlıkla telaffuz edilebilecek— *uomo universale*’yi şahsında olabildiğince gerçekleştirmeyi amaç edinmişti. Gerek yaşadığı dönem, gerekse aldığı eğitim bu kültürü her yönüyle tanıyıp özümsemesine imkan sağlamıştı. Çalışmaları da her bakımdan böyle bir kültüre yaslanmanın olgunluğunu aksettirir: klasik felsefeye derin bir vukufiyet, muazzam bir tarih ve güzel sanatlar bilgisi (*humanities*), beraberinde derin bir form duygusu, artık çoğu kimseye yabancı gelebilecek bir bütünlük endişesi, dolayısıyla meseleleri olabildiğince geniş bir perspektiften, ama en gizli, en tenha yanlarından kavrama, konular arasındaki bağınıları ilk bakışta anlamsız görünecek kadar yüksek noktalardan kurma vs.

Derin kavrayışlar ve seziler, Alman geleneğinin aksine coşkunun hiçbir tonuna yer vermeyen sessiz, soluk bir ifa-

deyle ve âdeta geçirilerek dile getirilir. Bir cümlenin anlamı çoğu kez okunup üzerinden bir süre geçirirken sonra yerini bulur. Belki de bu, romantiklerin coşkulu bocalayışlarından sonra, Alman ruhuna sükun eden yorgunluğun, bezginliğin bir neticesi olarak hocası Dilthey tarafından da paylaşılan “ihtiyatkarlığın” bir yansımasıdır.

Onun bu kitabı öncelikle, klasik kültürün ve ona eklemelenen Avrupa kültürünün insan unsurundan yola çıkarak, insan tiplerini, Klasik kültürdeki gelenekle tam örtüşmese de ona büsbütün yabancı da kalmaksızın, tasnife eğildiği emsalsiz bir çalışmadır. Temel problematiği, uğruna bir ömür harcayacağı bir uğraşın ilk ortaya koyma denemesi olarak, tek bir cümleyle, belki şu şekilde hülasa edilebilir: Ahlâkla birlikte tarihin ve kültürün insan *tavırları* üzerindeki etkileri.

Bu çalışma bir başka bakımdan da önemli: doğa bilimlerinin *açıklamacı* yönteminin kültür bilimleri üzerindeki etkinliğini iyiden iyiye hissettirdiği bir dönemde, *hayat* her yerde ancak bir *konteks* içerisinde ortaya çıkar anlayışı ile Dilthey’la birlikte ‘*yaşayarak anlamayı*’ ilke edinerek bir *geisteswissenschaft* olarak tin bilimin temellerini atmaya çalışır. O nedenle Spranger’in bu kitabı sözü edilen bu çabanın yanı sıra, denebilir ki, ‘bilimlerin mahiyet temelinden kökünün kurumaya yüz tuttuğu’ bir dönemde, parçalanma eğilimlerine karşı umutsuzca verilen savaşlardan birinin mahsülüdür.

İnsan ruhunun yeryüzündeki serüveni içerisinde büründüğü belli başlı formları ele alırken Spranger sınıflandırmasını, daha çok Dilthey’in insanın dünya karşısında takındığı tavra (*naturalist-maddecî, objektif idealist, sübjektif idealist*) dayanan üçlü tasnifinden yola çıkarak yapmaya çalışır. Oysa eski dünyanın bu yöndeki tecrübesi, mesela fizyolojik verileri esas alan Grek dünyası (sözgelimi C. G. Jung’un yaptığı gibi), veya Hinduizmdeki *gunalar doktrinini* (güçlü irade, güçlü tutkular, *Radscha Guna*, saf bilme, bilginin iradenin tutkularından kurtarılması, *Satwa Guna*, beyhude arzu ve sersemletici

yaşam bezginliği *Tama Guna*) göz önünde bulundurulmuş ol-
saydı ortaya çıkan çalışma her yönden çok daha tatmin edici
olurdu.

Kitabı eline alan birisi, yazarın teklif ettiği terminoloji ye-
rine bulunduğu yeri terketmemekte ayak direyerek kitaba
olabildiğince nüfuz etmeye çalışmazsa eğer, yapılan ayrımla-
rı da ayrımların dayandırıldığı esasları da zoraki ve anlamsız
görebilecektir. Fakat bu o dönem için bile yeni değil, en az iki
yüz yıllık, hatta belki daha da fazla geçmiş olan bir mesele-
dir ve yazarın nefes alıp verdiği akademik dünya, disiplinin
sınırları aşıldığı gerekçesiyle bu kadarına bile homurdanır-
ken, başka türlüüne herhalde tahammül edemezdi.

Dolayısıyla kitabın başlığı sıradan okuyucuyu aldatma-
malı. Eserin bütününe hakim olan Yeni-Platoncu hava, bu-
nun beraberinde getirdiği her konuyu *arkhesi*yle irtibatlan-
dırarak irdeleme, ve meseleleri olgusalılıklarından arındıra-
rak en saf ve basit hali içinde kavrama tutkusu başlığın çağ-
rışımlarıyla kitaba saldıran okuyucunun hevesini kırarak,
işini bir hayli güçleştirecektir. Belki de bunun için olsa gerek
ilk kısım deyiş yerindeyse, aynı konunun tekrar tekrar ve
her seferinde biraz daha belirginleştirilerek ele alındığı bir
çeşitleme gibi düşünülmüştür. Dolayısıyla yılmayıp kitabı
elinden atmayan okuyucu sabır ve metanetle sonunda iste-
diğine ulaşacaktır.

Spranger'ın az önce kısaca özetlenen bu tavrına kimsenin
bir itirazı olamaz. Elbette gönül isterdi ki, bir tercih olarak bu
tavır objesine bütünlüğü içinde ve tüm gerekleriyle birlikte
aksettirilsin... *değer, kazanım, yönelim, konteks* vs. gibi bakana
ve bakılan yere göre kimi zaman ışığa boğan, kimi zaman da
sırtını dönüp kör karanlık içinde bırakan modern ve köksüz
kavramların yerine, hangi perspektiften bakılırsa bakılsın,
bakana ışığını ulaştıracak parlaklıkta ve kör noktaları olma-
yan kavramlar seçilsin... Fakat bir önceki durumda olduğu
gibi burada da çalışmanın ortaya çıktığı şartlar hatırlanacak

olursa, herhalde teslim edilecektir, bu kadarı bile büyük bir cesaret işidir.

Kitap boyunca teşrih masasında didik didik edilen insanı görüp, Nietzsche'nin '*bilmenin soğuk yüzlü canavarı*'yla karşılaşp da ürpermek elde değil. Ancak mitolojik dönemlerden içinde bulunduğumuz şu bahtsız günlere dek daha önce birçok şeyin dünyayı bırakp çekilmesi gibi, sonunda insanın da dünyayı terketmeye başladığı bir zaman diliminde başkası da yapılamazdı her halde...

Nietzsche '*İnsan aşılması gereken bir şeydir*' diyordu. Tercümede küçük bir incelik gözden kaçmakta: buradaki zorunluluk bir *değer* zorunluluğu, yani bir dilek ve temenni değil, fakat şartların getirdiği kaçınılması mümkün olmayan objektif bir zorunluluktur. O zaman cümlelerin hakim rengi de değişmekte ve bir kehanet havasına bürünmektedir. Doğrusu bu kehanet gerçekleşmiştir. İnsan gerçekten de *aşılmıştır*. Fakat bu fiil her dilde her zaman *terakkiyi* ifade etmemiştir.

Öyleyse kitap bu yeni tür için bir antropoloji müzesi işlevini görsün, eski dünyanın *İnsanları* için de, Wilhelm von Humboldt'un "*Yeryüzünün yaratıcısına sunabileceği en güzel meyve [bitmiş bir tablo anlamında] tamamlanmış insandır*" ifadesinde kastedilen şeyin gerçekleşmesine hizmet etsin.

Ahmet Aydoğan
Kasım 2001, İstanbul

Yazarın Önsözü

Belki de insan hakkında yapılacak araştırma başka herhangi bir bilimden daha fazla alâkaya değerlidir. Ve yüzyıllardır bitki ve hayvan türlerini iyi tanzim edilmiş bir sistem içinde sınıflandırıyorsak ve her bir küçük böcek ve en nadir yosunlar için bilimsel tabirlerimiz var ise de, tasnifi bizim için çok daha fazla önem arzemesi gereken insana hâlâ hepsi tek bir türmüş —homo— nazarıyla bakmamız ilginç olmalıdır. Her halükarda, türleri sınıflandırıyoruz: insan ise, ancak ırk, milliyet ve kabileye yani soy ya da nesep ilişkilerine göre. Fakat bu morfoloji değil, bir soybilimdir. Nuh'un Gemisi insan farklılıklarının sınırsız çeşitliliğini ihtiva eder ve antropolojinin Linneus'u olmuş olsaydı, insan ruhunu gözönünde bulundurmasa da, insan bedeninin en önemli biçimlerini tasnif etmek için için yirmidört sınıftan daha fazlasına ihtiyaç duyardı.

Bu kitap insan tiplerinin, özellikle ruh tiplerinin birbirlerine göre farklılıklarını ortaya koymak için yeni bir usul geliştirmenin arayışı içindedir. Daha önce bu meseleyi çözmek için birçok girişimde bulunulmuş, ve özellikle eski Mizaçlar teorisi geçerliliğini binlerce yıl korumuştur. Bu noktada Theophrastus'un '*Karakterler*'i dünyanın en önemli literatürü ola-

rak kabul edilir. Keza insanın baskın heyecan ve duygularına göre tasnifi de kadim zamanlara dek uzanır. Organik dünya biyolojik ve genetik bakımdan araştırılıp sonuçları insan dünyasına teşmil edildikçe, bireyi sınıflandırmanın bir temeli olarak insanın içgüdü ya da asli eğilimlerinden yararlanma da o ölçüde yaygınlaşmaktadır. Ve zeka ve genel donanım farklılıkları ön plana çıkartıldıkça, bunları nitelik ve nicelikle ilgili bir temel üzerinde belirlemenin usülleri de o nisbette iyileşmektedir. Psikolojik sahadaki bu çabalar bakımından Amerika hiç şüphesiz başı çeken ülkedir.

Şunu herkes kabul edecektir ki, insan ancak, yeryüzündeki psişik organizmalar arasında çok biçimli bir fenomen ve büyük çeşitlilik imkanları taşıyan biyolojik bakımdan belirlenmiş bir varlık olarak yorumlanmak suretiyle bütünüyle anlaşılabilir. Böyle bir varlık olarak insan, psişik farklılıkları ister çevresel değişikliklerin neticesi, isterse farklı zihnî yönlendiricilerin bir sonucu olarak kabul edilsin farketmez, diğer herhangi bir hayvan gibi doğal çevresinin şartlarına bağlıdır. Fakat insan sadece doğal çevrede değil, aynı zamanda kültürel bir muhitte de yaşar. Dolayısıyla hayatının teşekkülü ve muhafazasını gerçekleştirdiği seviyede, zihninin büyük nisbette denetlemesini öğrendiği doğanın güçlerine ve enerjilerine olduğu kadar, kültürel güçlere de bağımlıdır. Bugün gösterdiği farklılıklar o nedenle sadece biyolojik değil, fakat aynı zamanda zihnî (kültürel) kategorilerdir. Bu kitapta meseleyi öncelikle bu son zaviyeden mütalaa etmekteyim. Bunu hayatın biyolojik temellerinin önemsiz olduğunu düşündüğümünden değil, fakat bilim adamlarının biyolojik alanı çok fazla ve inceden inceye araştırmış ve bu zamana kadar anlam-muhtevalarının salt hayatı muhafaza eden şartlara intibaktan daha fazla önem arzettiği suprabiyolojik alanı ihmal etmiş olmaları nedeniyle böyle yapıyorum.

Amerikan, İngiliz ve keza büyük nisbette Fransız bilim adamları bu psişik davranış modalitelerini genellikle sosyolojik problem olarak nazarı itibara almaktadırlar. Buna mu-

kabil Almanya'da, 'Kültür Felsefesi' (*Kulturphilosophie*) diye adlandırılan bir başka düşünce çizgisi gelişti. Bu okulu harekete geçiren, yüksek gelişme seviyelerinin, salt toplumsal ilişkiler olgusunun dışında başka belirleyicileri olduğu anlayışıdır. Bu etkenler, deneyimin ve yaratımın biricik nesnel muhtevalarıdır ve hiç şüphesiz, sadece toplumsal formlar içinde ortaya çıksa da, insanların müştereken yaşadıkları ve hareket ettikleri olgusundan çıkarsanamayacak yasalara uygunluk gösterirler.

Dolayısıyla Batılı ulusların sosyolojisi ile Almanların '*Geistesphilosophie* ya da *Kulturphilosophie*'si arasında önemli bir fark vardır. Bu sebepten dolayı burada ortaya koyulan birçok bakış açısı Amerikan toplumbilim çevrelerinin etkisi altında olan okuyucuya yabancı görünebilir. O itibarla sözü edilen bu okuyucu grubundan bu bölümlere dostça bir mülahaza ile yaklaşmasını ve hiç olmazsa yanlış yöne sevkedici diye mahkum etmeden önce getirilen argümanın genel eğilimini takip etmeye çalışmasını rica edeceğim. Çünkü gerek Amerikalı gerekse Alman psikologlar tarafından gözönünde bulundurulmuş olgular büyük nisbette aynıdır. Ve bilimsel olarak anlamaya çalıştığımız bu olgular, eğer okuyucu ilk kısmın özetıyla başlayıp daha sonra II. Kısım okuyacak olursa en açık haliyle ortaya çıkacaktır. İlk kısım bunun, Claparède'nin (yakın zamanlarda, 1926'da Gronigen'de yapılan Uluslararası Psikoloji Kongresi'nde) Almanların sistematik bilimsel incelemeler yazma tutkusu diye şikayet ettiği şeyin bir başka örneği olduğu izlenimini verebilecektir. Fakat burada soyut meselelerle ilgilenmiyoruz. Tam tersine, Almanca '*Lebensformen*' başlığının işaret ettiği üzere, bunlar hakiki hayat formlarıdır. Kanaatim o ki, bu meseleleri 'Düşünce-Tasarım', 'His', 'Mücadele', 'İçgüdü', 'İntibak', ve 'Kalıtım ve Değişim' gibi basit psikolojik kavramlarla çözemeyiz, daha karmaşık çözümleme araçlarına sahip olmamız gerekir. Yakın zamanların Alman psikologları genellikle bütünsel formların (*Ganzheitsforschung*) araştırıl-

masından bahsetmektedirler. Yüksek psişik kazanımların basit psikolojik unsurların biraraya getirilmesi veya ihtimamlı bir şekilde işlenmesiyle anlaşılabilirliğine artık inanmıyoruz. Bu unsurlara *anlamalı bir hayat bütünlüğü* içinde bağımlı fenomenler nazarıyla bakıyoruz. Psişik bütün içinde her bir bireysel psişik fonksiyonun tuttuğu yer anlaşılacak isteniyorsa bu bütünün mutlaka bilinmesi gerekir. Tek kelimeyle bu aynı zamanda sözü edilen yeni psikolojinin temel kavramı olmuştur: *yapı, yaşam-içeriği, ya da anlamalı bütünlüklü çerçeve (Kon-text)* psikoloji için temel ve asli ehemmiyeti haizdir ve en temel fonksiyonlar anlamlarını sadece bu bütünden elde ederler. Hatta fiziksel bir organizma bile her biri tek başına yaşayabilen hücrelerin bir toplamından veya bir araya gelmesinden daha fazla bir şeydir. O her bir hücre veya hücre kümesinin işlevinin bütüne olan ilişkisi veya katkısıyla belirlendiği bir yaşam birliğidir. Bunun yanı sıra bütünlüklü organizma aynı zamanda, şartları içsel olarak tanzim edilen ve duyu organları ve bitkisel fonksiyonlar vasıtasıyla kendisi için “hayati ehemmiyeti”, yani biyolojik önemi haiz olan etkenlerin de seçildiği bir çevreye yerleşmiştir.

Bu aynı ilişki zihnî seviyede daha da belirgindir. Tasarımların, duyguların, içgüdülerin, iradi eylemlerin *sanatsal* yaratmada, *ekonomik* etkinlikte, *dîni* tefekkürde ve *bilimsel* araştırmada az çok ama mutlaka rol aldığını hiç kimse inkar edemez. Fakat bizzat bu unsurların *bütün* bu münasebetlerde görünmesinden ötürü, bunların kendilerine özgü türde karşılıklı etkileşimi bu unsurların kendilerinden çok daha önemlidir. Emsalsiz derecede önemli bir bütünlüklü kazanımı teşkil eden bu karşılıklı etkileşime bir *yapı* diyorum.

Yapı kavramı ya da oluşum yasası (*Aufbaugesetz*) biyologların aşına oldukları bir husustur ve bu bütünlük kavramı organizmalar teorisinde kendisini göstermektedir. Fakat bilim için bütünü, hem bütünselliği hem de bireyselliği içinde kavramak her zaman güçtür. Bu nedenle, dört aşamalı bir yöntem takip edeceğiz, bunların her biri ancak bir organizma ile

ilgili her türden zihnî çözümlemenin olması gerektiği kadar sunidir. 1. Öncelikle bir psişik değer eğilimini ruhun bütün-lüğünden *soyutlayacağız*. 2. Sonra bu değer eğilimini saf biçimiyle düşüneneceğiz; bir başka ifadeyle onu *idealleştireceğiz*. Bu suretle, suni de olsa düzenli çerçeveler olarak kullanacağımız ideal tipler inşa edeceğiz. Bu soyutlama üçüncü adımımızın karşılığı olacaktır; 3. tek yanlı tipin bütünle ilişkisi (*bütünleştirme* yöntemi). 4. Dördüncü adımımız aynı zamanda takip ettiğimiz yöntemin başlardaki suniliğini, tarih ve coğrafya ile ilgili özel, ve bütünyle kişisel şartları ön plana çıkaran *bireyselleştirme* yöntemiyle dengeleyecektir. Böylelikle Galileo'nunkine benzer bilimsel bir yöntem geliştireceğiz. Öncelikle tamamen soyut vakayı düşüneneceğiz ve hemen akabin-den buna daha somut şartları ekleyeceğiz.

Bu şekilde, bireyüstü kültürel formlar bireysel zihnî hayata tepkileriyle anlaşılabilirdiği *ölçüde*, yüksek psişik fenomenlerin psikolojisi değişik toplumsal bilimlerin temeli uygun bir bilime dönüşebilecektir. Bu yöntemin bütünü aşırı derecede soyut görünebilirse de, soyutlama her şeye karşın bilim için vazgeçilemez bir hazırlıktır. Hatta analitik geometri bile ilk aşamada ikinci dereceden eğrilerle değil, fakat düz çizgi, daire ya da küre gibi düzenli şekillerle başlar ve bunu müteakiben, en karmaşık biçimlere, tabii ki bu biçimlerin hâlâ, uygunluk göstererek evrildikleri bir yasayı örneklemeleri şartıyla, geçer.

Hedefimiz uygar bir toplumun çatısı içinde sürüp gittiği şekliyle çağdaş yaşamımızın muhtevasını psikolojik olarak tanımdır. Bizler Almanya'da bu hayatın sadece psikolojik olarak anlaşılabilirdiğine değil, aynı zamanda emsalsiz anlam yasalarının bireyüstü muhtevasını da temsil ettiğine kaniyiz. Bununla beraber burada bireyin zihnî hayatı içinde tecrübe edilebilecek olanla ilgilenmekten öteye geçemeyeceğiz. Bu tiplerden herhangi birinin tamamen tek yanlı olan yönteminin tasvir ettiği şekliyle gerçek anlamda mevcut olduğuna inanmak bütünüyle hatalı olurdu. Bunlar gerçek hayatta

ancak kusursuz bir küpü, sert bir cismi ya da bir boşluğa düşen bir cismi bulmayı ümid edebileceğimiz kadar mevcuttur. İnsan doğasıyla ilgili bu temel ideal tiplerin inşası, karmaşık gerçek formların belirsizliğini açıklayıp, dizginlenemezliklerine bir düzen getirmeye hizmet etmekten öteye geçemez. Düşüncemiz için bu gerçekliklere mesafeyi giderek daha da fazla azaltarak yaklaşmanın bir yolu mutlaka olmalıdır.

O nedenle tiplerimizin en önemli kişilik biçimlerini anlamak için yeterli olup olmadığını sormak oldukça önemlidir. Belki de okuyucu Amerika'da daha belirgin bir şekilde dile getirilen temel bir tipin gözardı edildiğine şaşıracaktır. Mütercim bağımsız bir tip olarak *Öncüyü* (maceracıyı, kâşif ve yenilikçiyi) neden hesaba katmadığımı sormuştu. Bunun emsalsiz ve önemli bir fenomeni temsil ettiğini teslim ediyorum. Fakat ben bunu siyasi fenomenin bir dışavurumu olarak düşünüyorum. Çünkü bu tavrın merkezi yahut nüvesi iktidar hissinde, insani ve maddi engellerin aşılp geçilmesinde bir yer tutmaktadır. Genellikle *öncü-kurucu*, kolonizasyo-
nun acil meseleleriyle, varoluş için mücadele ve bunun için gerekli unsurların elde edilmesiyle meşgul olur. O nedenle büyük bir yaşamsal enerjiye, yani iyice ehlileştirilmiş enerjilere, tayin edici iradi güçlere ve nefis hakimiyetine gereksinim duyar. Bu nisbette kökleri, tıpkı her türlü zihnî dürtülerinki gibi, biyolojiktir. Sözü edilen iktidar hissi tatminini salt hazırlık kabilinden aktivitelerde buluyorsa (deyiş yerindeyse şeklen dolayimsız hiçbir faydacı hedefi yoksa) estetik tarafının ağır bastığı söylenebilir. Dolayısıyla kazanımlarının farkında olan insan, sadece barışçıl bir spor müsabakasına katılıyor olsa bile, neşeli bir gururla doludur. Şayet bir rekor kıracak olursa, yaşamsal enerjilerinin yüceltilmesini tecrübe ettiği üstünlük hissiyle âdetâ kendisinden geçecektir. Spor kavgacı hisleri barışçıl toplumda körelmeye başlayan modern insan için askeri eğitimin yerini almıştır; hele bu gerçek tehlikeleri ve ciddi engelleri içinde barındırıyorsa daha da fazla böyledir. Gerçekten de spor şimdi neredeyse kendi ti-

pik tavrına sahip olduğu söylenebilecek müstakil bir kültür alanı haline gelmiştir. Bununla beraber ben onu bu alanın, iktidar alanı ve estetik oyun sahasının kısmen birbirine dokunduğu ve birbiriyle çakıştığı sınırdaki yer alması nedeniyle bu hüviyetiyle ele alıp geliştirmedim. Spor, siyasi içgüdüden barışçıl, endüstriyel ve demokratik bir toplumun talepleriyle uyum içinde imgesel olarak belirlenmiş bir oyun biçimine bir ayrılma, bir sapmadır.

Bazı kimseler bu kitabı, somut deneyim alanını terkedip psikolojiyi salt spekülasyona indirgediğinden dolayı eleştirmeyi denediler. Böyle bir eleştiriyi kabul etmek mümkün değildir, nihayetinde durduğum yerin ya da benimsediğim perspektifin nedenlerini açıklamayıma hoşgörü gösterilmesini rica ederim. Psikolojik deneyim sadece labratuvar, ya da klinik şartlarında veya çağdaş insan teklerinden değil, haklarında ancak yazılı belgeler vasıtasıyla bilgi sahibi olduğumuz geçmişin sayısız insanlarından da elde edilir. Tecrübemizin bu şekilde genişlemesine çok daha fazla ihtiyaç duyuyoruz, çünkü kültürel belirleyicilerimize karşılık gelen psikolojik fenomenleri ancak bu şekilde öğreneceğiz. Tarihin bize taşıdığı çok çeşitli psişik yapılarla ilgili devasa malzemeye karşılaştırdığında en kuşatıcı kitle istatistiklerinin ne kıymeti olabilir ki? Benim önerdiğim psikoloji bu tarihsel yapıları ve bunların dönüşümünü, bu bakıma çok az bir yer ayırabildimse de, anlamayı hedeflemektedir. Bu tür bir psikolojiye bir taraftan bireylerin farklı çağlarında yapısal dönüşümleri, diğer taraftan binlerce yıl boyunca bizzat insan ruhunda meydana gelen yapısal değişimleri ön plana çıkaran bir gelişim psikolojisi destek olacaktır. Bu zamana kadar, '*Psychologie des Jugendalters*'imde (10. baskı Leipzig 1928) bu meselenin sadece ilk kısmına girişebildim. Ama aynı zamanda ilkel halkların ya da erken kültürel evrelerin zihni yapılarının incelenmesi de zaruridir ve bu doğrultuda birkaç girişimde bulunulduğuna memnuniyetle müşahade etmekteyiz. Stanley Hall'un pek iyi bilinen kitabı '*Adolescence*'a birçok şey borçluyum. Ve

Almanya'da Spengler ve kâşif Frobenius bu doğrultuda özellikle güzel bir psikolojik anlayış sergilediler.

Hülasa etmek gerekirse: bu kitap kendi başına bu sahada atılmış bir ilk adımdan ibarettir, fakat hiç kuşku duymadığım bir yönde, eğer psikoloji temel, elemanter olguların ötesine geçip, yüksek zihnî hayatı anlamının arayışı içinde olacaksa, daha ileri adımlar mutlaka atılacaktır. Modern insan ve kültür farklılaştıkça, pratik hayatımız için bu anlayışlara duya-cağımız gereksinim de o ölçüde büyüyecektir. Ruhun ruha uçurum mesabesindeki uzaklığını kapatmalıyız, eğer mümkünse aynı şeyi gruplar arasında da gerçekleştirmeliyiz. Bu kültürümüzün gittikçe uzağına sürüklendiğı, fakat yüksek bir kültürün uzun erimde olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğı, eğer deyiş yerindeyse, tanrısal bir vasfa sahip bütünsel hayat çerçevesinin bilinçli bir biçimde yeniden inşasıdır.

Bu kitabı İngilizce okuyan düşünce dünyasına kazandırmak için çektiğı büyük zahmetlerden dolayı mütercime teşekkür etmek isterim. Keza İngilizce metni okuyup taslağı dikkatli biçimde gözden geçirdiğı için Halle'de (Saale) Dr. Japha'ya çok şey borçluyum. Bayan Japha'nın güç bir görevin başarılmasında çok büyük katkıları oldu. Ve son olarak Berlin'de dostum ve öğrencim Dr. Wenke'ye de yardımlarından dolayı teşekkür etmek isterim.

Berlin, 25 Şubat 1928.

Eduard Spranger

Kısım I

FELSEFİ TEMEL

I. İki Tür Psikoloji

Karakter ve onun mümkün tiplerinin incelenmesine şu soruyla başlamak mümkündür: Bilimsel bir bakış açısından karakter diye bir şey var mıdır? Deneyciler karakter araştırmasının aktüel psikolojik süreçlere ve onların çeşitlemelerine sıkı sıkıya bağlanması gerektiğini ileri sürerler. Bunlar aynı zamanda gerek sürekli, gerekse belirli yasalara göre gelişen deneyim ve tepkilerin bir taşıyıcısını varsaymak için bir zeminin mevcut olmadığına inanırlar. Çünkü deneyciler psikolojik durumlarla ilintili bir bireyin varlığını kabul etseler de, çoğu bu bireye bir akış, bir oluş (*Aktus*) nazarıyla bakar ve dolayısıyla onu bir töz olarak kavramanın garantisinin olmadığını ilan eder.

Şayet töz sözcüğü ile zorunlu olarak 'maddi cevher'i kastediyorsak bu yaklaşımın savunulmasında bir güçlkle karşılaşmaz. Kant da töz kavramını zamansal olarak değişen her türlü doğal fenomenlerin temelini teşkil eden şey olarak apriori düşündüğümüz sürekli, kalıcı dayanakla sınırlamıştı. Bununla beraber bu, yegane aşkın töz anlayışı, bir başka ifadeyle bir bilgi teorisindeki süreklilik kavramıdır. Fakat bilim adamı töz kavramı ile sadece mutlak manada kalıcı ve değişmez olanı değil, fakat aynı zamanda birleştirici, bütünleştirici bir yasa veya yasalar toplamını da kasteder, bunun vasıtasıyla bir öz-

neyi zamanda görece kalıcı olarak düşünürüz. Dolayısıyla bilim adamı tözü, zaman ve mekanda konumlanmış zihni bir özne için geçerli bir 'yasal' (normatif) ilişkiler bütününe ayırır.

Geisteswissenschaften'in böyle bir töz kavramıyla, daha açık bir deyişle, zamanda özdeş olan bir öznenin davranışının bilimsel olarak araştırılabileceği varsayımına nasıl olup da muhtaç olmadığını anlamakta güçlük çekiyorum. Zihinsel özne ancak bu kavrayış sayesinde 'varlık' sahibi olarak belirlenir ve davranışının çok yönlülüğü ancak bu suretle asli bağlantılara (*Wesensverknuepfungen*) indirgenir.

Bununla beraber bireyi kararlı [ya da değişmez] olarak düşünemememiz nedeniyle sözü edilen mesele daha da karmaşık hale gelir. Gerçekten de organik deformasyona rağmen, bireyin "varlığı"nın belli yasalara göre korunduğu bir tür gelişmeye, yani zorunlu olarak birbirini takip eden belli koşul değişimlerine tabi olduğunu hatırdan çıkarmamak zorundayız. Fakat burada bir gelişim psikolojisi geliştirmeyi düşünmüyoruz. Tersine olgunluk aşamasında öznenin bir yatay kesitini alıp onu zihinsel davranışın sürekli biçimlerinin taşıyıcısı olarak göreceğiz. Burada belirli yasalarla uğraştığımızın göstergesi bireyi, zaman içerisindeki deneyim ve edimlerin yanı sıra, deneyim ve eylemlere sürekli eğilim içerisinde farzetmemizdir. Demek oluyor ki, bu eğilimler bilim için bilinen yasaların gizemli nitelikleri değil, fakat bunların muktezaları ve zamana bağlı değişimler içerisinde kimliğin zihinsel kavranışıdır. Bir özne ancak, yasaya uygun davranışı varsaymamız halinde, bilgi konusu olabilir. Eğer birey yasalardan yoksun bir kaos olsaydı veya bir başka deyişle, o genel ideal antitelere (ve ideal antitelerin karşılıklı bağımlı ilişkilerine) indirgenemeseydi, bilimsel bir karakter bilimi iddiasını terketmemiz gerekirdi. Fakat bizzat bir bilimi şekillendirme çabasının, daha sonra bizzat bu bilimin temeli olacak olan belli varsayımları gerektireceğini ileri sürerken Kant'ı takip etmeliyiz.

Bununla beraber bütün bu tartışma zihinsel alana özgü yasa türü hakkında henüz spesifik bir bilgi vermekten uzak-

tır. Fakat münhasıran bir bilgi teorisiyle ilgili meselelerle yolumuzdan alıkonmayalım. Yapmak istediğimiz karakter bilimini ortaya koymak ve buna hazırlayıcı mahiyetteki soruyla yapılmak istenen ise zihinsel tavırlar bakımından temel tiplerin farklılaşma ilkesini ortaya çıkarmaktır. Her birini içsel yapısının anlaşılabilirliği özel bir yasaya indirgemek istiyoruz. Dolayısıyla böyle bir araştırma psikoloji alanında olup bitebilir mi? Şimdi bunu daha teferruatlı olarak düşünelim.

Bazı psikologlar araştırmalarını özneye, yani bir başka bilincin kendi öznel sürecinin yardımıyla, o da ancak dolaylı olarak yeniden inşa edebileceği bir bireye ait olan süreç ve koşullarla sınırlarlar. Böyle bir bilim için bir başka varlığın öznelliğine yaklaşmak bile içinden çıkılması güç bir muamma olacaktır.

Aslına bakılırsa öznellik daima nesnel yaratmalarla ilgilidir. 'Nesnel' sözcüğüyle (a) tek bir bireyden bağımsız olanı, yani onu sınırlayan ve etkileyen şeyi kastediyorum ve sözümüne Doğanın her bir bireye ulaştırdığı duyumsal fenomenlerin kesitsel alanı anlamına gelebilir. (b) Saniyyen doğal olarak maddeye izafe edilen ve bundan kalıcı biçimlerini (yani alet edevat, dil, yazı, sanat eserleri, ayinler vs.) elde eden zihinsel objelere de sahibiz. Bununla beraber bu sonuncular aynı zamanda bireyin sürekli olarak sarılıp kuşatıldığı psikolojik bakımdan belirlenmiş fiili ilişkileri temsil ederler. Nihayet bir üçüncü ve oldukça önemli ayrımın daha yapılması gerekiyor. Bu nesnelerin maddi temas noktalarında ihtiva edilen bireyüstü anlamın bunların toplumsal ve tarihsel olarak inşa edildikleri karşılıklı psişik ilişkiden ayrılması gerekir. Bir kitabı (öncelikle bir madde parçası) satılabilir bir nesne olarak gözönünde bulundurduğumda, ona ekonomik bir anlam veririm; keza entelektüel bir başarı olarak baktığımda, onu teorik bakımdan tasnife tabi tutarım; ya da görünümü bakımından ele alacak olursam, bu kez de onu estetik olarak kavrayabilirim. Bu üç ayrım bize açık biçimde nesnel zihnin, her bir durumda *unique* bir değerler sistemiyle ideal bir iliş-

kiye dayalı açık bir ayrımını sunmaktadır. Bu ayrım daima müteakıl bir değlerler sistemine sahip olan anlamlandırma ve onun deneyimlenmesiyle bilince yansır. Bu temel tavırların her biri *unique* bir yasaya dayandırılmalıdır. Dolayısıyla bilmenin yasaları altta yeralan ekonomik davranışından ya da sanatsal yaratmanın ve sanatsal zevkin temelini teşkil eden yasalardan farklıdır.

Deneyimleri ve yaratmalarıyla özneyi tarihsel ve toplumsal konfigürasyonlarla içiçe geçmiş olarak gözönünde bulundururken onu tamamen öznel durumların izolasyonundan kurtarıp nesnel gerçekliklerle ilintilendiriyoruz. Bunlar şu üç sebepten ötürü nesnelirdir: 1) işaretler ya da semboller gibi doğrudan değler taşıyıcıları, veya sanatsal yaratmanın araçları (dolaylı) olarak işlev görsünler farketmez, fizik formlara ilişitirildiklerinden dolayı, 2) birçok münferit öznenin karşılıklı ilişkilerinden gelişmiş olmalarından dolayı —bu çerçevede onları kollektif olarak belirlenmiş formlar diyorum— ve 3) bireyüstü bir geçerliliğe sahip olan belirli anlam kurallarına dayandıklarından dolayı. Bu son noktanın biraz daha üzerinde durarak vuzuha kavuşturulması gerekiyor.

Tabiatın tamamı herhangi bir zamanda duyumlarımıza asla verilmez ve aynı şekilde tarihi-zihni dünya bütünselliği içinde asla verili değildir. Tersine her ikisinin de ferdi tecrübe ile tekrak tekrar 'aktüelleştirilmesi' gerekir. 'Bizim için' mevcut olan doğanın çerçevesi sınırlı duyum alanımızdan katbekat büyük olduğundan, zihni dünya da bireyin dolaımsız tecrübe ya da kazanımıyla ancak kısmen verilir. Ve nasıl ki düzenli bir bütün bilme yasalarıyla (ki içiçe geçen yapısı içerisinde nesnel doğanın çerçevesi *apriori* varsayılır) zihnimizde inşa edilebiliyorsa, aynı şekilde entelektüel dünyaya dair bilgimizin ve ona katılımımızın da zihni tutumumuzun yasalarına dayandırılması gerekir. Bu yasalar onun zihni etkinliklerinin edimleri kadar üretken muhayyilesinin edimlerini de kontrol eden ideal yönlendirici süreklilikler olarak bireyde tecessüm etmiştir. Farklı tarihsel koşullar altında ve ta-

rihsel bakımdan farklı ruhlarda gelişmiş olsalar bile, entelektüel yaratmaları birey içerisindeki bu canlı sistematik yapı vasıtasıyla anlayabiliriz. Bununla beraber bu *apriori* verinin bize ancak zihnî yapının temelini sağlayacağını sürekli olarak aklımızın bir köşesinde tutmalıyız. Çok yönlü tarihsel farklılaşmalar ve gelişimsel evreler geçiren özneyi kavramak özel doğa yasalarının sırrını çözmek kadar güçtür. Fakat bu farklılaşmalar bütünüyle kaotik ve keyfi bir mahiyet arzemiş olaydı, hiç kimse bunları anlayamazdı. Bunlar bizim için patolojik dejenerasyonlar kadar kavranılmazdır.

İşte burada zihnin nesnelliği bir üçüncü anlamda karşımıza çıkmaktadır. Bu ne tek başına bireyin, Benlikten hareketle bu yasaları burada bulmasına (transsübjektivite), ne de birçok kişinin karşılıklı pisişik ilişkisine (kollektivite) değil, fakat yaratmanın ve üretmenin zihinsel yasalarına (normatiflik) dayanır. Daha sonra nesnel olanın bu üçüncü anlamına eleştirel nesnellik olarak döneceğim, buna mukabil yapısal yasalarla ilintilendirilmezden önce bulduğumuz şekliyle zihinsellik, transsübjektif ve kollektif olarak tanımlanabilir.

Önümüzde duran meselenin psikolojik boyutuna yeniden dönelim. Psikoloji bireyin bilimidir. Fakat hiçbir özne nesnel ikizinden yahut karşılığından koparılamaz, çünkü özne ve nesne ancak karşılıklı ilişkileri bakımından anlaşılabilirler. *Geisteswissenschaft* nesnel tarafı önplana çıkarır. Bu bilim (1) bireyüstü fiili ilişkiler içerisinde bireyleri ilgilendiren transsübjektif ve kollektif yaratmalarla uğraşır. Saniyyen (2) bireyin sürekli göz önünde bulundurarak eleştirel-nesnel anlamda zihnî olguları meydana getirdiği ya da onları uygun algılamayla özümselediği zihinsel yasaları, normları ele alır. Bununla beraber psikoloji özneyi önplana çıkarır ve (1) bireyin transsübjektif ve kollektif olanla karşılıklı ilişkilerinden kaynaklanan deneyimleri ve (2) eleştirel-nesnel yasalara uyan ya da bunlardan sapma gösteren deneyimleri ve edimleri araştırır.

Şimdi bu anlamda psikolojinin ancak nesnel bilimlerle, tarihsel olarak betimleyici (deskriptif) ve kural-yasa koyucu

(normatif) bilimlerle çok sıkı bir ilişki içerisinde yürütülebileceğini göreceğiz. Nasıl ki bilgi psikolojisi her zaman şu ya da bu ölçüde tamamlanmış bilgiyi ve bir bilgi teorisini peşinen şart koşarsa, genel olarak psikoloji de hiç olmazsa felsefenin tumunu gerektirir. Öznel olan her zaman nesnelliğin geriplanına yansıtılmalıdır. Dolayısıyla psikolojiden bahsederken kastettiğim her zaman için *geistwissenschaftliche* psikolojidir.

Bugün¹ psikolojinin meselesinin tamamen farklı bir anlayışla ve bambaşka bir perspektiften görülmesi pek öyle uzun uzadıya izaha ve isbata muhtaç değildir. Psikolojinin genel olarak doğa biliminin yöntem ve bakış açısına üç bakımdan bağlı olduğu kabul edilir. Burada büyük önem arzeden beden ve zihin problemi birinci bağımlılığı örnekler. Mesele psişik sürecin boyun eğdiği zihni ilişkiden çok onun bedensel süreçlerle —özellikle sinir sistemininkilerle— ilişkileriyle ilgilidir. Fizik ve psişik olanın, ya da daha doğru bir deyişle, sinirsel ve psişik süreçlerin bu birlikteliği bir deneyimde bulunulan anlam muhtevasını gözardı etmeyi ve bütün dikkati sadece maddi belirleyicilere hasretmeyi tazammun eder. Bu bakış açısından yemek yerken hasıl olan tatmin hissi ve estetik hoşlanmanın yanı başında yer alan haz aynı mesabededirler ve birlikte sınıflandırılırlar. Ve bunların nesnel (sözelimi yalnızca fizyolojik sürecin ritminin görüntülenebileceği anlamında nesnel) karşılıkları araştırılıp ortaya çıkarılmalıdır. Bu ancak doğa biliminin bir parçası olan fizyolojik bilgiyi peşinen varsaydığımızda mümkün olabilirdi.

Modern psikolojinin doğa bilimine bağımlılığının ikinci türü, psişik fenomenlerin nesnel dünyanın özel bir formuyla, yani tamamen bilme edimiyle belirlenen dışsal doğayla ilişkisinde bulunur. Demek oluyor ki, psikolog hangi psişik süreçlerin nesnel olarak belirlenmiş ve kesin biçimde belirlenebilir —bu süreçlerin sapma gösterdikleri— doğal fenomenlere kar-

1. Bugün 1920'deki duruma göndermede bulunmaktadır. Bu cümleyi bu kitabın ortaya çıktığı tarihsel şartları gösterdiği için muhafaza etmek istiyorum.

şılık geldiğini ortaya çıkarmaya çalışır. Ve burada fiziğin ve-rilerine gereksinim duyar. Keza matematik olarak ölçülebilir derecelendirilen uyarılara karşılık gelen izlenimler skalasını belirlemenin yollarını araştırır. *Reizchwellen* (eşikler) gözlenir, duyu yanılısımları araştırılır ve nesnel matematik alanın gör-sel ya da duyuusal mekanla ilişkisi deneylenir vs. (Dolayısıyla her iki psikoloji türüne de fizyolojik psikoloji veya psiko-fizik denir.) Bunların belli verili data ile doğrudan özne nesne iliş-kisi vardır. Fakat ruhun ilintili olduğu nesne ancak ve ancak maddi dünyanın bilişsel muhtevasıdır. Doğanın kendisiyle il-gili bilme edimleri, ve bunların matematik, fizik, kimya ve fiz-yoloji ile ilgili sonuçları doğa bilimine dayanan her psikoloji tarafından araştırılmaz fakat varsayılır.

Doğa bilimine üçüncü bağımlılık psikolojik kavramların oluşum tarzıyla kendini gösterir. Her türlü fizik hadiseleri sürekli ilişkileri içindeki tek unsurlardan inşa etmeye çalışan doğa bilimcilerle ortak hareket ederek sözümona psikolog, zihnî süreçleri bir unsurlar [parçacıklar] incelemesiyle anla-manın yollarını araştırır. Sözelimi psişik dünyayı basit du-yumlarla yahut kesin bir biçimde tanımlanmış ve bağımsız olduğu sanılan tasavvurlarla inşa etmeye çalışır.

Bu metodolojik ideal nedeniyle doğa bilimine dayanan psikolojiye bir *unsurlar* [ya da *parçacıklar*] *psikolojisi* diyece-ğim. Açık biçimde felsefi yaklaşıma sahip olan psikoloji biçi-minin temsilcisi olarak yapısal psikoloji ile daha sonra muka-yesesini yapmak için bunun kendine özgü özelliklerinden bazıları üzerinde biraz daha duralım.

Unsurlar psikolojisi bireysel bilincin süreçlerini en son tef-rik edilebilir cüzlerine ayırıp çözümlemeye çalışır. Bu nokta-da, peşinde olduğu şeyin ayırdında olan bir psikolojinin sa-dece deneyle araştırılabilir unsurlara eğilebileceğinin vurgu-lanması gerekir. Elbette fizyolojik psikoloji, sözelimi sabit bir plana göre değişkenlik gösteren ve buna göre oluşan du-yu uyarıcısının kinde olduğu gibi, psişik muhtevaların maddi (fizik ya da fizyolojik) unsurlarla ilişkisini araştırır. Fakat Fe-

lix Krueger'in kuşkuya yer bırakmayacak şekilde işaret ettiği üzere, bunlar psikolojik deneyimin muhtevası diye değil, fakat belirleyiciler olarak kabul edilmelidir. Saf bir psikoloji yalnızca, kendileri de çözümlenebilecek olan fiziki planda fenomenlerin olup olmadığına bakmaksızın tecrübe edilebilen farklılıkları araştırır. Bundan başka 'unsurlar' kavramının mekansal olarak parçalara ayırmak anlamına gelmemesi gerektiğini vurgulamalıyız; çünkü psişik olan mekanla ilgili değildir², hatta görsel izlenimlerde olduğu gibi, objesi olarak mekanı işaret ettiği zaman bile böyle değildir.³ Tersine unsurlar burada kendileri niteliksel olarak değişen ve lüzum hasıl olduğunda suni tecritle de olsa bağımsız fenomenler olarak iç-gözlemle çözülebilen şuur muhtevaları olarak anlaşılır. Şu-urda artık bağımsız olarak beliremeyen unsurların bu nitelikleri uygun bir şekilde 'ilinekler', yani bağımlı basit muhtevalar diye tanımlanır. Dolayısıyla birçok psikolog sözgelimi münferit ses izlenimini bağımsız bilinç öğeleri olarak sınıflandırır, fakat yine de ses perdesi, şiddet ve tizlik gibi niteliklere göre değişiklik gösterir.

Bu psikoloji genellikle bireysel bilincin bütünsel sürecini inşa etmek için zorunlu ve buna yeterli miktarda birçok bilinç öğeleri kümesini gözönünde bulundurmakla yetinir. Bu bütün doğa bilimlerinde başarılı biçimde kullanılan yöntemin bir taktiklidir. Psişik atomlar (yani bilinç parçaçıkları) örneği bu sentetik süreçle kastedilene açığa kavuşturmak için kullanılmıştır. Sözü edilen yöntemin fiili gelişmesi şu veya psikoloğa göre büyük nisbette farklılıklar göstermektedir. Kimileri temel psikolojik unsurlar kümesiyle başlayıp bunlardan diğerlerini çıkartırlar ve bu sonrakileri ilinekler olarak anlarlar. Herbart bilinçli yaşamı bir tasarımlar mekanizması olarak inşa etmeye çalışır; his ve arzu bu mekanizmanın içinde temel tasarımların bir türünün eşlikçilerinden ibarettir. Muensterberg fizyolojik

2. Bu konuda özellikle bakınız; Bergson, *Metafizik Giriş (Metafizik Nedir?, İz Yayıncılık, İst. 2001 içinde)*.

3. Sözgelimi tasavvur değil, dışımızdaki nesne dört cm. uzunluğundadır.

psikolojisinde basit duyumu psişik bir atom olarak ele alır. Bu anlayış, ruh tözsel bir varlık değil, fakat bir prosestir [bir akış, bir oluş] diyen Wundt kabul edilecek olursa, küçük çapta değişik bir vurgu kazanır. Bununla beraber bu durumda basit süreçler sadece en basit unsurların yerini alır.

Psikologlar her zaman asli unsurların ya da süreçlerin sadece bir türünü gerçek sayacak kadar ileri gitmezler. Bunlardan bazıları sınırlı sayıda temel türleri muhafaza ederler. İlk planda akla gelen örnek (bilme, duyma, ve arzulama yetisine karşılık gelen) tasarımlar, hisler ve arzular olmak üzere üçlü ayırmadır. Genellikle bu türler daha sonra alt ayrımlara bölünürler.

Burada bu yöndeki girişimlerin daha teferruatlı bir izahını vermek ve her birini eleştiriye tabi tutmak niyetinde değiliz. Deneyimdeki benzer ve temel fenomenlere genel isimlerin verilmesi ve psikolojik durumların önce daha basitini, sonra da daha karmaşığını giderek spesifik bir şekilde tanımlamak için bunlardan faydalanma çabasında kesinlikle hiçbir kusur bulunamaz. Fakat psikolojinin alanının bu suretle ayrıntılı bir şekilde incelenip incelenemeyeceği sorusunu sormak zorundayız. Ve bu soruyu sorduğumuzda yukarıda sözü edilen yöntemin psikolojik süreçlerin anlaşılmasında en önemli sonuçları elde etmede yeterli olmadığıyla karşılaşırız. Şair, tarihçi, devlet adamı ve eğitimcinin sözcüğün kabul gören anlamında iyi psikologlar olması gerektiğini kimse inkar edemez. Fakat bu sahada kayda değer başarılar sergileyenlerin çok kere bir unsurlar psikolojisinin ne olup olmadığı hakkında hiçbir şey bilmedikleri çarpıcı bir gerçektir. Sözgelimi Gottfried Keller'in *Romeo und Julia auf dem Dorfe*'sindeki psikolojinin böyle bir çözümleme biçimiyle ortak hiçbir tarafı yoktur. Ancak yine de bunun esaslı bir psikolojik çalışma olduğunu kim inkar edebilecektir? Yahut siyaset psikolojisini alın, bu temel kavramlar vasıtasıyla bu çalışmanın üstesinden gelinebilir mi?

Bir psikolojik sürecin bölünüp parçalanması ya da bunun daha geniş anlam konteksleri içerisinde bir bütün olarak ele

alınması her zaman esaslı bir farklılık teşkil eder. Yahudilere kızgın Musa muhakkak ki bir his ve heyecan durumu içerisindeydi. Onun durumu, hissiyatına ve tasavvurlarına, bu hislerin, bunların gerilim ve gevşemelerinin akış ve ritmine göre çözümlenebilir. Tarihsel bir şahsiyetin kararı psikolojik bakımdan açıklanmak isteniyorsa, buna girişmenin yolu kararın tasavvurlara, hissiyata ve arzulara çözümlenmesi değil, fakat sadece, tarihsel bir anlam ve değer bütünlüğü içerisinde son kertede geçerli kabul edilen saiki sınıflandırmaktır. Gerisi kendi kendini açığa kavuşturacaktır, eğer bazı normal dışı durumlar işe karışmamışsa tabii ki. Kural olarak *Geisteswissenschaften* [tinbilimleri] en son ayrıştırılabilir unsurlara kadar geri gitmezler. Bunlar daha yüksek bir kavramsal düzeyde kalırlar ve içsel süreci doğrudan doğruya bütünlüklü bir zihni durumun parçası olması nedeniyle önemli olan anlamlı bir bütün olarak düşünürler. Bir şairin tasavvurları, hisleri ve arzuları sadece kahramanlarının psikolojik dünyasını oluşturmak için tablosuna dahl ettiğini kimse düşünmez. Tam tersine bunlar anlamlı bütünler olarak onun muhayyilesinde dolaylı olarak hazır dırlar.

Ruhun anlamlı bütünlüğünü yok etmek unsurlar psikolojisinin bilimsel sınırıdır. Takip ettiği yöntem bir kurbağanın küçük parçalara bölünmesiyle karşılaştırılabilir. Bir kurbağanın iç organlarını çıkartan kimse, onun içsel yapısını ve aynı zamanda üzerinde düşünerek, organlarının fizyolojik işlevlerini öğrenebilir. Ne var ki, parçaları tekrar bir araya getirip böylelikle kurbağayı tekrar canlandırabileceği beklenmemelidir. Benzer şekilde psişik unsurların salt sentezi, anlamlı bütünselliği tüm zihinsel dünya ile ilintili olan bir ruhun bütünlüğünü asla meydana getiremez. Tam tersine anlamlı bütün aslanan ve asla indirgenemeyen bir şeydir. Bununla beraber çözümleme unsurlarını sadece tefrik etmekle yetinir, oysa bu unsurlar bütünün anlaşılması için temel ilkeyi bile sunmazlar. Wundt psikolojisinin yöntembilimsel ilkelerinde 'yaratıcı terkip' ve 'izafi tahlil' diye bilinen prensipleriyle bunu teslim

ediyordu. Onun psikolojisi de bir unsurlar psikolojisidir. Bu, ruhun unsurlarıyla başlayan ve zihinsel oluşumlarla daha karmaşık konfigürasyonlara ilerleyen ve sonunda psişik gelişmeye ulaşan psikolojisinin klasik çerçevesinin yapısında kendisini hissettirir. Fakat Wundt unsurlardan oluşan bu biçimlerin unsurların kendilerinin mahiyetlerinden çıkarsanamayacak nitelikler içerdiğini güçlü biçimde vurgular. Mill'in 'zihnin kimyası' diye adlandırdığını Wundt 'yaratıcı terkip' diye tanımlar. Kompleks biçimler temel unsurlardan yola çıkarak kestirilemeyecek ayırteci özellikler ihtiva ederler. Fakat bu gerçekten bir yaratıcı terkip yasasını teşkil etmez, çünkü bunun bilimsel olarak kavranılamayacak akıldışı bir ilişkiler bütününe açık seçik işaret eden bir yasa olması gerekirdi. Tersine bu ilkenin Wundt'un yönteminin giderilemez hatasını oluşturduğunu düşünüyorum. Maddi parçalardan bir maddenin oluşturulmasına benzer şekilde, unsurlardan bir zihni dünya inşa etmek kesinkes imkansızdır. Tersine bu durumda bütün, temel ve asli olandır ve çözümleme ancak ve ancak unsurlar ve momentumlar bütünle ilişkisi içerisinde düşünülecek olursa anlamlı ve geçerlidir. O nedenle bakış açısını tersine çevireceğim ve yaratıcı terkin ilkesini yok edici çözümlemeninkiyle değiştireceğim.

Yukarıdaki benzetme ana hatlarıyla tanımladığımız yöntemin doğa bilimlerinde karşılıksız olmadığını zaten işaret etmiş olmalıdır. Bir organizmayı salt fiziko-kimik ilkelerle anlama umudunu henüz hiç kimse gerçekleştirilememiştir. Doğrudur, kısmen fizik ve kimyasal süreçler organik dünyada her yerde anlaşılabilir. Fakat bunlar organizmayı bütünlüklü bir fonksiyon olarak açıklamak için asla yeterli değildir. Organik olanla ilgili problem hiç şüphe yok ki, kimya ve fiziğin bilimsel kavramlarından daha yüksek bir kavramsal düzeyde başgöstermektedir. Fakat bu meseleyi daha fazla takip etmeyeceğim, bunun yerine felsefi problemi ele alıp geliştirmeyi deneyeceğim. Bu, zihinsel güçlerin maddi süreçler üzerinde bir etkisiyle karşılaşmamız *Geisteswissenschaft* tarafın-

dan böyle bir ilişkinin mümkün olduğuna yeterli delil olarak kabul edilmesi nedeniyle daha kolaydır. O nedenle aşağıda psiko-fizik problemi bir tarafa bırakıp münhasıran daha genel anlam ilişkileri alanına eğileceğiz.

Yukarıda bir anlam ilişkisini temsil etmenin zihinsel bütünlüğün kendine özgü bir özelliği olduğunu söyledik. Bu neyi gösterir? Anlam her zaman değere göndermede bulunur. Herhangi bir fonksiyonel ilişki, eğer kısmi süreçleri değerli bütünsel kazanımlara bir atıfla anlaşılabiliriyorsa anlamlıdır. Bu kazanımlardan hangilerinin değerli olduğu bizi şimdilik ilgilendirmemektedir; ilişki ister değerleri kendisinde tecrübe edebilen bir bireyle vücut bulsun, hatta isterse bir şeyden *kendi başına* değerli diye söz edilebilsin farketmez. Sözelimi bir makinanın şöyle ya da böyle değerli olan bir bütünsel etkiyi hasıl etmek için bütün kısmi öğelerinin birlikte çalıştığından bahisle anlamlı olduğu söylenebilir. Bir organizma, fonksiyonları verili çevre koşulları altında mevcudiyetini koruma eğiliminde olduğu sürece değerlidir, çünkü onun korunması bizzat kendisinden ötürü değerli mülhaza edilebilir. Fakat bireyin psikik hayatı her şeyden önemlidir, çünkü birey bütün eylemlerinin değerli ya da değersiz anlamını ve kısmi fonksiyonlarının birbirlerine karşı durumlarını kendinde tecrübe edebilir. Bu sebepten ötürüdür ki, Dilthey ruhu amaçlı bir bütün ya da teleolojik yapı olarak nitelendirmişti. Bu içsel teleolojiyle psikolojik bütüne, bir tür his düzenleyicisi ile değerli ve zararlı olanın kaydının tutulduğu bir yapı izafe etmişti.

Fakat mesele Dilthey'ın bu yapı kavramıyla (üstü örtülü olarak) dile getirdiği kadar basit değildir.

Şayet ruh gerçekten böyle bir içkin teleolojiden başka bir şey olmamış olsaydı, onu salt biyolojik olarak anlamak mümkün olurdu; bir başka ifadeyle onun bütün edimleri ve deneyimleri kendi kendini korumanın, elbette buna türlerin korunumuna bir gönderme de ilave edilebilir, arzulanan hedefiyle düzenleniyor olurdu. Birçok insan, ruhu sadece kendisinin

ve türün korunmasına eğilimli böyle bir yapı olarak anlamaktadır. Ne var ki insan ruhu ('ruh' kısaltması bütün kitap boyunca bir bireyin eylem, tepki, ve deneyimlerini içeren kavramın yerine kullanılacaktır), benliğin salt tatmininden çok daha geniş bir değer konteksleri sistemiyle içiçe geçmiştir. Belki de bir düzeyde ruh bütünüyle biyolojik⁴ olarak belirlenmiştir. Daha yüksek bir düzeyde, sözgelimi tarih alanında ruh, salt kendini koruma değerinden çıkarsanamayacak nesnel değerlere iştirak eder. Akıl, zihnî hayat ya da nesnel kültür ile tarih süreci içerisinde teşekkül etmiş ve bireyüstü bir anlam ve geçerliliği olan bu gerçekleşmiş değerleri kastediyoruz.

Bireysel ruhun, sadece kendini koruma ve fiziksel hoşlanma peşinde olan teleolojik bir yapıdan daha fazla bir şey olması onun bu zihinsel çerçeveye karşılıklı ilişkisiyle belirlenir. Bu iki şekilde açıklanır: 1) bir birey hayatın korunmasıyla doğrudan doğruya ilişkisi bulunmayan değerli amaçları ve kazanımları tecrübe edebilir. Dolayısıyla hiçbir yaşamsal gereksinimi tatmin etmeyen kendi başına saf bilme arzusu gerçek bir değer olarak tecrübe edilebilir. Buna mukabil bütün biçimleriyle birlikte estetik hoşlanma biyolojik bakımdan işe yararlılığın bir sonucu olarak görülüp anlaşılamaz. Entelektüel kapasitesi olan insan salt varolmadan ve hayvani zevkten başka tatmin edilecek çok daha yüksek ve daha kapsamlı gereksinimleri olduğundan kurgusal ilkel insandan farklıdır. Kazanım ve deneyimleri değerın yüksek seviyelerine erişir ve içsel donanımı buna uygun olarak değişiklik gösterir. 2) Ruhun teleolojik yapısı basit biyolojik düzenleyici sistemden daha da kayda değer ölçüde sapma gösterir. Değerli olan her şeyin her yerde herkes tarafından değerli olarak tecrübe edilmediği iyi bilinen bir gerçektir. Buna mukabil *kendi başına* değersiz olan birçok şey değerli olarak tecrübe edilir. Bunu psikolojik terimlerle ifade etmek gerekirse: öznel değerler

4. *Biyolojik* tabiriyle sadece kendisini ya da türünü korumayı amaçlayan herhangi bir yapıyı kastediyorum.

(bireysel özellikleriyle) hiçbir surette nesnel değerlerle örtüşmezler. Bu bizi eleştirel-nesnel ya da gerçek değerlerle ilgili çözümünü hayli güç meseleyle karşı karşıya getirir. Bazıları sadece aktüel olarak değerli olanı değerli olarak kabul etmeye eğilimlidirler. Ne var ki bu görüşün, aktüel duyu algısının nesnesi olmadıkça hiçbir şey gerçek değildir diyen anlayıştan daha fazla savunulabilir tarafı yoktur. Bu aşırı deneycilik ve görelilik, bütün insanların kollektif değerlendirmelerinin (dolayısıyla bütün insanların duyu algılarının) nesnel olarak değerli (nesnel olarak gerçek) olan için öznel bakımdan birbiriyle ilintili olduğu varsayımıyla da savunulamaz. Çünkü soru şudur: bütün bu insanlar doğru biçimde değerlendirmekte midirler? Eleştirel-nesnel değerle tamamen zihinsel olarak doğrulanabilecek herhangi bir şeyi anlamıyoruz. Bununla beraber değerlendirmenin belirli yasalara tabi olduğunu ve sadece sözü edilen değerlendirme yasalarıyla örtüşen değerlerin 'hakiki' ya da geçerli kabul edildiğini ima etmek gibi bir niyetimiz yok. Herhangi bir bireyin arzı nitelikteki olgusal bilinci nesnel olarak değerli olanın değil, fakat yalnızca onun öznel olarak değerlendirdiği şeyin ölçüsüdür. Nasıl ki tecrübi benlikte bireyüstü bir bilişsel bilinç tasavvurunu varlığın gerçek manada bilinmesine eklediysek, hakiki değerlendirme için de bireyüstü bir bilincin inşasına gereksinim duyuyoruz. Bununla beraber bu bireyüstü 'normatif bilincin' kollektif (toplumsal) bir bilinç olarak anlaşılabilceğine inanmak bütünüyle yanlış olacaktır. Değer yargılarında yanılmak birey için olduğu kadar toplum için de mümkündür, bir başka ifadeyle toplum da tamamen öznel olabilir. Bunun yerine normatif bir şuur, yani nesnel yasaların yönlendirdiği ve bireysel yargıların yanı sıra kollektif yargılarda da söz sahibi olacak bir bilinç inşa etmeliyiz.

Bir normatif bilincin inşası, yasaların aşırı derecede karmaşık kavrayışı için metafizik bir kestirme yoldan başka bir şey değildir. Rickert'ten farklı olarak, değerlendirmenin özel yasalarını ve bunların karşılıklı ilişkilerini inceden inceye

araştırmaya bakmalıyız. Ve bu kitabın üçüncü bölümünde bunların normatif bir kültür idealiyle terkiplerini ele alacağız. Burada sadece eleştirel bir bakış açısından nesnel değerin *geisteswissenschaftliche* felsefedeki öznelliği nasıl aştığına işaret etmekle yetineceğiz.

Tarihte kendisini gösterdiği şekliyle bir entelektüel yaşam, bir kültür sadece gerçek değerlerin aktüel hale gelmesini ifade etmez, aynı zamanda (teorik bakımdan hatalı yargılara dayalı yanlış değerler ya da tamamen geçici ve birbiriyle örtüşmeyen değerlendirmelerden ya da çözümlenmemiş değer çatışmalarından kaynaklanan öznel değerler gibi) zahiri değerleri de ihtiva eder. Bir kültürde nesnel bakımdan değerli olan her şey, değerlendirme kurallarının hükmünü icrası, kendi rızasıyla onlara boyun eğmedikçe bireyi taleplerle sınırlayan değerlendirme yasalarının sonuçları olarak görülmelidir.

Şimdi üç açıdan önemine daha önce temas ettiğimiz nesnel akıl kavramına geri dönelim. O objeler alanına, sadece sınırsız sayıdaki öznenin davranışının karşılıklı tarihsel ilişkisi ve biraraya getirilmesiyle anlaşılabilen özneötesi (transsübjektif) bir şey olarak yansıtılmıştır. Bu zihinsel dünyayı oluşturan edimler her zaman yasalara uygun değildi. Bir yığın belirsiz ilişkilerin, şans ve başarısızlığın saf öznelliği ve karanlık normları bu nesnel aklın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu akıl şimdi bireyi sınırlamaktadır ve hiç olmazsa, yüksek bir seviyede, benlikten bağımsız ve bireyi istem dışı eylemde bulunmaya zorlayan bir Ben-olmayan olduğu anlamda nesneldir. Bundan başka nesnel zihinselliğe, amacından sapmış değerleri ve yanlışları saf dışı ederek geçerli, nesnel ve gerçek değerleri bulan zihnî normların bütünlüklü kavramı da dahil edilebilir. Bu nesnel akıl henüz mevcut değildir. Bunun yerine bir kimsenin nasıl değerlendirmede bulunacağını gerçek talebi olarak bireyi olduğu kadar toplumu da, ya bütünlüğü içinde ya da parçalarıyla sınırlayan, ideal normlar bütünü vardır. Demek oluyor ki o, sadece bireyin dışında mevcut olması anlamında değil, aynı zamanda normatif, gerçek ve geçerli olması anlamında da 'nes-

nel' dir; öznel de şu halde sadece bireyüstü tarihsel zihinsel alana zıt olarak çözümlük birey değil fakat normdan sapma gösteren her şey anlamına gelir. Meselenin daha da açık hale gelmesi için bundan sonra birinci duruma '*objektiver Geist*', ikincisine '*normativer Geist*' (sözgelimi Hegel'in *absolutem Geist*'ına uygun olarak) diyeceğiz.

Zihinsel olduğu sürece birey, farklı anlamlarda da olsa, her ikisine de dahil olarak düşünülmelidir. Gerçek ve sahte değerlerden oluşan muhtevasıyla nesnel akıl, '*objektiver Geist*' toplumsal olarak belirlenen alanı, tarihe dönüşen entelektüel muhiti gösterir. Buna mukabil normatif akıl, '*normativer Geist*' her verili durumun, yani sadece izafi değere sahip olanın ötesine geçip, gerçek ve hakiki değere sahip olanı hedefleyen kültürel ahlâki yönlendirici anlamına gelir. Şu halde ilki gerçekliği, ikincisi olması gerekeni temsil eder.

Dolayısıyla *Geisteswissenschaftliche* psikoloji aşağıdaki sonuçları çıkarır. Bireysel ruh farklı değer eğilimlerinin bilinç birliğinde birbirleriyle bağlantılandırıldığı anlamlı bir fonksiyonlar bütünü olarak düşünülmelidir. Bu değer yaklaşımları veya tutumları muhtelif değer kümelerine karşılık gelen özel normatif değer yasalarıyla belirlenir. Tecrübi benlik kendisini değer in bireyüstü zihnî konfigürasyonları ile zaten kuşatılmış bulmaktadır. Bunlar gerçekleşmeleri bakımından deneyimde bulunan benlerden ayrı ve müstakil hale gelmişlerdir. Yine bunlarda değer in oluşturucu yasaları zaten bireyi aşan bireyüstü bir anlam meydana getirmiştir. Şu halde meydana gelen bireyüstü münasebetlerin yapısını araştırdığımız takdirde ve bu ölçüde kendimizi genel (betimleyici) *Geisteswissenschaft*'ın alanında buluruz. Ve dikkatimizi değer in normatif yasalarına ve bu yasaları takip eden zihnî değer oluşumlarına çevirdiğimizde kültürün ahlâkını tetkik ederiz. Bununla beraber bireyin anlamlı tecrübelerini ve eylemlerini önplana yerleştirdiğimizde (bunların ideal normlarla örtüşmesi ya da bunlardan kaynaklanmasından bağımsız olarak) araştırmamız *geisteswissenschaftliche* psikolojidir. Çünkü psikoloji normatif değil, betimleyici ve anlayıcı bir bilim-

dir, her ne kadar psikolojinin normatif ya da eleştirel nesnelin bilgisi olmaksızın mümkün olduğu düşünülemese de. Tersine öznel olanın, bütün anlamları içinde nesnelliğin geri planı karşısında sınırlarını belirlemeyi psikolojinin biricik meselesi olarak mütalaa ettik. Unsurlar psikolojisi fizik ve fizyolojik bilgiyi mütemadiyen önkoşul olarak kabul eder. Benzer şekilde *geisteswissenschaftliche* psikoloji genel olarak zihnî nesnelliklerin bilgisi karşısında aynı tavrı takınır.

Dolayısıyla zihnî hayat, içerisinde tavırların tefrik edilebileceği, nesnel ve öznel anlamların sık sık birbiriyle çatıştığı bir anlamlı çerçeveler bütünüdür. Bilmeyle ilgili olan bu tavırlardan biridir. Bunda, her ne kadar birey her zaman bunu tecrübe etmese ve ona uygun olarak hareket etmese de, belli bir yasanın hükmü yürürlüktedir. Estetikle ilgili olan bir başka tavidir. Bir sanat eseri, açıkça telaffuz edilemese bile, nesnel bir inşa yasasına dayanır, fakat özne her zaman kendisinde sanatsal objenin tam nesnel anlamını duyumsamaz. Bir üçüncü tavır ekonomik değerlendirme ve yaratmayla ilgili olanıdır. Fakat özne genellikle bu nesnel değer yasalarına uygun olarak davranmaya eğilimli ise de öznel sapmalarla karşılaşılır. Ve bunlar ancak psikolojik olarak anlaşılabilir.

Bölümü sona erdirirken bu iki psikoloji türünü mukayese edelim. *Geisteswissenschaftliche* psikolojinin hareket noktası zihnî yapının bütünlüğüdür. (Yapı kavramıyla bir kazanımlar çerçevesini, kazanım sözcüğüyle de nesnel değer gerçekleşmesini⁵ kastediyoruz.) Anlamlarını bir parçası oldukları bütünlüklü zihnî yapıya borçlu olan kısmi yapılar vardır; böyle kısmi yapılar sözgelimi bilmeyle, bir başka deyişle teknik ameliye, ve özellikle dîni şuurla ilgilidir. Çeşitli öznelerin bu bütünlüklü ya da kısmi yapılarının kazanımları her ne zaman birlikte faaliyette bulunup, süreç bir nesnel (özne-ötesi) çökeltiyle neticelenirse kolektif akıl inkişaf eder. Ve bu nesnel değerlerin gerçekleşmesi belirli yasalara dayanıyorsa, bir başka ifadeyle bu

5. Metinde *kazanım* sözcüğünün geçtiği her yerde bu anlam göz önünde bulundurulmalıdır. (Ç. N.)

kazanımlar normlara uygunsa, bunlar eleştirel normatif anlamda nesnel aklı oluştururlar: yani zihnî 'muhteva'sı somut duruma —ki bizzat bu muhtevanın temelini oluşturur— kendisini yerleştirebilen herhangi bir bilinç için erişilebilir olan bireyüstü konfigürasyonların kapsayıcı kavramı olarak. Dolayısıyla sınırlı ve tesadüfi bireylerin üzerinde ve ötesinde, tarihsel süreç içerisinde gelişip değişen ve belli koşullar altında bölünüp parçalanmış bir bireyüstü anlam dünyası inkişaf eder.

Buna mukabil unsurlar psikolojisi ancak her durumda kısmi yapılar (münferit kazanımlar) ile ilgili en son noktaya kadar tefrik edilebilen muhtevayı ve bunların ötesinde bütünlüklü yapıyı araştırması halinde metodolojik bakımdan geçerlilik nedenine sahip olabilir. Dolayısıyla bu psikoloji yapısal psikolojiye bağımlıdır ve ondan sonra gelmelidir. Tasavvurlar, hisler ve arzular teknik yaratmada ya da estetik davranışta olduğu kadar saf bilme ediminde de yer alır; fakat her bir durumda kendine özgü organik bir terkip içerisinde. Bu belki şu şekilde anlatılabilir: Tasavvurlar, hisler ve arzular kendi başlarına ele alındıklarında anlamsız malzemelerdir. Dolayısıyla unsurlar psikolojisi, kendi başına alınır ve kendi yöntemini tutarlı biçimde takip edecek olursa, bir anlamsız parçalar bilimi olarak kalacak ve doğayı maddi unsurlardan inşa eden fakat doğal fenomenlerin anlamına asla erişemeyen doğa bilimlerini verimsiz olacaktır. Psikik unsurlar yapısal bir konteks

içerisine yerleştirilecek olursa ancak bir anlama sahip olurlar, tıpkı bir organizmanın parçalarının, birbirleriyle ilişkileri içerisinde bir anlama sahip olması gibi. Demek oluyor ki, tasavvurlar ve bunların münasebetleri, çağrışımın temel, salt öznel oyunundan farklı olarak, nesnel anlama sahip bilişsel bir küne, ya da sınıf haline gelmektedirler. Yahut belirli yasalar dahilinde oluşan ve estetik tavra uygun gelen bir yapı içerisinde ortaya çıktıklarında bu kez de estetik bir anlam kazanırlar.

Bu iki tür psikolojiyi birbiriyle mukayesemiz aşırı farklılık noktalarını bilerek önplana çıkartmaktadır. Bunlar arasında mümkün bir anlaşmanın olup olamayacağı yahut uzlaştırıcı

adımların atılıp atılamayacağıyla ilgili soruya, amaçlanan değişik hedeflerin tayin ettiği farklı bakış açılarının ortadan kaldırılamayacağı, fakat kavram ve yöntemlerin teşekkülünde farklılığın ayarlanabileceği cevabını vermeliyiz. Psişik olanın doğrudan doğruya anatomik ve fizyolojik olgularla bağıntısını araştıran fizyolojik psikoloji, psişik olanı zihinle ilişkisi içerisinde araştıran bir psikolojiyle asla bağdaşamaz. Fakat atomik ve mekanik teorisinin bir benzerliğine dayanan yöntemin geliştirilmesi mümkündür. Bizzat biyolojik terimlerin ve gelişim teorisinin bakış açısının benimsenmesi farklı psikolojilerin bir uzlaşmasını göstermektedir. Kavramların müzakeresi: 'psişik gelişme', 'yapı', 'bütünlük', 'Gestalt' (yani *Gegliedertheit*) bu noktada hülasa edilemeyecek kadar büyük bir akış durumu içerisindeyiler. Bu çerçevede William Stern, E. R. Jaensch, Felix Krueger, Koehler-Wertheimer-Koffka'ya bir gönderme yeterli olacaktır, çünkü bunlar farklılıklarına rağmen hedef olarak psikolojik yöntemin birleştirilmesini benimseyen bir hareketin temsilcileridir.

Bu arada belirtmek gerekir ki, yukarıda zikredilen kavramların hiçbirisi *geisteswissenschaftliche* psikolojinin özgünlüğünü tanımlamaya yeterli değildir. Nihai ve asli farklılık bu sonuncusunun öznenin anlamlı olarak birbiriyle ilintilendirilen edim ve deneyimlerine eğilmesinde kendini gösterir. Bununla beraber bu öznel anlam, eğer kendisini nesnel olarak geçerli anlam kontekslerinin, ne kadar *unique* olursa olsun önemli değil, özel bir durumu olarak ortaya koymamışsa, bir başka birey tarafından asla anlaşılamaz; çünkü nesnel inşa yasaları, bütünüyle koşulsuz olduğu söylenemese bile, yapılar içerisinde önemli bir yer tutarlar. Böylelikle bireyin yanı sıra başkaları tarafından da anlaşılabilir olan bir anlam meydana gelmiştir⁶. Birey-üstü bir anlam bütününün, nesnel bir zihni

6. Bununla beraber, sözelimi bütünüyle özel bir semboller kümesinde ya da belli patolojik zihin durumlarında karşılaştığı gibi, salt öznel bir anlam da mevcuttur. Ancak bunu anlamlı diye nitelendirsek bile bunların, nesnel anlam eğilimleriyle dolaylı olarak, nihai bireysel niteliklerinin genellikle aşikâr olduğuna daha önce işaret etmiştik.

konfigürasyonun teşekkül etmesinin koşulu olan öznel zihnî fonksiyonların içiçe geçmesine zihnî bir kazanım diyeceğim. Ruh salt kendi kendini koruyucu bir sistem değil, fakat zihnî yapı bütünlüğü olduğu ölçüde, nesnel bir değeri gerçekleştir-meye, bireyüstü anlam konstelasyonlarını oluşturmaya muktediridir. Buna mukabil psişik unsurlar bireyseldirler ve öyle kalmaya da zorunludurlar. Her zaman bütünüyle öznel olup kendi başlarınadırlar. Bir başka birey benimle fikirlerini, tasavvurlarını ve arzularını paylaşamaz. Çünkü bunlar esas itibariyle salt bireysel durumlar ya da fonksiyonlardır. Benim kendi durumlarım vardır ve bunlar aynı zamanda benim deneyimimden koparılamazlar. Dolayısıyla unsurlar psikolojisi, doğrudan doğruya ancak iç-gözlemde bulunan birey tarafından terübe edilebilen fenomenlerle uğraşır. Bununla beraber bir başka bireyin deneyimlerinin anlamını bana iletmesi mümkündür. Önce, dilde sabit, bilmeyle ilgili nesnel bir kazanım veya bir sanat eseri ya da teknik bir ürün, fakat herhalde nesnel olan bir şey yaratır. Daha sonra bu nesneyle empatik bir ilişkiye girerek buna uygun zihnî bir edim geliştirebilirim. Bu edimin yapısı keza tasavvurların, hislerin, arzuların bir kaynaşması, içiçe geçmesi olabilir. Fakat o zaman bunlar, hiç şüphesiz tür ve muhteva itibariyle onun tasavvurlarıyla uyuşmayan *benim* tasavvurlarım, hislerim vs.'dir. Anlam müştereken sahip olduğumuz herşeydir. Demek oluyor ki anlamı oluşturup yaşarken bireysel ruh bireyüstü bir zihnîliğe (objektiver Geist) ulaşmaktadır.

Bu çerçevede de bu iki psikolojinin, yani parçacıklar psikolojisi ile *geisteswissenschaftliche* psikolojinin birleştirilmesi faaliyeti E. R. Jeansch'in çalışmalarına çok şey borçludur. Haklı olarak şunları söylemektedir: "İki tür psikoloji ayrımı dolaylı olarak da olsa, hakikatin çifte doğasıyla ilgili öğretinin yeniden dirilmesine yolaçacaktır, bunu görmezlikten gelemeyiz. Bununla beraber şurası su götürmez bir gerçektir ki, duyumları ve algıları ne kadar derinlemesine araştırırsak araştıralım, bu alanlarda bir gerçeklik bilinci olsa bile —

ki bütünüyle anlam değerinden yoksundur— hiçbir şey bulamayacağız. Birbirinden bağımsız iki ayrı psikolojinin olabileceği yanılması çalışmamızda açıklığa kavuşturduğumuz tabakalı şuur yapısı ile beslenmiştir. Şuur tabakalarıyla ilgili araştırmalarımız göstermiştir ki, anlam ve değeri gösteren yönelimlerimiz bilincimizin yüksek seviyesinde en eksiksiz biçimde gerçekleşmiş olanlardır. Ve işte bu nedendir ki, bunların burada gözardı edilmesi imkansızdır, her ne kadar daha aşağı seviyelerde ancak araştırıcı bir sorgulama ile ışığa kavuşturulurlarsa da. Fakat bu farklılık özle değil, düzeye ilgilidir.⁷

Bireysel ruh, zihnî dünyaya yasalara tâbi yapısıyla katılır⁸, bu dünya içinde bütünsel ruh için entelektüel yaşantı, yaratma ve değerlendirme imkanı mevcuttur. Bireysel ruh bu alanın nesnel anlamını her zaman bütünüyle kavrayamaz, kimi zaman belli normları takip eden etkinliğiyle onu aşar. Dolaşısıyla ruh ile akıl arasında bir gerilim mevcuttur. Keza tarihsel akıl ile kendi başlarına anlamın yaratılmasıyla ilgili eğilimlerden ibaret olan ebedi, değişmez yasalar arasında da bir gerilim vardır. Bu yasaların ve bunların dallanıp budaklanan ilişkilerinin araştırılması bizim bundan sonraki meselemiz olacaktır. Daha önce bu noktada kapsayıcı kavram olarak normatif aklı önermiştik. Bu *geisteswissenschaftliche* problem, birçok özneyi, her birinde zihnî yasalardan hangisinin baskın olduğunu ve düzenli olarak hangisinin onun yapısını belirlediğini ortaya çıkarıcı bir bakışla araştırmaya çalıştığımızdan ötürü doğrudan doğruya psikolojinin bir problemine dönüşmektedir. Çünkü insanın normal yapısıyla ilgili tasavvurdan bu sapmalar tanımı özellikle psikolojinin sahasına dahil olan tarihsel ve bireysel özelliklerle ilgilidir.

7. E. R. Jeansch, *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt*. Leipzig 1923, s. 413.

8. Kalıcı zamansal bir mevcudiyete ulaşmak için bu nesnel zihinselliğin maddi bakımdan nesnel olana ne kadar ve ne ölçüde raptedilmesi gerektiğini burada araştıramayız. Festschrift fuer Volkelt 1918, içinde *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftliche Psychologie* başlıklı makalemle karşılaştırınız.

Aslında insan ruhunun yapısının nesnel ve normatif aklın bütünsel yapısıyla ilintisi içerisinde açıklığa kavuşturulması genel *geisteswissenschaftliche* psikolojinin konusu olacaktır. Ayırıcı bir *geisteswissenschaftliche* psikolojinin alanı ise, nesnel ve normatif aklın kimi vechelerinin baskın biçimde dışa vurulduğu bireyselleşmiş yapı tiplerinin incelenmesidir.

· II.

Geisteswissenschaft'ın Analitik ve Sentetik Yöntemleri

Ruhun birliği her bir tekil edim ve deneyimlerinin bütünü-
nün bireyle ilişkisi üzerine kuruludur. Bu benlik tanımla-
namaz, ancak tecrübe edilebilir. Benliğin deneyiminin hiçbir
şekilde açık ve sarıh olmayıp, farklı zihnî kazanımlar itibariy-
le farklı anlamlar taşıdığını daha sonra göreceğiz. Genellikle
'ego' denilen şey esrarı anlaşılamayan bir tarzda bedene bağ-
lı olan ve o nedenle belirli şekilde zaman ve mekanda ko-
numlanmış bir nevi tecrübe merkezidir. Bütün bu edim ve
deneyimler, tutarlı bir ferdiyetteki süreçleri oluşturduğu ka-
daryla kapalı bir yapıya aittirler. O nedenle bunlar ancak tek
bir anlamda anlaşılabilir şekilde nihayete ererler. Fakat bu
yapı bunların nesnel kazanımları bakımından farklılık göste-
rir. Bütünlüklü yapı her biri kendine özgü işleve ve dolayısıyla
aynı zamanda özel bir değere sahip olan birçok kısmi ya-
pıdan müteşekkildir. Bütünlüklü bir plana dayalı herhangi
bir işbölümünde bunun örneğiyle karşılaşılır.

Kavramların yerli yerine yerleşmesi ve bu suretle açıklığın
zuhur edebilmesi için burada birkaç zorunlu tanımlamayı
vermeyi gerekli görüyorum. 'Zihinsel edim' deyiimiyle bir bi-
reyin bireyüstü anlamda zihnî bir kazanımı oluşturmaya ma-
tuf etkinliğini (yani birçok farklı psişik işlevin yapısal biçim-
de içiçe geçmesi,) kastediyorum. Dolayısıyla bir yargı sözge-

limi bir zihnî edimdir; buna mukabil bunun yanı başındaki katılımcı tasavvurlar, reproduksiyonlar, hisler ve arzulama ile ilgili süreçler sadece birer psişik fonksiyondurlar. Kendi kendime mırıldandığım birkaç sese bir anlam verecek olsam ve böylelikle onu bir tür nesnel aktarıcıya dönüştürsem, bu da zihnî bir edimi temsil edecektir. Beni bir başka kişiye bağlayan sevgi, ve tıpkı bunun gibi hakkımı bir başkasınıninkine karşı tanımladığım iddia ya da talep de bir zihnî edimdir.

Kendiliğinden ya da anlam verici (*sinngebendes Verhalten*) davranış olarak edime mukabil, kabul edici, alıcı ya da anlam verilmiş davranış (*sinnerfüllendes Verhalten*), 'deneyim' vardır. Deneyimle zihnî yaratımlara atfedilen bireyüstü anlamı aktüel hale getiririm. Anlamı ruhumun aktüel psişik durumlarına tercüme ederim. Bir başka kimsenin söylediği şeyi anladığımda, bir sanat eserinden 'hoşlandığımda', kaderimde Tanrı'nın elini gördüğümde, ve bir başka insan tarafından sevildiğimi hissettiğimde, deneyimde bulunduğum söylenebilir.

Edimler ve deneyimler sınırları birbirinden kesin bir şekilde ayrılarak tanımlanamazlar. Çünkü bütün edimlerde bireyin üstünde istem dışı bir aksiyona sahip olan deneyimle ilgili bir etken vardır; ve bütün deneyimlerde karşı koyucu bir edim karakteri vardır. O nedenle aşağıda, zihinsel ilişki bir yaratmadan çok bir deneyim, bir anlam verici olmaktan ziyade onu kabul edici olsa bile, genellikle 'edim' sözcüğünü kullanacağız.

Şu halde özel bir zihnî edimler kümesi kendi anlamını yaratır. Bu anlam buna karşılık gelen bir deneyimler kümesiyle kavranılıp yorumlanır. Dolayısıyla bilme sözgelimi, dinin ya da sanatının yerine konulmaması gereken özel bir anlama sahiptir. Bir yıldız görmeye mündemiç görsel deneyim, mizacı astronomiye eğilimli ya da lirik veya dîni bir vasfa sahip olup olmadığına göre çeşitli şekillerde yorumlanabilir. O nedenle her bir edim kümesi ve onunla ilgili deneyimler sınıfı özel bir anlam alanına sahiptir. Her ikisi de tarihte ortaya çıkışının ve onda muhtevi insani kazanımların mümkün çeşitleri bakımından düşünülecek olursa bir kültür alanıyla karşı karşı-

ya kalınır. Her kültürel alanın kendi ideal bağımsızlığı vardır, çünkü belli bir anlama boyun eğer, ona hizmet eder.

Daha önce anlamı değerle birlikte olan şey diye tanımlamıştık. Dolayısıyla bireyüstü anlam bireyüstü değerle ilişkilidir. 'Bireyüstü' burada kollektif olanı (ki eleştirel anlamda hâlâ öznel olabilir) değil, fakat sadece eleştirel anlamda nesnel olanı, belli normlara tâbi olanı gösterir. Böylelikle zihnî edimlerle belirli bir nesnel değerler kümesi hedeflenir ve gerçekleştirilir. Bu itibarla ilgili kümenin bir değeri özel deneyimle kavranır. Dolayısıyla edimler kümesinin değer kümesinden türemesine mümkün nazarıyla bakmak gerekir.

Bununla beraber bir yanlış anlama ihtimaline karşı dikkatli olmak zorundayız. Bireysel zihnin yapısı değer deneyim ve edimleriyle teşekkül eder. Fakat edim ve deneyimlerin kendileri zorunlu olarak değerlendirmeler değildir. Daha doğru bir ifadeyle, zihnî edimler kendilerine özgü yasalara göre gerçekleştirildiğinde, değerlendirmeler ve değer deneyimleri, özel zihnî eğilim nesnel biçimde zihnî edimler vasıtasıyla tatmin edildiğinden dolayı bunların üzerine oturur. Fakat edimlerin kendilerine değerlendirmeler demek doğru olmaz, ya da en azından zorunlu olarak böyle değildirler. Sözelimi bilme edimlerine, arasına tanık olunduğu gibi, değerlendirici edimler nazarıyla bakmak bütünüyle yanlış olacaktır. Olumlama ve yadsımlar (değillemeler) önermelere izafe edilmesi gereken olumlu ya da olumsuz değer yüklemeleri değildir. Tam tersine bilme ile ilgili edimlerin, salt bilişsel tavrın kendisi inceden inceye tetkik edilerek çıkarsanması gereken kendilerine özgü yapıları vardır. Ve bilmeye ilgili edimler, yaşamın bireysel olarak artışı ya da azalışıyla ilgili his belirleyici bir rol oynamadığı sürece, değere karşı kayıtsızdırlar. Gerçekliği bilmemizi mümkün kılan kategoriler nesnelerle ilgili, aynı şeyin herhangi bir değerlendirilmesinden çıkarılamayacak, salt zihnî tavırlardır. Bununla beraber, kurallara uygun olarak gerçekleştirilmiş herhangi bir bilme edimine etkin özne bakımından özel bir değer deneyiminin eklendiği ve bunun saf

bilmeye ilgili değerler kümesine ait olduğu doğrudur. Keza belli bir edim ve deneyimler kümesi olarak estetik davranış bünyesinde hiçbir değerlendirme unsuru barındırmaz. Bir senfoninin ses dizilimini empatik olarak değerlendirdiğimde veya yeniden yaşadığımda ve ana hatlarıyla ortaya konulmuş bir ruh haliyle karşılaştığımda değerlendirdiğim sesler ya da ses dizilimi değil, bu ruh halidir. Fakat daha önceki edim ve deneyimler dizisine, bir başka özel değer deneyimi, yani saf estetik değer eklenir. Ve nihayet teknik edimler bütünü, bir çiftçinin tarlasını ekip biçerken açığa çıkan aktüel enerjide muhtevi teknik edimler bütünü de değerlendirme değildir. Fakat uğraşısının başarıyla neticelenmesiyle birlikte bir üçüncü değer deneyim türü, yani ekonomik değer ortaya çıkar. Bunu genel bir ifadeyle anlatmak gerekirse: her zihnî etkinlik alanı, fiili bir çabanın konusu, amacı haline geldiği ölçüde, özel bir değerlendirme tavrıyla belirlenir. Zaman içerisinde belirli bir süreçte, bir amaç konstelasyonuna dönüşür. Ve bu amacın gerçekleşmesinden, herhangi bir teleolojide olduğu gibi, araç ve gereçlere özel değer deneyimi yansır. Bu araç ve gereçlerin değeri 'vardır', fakat hiç şüphesiz değerlendirmeler değildirler. Bir makinada da herhangi bir parçanın teknik değeri, bütünün kazanımına olan katkısıyla orantılıdır. Fakat parçalar salt bütünsel değerden yola çıkılarak anlaşılamaz. Bunlar daha çok kimyasal ya da fiziki değerlendirmenin konusudurlar. Ve sadece değer yasalarına değil, fakat öncelikle matematik, statik ve dinamiğin yasalarına tabidirler. Bu mülahazayı önümüzdeki meseleye uyguladığımızda bilgi, estetik ve ekonomi teorilerinin, her ne kadar bilgiyle ilgili kazanımları, estetik deneyimi ve ekonomik üretimi kendilerine özgü değer kümeleri zaviyesinden düşünmek mümkün ise de, değer teorileri olmadığıyla karşılaşırız.

Son olarak her bir zihnî edim kümesini karşılık gelen bir değerler sistemiyle ilintilendirmek mümkünse, ve her şeye rağmen hep birlikte bireydeki zihnî bütünlüğü teşkil eden bilgi, estetik ve ekonomiyle ilgili değerlerden bahsedilebili-

yorsa, her bir değerler sisteminin şu veya bu ölçüde yavaş yavaş diğerlerine dönüşeceği ve belirli değerler kümesiyle ilgili her bir deneyimin zihnî öznenin bütün değer deneyimiyle ilintili olması gerektiği tartışmasız demektir. Aksi halde zihnî öznenin yapısından, yani kapalı kazanımlar konstelasyonundan bahsedilemeyecektir. Bunun yerine tesadüfen biraraya gelmiş bir kazanımlar bohçası olacaktır. Her zihnî kazanımın değerinin yaşamın zihinsel bütünlüğüyle ilintili olarak tecrübe edildiği bu merkeze daha sonra dîni alan diyeceğiz. O nedenle bir finalite karakteri dîni edimlere özgüdür ve her zihnî deneyim, bireyin bütünsel değer deneyimi için hayati önemi haiz olduğu kadarıyla dîndir. Fakat böylelikle bizi bekleyen meselenin çok ötesine geçmiş olduk.

Kavramların giriş mahiyetindeki tanımı için burada zihnî alanın bölünümünün göstergesi olarak farklı değer yönelimlerini gözönünde bulundurduğumuzun vurgulanması yeterlidir. Bununla beraber her bir alanın kendine özgü oluşum yasalarının olduğunu ve özel bir çözümlemeyi gerektirdiğini göreceğiz. Şu halde takip edeceğimiz yöntem her bir özel değeri, özel alanın bütünsel ediminin ve deneyim yapısının boyunu eğdiği bir hedef olarak görmek olmalıdır. Her ne zaman saf bilme yasası özel edimlerle gerçekleşirse, saf bilmeye ilgili değer elde edilmiş olacaktır. Ekonomik yasa özel bir edim ya da deneyimler kümesi içinde aktüel hale geldiğinde, saf ekonomik değer bunun peşi sıra gelir. Fakat deneyim özel alanının yasalarını takip etmedikçe bir değere sahip değildir.

Hülasa; edimler ve deneyimler isimlerinin de gösterdiği gibi zamansal süreçlerdir, bir başka ifadeyle gerçek hadiseler olarak bunlar zaman içerisinde meydana gelirler. Fakat bu bunların muhtevalarının da salt zamansal olduğu anlamına gelmez. Zihni edimlerin değeri gerçekleştirdiğini söyledik ve burada şu iki ayrımı yapmalıyız: öncelikle bunların zamandan bağımsız eğilimleri ve bunları kaplayan zihinsel yasa, ve saniyyen bunlar tarafından oluşturulan ya da bunların anlamla donattıkları tarihsel gerçeklik. Ekonomik metaların

üzerinde 'Ekonomik olan', bilmenin üzerinde 'Hakikat' ve sanat eserlerinden daha yüksek 'Güzellik' vardır. Bu değişmez ve ebedi hedefler yahut yasalar, sözgelimi Hakikat, Güzellik ve Adalet çifte anlamda zamansaldırlar; öncelikle bunlar zaman ve mekanın gerçek dünyasına nisbetle özel bir tarzda aktüel hale gelirler, en azından dünya ile bir mücadele içerisinde elde edilirler, sözgelimi bunlara maddi bir tasarrım yahut temsil giydirilir ve saniyyen bunlar şu veya bu ruhun olgusal deneyimi içinde fiili hale gelirler. Bununla beraber edimlerin zihinsel muhtevasının zamandan bağımsız olduğu açıktır, çünkü işin içine zaman ve mekan katılmaksızın anlaşılabilir. Bu ancak edimlerin bünyelerinde dünyadaki aktüelleşmelerinden ya da bireysel deneyimdeki gerçekleşmelerinden bağımsız olan bir yasa veya geçerliliği barındırmalarından dolayı mümkündür. Zihinsel edimlerin anlamını kendimizi, anlamın belli normlara göre oluştuğu aktüel tarihsel bir duruma yerleştirmek suretiyle anlarız. Zihni alan yasaları vasıtasıyla zamansızlık ya da değişmezlikten payını alır; her ne kadar fenomenlerinin çok yönlülüğü daima zamansal olarak belirlenmiş ve hiçbir zaman *apriori* olarak bütünüyle anlaşılmasa da, tıpkı doğanın zamandan bağımsız bir bakış açısından, belirli yasaları takip eden konfigürasyon olarak anlaşılabilmesi gibi. Zihinsel fenomenler zamansal olarak belirlenmiş veya zaman tarafından kuşatılmıştır, fakat bunların zihni muhtevaları, yasalara uygun olarak teşekkül eden yapıları değişmez ve ebedidir. Şu halde zihinsel kavrayış, zaman içerisinde oluşan zihni fenomeni anlamın ebedi sistemine indirgemek demektir.

Bir edimler pikolojisinin temel problemi nesnel zihnin inşa edildiği temel yönelimleri ortaya çıkarmaktır; ya da bir başka deyişle, bireyüstü zihinsel yaşam ve bireysel edim merkezi arasında ortaya çıkan temas noktalarını tesbit etmektir. Çünkü olumlu ve olumsuz değer muhtevasıyla nesnel zihnin köklerinin sınırlı bireylerin deneyim ve yaratmalarında olduğu her türlü şüpheden uzaktır. Bu bireylerle inkişaf

etmiştir ve her zaman bunlarla yeni hayata uyanacaktır. O nedenle bir öznel ruhun zihnî muhtevası temel hatları itibarıyla nesnel zihnin yapısıyla örtüşecektir. Bireysel edim ve deneyimlerin devinim gösterdiği anlam yönelimleri kültürel değer alanlarını yansıtır, fakat tarihsel muhteva bakımından değil, sadece temel eğilimlerle ilgili olarak. Çünkü normatif zihin oluşturunca ilke olarak her ikisinde de faaldır.⁹ Aynı zamanda karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Bireysel bir yaşamın anlamı tarihsel olarak verilen nesnel kültürün anlamıyla belirlenir ve kültür daima, onu destekleyen ve onun tarafından desteklenen canlı ruhlar tarafından yeniden yaratılır ve dönüştürülür. Bununla beraber her ikisinin de üzerinde yol gösterici bir yıldız vardır: bireysel ruh için geçerli olan her şeyi kucaklayıcı normlar kavramı, insanlık ideası. Bu kavramın nesnel zihne tatbiki hakiki bir kültür tasavvuruna geçit verir.

Dolayısıyla zihnî hayatın temel yönelimlerini belirlemek için bu iki yöntemin birinden ya da öbüründen yararlanabiliriz. Tarihsel olarak verili nesnel kültürden yola çıkıp, onun oluşumundan bireysel bir ruh yapısında daima mevcut olması gereken tavırları çıkartabiliriz. Ya da ruhun değişmez tavırlarından terkibe dayalı bir usulle artiküle bir kültürü inşa etmeyi deneyebiliriz. Şimdi her iki yöntemi de daha teferruatlı biçimde ele alalım.

I

Bir kültür ya da tarihsel olarak verili zihinsel yaşam yüksek gelişme seviyelerinde, öznelerin bilinç ve dilinde ayrı parçalar halinde bulunan birçok kültürel alanlardan teşekkül eder. (Bu görünüşte zaman ve mekandan bağımsız olarak gerçekleşmiştir.) Kültür birçok etkinlik ya da kazanım alanı-

9. Herhangi bir tarihsel biçim içerisinde, nesnel zihnin tarihsel bakımdan *unique* bireyle ilişkisini sadece 'anlatım' [yahut dışavurum] kategorisiyle anlamaya çalışmak kesinlikle boşunadır. Nesnel zihin kendisiyle tarihsel olarak bağlantılı olan bireysel ruh yapısının salt dışavurumundan çok daha fazlasını kucaklar.

na bölünmüştür. Her bir değer alanına, gerçek amaçların perspektifinden görüldüğü gibi, hedefi belirlediği ölçüde bir amaç konstelasyonu da diyebiliriz. Her amaç konstelasyonunda yapısal araçlar sistemini —ki bu onun baskın amacını tatmin eder— düzenleyen içkin, belirli bir yasa¹⁰ vardır. Şimdilik, birbirinden bağımsız olarak düşünülebilecek bu alanları, sistemi hesaba katmaksızın, sayalım: saf ve uygulamalı bilim, ekonomi, sanat, ahlâk, din, toplum, siyaset, hukuk ve eğitim. Hiç şüphesiz bu alanlar bedeninin uzuvları gibi birbirine mekansal olarak eklenmemiştir. Daha çok bunlar bir yapı, bir kazanımlar konstelasyonu oluşturmak üzere birbiri içine geçmiştir. Dolayısıyla modern teorik bilim siyaset, iktisat, ahlâk ve eğitimle ilgili olan veçhelere sahiptir. Ve ekonomide hukuk, bilim, teknik, ahlâk hatta dinle ilgili saik ve amillerle karşılaşırız. Böylelikle her bir alanın farklılığı gerçek bir bölümüm değil, fakat her bir durumda kastedilen değere göre oluşan teorik bir ayrımdır. Fakat bu ayrımın saikleri kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık olmalıdır. Çünkü genel sınırlar eğitimsiz sınıflar tarafından bile *sezgisel biçimde* kavranılır. Fakat genel sınırlardan daha ötesini kavrayamazlar, çünkü iyi bir tefrik kolay değildir. Sözelimi ‘inanç’ ya da ‘bilgi’ meselesiyle ilgili yakın zamanlarda ortaya çıkan tartışma bilim ve dini bir birinden ayırmanın ne kadar imkansız olduğunu göstermektedir. Vê siyaset, hukuk, toplum ve ahlâk alanını ayırtetme meselesi bizi en karmaşık sorunlarla karşı karşıya getirir. Eğer her bir kültürel alan için, sözelimi bilimsel, ekonomik, teknik, ya da estetik bir dürtü, ahlâki ya da dîni sapma, ve siyasi, hukuki ve toplumsal bir doğa gibi, bireysel ruha karşılık gelen bir amaç alanı bulmak istiyorsak, çeşitli kültürel alanlarla ilgili daha önceki değerlendirmemizdeki bir çözüme gereksinim duyan aynı muamma ile karşılaşırız. Ruhun dîni iştihakını oluşturan nedir? Bu bilimsel ve estetik saiklerden nasıl ayırt edilir? Toplumsal doğa nerede sona erer

10. Bu kısaltılmış ‘yasa’ ifadesi elbette her zaman, çoğu kez büyük ölçüde farklılaşmış olan bir yasalar bütününe işaret eder.

ve siyasi olan nerede başlar? Bu kitabın ilk baskısında (1914) denediğim gibi, temel zihnî tavırları ortaya çıkarıcı ilkeler olarak hiç şüphesiz nesnel kültürel sistemlerden yararlanmak mümkündür. Fakat bireyüstü konteksi bireysel eğilimlere indirgemek kendi başına yeterli değildir. Çünkü bu şekilde bu edimlerin anlam ve önemini tatmin edici biçimde açıklamak mümkün değildir.

Bir başka güçlük daha vardır. Her tarihsel kültürel alanın, münhasıran bu özel döneme ait olan kendine özgü özellikleri vardır. Bir para veya kredi ekonomisinden bahsedilebilir, bilim pozitivist, toplum bir sınıf sistemi, din ayrıştırılamayacak kadar felsefeyle içiçe geçmiş, ve hukuk belki de herhangi bireysel pozitivist bir hukuk olabilir. Eğer yukarıdaki alanlarla örtüşecek davranış tipleri oluşturacaksak, değişmez tiplere, birbirinden farklı bütün kültürler için geçerli olana değil, fakat tarihsel olarak belirlenmiş tiplere ulaşmalıyız. Nitekim Woelfflin, muhteşem çalışması *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*'de tarihsel ve plastik sanatın değişmez özünden çıkartılan ebedi tipleri yanyana yerleştirmiştir. O nedenle araştırmamızı ekonomi, sanat ve dinin kendisinin değişmez yasalarına ulaşmak için dikkatli bir şekilde yönetmeliyiz. Bunun indirgeyici bir yöntemle başarılabileceği pek söylenemez. Sözelimi bir dönemin tarihsel şans verisini ekonomi ve hukukun değişmez ve ayrıştırılabilir yasalarına indirgemek kim bilir ne kadar zor olacaktır. Spinoza'nın dünya görüşünden ya da Ritschl'in neo-protestan Hıristiyanlığından hareket edecek olsak, mutlak din kavramında kim bilir ne büyük bir farklılık oluşacaktır. Kültürel sistemlerin farklı kültürel düzey ve farklı kültürel bireysellikler bakımından kısa bir mukayesesinden sonra ancak bu şekilde nisbeten doğru bir resim elde edilebileceği açıktır. Fakat böyle bir mukayese malzemeyi sadece deneysel olarak toplayacak olursak kabul edilmeli ki beyhude olacaktır. O nedenle araştırmamız dedüktif ilkelere dayanmalıdır, çünkü ancak böylelikle —*apriori* özdeş bir yapı yasasının kestirilebileceği— bu formlar mukayese

edilebilecektir. Aksi halde esas itibariyle dinle ya da estetik sezgiyle daha yakından ilgili bir şeyi bilim olarak sınıflandırabiliriz. Ya da gerçekte hukuki mahiyete sahip bir şeyi ahlâki olarak kabul edebiliriz.

Bir ikinci seçenek olarak zihnî alanların sistematik ayrımı için yol gösterici ilkeler olarak, zihnî hayat üzerine düşünerek bulunmuş olan tekil kültürel düzeylerden faydalanmak düşünülebilir. Bilim, güzel sanatlar, din, ekonomi, politika, toplumbilim, hukuk, ahlâk ve eğitimbilim bu durumda özel zihnî saiklere işaret edecektir. Fakat durum hali hazırdayken daha açık tanımlanmış olsa bile toplum bilimleri arasında sistematik bir ayrımı kim yapabilecektir?¹¹

Kural olarak pratik nedenlerle gelişmiş olan münferit bilimlerin halihazır durumunun felsefi sonuçlara ulaşmak için yeterli olmayacağı üzerinde ısrarla durmalıyız. Dolayısıyla saf ekonomi gerçekte yaygın biçimde öğretilen haliyle ekonomiden farklıdır. O nedenle bu seçenek de verimsizdir.

Ne derece güç olursa olsun, arzumuzu ne derece kifayetsiz tatmin ederse etsin, analitik olanın yerine sentetik, indirgeyici olanın yerine dedüktif yöntemi kabul etmeliyiz. Dolayısıyla insan doğasının değişmez tavırlarından her bir kültürün kendine özgü dizilim ve karşılıklı akıldışı ilişki içerisinde tecessüm ettirdiği temel yönelimleri çıkarsamaya gayret göstermeliyiz.

II

İlk bölümde ulaşılan sonuçlardan sentetik yöntemin, zihnî hayatın ya da ruhun oluşumunun temelini teşkil eden tefrik edilebilir en son unsurlarla ilgili olduğu yönünde bir kanaate sahip olunmaması gerektiği kendiliğinden açığa çıkar. Çünkü psişik unsurlar —ki dışsal ve içsel maddi unsurlarla bağıntılarından ancak kısmen çıkarsanmıştır— artık anlam konstelasyonları değildir. Ve anlamdan yoksun malzemeyle

11. Krş. Georg v. Mayr: *Begriff und Gliederung der Staatwissenschaften*. Tübingen 1910 (3).

herhangi anlamlı bir şeyi anlamak mümkün değildir. Yapısal psikoloji alanında inşa edici malzeme olarak ancak bağımsız bir anlama ya da anlamlı bir tavra sahip şeyi düşünebiliriz. Şu halde önümüzde duran mesele niteliksel olarak farklı olmasına rağmen, yine de daima anlamlı biçimde karşılıklı olarak ilişkili zihnî tavırlardan ruhun bütünlüklü yapısını inşa etmektir. Bu hedef için çeşitli tavırları eksiksiz biçimde tarif ve tesbit etmek zaruridir. 'Eksiksiz biçimde' derken kastedilen, farklı içkin anlamları dolayısıyla her biri yekdiğerinden açık biçimde farklı, bir başka ifadeyle zihnî fenomenlerin çok yönlülüğünü açıklamak için gerekli ve yeterli olan bütün edim kümeleridir. 'Zorunlu' nitelemesi'hiçbir bağımsız tavrın dışarda tutulamayacağına işaret etmektedir; 'yeterli' ile kastedilen ise anlamla donatılmış basit edimler terkiibinden çıkarsanabilecek karmaşık edimin dahil edilemeyeceğidir.

Tümdengelim ve tümevarım yöntemlerinin her ikisi de her gerçek bilim için vazgeçilmez niteliktedir, dolayısıyla bu ilkel vasıtasıyla deneysel fenomenlerin çok yönlülüğünün gerçekten anlaşılıp anlaşılamayacağı *a priori* ilkelerin geçerliliğinin nihai sınanımıdır. Fakat bu tarihsel doğrulama bir ikinci adımdır. Yöntemimizin can alıcı noktası, tersine tüm zihnî tavırlar ve bunlarla kastedilen anlamların *a priori*¹² anlaşılabilceğinde yatar. Bu eğilimlerin doğa ya da tarihsel yaşamdan alınabilecek malzemeyle doldurulup doldurulamayacağı hiçbir surette önceden kestirilemez, çünkü bu bir olgular bilgisini gerekli kılar, tıpkı münferit doğa yasalarının sadece ve sadece gerçek doğal hadiselerin gözleminden çıkarılabileceği gibi. Fakat kurucu-oluşturucu ilkeler (bu durumda temel anlam yönelimleri, doğa bilimi örneğinde genel nedensellik yasası)

12. *A priori* elbette her türlü deneyden önce değil, fakat her türlü deneyle birlikte anlamına gelir. Zihnî dünyayı *a priori* kavramlardan tecrit etmek gibi bir niyetimiz yok, peşinde olduğumuz şey herhangi tekil bir fenomeni herhangi özel bir alan içerisine dahil ettiğimizde varsaydığımız temel anlam yasalarını anlamaktır. Açıkça *a priori* olanın psikolojik olgusal kontekslere dahil edilmesi Teodor Erismann tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır: *Die Eigenart des Geistesgen, Inductive und einsichtige Psychologie*. Leipzig 1924.

zihin ve doğanın anlaşılması için zorunlu olan şartlardır. Eğer her insan varlığı değişen eğilimlerin bir kaosu olmuş olsaydı, tarihsel ve toplumsal dünyayı yorumlamanın hiçbir yolu olmazdı. Fakat insanın zihnî nüvesi yahut özü her zaman aynı yapıya sahiptir. Hatta farklı dereceler zihninin gelişim süreciyle değişme gösterse bile (en gelişmiş formda olacağı gibi en gizli olanında da), görmezden gelinerek yabancı veya bize uzak bir ruhun içsel muhtevasını 'anlama'mızın imkansız olacağı edim ve deneyimlerin değişmez eğilimleri, ebedi doğrultuları vardır. Zihninin yapı iskelesini kendi varlığımızda taşıyırız. Ve bu sebepten dolayıdır ki bu, tarihi ve coğrafi farklılıklar gözönünde bulundurulmaksızın *a priori* olarak ortaya konulabilir. Evet, hatta her nerede beşeri kültür ile karşılaşsak aynı temel tavırları bulacağımızı kestirmek bile mümkündür. Ve bir tavrın özellikle önplana çıkarılmasıyla yaşamın toplam değerinde bütün diğerlerinin yerlerinin değiştirilmesi kaçınılmazdır. Bu tavırların temel yasaları *a priori* anlaşılabilir. Örnekler sadece açıklar, doğrular ve belirginleştirir.

Bununla beraber itiraf etmeliyim ki, bu metodolojik ilkeyi yıllarca süren bir çalışmadan sonra bulabildim. Bunun nedeni bir kimsenin eşyanın özüne varabilecek bakış ve kavrayış gücünü, temel zihnî tavırları tecrid edebilme imkanına kavuşmazdan önce, zihninin her tarihsel tasarımı bulunan büyük karmaşadan kurtarmasının gerekliliğidir. Bunu bana aydınlatıcı gibi görünen bir metafor yardımıyla açıklamaya çalışayım. Bu yaşamın çok sesli senfonisini oluşturmak için içiçe geçmiş olan sınırlı sayıdaki temel motifi (leitmotif) işitmeyi mümkün kılacaktır. Belli motifler nazarı dikkatimizi çekmek için âdetâ bizi zorlarlar ve bu nedenle görmezden gelinmeleri mümkün değildir, fakat diğerleri besteci tarafından öylesine inceden inceye işlenmiş ve çeşitlendirilmiştir ki, bunları basit formları içinde ancak daha sonra yeniden dinleyince kavrayabiliriz.

Hayat her zaman bizim için karmaşık bir süreçtir ve anlamın basit bileşikler, kendilerini doğrudan doğruya soyut dü-

şünceyle dile getirebilmemizi sağlayacak bir yalıtılmışlık içerisinde nadiren bulunurlar. Bununla beraber 1920’de neredeyse ansızın şunun farkına vardım ki, yeni yöntemimiz için hareket noktası olması gereken şey kesinlikle bu içiçe geçmişliktir. Belki de farkında olmaksızın bir Yeni-Platoncu bakış açısından etkilenerек her şeyin sair her şeyle çok yakın bir birliktelik içinde olduğuna kâni olmuşum. Zihni hayatın her bir kesitinde, her ne kadar farklı nisbetler içerisinde olsa da, bütün zihnî tavırlar mevcuttur. Her bir bütünlüklü zihnî edim çözümleyici gözlemciye zihnin mümkün biçimde farklılaşabileceği bütün boyutları sergiler.

Bu düşünce çizgisinin anlaşılabilmesi için kesinlikle mevcut bütün kavramları değiştirmeye hazırlıklı olmak gerekir. Teklif edilen karmaşık bir teori değildir, tersine olağanüstü derecede basittir. Verimli ve kucaklayıcı bütün bilimsel ilkeler zaten basit ve açıktırlar. Fakat bir kimsenin düşüncesinin değişmesi için, burada tek bir zihnî alanı değil —her birini yekdiğeriyle ilişkisi içerisinde— bunların tümünü çözümlememiz gereklidir. Çünkü görünüşteki bu karmaşa önceden gözönünde bulundurulmuş olmadıkça her bir tavrın basit ve sınırlı özü anlaşılmuş olmayacaktır. Bu zihnî dönüşüm hiç kuşkusuz herkes için kolay olmayacaktır. Fakat yapıyı anlamayı öğrenmenin yegane yolu, öncelikle tecrit etme ve idealleştirmenin gerekliliğini idrak etmektir, bu daha sonra hayatın karşılıklı ilişkilerini, aslında oldukça basit olan mantık çizgilerinin bir komplikasyonu olarak anlamanın yolunu açacaktır.

Her belirli metodolojik yöntemin zorunlu bir sonucu olan önyargı yahut belli bir temayül, tekil zihnî öznen hareket etme zorunluluğumuzun neticesidir. Fakat bu hareket noktasını ancak ve ancak biz, birçok nesil tarafından oluşturulan ve bütün gruplarca sürdürülen nesnel zihnî alanda buluyoruz. Bununla beraber şunu hatırdan çıkarmamalıyız ki, eşlik eden karşılıklı toplumsal ilişki ve bunların toplamı gerçekte ancak zihnî hayatın kendisini açıp genişleterek karmaşıklaştırdığı formdur. Zihni hayatın kendisi bir eğilim olarak birey-

de daha önceden mevcut olmalıdır. Çünkü bu bir nüve halinde onda bulunamadıkça sıfırı sıfıra sunsuzca ve beyhude yere eklemek durumunda kalacağız. Doğrudur, şu ya da bu bireyde tekil edimler öncelikle toplumda gözle görünür bir yayılım bulurlar. Ve toplumun tarihsel gelişme süreci içerisinde bunlar, gittikçe büyüyen bir akıntıya dönüşürler, bireyi kuşatıp onu sürüklerler. Fakat çözümleme, onun tarihsel özelliklerini mümkün olduğunca gözardı ederek bireysel bilinçle başlamalıdır. O nedenle öncelikle bireysel zihnî edimlerden söz edeceğiz, bununla kastedilen ne denli ilkel olursa olsun, tek bir bireyin gerçekleştirdiği edimlerdir. Hatta Robinson Crusoe'nun bile ekonomik ve estetik ilişkilerden haberdar olması, bunları gerçekleştirmesi ve hayatın akışının anlamını hürmetkerane değerlendirmesi gerekir. Fakat o ne sevebilir, ne de yönetebilirdi. İşte burada dönüm noktasına, toplumsal zihnî edimleri kabul etmemiz gereken yere geliyoruz. Şu halde bireysel zihnî edimlerle, anlam bütünlenmesi için ikinci bir benliğin gerekli olmadığı şeyleri kastediyoruz. Toplumsal zihnî edimlerle ise doğrudan doğruya bir başka kişinin deneyimsel konteksini ima eden ya da objeleri olarak buna sahip olan şeyleri kastediyoruz. Zihni bir edimin toplumsal korelasyonlarla vuku bulacağı ya da karşılıklı toplumsal ilişkide bulunacağı keyfiyeti onu toplumsal olarak nitelendirmek için tek başına yeterli değildir; çünkü burada toplum zihnî muhtevanın sadece taşıyıcısıdır. Bununla beraber bir başka kişiye ya da bir gruba yönelen zihnî edimler kendi başlarına özel bir kümeyi oluştururlar.

III.

Bireysel Zihni Edimler

Ne zaman hafif ve sakin türden bir müzik parçası eşliğinde hayellere dalsak içimizde ve etrafımızda gerçekte hiçbir anlam ifade etmeyen bir sürü izlenimlerle karşılaşırız. Bu durum sözcüklerle tam olarak ifade edilemez, çünkü sözlü ifadeler dolaylı olarak, tam kendimizde olmadığımızda (ya da yarı bilinçli olduğumuzda) dışarıda bırakılan entelektüel ve ilgili başka anlamları ihtiva ederler. Şekilsiz ve sınırsız bir ışık ve renk denizine sürükleniriz. Ayırt edilemeyen bir sürü ses ve bedenlen hissedilemeyen birçok tazyik vardır, bunlar açık bir konuma sahip değildir. Belirsiz biçimde diğer durumlarla kaynaşan nadiren algılanmış genel bir his durumu vardır. Böyle bir kaos, zihnin —yaratımını önceleyen— ayırdedici özelliğidir. Ne nesne ve özne ayrılmıştır, ne de nesne tanınmış ve anlamlı bir vasfa sahiptir.

Ayık bir bilinçte sadece 'gerçeklik'le karşılaştığımız ve daha sonra benliğimizi etrafımızdaki nesnel düzenden ayırıp bütün gözlemciler için aynı olan kavramsal bir dünya inşa ettiğimiz ileri sürülmüştür. Bu bütünle yanlış bir düşüncedir. Hatta bilim adamı bile günlük deneyimlerinin duyu izlenimlerini bilimsel ve kelimenin eksiksiz anlamında teorik bir forma tercüme etmeyi bir an bile düşünmez. Güneşin kendi halinde doğup batışıyla tatmin olur, bunların doğrudan doğru-

ya şeylerin kendilerinin değil kendi ruhunun nitelikleri olduğunu 'bilse' bile renkleri görür, sesleri işitir. Güneşin bulutların ardında gizlenmesinden, yeryüzünü küçümsemesinden, doğanın belli bir tarzda düzenlendiğinden ve insana karşı ya hayırhah ya da meşum ve menhus bir tavra sahip olduğundan bahsetmeyi sürdürür. Başkalarıyla değil de belli bir nesneyle ilgilenmeyi seçer, ruh halini evrene yansıtmış bulur, o kadar ki sonbaharın gelişi ona kendi yaklaşan ölümünün habercisi gibi görünür. Tek kelimeyle şuurlu tavır hiçbir surette bilimsel ya da saf teorik tavrıla eş anlamlı değildir. Naif gerçeklik bilinci bütün zamanlar ve bütün insanlar için kesinlikle belirlenebilir değildir. Saniyyen sözü edilen naif gerçeklik kavrayışı bu bilme tavrı için sadece bir hazırlık aşaması değil, fakat ilginç bir yığın içerisinde yaşamla bir ilişkiler bütünü de ihtiva eder. Buna ilave olarak dünyaya karşı mevcut tavrımız, sadece teorik değil fakat değer yargılarımız da bir tarihsel vakalar zenginliğiyle içiçe geçmiştir. Diğer taraftan belli insanlara karşı, üzerine düşündüğümüzde sebepleri artık pek açık biçimde bilinçli görünmeyen doğal bir sempati hissederiz. Ve aynı zamanda bireysel farklılıklar da vardır. Bir kimseye kutsal bir nesne olarak görünen, bir başkası için sadece bir taştan ibarettir. Bir kimse gençliğinin renkli hatıralarıyla dopdolu bir manzara görürken, bir başkası anlamsız bir çölden başka bir şey görmez. Bütün bunlar temel ya da bilim öncesi bir bilinç benzeri herhangi bir şeyi geliştirmenin ne kadar imkansız olacağını göstermektedir. Çünkü bilim adamı kadar naif bir gözlemcinin de dünya görüşü birbirinden en farklı, en uyuşmaz nitelikteki bakış açılarını birbirine bağlar. Dolayısıyla açık, sarıh, temel bir bilinci ortaya koymanın tamamen imkansız olduğunu çok geçmeden farkedebiliriz, o kadar ki âdetâ şunu söylemeye zorlarız: her bir insan teki dünyanın mutlak manada bireysel resmine sahiptir. Genel hatlar birbiriyle örtüşse bile, nakşolunan resim her durumda farklıdır.

Öyleyse nerede bir dayanak, bir düzen ilkesi ya da yol gösterici bir kılavuz bulabiliriz?

Bunun için anlamını aşağıdaki resimle göstermeye çalışacağım bir varsayım geliştirmekten başka bir yol göremiyorum. Beyaz güneş ışığı spektrumun bütün asli renklerini ihtiva eder. Bu beyaz ışık ne zaman belirirse, kırmızı, yeşil, mavi vs. de, bu renkler görünmese bile, ortaya çıkar. Fakat bunları, şua ya da ışını ayrıştırıcı bir araçtan geçirerek ayırtırmak mümkündür. Toplam karışım içinde baskın olan tek bir rengin nisbetini artırarak da (sözgelimi bir renk topuyla ya da bir renk çenberiyle) algılanması mümkündür. Fakat tüm diğer renkler hâlâ mevcuttur.

Şimdi bunu önümüzdeki meseleye tatbik edelim. 'Verili' diye bilinen dünyaya karşı çok yönlü ve görünürde sınırsızca değişen tavırlar —ki kendi başına sadece metodolojik bir varsayımdır— sınırlı sayıdaki temel tavırlara indirgenebilirler. Bunlar mekansal olarak yanyana getirilmemişlerdir, dolayısıyla bir parçayı biliriz, diğerini ekonomik olarak değerlendirik ve bir üçüncüsünti estetik ya da dîni bakımdan ele alırız. Bütün anlaşılabilir tavırlar her bir zihnî bakışta, fakat farklı derecelerde ihtiva edilirler, kimi zaman daha çok, kimi zaman daha az ön plandadırlar, kurucu ya da kurulmuş çok yönlü ilişkilerde karmaşık edimler olarak mevcuttur.

Doğru olarak kabul ettiğimiz metodolojik varsayım aşağıdaki cümlede olduğu gibi ifade edilebilir. Anlam kazanan her bütünlüklü edimde bu edimlerin bütün temel biçimleri aynı zamanda mevcuttur; zihnin bütünlüğü her zihnî edimde mevcudiyetini hissettirir. *Geisteswissenschaften*'in sistematik bölünümü her zaman bu ilkeyi gözardı ettiğinden ötürü başarısız olmuştur. Yalnızca bir bütünde gerçek anlamda bulunacak olanı (birbirinden ayrı) parça unsurlar arasında araştırmıştır. Sözgelimi her türlü bilimsel davranışta, estetik, ekonomik, dîni etkenlerin, (ve her birinde geri kalanların hepsinin) eş zamanlı olarak mevcut olduğunu gözardı etmiştir.

Duyu algıma bir şeyin verildiğini varsayın. Onun ayırdına varmazdan önce psiko-fizik bir özne olarak, beni harici bir güç olarak sınırlayan bu şey hakkında bir izlenimi tecrübe ederim.

Bunun üzerimdeki tazyiki o kadar büyük ve kimyevi tesiri o denli yoğundur ki, fizik sistemim onunla başa çıkmakta güçlük çeker. Fakat aynı zamanda bu izlenim benim organlarımı hayat için faydalı ve tatmin edici bir tarzda etkileyebilir. Her halükârda psiko-fizik yapımla, duygusal bakımdan niteleyici tabirlerle —‘hoş’ ya da ‘rahatsız edici’— bilinçsiz biçimde hissedilecek ve süregiden deneyim ve düşünümle faydalı ya da zararlı türünden özel değer deneyimiyle gelişecek bir tarzda ilintilidir. Böyle bir tarzda değerlendirilen her şey, ne kadar ilkel olursa olsun, ekonomik bir anlama sahiptir. Her gerçek değerlendirmeye edimiyle, objeyle ilişkiye girmeyi arzuluyorsam eğer, en uygun, en elverişli tarza ulaşma gerekliliğim kendi başına bir ekonomik etkendir. Sözgelimi gözün ekonomisi benden verili objeyi en açık görüş noktasına çıkarmamı talep eder. Bu benim için bir enerji sarfiyatını gerekli kılar ve tamamen psikolojik anlamda dikkat psişik ekonominin bir parçasıdır.

Aynı zamanda bir başka türden bir edim meydana gelir: ‘nesnel olarak verilen’ (gerçekte sadece duyu organının bir durumu) bir nesneye dönüşür. Bu nesne zihnî olarak çevresinden koparılır, bir rölyef gibi önplana çıkarılır ve kendisi için, kendinden dolayı istenir. Ve zihnî dikkatin bu durumunda nesne, aynı anlamı haiz gelecek her edimde tekrar istenilip kendisine yönelinebilecek hep bir ve aynı varlık haline gelir. Nesne, varolmuş olsa bile, bu şekilde yeniden ayırt edilebileceği veya yeniden kendisine yönelinebileceği genellik sferine, şeylerin alanına ya da hep söylediğimiz gibi bir belirlilik veya değişmezlik alanına yükseltilmiştir.¹³ Burada bilmeyle ilgili dediğimiz belirleyici edimlerin nüvesiyle karşılaşırız. Bu edimler sadece belirli varlıklarla değil, fakat aynı zamanda belirli temel ilişkilerle de (*Wesensverknuepfungen*) ilgilidir.

Bununla beraber bu tür bir zihnî yapı nesne olarak bilinen şeyi tamamen tüketemez. Ayırt edilerek ulaşılmak istenen onun belirişinin ya da görünüşünün mutlak duyumsallığı ve

13. Kr. Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit* München, 1918 sh. 499. Özdeşlik genel-
liğin karakterine sahiptir.

somutluğudur, fakat içyüzü bütünüyle kavranılmaz. Çünkü onun kendine özgü hatları, rengi, bütünselliği ya da çarpma-sıyla oluşan izlenim beni hâlâ bir başka tarzda etkiler. Bu izlenimin maddi hiçbir ağırlığı, davranışımın da arzulu, çıkarıcı ilgiyle ortak hiçbir yanı yoktur. Kendimi 'nesneye' doğru hissedirim, yani belli bir görsel değerlendirme, belli bir psişik ritm ile onun hatları etrafında dönüp durarım. Psişik yapım içerisindeki aynı renk ya da duyu nüanslarıyla ilgili olan dolaylı psişik kiplikler içerisinde rengini ya da sesini algılarım. Böylelikle nesneyle *unique* bir birleşme süreciyle karşılaşırım. Ya da daha genel koymak gerekirse: algılanabilir somut izlenim duygusal güçlerimde öyle dürtüler uyandırır ki, izlenime (*Eindruck*-impression) bir dışavurum, bir anlatım (*Ausdruck*-expression) da denilebilir. Ruhumla ilgili bir şey (aslında bütün duyu niteliklerinin neticede psişik nitelikler olduğu yolundaki kanıtlama çabalarında görüleceği üzere) nesnenin duyumsal karakterinde yer alır gibidir. Algılanabilir her somut fenomen benim için hem izlenim (*Eindruck*), hem de dışavurum-anlatımdır (*Ausdruck*). Bir başka ifadeyle fenomen- de, sadece nesneyle ortaya çıksa da, neticede bilinçsiz olarak bana izafe edilen psişik bir dürtüyle karşılaşırım. Nihayetinde ortaya çıkan empati hissi nesneyle öylesine spontan biçimde kaynaşır ki, belli bir psişik nitelik şeyin içerisinde yer alır gibi görünür. Bu estetik edimlerin nüvesidir.¹⁴

14. 'İzlenim' (*Eindruck*) sözcüğüyle burada kastedilen bir nesnenin duyumsal deneyiminin yanı sıra doğrudan doğruya görme edimiyle iribatlandığı ve nesnenin tesirine atfettiğim neticede ortaya çıkan ruh hali ya da duygusal dürtüdür. Bu nesneyle her türlü arzulu ya da çıkarıcı ilişkiyi dışlar. 'Dışavurum' (*Ausdruck*) tabiriyle ise tersine psişik dürtünün bilinçli ya da bilinçsiz hissedilebilir, kavranılabilir bir konfigürasyona bağlanması kastedilir. Nesneyle ilgili izlenim her ne türden olursa olsun, bunu onun ayırt edici özelliğine atfederim. Onun dışavurumu benim mevcut ruh halime bağlıdır. Bu ikisinin tek bir deneyimde kaynaşması (*Ausdruck-Eindruck*) münhasıran ne bana, ne de nesneye ait olan fakat gözlemciye, bir temas ve nüfuz fenomeniyle mukayese edilebilecek, esas itibarıyla psişik bir şey (*Seelisches Ueberhaupt*) gibi nesnede yer tuttuğu intibamı veren bir tür nötr psişik durum meydana getirir. Bununla beraber estetik obje ile suje arasında dışavurum ve izlenimin farklı katılım derecelerinin varolduğu açıktır.

Son bir uyarı: tek bir deneyim kendisini açıktır ki nesnel ve öznel olarak tek bir parça olarak ortaya koyar. Nesnel bakımdan o sonsuzluktan oyularak kazınmış gibi görünür. Öznel olarak ise iç hayatımın anlamlı akışında bir dalgadan ibarettir. Bu tecrit edilmiş deneyim bütün hayatımla anlamlı bir şekilde ilişkilendirildiği ölçüde, hatta hürmet hissi diyebileceğimiz belirsiz bir hal içinde olsa bile, dîni bir renge sahiptir. Hayatımın topyekun değeri ve anlamı için bir şey ifade etmeyen hiçbir şeyin, hatta en küçük bir dürtünün bile varlığından bahsedilemez. Halimi sözcüklerle anlatamam da bir çimen yaprağının yüzeyindeki bir çiğ damlacığı üzerine tefekküre dalabilirim, ve bunun farkına varıp estetik olarak değerlendirdikten sonra kendimi hayatın değişkenliği ve sonsuzluk endişesi ile ilgili belirsiz bir keder ve üzüntü önsezinin hissedildiği bir haleti ruhiye içerisinde bulurum.

Tüm gayret ve çabamız tek bir zihnî bakışta bulunabilecek tavırları ortaya koymaktı, böylelikle çağrışım ve düşünüm vasıtasıyla bütün sonraki dolayimler mümkün olduğunca dışarıda tutulacaktı. Her tavırda sadece asli boyutları gözönünde bulundurduk. Sonucu kısaca hülasa etmek gerekirse:

Ekonomik anlam suje ile obje arasındaki psiko-fizikal enerji ilişkilerinin deneyiminde yatar (Enerji boyutu, *Kraft-mass*).

Teorik anlam yönelinilen objenin genel özdeşliğine dayanır (Öz, *Wesen*).

Estetik anlam algılanabilir somut fenomenin izlenim-dışavurum karakterine dayanır (İmgelemsel, *Bild*).

Dîni anlam tek bir deneyimin bireysel hayatın bütün anlamıyla ilişkisiyle ortaya çıkar (Bütünsel anlam, *Totalsinn*).

Gerçekte bu kabil basit edimlere nadiren rastlarız, çünkü, bir kere edimler zamansal olarak tecrit edilmiş değildir. Sonra edimlerin tümünde farkında olmanın bütün sonuçları mevcuttur ve zihnin süzgecinden geçmiş ekonomik, estetik ya da dîni anlamı haiz diğer deneyimlerin üzerine oturduğu bir dayanak teşkil ederler. Bir güz manzarası üzerine tefek-

küre dalacak olsam, estetik deneyimim yaprakların hüznü verici renge boyanışından ve tepelerin alçalıp yükselen dalgalar gibi hareketli çizgisinden ibaret değildir, aynı zamanda buna meyvalar ve onların olgunlukları, kışın gelişi, uykuya yatış ve uyanış, ölüm ve bitkinlik (yorumsal hisler) ile ilgili bir bilgi de dahildir. Dalgalanıp duran okyanus tek nedenden ötürü gizemli görünür, çünkü o tehlikelidir. Güneşin sıcaklığında hayat verici bir güç hissedirim, üzümde oluşmakta olan şarabı önceden sezerim. Bir sözcüğün sesinde bana sanki hayatın bütün anlamı açılıyor gibi görünür. Dolayısıyla elde edilen bilgiyle, kurucu ve kurulan anlam çerçeveleriyle her şey içiçe geçmiştir. Zihni edimler anlamları bakımından tekrar tekrar içiçe geçerler, o kadar ki her türlü deneyim neticede anlam itibarıyla hudutsuzca zengindir. Fakat bu içiçe geçmiş yapıları çözebilseydik, tıpkı *Meistersinger*'in finalinin her türlü geçmiş deneyimi tam anlamıyla ortaya çıkarması gibi, her yerde aynı basit motiflerle, fakat birbiriyle ilişkili, değişken ve genişlemiş olarak, karşılaştırdık.

Zihni bir edimdeki içiçe geçmiş etkenleri gerektiği gibi değerlendirebilmek için eşyaya bıkış ve kavrayış gücümüzü keskinleştirmeliyiz. O nedenle şimdilik birçok tavırdan hangisinin vurgulanacağı meselesi kararlaştırılmaksızın açıklayıcı bir örnek vereceğim. Daha sonra Kısım II'de, bunların kendi başlarına baskın edimler olarak nasıl teşekkül ettiklerini ve diğer tavırlardan ne şekilde ayrıldıklarını sürekli olarak zihninizde tutarak, bütün edim kümelerini araştıracağız.

I

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için şuuruma idrak dilinde bir dağ sırası denilen şeyin verildiğini varsayalım. İlk başta bu 'bir şey' olarak tecrübe edilir. Ve bu deneyim aşağıdaki boyutları ihtiva edebilir.

a) Farkında olan bir özne olarak ben buna dikkat kesilirim. Zihnen duyu organımdaki optik uyarılmanın ötesine geçirim ve üç boyutlu olarak düşünülen mekanda belli bir yerde

resmi görürüm. Ve ancak bundan sonra retina afeksiyonu bir obje haline gelir. Bu objeye dikkatimi yöneltirim ve etraftaki çevreyi, gökyüzünü, dağ eteklerini, (bir tür soyutlama) dışarıda tutarım ve sadece dağ sırasına yönelirim. Düşünce ve belirlenmeyle ona dikkat kesilirken, ya da hatta onu 'bu' diye nitelerken değişmez bir mahiyete sahip obje olarak karşıma yerleştiririm. Bu benim için tamamen yeni bir şey değildir. Aynı özsel vasfa sahip olan nesneleri bilirim. Ve bilişsel tavır sadece bu 'öze' yönelir. Belki de 'dağ sırası' ismiyle nitelenen en genel özle yetinip daha ötesini istemem. Veya belki de diğer bilgi kaynakları idrakimi zenginleştirir. Daha sonra bu 'özel özü' En Önde Gelen Sıra diye niteleyebilirim. Fakat buna rağmen isim yine de genellik sferinde yer alır. Çünkü isim, ne kadar somut olursa olsun, onunla ilgili bütün zihni edimlerin tümü bakımından bu şeyi özdeş ve değişmez olarak görmeye yol açan bir yönlendiriciden ibarettir. İdraki oluşturulan etkenler şu halde: 1) nesneyi konumlandırmak; 2) buna yönelmek ve bununla ilgili bütün verilerden bu şeyin kendisini soyup çıkarmak; 3) onu öz itibarıyla aynı ve değişmez görmek. Bu sonuncu etken bütün şartlarda idrak ediminin genel olana yöneldiği anlamına gelir, bir başka ifadeyle bu değişmeyen öze yönelen bir edimdir. Böylelikle tecrübe edilen izlenimden idrak olunan özdeş nesneyi çıkartmış oluruz.

b) Bununla beraber bu tecrübe edilen şeyde genel görünümün içine dahil edilemeyecek bir etken kalır; bir başka deyişle durup baktığım bu bakış açısından, tam olarak bu dağ sırasının algılanabilir somut fenomeni. Bu hissedilebilir somut şey, onun hali hazır formunun tekilliğine (ki hiçbir genel geometri kavramından hareketle tamamen kavranması mümkün değildir) ve tam olarak bu ışık, gölge, renk ve kütle dağılımının emsalsiz, *unique* terkibine dayanır. Doğrudur, bu emsalsiz konfigürasyonu daha da genel özlerle sezgisel olarak belirleyebilirim. Fakat bu tekillik, bu hissedilebilir somut fenomenler farklı şekillerde kavranılabilir. Doğrudan istençli ilgilerin tümü devinimsiz ve durgun olsa bile, bu bende bü-

tünüyle emsalsiz bir psişik dürtü meydana getirir. Bir gözlemci olarak ben sadece zihnî olarak değil, duygusal olarak da etkilenirim. Aradan bir zaman geçtikten sonra bu hissedilir ölçüde somut tekilliğe (koşullara göre bu bir senfoni, tat, koku ya da dokunma organlarını etkileyen bir olgu olabilir) algılanabilir bir fenomen (*das Bildhafte*) olarak başvururum. Bütünün biçiminde benim için algısal kavrayışım ile örtüşen bir psişik *Gestaltqualitaet* vardır. Münferit her renkte ve bütünsel renk tesirinde bir psişik his niteliğinin dalgası vardır. Bir başka deyişle, resmin üzerimdeki tesirinde aynı zamanda bir dışavurum, yani objedeki psişik niteliklerin bir yansıması vardır. Bu, duyumsal niteliklerin öznel (yani psişik) bir mahiyete sahip olduğu yönündeki bilimsel yargıyı doğrular. Bahsi geçen hissedilir fenomenin nesnenin ruhu (onun ruhsal durumu) denilebilecek şeyi yansıttığını söyleriz. Fakat bu şekilde nesneye sadece ek bir nitelik, *sui generis* bir edim içinde psişik dürtümüzü kazandırdığımızı pek iyi biliriz. Mamafih estetik empatinin özü meselesi bugün bile hâlâ tam olarak çözülmemiştir. Burada şu kadarına işaret edelim ki, empatik olarak tecrübe edilen aktüel psişik durum değildir, ya da hiç olmazsa zorunlu olarak böyle değildir. Aynı şekilde nesnenin zorunlu olarak bir ruha sahip ya da empatik ilişkisinin bir kişileştirme olduğu varsayılmamalıdır. Tersine empatinin öznesi bir tür genişlemiş imgelemsel ruhtur. Temâşa durumunda bu ruh estetik objeyle o şekilde birleşir ki, artık bende değil de objeye sökün etmiş gibi bir izlenim yaratır. Dolayısıyla empatik olarak genişleyen benliğim, deneyim içerisinde objenin *uniqueliği*yle kaynaşırken, deneyimlenen somut izlenim de benim için coşkun psişik dürtünün bir dışavurumuna dönüşür. Çünkü obje beni belirli bir ruh durumuna girmeye zorlar. İzlenim ve dışavurumun bu karşılıklı ilişkisi estetik deneyimin nüvesidir. O genele yönelimli olan bilişsel edimlerle serbest bırakılmış olan bireysel-tekil boyutu doldurur. Dolayısıyla estetik edimlerin temel varlığı içerisinde şunları saymak mümkündür: 1) tamamen temâşaya dayalı yarar gözetmeyen

bilinç durumu; 2) istemin objenin hissedilebilir somut resmine yönelmesi; 3) izlenim ve dışavurumunun çakışmasına dayalı objenin zihnî anlamda anlamlı muhtevasıyla empatik ilişki.¹⁵

c) Bilişsel ve estetik edimler salt tefekkür ve temâşaya dayalı bir mahiyete (*beschaulich*) sahiptirler. Fakat gerçeğin kendisinde yalnızca temâşa için anlamı haiz hiçbir şey yoktur. Belirli gereksinimler içerisinde fizyolojik anlamda belirlenmiş varlıklar olarak doğanın bir parçasıyız. Etrafımızdaki fiziki her şey psiko-fiziki yapımızdan bir şeyler talep eder. Tek bir edimde görüş alanını algılayıp algılayamayacağımız ya da bunun için ne kadar bir süre optik dikkate gereksineceğimiz meselesi bile öznenin enerjisiyle bir ilişkiyi işaret eder. Yukarıdaki örnekte bu dağ sırasının tıpkı bir duvar gibi yolumuzu kesip ilerlememizi engellediği, en azından bununla ilgili bir düşünce olarak, fikrine sahiptik. Düz bir satıh biçiminde olmuş olsaydı dikkatimizi çekmeyecek olan uzam, çünkü bu haliyle bir kilometrelik mesafedir, yükseklik boyutu hesaba katıldığında muazzam bir tesire sahiptir. Böyle bir maniyayı aşmak için ne kadar fizik enerjiye gereksinim duyulacağını tecrübeyle biliyoruz. Ve bu çağrışım büyük nisbette estetik deneyimle içiçe geçer. Böyle bir kütlede ezici, üstesinden gelinmez bir şey vardır. Gerçekte bize herhangi bir zararı dokunmaz, ama yine de bizi tıpkı bir mukavemet ya da çevremizin gitgide daralan tazyiki gibi etkiler. Dağcılık sporu bu deneyimsel boyutun sınanmasına dayanır ve ekonomik tavırla yakından ilgilidir. Bununla beraber bunun yarardan çok oyun kategorisi içerisinde ele alınması gerektiğini belirtmek gerekir. Cazibesi de bir engelin aşılmasına dayanır. Yüksek bir dağa tırmanmış olan herkes dağın kendisi için nasıl gerçek bir engel teşkil ettiğini bilir. Saf estetik ilişkinin dengesi zirveyi aştığımız zaman ancak yeniden onarılır. Bu andan önce söz konusu olan bir enerji hesaplamasıdır, yani dağın

15. Objeyle kastedilen bilişsel olarak belirli nesne değil, fakat benlikten bağımsız ve estetik olarak anlamlı biçime bağlı olan şeydir.

teknik olarak nasıl aşılabacağı ve amacımıza nasıl boyun eğdirileceğidir. Sözü edilen durumun bu vechesi dağ zemini demir yolu için etüd eden bir mühendisin gözüyle görüldüğünde daha rahat anlaşılır. Bu durumda dağ, estetik obje olarak büsbütün gözden kaybolurken sadece arzettiği mukavemet ve gereksinimlerimizle olan ilişkisi bakımından ele alınır. Fakat böyle bir izah hesaba katılmasa bile, bütünsel edimde mukavemetle ilgili bir etkenin, bize direnç gösteren ve benim yaşama irademe meydan okuyan bir nesnenin deneyiminin başından beri mevcut olduğu aşıkardır. Deneyimlenen nesnenin güç ekonomimle olan bu ilişkisine onun ekonomik boyutu diyorum. Dolayısıyla ekonomik edimler: 1) kaçınma ya da arzulama edimleri; 2) enerjilerin psiko-fizik özneyle ilişkisinin tecrübe edildiği edimler; 3) fizik doğada hakiki amacın gerçekleştirilmesini ve hayatın sürdürülmesini hedefleyen edimlerdir.

d) Bilmenin salt nesnel ve, yarar amacı taşımayan tavrından, estetik hissin kaynaşmasına ve buradan da doğrudan doğruya faydacı değerlendirmeye giden süreci hülasa ettik. Kabaca denilebilir ki: ilk tavra hakim olan benlikten bağımsız saf nesnedir, ikinci tavırda ise benlik ve nesnenin imgelemsel kaynaşmasıyla ve üçüncüsünde benliğin salt maddi ilgisiyle karşılaştık. Fakat bunların her biri birey için bir değeri haizdir; ilk durumda bilişsel, ikincisinde estetik ve nihayet üçüncüsünde ekonomik değer söz konusudur. Yukarıdaki örnek biraz daha genişletilerek aynı zamanda şu şekilde de düşünülebilir: her durumda olumsuz bir değer, üçüncü ilişkide olduğu gibi, müsbet olanın yerini almaktadır. Şayet bu üç deneyim aynı benlikte toplanacak olursa bütünsel bir anlamla ya da bütünsel değerle ilişkilendirilmelidir, ve sadece bu anın hayattaki bütünsel anlamıyla değil, çünkü zihnî benlik salt bu ana ait değildir. O nedenle bütün muhtevasıyla birlikte deneyimi bireysel hayatın (sınırlı bir süre için) bütünsel anlamıyla ilişkilendirmeliyiz. Ve doğrusunu söylemek gerekirse, deneyimin her parçasında belirgin olan böyle bir etken mevcut-

tur. Bunun, hayatın bütünsel değeri için haiz olduğu anlamın bir işareti vardır. Ve bu bir reflexion olmasa bile biçimden yoksun salt ihtiram ve sadâkat¹⁶ halindedir. Dolayısıyla dağ sırasının farkına varıp onun beni etkilemesine geçit verirken ve bu arada enerji sistemimi gözden geçirirken, bende aynı zamanda bir şey daha gelişir: hayatımın bütünsel değeriyle şöyle ya da böyle yakından ilgili olan aşkın bir değer deneyimi. Dinî tecrübenin anlamı, tek başına bir değer, izafi konumu içerisinde tecrübe edilemeyeceğinden, ister istemez bütünsel bir deneyim olan bu değer ilişkisidir. Fakat bir sürü zihnî araçlar ve sürece katılmasına rağmen tamamen hesaba katılmayan birçok deneyimsel birliktelikler vardır. Estetik tavır ve yarar gözetken davranış arasında bir gerilim gelişir, bir başka ifadeyle korku ve çekilmenin empatik ilişkisinde bir karışım, bir halita mevcuttur. Daha önceki deneyimler ve bilme edimleri estetik izlenimin peşine takılır ve aynı zamanda enerji ekonomisi boyutunu vuzuha kavuştururlar. Bu dağların bizden binlerce yıl öncesinde de mevcut olduğunu ve bizden sonra da binlerce yıl mevcut olacağını biliriz. Yazdan kışa vuku bulan değişimi düşünüyoruz. Bu dağların bütün çağların daha önceki deneyiminin bizdeki geriplanı olduğunu hatırlarız. Bireysel hayatımız birçok vakanın konteksi olarak zihnen kavranır ve bu tek deneyim teorik refleksiyona boyun eğer. Böylelikle nihayetinde katı gerçekçiliği ve derin sembolizmiyle karmaşık biçimde içiçe geçmiş bütünsel deneyim gelişir. Bu, objenin görkemi ve benim kendi önemsizliğimin, onun ezici ihtişamına karşı zihnî mücadelem, onun sükneti ve ölümsüzlüğü karşısında, bir şekilde benimle ilgili olan hayatın ve iyiliğin anlamının deneyimidir. Bütün bunlar dîni bir vasma sahiptir. Hayatımın bütünsel değeriyle tecrübe edilen değer ilişkisi içerisinde, teorik, estetik ve ekonomik olandan farklı olarak dîni anlam açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla dîni edimlerde şunlar vardır; 1) bireyin salt zihnî muh-

16. Schleiermacher'ın *Reden über die Religion*'daki dîni tecrübe tanımıyla karşılaştırın.

tevasına teslim olma; 2) bireysel yaşantının bütünsel deneyimle ilişki içerisinde kavranışı; 3) bireysel değerle ilgili farkındalık, bu bireysel değer deneyiminin bütünselliği içerisinde onun konumu ve anlamına göre değerlendirilir.

Yukarıdaki örnek gerçek dünyanın bir kesitiyle bağlantılı olan bir edimler bütünüyle ilgiliydi. Yoksa rastgele seçilmiş örnekten öte bir anlam ifade etmezdi. O nedenle ana hatlarıyla bir kere daha tekrarlayabiliriz: nesnel anlamda genel olana teslim oluş teorik anlamı meydana getirir; hissedilebilir fenomenin izlenim—dışavurumunun karakterine temayül estetik anlamı husule getirir; bunun psiko-fizik enerji sistemimle değerlendirmeye tabi tutulması ve benim hayattaki gerçek amacım, ekonomik anlamı; ve nihayet bütün bu tekil değer deneyimlerinin bireysel hayatın bütünlüklü zihinsel değeriyle ilişkisi dînî muhtevayı belirler.

Örneğimizde bütünsel edimin hangi veçhesinin vurgulandığını belirtmeyi bilerek gözardı ettik. Aşağıda her bir edim kümesinin mahiyetini değerlendirecek ve diğerlerinin hangi anlamda içerildiğinden ya da ikinci plana itildiğinden bahsedilebileceğini araştıracağız. Böylelikle her edim türünün diğeriyle sınırlandırıldığı ortaya çıkacaktır. Her birinin, diğerinin yerini dolduramayacağı bağımsız birer işlevi vardır. Fakat bu ancak onun özel anlamıyla uyum içerisinde olan ve diğer edimlerin hiçbirisinin yerini dolduramayacağı şeyi gerçekleştirebilir.

II

1. Bilmeyle ilgili Bilişsel Edimler

Bu edimler nesnelerin genel değişmez özlerini hedeflerler, ya da daha açık bir ifadeyle, somut fenomenlerde genel özler olarak yeniden beliren, bunlardan mantıksal olarak çıkan ve genel, *ideational* [düşünsel] ilkelere indirgenebilir şeye yönelirler. Her yerde en önemli mesele, somut olanın düşünsel olana tercümesi, bir ve aynı mahiyetteki zihinsel özlerin tesisi ve genel vazgeçilmez bir ilişkiler konteksinin oluşturulma-

sıdır. Bilmeye ilgili edimlerin hissedilebilir anlamda somut olanla —yani ancak estetik [duyumsal] olarak kavranabilenle— sınırlanması genel olana bu eğilim nedeniyledir. Salt nesnel olana yönelmeleri bunları, içerisinde her zaman özel niteliksel bir suje-obje ilişkisinin olduğu ekonomik edimlerden ayırır. Bu ilişki, sonradan genel bir yasa içerisinde formüle edilse bile, gerçekten tecrübe edilir. Bilişsel edimler belirli şeylere taalluk ettiklerinden, diğer bir deyişle bir ve aynı olmayan her şeyi gözardı ettiklerinden dîni edimlerden de ayrılırlar ve böylelikle sınırsız veri kümesinden belirli ve sınırlı bir parçayı, değişmez Hakikatin alanına yükseltilebile, çekip çıkartırlar. Ayrıca bilişsel edimler birey için arzettiği biyolojik zarardan ya da değerden bağımsız olarak salt nesnel bir düzen inşa ederler. Öznenin payı asgari seviyeye, yani içkin teorik yasanın değerine ve saf bilme dürtüsüne indiği ölçüde, bunlar 'değerden bağımsız'dırlar.

Nesnenin değerlendirici deneyim konteksinden ayrılığının bu seviyesi hiç şüphesiz münferit bilimlerde farklı farklıdır. Bilim her nerede değer edimleri ve değer kontekslerini nesnel kavrayışın öznesine dönüştürürse, doğal olarak zihni edimin içse' reprodüksüyonu ile onu kayıtsızca nesnelleştirme problemi arasında bir çatışma başgösterir. Olgular dünyası bizim için Nietzsche'nin 'bilmenin soğuk daimonu' dediği şeye dönüşmeyi kolaylaştırır.

Bunun en öğretici misaliyle geometride karşılaşılr: sözgelimi bir kürenin genel özülü ilgilenen bir bilim olarak, hepsi de aslında küre için geçerli olan bir sürü genel yasa çıkartır. Bu bilme elbette tefekkür olmaksızın başarılamaz. Somut küre resmi, özellikle belli bir büyüklükte ve renkte, her zaman estetik ve hoşı giden bir şey ihtiva eder. Dolayısıyla estetik empatik bir etken bilişsel edimde baştan sona yankılanır durur. Aynı zamanda nazik bir dîni anlam da kımıldanır: kürenin bilinen kusursuzluğu onu her şeyi kucaklayıcı, bütünlüklü ve uyumlu olanın sembolü haline getirir. Nitekim küre sık sık meleklerin biçimini temsil etmek için ya da Tanrı'nın

sembolü olarak kullanılmıştır. Nihayet böyle bir sınırlı geometrik cisimde fayda amilini ve teknik anlamı büsbütün dışarda tutamayız, bu düşünce çizgisini kendine özgü bir tarzda sürdürmüş olan Froebel'i örnek verebilirim. Çünkü oyunlarında geliştirdiği geometrik şekilleri fayda ve kullanışlılığının yanı sıra aynı zamanda bilişsel ve estetik olarak da değerlendirebilir. Nihayet aynı dîni-mitik konteks içerisinde o, Pythagorasçılar, Dionysios Areopagita, Nicolaus Cusanus ve Jakop Böhme'den Schelling ve Fechner'e kadar uzanan düşünce geleneği içinde zaman zaman karşılaştığımız bütünü düşünür.

Estetiğin sınırına oldukça yaklaşan bilimler vardır. Bunlar betimleyici yahut deskriptif bilimlerdir. Bilimsel karakterleri genel değişmez özler içerisinde nesnelliği kavramayı hedeflemelerinden kaynaklanır. Fakat şekillendirici sanatsal muhayyileyi kullanmaya zorlandıkları noktaya ulaşıncaya dek bu özlerin terkiibini emsalsiz biçimde gerçekleştirirler. Bu, açıklama ya da betimlemesi için belirli estetik muhayyileye gereksinim duyan tarihin yanı sıra örneklemeler ve koleksiyonlar olmaksızın yapamayan deskriptif doğa bilimleri için de doğrudur.

Bundan başka insanlar, sebepsiz yere değil, en az eylem [ta-sarruf] ilkesiyle (*Prinzip des kleinsten Kraftmasses*) uyum içerisinde nesnelerin sınırsız çok yönlülüğünü kavramaya çalıştıkları ölçüde, bilişsel edimlerinde ekonomik bir eğilim bulmaya çalışmışlardır. Düşünce amaca dönük bir enstrüman olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber bu gayrı mütecanis ilişkileri (düşünce ekonomisi) bilişsel edimlerin kendilerinin asli özleri olarak görmezlikten gelirken dikkatli olmamız gerekir.

Nihayet bilmenin değerlerle ve değer deneyimleriyle nasıl ilintili olduğunun daha doğru bir belirlenimine gereksinim duymaktayız. Değerlendirmeler zihnin asli fonksiyonlarıdır. Bunlar bilişsel edimlerle husule getirilmezler. Herhangi bir değerlendirme teorik bilmeye dayanabilir, aslına bakılırsa bir değerlendirmenin bu temelden büsbütün yoksun olduğu düşünülemez. Diğer taraftan değerlendirmenin anlamı daha sonra bir değer yargısı biçiminde dile getirile-

bilir (genel bir öze sahip olan her şey için söz konusu olabileceği gibi). Değerlendirme ancak bu biçim sayesinde salt rastlantısal ve geçici duygusal durumlardan ayırt edilir. Fakat her iki durumda da değerlendirme ediminin kendisi zihnî bir vasfa sahiptir. İlk durumda zihnî olarak inşa edilmiştir, ikinci durumda zihnî olarak formüle edilmiş, yani düşünce alanına yükseltilmiştir. Fakat bu yeni ve kendine özgü bir zihnî fonksiyondur. Bir üçüncü ve dışardan bakıldığında farklı gibi gözükken durumda, aslında bilmeden başka salt bilişsel değer dediğimiz ve gerek ekonomik, gerekse estetik değerlendirmelerden ayırt edilmesi gereken niteliksel anlamda *unique* bir değerle karşılaştığımızda da böyledir.

Bütün bunlardan bilmenin kendisi için ve kendi yöntemleriyle bize dînî bir kanaat sağlayamayacağı kendiliğinden açığa kavuşur. Elbette salt nesnel düzenin tamamıyla ilgili olan ve genel özleri ve asli korelasyonları dünya dediğimiz bütünlüklü bir sisteme dönüştürmeye çalışan bir bilim düşünmek mümkündür. Fakat bu bize sözü edilen küllî bilimin zihinsel bireyselliğin bütünsel deneyimi için arzettiği değer hakkında hiçbir şey söylemez. Bilinen obje ile tecrübe eden suje arasındaki değerlendirme ilişkisi buna yeni bir anlam verme edimi olarak dahil olur. Şu halde bu edim hiç şüphesiz teorik olarak kurulmuştur. Şimdi bu *unique* (dîni) deneyim tekrar teorik olarak ifade edilecek olursa düşünüm iyice yanaşmış dinselikle karşılaşırız. Fakat düşünüm (reflexion, teemmül) dîni edimi meydana getirmemiştir. Bu ancak genel bir özü kavramıştır ve onu bir yargı biçimine büründürmüştür. O nedenle bilişsel edimler sınırlarını dîni edimlerde bulurlar. Bunların inşasına ya da ifade edilmesine katkıda bulunurlar, fakat dîni anlamı meydana getiremezler. Tam tersine bu, bilmeye karşılaştırıldığında bütünüyle bağımsız bir anlama sahiptir. Hülâsa, bilme sınırlarını estetik, ekonomik ve dîni olanda bulur. Bu sınırın ötesinde bir μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ortaya çıkar.

2. Estetik edimler

Bunlar öncelikle bütünüyle zihnî olarak kavranamayana, yani hissedilebilir, somut şeylerin biçimine yönelmiştir. Ne doğada, ne de sanatta salt genel özlerden teşekkül etmiş estetik önemi haiz hiçbir şey yoktur. Tersine her bir durumda zihinsel olarak kaynaşabileceğimiz ya gerçek ya da muhayyilede yaratılmış tek bir fenomen mevcut olmalıdır, dolayısıyla bunun üzerimizdeki intibak bizim anlatım yahut dışavurumumuza dönüşür. Bu demektir ki, en basit ritimden en yüksek anlam hislerine kadar psişik dürtülerimiz veriyle¹⁷ kaynaşır ve deyiş yerindeyse bunlar vasıtasıyla ışıır.

Bununla beraber bu, anlamla donanımlı diğer edimlerin asli edime göre tâli bir konumda kalmayabileceği anlamına gelmez. Bilişsel edimler hemen herhalde mevcuttur ve kimi zaman duyulamayan sesler gibi varlıklarını hissettirirler. Her resimde, yalnızca taslağın simetrisi biçiminde olsa bile matematik bir etken mevcuttur. Her heykel matematik simetrinin yanı sıra statik ve dinamik yasalarını tecessüm ettirir. Birçok durumda bir sanat eseri bizi etkileme şansına sahip olmazdan önce entelektüel olarak yorumlanmalıdır. Renk dalgalarının uzamsal yorumu ve kastedilenin bilgisi bu kategoriye dahildir. En önemli şey daima algılanabilir fenomendir; fakat bir bütün olarak sanat eseri bu durumda ikinci ve çoğu kez üçüncü sırada olan estetik bir biçimdir. Burada aklıma Piglhein'ın kırmızı gelincik çiçekleriyle bezeli bir tarlada yürüyen kör hanım resmi geliyor. Körlerin renk deneyimlerinin olmadığı yolundaki genel yargı bir tarafa bırakılmaksızın renklerin ve biçimlerin birbiri ardına sıralanması anlamsız olacaktır. Fakat bu genel yargı burada nesnel veriyle tamamen farklı nihai ilişki için sadece tali bir rol oynayacaktır. Bu açık seçik biçimde bilinç düzeyine çıkarılacak olursa özel an-

17. 'Nesne' ifadesini kullanmaktan kaçınıyorum, çünkü saf objeyi ancak teorik tavırla kavrarız. Estetik tavırda ise birbiriyle kaynaşmış iki etken mevcuttur. Bunlardan nesnel olanı çoğu kez teorik olarak doğru bir şekilde yorumlanmaz.

lamda estetik olanı yok edecektir. Bu sebepten dolayıdır ki, entelektüel mahiyetteki birçok hazırlayıcı koşul salt estetik bir tavır için tehlikelidir. Resmi bunların etkilemesine izin vermek yerine, birçoğu malzemenin, yani bilme sorunlarının ötesine geçmeyecektir. Müziğin diğer bütün sanat dallarından daha fazla saf sanatsal ideale yaklaşmasının nedeni budur. Fakat burada bile tek başına teorik bir etken mevcuttur. Müzikte seslerin oluşumu da akli ilkelere dayanır ve Leibnitz gayet haklı olarak müziği bilinçsiz bir matematik etkinlik olarak görüyordu. En azından her türlü müzikte özdeşlik ve eşitlik ilkelerine dayalı rasyonel bir zaman bölünümü vardır. Ve özdeş ses aralıklarının ayırdına varılması müzikten duyulan zevkte de bir rol oynar. Buna dikkat kesilmeye başlanır başlanmaz müziğin yaşanmasından ziyade tetkiki başgösterir. Şiirde sözcüklerin ritmi ve sesi dinleyicinin görsel imgeyi oluşturması için bir uyarıcı rolü oynar ve bunu yapmak için o öncelikle anlayış ve sezgiye sahip olmalıdır. Hayal gücünden yoksun insanlar özellikle gözden ziyade işitme hassesine yatkınsalar, şiirde tasvir ve talim ya da olsa olsa söze dayalı temsil bulurlar, böylelikle özellikle şiirsel olan unsuru kaçırmırlar. Fakat yalnızca teorik tavidan sonra başgösteren estetik o kadar tali plandadır ki, artık kendi başına bir amaç olarak genel bir kavramı hedeflemeyiz, bu olsa olsa tikel olanda ortaya çıkar.

Ekonomik etken teorik edimlere olduğu gibi aynı şekilde estetik edimlere de iştirak eder. Öznenin psiko-fizik organizmasını yoran ya da ona bir yük teşkil eden her şey artık onun için estetik önemi haiz değildir. O nedenledir ki, bütün estetik izlenimler kısmen psiko-fizik yasalarla belirlenir ve onun egemenliği altındadır. Diğer taraftan estetik olarak anlamlı olan faydalı ya da zararlı ile eş anlamlı düşünölemeyeceği gibi, fizik arzularımızla da doğrudan doğruya ilişkiye giremez, aksi halde kendi başına estetik olan yarar gözetmeyen temâşa durumu gelişemez. Estetik resim gerçek güçlerin kontekstinden koparılıp alınır ve imgelemsel bir nesnelliğe tercüme

edilirse, en emin ve en kestirme yoldan estetik olana (kısmen ekonominin alanına dahil olan pratik güzellikten farklı olarak) ulaşılır. Bu kadim zamanların estetiği için sanatın temel etkeni durumundaki 'imitation'un (taklidin) gerçek nedenidir. Taklit etme zevki sanatın saiki değildir (çünkü katı cismi yahut objeyi değil, izlenimi taklit ediyoruzdur). Tersine maddeden bir tür nisbi ayrılık ya da kopukluk başgösterir ve böylelikle obje arzu alanından çekip çıkarılmış olur. Salt estetik yaratmaları meydana getirmek için gereksinilen malzemeler arasında en yüksek estetik değeri haiz olanları (mermer, altın, ses tokluğu, ritim) tercih ederiz. Hatta en yüce güzellik formu olan insan bile artık fiziki anlamda arzu edilmediği takdirde güzeldir. (Şüphesiz mermer kaideler ruh güzelliğinin ancak sönük bir yansımasını verirler). Hatta fayda deneyimi bile gerçeklikten bu çekilişte, yani yeniden yankılanan ve uyumlu bir şekilde kendini hissettiren safi deneyim olarak, estetik bakımdan anlamlı olabilir. Maddi alandan saf manevi haz kuşağına yükseltilmiştir. Sakin hayatlar, çalışma manzaraları, araçların kendi halinde işleyişi bu çerçeveye aittir.

Her türlü sanatsal yaratmanın kökünün deneyimde bulunduğu söylenecekse, buna yargının tamlığı bakımından, bunun ancak ve ancak estetik deneyimi olduğunun da eklenmesi gerekir. Bir gül ruhumu o kadar güçlü bir şekilde etkileyebilir ki, onun üzerimde bıraktığı izlenimin yeniden görülmesini sağlamaktan, onu bir ifade ya da anlatım olarak bir başka malzemeye dönüştürmekten kendimi alamam. Bu durumda bu sanatsal form içinde ne biri ne diğeri fakat bu tekil renkli biçimin neşesi yer alır sadece. Fakat ruhun yapısında estetik deneyim asla kendi başına çözümlük olarak bulunmaz. En yaşamsal anlamı haiz resimlere ve vakalara hayran kalabilir ve neticede münferit resim hayatın bütünsel anlamının bir geçici anını verir. O zaman estetik deneyim dîni bir vasfa da bürünebilir. Ve böyle bir durumdan ortaya çıkan yaratma, yöneldiği konu ne kadar sınırlı olursa olsun önemli değil, evrensel bir dürtüyle içiçe geçip kaynaşabilir. Ve *Weltanschauungskunst*'a yaklaşır. Fakat sa-

nat olduğunu iddia ettiği ölçüde dîni etkene boyun eğdirilmesi gerekir. Bu doğuma hazır anlam hissedilebilir somut bir form dışında dışavurulamaz ve vurulmamalıdır. Bütünlüklü değer ilişkileri ve bilme edimleri son olarak, bu formun izleniminin nihai anlamımızı ifade edebilmesi için elzem olan psişik bir kaynaşma içerisinde bir araya gelebilirler. Dindar bir zihin durumunun dogmatik tasavvuru ya da saf ihtiram hissi içerisinde kalacak olursak bundan böyle artık spesifik olarak estetik anlamın alanı içinde değildir. Diğer taraftan en kısa şiir bize dîni sonsuzluğu haiz bir şeyi ihsas edebilir. Ve bu güzel, büyüleyici resimlere ya da mantıki gerekçeye ihtiyaç duymaz. Her şey birkaç sözcükle ifade edilebilir:

“Der du von dem Himmel bist,

Alles Leid und Schmerzen stillest...”¹⁸

Özetlemek gerekirse: estetik alanın müstakilliği, teorik, ekonomik ve dinsel olan tarafından sınırlanmasıyla açığa çıkar. Bahsi geçen tavırların hepsinin bunda bir payı vardır, fakat bunlar estetik olanın yerini alamazlar, onun kendine özgü özünü dışı vuramazlar. Tersine diğer anlam konteksleri yaratıcı imgelem, saf temâşa alanına taşınarak, ve izlenim-dışavurum ilişkisine dönüştürülerek estetik olana çevrilir. Bu taşınma ya da dönüştürülme dîni deneyimle karıştırılmaması gereken özel estetik deneyim temelinde yer alır. Sanat eseri olarak bilinen şey ilk planda bir teorik obje dersi, dîni bir itiraf, ya da faydalı bir nesne nazarıyla ele alınır alınmaz kendine özgü anlamını derhal kaybeder.

3. Ekonomik Edimler

Ekonomik karakterli zihnî edimlerde nesne ve özne arasındaki bir yararlılık ilişkisiyle karşılaşırız veya bu ilişkiyi kurarız. Yararlı olan, hayatın sürdürülmesine ve gelişmesine hizmet eden her şey gibi, daima öznenin psiko-fizik yapısıy-

18. “Sen ki, Gökte olan,
Her ıstırapı ve kederi dindirirsin...”
Longfellow’un Goethe tercümesi.

la ilintilidir. İmdi ekonomik davranışın yöneldiği şeyler her zaman fizik bir doğaya, yani doğa dünyası olarak bilinen alana ait olan güçler ya da kütlelere sahip olup bir öznenin fizik tarafıyla (ki bilim de fiziksel, kimyasal ve psikolojik olarak kavrar) ilgili olduklarından, burada zihnî bir alanla değil fakat hayatın doğal vechesiyle ilgilendiğimiz sonucuna varabiliriz. Ekonomik değerlendirmenin dayanaklarının daima fiziksel olduğu ve bu emtiaların etkilerinin de aynı vasfa sahip olduğu doğrudur. Ancak yine de değerlendirilebildikleri ölçüde bir anlam konteksi içerisine yerleştirilirler. Belli şartlar altında doğal objeler ve güçler ekonomik değer olarak bilinen niteliksel anlamda *unique* bir değere sahiptirler. Ve dolayısıyla bu değer derleyip toparlayıcı tesiri altında *unique* yapının bir amaç sistemi gelişir: ekonomi. Sistematik olarak bir değer konteksiyle ilişkili olan her şey anlama sahiptir. O nedenle araçları, yöntemleri ve değer objeleri fiziki olsa bile, ekonomik davranışın bir zihnî vechesi vardır. Bu değer alanının etik seviyesinden burada bahsetmeyeceğiz.

Eğer şimdi bu alanı asli yapısına indirgeyecek olursak, her hal ve durumda karşılaşacağımız özne ve nesne arasındaki enerji mukayesesidir. Bilimsel düşünümünden önce bile psiko-fizik donanımımız vasıtasıyla maddi nesnelerin ya hoş ya da rahatsız edici olduklarını hissederiz. Bu deneysel niteliklere çeşitli duyu organları aracılık eder: asli enerji sınırlamamızla ilgili deneyimi ihtiva eden en dağınık dışsal baskıdan biyolojik olarak önemli koku ve tat sürecine kadar her şeyde özne ve nesnel veri arasındaki bu yeni ilişkilerle karşılaşırız. Bunların bir bölümünü içgüdüler formunda psiko-fizik sistemimizin kalıtsal ön oluşumları olarak taşıyız. Zihinsel aracıya gerek yoktur, çünkü nesnenin benimsenebilirliği, estetik hislerimizle karışmaksızın, hissi düzenleyicimiz vasıtasıyla dolayimsız olarak verilir. Dolayısıyla ekonomi esas itibarıyla köklerini biyolojik olanda bulur. Daha sonra ekonomi kavramını öz-korunma ve fiziki intibak alanının ötesine taşıyarak genişletme fırsatını bulacağız.

Fakat diğer anlam konteksleri bu baskın anlama boyun eğebilir: bilme ediminin kazanımları kısmen kendini korumanın (öz-korunma) araçlarına hizmet eder ve netice uzun erimli önlem ve tedarik, faydalı niteliklerin bilimsel olarak araştırılması ve bütün bir kendini koruma sürecinin aklileştirilmesidir. Faydalı olan safi hoş a gidenden, zararlı rahatsız edici olandan farklıdır. Fakat ihtiyaçlar ve arzular ve son olarak dürtülerin tatmini bu özne nesne ilişkisinin önde gelen etkenlerine sonuna kadar bağlı kalır. Çünkü bilim haddizatında, başından itibaren bir ihtiyaçla bağlantılı olanın dışında ne ihtiyaçları yaratır, ne de faydalı olan herhangi bir şey (ihtiyaçları tatmin etme araçları anlamında) ortaya koyar. Burada tıpkı dîni alanda olduğu gibi, bilim değer yaratmaz, fakat zaman zaman değerlerin temellerini atar ve daha sonra onları formüle eder (yukarıya bakınız). Fayda ilişkileri zihni olarak tüketilemezdir. Sezgi ya da zihnin yöneldiği şeyin birdenbire esrarını çözme ameliyesi bizi emtialar dünyasının sistematik çerçevesiyle tanıştırır ve bu suretle özneye yeni yararlılıklar aşikar hale gelebilir. Keza fayda ilişkileri genel kavrayışlar yahut sezisler olarak da ifade edilebilir. Fakat fayda ilişkisi (ihtiyacın tatmini) aslına bakılırsa sezis değil, *sui generis* [nevi şahsına münhasır] bir deneyimdir.

Ekonomik deneyimlerde estetik etkenler içiçe geçmiş halde bulunurlar. Biyolojik seviyede bile içsel bir irtibatın mevcut olduğu görünecektir. Bazı meyveler estetik anlamda hoş turlar ve seksüel bakımdan ayırdedici özellikler de çoğu kez estetik olarak ön plana çıkartılırlar. Ancak estetik olanın anlamı deyiş yerindeyse hazırlayıcı bir cazibe gibi sadece tali bir yer tutar. Çünkü gerçek duyusal haz ve fayda ile estetik olan yok edilir. Biçim, renk ve koku bakımından onun ayrılmaz bir parçası olan bir çileğin güzelliği onu yediğim anda yok olur gider. Aynı zamanda bu anlamda da iki alanın farklılığı kendisini hissettirir. Güzellik gerçek dışı olabilir ve tamamen imgelem için imgelem tarafından yaratılabilir, buna mukabil fayda zorunlu olarak gerçektir ve gördüğümüz gibi fiziki çerçeveye dahil edilmelidir.

Fayda deneyimi (ihtiyacın tatmini) aynı zamanda dîni bir boyuta da sahip olabilir. Özel ve sınırlı değer muhtevası hayatın bütünsel değeriyle irtibatlandırıldığında, ekonomik olan "Bize bugün günlük ekmeğimizi ver" ifadesinde görüldüğü gibi dîni bir tonda ortaya çıkar. Salt hayatın korunmasına hizmet eden her şey dîni anlamla ne kadar yakından ilişkili ise hayat da o denli tehlikeye girer. Gerçek anlamda hoşnut olduğumuzda hissettiğimiz biçimsiz şükran hissi bunun delilidir. Fakat din ekonomik çerçeve içerisinde asla tamamen tüketilemez, çünkü bu sonuncusu fiziki olana bağlıdır ve zamansal bakımdan dağınık ve sürekli olarak tekrarlanan bireysel deneyimlere serpiştirilir. Hayatın anlamını sadece bundan çıkaramayız. Ekonomik olan salt hayat olgusu için önemli bir hazırlayıcı koşul olsa bile hayatın muhtevasını tamamen tüketmez. Fakat her türden yüksek entelektüel kazanımların zorunlu koşulu olan çevresel tazyikten özgürlük sağladığı inkar edilemez.

4. Dîni edimler

Bunların özleri herhangi münferit bir deneyimin bireysel hayatın bütünsel değeri için arzettiği değer ilişkisinde bulunur. Bizim için hayatın bütünsel değeri olan her şey aynı zamanda en yüksek değer olarak da adlandırılabilir. Dolayısıyla hayatın bütününe değerle donatan şey nihai anlamda değerli olandır¹⁹. Bu güce sahip olan her ne ise, aynı zamanda benim en yüksek değerimdir ya da tersi: bir deneyimin (ister bir keye mahsus, isterse tekrarı kabil olsun) deneyimde bulunan kimse için 'en yüksek anı' işaret ettiğini varsayalım, o zaman bu anın muhtevası hayatın geri kalanının tamamı üzerine ışıyacaktır ve bu kimsenin hayatı için sair her şey nihai anlamda ancak bu asli mutluluk kaynağına yaklaştığı veya ona katkıda bulunduğu nisbette anlamlı olacaktır. Belki de karakterler hayatın bu en yüksek muhtevasının gelip geçici bir an gibi gö-

19. En yüksek anlarımız bizi en büyük yükümlülüğün altına sokar. (Nietzsche)

rünmesiyle birbirinden ayrılır, buna mukabil diğerleri buna hayat karşısında tek tip bir tavırda malik olurlar ve onu tedricen artırır. Elbette hayatın nihai anlamı hiçbir zaman bütünüyle erişilebilir değildir, çünkü insan, zamanı ve değişen içeriği ve kaderin yükselen dalgası nedeniyle sürekli olarak yeni değer deneyimleri içerisine çekilir. Genellikle mutluluk denilen şey çoğu kez anın duygulanımından ya da hayatın tek yanlı tatmininden ibarettir. Bunun üzerinde ruhun en yüksek, en kuşatıcı ve ebedi tatminini temin eden, bunu güvence altına alan bir kutsanmışlık veya saadet hissi vardır. Bu hedefe varan yol dîni çabanın amacıdır. Bizi sınırlayan kısmen anlamlı, kısmen yabancı yapıya, ne zaman ki bir bütün olarak ruhun yapısına mukavemet ederse, 'dünya' diyoruz. Ve en yüksek değer deneyimini *önümüze seren* dünyanın nihai muhtevası ya da son anlam bahşedici ilkesine dîni terminoloji içerisinde Tanrı diyoruz. Dolayısıyla bu dîni etkenle bir özne olarak dîni edimlerin özünü en iyi şekilde tetkik edebiliriz.

En yüksek deneyimsel değer diğer bütün değerlerin kısmi, sınırlı yahut tali olarak yadsınmasında bulunabilir. Şu halde dîni davranış bilme edimini reddeder, çünkü Tanrı saf teorik bir kavram olarak yeterli değildir. Keza estetik tavır da reddeder, çünkü somut sınırlanımı itibariyle bir resim (tasavvur) hiçbir surette nihai deneyimsel muhtevanın dışavurumu olamaz. Ve son olarak dünyevi şeylerin manevi değerlerin hazırlık aşamaları olamayacağı olgusu nedeniyle ekonomik değerlendirmeyi de reddeder. Bu dünyayı yadsıyıcı yahut reddedici tavrın dîni edimleri transendental (şekilsiz) mistisizme [bu tabir için aşağıya bakınız] yol verir. Fakat aynı zamanda bütünüyle farklı mahiyeti haiz bir başka dîni tavır daha vardır. Hayatın en yüksek bilgisi, en yüksek tasvirî dışavurumu, en büyük sınırlı mutluluğu ve zevkleri, birbiriyle karşılıklı ilişkili ve mürekkep çaba içerisinde dîni tavır ve davranışta bulunur. Bu içkin (biçimli) mistisizmdir. Semboller: her türlü Tanrı bilgisi ve güzellik, ve Tanrı'nın kâdiri mutluluğu dîni deneyimin bu kaynaklarını gösterir. Bu dün-

yayı terkeden mistisizm en yüksek değerin açılımına ulaştır-
ran özel bir yolun arayışı içindedir. Bu sonuncusu sadece, di-
ğer anlam tavırlarının nihai hedefe giden anlamlı yollarını
gerçekleştirmenin peşindedir. Aslına bakılırsa hiçbir dînî
edim ikinci plandaki anlamlı edimlerden büsbütün vazgeçe-
mez ve ayrıca bunlarla dînî edimler arasında çift yönlü bir
ilişki vardır.

Daha önce sınırlı mahiyeti haiz anlamlı yapılar —ki şimdi
her türlü kısmi yapı gibi bütünsel anlam formunun parçası-
dırlar— oluşturmuş olan diğer edimler, bireysel zihnin bü-
tünsel yapısı altında kümelenirler. Bu dünya hakkında bilgi
mahiyetinde edindiğimiz her şey (saf bilişsel değerinden ba-
ğımsız olarak) dînî değerle bir ilişki içerisine yerleştirilir.
Dünyadan hayatın korunmasına katkısı dokunan emtia biçi-
minde elde ettiğimiz her şey, dînî bakış açısından, daha yük-
sek bir teleolojik konteksi, belki de bir tür tanrısal kayrayı işe-
ret ediyor gibi görünür. Bu dünyanın güzelliğinden ve ihtişa-
mından algıladığımız her şey bütün bir renk, ses ve şekil
dünyasını bir perde, her şeyde göz kamaştırıcı parlaklığını
dışa vuran 'Tanrı'nın atlas harmanisi' olarak görmemize ve-
sile olur.

İkinci olarak dindarca bir ihtiramı barındıran ruh durumu
içinde varolan her şeyi daha sonra onu dışsallaştırabilecek bir
tarzda objektif olarak biçimlendirmeye çalıştığımızda bu an-
lam ve işaretlere başvurulur. Bu fonksiyon ilkiyle hiçbir su-
rette karıştırılmamalıdır. Sonuncusu sembolleştirir, ilki dînî
deneyimi inşa eder. Bilmenin sembolleştirici fonksiyonu kut-
sal deneyimleri genel yasalarla ifade etme çabasından oluşur.
Fakat bu yasalar artık kozmolojik değil, psikolojik anlamda
yorumlayıcıdırlar. Bunlar, salt nesnel dünya konteksiyle de-
ğil, dînî anlamda infial içerisindeki ruhla ilgidirler. Estetik
olanın sembolleştirici fonksiyonu dînî deneyimin 'dışavuru-
munda' bulunur. O başkalarının duygudaşlık edebileceği ya
da empatik bir ilişki kurabileceği şekilde bir resme, bir sese
ya da sözcüğe yerleştirilmiştir. Son olarak dînî sükuneti hasıl

etmek için bir tür dîni deneyim ekonomisinden, bir yaşam tekniği ve koşulundan bahsedilebilir. Teorik etkenden (dîni deneyimi formüle ettiği ölçüde) dünyanın bilgisi olduğu iddiasında olmayan, fakat sadece dîni mahiyeti haiz bir hayat değerlendirmesinin mitik bir sembolü olan dogmanın ortaya çıkması gibi, estetik etkenle ilişki içerisinde de bir kült gelişir.

Hatta transendental mistisizm bile bu nevi anlatım formları olmaksızın yapamaz, çünkü dîni deneyim içsel bir öz olarak kendine özgü nesnel bir biçime sahip değildir. Demek oluyor ki, ikinci plandaki anlam muhtevasına müsbet, menfi ya da bu ikisinden mürekkep bakış açısından bakılması herhangi bir fark teşkil etmeksizin, bunlar her zaman, ışınlarını dîni terminolojide basitçe 'ruh' denen nihai ve en yüksek bir noktada toplayan dîni heyecanın hareket noktası ve kaynağıdır. Şu halde diyebiliriz ki: aktüel deneyim içerisinde olsun olmasın, dîni ehemmiyeti haiz olan her şey dîni merkeze oldukça yaklaşır. Her şey, hatta ayağımın altındaki taş bile bu dîni merkezle ilişkilendirilir. Değer deneyiminin birliği her şeyi kucaklayan dîni değer vurgusuna (*Wertbetonung*) yansır. Nihayet her şey saygıya yahut kınamaya layıktır, çünkü hayatın bütünsel değer konteksinin bir parçasıdır.

Burada aynı şeyin diğer anlam konteksleri için de doğru olduğuna dikkat çekmek gerekir. Gerçek ya da hayal kuşağında olsun her biçim estetik bakımdan anlamlıdır. Harabe bir duvarın grisi en az tam açılmış bir gülün kırmızısı kadar estetik deneyimdir. Çünkü her ikisi de izlenim-dışavurum karakterini haizdir. Bunun gibi her şey genel özdeşleşme, farklılaşma ve temel bağtıların objesi olabilir. Teorik edimler herhangi bilinçli bir muhtevayı kavrayabilirler. Sözgelimi bütünsel anlam kontekslerine yönelmiş bir çalışma sadece bunlarda özdeşlikleri, farklılıkları ve plastik hayatın özdeş kontekslerini kavramanın arayışı içindedir. Son tahlilde her şey hatta fiziki bir vasfı olmayan bile dolayimsız ekonomik değer konteksi için anlamlı olabilir. Çünkü maddi bakımdan belirlenmiş benliğimin psiko-fizik durumu için

her şey ya yararlı ya zararlı veya yardımcı ya da engelleyicidir. Her ne olursa olsun hiçbir şey için ekonomik bir vasfı yoktur denemez, tıpkı teorik ya da estetik veya değer bakımından bir anlam ifade etmediği söylenemeyeceği gibi. Bununla beraber bu kısmi değerlerde ve hayatın kısmi anlamında her şey kendi yerine sahip olabilirse, o zaman nihai anlamda, bir senfoniye oluşturmak için melodi ve cümlelerin içiçe geçmesi gibi, her şey de ister istemez bir arada uyumlu bir birliktelik içinde olacaktır. Ve hayat senfonisinin ana teması deneyimdir: πάντα θεία.

IV. Birlikli Zihinsel Edimler

Buraya kadar incelemiş olduğumuz edimler her türden toplumsal karşılıklılık olmaksızın kendi asli karakteristiklerine sahip olabilirler. Bunlar kendi başlarına hiçbir deneyimde bulunmayan ve ne edimlerin ne de deneyimlerin öznesi olan nesnel konfigürasyonlara sadece öznel deneyim konteksi ilave ederler. Bununla beraber bilişsel, estetik, ekonomik ve dinî tavırlar için kendi başlarına edimlerin öznelere (yani kişileri) olan objelere müracaatta bulunmak mümkündür. Bu durumda anlam alanlarında meydana gelen değişim yabancı deneyimsel kontekslerin yorumunun temel bir etken haline gelmesidir. İkinci bir öznenin yaşamı ancak onun bireysel durumunda gerçekleştirdiği zihni edimlerin anlam yorumuyla anlaşılabilir. Psiko-fizik bir fenomen olarak ondan hoşlanmak onun zihinsel süreciyle empatik bir ilişkiye (ki zorunlu olarak bilişsel olması gerekmeyen bir ilişkidir) girdikten sonra mümkün olabilir. Onun ekonomik edimleri, 'iş'i, ekonomik amaçlar sistemimiz için yararlı ise o faydalı olarak tecrübe edilir. Ve son olarak onun zihni ve bedeni yaşamı hayatımızın nihai anlamı ile ilintili ise o dîni deneyimin objesi haline gelir.

Bu yorumlayıcı edimlerin nasıl tasnif edileceği, yani sadece bilme ile ilgili alan içerisine mi, yoksa aynı zamanda, her bir durumda anlamına empatik biçimde ilintili oldukları zih-

nî dünyaya mı dahil olacakları, daha ileri bir araştırmayı gerekli kılan bir meseledir. Fakat bunu cevaplandırsak bile mesele *Geisteswissenschaften*'deki değer yargılarıyla yakından ilgilidir. Her halükarda burada yeni bir şey ile karşı karışaya değiliz ve hâlâ daha önce ele aldığımız dört anlam kazandırıcı edimle ilgilenmekteyiz.

Şimdilik kişiler teorik, estetik, ekonomik ve dînî edimlerin objesi olduklarında gerekli olan yorumlayıcı edimlerin kendine özgü özelliklerini bir tarafa bırakarak diyebiliriz ki: Robinson Crusoe bile bu doğrultularda gelişme gösterebilirdi. Ortaya konulmuş hiçbir şey yoktur ki, anlamlı bütünlenişi için bir ikinci deneyimsel özneyi gerektirsin. Doğrudur, karşılıklı toplumsal eyleme, ya da tarihsel muhassalaya sahip olmamaları halinde bu edimler hayli ilkel olacaklardır. Fakat özleri ve temel muhtevaları aynıdır. Bununla beraber sadece toplumsal bir konteks içerisinde mümkün olabilecek bazı zihnî edimler ve deneyimler, hiç kuşkusuz vardır. Robinson Crusoe, özellikle onu hayvanlarından ayıracak olursak, siyasi, hukuki, toplumsal ve pedagojik deneyimlerden mahrum olacaktır. Zihni hayatın toplumsal muhtevasını biraz daha yakından etüd edelim. Karşımıza çıkan ilk mesele esas itibariyle dört temel zihnî tavırdan farklı olan ve toplum fenomenine karşılık gelen müstakil zihnî edimlerin mevcut olup olmadığıdır.

Toplumla ilgili her türlü araştırmada karşılaşılan metodolojik güçlük, toplumun bireyin kendisini karşı karşıya bulduğu bireyüstü bir etkiler konteksine olduğudur. Bu konteks olmaksızın hiçbir bireyi tasavvur edemeyiz. Başından itibaren bireyin bütün zihnî yapısını tayin eder. Birey onun vasıtasıyla her bir durumda tarihsel gelişim sürecinin neticesi olan biricik zihin düzeyine katılır. Bununla beraber, bundan farklı olarak herhangi bir toplumun bir parçası olan bireyin deneyimsel konteksinin, toplumun tecrübe edilebileceği ya da onun anlamının aktüel hale gelebileceği tek yer olduğu vurgulanmalıdır. Toplumsal gruplara zamanda ve mekanda yaşamsal kütleler olarak edimde bulunan bireyüstü antiteler

nazarıyla bakılabileceği doğrudur, fakat o zaman bile bunlar zihnî bireyselliklerin bilişsel şeması içerisinde anlaşılırlar. Bireysel zihnî yapı bizim zihnî konfigürasyonları anlamamızın yegane bilişsel vasıtasıdır ve bundan dolayı toplumsal oluşumların karmaşık biçimde içiçe geçmiş içsel yapısı bizim bilme ve anlama kapasitemizin her zaman ötesindedir.

Bilişsel vasıtamızın bu sınırlılığı —ki kural olarak yeterince gözlemlendiği söylenemez— yine de kişilik psikolojisi için pek fazla önemi haiz değildir. Tersine bu araştırmada peşinde olduğumuz şey bir bireysel ruhu bir diğerine, dolayısıyla toplumsal ilişkilerin gerçek anlamda deneyimsel temellerine bağlayan bağlardır. Bireyüstü oluşumlar olarak bireysel deneyimde aydınlığa kavuşturulması mümkün olan yeni ve *unique* refleksler bu araştırmada gözönünde bulundurulmayacaktır.

Yukarıdaki meseleyi saf çözümleyici tarzda cevaplamayı arzu etseydik, her nesnel (bireyüstü) toplum formu için, karşılık gelen bir bireysel deneyim biçimi varsaymamız gerekecekti. Bireyselleşmiş aile deneyimleri aileye, arkadaşlık deneyimleri dostluğa, hissedarlık deneyimleri anonim ortaklığa vs. karşılık gelecektir. Belki de belli başlı nesnel toplumsal biçim kümeleriyle başlanabilirdi, fakat bu, meseleyi bu deneyimlerin sınıflandırılması gereken bakış açısından çözümlemiş olmayacaktır. Peşinde olduğumuz şey temel toplumsal deneyim biçimleridir, dolayısıyla bu, bir başlangıç noktası olarak hizmet edemez. Sözü edilen yöntemle ilgili bir başka güçlük, böylelikle gerçek anlamda temel teşkil eden fenomenlerden ziyade, tarihsel özellikleri nazarı itibara alabileceğimizdir. Sözelimi tarihsel olarak verilen kültürel devlet sisteminin temel siyasi edimlere, hukuki sistemin yasalara, ve devlet ve hukukun dışındaki birçok toplum biçimlerinin özel anlamda toplumsal edimlere indirgendiğini varsayarsak, bu şekilde devlet ve toplum arasındaki sınır çizgisinin elde edilemeyeceği tartışmasıdır. Kimileri nesnel devleti ancak toplumun özel formu olarak mütalaa edecek ve onda rol alan

güçleri herhangi bir “toplumsallaşma” (*Vergesellschaftung*) formunda olduğu gibi mütalaa edeceklerdir. Buna mukabil diğerleri devletin belli bir bölge kesitinde (egemenlik alanında) en yüksek toplumsal gücü kullandığını ve yasaları tek başına belirlediğini (aynı zamanda kendisini de bu formlarla şekillendirdiğini) hesaba katarak, devleti diğer birliklerin bütünlüğünden ayıracak ve onu daha dar bir anlamda toplumun karşısına koyacaklardır.

Açık ki bütün bu durumlarda inceleme konusu yaptığımız şey, karmaşık tarihsel düzeyler, bir çözümleme sürecine kolaylıkla dahil edilecek özelliklerdir. Temel toplumsal edimleri anlamak istiyorsak tahlil yerine terkibe dayalı bir yöntemle hareket etmeli ve hangi toplumsal birlik edimlerinin, bin ya da iki bin kişilik bir insan kümesi içerisinde mümkün olduğunu sormalıyız. Dolayısıyla deneysel toplum biçimlerinin bir tasnifine değil, toplumsal psikoloji temelinde bir farklılaştırmaya teşebbüs etmeliyiz. O nedenle toplumun her türlü amacını geçici olarak gözardı ederek, birlik bilincinin kendisini inşa ettiği benzersiz nitelikteki anlamlı edimleri ön plana çıkarmayı istiyoruz.

Her toplum biçimi (burada daha önceki bölümde tatbik edilen usulü tekrar ediyoruz) üyelerinin şuurlandaki birbiri içine geçmiş iki zihni edime dayanır. Bunlardan her ikisi de baskın olabilir. İnsanlar güç veya duygudaşlık edimleriyle, ya da boyun eğme veya işbirliği ile biraraya gelirler. Birbirlerini eşit bir temel üzere ya sınırlarlar ya da tamamlarlar. Öznelerin birbirine karşılık gelen edim yönelimlerinden bahsettiğimizde iki boyutla ilgilendiğimizi herkes bilir: Bunlardan ilki tahakküm ve bağımlılık, ikincisi sevgi ve nefret uçları ile sınırlanır. Edim yönelimlerinden biri, eğer ayrık halde ise, toplumsal bir güç sistemiyle (her halükarda bunun devlete karşılık gelmesi gerekmez), diğeri bir topluluk sistemiyle sonuçlanacaktır. Başkalarıyla güç ilişkileri ya da duygudaşlık bağlarıyla birleşebilirim. Egemenlik ve duygudaşlık edimleri demek oluyor ki, toplumsal alanda

temel anlam eğilimlerini tarif eder gibidir. Boyun eğdirmeye ve duygudaşlık²⁰ deneyimleri karşılık gelen kabul edici kümelerdir.

Temel varsayımımıza göre her iki bileşen yahut unsur her toplumsal edimde mevcuttur: değer birlikteliği ya da çatışması, ve bir kimsenin kendi değer yöneliminin üstünlüğü ya da onun bir başka kişinin değer yönelimine bağımlılığı vasıtasıyla birlik şuuru. Tahakküm ilişkileri eş zamanlı topluluk ilişkileri olmaksızın düşünülemez ve bunlarda boyun eğme ve boyun eğdirmenin her ikisi de, bu anlam ilişkilerinin katılanların bilincinde sürekli ya da geçici olarak edimselleşmesinden bağımsız olarak, mevcut etkenlerdir. Bununla beraber egemenlik edimi baskın hale gelir gelmez 'toplumsal' edim²¹ ikinci plana itilir; ya da tayin edici olan 'toplumsal' edim ise birisinin üstünlüğü daha da derin sempatik ilişkiye boyun eğer ya da tersi. Toplumsal bir çerçeve içerisinde bir kimse kendisini ya bir öncü ya da takipçi hisseder; fakat öncülükte yoldaşlığın kaçınılmaz bir etkeni vardır ve yoldaşlığın da bir çok ince dereceleri...

Bununla beraber problem şimdiye kadar görüldüğünden daha da karmaşıktır. Yukarıda zihnî edimlerin müstakilligini

20. Duygudaşlık edimleriyle burada bir başka varlığın temel değer ya da zihnî bakımdan baskın değer yönelimine dönük olan zihinsel edimleri kastediyorum; dolayısıyla bunlar hiç olmazsa tek taraflı olarak bir özdeş yönelim ve birlik şuurunu belirlerler. Burada duygu (eşitlik hissi, acıma duygusu, telkin) vasıtasıyla geçici birliktelik alanını kastetmiyoruz. Gerçek anlamda duygudaşlığa dayalı zihnî edimler birbirlerinden başkasına karşı yönelimin derinliği, genişliği ve süresiyle ayrılırlar. Ve bu farklılaşma da yine uğruna başkasıyla sempatik bir ilişkiye girilen değer derinliğine ve muhtevasına bağlıdır. En yükseği değer derinliği, genişliği ve süresine göre dine dayalı olan bir sevgi, buna mukabil nisbeten daha aşağı olanı dışsal ekonomik amaçlarla ilgili sempati olacaktır, dayanışma veya karşılıklılık biçiminde ya da diğergamlığın daha değerli formunda ortaya çıkması önemli değildir. Scheler'in *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn, 1923) isimli önemli ve kucaklayıcı çalışmasında yaşamsal birlik duygusu (*vitale Einsfuehlung*) diye tanımladığı estetik-erotik empatiyi bir orta nokta olarak seçebiliriz. Fakat bu noktada Scheler'in tanımla kapsamlı bir mukayese bu çalışmanın sınırlarının dışına çıkacaktır.

21. 'Toplumsal' ifadesini yaygın kullanımdan farklı bir anlamda kullanıyorum, bu durumda kastedilen 'sempatiye dayalı olan'dır.

değerlendirirken sorduğumuz soru şuydu: Ruhun yapısal konteksi içerisinde karşılık gelen özel bir değer alanı mevcut mudur? Güç ve sempati aktüel anlamda *unique* değer kümesi oluşturur mu? Burada şöyle bir itirazla karşılaşabiliriz: üzerine eğildiğimiz şey daha önce ortaya çıkmış olan değer eğilimlerinin aktüel hale geldiği değişim ilişkisi veya işbirliğinin (*Wechselwirkungs- oder Zusammenwirkungsformen*) toplumbilimsel formlarıdır. Ve gerçekten 'de güç ve sempati belirli bağımsız değer muhtevaları olarak düşünülemez. Denilebilir ki, güç kişisel değer muhtevasının üstünlüğünü ve değer yabancısı bir değer sistemine karşı mücadelesini gösterir, dolayısıyla üstünlüğün etkisi başkalarında belirli ve kalıcı davranış saiklerini harekete geçirir. Bununla beraber bu sonuç bir başka kişinin üstün değer yönelimini, dolaylı olarak olsa bile, doğrulaması halinde ve bu ölçüde mümkündür. Dolayısıyla son olarak burada topluluk etkeni de mevcuttur. Fakat bu boyun eğdirme ilişkisinin kendine özgü yanı üstün konumdaki kişinin kendisi için ve kendinde, başkasını bir içsel bağımlılık ilişkisi içerisine yerleştiren bir değerler kümesini gerçekleştirmesinde yatar. Dolayısıyla güç her zaman, ancak güçlü öznenin değer muhtevasıyla anlaşılabilen ve dolayısıyla bütünüyle bu muhtevaya dayanan fiili bir üstünlüktür. Güç ancak fiili bilgi yahut teknik araç üstünlüğü ya da kendini estetik olarak ifade etme ve böylelikle insanları güçlü bir şekilde etkileme (sözelimi hitabet gücü) kapasitesi ya da dinî kanaat bakımından (coşku, yani karizmatik güç) kararlılık olarak düşünülebilir.

Aynı şey sempati için de geçerlidir: denilebilir ki duygudaşlık bir ilgiler topluluğu ve aynı değerler için verilen bir mücadele dolayısıyla diğerine dönmedir. Bir başka kimseyi değer taşıyıcısı olduğu ya da değeri ortaya koyduğu veya onu araştırdığı için severiz. Bu etken aynı zamanda, başkasının bir değer yönelimini kadisinde edimselleştirdiği veya hiç değilse bunu yapmak için çabaladığı empirik olan bir şeyi de şart koşar. Sempatinin soyut türleri daha önceden çıkarsan-

miş olan değer alanlarıyla zorunlu olarak örtüşür. Bir bilişsel değerler topluluğuyla ilgileniyorsak biraraya getirici şey, kanaatlerin eşitliği veya teorik araştırma ile ilgili bağıdır. Eğer bir başka kişiye teknik-ekonomik değerlerin öznesi nazarıyla bakıyorsak, o zaman sempati ediminin temeli ekonomik bir topluluktur. Bu psişik uyumun estetik biçimine ise erotizm diyoruz. Estetik sürecin bütün oluşturuca etkenleri onda yinelenir, özellikle ve öncelikle başkasıyla ilgili hissedilebilir somut izlenime yönelmiştir ve psişik bir muhtevanın dışavurumu olarak kavranır. Estetik empati burada estetik edimin temelini oluşturur ve onu renklendirir. Ve son olarak dışsal görünümünden tamamen bağımsız olan dîni sevgi ile karşılaşırız: Basitçe dîni değerlerin, yani hayatın bütünsel anlamının temelini teşkil eden değerlerin taşıyıcısı olarak başkasına yönelmiştir. Burada, başkasının geliştirmekte olan tanrısallığına (onun *revelasyonel* karakterine) yönelmiş olan sevgiden, başkasının bütünüyle gizli olan tanrısallığına dönük sevgiye kadar bütün form çeşitlilikleri mümkündür. Bu son tavır, belli durumlarda her türlü hayvan ve bitki hayatını da kapsayabilen hayatın bizzat kendisinin kutsallığına yönelik sâfi hissiyattır.

Bu hülasanın tamamlanabilmesi için iki etkenin daha gözden geçirilmesi gerekir. Güç ya da erk planında sevginin gücüyle de karşılaşırız; yani bir başka bireyin değer sistemini belirleyebilen kişisel değer biçimine aynı zamanda sevginin ruhu da dahildir. Ve bunun tersi, sevgi planında bizi aynı zamanda bir güç sevgisi de bekler; yani bir başkasının zihnî gücünü ve manevi yüceliğini hayranlıkla seyrediş. Her iki güç, yani sevginin gücü ve güç sevgisi patriarkal toplum biçiminin temel dayanaklarıdır.

Diğer taraftan her türlü 'toplumsal' zihnî edimlere özgü olan başkalarına yönelik bu sempatik ilgi bağımsız bir etkenidir. Elbette güç ve sevginin ilk bakışta yegane formlar olarak görüldüğü doğrudur. İnsanlar arasında daha önce zikredilmiş olan bireysel zihnî edimler bu biçimler vasıtasıyla gerçekleşir. Fakat bu biçimleri zihinsel (ikincil) değerler olarak

da tecrübe etmek mümkündür. İçsel güç, kahramanca nitelik, zihnî kapasite fiilen ifade edildikleri beş bölgeden bağımsız olarak, gerek taşıyıcının kendisi, gerekse başkaları tarafından bir değer olarak tecrübe edilebilen ayırt edici bir özelliğe işaret eder. Normal dışavurumu bakımından güç alanı aynı zamanda zihnî değer alanına aittir. Ve diğer taraftan: fiilen dışavurulduğu değer alanlarından bağımsız olarak sempatik biçimde harekete geçen zihnî donanın tamamen şekli bir eğilim olarak ona sahip olan veya tecrübe eden herkes için değerlidir. Değerleri kontrol eden derleyip toparlayıcı güç ve toplumlaştırıcı değer-birleştirici eğilim ikincil değer alanıdır. Bunlar için edimselleşme biçimlerinden çıkarsanmış iki teknik ifade kullanıyoruz: *siyasi ve 'toplumsal' değerler*. Bununla beraber bu ifadelerin kapsamlı anlamının sürekli olarak gözönünde bulundurulması önemlidir. İkinci kısımda bu değerlerin aynı zamanda ruh yapısına da hakim olabileceğini göreceğiz. Teorik ya da estetik, ekonomik ya da dinî tipler sınıfı içerisinde tasniflerinin gerçekte ancak ikincil olacağı bir noktaya kadar siyasi niteliğe sahip tabiatlarla karşılaşacağız. Aynı şekilde başka bir kimsenin güzellik ya da bilgeliğine, etkinlik ya da kutsallığına hiçbir özel göndermede bulunmayan 'toplumsal' mizaçlarla karşılaşacağız. Bununla beraber bu iki toplumbilimsel tipin her zaman dört asli değer yöneliminden birine veya diğerine eğilim içerisinde olduğunu ve deyiş yerindeyse bunların renklerini taşıdığını unutmamalıyız. Bundan başka toplumsal edimlerin ikisinden birinin baskınlığıyla diğer değer yönelimlerine intibakın özel bir dönüşüm geçireceğini göreceğiz.

Bu sınıflandırma daha eksiksiz bir çözümlemeye geçit verebilecektir. Ve bu durumda şu olgunun açığa çıktığını görürüz: hayatın kendisi, özel değer alanlarına dağılıp mümkün her türlü farklılaşmadan önce de değerlidir. Hizmet ettiği amaçtan bağımsız olarak safi güç hissi bireyleşmenin bir teyyidini ihtiva eder. Ve bu olguda, tamamen biyolojik bir bakış açısından siyasi edimlerin nüvesini buluruz: bir kimse bir başkasının de-

ğerlendirmelerine karşı olarak kendi değer kümesini onaylamak ister, kendi değer yaşamının enerjisini hisseder. Ahlâki bakımdan hayata yönelik bu tavır iyiye olduğu kadar kötüye de hizmet edebilir, fakat burada bununla ilgilenmiyoruz. Bir kimsenin kendi değer sistemini herhangi birisine karşı olarak teyit etmenin bir anlamı olduğunu belirtmekle yetinelim. Benzer şekilde, bir kimsenin öteki hayatta bulduğu veya desteklemek istediği özel değer muhtevasını bir an için gözardı edecek olursak, sempatimiz sadece hayatın kendisine yönelir. Bu bir kimsenin kendi hayatının *unique* zihnî bir hayat olarak bir başkasının ruhuna dönüşüdür. Bizzat hayatın kendisinin nüvesi olduğundan dolayı öteki hayata bir yükümlülük hisseder. Burada aynı zamanda ahlâki bakış açısı ilk bakışta bütünüyle ihmal edilmiştir. İhtiva ettiği gerçek gizil değer olasılıkları bakımından bir başkasının hayatına yardımcı olmak da kendine özgü anlama sahiptir. Sevginin her zaman bu gerçek değerlerin nerede bulunduğunu bilip bilmemesi bir başka meseledir.

Güç ve sevgi, ne türden olursa olsun değer kümelerinin hepsinden önce, birbiriyle yakından ilintili olduğundan elde edilen izlenim odur ki, bu temel ve asli mahiyetteki metafizik güçler münferit ruh alanında daha önceden mevcut olmalıdır. Çok yönlü ve kısmen birbirine zıt değer eğilimlerine bir tür toplum nazarıyla bakacak olursak burada bile sevgi ve güçten bahsedebiliriz. Bütünlüklü deneyim merkezi olarak benlik, bu durumda merkezi değer yönelimini başkalarının üzerinde baskın bir konuma getirmeye çabalar ve gerçek hayatı tecessüm ettiren, sempatik biçimde görülür. Gerçek ve nesnel anlamda en yüksek değer, normatif (ahlâki) bakış açısı çok daha sonra nazarı itibara alınacak olsa bile, içsel hayatımızın alternatif deneyiminde bütün diğerlerine tercih edildiğini varsayabiliriz. Önce bu gerçek değeri, üzerimde güç ve etki sahibi yabancı bir şey olarak, deyiş yerindeyse bir talepmiş gibi tecrübe ederim. Ve bu değeri, bu tasavvuru onaylarsam onu severim ve deyiş yerindeyse onunla birleşirim. Dolayısıyla sempati öncelikle değere ve bir değer taşıyıcısı,

değerleri vazedici ya da her ne türden olursa olsun herhangi bir değer olasılığını ihtiva edici olduğu ölçüde, ancak dolaylı olarak insana yönelir. Bundan başka: bilincimde farklı değer eğilimleri arasında sürekli bir çatışma mevcuttur. (Ahlâki bilincim için) en yüksek olan değer yönelimini sürdürmek için bir enerji sarfiyatı zorunludur. Bu değerle hayatımın kalanını kontrol ederim. Kendimi kalbimin derinliklerinde onaylayamadığım diğer değerlerin taleplerinden serbest tutmayı başarırsam, içsel ya da ahlâki özgürlüğümü elde ederim. Bir diğer deyişle siyasi deneyimin nüvesi benim içimde yer alır ve kendi kendine hakim olma başkaları üzerindeki her türlü gerçek gücün mutlak şartıdır. İçsel özgürlük harici ve gayrı mütecanis tesirlerden her türlü özgürlüğün prototipidir. Zihnî anlamda başkalarının yüksek değerlendirmelerini reddederek değil, fakat bunları kendi varlığımın baskın değer güçleri haline getirerek özgür olurum. Her türlü enerji, bizim dışımızdaki gerçeklerin enerjisi olabilmezden önce, birisinin kendi değer yaşamının enerjisi olmalıdır. Bu çoğu kez yanlış anlaşılmış olan siyasetin diyalektiğini açığa kavuşturur. Bir sonraki bölümde, her türlü güç kullanımı (nefs hakimiyeti ve başkaları üzerindeki tahakküm) için iradenin yasallığı yahut sürekliliğinin vazgeçilmez şart olduğunu gördüğümüzde bu bahse tekrar döneceğiz. Ancak geçici olarak arzulanan bir şey gerçek siyasi etki yasasına terstir. Gerçek gücü oluşturan şey, keyfîlik değil, fakat bir değer yöneliminin bütün diğerlerine karşılık olarak sürekli biçimde onaylandığı mütemadiyen yönelim halinde bulunulan istemdir.

Fakat buna rağmen bu bölümde ele alınan değerlerin toplumsal değerler olduğunun farkında olmak zihinsel yaşam teorisi için oldukça önemlidir; bir başka ifadeyle tahakküm ve sempati edimleri, yürüttüğümüz araştırma için ayırtedici karakteristiklerini (değerlere yönelenler anlamına) başkalarının deneyimsel muhtevasına yönelik olmalarından almaktadırlar. Enerjik insan ve kendisini değere terkeden insan anlamlarına ancak, enerjilerinin kendisini toplumbilimsel bir

muhteva içerisinde dışavurması halinde ve bağılıkları bir başka hayata ya da toplumsal bütüne vakfedildiğinde sahip olurlar. Durumun ancak bu merkezde olması halinde, her türlü asli mahiyetteki zihnî edimler, büyük ölçüde dört temel zihnî tipe bağımlı olabilirlerse de, yeni tiplerin gelişmesine imkan sağlayacak şekilde dönüşüm geçirirler. Nesnel zihnî konteks içerisindeki sempati edimleri ve siyasi edimler, haki-miyet tesis edilen vasıtadan ya da sevme nedeninden bağımsız olarak, *başkalarına* yönelik tavırlardır.



V. Temel Zihin Yasaları

Bu noktaya kadar üzerinde konuştuğumuz anlam kazandırıcı edimlerin formları esas itibariyle yaşam ilişkilerinden ya da suje-obje ilişkilerinden fazla bir şey değildir. Bu farklı biçimlerin her birinde suje ve obje kavramlarının değişik anlamlara sahip olduğu elbette doğrudur ve ne yazık ki bilimin, bir tür normal biçim olarak, bütün diğer formları deneyim merkezi ile saf nesnellik arasındaki teorik ayrıma boyun eğdirmesi gerekir. Hayata yönelik bu ilişkilerin her birinde özel bir kazanıma hizmet eden içkin bir eğilim vardır. Fakat bu anlam her zaman tamamen gerçekleştirilemez. Bu noktaya dek çözümlememiz ruhun ve onun farklılaşmalarının aktüel yapısına yönelmişti. Bireysel edimlerde karşılaşılan ve çok kere belirsiz biçimde tecrübe edilip, çok çabuk unutulmuş anlamı ortaya çıkarttık. Bununla beraber her zihnî tavırda belirli bir değer kümesi edimselleşiyorsa eğer, araştırmamız normatif bir kavis çizebilir ve her bir özel değerden kendi zihnî alanının oluşumunu hazırlayan yasanın ortaya çıkarılmasına kalkışabiliriz. Zihinsel yasalar hiçbir surette sadece süreç yasaları (*Ablaufsgesetze*) değildir, fakat zihin teleolojik bir yapıya sahip olduğundan, aynı zamanda normatif bir hüviyete de sahiptirler. Zihni kazanımlar sadece betimlenmekle kalmaz, aynı zamanda nesnel değerlere veya tasavvurlara göre ölçülüp değerlendirilirler de.

Bu nevi normatif yasalar deneyimin naif bilinç dışında veya ilgisiz biçiminde bile mevcuttur. Fakat özel zihnî yönelim özne tarafından bilinçli ve etkin bir biçimde araştırılıp, bütünlüklü bir anlama sahip tutarlı bir konfigürasyona dönüştürülür dönüştürülmez bunlar daha da belirginleşirler. Demek oluyor ki, daha önce karmaşık biçimde içiçe geçmiş olan zihnî edimler o kadar harikulade bir şekilde farklılaşmaktadırlar ki, her özel zihnî kazanımın kendine özgü yasası açık seçik ortaya çıkmakta ve aynı şekilde formüle edilebilmektedir²².

Daha önce ele alıp incelemiş olduğumuz ilgi alanlarının her birinin böyle bir normatif yasası vardır. İlgili alan ancak bu yasa-ya uygun bir şekilde inkişaf ettiği takdirde tasavvurunu tatmin eder ve içsel bir tutarlılığa sahip olur. Elbette, zihin çözülmesi imkansız bir bütünlük olarak edimde bulunduğu sürece, bu farklılaşmış yasalardan sık sık sapmalar vuku bulur. Bilincin farklılaştığı tek yanlı eğilimler açık biçimde bilinç yüzeyine çıkarılmadıkça zihnin bütünsel anlamı da anlaşılamaz. Normatif ekonomi yasasının enerji tasarrufu ilkesine (*Prinzip des kleinsten Kraftmasses*), estetik alanın yasasının biçim ilkesine, bilimkinin de yeter (uygun) neden ilkesine dayandığını göreceğiz. Siyasi alanın yasası hukuk ya da süreklilik ilkesinde, toplumsal yasa da sadâkat düşüncesinde yatar. Nihayet normatif dîni davranış ilkesi de genellikle ahâk dediğimiz hayatın bütünsel normunda bulunur. Bütün bu zihinsel yasalarda, bilhas- sa formüle edilmişlerse, elbette teorik bir etken bulunur. Fakat akli mahiyetteki yön verici kurallar bilinçte, bireysel zihin alanlarındakinden daha açık değildir. Tersine aynı zamanda bilinçsiz biçimde zihinde, âdeta içgüdesel olarak mevcut olmaları bunların kendilerine özgü özellikleridir. Davranış için bir kılavuz olarak zorunlu biçimde bilinçli olmaları gerekmeyen, fakat bir nevi içkin sevki tabi olarak etkin olan bu kurala uygunluk türüne içgüdesel aklılık (*eingehülte Rationalität*) diyeceğim.

22. Bu ve takip eden alt bölümde daha çok kısmi yapıların normatifliği üzerinde duracağız. Bütünlüklü yapının normatifliği üçüncü kısmın ana konusudur.

Bireysel zihin normlarını, anlamı geçici olarak baskın olan değerden tecrit ederek ve onu nihai neticesine ve gerçekleşmesinin azami haddine kadar geliştirilmiş olduğunu varsayarak elde edeceğiz.

1. Ekonomik alan kökenini, yiyeceğini bulduğu anda bulunduğu yerde yiyen ve sığınağını şansın önüne getirdikleriyle değiştiren, fizik gücünün üstesinden gelebileceği şey dışında kendini hiçbir şeye borçlu hissetmeyen ilkel insanda karşılaştığımız içgüdüsel kendini koruma biçimlerinde bulur. Bu düzeyde bile fayda ve zararlılık deneyimleriyle, basit teknik amaçlılık deneyimiyle karşılaşırız. Fakat ekonomik alanın gerçek anlamı ancak, yiyecek, barınak ve giysi elde etmeye yönelik etkin iradenin, ekonomik emtialarla ilgili tesadüfî koşulları dönüşüme uğratması durumunda ortaya çıkar. Keyfi istihlakin yanı sıra, malların istihalesi ve istihsalı ve üretim araçları ancak o zaman devreye girer. Şu halde belki de tamamen bilinçsiz biçimde, bu ekonomik faaliyetin bütününde etkin olan içkin bir yasa vardır. Bu yasa, kültürün bir parçası olarak ve ayrıca dürtülerin ve içgüdülerin, ihtiyaçların ve bunların tatmininin tamamen biyolojik oyunu olarak özel ekonomik anlam alanının temelini oluşturur. Bu yasa ekonominin anlamını ve gerçek ekonomik değerleri önplana çıkardığı ölçüde, sadece aktüel zihinsel davranışın basit bir yasası değil fakat, bilinçte belirgin biçimde mevcut olmasa ya da belirli şekilde formüle edilmiş olmasa bile, nihai ve genel ekonomik bakış açısından ekonomik olguların eğilimini düzenleyen normatif bir yasadır.

Burada kestirmeden, aynı zamanda diğer anlam alanlarıyla da ilgili olarak, bu nevi normatif anlam yasalarının etkilerini, aktörün bunları genel teorik kurallar olarak bilinçli biçimde formüle etmesinden dolayı gerçekleştirmediklerini vurgulamamız gerekir. Tersine, doğanın yasalarını bilinçli buyrultular olarak takip etmemesi gibi, bu normatif zihinsel yaşam yasaları da bilinçte daima teorik biçimde formüle edilmiş yasalar olarak mevcut değildir. Formüle edilmiş yasa an-

cak tamamen soyut biçimde düşünölmüş alanın gerçekliğinden çıkarsanır ve bilinç yüzeyine ancak bundan sonra çıkarılır. Bu nevi yasalar her zaman soyutlayıcı ve idealleştirici zih-nî sürecin sonucudur. Diğer zihinsel alanlardan gelen bütün belirleyici etkenler dışarda tutulduğu ölçüde süreç soyutlayıcıdır ve söz konusu alanın özel değer karakteri her bireysel süreçte yegane oluşturucu ilke olarak kabul edildiği ölçüde de idealleştiricidir.

Ekonomik alan teorimizin en basit örneği ve açıklamasıdır. Ve yöntemimiz, bilhassa Freiherr von Wieser'in *Toplumsal Ekonomi Teorisi*²³ isimli parlak ve bütönlöklü çalışmasında, birçok kez uygulanmıştır. Ekonomik değerlerin özü, bunların hayatın korunmasına, rahat bir şekilde sürdürölmesine, ve doğal araçlara, fiziki güçlere ve mallara bağımlı olan bütün zorunlu intibaklara hizmet ettikleri olgusunda bulunur. Bu değerler biyolojik seviyede içgüdüsel davranış için bile temel bir emtia dünyası olarak mevcuttur. Fakat bunlar ancak kazanım ve kullanımın düzenlenmesiyle doğrudan doğruya ekonomik mallar haline gelir. Bunlara, hayatın sürdürölmesine katkıları dokunan her şeyi 'yararlı' olarak tanımladığımız için, spesifik bir fayda değeri atfederiz. Aşağıda kavramın daha kapsamlı anlamını geliştireceğiz. Her bir bireyin bütönel ekonomik davranışında (ki daha da basitleştirmek için, bir başlangıç noktası olarak kabul edeceğiz), onun zekası, kabul edilmiş pozitif mülkiyet yasaları, estetik eğilimleri, dinî ve genel mahiyetteki ahâki değerlendirmeleri gibi birçok gayrı mütecanis âmil rol oynar. Fakat bütün bunlar, ancak ekonomik edimler tecrit edilip de bunların kendilerine özgü anlamları ortaya çıkarılacak olursa belirlenebilecek olan özel ekonomik yasayı oluşturamaz. Şayet bu yöntem 'zihinsel bir tecrübe' içerisinde mümkün olduğunca tatbik edilmişse, toplumunda bireyin de, her türlü ekonomik davranışını kontrol eden düşöncenin maksimum fayda fikrinden başka bir şey

23. Grundriss der Sozialökonomik, Abt. 1. Tuebingen 1914.

olmayacağı açığa çıkacaktır. Bu fikrin, bu mevcut değerin seviyesi ile ilgili her türlü ahlâki standartı dışarda tutmalıyız. Burada normatif bir saf ekonomi yasasına sahip olmamız yeterli olmalıdır. Bu anlayış ekonomik faaliyet düşüncesinden yola çıkarak biraz daha genişletilebilir. Bu her zaman fizik gücün ve aynı zamanda, üretim sürecinde zorunlu olarak kullanılan ham maddeler, araç gereçler vs. gibi ekonomik emtianın israfıyla yakından ilgilidir. Dolayısıyla ekonomik etkinlikte baskın olan ilke nisbi faydanın âzami haddidir ya da norm: en büyük miktarda faydayı en az enerji sarfiyatıyla elde etmektir. Liefman, 'Ekonomi bir fayda ve maliyet mukayesesidir'²⁴ derken ekonomik ilkeyi oldukça akli biçimde formüle etmişti. Çünkü en az sarfiyat ilkesi aynı zamanda ekonomik davranışın kendisinin 'içkin mantığında da' formüle edilmemiş ve düşünülmemiş olarak bulunur. Bir hedefe doğru en kestirme yoldan (ya da mümkün olan en doğru yoldan) yaklaşırsam bilinçsiz olarak da olsa ekonomik olarak davranıyorum demektir. Çünkü böylelikle hayat için büyük önemi haiz olan zaman ve enerjiden tasarruf ediyordum. Dolayısıyla herhangi bir zihni alanın formüle edilmemiş mantığına onun içgüdüsel rasyonelliği diyoruz.

Böylelikle ekonominin baskın ve normatif yasasını vurgulamış olduk. Bu bütün alanın şekillendirici yasası olarak düşünülür düşünülmez diğer bütün temel ekonomik yasalar aktüel psişik davranışın yasaları olarak formüle edilebilir. Gossen'ın *ihtiyacın tatmini yasası*, *nihai fayda yasası*, *fiyatın oluşumu yasası* bunun bir örneğidir. Fakat bunların ancak saf ekonomi ilkesinin (genel faydanın azami haddi) önceden var sayılması halinde geçerli olduğunun unutulmaması gerekir. Yer çekimi yahut serbest düşme yasaları nasıl ki hiçbir yerde mevcut olmayan bir boşluk için öngörülmüşse, bunlar da ancak saf ekonomi için doğrudur. Fizik nedenlerden ötürü kilo

24. Robert Liefman, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, C. I. (Grundlegung), Stuttgart 1917, sh. 288 vs.

alması tavsiye olunan hastanın durumunda *ihtiyacın tatmini yasası* geçerli değildir. *Nihai fayda yasası* fizik mevcudiyeti korumaya iradesini her durumda en yüksek amaç olarak önceden varsaymadıkça geçersizdir. Nihayet benzer şekilde fiyatın oluşumu yasası eğer bir toplayıcı kendisini ekonomik olmayan bir zihin durumu —'her ne pahasına olursa olsun'— içerisinde bulursa bir şey ifade etmez.

Şimdi aynı şekilde diğer kültürel alanların yasalarını ifade etmeye çalışmalıyız.

2. Estetik davranış yerini, tıpkı kendini koruma mücadelesi gibi, bilince kendilerini zorla benimseten ilkel yaşam tavırlarında bulur. Her basit biçim, her renk, her ses ve her ritmin, verili objede empatik biçimde canlandırılacak psişik bir dürtü husule getirdiği ölçüde, kendine özgü temel bir estetik değerinin olduğunu görmüştük. Sözcüğün en geniş anlamında muhayyile, teorik tavırdan farklı olarak, verilerin kendilerinde hisler, ruh durumları ve sevki tabirler gibi dolaylı psişik nitelikler bulan bu tür bir algıya vereceğimiz isim yahut kavramdır. Muhayyile gerçek nesnelerde, yani *ideational* [düşünsel ya da tasarımsal] üretimden bağımsız olan nesnelerde bile etkin olabilir. Gerçekliği, atfedebileceğimiz diğer anlamlar her ne olursa olsun, daima bilinçsiz bir şekilde estetik bir anlamla donatırız. Fakat bu tür bir dolaylı deneyim gayri mütecanis tavırlarla içiçe geçmiş halde bulunur. Gerçeklik arzumu uyandırır, beni inceleyip araştırmaya sevkeder, ve çoğu kez benden çok daha güçlü, biçimsiz, acımasız, insafsız ve ziyadesiyle anlamsızdır. Böylelikle estetik deneyimden, bunun muhtevasını üretken yaratma süreci içerisinde inceden inceye işleyip güzelleştirme arzusu gelişir²⁵. Estetik olarak anlamlı gerçeklik deneyimi böylelikle her *intentional* sanat için en başta gelen bilinçli dürtüdür. Özgür ve

25 . Sanatın *μίμησις*'e dayandığı yönündeki eski klasik düşünce büyük bir hatadır. Sanat yalın objeyi değil, fakat her zaman estetik olarak algılanan objeyi taklit eder. Paradoksal biçimde denilebilir ki: sanat şeylerin değil, estetik deneyimin taklididir (yani şuurulu bir yaratma ameliyesidir).

retken estetik etkinlik olarak sanat bütün saflığıyla estetik deneyimin tecrit edilmiş ve idealleştirilmiş yasa-sını vurgula-ma ihtimalini bünyesinde barındırır. Burada bilme, fayda ve dinî unsurlarla ilgili her tür teori temel estetik amaca boyun eğer. Fakat bu amaç nedir? Bu psişik anlamı olan bir amaçtır. Algılanabilir somut biçim vasıtasıyla, bütün deneyimleri-yle birlikte psişik bir dürtü görünür, işitilebilir hale gelir, kısaca duyular vasıtasıyla zihne verilir. Bu amaç için objenin eksik-siz gerçekliği her zaman için zorunlu değildir. şeylerin, du-yulara açık olan yzeyssel karakteri, deyiş yerindeyse yeterli-dir. Bu nedenden ötürü estetik yaratma, şiirde, ya da saf dış-sal hatları bakımından yontu sanatında olduğu gibi, somut bir tasavvurlar silsilesinin yahut sekansının canlandırılma-sından başka bir şey değildir.

Dolayısıyla sanatın yahut imgelemsel alanın yasasının iz-lenim ve dışavurumun eksiksiz kaynaşmasının yasası olduğunu söyleyebiliriz. Algıladığım obje, psişik muhteva, ve sa-dece yalın nesne değil, benim geçici zihin durumum da içiçe geçip kaynaşır. Obje ve suje arasındaki sınırlar, psişik bütün-lüğü hem objeyi hem de gözlemciyi aşan bir konfigürasyon oluşturularak kaldırılmalıdır. Estetik bakımdan önemli for-mun yapısı bu nedenle sanat eserinde eksiksiz biçimde den-gelenmesi gereken iki tür yasaya bağlıdır: objenin yasası ve zihnin yasası. Sanatsal etüt konusu olan objenin kendine öz-g yasaları vardır. Bu sebepten ötürüdür ki, plastik sanatlar ğrencisi anatomi öğrenir, şair hayatı ve onun motifler zinci-rini gözlemler, müzisyen kontrpuvan [iki veya daha fazla sa-yıda melodiyi tek bir bütün olarak alınacak biçimde birleş-tirme usulü] çalışır. Burada aynı zamanda dışavurumun vaz-geçilmez koşulu olan fizik malzemenin yasalarını da hesaba katmalıyız: taşlar, renkler, sözcükler ve ses. Bu yasalar hiç kuşkusuz teorik kavrayışlar gibi bilinçte açık seçik biçimde mevcut değildir, fakat yalnızca her bir özel durumda işlen-diklerinden ve somut bir formda göründüklerinden dolayı estetik bir vasa sahip olurlar. Bununla beraber objede ortaya

çıkacak olan psişik unsurun da kendine özgü yasaları vardır. Bu yasalar gerilim, gevşeme ve bitkinlik gibi oldukça ilkel psiko-fizik belirleyicilerden bütün bir öznel yapı ve içsel gelişmeye doğru bir gelişme gösterirler. Elde edilmiş estetik objenin bu öznel sürece, canlı bir dünyanın parçası olarak görünecek kadar kaynaştırılması gerekir.

Bu gizemli dokuma ameliyesinde psişik tesirleriyle obje baskın bir hüviyet arzedebilir. Bu durumda sözcüğün en geniş anlamında izlenimcilikten bahsedilebilir. Buna mukabil diğer taraftan nesnel yan da baskın olabilir ve bu dışavurumculuğun yahut ekspresyonizmin özünü teşkil eder. Zira 'form' sözcüğüyle kastettiğim izlenim ve dışavurumun kaynaşması, imgelemsel deneyimde ruhun ve nesnel konfigürasyonun birlikteliğidir²⁶.

Form sözcüğünü sadece kaynaşmanın, içkin anlamda kurallara uygunluğun en yüksek derecesine ulaştığı durumda kullanacağız. Hatta tek bir duygu tonunun, oldukça belirgin bir izlenimin bile estetik bakımdan anlamlı olduğu söylenebilir. En yüksek derecede ve normatif anlamda sanata ancak, ruhun bütünlüklü ilkesinin bütün bir estetik objeyi düzenleyip oluşturduğu durumda ulaşılmıştır. Objenin yasalarının da zihinsel öznenin fenomenleri düzenlediği bir algı türünden ibaret olduğunu unutmamalıyız. Matematik simetri, mekanik denge, ve psikolojik çağrışım teorik olarak belirlenen kavrayış biçimleridir. Şayet bir başka gizemli yasa (ki ruhun kendisini bir bütün olarak düzenler ve denilebilir ki, bu haliyle onun *entelekheia*'sının ışınlımlarıdır) bu yasa ile birleşirse o zaman karşılaştığımız, en yüksek biçimdir ve bu *algılanabilir somut bir biçimlenmede yansıyan ruhun bütünsel biçiminden* başka bir şey değildir. Sözü edilen biçimlenme ya

26. "Form" ifadesi estetikte değişik anlamlara gelir ve çoğu kez, sözgelimi güzel sanatlarda olduğu gibi, estetik yaratmanın yalnızca genel hatlarıyla sınırlıdır. Bu genel hatların da estetik deneyim içerisinde yaratılması ya da hiç değilse taklit edilmesi gerektiği çok güçlü bir şekilde vurgulanamaz. 'Form' sözcüğüyle Schiller'in olgusal olanda 'canlı biçim' ya da 'özgürlük' (yani zihinsel) dediği şeyi kastediyorum.

gerçekliğe kazanmış ya da yaratıcı muhayyile alanına aittir. Bütünsel psişik yasa (ki sayesinde objenin her türlü deneyim ve değerlendirmesi zihnî bir organizmada birleşir) yaratıcı muhayyileyi etkilediğinde o zaman en yüce ve yüksek anlamda forma ulaşılır. O zaman, form somut bir objeye temâşa halindeki ruhun yansımından başka bir şey değildir. Ruhun (estetik bakış açısından) nesnelleşmiş görüldüğü insan bedeni bunun en iyi örneğidir. O nedenledir ki, bilimsel bir perspektiften Aristoteles ruhu *entelekheia*²⁷ olarak, bir başka deyişle, bedenin oluşturucu-şekillendirici ilkesi olarak görmüştü. *Entelekheia* anlayışında köken itibariyle estetik bir kavrama rastlamaktayız. Nasıl ki ruh bedene estetik kavrayış için algılanabilir bir form kazandırıyor, bunlarda kendine özgü biçimlendirici gücünü geliştirmek için de diğer duyuşsal temel ya da dayanakları seçmektedir. Zihinsel olarak bu formun özünü tanımlamaya çalışmak faydasız olacaktır, çünkü mahiyet itibariyle zihinden fazla bir şeydir bu. Şu türden ifadeler bulunabilir: hissin ritminin armonisi, çokluk içerisinde birlik (fakat buna rağmen kavranılan anlam hislerinin çokluğunun hissedilebilir algılanabilir bir birliği), denge, biçimde ölçülülük ve ideallik. Fakat bütün bunlar beyhudedir. Çünkü sanat hissedilebilir anlamda somut olduğundan, formun gizemi münferit sanat eserinde ortaya çıkabilir, fakat sözcüklerle ifade edilemez ve önceden hesaplanamaz. Ve son olarak mükemmel sanatın sadece tek bir kriteri vardır: saf estetik tesir.

Sanatın dile getirmeye çabaladığı ruhun muhtevası bireyde, onu etkileyen ruh gibi, tarihi ve coğrafi bakımdan belirlenmiştir. Bu nedenden dolayıdır ki, yeni bir deneyim yapısının ortaya çıktığı devirler tek yanlı izlenimcilik ve dışavurumculuk arasında gidip gelirler, çünkü henüz belirli bir içsel psişik yapıya kavuşmamışlardır. Sanatta bile bunlar dışavur-

27. Kavramla ilgili olarak Eduard Zeller'in tarafımızdan çevrilmiş olan *Grek Felsefesi Tarihi*'ne bakınız (İz Yayıncılık, 2001).

rulmuş zihnî yaşamdan daha çok heyecan ve coşku uyandırır. Böyle bir sanat estetik anlamda 'genel geçerlik'ten yoksundur. Ebedi olan yegane sanat türü, klasik sanat olarak bilinen ve psişik yasaları en genel hatlarıyla vurgulayan, dolaşısıyla tarihsel tavırda herhangi bir değişikliğe luzum kalmaksızın uygun deneyime muktedir olan sanattır. Bununla beraber oldukça yüksek bir seviyede rasyoneldir ve teorik bakımdan belirlidir. Ve onda ruhun ve nesnel dünyanın değişmez biçimlendirici ilkeleri birbiriyle öylesine kaynaşmıştır ki somut yaratmada arıklaşmış görünürler. Bu tür sanatta her zaman matematik bir unsur— basit, düzenli, tipik bir şey mevcuttur. Kısaca iç ve dış dünyanın kurallılığı somut bir biçimde sergilenmiştir. Gayet güzel bir şekilde ifade edildiği gibi: genelin tikelde sunumu, yahut ortaya konuluşu.

Bu klasik sanat $\chi\alpha\tau' \acute{\epsilon}\zeta\omicron\chi\eta\nu'$ için doğrudur, çünkü o, yasanın açık seçik görülebilir hale gelmesine imkan tanır. Bununla beraber bu, genel unsurun, öznel-nesnel zihnî yaşamın giderek daha da fazla cüretkar bireysel durumlara ziyadesiyle ayrıştığı ölçüde, temelde bütün sanat formları için doğrudur. İlk bakışta kaotik gibi görünen deneyimde bu yasanın sezilenmesi her estetik tesirin esrarıdır. Sözgelimi modern müzikte görüldüğü gibi, çoğu kez zannedilir ki kaostan başka bir şey yoktur. Ancak sanat eseri sadece his durumlarının bir dışavurumu olarak değil, fakat aynı zamanda yasaya uygun dışavurum olarak tanımlanıyorsa, o zaman kurallara uygun psişik çerçeve estetik deneyimdeki bütün gerilim ve gevşemelerle hissedilmelidir.

Normatif sanat yasasına ya da biçime dair bundan fazla bir şey söylenemez, çünkü bu belirgin biçimde içgüdüsel rasyonalitedir. Ve bu rasyonalite sadece nesnel düzenin değil, fakat aynı zamanda ruhun da kurallara uygunluğudur, çünkü her ikisi de, daha yüksek bir bakış açısından, gerçekte aynı hayat kaynağından fışkırmaları gibi, sanatta içiçe geçmiş haldedir. Bu Bacon'un basit yasasında dile getirilmiştir: sanat *homo additus rebus*, yani şeylerin canlandırılmasıdır. Şu halde

form, hissedilebilir somut nesnelerin, yasaları objenin kavranılan yahut tahmin edilen yasalarıyla içiçe geçmiş olan temaşa ve tefekkür halindeki psişik güçler vasıtasıyla yaratmalarla ortaya konmasıdır²⁸.

3. Bilgi alanında da ilkel bilme düzeyi içgüdüsel davranışın niteliğini sergiler. Belli ayırt edici özellikler itibariyle birbirinin aynı veya birbirine benzer hadiselerin özü insanın ister istemez dikkatini çeker. Dolayısıyla karmaşık nitelikleriyle birlikte belli durumların ve vakaların bilinmesini temel ayırt etme seviyesi olarak görebiliriz. Ve aslına bakılırsa bu düzey hayvarlarda da varsayılabilir. Herkes, hatta teorik bir donanımı olmayan bir kimse bile, kimi bilişsel işlevlerde bulunur. Elbette, gelenek ve eğitim bunları desteklemedikçe biyolojik amaçsal davranış alanında kalırlar.

Fakat daha önceki zihnî düzeylerde olduğu gibi burada da, tepki mahiyetindeki içküdusel tavırdan üretken bir davranış inkişaf eder. Bilme arzusu, belli bir anlamla düzenlenen bir arzu uyanır ve mitolojik düzeyde estetik ve dinî eğilimler hâlâ bütünüyle içiçe geçmiş vaziyettedirler. Yavaş yavaş saf bilme yasası gelişir ve her şeyden önce zihinsel kavramlar vasıtasıyla kavranılabilen üniter varoluş kavramında ortaya çıkar. Bilim kendi içkin yasasını ortaya çıkarmayı ve onu tecrit edici-idealleştirici bir yöntemle kavramayı yavaş yavaş öğrenmiştir. Mantık ve bilgi teorisi bütün kavramsal ve gerçek dünyanın çerçevesidir, çünkü bilinebilir olan zorunlu olarak, bilmenin özel anlamını gerçekleştiren biçimler içerisinde ortaya çıkacaktır. Varlığın yasaları aslında gerçekliğin çok yönlülü-

28. İçsel duyumları tamamen ayık olan 'sanatçı insan' istesin istemesin, bunu bilsin veya bilmesin nesnedeki uyumu görür. Şeyleri eksiksiz antiteler olarak gördüğü biçim onun kendisine aittir— gözlemcinin içsel uyumudur. Böyle bir insan neye bakarsa baksın onun kozmik kaçınılmazlığını görecek, onun için her şey her an mükemmeldir. Ve o şayet 'etkin' bir sanatçıysa, görececek gözü, işitecek kulağı olan herkesi, eksiksiz uyum deneyimiyle, her şeyin mevcut olduğu haliyle mükemmel, zorunlu, doğru ve güzel olduğunu anlamayı kolaylaştırarak memnun eder. Georg Fuchs, *Deutsche Form. Mit einer Einleitung: 'Von den letzten Dingen in der Kunst.'* Muenchen 1907. sh. 45.

ğüne, bir başka ifadeyle hissedilebilir bütündeki verilere uygulanan bilmenin yasalarıdır. Biliyoruz ki, bu veriler diğer zihnî oluşumlardan çıkarılabilir. Fakat bilme edimi, ortaya çıktığı karşılıklı öznel ilişkileri ya da deneyimde bulunan öznenin kendine özgü özelliklerini hesaba katmaksızın, gerçek nitelikleri ve saf nesnel düzeni çözüp ortaya çıkarmak ister. Empati ve arzulu ilginin, dinî yorumun, korku, umut ve tutkunun bütün ilaveleri saf dışı edilir. Mümkün olduğunca zaman ve mekanla ilgili sınırlamalar nedeniyle nesnelerin zihinsel olarak görüldüğü öznel perspektifi kaldırmamız gerekir.

Bu ancak bilme ediminin, çok yönlü verideki değişmez özleri ve temel, zaruri ilişkileri-bağıntıları (yasaları) şeylerin benzerlik ve farklılıklarını bulmanın, bunları ayırıp birleştirmenin oldukça karmaşık yöntemiyle kavraması halinde mümkündür. Bu gerçekleştirildiğinde veriler, daha önce gerçek nesneler (yani beni etkileyen ve benim tarafımdan müstakilen tecrübe edilmiş olarak) veya muhayyilemin nesnel ilişkilerle ilgili salt resimleri yahut salt psişik durumlar (sözgelimi hisler) olarak görülmesiden bağımsız olarak, yeni bir alana yansır: yani düşünce planına veya *ideational* alana. Bilme edimi zaman ve mekana özgü bütün bireyselleşmiş fenomenleri düşünce alanına taşır. Bunu biraz daha bildik bir ifadeye büründürmek gerekirse: her türlü bilme edimi kavramlar ve yargılarla gerçekleşir. Bununla beraber bunlar muhtevalarına göre, bir başka deyişle, psikolojik bakımdan bütünüyle ruhun meydana getirdiği zamansal süreçler olarak değil, fakat anlamlarının ışığı altında görülecek olursa, *ideational* bir mahiyeti haizdirler. Bunlar gerçeklik gibi görünürler, fakat *idealliklere* yönelir ve bunları ihtiva ederler²⁹. Gerçekten bilme yasasına uygun olarak teşekkül ettikleri ölçüde, bunların değişmez bir geçerlilikleri ve ölümsüz anlamları vardır.

29. Leibnitz'ın değişmez ve olgusal gerçekler ayrımı, kimisi değişmez kimisi geçici olan kavramsal bilgi objelerinin ayırımına işaret eder. Bununla beraber her gerçek, gerçek olarak, yani geçerli bir bilgi verisi olarak değişmez ve ebedidir. Bu aynı ölçüde olgusal gerçekler için de söz konusudur.

Bu bütün bilme edimlerinde bilinç yüzeyine açık seçik olarak çıkmaz. Bu saf rasyonalitenin ayırdedici vasfı olan içgüdüsel bir rasyonalite olarak işlerliğe sahiptir. Peki nedir bu yasa?

Sadece verili bir objeyi vurgulayıp algılayacak olsa bilmenin özü gerçekleşmiş olmaz. Bunun yerine bütün münferit bilgi objelerini mütemadiyen bireyüstü bir geçerlilik içinde birleştirmesi gerekir. Bu birlik *ideational*dir. Bu özdeşlik ilkesinin bilinen bütüne tatbikinden başka bir şey değildir. Düşünceler birbirleriyle uygun ve geçerli delil vasıtasıyla ilintilendirilirler. Yeter neden bizi, bir yargının terkebî birlik-teliğini geçerli olarak tanımak için irca edilmesi gereken en temel ve özel ilişkiyi-bağıntıyı bulup çıkarmaya sevkeder. O nedenle Riehl'le birlikte yeter neden yasasını sentetik özdeşlik ilkesi, bir başka deyişle, zihinsel özdeşliğin dolaylı olarak kavranabilen bir özdeşliğe genişlemesi olarak yorumlamalıyız.

Dolayısıyla bilme alanına hakim olan yasa bütün biçimleri itibariyle yeter neden ilkesidir. Bilme edimini gerçekleştiren bir bilinçle ilgili bir norm olarak formüle edilecek olarsa aşağıdaki gibi ifade edebiliriz: yargınız için nedenleri verin ve bunları nesnel muhtevayla tutarlı ve ona karşılık gelen zihnî ilişkilere sokun.³⁰

Bilmenin ideali, vasıtasıyla deneyime verilen değişken nesnel düzenin 'tasarlanabileceği' yeterli nedenler üzerine oturtulan bütüncül bir kavramlar ve yargılar sistemi olacaktır. Nihayet bütün nesnel düzeni en yüksek kavram ya da yasadan çıkartabilmeliyiz. Olgu dünyası bu idealin önünde bir engel olarak durur, çünkü olgusal olan (hissedilebilir deneyim gibi) tamamen genel özlerden ve zorunlu ilişkilerden çıkarılamaz. Bilme ameliyemiz, bir benzetmeyle ifade etmek gerekirse, her zaman, gerçekliğin üzerine attığımız bir düşünce ağıdır. Fakat bu şekilde somut gerçekliğin tamamını

30. Riehl, *Philosophischer Kritizismus* II. 1 (1879) sh. 240 vd. ve Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit* sh. 393.

kuşatamayız. Dolayısıyla kavram ve yasalarımızın gerçekliğe işaret ettiğini ve kısmen deneyime dayandığını söyleyebiliriz. Fakat tecrübe edilen gerçeklik bu vasıta ile tüketilemez ve gördüğümüz gibi arta kalan dolayumsuz biçimde (estetik olarak) tecrübe edilebilir.

Bu kavrayış, yani bilme ediminin gerçekliği *ideational* nedenler konteksine çevrilmesi, nedensellik ilişkileri misaliyle daha açık hale getirilebilir. Neden ve sonuç genellikle düşünlüğü gibi gerçeklikler değil, fakat daha çok, hissedilebilir verileri bilişsel biçimde algıladığımız zihni ayrımlardır. Bu sonuncular en iyi haliyle dolayumsuz olarak bir araya getirilen karmaşık izlenimlerden teşekkül etmiştir. Bununla beraber bunları nesnel zamana yerleştirip birini diğerinin nedeni olarak belirlediğimiz zaman algılanabilir *ideational* olana çevirmiş oluruz. Çünkü bir şeyi bir başka şeyin nedeni olarak nitelendirdiğimizde gerçekte bunun özünü, bir başka süreç için bilişsel bir neden olarak görürüz. Bu başka sürecin özü de tümüyle kavramsal bakımdan algılanır: sonuç. O nedenle Kant nedensellik ilkesinin kavramsal akıl ve zamansal fenomenlere uygulanan kavramsal sonuç ilişkisinden başka bir şey olmadığını ileri sürerken haklıdır.³¹

Duyusal fenomenlerin bütün bir karmaşık sürecini değil, genel bir özün bir diğeriyle ilişkisini ve bunu da, bütünüyle zihni bir ameliye içerisinde birinin en temel çerçevesine dair anlayışımızdan kalkarak diğerinin çıkarsanabileceği biçimde kavrarız.

Bilme edimiyle gerçekte olup biten şey böylelikle *ideational* akıl konteksine çevrilir. Ve bu amaç için neden olarak tanımlanan 'öz'ün şu veya bu şekilde sonuç olarak nitelendirilen kavramda özdeş olarak muhafaza edilmesi zorunludur. Daha aşağı düzeydeki bilme güçlerin mitolojik kişiselleştirilmesiyle tatmin olur. Sözgelimi kayayı ısıtan güneşe 'ısıtıcı bir

31. Riehl, a.g.e., sh. 240 'Nedensellik, yeter neden ilkesinin zamansal fenomenlerin değişimine tatbikidir ya da kısaca zamandaki yeter neden ilkesidir.'

güç' yerleştirilir. Daha yüksek bir düzeyde kavramsal ya da özel niteliksel özdeşliklere (mesela fonksiyonel eşitliklerle kavranabilen özdeşliklere) lüzum hasıl olur.

Fakat bizi burada bu ayrıntılar ilgilendirmemektedir. Geçerli bir bilmenin ancak, ne denli münferit bir hüviyet arzederse etsin fenomenlerin, kökleri neticede verili bir bütünün nesnel konteksinde bulunan genel (kategorik, zihinsel) bir nedenler çerçevesine indirgenmesi halinde elde edileceğinin vurgulanması yeterli olmalıdır. İçkin bilgi yasası, uygulamalarının farklılaşmış çok çeşitliği içinde, mantıksal yeterli (ya da uygun) neden ilkesidir. Ve bu da yine süreklilik içerisindeki bilme edimlerinde geçerli olan özdeşlik ilkesinden başka bir şey değildir.³² Bu edimlerin hedefi kapalı bir düşünce sistemidir. Sözü edilen sistem içerisinde her münferit ilke akla dayanır ve tutarlı biçimde diğerleriyle ilintilendirilebilir.

4. Dinî alanın içkin yasasını değerlendirmeye geçmezden önce karşılıklı edimleri özel bir düzenlilik ve kurallılık arzeden iki toplumsal alanı ele almamızda fayda var. Bu, toplumsal alan içgüdü düzeyinden istek ve iradenin baskın olduğu bilinçli forma yükseldiğinde ya da Toennies'in sözcükleriyle ifade etmek gerekirse, olma iradesinin yerine yapma iradesi kendisini hissettirdiğinde, daha açık biçimde ortaya çıkar. Fakat bu kurallılık hiç şüphesiz bu değişimden önce müessirdir ve burada da içgüdüsel rasyonalite biçimindedir.

Güç istenci ya da bir kimsenin kendi değer yönelimini bir başkasına empoze etme girişimine egemen olması gereken yasa, diğer alanlara bakarak muhtemelen kestirilebileceği gibi, en yüksek gücün gelişimi yasasıdır. Nasıl ki en büyük fayda, en yüksek biçim ve yüce sistematik nesnel düzen ekonominin, sanatın ve bilimin yasalarını belirliyorsa, burada da beklenebilir ki, en büyük özgürlük ve başkaları üzerindeki güç ya da nüfuzun âzami haddi normu verecektir. Ve gerçekten de durum böyledir. Çünkü başkaları üzerindeki en büyük

32. Özdeşlik burada tahlili değil, terkibi anlamda anlaşılmalıdır.

güç başkaları üzerindeki salt geçici zihinsel üstünlükle elde edilemez, dolayısıyla burada da süreklilik ve kalıcılık gereklidir. Gerçek anlamda bir güç istenci değişer ruh halleri ve gelgeç hevesler biçiminde anlaşılamaz, o itibarla kendisini daha genel yasalara dayandırmalıdır. Bildiğimiz kadarıyla bu yasaların muhtevasını belirleyen güç sisteminin kendisi olamaz. Güç istencine ait olan tek şey genel otonom yasallık—düzenlilik formudur.³³ Hatta en aşırı zorbalık bile, sadece bir an için ve sınırlı bir mekanda etkin olmakla yetinmeyecekse, sürekli bir irade çabası sergilemek zorundadır. Bir başka ifadeyle bir güç sisteminin inşa edilmesi gerekir. Ve bu özgülük için zorunlu olan buyruktur: keyfilik değil, fakat yasalılık iradesi. İrade, kalıcı değerli amaçlar tarafından belirlenmekteyse süreklidir. Başkalarının eylemlerini genel buyruklarla bu amaçlara bağlıyorsa, bu amaçlar dolaylı bir değer arzetsen bile, güç istenci süreklidir. Bu şekilde tanzim edilmiş güç istenci hiç olmazsa bir genel koşul ilkesinin biçimine sahip olması ölçüsünde yasalıdır, bizzat muhtevanın toplumsal olması gerekmez. Salt güç sisteminin hudutları içerisinde muhteva, gücün buyuran öznenin zihinsel durumuna göre düzenlenmesi hedefinden başka bir şey değildir.

5. Sempati alanı ve bunun üzerine oturan topluluk —ki değerlerle ilgili olarak insanların birliğini düzenlemek için içgüdüsel çekimle yetinmez ve bunun ötesine geçer— söz konusu olduğunda bir yasa bulmak daha güç gibi görünmektedir. Toplumsal davranışta içkin olarak etkin olan şey, düzenleyici bir gücün doğasında bulunmalıdır, fakat bunun formüle edilmiş bir davranış kılavuzu olarak her halde şuurlu yüzeyine çıkması zorunlu değildir. Toplumsal edimlerdeki bu nevi bir içgüdüsel rasyonelliğe sadâkat denilebilir. Sadâkat bir değer yönetimleri sürekliliği ile güvence altına alınmış topluluğa, ve geçici değil kalıcı ve sürekli bir topluluğa müteraci iradedir.

33. Kant ahlâkında kendi başına teorik süreklilik etkeninden başka, bu etkeni de bulmaktayız: yani gerçek anlamda arzu edilen şeyin istenci için şekli özgürlük.

Sadâkat bir başka kimseyi, yani aynı değerin taşıyıcısını ya da değere muktedir olan bir ruhu gösterip gözettiği ölçüde başkasına yardım etmek ve onların müşterek değerlerini desteklemek heyecan vericidir. O nedenle sadâkat sürekli olarak arzulanan yaşam değerlerini onda —ya da onunla toplulukta— gerçekleştirmek için bir başka ruha karşı kalıcı temayüldür. Sadâkat karşılıklı amaçlar etrafında teşekkül eden bir birlikte daha düşük bir formda, yani dışımızdaki gerçek anlamda değerli amaçların gerçekleştirilmesi biçiminde ortaya çıkar. Burada sadâkat karşılıklı olarak arzulanan mevcut sınırlı ve geçici bir amacın sürdürülmesinden ibarettir, buna aynı zamanda dayanışma da denilebilir.³⁴ Bununla beraber sevgi bir başka varlığın özüne, yani onun kişisel değer yapısına yönelmişse bu durumda sadâkat özle ilgili sadâkat vasfını kazanır. Ve burada verici olan, yani değer mevcudiyeti ile başkasına yardım eden sevgi ile kabul edici olan, yani bir değer yönelimi ve açılan değer topluluğu içinde kendisini desteklenmiş hisseden sevgi arasında bir ayırım yapmamız gerekir. Sözü edilen bu topluluk içinde insanlar kendilerini, bir değer etrafında karşılıklı olarak gelişen sevgi (sözgelimi bir tür değer ya da değer yönelimininki gibi) vasıtasıyla yekvücut olarak görürler. Bu sevgi biçimlerinin her birine karşılık gelen ve ilgili toplulukla tam olarak örtüşen bir sadâkat biçimi vardır.³⁵

Bu noktada az önce tesbit ettiğimiz iki toplumsal normdan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki özgür yasa iradesi, diğeri ise sadâkattir ve hukuk sistemimizdeki önemli iki etkeni temsil ederler. Çünkü bu sistemde bir taraftan hukuk içerisindeki topluluk, bir başka ifadeyle yükümlülük söz konusudur. Bu yükümlülük üyelerin birbirlerini hukuk nedeniyle aynı kadeiri paylaşan bireyler olarak görmeleri ve dolayısıyla onu söz-

34. Bu bölümün 3 numaralı dipnotuyla karşılaştırınız.

35. Daha önce söylenmiş olanlardan (bkz. 3. paragraf) bir kimsenin kendi benliğine sadakatinden bahsedilebileceği açığa çıkmış olmalıdır. Aynı şekilde bir kimsenin, geçici bir süre fiilen olduğu şeyi benimsemese bile, bir başkasının özünü sevebileceği de.

leşmeye uygun olarak yerine getirmelerinden neşet eder. Diğer taraftan genel davranış kurallarına uygun olarak (her üyenin bakış açısından görüldüğünde) taleplere güç ve sınırlamalar (haklar ve yükümlülükler) getiren hukuk iradesi vardır. Bu bireysel hukuk iradelerinin (rasyonel doğal hukuk vasıtasıyla stoik akıl kavramından çıkarıldığı gibi) bir uzlaşmasını varsayamayacağımızdan ötürü, bir üçüncü hukuk iradesi olarak bunun aşağıdaki koşulları tatmin eden birey-üstü bir iredaden kaynaklandığını farzetmemiz gerekmektedir: 1. Bu sadâkat etkenini, yani birlik şuurunu ihtiva etmelidir; 2. Bireyüstü bir bakış açısından serbestiyi sağlayarak ya da yasaklayarak, özgürlüğü bahşederek veya sınırlayarak güç alanlarının (özgürlük alanlarının) dağılımını sağlaması gerekir; 3. Bunu doğrudan doğruya herhangi bir kişiyi ya da nesneyi gözetmeksizin (*volonté générale* parçaların toplamından oluşan kollektif irade değil, fakat genel olana yönelmiş ve bireyüstü anlamda geçerli olandan kaynaklanan normatif bir iradedir) genel kurallar biçiminde sağlaması gerekir. Bu son bakış açısından hukuk teorik alanın temel karakterinden etkilenir. Bununla beraber bu bizi burada ilgilendirmeyen bir ayrıntıdır ve dördüncü kesimde buna tekrar döneceğiz.

6. Şimdi dîni alanın içkin yasasıyla ilgili tartışmaya geçelim ve doğal olarak bununla zihnî yapının doruk noktasına ulaşmış olacağız. Bireysel zihnî edimleri ele aldığımız bölümde dîni davranışı bilinçli olarak sadece en içgüdüsel biçimiy-le değerlendirmiştik. Ve demiştik ki, dîni edimlerin anlamı bütün değer deneyimlerinin bireysel hayatın en yüksek bütünsel değeriyle ilintilendirilmesidir. Fakat bu anlayış bir sürü güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Sadece 'bireysel hayatın en yüksek bütünsel değeri'nden bahsedersek, o zaman öncelikle bireysel deneyimin (tecrübe kapasitesinin) en yüksek değerine göndermede bulunuruz. Bununla beraber bu bütünüyle öznel ve ahâki sıralamada pek yüksek bir yer işgal etmez. Bireysel değer deneyimlerinin zihinsel şeylerin nesnel değeriyle çakışmasının gerekli olmadığının daha

önce birinci bölümde altını çizmiştik. Bir insanın bütün mevcudiyetini bireysel bilincinde en yüksek değer (ideal) özlemleriyle uyumlu hale getirme uğraşı onun mutluluk çabasıdır. Dolayısıyla bütün münferit değerlerin bütünsel değerle ilintilendirilmesi hayatın tümünü kucaklayacak bir mutluluk çabasından başka bir şey değildir.

Ve aktüel olarak birçok dîni davranışta bu mutluluk çabasından daha belirgin ve ortada olan bir şey yoktur. Dîni tavırlar bireysel mutluluk biçimleri kadar çeşitlilik arzeder. Ve Tanrı anlayışları da aynı ölçüde değişiktir ve çoğu kez mutluluk bahşedenin teorik-estetik-toplumsal sembolünden daha fazla bir şey değildir. Bu Tanrı o halde aynı zamanda deneyimde bulunan öznenin muktedir olduğu en yüksek değer nesnesidir. İlkel dinlerin nüvesi olarak mutluluk için çabala-yan bireyin tasarladığı ve tanrıların yahut daimonların öfke yahut gazaplarını dindirmeyi amaçlayan belli büyü seremonileriyle karşılaşırız.

Elbette bu, dünya tarihinin gidişatı ve gerçek mutluluğun kaynakları hakkında tam bir teorik sarahat eksikliğiyle ilintilidir. Kural olarak insanın toplumsal ilişkilerini kimi zaman ticaret ve takas, kimi zaman da hukuk ya da aile ilişkilerini taklit eden tanrı ve insan arasındaki ilişki gibi tasavvur etmekteydiler.

Dinin ilerlemesi dini inşa eden bireysel alanlar diye tanımlanabilecek diğer zihnî alanların gelişmesine bağlıdır. İmdi ekonomi, teori, estetik, siyaset ve toplumla ilgili alanların normatif yasaları, daha açık biçimde kavranılacak olursa, o zaman bireysel bilinç için hakiki değerler gelişir ve doğal olarak yaşamın bütünsel değeriyle ilişkiye girerler. Fakat bu normlar her zaman, kendi mahiyetlerinin bir sonucu olarak kısmi normlardır. Eğer zihnî edimlerin ve değerlerin öznesi bütünlüklü bir yapı arz ediyorsa, bu durumda bu tekyanlı normların onun bilinciyle örtüşmesi gerekir. İçice geçip kaynaşmış olacaktırlar, fakat belli şartlar altında birbirleriyle çatışabilirler de. Üçüncü kısımda ahlâki bilincin bu fenomenlerini daha teferruatlı ola-

rak ele alacak ve iki tür normu birbirinden ayıracağız: genişletici ve sınırlandırıcı (buyurucu ve yasaklayıcı). Burada bireysel bilinçteki bütün tek yanlı normların veya zihnî edimlerin karşılıklı ilişkisinin bütünsel bir norm diyeceğimiz karmaşık bir deneyimi temsil ettiğine işaret etmekle yetineceğiz. Bu, insanın hangi yönde davranması gerektiğini vazetmez, fakat daha çok bütünlüklü bir özne olarak onun nasıl düşünüp eylemesi gerektiğini gösterir. Bundan başka çok yönlü normların ve norm sentezlerinin sıralanımı içerisindeki farklılıkla ilgili kararları içerir; ya da bir başka şekilde ifade etmek gerekirse: ne tür bir en yüksek değerlendirme normunun onu bir kişi olarak en yüksek ve üniter değerle donatacağına işaret eder. Bu anlamda o normatif bir tarzda belirli bir içsel değer konfigürasyonunu vazeder. Ya bir beklenti ya da bir talep olarak ortaya çıkar. Bu, diğer zihnî varlıkların bana sözcüğün anlamları içerisinde henüz normatif bir hüviyete sahip olmayan bir özne olarak yöneldikleri taleptir. Bu bağımlılıkta demek oluyor ki, benim üzerinde, yukarıda tanımladığımız toplumsal güç türünün bir unsuru mevcuttur. Ya da diğer yandan, bireysel bilincimin derinliklerinden en yüksek zihnî kazanımım, hakiki değer istencim olarak bütünsel norm ortaya çıkar. O zaman muhtariyete ve müstakillîğe sahip olurum. Bu her zaman ne formüle edilmiş genel bir yasa olarak, ne de açımşanmış rasyonel bilinç içinde mevcuttur. Çok kere sadece içgüdüsel aklîlikten, nihai anlamda zihinsel belirlenmişlik hissinden ibarettir: Bu vicdandır.

Bu bütünsel normun ahâkla aynı şey demek olduğunu göstermek için uzun ve tafsilatlı bir delillendirmeye lüzum yoktur. Ahlâk normu en yüksek (hakiki) normatif değerimin nerede bulunduğunu, bana en yüksek değeri vermesi için davranışımda olduğu kadar düşüncelerimde de hangi değerleri benimseyip takip etmem gerektiğini tayin eder. Hakiki dinle ancak (hiç şüphesiz fevkalade çeşitli münferit normlara dallanıp budaklanan) bu normatif bütünsel deneyim temel dîni davranışta rol aldığı zaman karşılaşırız. O zaman yaşam ve onun değeri sadece yapmayı hoşlandığım şeyin bakış açır

sından değil, yapmam gereken şeyin zaviyesinden de algılanır. Ve bu anlamda ahlâk hakiki dinin gerçek nüvesi ve aynı zamanda gerçek kaderimizin gerçekleşmesinden kaynaklanan mutluluğun da temelidir.

Fakat din ve ahâk arasındaki ilişkiyi tam olarak anlamak için daha ince ayrımlar yapmak zorundayız. Din planında öznel bir zihinsel tavır olarak dîni bilinci, nesnel tarihsel fenomenler olarak dinden ve dîni hedeflerden, bir başka deyişle öznenin özel anlamda dîni tavrında ortaya çıkan yüksek zihinsel hayattaki bu olgular ile nesnel dinlerde kastedilen anlam mahiyetindeki şeyi birbirinden ayırmalıyız. İmdi dîni amacın özü ne gizemli biçimde etkin bir güç (bu daimonlara inanca yol açar), ne de Mutlak Ötesi, dünyanın karşısında yer alan akozmik (bu da sadece tamamen negatif bir teolojiye kapı aralar) olarak tanımlanamaz. Dinin tarihi bize birçok farklı şeyin dîni ihtiramın objesi olabileceğini göstermektedir. Fakat burada tecrübe edilebilecek olandan ziyade tecrübe edilmesi gerekenle ilgileniyoruz. Dolayısıyla burada sadece, gerçek dîni anlamla uyum içinde olmak için dîni şuurun boyun eğmesi gereken normatif yasayı ele almamız gerekmektedir. Ve sözü edilen bu anlam mutlak ve nihai bir vasfa sahip olmalıdır. Bunun dışında her şey dîni muhteva için ancak hazırlık aşamasıdır, fakat muhtevanın kendisi değildir.

Ve bu dindeki zamandan bağımsız olan yegane unsurdur. Bu anlamın ortaya çıkarıldığı yol münferit ruhlar kadar dönemlerin yapısına da bağlıdır. Burada, yaşam biçimleri (lebensformen) altında tekrar karşılaşacağımız, tayin edici iki temel biçim mümkündür. Dünya nizamının mutlak anlamı ve bununla birlikte en yüksek değeri ancak amaç bakımından yorumlanabilir; o zaman din öncelikle edilgen bir kabul hissi, bir nihai teslim oluş ve kutsanmışlıktır. Ya da bu mutlak ve en yüksek deneyimin ancak yalnız ruhta ortaya çıkabileceği, dolayısıyla ışığını dünyanın karmakarışık gidişatının üzerine yayağı söylenebilir (Bağımlılık ve özgürlük dinleri: Schleiermacher ve Kant).

Buradan tekrar din ve ahlâk ilişkisine dönelim. Ahlâk normunun kişisel düşünce ve davranışı hedefleyen bir norm olması, buna mukabil dinin dünyanın içinde veya üstünde en yüksek değer muhtevasını ya da her halükarda nesnel konteksleri hedeflemesi nedeniyle, hatta sırf bu nedenle olsa bile, bu ikisi birbirinden farklıdır. Fakat her ikisi de en yüksek değer eğilimini paylaşır ve bu eğilim içinde sükun ve yaşam nesnel kontekslerin olduğu kadar kişilerin de kaderidir. Dini şuurlar bu Mutlak'a yöneldiği ölçüde, bunun ancak en yüksek değerle uyum içerisinde gelişmesi (yani etik normun egemenliği altında olması) halinde Mutlak'ı tam olarak kabul edebileceğini ileri sürebiliriz. Bu, ruhu üzerimizde yer alan en yüksek güç için hazırlayan yegane zihinsel tavidir.

Bazı zihni yapılar özellikle dîni ve ahlâki olanın karşılıklı ilişkisini açık biçimde sergilerler. Burada mutlak ya da en yüksek değer, ezici bir karakteri bulunan varlık deneyimi biçiminde ruha nüfuz etmez, dolayısıyla mutlak ve bütünsel yükümlülük kipinin gücü, yani içsel benliğin ahlâki açılımı (revelasyonu) da hali hazır dünya nizamını bir yükümlülük kipi olarak sınırlandırabilir. Bu dîni şuurlar kestirip öngördüğü yüksek anlama sessizce teslim olmaz, onu içsel bir mücadele olarak geliştirir, deyiş yerindeyse onu kendi varlığının zirvesinde oluşturur ve en yüksek ahlâki anlamda saygı duyamayacağı bir Tanrı'yla ya da bir dünya ilkesiyle tatmin olmaz. Bu şekilde kabul edilen buyurucu *ethos* ahlâktan daha fazla bir şeydir, çünkü bütünsel dünya yapısına, düşünce ve davranışın yanı sıra, etkin biçimde dahil olur; dolayısıyla nesnel etkisinden *ötürü* dînidir.

Ve bu şekilde buyurucu içsel dünya yapısının teşekkül etmediği yerde bile, hiç kimsenin en yüksek değer taleplerine *a priori* eşit, hatta bunlardan daha yüksek olmayan dîni bir objeye yakarıştta bulunmayacağı yapısal olarak açıktır.³⁶ Bundan

36. Kendisinin dışında yüce bir değere inanmayan kimse ne kutsal, ne de dîni olan hiçbir şeyi tanımaz. Bu Kutsal Ruh'a karşı günah denilen şeydir.

dolayıdır ki, her türlü Tanrısallıkta akozmik bir unsur mevcuttur. Fakat yüreğimizdeki ahlâk yasası bizi olgunlaştırıp Yüce olanı alıp kabul edecek hale getirmedikçe onu bulamayız.

Her durumda, hatta daha az açık olanlarda bile, sınırlı anlamda ahlâki şuurun yasaları ve dîni şuurun temelini oluşturanlar birlikte bir bütün teşkil eden iki yarım küre gibidirler. Dinsel obje (dünya muhtevası ya da dünya-üstü muhteva olarak) ancak kendisini en yüksek değer normuna teslim eden kişi tarafından kavranır. Dolayısıyla bu obje bize mutlak normu veren ve bizim kişisel kaderimizi dünyanın en yüksek anlamıyla uyumlu hale getiren şey olarak düşünülebilir. Diğer taraftan ahlâki özne kendisini, ister merhamete muktedir olsun, isterse Tanrısallık olanın bir kıvılcımını taşıyın ya da yaysın, en yüksek değer yasasıyla uyumlu şekilde belirlemelidir.

Şimdi din ve ahlâk arasındaki ilişkiyi bu sonraki tipin zihni yapısı bakımından düşünelim. Bu bize özellikle dîni bilincin kendine özgü yasasını ve dolayısıyla dinin gelişmesinin yasasını (elbette dîni amacın kendisinin oluşumunu değil) açık biçimde gösterecektir. Burada da ahlâki değer normatif tarzda ortaya konuluşu ilk başta sadece bana, benim düşüncelerime ve bunlardan kaynaklanan davranışıma yönelmiştir. Diğer taraftan dîni hayat anlayışı dünyanın değerini (kaderi, dünya nizamını) ahlâki bir determinizm perspektifinden de düşünür.³⁷ O nedenle bu sadece benlik hakkında değil, fakat aynı zamanda dünya hakkındaki ahlâki yargıdır. Mevcut dünya resmini (vurgusu teorik, estetik, ya da toplumsal vs. olsun farketmez) en yüksek ahlâki değerle uyumlu hale getirme talebiyle sınırlar. Verili dünya nizamının bu en yüksek değeri tatminde zaafiyet gösterdiği her durumda onu daha yüksek ve normatif olanla daha fazla uyum içerisinde olan bir başka dünya nizamıyla aşma cesaretine sahiptir. Böylelikle zihinsel hayat nihayetinde kendisinden, şayet dünya nizamı salt teorik olarak kavranmışsa, bireysel hayatın

37. Krş. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Sammlung Goeschen s. 167 vd.

gerçek konteksiyle tatmin edilebilenden daha yüksek bir bilinç ortaya koyar. Değer kategorileri varoluşunkileri aşar (sözgelimi Kant'ın *Primat der praktischen Vernunft*'unda). Ve bu normatif değer bilinci kendisi için, en yüksek değeri tatmin eden bir başka dünya düzeninin (teorik formülasyonların ve estetik sembollerin özel bir terkibi halinde) çerçevesini oluşturduğu ölçüde dünya-kurucudur. Bu dünya düzeni (ki en yüksek değerın delaletiyle desteklenir) bir ikinci ya da aşkın nizam olarak mevcut dünya düzenine karşı olsun olmasın veya özel bir dîni tavır içerisinde mevcut gerçekliğin en derin anlamı olarak kabul edilsin edilmesin, ilk başta gayrı maddi bir vasma ve hüviyete sahiptir. Dîni tipi ele aldığımızda bu iki anlayıştan her birinin farklı zihni yapılarla karşılık geldiğini göreceğiz. Burada sadece bir tür içgüdüsel aklilik olarak dîni tavırda kendisini gösteren normatif yasayla ilgileniyoruz. Bu şekilde ortaya çıkan hayatın normatif anlamı en yüksek bir dünya anlamı vazeder. Her türlü parçalanmış ve biçimlenmemiş zihinsel hayata birlik için nihai ve yükseltici bir güç olarak karşı koyar. Üçüncü bölümün sonunda dîni yorum bakımından her şeyin mümkün olduğunu, çok çeşitli anlamlardan tek ve en yüksek anlamı yorumlayan dîni normun yasasında her şeyin içerildiğini söylediğimizde daha da ileri gideceğiz. Buna Tanrı diyoruz ve ona doğru çabalayan ve onu içinde içgüdüsel bir yasa olarak barındıran hayatı *Ahlâk* diye tanımlıyoruz.

VI. Öznel İlgı Alanları ve Nesnel Düzeyler

Zihinsel edimlerin özü bütünlüklü bir bireysel bilinçten, bir benlikten kaynaklanıp bir ben-olmayana yönelmeleridir. Bu düşünce tarzının özelliğini daha açık hale getirmek için imgelemsel olarak üstün bir akıl, tarihsel-zihinsel yaşamın bireyüstü konfigürasyonlarını *uno intuitu* kavrayabilen üstün bir zihin inşa edilebilir. Bunu ancak objektif konfigürasyonların muhtevasını bir dizi geçici anlam kazanımları içinde aktüel hale getirmek suretiyle yapabiliriz. Benliği sınırlayan, zihni edimlerin yöneldiği ve tecrübemizde ancak bir ölçüde temsil edilen x'i tanımlamaya çalıştığımızda, bunu ancak belirli nesnel düzenler [ya da buyurucular] içerisinde bildiğimizi müşahade ederiz. Ve bunlara bir deneyim merkezi için değer anlamları dolayısıyla anlam konteksleri deriz. Biçimlenmemiş, tekil ve ham malzemeye, Yeni-Platoncunun madde kavramını olumlu yüklemlemlerle tanımlayabildiği kadar yaklaşabiliriz, çünkü bu onun için bütünüyle belirsiz bir şey ya da varsayılan safi belirlenim olanağı anlamına gelir. Bununla beraber hâlâ, bir temel olarak bütün diğerlerine hizmet eden, dolayısıyla ondan çıkarsanabilecek ya da onun üzerine dayandırılacak bir tür asli oluşumun mevcut olup olmadığını sorabiliriz. Felsefede teorik belirlenim biçimlerini (yalnızca düşünülen veya bilgiye doğru genişleyen) asli form olarak

kabul etme eğilimi vardır. Felsefenin kendisi bir bilim olduğundan, dolayısıyla teorik tavrı bütün diğerlerinin üzerine yerleştirdiğinden bu anlaşılabilir. Bununla beraber bu büyük bir hatadır, hatta diyebilirim ki bir enstrümanın özelliğini gizlice maddenin bir niteliğine dönüştürmesi felsefenin kalıtsal günahıdır. Felsefe her zaman bilgi olmalıdır. Bilgi objesi daima salt teorik bir konteksten daha fazla ve farklı bir şeydir. Estetik sanatı bilime ne kadar dönüştürebilirse, felsefe de salt teoride hayatın bütün anlamını o kadar ihtiva edebilir. Buna mukabil, gerek felsefe gerekse estetik mevcut hayat resimlerini sadece kendi ışıklarıyla, teorik çözümlemenin ışığıyla aydınlatırlar. Fakat teorik formda her zaman teorik olmayan muhteva muhafaza edilmelidir.

Daha önceki bölümlerde her anlamlı deneyimde, tek başına bütün deneyimin muhtevasını belirleyen bir ögenin baskınlığı söz konusu olsa bile, diğer bütün anlam yönelimlerinin ihtiva edildiğini ileri sürmek suretiyle bu gerçeği göz önünde bulundurmştuk. Bu o zaman metodolojik bir hareket noktasıydı. Şimdi bunu aşağıdaki örnekle biraz daha açalım.

Doğa'dan söz ettiğimizde belli ki üstü örtülü olarak bir 'deneyim'den daha fazla bir şeyi kastediyoruzdur. Çünkü doğa genel ya da bütün olarak tecrübe edilemez. Bütüne ancak düşünceyle ulaşabiliriz ya da kısaca: doğa bir düşüncedir. Bu düşüncenin yan anlamları bütünüyle farklı olabilir ve zorunlu olarak kendisi öncelikle teorik bir edim değildir. Bu ancak doğanın anlamını kapalı bir sistem, veya bir başka deyişle değişmez yasalara göre davranan özdeş biçimde yinelenen özelliklerle ilgili kapsamlı bir kavram olarak kavradığımızda böyledir. Düşünce-formları ve kategorilerin ağlarını doğanın üzerine fırlatan bilim adamına doğanın ifade ettiği budur ve bu durumda onun neticede her şeyi niteliksel matematik eşitliklere indirgeyip indirgememesi ya da maddi biçimlerin açıklayıcı ilkesinde durup durmaması önem arzetmez. Bununla beraber bu 'doğa bütünlüğünü' bir başka tavırla karşılamak da mümkündür. Onun yaşamını, rengini, ışığını, kokusunu, ritmini,

biçim ve uyum oyununu empatik olarak hissetmek mümkündür. Bu doğanın estetik yorumudur. Ya da değer seçimi insan hayatının korunması veya rahat biçimde sürdürülmesi noktasında faydacı bir zaviyeden de yapılabilir. Ya da son olarak, doğa (ki ancak teorisyen daima özdeş olduğuna inanır) dîni bir anlam konteksine dahil olabilir ve ön plana çıkarttığı şeye göre, her bireyin içinde varlığına bir yer bulduğu yaşam bütünlüğüne ya da fizik ve maddi olanın günahkâr düzeyine ya da ötesinde hayatın gerçek anlamının bulunabileceği bayağı bir yanılsamaya yönelebilir. Gerçekten de kimileri bütün bu anlam yorumlarını belki de metafizik-dîni diye nitelendirmeye yanaşacaktır, çünkü bunlar bu asla verilmeyen doğa bütünlüğüyle ilintilendirilirler. Fakat birbirinden farklı edim-renkleri korunacaktır, hatta her durumda doğa diye bilinen bir kesit (sözgelimi bir bitki) mukabil dîni anlam çerçevesinde kavranacak ve bu şekilde tasnif edilecektir.

Elbette bu anlam bölgelerinin farklılıkları teorik düşünümle ulaşılan soyutlamalardan başka bir şey değildir. Edimlerin gerçekleşmesinde bölünmemiş hayat vardır ve daha önce izah ettiğimiz gibi, her bütünsel edimde anlam yönelimlerinin hepsiyle karşılaşırız. Fakat bu ancak hazırlık mahiyetindeki kaba bir belirlemedir. Çözümlemenin önünde duran gerçek problem, anlamlı bütünsel edimdeki, her durumda nevi şahsına münhasır olan ve tam olarak bu bütünü inşa eden edim yapısını tesbit ve tayin etmektir. Çünkü anlamlar sade bir defaya mahsus olarak değil, fakat tekrar tekrar birbirleriyle kaynaşırlar, o kadar ki Volta sütununda olduğu gibi, aynı tabakayla müteaddit defalar karşılaşılabilir. Daha sonra tipleri incelemeye başladığımızda, sadece asli komplikasyonları ele alacağız, fakat burada bunun da bir kestirme yol olduğunu söylememiz gerekir. Burada sadece katmanlaşmış biçimlerin nisbeten basit iki örneğini zikredeceğim.

Bir ortaçağ katedralinin estetik etkisi birçok gayrı mütecanis [heterojen] edime dayanır. Öncelikle hayli basit bilme edimi mevcuttur, bununla gerçek dünyanın parçası olarak ka-

tedralin dışarıdan görünen biçiminin ana hatlarını belirler, biçim düzenliliklerinin, mesafe ilişkilerinin farkına varır, figürlerin parçalarının yinelenişlerine dikkat kesilirim. En temel estetik izlenimler, keza katedralin amacıyla ilgili bilgi bu deneyimde de mevcuttur. Armonik bir dîni saygı olmaksızın bu katedrali tam *anlamıyla* kavrayamayız, dolayısıyla yargıyı sessizce ekleriz: bu Tanrı'nın evidir. Ayrıca bunun yedi yüz yıllık bir geçmişe sahip olduğu üstü örtük tarihsel bilgidir. Büyüklüğünü değerlendirmeye kalktığımızda gereksinilen çaba içerisinde bireyin önemsizliğini derhal farkedерiz. Bunun temeli üzerine, nadiren bilinçli olsa da, yeni bir teorik yargı oluştururuz: 'bu, ruhlarının uyumlu ilişkisi olmasaydı asla mümkün olamayacak olan insan işbirliğinin devasa bir başarısıdır.' Böyle bir deneyimde birçok şey içiçe geçmiş olabilir ve bütün muhtemelen, dîni bir anlama sahiptir ve birçok insan için öyledir. Fakat aynı zamanda estetik edimin, mü-kemmel gözkaşırtıcı bir ihtişamın empatik bir deneyiminin dışında başka hiçbir şeye yer vermeyebilir de.

Ya da daha basit bir misal alalım: 'Bu yüzük parlıyor' (ilkel estetik deneyim). 'Yüzük altındır' (teorik değerlendirme). 'Altın nadirdir' (ekonomik değerlendirme). 'Annem onu bana verdi' (sevgi ilişkisinin anlamı ortaya çıkar). 'Onu hayatımla eşit mesabede tutuyorum' (dîni ve ekonomik değerlerin mukayesesi). 'Onu sana veriyorum.' Dolayısıyla sonunda yoğunlaşmış tek bir edim haline gelen bu edimin tam anlamı diğer zihni edimlerin bütünlüğüyle zihinsel olarak inşa edilir ve tam olarak empatiyle anlaşılabilir.

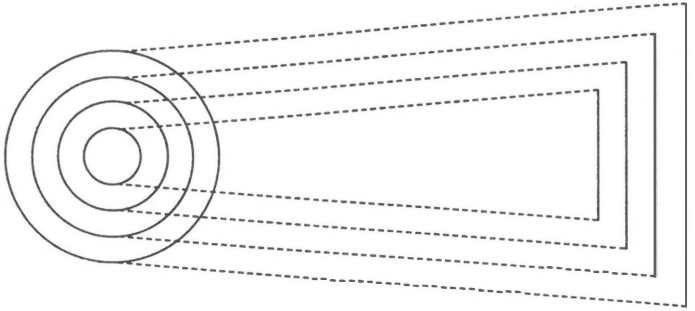
Geisteswissenschaften'in bireysel çözümlemesi için devasa bir alan. Burada mesele değer edimlerinin, deneyimlerin ve sürekli eğilimlerin temellerinin çok değişik türlerinin incelenip araştırılmasıdır. Bu çok geniş olanaklar alanını basit birkaç çizgiyle ayırmak için aşağıdaki gibi basitleştirici bir yapı kullanmalıyız. Önde gelen her bir anlam alanı için bir taraftan onun öznel tavrını, diğer taraftan nesnel mevcudiyetinin ayırt edici özelliği mahiyetindeki biçimini ortaya koymalıyız.

Burada vereceğimiz temel hatlâr kaba taslak bir mahiyet arzetsede, bana öyle geliyor ki, felsefenin pek göz önünde bulundurmadağı bir yeni sorunlar dünyasının kapısı bu suretle aralanacaktır.

Doğa bilimlerinin önceki psikoloji üzerindeki tek yanlı tesiri kendisini ziyadesiyle dar bir benlik anlayışında hissettirmektedir. Birçokları onun fiziki olanla ilişkisinin benliğin en esaslı veçhesini oluşturduğuna inanmaktadır. O nedenledir ki, bunlara göre doğa ile irtibatlı olan fiziki bir olgu (doğa fiziki ve fizyolojik şartlar bakımından yorumlanır) ve onun zaman ve mekana bağılı konumu doğanın bir ürünü olarak yorumlanmalıdır. Bütünüyle hazır yapılı dünya resminin tesiri altında olan bu bakış açısından, bir başkası hiç olmazsa içkin psikolojik bir mülûhazadan hareket etmek suretiyle ayrılır. Bu sonuncusuna göre benlik, mahiyeti bilinmemekle birlikte bireysel bilinçte mevcut olan, fakat bu geçici ve ömürsüz yapının dışında pek bir önemi olmayan salt muhtevadan (ya da bütünsel bir deneyimle kendine özgü birlik biçiminden) ibarettir. Bu tür teorilere karşı K. Oesterreich³⁸ yakın zamanlarda benliğin onda bulunan edimlerin, muhtevaların, işlevlerin ve koşulların tümünün bağımsız bütünlüklü *prius* olduğunu ileri süren bakış açısını savundu. Şurası inkar edilemez bir keyfiyettir ki, trans-subjektif anlam ilişkilerini görmezden gelen bir psikoloji için ruh münferit işlevler (duyumlar, tasavvurlar ve hisler) ve bu işlevlerin muhtevalarının bir yumağından başka bir şey değildir. Bunlar harici duyumlarla ve çağrışımçı reproduksiyon yapısıyla tesadüfen biraraya gelmişlerdir. Şu halde benlik bu muhtevaların kaygısız akışıdır (*Ab-lauf*). Fakat salt psişik olanın pozitivistçe yorumlanmış bu unsurları bir objenin kavrandığı edimlerle ilintilendirilecek olursa, bireysel edim ve deneyim süreçlerinin içiçe geçip kaynaştığı objektif anlam alanları kadar farklı benlik yorumlarıyla karşılaşılacaktır. Elbette bu edim ve deneyimlerin ken-

38. *Die Phaenomenologie des Ich*. C. I, Leipzig 1910,

dileri psikolojik bakımdan sınırlı sayıda temel işlev ve muhtevaları inşa eden geçici süreçlerdir. Fakat her durumda bu edim ve deneyimlerde öznesine kendine özgü bir renk kazandıran özel bir anlam kavranılır. Her nesnel anlam muhtevasıyla özel bir öznel anlam muhtevası ilintili hale gelir ya da bir başka ifadeyle: her anlam alanında her iki taraftan, yani gerek nesnel gerekse öznel bakımdan aydınlatılabilecek *unique* bir suje-obje ilişkisinin kapısı aralanır. Bu değişik anlamı aşağıdaki şekilde daha iyi açıklayabiliriz; burada ortak merkezli daireler benliğin değişen anlamını sembolize etmektedir. Çünkü farklı anlam tavırları bakımından benlik daha büyük ya da daha küçük görünür.



Bu dairelerin her biriyle bağıntılı özel bir amaçlar düzeyi vardır. Her temel anlamlı deneyimler kümesinde kendine özgü bir varoluş kesiti kavranır. Ya da tersi; her amaç düzeyi özel bir değerler kümesine karşılık gelir. Bu olgu da geçmişte felsefe tarafından görmezden gelinmiştir. Sözgelimi 'gerçeklik' sadece tek bir yoruma elverişli olan bir şey gibi görünmüştür, birçok nesnel düzeylerden oluşan rölyefde bir içiçe geçiş vâki olsa da. Ve gerçeklik mevcut tarihsel ve bireysel bilinç durumuna o ölçüde bağlıdır ki, bir gerçeklik bilinci tarihi yazmak mümkündür. Fakat burada (benlikle ilgili olduğu kadar) yaşamın içiçe geçişlerini nazarı itabara almayıp, soyut bir tarzda en temel nesnellik formlarını inşa etmeye çalışacağız. Farklılıklar en açık biçimde değişen mekan ve zaman an-

layışlarında görülebilir. Her bir amaç düzeyi için karşılık gelen *unique* zaman ve mekan biçimi vardır.

1. En küçük daire ihtiyaç ve arzuların benliği tarafından oluşturulur, bu kendi kendini koruma içgüdüsünün ve bütün fiziki dürtü ve içgüdülerin öznesi olarak düşünülmesi gereken saf benliktir. Daha açık bir deyişle bununla kastettiğim biyolojik benliktir (Birinci bölümdeki 4 numaralı dipnota bakınız). Fonksiyonları en yakın biçimde bedeninkilerle ilintilidir ve bu nedenle fizik benlik diye de adlandırılabilir. Ve ancak öznenin yaşamla ilgili pratik oryantasyonunun içindeki her türlü düşünce ve düşünüm muhtevası boşaltılmak suretiyle ve belli bir muvaffakiyet dairesi içerisinde inşa edilebilir. Bu düzeyde benliği uyarı ve duyuusal dürtülerle düzenlenmiş bir yapı olarak düşünmek gerekir. Bu dürtülerin nesnel amaçları hedeflerle ilgili tasavvurlarla değil, edimlere eşlik eden hislerle temsil edilir. Fizik ihtiyaçların tatmini bölgesinde en güçlü benlik hissini tecrübe eden ve benliğin derinin altındaki şeyden ibaret olduğunu düşünmeye mütemayil birçok insan vardır. Bunlar için bedenî hisler benliği oluşturan gerçek hislerdir. Bu biyolojik benliğin kimi izleri, nadiren dikkat edilen tazyik duyumları, içgüdünün hedeflediği neticeyle ilgili açık seçik bir tasavvurdan yoksun gereksinimler, acı ya da rahatlık, kısaca dağınık bir psişik geriplan olarak düşünömsel bilinçte bulunacaktır. Keza varlıkları ya da yoklukları benliğe bu düzeyde kılavuzluk eden ilkel deneyimler, bir başka deyişle en yüksek düzeyde gelişmiş zihinlerde bile her zaman oldukça önemli davranış yönlendiricileri niteliğindeki hoşlanma ya da rahatsız olma duyguları vardır. Böyle zihinler için de bedenin hoş ya da nahoş konumları arasında otomatik bir seçim vardır. Aynı zamanda bunlar da yaşamak için fiziki ihtiyaçlarını tatmin etmek zorundadırlar. Daha sonra karmaşık zihnî düzenleyiciler devreye girerse de, temel sistem bir saatliğine bile psiko-fizik benliğin maddi uyarıcı ve fizik reaksiyonlarının biyolojik irtibatı olmaksızın muhafaza edilemez. Nefes alıp verme, yiyip içme,

kalp atışları ve üreme şükür ki akla değil, zihnimiz onunla ilgili herhangi bir şeye sahip değilse de, deyiş yerindeyse zihinsel olarak işlerlik gösteren sembolik bir deneysel formlar sistemine bağlıdır.

Bu *unique* deneyim merkezine elbette özel bir objeler-amaçlar düzeyi karşılık gelir. Bu benlik için fiziki organlar vasıtasıyla taşınan ve dolayısıyla üzerinde edimde bulunduğu şeyler dışında hiçbir şey mevcut değildir. Daha sonra teorik anlayışın yerini alamayacağı gerçeklik deneyiminin hakiki nüvesi, dış dünyanın baskısında ve benliğin mukavemetiyle ilgili eşzamanlı olarak verili deneyimde yer alır. Bu benliğin objeleri asli biçimlerini mekanik dokunma duyusunda bulan ve bir mekanizme doğru gelişmesi mümkün olan duyu organları vasıtasıyla taşınır. Bu mekanizmanın etkinliği sonraki bilimsel araştırmayla hayli karmaşık kimyasal süreçler olarak açıklığa kuvuşturulmuştur. Bu sonuncu ve yüksek bilimin bakış açısından objeler ve suje arasındaki ilişki bireyin ve türlerin yaşam etkinliği bakımından nisbeten amaçsal olan bir ilişki olarak açık biçimde kavranabilir. Canlı varlıkların duyu organları, tıpkı motor organların zorunlu yaşam fonksiyonları için uygun yahut mütenasip olması gibi, sadece biyolojik önemi haiz olan izlenimleri aktaran seçici organlardır. Bütünüyle farklı bir şekilde teşekkül etmiş (bir hayvan ya da belki bir bitkinin) bir ruhun psişik vetirelerini resmetmek aşırı derecede güç, hatta belki de imkansızdır. J. von Uexkuell haklı olarak dikkatimizi uyarıcı ve tepkiler arasındaki nesnel olarak ölçülebilir ilişkilere çekmişti. Şöyle diyordu: "Her hayvan dış dünyadan edindiği karakteristik izlenimlerden oluşan kendi başına benzersiz bir dünyadır."³⁹ Bu *unique* 'dünya'ya etkin bir karşılıklı bağımlılık olarak özel bir etkiler dünyası eklenir. Aynı şey hiç şüphesiz insan dünyası için de söz konusudur. Bilimin, kategorilerin ve şematik çerçevelerin

39. J. von Uexkuell, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*. Muenchen 1913. sh. 67 vd.

yardımıyla duyumların doğrulamasına göre oluşturduğu gerçeklik, kendisini ilkel duyu deneyimlerinde açığa çıkaran biyolojik bir gerçekliğe dayanır, fakat hiç şüphe yok ki, gereksinimlerin tatmini ve pratik intibaklarımızla içkin amaçsal ilişkileri vardır. Bu biyolojik gerçekliğin ana hatlarıyla resmedilmesi ve takiben semboller sisteminin nisbî amaçlılığının ele alınması gerekir.

Biyolojik gerçeklikteki zaman ve mekanla ilgili ilişkiler elbette bilinçte, teorik biçimde matematiksel olarak yapılan zaman ve mekan inşasından bütünüyle farklı biçimde temsil edilir. Mekan biyolojik bakımdan belki de niteliksel olarak *unique* devinim deneyimlerinde ortaya çıkar. Zaman belki de, Bergson'un betimlediği deneyimlerin niteliksel biçimde içiçe geçmesi içinde görünür. Bütün bunlar ancak büyük bir güçlülükle yeniden inşa edilebilir, çünkü düşünen insan artık sadece biyolojik gerçeklikte mevcut değildir, fakat nesnel deneyimlerinden, estetik ve dîni muhtevaların da dahil olması bir tarafa, düşünme ve bilme ediminin birçok bakımdan çoktan işin içine karıştığı bir gerçeklik inşa etmektedir.

2. Ekonomik benlik, merkezi değer bağıntısının doğrudan doğruya biyolojik olandan kaynaklanması nedeniyle biyolojik olanla yakından ilgilidir. Bu benlik için de davranışın gerçek düzenleyicisi ihtiyaçların tatminidir. Fakat bir öncekinden farklı olarak bu durumda teorik düşünümle taşınır veya ekonomik anlamda aklileştirilir. Hoş ve rahatsız edici olanın yerine faydalı veya zararlı değerlendirmesi ile karşılaşırız; zaman ve mekan aralıkları ne kadar büyükse, o nisbette çok sayıda ve çok çeşitli mallar hesaba katılır. Fakat deneyimde hâlâ tayin edici âmil ihtiyaçların tatminidir. Ekonomik değerlendirme, en yüksek soyutlama düzeyinde azalan fayda yasasıyla ifade edildiği gibi, her bir durumda iki değişkene (ihtiyaç düzeyi ve ulaşılabilir emtianın miktarı) bağlıdır. Bununla beraber hesaplama (teorik etken) burada tayin edici âmil değildir, bu ekonomik bir unsur olan ihtiyaçtır. Dolayısıyla denilebilir ki: ekonomik benlik düşünce ve kavrayışla birlik-

te biyolojik benliktir. Temel içgüdüğü salt gelip geçici şeylere, fiilen sahip olma ve faydalanmaya yönelmiş olan arzuda bulunur. Ve bu olgu aynı zamanda onun kendine özgü mukadderatını da izah eder. Çünkü bu benlik kendi başına ele alındığında kalıcı bir tatmine muktedir değildir. Hep daha fazlasını talep eder ve her zaman bu şekilde devam etmesi gerekir. Galiba sadece üretken ekonomik çalışmada kendi kendini unutmanın bir izine rastlanır, çünkü bu zamanı aşmanın iptidai bir yolu, maddeye egemen olmanın en önde gelen tarzı ve kendini başkalarına kısmî de olsa bir verme şeklidir.

Biyolojik benliğin gerçekliğinin maddi dünyanın kalıcı çekirdeğini teşkil etmesi gibi, ekonomik benlik de geçici bir süre maddi bir nesnel düzenle, emtia dünyasıyla sınırlanır. Ekonomik bakımdan önemli olan her şey ya bizzat maddedir ya da maddi güçlerde bulunan bir şeydir. Bununla beraber madde dünya yüzeyine mekansal olarak dağılmıştır. Onu elde etmek ve işlemek zamanı gerektirir. Ve bu anlamda mekan ve zaman ekonomik bakış açısından birbiriyle ilintilidir. Bunlar aşılmalı ya da fethedilmelidir. Fakat bu zihnî bir mücadeleyle veya imgelemele değil, bir enerji korunumuyla veya tasarrufuyla yapılır. Çünkü zaman ve mekan, özneye ekonomik bakış açısından enerji sarfiyatındaki etkenler olarak görünür. Bunları mümkün olduğunca asgari seviyeye indirmek üretim sürecini kısaltmak üzere tasarlanmış her türlü taşıma araçları ve çalışma yöntemlerinin hedefidir: 'Vakit nakittir.' Salt ekonomik dünya başkış açısı tüm dünyayı madde ve enerji perspektifine indirger. Maddi olmayan her şey, eğer madde ve enerji ekonomisinin bir parçası olacaksa bir şekilde bu alana taşınmalıdır; sözgelimi zihinsel yaratımların gerekli çalışma dönemine ve safi madde ve enerji kullanımına indirgenmesi gibi. Bu nisbetsiz gibi görünür. Fakat salt ekonomik yönelimli bakış açısı maddeyle sürekli bir çatışmaya dayanır. Zevk ve tüketime yönelik ilgi üretken teknik boyuta bütünüyle hakimse, o zaman ortada zorunlu olarak pratik bir materyalizm var demektir. Fakat bu teorik materyalizmle ka-

rıştırılmamalıdır, çünkü bu sonuncusu bir ideolojidir ve kökleri teorik aklın mutaasıp birlik arzusunda bulunur.

3. Estetik benlik hiç kuşkusuz çok daha geniş ve madde-den çok daha fazla bağımsızdır. Çünkü imgelemsel benlik çok çeşitli objelerde hatta muhayyilede yaratılmış olanlarda bile pay sahibidir. Sadece kendi bedeninde yaşamakla kalmaz, kendisi için fiziki anlatım formları içinde çok daha büyük bir alan ve daha geniş bir rezonatör oluşturur. Fakat bu empatik süreç her zaman bir kişileştirme imiş gibi düşünülmemelidir. Bu sadece salt teorik yorum amacına da hizmet edebilecek özel bir durumdan ibarettir. Lipps'in kullandığı 'empati benliğin nesnelleşmiş hazzıdır' ifadesi yanlış anlaşılmaya müsaittir. Çünkü bu benliğin gerçek anlamda arzu eden, acı çeken ve edimde bulunan benlik olduğu düşünülebilir. Fakat bu bir kimsenin kendisini başkasının yerine koyması ve empatik eylem açık bir şekilde estetik tavırdan farklı bir şeydir⁴⁰. Estetik temasada belirli bir objede kendi benliğimizle değil, fakat sadece 'fiziki bir şeyle' karşılaşırız. Bir kırmızının canlılığı bizim canlılığımız değildir, fakat özel bir objede (sözgelimi algılanan ya da tahayyül edilen kırmızıda) 'capcanlı olan bir şey vardır' ve bize geri yansıyan ve müteakabil niteliği kazandıran da budur. Bilme ile bir ilgileri olmadığından bunlara yerinde olarak ancak empatik hisler denilebilir. Estetik durumda ruhumuz objedeki (kavramsal olarak belirlenebilecek niteliklerin yanı sıra) psişik nitelikleri kavrar ve bunlarda somut bir şekilde yaşadığımızda ruhumuz harici dünya ile mücadelesinin gerçek alanının üzerine yükselerek özgür ve değişken imgelemsel benliğe yükselir. Estetik olarak yabancı benlikler de özümzenebilir. Bununla beraber bu durumda ön planda olan şey bunların bireysel varoluşlarının anlaşılması ya da olumlanmasında değil, objeyle genişleyen özneliğimizin psişik empatisi üzerine oturur.

40. Volkelt estetik davranıştaki ben-hissinin (Ichgefühl) renkliliğini ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Bkz. *Das Ästhetische Bewusstsein*, Muenchen 1920 sh. 48 vd.

Bu estetik genişleme baştan sona *sui generis* bir süreçtir. Empati bir başka ruhun psikolojik yorumlanmasından (anlamadan) büsbütün farklı ve açık bir biçimde daha kapsamlı bir şeydir. Ruhumuzun gözlemlenen nesnelliğin yaşamına doğru genişlemesidir. Uçsuz bucaksız okyanusu gördüğümüzde özenel olarak genişlediğimizi hissederiz, Gotik kemerle adeta kanatlanırız, bir uçuşun ağır yüküyle siner büzülürüz ve gülümseyen yeşille, kasvetli karanlıkla, ölüm griliğiyle değişik şekillerde etkileniriz. Bütün bunlar Schleiermacher'ın deyişyle: benlik bilincimizin infialidir, fakat yine de tamamen, beden ve maddi gerçekliğin bunaltıcı baskısından kurtulmuş olan genişlemiş bir benlikle ilgili bir durumdur. Şu özel çelişki yahut antinomiye bu şekilde açıklayabiliriz: bir kimse estetik değerlendirme süreci içinde kendini unutsa da kendisini yine de genişlemiş hisseder. Kastettiğimiz aynı benlik değildir. Benlik, tıpkı rüyadaki gibi amaçsızca dolaşıp, deyiş yerindeyse, kendisinin dışına çıktığında sınırlı, çabalayan ve arzu eden benlik unutulur. Fakat farklı bir anlamda, bedeni ve maddi bağımlılığı aşmış olan daha yüksek ve daha özgür bir başka benlik elde edilir. Kurtuluşun ön aşaması, bir başka ifadeyle, mekandan ve zamandan, madde ve enerjinin tahditlerinden özgürlük de buradadır. Fakat estetik özgürlük ancak dîni çabayla ulaşılabilen en yüksek ve nihai kurtuluş değildir, sadece bu özgür imgelemin, dünyanın bütün anlamıyla ilişkisini araştırmaksızın hatta hesaba bile katmaksızın, kendisini gerçekliğin en küçük ve en keyfi parçacıklarıyla meşgul edebilirliğinden ötürü olsa bile bu böyledir. Sadece dîni sanat yani, hayatın nihai anlamının zengin fantastik figürlerin oyununu renklendirdiği sanat gerçek anlamda bir kurtuluş sanatı olabilir, tıpkı tabiat hazzının ancak metafizik düzeye ulaştığında dîni bir vafsa bürünebilmesi gibi (aşağıya bakınız).

Bu yorumlar objelerin estetik düzeyinin özelliğini ve özgürlüğünü karakterize etmiş olmalıdır. Bununla beraber onun sınırlarını, biyolojik ya da ekonomik anlamda psiko-fizik enerji sistemimizi etkileyen gerçeklikten ayırmak için bir başka tas-

vir zorunludur. Estetik olan hiç kuşkusuz herhangi gerçek bir şeyde dolayimsız olarak görülebilir. Bir bitki, bir manzara, bir insan vücudu, gerçekliğin bir parçası olarak beni sınırlasa bile güzel olabilir. Fakat açıkça güzel olarak algıladığım şeyi, maddi gerçekliğinden tamamen farklı edimler içerisinde görürüm. Ve eğer bu edimler baskın ise, objeler maddi gerçekliğin konteksinden, maddi dünyada geçerli olan baskı ve mukavemet, arzu ve tüketme bağıntısıyla mukayese edilecek olursa, daha az bir gerçekliğe sahip diye düşünülebilecek bir kuşağa doğru çekilirler (krş. Volkelt, op. cit. sh. 188). Burada artık kendimizi imgelemsel alanda, muhayyile alanında buluruz.

Doğada estetik için doğru olan sanat alanında daha da açık görünür. Çünkü sanat öncelikle, maddi gerçekliğin ağırlığından mümkün olduğunca kurtulmuş bir objeler dünyası yaratma iradesine dayanır. Üretken estetik bir davranış olarak o, estetik bakımdan önemli olan şeyi gerçeklikten kurtarmaya ve onu kendi doğruluğu içerisinde bir dünya olarak inşa etmeye çalışır. Buna hep düşünüldüğü gibi şeylerin taklidıyla değil, fakat onların estetik muhtevalarının soyulup çıkarılmasıyla ulaşılır. Gerçekliğin konteksleri nisbi özgürlükle ele alınıp işlenebilecek bir malzeme olarak hizmet eder. Her zaman fiziki bir vasma sahip olan ve burada ancak imgelemsel etkinliğin araçları olarak hizmet eden anlatım yahut ifade vasıtalarını bundan ayırmalıyız. Aynı sanatsal obje (sözgelimi insan vücudu) balçık, mermer ya da bronz olarak işlenebilir. Bu bizim empatimiz için dayanaktan ibarettir. Gerçek estetik obje taş ya da metal değil, bu şekilde muhayyilede canlandırılan resim ve nesnelleştirilen psişik dürtüdür. Dolayısıyla şiirin dili gerçeklik dünyasının yanı sıra ikinci bir dünya inşa eder. Ana hatlarıyla birinciye taklit eder, fakat gerçekte kendi kanunlarına boyun eğer. Diğer sanatlar malzemelerine daha yakın dururlar, fakat estetik bakımdan etkileyici olan her şey asla saf gerçeklikle aynı düzlemde bulunmaz. Maddi bakış açısından Cologne Katedrali bir taş yığındır, fakat empatimiz için imgelemsel, özgür ve başı göklere değen bir şeydir.

Bir konser esnasında bir an için peşine takılıp sürüklendiğimiz seslerin akışının büyüsünden kurtulduğumuzda kendimizi her biri ellerindeki malzemeyle bir şeyler için çabalayan, veya yaylı, nefesli ve vurmali çalgı çalan bir sürü adamın karşısında buluveririz. Fakat biz buna dikkat etmeyiz.

Objelerin imgelemsel kuşağının benzersizliği en açık haliyle zaman ve mekanın farklı kavranışında ortaya çıkar. Estetik zaman ve mekan bilimsel olarak inşa edilen gerçekliğin bulunduğu bir zamanın ya da bir mekanın parçası değildir, bunlar başından beri tamamen farklı bir alanda bulunurlar. *Wal-lenstein*'ın ne zaman oynandığını kim söyleyebilir? Onyedinci yüzyılda, hatta bu akşam saat yedi-dokuz aralığında da değil, fakat bizim poetik-şiirsel zaman dediğimiz bütünüyle farklı türden bir zamanı gerekli kılan gerçek performans aralığında oynanmıştır. Benzer şekilde bir resmin gerçek uzunluğu, genişliği ve kalınlığı vardır. Fakat resmedilen mekan renkli tuval alanıyla özdeş değildir, tersine empatimiz için bir imgelem alanıdır. Bu nedenle objelerin bu düzeyi imgelemsel düzeydir ve her bir sanat için burada teferruatına daha fazla inilemeyecek olan kendine özgü özellikler tarafından bellirlenir.

4. Teorik benlik yukarıda diğerlerinden daha ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmişti. Kant'la *'transszendentale Apperception'*, *'Bewusstsein überhaupt'*, Rickert'le *'erkenntnis-theoretisches Bewusstsein'*, Husserl'le *'reines Ich'* olarak (ve daha başkalarıyla da) bütün felsefede önemli bir yere sahiptir. Bu düşünceye göre nesnel bakımdan geçerli yargılarda bulunan özne bütün empirik bireylerle özdeştir. Dolayısıyla bireyleşmenin üzerine yükseltilmiş özneye hâlâ benlik adının verilip verilemeyeceği ya da daha doğru bir şekilde buna basitçe *'logos'* denilip denilemeyeceği sorulabilir. Fakat bu saf benliğin bir tavırdan ibaret olduğu ve aktüel olarak bilme edimlerinin de sadece bireysel bilinçte ortaya çıktığı unutulmamalıdır. Bu bireysel bilincin diğer edimleri bununla yakından ilintilidir. Bilen ve düşünen her belirli tarihi-coğrafi durumda her zaman *hic et nunc'* durlar [yani zaman içredirler]. Bireye kavradığı hakika-

tın anlamından geriye bir şey yansır ve ona genel geçer bir muhteva ve bir ölümsüzlük boyutu kazandırır. Bununla beraber bu benlik hakikatin kendisiyle asla özdeş değildir, sadece ona yönelmiştir, ve özelliği salt nesnel düzen içinde bulunacak edimlerin yardımıyla onu ancak kısmen kavramaktadır. Bu formlar ne kadar safi olarak görünürse, teorik deneyim muhtevası da o nisbette safi biçimde ortaya çıkarılır. Benliğin bu tavrında hiç kuşkusuz bireyin bireyleşmeden kurtuluşunun yolunu hazırlayan bir şey vardır. Fakat safi tesadüfün üzerine çıkıp, tekilliğin genel ve sistematik olana yükselişi somut plastik hayat muhtevası pahasına gerçekleşir. Saf bilişsel tavırda iki boyutlu bir şey vardır. Bu suretle en uzak unsur üzerinde bile yaygın bir egemenlik gerçekleştirilir, fakat somut dolayimsız hayat muhtevasının tamamen özünsenmesi ancak estetik empatiyle mümkündür. Ve bunun, yoğunluğunu elde ederken ödemesi gereken bedel genişliği ya da yaygınlığıdır. Dolayısıyla kurtuluşa götüren yolun her ikisi de daima yetersizdir.

Düşünen ve bilen benliği sınırlayan nesnel düzen her koşul ve durumda *ideational*-düşünseldir (zihnî). Elbette deneyimin objelerine yönelmiş olan bilmeyi sadece kavramlara müracaat eden düşünmeden ayırdetme itiyadındayızdır. Bilmenin kendisi maddi gerçekliği ihtiva eder gibi görünebilir. Fakat böyle değildir. Bizi etkisi altında bırakan bu deneyimler ya da duyuların bu malzemesi tamamen belirlenmeden önce, bunların duyumsal olandan *ideational*-düşünsel forma çevrilmeleri gerekir. Bir başka deyişle: bilme gerçekliğinin kedisini değil fakat bir teoremi, gerçeklikle *unique* ilişkisi burada betimlenemeyecek olan bir düşünce yapısını kavrar. Bilimsel gerçeklik kendi başına bir teoremdir ve biyolojik benliğin ya da bilim-öncesi benliğin gerçekliğine tekabül etmez. Sözelimi teorik fizik doğa için geçerli olduğu varsayılan bir düşünce bütünüdür, fakat bizzat doğanın bir resmi veya kopyası değildir. Tarih bilimi tarihsel gerçeklikten oldukça farklıdır. Teorileştirmeye başladığımız an gerçekliği

idealliğe dönüştürürüz. Öyle sanıyorum ki Meinong'un, tasavvurlar objeleri, fakat yargılar her zaman nesnellikleri ortaya koyar ve yargılarda kavranılan bu nesnellikler zaten düşüncenin objeleridir derken kastettiği budur (*Über Annahmen*, 2. bsk. sh. 74).

Bununla beraber bilmenin biyolojik gerçeklik deneyimleri üzerinde yükseldiği yine de doğrudur. Fakat imgelemsel benliğin maddi nesnelerin estetik yanını algılaması gibi, bilen benlik de teorik yanını kavramaktadır. Ve nasıl ki sanatta üretken estetik fonksiyon maddi temelden, estetik kavrayışın fizik verilerden olduğundan daha ziyade kopuksa, salt kavramsal düşüncedeki üretken teorik fonksiyon da kendisini, verili olandan objeye bağlı olan bilmeden daha fazla ayırır. İdeal objelerin tasnifinin, *hic et nunc* [burada ve şimdi] verili olan objelerin bilinmesinden, kendisini deneyimin maddi temelinden büsbütün koparmadan saf kavramlar, yasalar ve teoremlerle ilerleyen spekülâtif düşünceye kadar kendi içinde birçok düzeyi vardır.

Teorik objelerin bu sıralanımı burada daha ayrıntılı biçimde ele alınamaz. Şimdi zaman ve mekanın anlamına izafeten hızlıca ana hatlarını çizdiğimiz şeyi ideal objeler olarak açıklamaya çalışacağız. Teorik edimlerle kavranan anlamın ebediyyen geçerli olduğunu kastetmiyoruz. Elbette en sınırlı olgusal bir yargı bile, doğru olduğu ölçüde, aynı zamanda ebediyyen geçerlidir ve objelerinin zamansal değil mantıksal alana ait olması nedeniyle, zamanı aşan sözde ebedî doğrular değildir. Estetik bir edimle kavranan anlam da bütün nesnel anlam muhtevaları gibi ebedîdir. Fakat burada bilgi objeleri olarak zaman ve mekandan bahsediyoruz. Bunlar aynı zamanda bilme edimiyle biyolojik deneyim kuşağından düşünce düzeyine yükseltirler. Bilimin nazarı itibara aldığı zaman ve mekan zihinsel zaman ve mekandır. Fenomenlerdeki özdeş unsurları kavrama noktasında bilmenin genel kazanımı kendisini burada zaman ve mekanın matematikleştirilmesinde gösterir. Ve dolayısıyla, bireysel deneyimin sınırlarının

çok ötesine geçen ölçme ve mukayese bakımından bile, zaman ve mekanlar düşünmek mümkündür. Bilmenin özgürleştirici tesiri tam olarak, gerçekte ölçülemeyecek herhangi bir mekanın düşünceyle kavranması, düşünce vasıtasıyla, tecrübeyle bilindiği gibi daima süregiden ve eksiksiz aktüalite içinde mevcut deneyimin bize ancak tek anını sunan zamanın durdurulmasıdır. Matematik mekan ve zamanda genişleyen gerçeklik artık maddi değil, fakat tesirlerle ilgili deneyimlerin (gerçeklik deneyimlerinin) ötesinde düşüncenin yardımıyla inşa edilen kavramsal bir nesnel düzendir. Euklides geometrisinin mümkün bütün geometrilerin dolayimsız özel durumu olması gibi (matematik spekülasyon), belki de sonunda gerçekliğe yönelen bu teoriye, sadece teorik düzenin özel bir durumu nazarıyla bakmak bile mümkündür.

5. Benliğin anlamının nihai muhtevası ancak, mümkün olduğunca bireyleşmeyi ortadan kaldıran ve ulvî kutsanmışlık durumuna, *kurtuluşa* götüren ruh genişlemesinde bulunabilir. Ne estetik ne de teorik tavır bunu etkileyemez. Hatta değerlerin münferit ışınları teorik benlik alanındaki diğerleriyle birlikte, imgelemsel benlik kuşağında toplansa bile, nihayetinde belirleyici anlam deneyimlerinin merkezi estetik anlam biçimlerinin ya da teorik düşünce biçimlerinin kaynağından başka bir şey olacaktır. Bu en yüksek noktanın emsalsizliği sanki sadece diğer bütün deneyim kümelerinin yadsınması veya sınırsızca genişlemesiyle belirlenebilir görünmektedir. Dîni benlik ya hayatın sınırsız tamlığına doğru genişleme ya da varoluşun yadsınması ve biçimsiz öznelliğin değer kaynaklarına bir geri dönmedir. Fakat her halükarda bu, hatta yadsıdığına bile, münferit zihnî edimlerin kısmi anlamının yerleştirilip değerlendirilmesinin koşulu olan yaşamın gerçek anlam kazandırıcısıdır. Metafizik ya da anlaşılabilir benliği ya da *Âtman*'ı kendi ayrılış noktaları yapan felsefelere kısa bir göz atış bu ifadeyi doğrular.

Bununla beraber bu nihai benlik sadece değer deneyimlerinin değil, fakat aynı zamanda norm tecrübelerinin de odak

idealliğe dönüştürürüz. Öyle sanıyorum ki Meinong'un, tasavvurlar objeleri, fakat yargılar her zaman nesnellikleri ortaya koyar ve yargılarda kavranılan bu nesnellikler zaten düşüncenin objeleridir derken kastettiği budur (*Über Annahmen*, 2. bsk. sh. 74).

Bununla beraber bilmenin biyolojik gerçeklik deneyimleri üzerinde yükseldiği yine de doğrudur. Fakat imgelemsel benliğin maddi nesnelerin estetik yanını algılaması gibi, bilen benlik de teorik yanını kavramaktadır. Ve nasıl ki sanatta üretken estetik fonksiyon maddi temelden, estetik kavrayışın fizik verilerden olduğundan daha ziyade kopuksa, salt kavramsal düşüncedeki üretken teorik fonksiyon da kendisini, verili olandan objeye bağlı olan bilmeden daha fazla ayırır. İdeal objelerin tasnifinin, *hic et nunc* [burada ve şimdi] verili olan objelerin bilinmesinden, kendisini deneyimin maddi temelinden büsbütün koparmadan saf kavramlar, yasalar ve teoremlerle ilerleyen spekülâtif düşünceye kadar kendi içinde birçok düzeyi vardır.

Teorik objelerin bu sıralanımı burada daha ayrıntılı biçimde ele alınamaz. Şimdi zaman ve mekanın anlamına izafeten hızlıca ana hatlarını çizdiğimiz şeyi ideal objeler olarak açıklamaya çalışacağız. Teorik edimlerle kavranan anlamın ebediyyen geçerli olduğunu kastetmiyoruz. Elbette en sınırlı olgusal bir yargı bile, doğru olduğu ölçüde, aynı zamanda ebediyyen geçerlidir ve objelerinin zamansal değil mantıksal alana ait olması nedeniyle, zamanı aşan sözde ebedî doğrular değildir. Estetik bir edimle kavranan anlam da bütün nesnel anlam muhtevaları gibi ebedîdir. Fakat burada bilgi objeleri olarak zaman ve mekandan bahsediyoruz. Bunlar aynı zamanda bilme edimiyle biyolojik deneyim kuşağından düşünce düzeyine yükseltilirler. Bilimin nazarı itibara aldığı zaman ve mekan zihinsel zaman ve mekandır. Fenomenlerdeki özdeş unsurları kavrama noktasında bilmenin genel kazanımı kendisini burada zaman ve mekanın matematikleştirilmesinde gösterir. Ve dolayısıyla, bireysel deneyimin sınırlarının

çok ötesine geçen ölçme ve mukayese bakımından bile, zaman ve mekanlar düşünmek mümkündür. Bilmenin özgürleştirici tesiri tam olarak, gerçekte ölçülemeyecek herhangi bir mekanın düşünceyle kavranması, düşünce vasıtasıyla, tecrübeyle bilindiği gibi daima süregiden ve eksiksiz aktüallikte içinde mevcut deneyimin bize ancak tek anını sunan zamanın durdurulmasıdır. Matematik mekan ve zamanda genişleyen gerçeklik artık maddi değil, fakat tesirlerle ilgili deneyimlerin (gerçeklik deneyimlerinin) ötesinde düşüncenin yardımıyla inşa edilen kavramsal bir nesnel düzendir. Eukleides geometrisinin mümkün bütün geometrilerin dolayimsız özel durumu olması gibi (matematik spekülasyon), belki de sonunda gerçekliğe yönelen bu teoriye, sadece teorik düzenin özel bir durumu nazarıyla bakmak bile mümkündür.

5. Benliğin anlamının nihai muhtevası ancak, mümkün olduğunca bireyleşmeyi ortadan kaldıran ve ulvî kutsanmışlık durumuna, *kurtuluşa* götüren ruh genişlemesinde bulunabilir. Ne estetik ne de teorik tavır bunu etkileyemez. Hatta değerlerin münferit ışınları teorik benlik alanındaki diğerleriyle birlikte, imgelemsel benlik kuşağında toplansa bile, nihayetinde belirleyici anlam deneyimlerinin merkezi estetik anlam biçimlerinin ya da teorik düşünce biçimlerinin kaynağından başka bir şey olacaktır. Bu en yüksek noktanın emsalsizliği sanki sadece diğer bütün deneyim kümelerinin yadsınması veya sınırsızca genişlemesiyle belirlenebilir görünmektedir. Dini benlik ya hayatın sınırsız tamlığına doğru genişleme ya da varoluşun yadsınması ve biçimsiz öznelliğin değer kaynaklarına bir geri dönmedir. Fakat her halükarda bu, hatıta yadsıdığına bile, münferit zihni edimlerin kısmi anlamının yerleştirilip değerlendirilmesinin koşulu olan yaşamın gerçek anlam kazandırıcısıdır. Metafizik ya da anlaşılabilir benliği ya da *Âtman*'ı kendi ayrılış noktaları yapan felsefelere kısa bir göz atış bu ifadeyi doğrular.

Bununla beraber bu nihai benlik sadece değer deneyimlerinin değil, fakat aynı zamanda norm tecrübelerinin de odak

noktasıdır. Gerçekten de bu en derin öznelğin zihni üretkenliğidir, sadece fiili değer deneyimlerinin mutluluk muhtevalarına göre değerlendirilmesi yerine hakiki değer taleplerinin sesinin işitilmesini sağlar. Tek kelimeyle bu benlik vicdandır. Bu kendisinde, en yüksek değer ve en yüksek belirlenimin gerçekleşmesini talep eden bir normatifliği tecrübe eder. Sadece nihai saadet için çabalamaz, fakat bu saadeti etik değeri üzerine bina eder. Bu düşünceler ulaşabilecekleri en son noktaya kadar takip edildiklerinde, hiçbir teorik metafizikle tamamen çözülemeyecek olan ilginç bir antinomiyle karşılaşılır. Daha açık söylemek gerekirse, şayet bu benlik değer yaşamının herhangi bir yanında finalité ile çatışmaksızın, bütün edimlerini normlara uygun olarak yerine getirirse bu durumda (en yüksek değer objesi olarak) Tanrı'yla tamamen birleşilecektir. O bütünüyle silinip ortadan kaybolacak ve Hegel'in '*Mutlak Geist*' dediğiyle tamamen bir olacaktır. Fakat Tanrı'da bu tamamen kayboluş da 'bu dîni sürecin zorunlu olarak bir benlikte, yani sınırlı bir deneyim alanında cereyan etmesinden ötürü sınırlanmıştır. En yüksek değer taleplerinin (normlar) bir öznesi olarak benlik tanrı gibidir. Fakat bizzat bir benlik olması, onu Tanrı'dan ayırır, çünkü sınırlı ve merhamete muhtaçtır ve bir gölge ya da bir mecaz gibi, bir bireysellik vasıtasıyla kırılmış olmasının dışında, dünyanın nihai anlamını kavrama imkanından yoksundur. Bireysel benliğin tecrübe edilebileceği bu iki aşırı form arasında (en mükemmel çökünlülük ve âzami ölçüde mahviyetkârlık) en yaygın deneyim biçimi yer alır. Daha yüksek olanı daha aşağı benliğin zıttı olarak ortaya koymak ve hiç olmazsa bu şekilde kutsanmışlık, ve Tanrı gibi olma idealine yaklaşmak dîni-ahlâki sürecin anlamıdır. Ve bu biçimde dîni benlik bir insan tekinin ulaşip elde edebileceği en kapsayıcı benliktir. Fakat dîni bir düsturda —Tanrı ve ruh— dile getirilmiş olan suje-obje çatlağında bir gerilim sürer gider. Gerek bireyleşmenin dindirilemeyen ıstırabı, gerekse bu ıstırabın nihai sığınağı burada yer alır. Dîni iştihak genellikle Tanrı'ya tam bir teslimiyeti, eksiksiz bir bo-

yun eğişi hazırlar: bağımlılık hissi baskındır ve bireysel ruh Tanrı'nın bir yaratığı, Onun gövdesinde bir tomurcuk, sonsuzluk okyanusunda bir dalga olarak görünür. Bununla beraber dîni enerjinin kendisini, gerek ahlâki özgürlük bilinci içerisinde, gerekse bireyleşmeyi büsbütün ortadan kaldırmanın safi imkansızlığıyla, finalitenin sınırına taşıma gerekliliği anlaşılabilir. Dolayısıyla mistik şöyle der:

'Biliyorum ki Tanrı, bensiz bir an bile yaşamazsın.'⁴¹

Bu noktada bütün bilişsel belirlenimleri taşıma kapasitesi, hatta estetik ifade biçimlerinin bile yetersiz kalır ve geriye sadece her türlü teorik sınırlanımın ötesinde yer alan ve gerçek nüvesinde kendi doğruluğuyla bir anlam alanının açıldığı dîni hayatın muhtevası kalır.

Din felsefesinin temel problematiği, 'diğer' deneyimlerin yanında özel bir dîni deneyim objesinin mevcudiyetinin isbat edilip edilemeyeceği meselesidir. Kanaatimce bu pek iyi bilenen mesele kötü bir şekilde vâzedilmiştir, çünkü objelerin nesnel düzeninin normal bir düzen olduğu, dolayısıyla din için bir çaba alanı olarak sadece bilime ayrılan boşluğun kaldığı varsayılmaktadır. Söz konusu problemi tamamen farklı bir şekilde aşağıdaki gibi ifade edeceğim:

Hiç kuşkusuz dîni deneyimler daha önce ele aldığımız bütün anlam alanlarında mümkündür, elverir ki bu alanların kısmi anlamı içeriden, ziyası hayatın tamamına yayılan bütünsel bir anlama şu veya bu şekilde yükseltsin. Bir başka ifadeyle: yaşam değerlendiriminin tayin edici merkezine dahil olmaları halinde, biyolojik, ekonomik, teorik, estetik, toplumsal ve siyasi oluşumlar dîni deneyimlerle de kavranılabilirler. Ve verili gerçeklik olarak bilinen şey (hayli karmaşık zihinsel veri biçimi) özellikle dîni dürtüler için kolaylıkla ayrılık noktası haline getirilebilir. Fakat yalnızca hayatın nihai anlamını oluşturan şeye dîni dediğimizden ötürü, tayin edici

41. Bu türden bir başka anlamlı iktibas Heinrich Scholz tarafından, *Religion-philosophie*, 1.bsk. sh. 182'de Rainer Maria Rilke'den yapılmıştır.

etken her zaman için, sadece değer kümelerini bulmakla kalmayıp onların gerçekleştirilmelerini de talep eden ruhun içsel yapısında teşekkül eder. Dolayısıyla iki mümkün temas biçimi vardır; bunlardan ilkinde münferit alanın değeri sonsuzluğa doğru bir genişleme olarak düşünülür, buna müsbet biçim diyeceğiz. Diğer durumda, yani menfi biçimde dünyanın herhangi bir değerinin olmadığı kanaati, değerler için sınırsız arzuyla karşılaştırıldığında aktüel olarak verili her türlü değer, kifayetsiz kaldığı kavrayışını takip eder. Birbiriy-le tezat teşkil eden bu nesnel düzenlerin her ikisine de aşkın-transendental denilebilir: birincisi mevcut verilerin özellikle sınırsız biçimde genişlemesi olarak düşünüldüğünden, ikincisi mevcut verileri başka bir şeyle karşılaştırdığından. Bu 'başka bir şey' dünyanın büsbütün ortadan kalkmasına yönelik bir arzuda (bu durumda Nirvana gibi bir şeydir) teşekkül edebilir ya da bir başka ve daha iyi bir dünyayı gösterdiğinde zihnin varsayımçı karşılaştırmacı bir yaratımına dayanabilir. Anlam muhtevaları bakımından iki din dünyası, Nirvana ve Ötesi (yani benliğin yadsınması ve coşku) ilk bakışta görüldüğü kadar farklı değildir.

Dîni nesnelliğin her üç biçiminde de (panteistik, akozmik⁴² ve doğa-üstü) zaman ve mekan, sınırların hemen hemen ortadan kalktığı bir dönüşüm geçirir. İlk anlayış bunları sınırsızca, yani sonsuzluk ve ebediyete karşılık gelene değin genişletir. Geri kalan ikisi zaman ve mekanı her türlü sınırlılık ve izafiliğin kaynağı olarak değerlendirir ve bunların yerine değerli kontrastlarını, yani zamansız ve mekansız olanı ikame ederler. Her ikisinin burada birbirleriyle nasıl örtüş-tüğünü görmek mümkündür. Herhangi bir zaman ve mekan formunu ortadan kaldırma eğilimi dîni objeyi transendental bir düzeye taşır. Bunlara ancak tam bir teslimiyet benliği zamansal ve sınırlı olanın ortasında ölümsüz kılabilir.

42. Sözcük burada, Heinrich Scholz'un din felsefesinde kullandığı biçimde değil, yaygın anlamında kullanılmıştır (Berlin, 1921, 1. bsk.).

Fakat bütün bu anlayışlar olsa olsa, bilinen dünya ile karşılaştırılan veya onun üzerine inşa edilen özlenen dünyalardır. Dîni müşahedeye alışan ruhun saadetine duyulan arzudan hareketle oluşturulan dünya resimleri kolaylıkla şiirsel imgelemele tasarlanan düşsel dünyalarla karıştırılabilir. Bu nevi zihinsel yaratımlar ruhun en yüksek değer belirleniminin dışı vurulduğu hakiki norm deneyimlerinden kaynaklanıyorsa bu tamamen başka bir şeydir. Mevcut dünya ile tezat teşkil eden ideal dünya resmi o zaman bu değer sisteminin gücü, ciddiyeti ve geçerliliğine dayanır. En yüksek değer karşısındaki yükümlülük deneyimi böylelikle dîni objeler düzeninin gerçek temelidir. Bu ne türden olursa olsun diğer anlam alanlarında bulunmayan hiçbir unsur içermez. Fakat bu unsurların üretken biçimde dizilimi bütünsel ve mutlak değer varsayımının odak noktasından gerçekleşir. Nasıl ki sanat ve bilimin nihayetinde biyolojik kuşakta teşekkül eden ilkel kavramsal malzemeye çalışması gerekiyorsa, din de maddi dünyadaki bu unsurlara bağlıdır. Teorik ve estetik edimlerin oluşumları kısmen dîni dürtülerin temelleridir, fakat o verili olanın kendine özgü dizilimini formüle etmek ve sembolleştirmek için bu unsurlardan kısmen yararlanır. Nesnel dinler için bundan, teorik anlam konteksleri zaviyesinden sorgulanmaları halinde muhtemelen anlaşılamayacak olan en karmaşık yapısal ilişkiler gelişir.

'Hakiki' dinin menşeiyle ilgili en önemli nokta, her zaman normatif olarak talep edilen değerler ile esasen değer gerçekleştirmenin sınırları içinde gerçekten bulunan değerler arasındaki gerilim olmalıdır. Bu gerilim ruhun derinliklerinde ne kadar canlı bir şekilde tecrübe ediliyorsa, dîni objelerin aşkınlığı da o kadar açık biçimde ortaya çıkar. Önde gelen teorisyenler bir panlojismi, estetikçiler estetik bir panteizmi açıkça kabul edebilirler ve zaten bu monizmler biyolojik verilerin çok ötesine geçmektedirler. Bununla beraber ahlâki değerleri bu cansıkıcı tekdüze dünyaya karşı ileri süren açık sözlü özgürlük tutkunları genellikle bunu katı (teistik veya ateistik) bir düalizm olarak tecrübe ederler.

Bu sahadaki diğer bütün anlam alanları yetersiz diye reddedildiğinden veya en azından değersiz görüldüğünden, ve dinseliliğin bütün özel anlatım araçlarından yoksun olduğumuzdan gerçekte nihai olan her yerde dile getirilemez olarak kalmaktadır. Mistiklerin itirafları kendi başına benimsenebilecek veya iletilebilecek hiçbir şey içermez. Dünyevi olanın genişletilmesi veya yadsınması biçiminde sürekli olarak sadece en yüksek değerın öznel kavrayışını dile getirirler. 'Tanrı kimsenin yaklaşamayacağı bir nur, bir ışık içinde yaşar.' Dîni tavrın uygun anlatım araçlarından mahrum oluşu, her iki durumda da gerçek anlamdan yoksun olarak kimi zaman estetiğın diliyle, kimi zaman bilmenin diliyle konuşması dîni objeyi aşkın olarak adlandırmanın yeni bir nedenidir. Temelde her şey ancak yalnız ruhun derinliklerinde bulunur. Bu sessiz Atman'dan tasavvur edilen her ne olursa olsun, daima bir 'başka dünya'nın kendine özgü metafizik karakterine sahiptir. Bu gerçekte içsel bir akıştan ibaret olsa bile ve mecazi olarak gerek başka değer alanlarının tümünün oluşumundan önce (içkin mistisizm — *gestaltlose Mystik*), gerekse bu münferit değerlerin sınırsızca uzak odak noktasındaki bütün özel biçimlerin ötesinde (*gestaltgebende Mystik*) olan bir yerde olsun, ilhamın-revelasyonun kaynağı gibi görünmektedir.

Hayatın çerçevesi daha önce zikredilen katmanların zihinsel varoluş sürecinde kaynaşması ve içiçe geçmesiyle çizilir. Fakat benlik söz konusu olduğunda, bizi benliğin anlam muhtevasının aynı zamanda toplumsal nitelikteki temel edimlerle belirlenmesi gerçeğiyle ortaya çıkan bir başka güçlük daha beklemektedir. Siyasi benlikte, belirgin bir benlik vurgusu vardır, çünkü bunun anlamı tamamen kendi değer kabullerinin ileri sürülmesine dayanır. Diğer taraftan toplumsal benlik öznel bir genişleme içerir, çünkü yabancı değerlere ve değer kabullerine pek çoğu en yüksek biçiminde sevilen bir kişi olarak ortaya çıktığında, boyun eğişi işaret eder. Bir taraftan belirleyici bir bireyleşme vurgusuyla, diğer taraf-

tan verici, kabul edici ya da açıklayıcı değerler topluluğu söz konusu olsun onun tesir ve nüfuzuyla karşılaşırız.

Her bütünlüklü ya da kısmi değer topluluğu kollektif benlik diyeceğimiz yeni bir benlik bilinci düzeyi oluşturur. Birey iki bakımdan da, bir parça ya da örnek olarak ait olduğunu hissettiği veya düşünümle bildiği bir topluluk üyesidir. Bir parçadır çünkü, toplulukla siyasi edimlerle karıştırılabilecek zihnî tesir alış verişi içindedir ve dolayısıyla onunla etkili biçimde karşılıklı ilişki içinde bulunur. Bunun üzerine zaten bir birlik bilinci inşa edilmiştir ve etkiler bağıntısının temel karakteristiklerin özetleyici benzerliğinde teşekkül etmesi halinde gittikçe güçlenir ya da münferit üyelerin içsel intibakını tazammun eder. Bir örnektir, çünkü bütün zihnî donanımı bakımından ya da en azından taraflarının biri bakımından topluluk üyelerinde tipik biçimde yinelenen türlerin özel bir durumu olarak görülebilir. Genellikle topluluğun bir üyesi hüviyetiyle bu özdeş özelliklere belli bir değer bilinci yönlenimi olarak sahip olacaktır. Eğer her ikisi yani birlik bilinci ve özdeş değer yönlenimi bilinci çakışırsa, o zaman benlikte bir tür bireyüstü bir akıl ya da zihin gelişir. Grubun aslında bir ruhu yoktur, fakat onları zihnî bir gerçeklik olarak etkilediği ölçüde, üyelerinden her birine bireyüstü bir psişik muhteva, bir tür kollektif benlik kazandırır.

Bu bireyüstü bilinç biçimi hiçbir surette teorik benliğin bireyüstülüğüyle karıştırılmamalıdır. Çünkü bu sonuncusunun anlamı ideal genel geçerliliktir. Halbuki kollektif benliğinki toplumsal olarak inşa edilmiş müşterek bir değer tavrı doğrultusundan ibarettir. Düşünülen, bilgi teorisinin öznesinin bütün bilen bireylerde aynı olduğudur: bu her halde ancak tekil olarak düşünülebilir. Buna mukabil bireysel benlikte (bireyüstü anlam tavrıları gibi) birçok kollektif benlik mevcuttur, bu çokluk sonuncusunun toplumsal gruplardaki iradi ilişkileriyle mukayese edilebilir. Kendimi eş zamanlı olarak bir halkın üyesi ve temsilcisi, bir mesleğin müntesibi, bir klüp üyesi ve bir aile ferdi olarak hissedebilirim. Tek benlikteki

birçok kollektif tavır sadece benlikle değil, birbirleriyle de çatışabilirler. Bunlara ek olarak farklı topluluk gruplarının değer muhtevalarını da hesaba katmalıyız; ve bunun ekonomik, estetik, teorik ve dîni olmasına göre söz konusu kollektif benliğin muhtevası bir genişleme veya daralma geçirir. Bütün bu bakış açıları bir bireyüstü özneler teorisini ele almayı gerekli kılacaktı. Fakat bu yeni problem planlandığı şekliyle bu kitabın sınırlarının katbekat ötesine geçecektir. Ve münferit tipleri gözden geçirirken bireysel benlik düzeyinde nadiren ortaya çıkan toplumsal ve siyasi tiplerle ilgili birkaç tesadüfi bakış hariç bununla ilgilenmeyecek, bunun yerine bireyüstü kollektif bir muhtevayı ele alacağız.

VII. Özet ve Çerçeve

Buraya kadar yaptığımız incelemeler genel mahiyeti haiz bir kültür felsefesi ya da *Geisteswissenschaft* ile ilgiliydi. Şimdi bunları zihinsel kişilik problemine tatbik edeceğiz, burada ve bu vesileyle amacımız bir *geisteswissenschaftliche* kişilik psikolojisi, bir etioloji ya da bir karakterbilim kurmaktır. Problemin bu şekilde sınırlanması sunidir, çünkü bize zihnî fenomenleri nisbeten daha düşük bir karmaşıklık düzeyinde inceleme imkanı sunmaktadır. Geliştireceğimiz temel tiplerin gerçek hayatın fotoğrafları değil, fakat soyutlayıcı ve idealleştirici bir yönetime dayandığı akıldan çıkarılmamalıdır. Bu şekilde tarihsel ve toplumsal gerçekliğin fenomenleriyle bağlantı içerisinde inşalar ya da normal yapılar olarak kullanılması gereken ölümsüz ve ideal tipler gelişmektedir.

Bunları her bir durumda, belirli bir anlam ve değer yönelimini göz önünde bulundurarak bireysel yapıda baskın bir yönelim olarak buluruz.⁴³ İlkemizin sunduğu perspektiften

43. Karakterbilimin bireyin baskın değer yöneliminin dışında başka unsurlarla kendisini yönlendiremeyeceğini hiçbir zaman savunmadım. Bununla beraber insanın zihnî karakterinin, esas itibarıyla yaşayıp hayatını biçimlendirdiği değer uzvuyla belirlendiğinde ısrar ediyorum. Bu kitabı yazdığım da Max Scheler'in oldukça önemli eseri, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*'in de (Halle 1916, 2. bsk. sh. 607) belirli kişisel değer tipleri düşüncesini ileri sürdüğünü bilmiyordum.

bakıldığında her bir zihnî fenomende zihnî bütünlüğü bir ölçüde içkindir, diğer zihnî edimlerin yokluğu bahis konusu edilemez. Fakat bunların kazanımları her durumda öyle bir dönüşüme uğratılır ki, daha sonra ayrıntılı olarak izah edilecek bir tarzda baskın değer yönelimine tabi olduğu izlenimini verirler. Baskın olan edimin rengini taşırlar, ya da bu mümkün değilse, en son noktaya, anlamsızlık derecesine kadar bastırılırlar. Bunu her durumda figürleriyle bir tarafın üstte olması gereken oyunda, bir oyuncunun ölümü figürüyle sembolleştirebiliriz. Bununla beraber diğerleri yok değildir, ancak üstteki figürlerle belirli bir ilişki içerisinde dirler. Böylelikle soyutlayıcı ve idealleştirici yöntem bütünleştirici (*totalisierende*) metodla desteklenip güçlendirilmektedir. Daha ileri gitmiyoruz. Şayet tarihsel olarak belirlenmiş tiplerin çeşitliliğini ana hatlarıyla tanımlamak isteseydik, bunlara bireyselleştirici (*individualisierende*) yöntemi de dahil etmemiz gerekecekti. Fakat tarihsel özelliklere dair bu bakış açısı burada bir rol oynamaz. Biz sadece en genel kişilik biçimlerinin birkaçını ortaya çıkartmak istiyoruz.

Aşağıda her bir tipe merkezi bölgeden yola çıkacak ve bunu diğer beşle irtibatlandıracağız. İlişkinin doğrultusu bize temel alanın anlamından *a priori* görünmelidir. Çünkü zihnî edimlerin doğrultuları ve bütünsel bir yapıyla karşılıklı ilişkileri bizim içimizde (her münferit ayrıntıda olmasa bile) *a priori* mevcuttur. Bu sadece zihinsel bir *a priori* değil, fakat tecrübe etmediğimiz durumları bireysel tavrımızın bir çeşitlemesiyle zihnî olarak öngörüp takip edebildiğimiz yaşamın plastik temel yapısıdır. Bu beş bakış açısının yanı sıra her bir hayat formuna ait olan motivasyon tipine dair bir bölüm sunacağız. Çünkü bir ya da daha fazla vurgulanmış değer amaçlarının makul seçimi ve bunlara ulaşmak için gerekli olan araçların nedensel-teorik hesaplanımının, teorik ve ekonomik tiplerin karışımında ortaya çıkan ve teknik motivasyon tipi diyebileceğimiz özel bir motivasyon türünden ibaret olduğu açık biçimde görülecektir. Bu tip zamanımızın ayırt

edici özelliğidir, fakat bütün zamanların, hatta zamanımızın bütün varlıklarının değil. Motivasyon mülahazasıyla bu bölgenin özel etiğine zaten dokunmuş oluyoruz, fakat bu bahsin tamamen psikolojik olduğunu hatırdan çıkarmamalıyız. Bir diğer deyişle tiplerle ilgili olarak içsel yapıları hakkında yapılan açıklamalar dışında hiçbir değer yargısında bulunulmamaktadır. Hatta ahlâki bir temayülden bahsettiğimiz durumda bile kastettiğimiz sadece bu ahlâkın psikolojisidir. Çünkü bir bireyin her türlü ahlâki tavrına ait olan psişik zihnî tavrı psikolojik olarak kavrayabiliriz. Normatif deneyimler her zaman psikolojik bir eğilime sahiptir, normların kendileri ve geçerlilikleri salt psikolojik değerlendirmenin objesi olamasa bile. Motivasyonun ve etiğin tipi meselesinin yanı sıra sözü edilen tiplerin farklılaşabileceği en önemli formları da gözden geçireceğiz. Böyle bir farklılaşmayla ilgili bakış açısı her bir bölgenin kendine özgü yapısından çıkarılacak ve böylelikle her tipe göre değişiklik arzedecektir. Birçok örnek verilecektir, fakat örneklerin çoğu hiç kuşkusuz, tarihsel olarak belirlenmiş bir etkene sahiptir ve hiçbir surette açık vakalar değildir. Bundan başka örneklerin çoğunu kendimizinkinden ve klasik kültürden seçmek neredeyse tutabileceğimiz tek yoldur. Çünkü bu inceleme uzlaştırmacı yorumlar olmaksızın sadece anlam yönelimleri açık biçimde farklılaşmış olan kültürlere uygulanabilir. Bu çok kere modern (*neuzeitlichen*) gelişme düzeyinde (zamanımızda olduğu kadar klasik dönemde de) o kadar ön plana çıkarılmıştır ki, bütünlüklü zihin yapısı sanki çökmüş gibi görünmektedir. Büyük tek yanlı tipler heroik mizacın biçimleridir. Bununla beraber kötü biçimlenmeleri temsil eden ve hayatla başa çıkmada yetersizlik sınırında duran tek yanlı yapılar da vardır. Gelişme ve gerileme aynı sürecin evreleridir ve dolayısıyla uzun bir zaman nesnel çözülme öznel bakımdan bir ilerleme olarak görünür. Bize kendisini zorla kabul ettiren tarihi-felsefi mülahazalara bu kitabın sonunda ancak şöyle bir dokunulmakla yetinilmiştir, bu konuda değişmez kanaatlere sahip olsam da. Ve son ola-

rak bu tiplere ait olan farklılaşmış biçimlere her birinin eşleri hakkında birkaç yorum ekledim. Belirsiz ifadenin bir sakıncası olmasa bunlara bir *Ressentimenterscheinung* denilebilir. Bununla beraber çoğu kez bir gerileme dönemiyle ilgili bu ismin işaret ettiğinden daha başka ve daha derin köklerde teşekkül ederler.

İkinci bölüm bilinçli bir biçimde temel tiplere hasredilmiştir. Norma uygunluk ve karma tipler hakkındaki bütün sorular ve özellikle her türlü kolektif özneler şimdilik bir tarafa bırakılmıştır.

Bu taslağı izlerken sürekli olarak birinci bölümdeki temel tartışmayı göz önünde bulunduracağız. Bununla beraber, başkaları bazı ayrıntılar bakımından bizim çıkarttıklarımızdan farklı olan sonuçlara ulaşacak olsalar bile, ele aldığımız problemi doğrulayacak başka bir delil sunmamız gerekmeyecektir.

Kısım II

İDEAL OLARAK TEMEL KİŞİLİK TİPLERİ

I. Teorik Tavır

I

Daha yüksek gelişme düzeylerinde bilme neredeyse zihinsel yaşamın en asli kazanımı olarak görünecek kertede diğer bütün zihnî edimlerin bütünleyici bir parçasıdır.¹ Bu izlem bilimin gerçekte ne iseler o şekilde bir dünya ve ruh resmi yapma iddiasıyla daha da güçlenir. Bundan başka diğer bütün tavırlar, eğer bunlar iç gözlemin (introspeksiyon) veya tarihsel tasarımın objesi haline getirilse, zorunlu olarak bu bilimsel zaviyeden görülürler. Fakat salt bir şeyin bilimsel düşünümün bir objesi haline getirilebilmesi için bu sebepten ötürü tamamen zihinsel bir fenomen olmasına gerek yoktur. Dolayısıyla bilme zihinsel yaşamın fonksiyonlarından biridir, fakat yegane işlevi değildir. Bunun kendine özgü edim-yapı-

1. Teorik insanla ilgili burda çizdiğim tablonun aksine bunun tarihsel olarak verili birçok bilim formuyla, sözgelimi filoloji ve zihinsel yaşamın tarihiyle örtüşmediği söylenmiştir. Çünkü okuyucunun dikkatini özellikle Platon ve Aristoteles'in θεωρία'sının salt bilimsel ruhla özdeş olmayıp, estetik ve dîni etkiler içerdiği gerçeğine çekmek istiyorum. Aynı şekilde estetik empatinin, sanatsal imgelemin, ahlâki normatifliğin veya nihai dünya görüşü karakteristiklerinin, bir ölçüde karışmadığı ne tarih yazımı ne de anlayıcı Akıl-Geist yorumu vardır. O nedenle saf teorik Aklın her karmaşık gerçeklik yapısıyla ne denli ayrılmaz şekilde kaynaştığını göstermek çok daha önemli ve gereklidir. Krş. benim *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*. 2. bsk. Leipzig 1925, özellikle 8 numaralı dipnot.

sı vardır ve bilme arzusu ortaya çıktığında, bir başka deyişle bilinçli zihinsel etkinlikte salt nesnel davranışın değeri baskın hale geldiğinde en açık haliyle görülür. Mantık düşüncenin salt içkin yapısını ortaya çıkarmaya çalışır; bilgi teorisi bu yapının zaman ve mekan dünyasına ya da diğer objelere tatbikini araştırır. Böyle bir bilim en geniş anlamıyla yalnızca bilmenin içsel geçerliliğini (yani objektif geçerlilik) hedeflediği ölçüde, bilişsel edimlerin diğer tavırların edimleriyle psikolojik anlamda içiçe geçmesi, hatta bilmede 'rol oynayan' psikik fonksiyonlar ve muhtevalar ancak ikinci dereceden alâka konusudur. Bununla beraber bilme kendine özgü edim yapısıyla asla verili değildir, fakat estetik, dîni ya da ekonomik saiklerle sürekli olarak örülü vaziyettir. Bu açık bir biçimde mitolojik düzlemde görülür ve mitolojinin mevcut bilimsel bilgimizden bütünüyle safdışı edildiğini düşünmek büyük bir hata olacaktır. Bilimsel tavır gerçekte, bir eğilimden ibarettir ve diğer bütün eğilimler gibi, insan teklerinde ne tam bir ayrıklık, ne de değerle (ideallikle) tam bir uyum içerisinde asla ortaya çıkmaz. Bu bir hayalden ibarettir ve gerçeklikte hiçbir surette bulunmaz, her ne kadar içsel sonucuna bilişsel tavrın egemen olduğu bir insan tarafından yaklaşık olarak ulaşılabile bile.

Böyle bir bilişsel duyarlılığın mahiyeti nedir? Hedefimiz eksiksiz bir mantık ve bilgi teorisi geliştirmek değildir. Bu bizi sadece sonuçsuz bir tartışmaya sürükleyecektir. Bizim asıl meselemiz bu tavrı diğerlerinden ayırmak ve bilmede gerçekleşmesi gereken genel anlamı belirlemektir.

Bilmenin anlamı diğer her türlü zihnî etkinlikten farklı olarak nesnelliktir. Bilinçte spesifik bir (ben-olmayan) karakterle ortaya çıkan antiteler o şekilde ele alınıp incelenirler ki, muhtevaları tecrübe eden öznenin zihninin bireysel özelliklerine ya da dolaylımsız durumlara özgü olan her şeyden kurtulurlar. Sonuç 'saf obje'dir. Bilgi tasarımına göre, bunun nesnel karakterini her gözlemciye aynı resmi vermek suretiyle kanıtlaması gerekir. Saf bilginin genel geçerliği demek oluyor

ki, bunun her bilen bilinç için geçerli olması gerçeğinde yatmaktadır. Bununla beraber modern bilgi teorileri göstermiştir ki, nesnellik 'saf' deneyim olarak elde edilemez, fakat her zaman bilinçli özenin diğer etkin kazanımlarıyla karışmış haldedir. Kendine özgü anlamı nesnel gerçekliği kavramak ya da inşa etmek olan belli edimlere bağlıdır. Bu edimlerin genel karakteri şu gerçek etrafında kümelenmiştir: (1) bir şeyi gösterir veya bir şeye yönelirler (bu her tür düşüncenin transsubjektif kazanımının temelidir); (2) bu kastedilen yahut yönelinen şeyi bütün benzer edimlerde özdeş etken olarak vazederler ve böylelikle onun özünü bütün diğer objelerden ayırırlar. Bu özdeş ve özdeş olmama görüşü iki şekilde uygulanabilir: (a) farklı genellik düzeylerinde bile olabilen bir özel fenomenler kümesini oluşturan genel öze yönlenebilir; (bu genelliğin ikinci formudur—nesnel) ve (b) bu şekilde önplana çıkarılan antitelerin birleştirilmesine veya ayrıştırılmasına dayanabilir.² İlkinde temel bir konteksi dönüştüren veya inşa eden bir etkinlikle karşılaşırız. Bu etkinlik her zaman uygun-yeter neden yasasına dayanır. Bilmenin bütünsel kazanımı nedenlerin yerlerine yerleştirilmesine dayanır. Böylelikle katı bilişsel düzenliliğe göre biri diğerini takip eden bir yasalar kopleksi inkişaf eder. En yüksek gelişimi itibariyle böyle bir yasalar bütününe bir sistem denir.

Bu tavır her ne zaman ve her nerede nesnelliği özdeşleştiren ve farklılaştıran, genelleştiren ve tekilleştiren, birleştiren ve ayıran, muhakemede bulunan ve sistematize eden tavrı hedeflerse, her nerede bu tavır baskın hale gelirse, bütün öznel ilişkilerin şu şekilde olacağı kendiliğinden açıktır: hissetme ve arzulama, çekicilik ve iticilik, korkma ve umut etme geri plana çekilecektir. Çünkü bu kavrama yöntemi, öznellik insan türünde kökleşmiş olsun olmasın, sadece özneye aittir: bir birey olarak insan, ya da onun geçici zihin

2. Şu halde genel geçerlik şunları barındırır: (1) bütün öznel için geçerlilik (sujenin evrenselliği). (2) Bu genel kavrama veya yasaya dahil edilmiş olan bütün nesnelerin geçerliliği (objenin evrenselliği).

durumunda. Saf bilim (değer niteliklerini bilme objesi haline getirilmedikçe) güzel ya da çirkin, faydalı ya da faydasız, kutsal ya da menhûs diye bir şey tanımaz, kabul ettiği sadece doğru ya da yanlış yargılarıdır. Sadece fenomenin nesnel özü kavranılmalıdır. Bilim adamının zihin durumu duygusallığa yer tanımayışıyla ayırt edilir. Onun yegane hedefi, genel objektif geçerliliktir. Eski bir psikolojik isim vermek gerekirse, o zorunlu olarak bir 'entelektüalist'tir. Sadece tek bir tutkusu vardır, nesnel bilgidir; tek bir arzusu vardır, bir problemi çözmek, bir meseleyi izah etmek, bir teoriyi formüle etmektir. Önünde duran mesele hakkında bilgisiz olduğunda, umutsuzluğa düşer ve tamamen teorik bir buluş için, bu ölümüne işaret edecek bir kavrayış yahut sezîş olsa bile sevinir. Akla dayalı tamamen zihinsel bir dünya kurmak için fizik bir varlık olarak kendisini tüketir. Bilişsel sürecin saflığıyla ilgili bir hissiyata, gözü hakikatten başka hiçbir şeyi göremeyen bir hissiyata sahiptir. Dünyası bir genel antiteler ağı ve bir karşılıklı bağıntılar sistemidir. Ve bunun vasıtasıyla içinde bulunduğu anı aşar. Gözleri sürekli olarak uzak geçmişe dikili, kimi zaman dünya tarihinin bütün dönemlerini kavrayarak ebedi, sonsuz bir dünyada yaşar. Ve bu teemmül içerisinde geçmiş ve geleceği, zihninin hakimi olabileceği düzenli bir bütün içinde birbirine bağlar. Ulaştığı hakikatlerin ölümsüz geçerliliklerinden ışıyan ölümsüzlüğü paylaşır. Pratik davranışı bile önü arkası olmayan an içinde yaşayan içgüdüsel yaratık için imkansız olacak derecede sistematize edilmiştir. Değiş yerindeyse, bütün bir nesnellik, zorunluluk, genel geçerlik ve tatbiki mantık haline gelmiştir. Bu tavrı en kolay biçimde, mesleklerini kimi zaman bütün bir yaşam süresini içine alan çalışmalarla sürdüren bilim adamları arasında bulmak mümkündür. Fakat bu tipin temel formları mesleki hayattan bağımsız olarak bulunabilir. Burada yapısal boyut büyük adamların karmaşık doğalarında olduğundan belki de daha açık biçimde ortaya çıkar.

II

Bütün deneysel muhtevayı nesnel olarak kavramaya çalışmak düz bir satıh üzerine plastik bir nesne fırlatmaya benzer. Bilişsel değer ilk sıraya yerleştirildiğinde, diğerleri zorunlu olarak buna boyun eğecektir. En azından, yapısal olarak belirlenmiş bir dönüşüm geçirirler ve bu değişimi ancak bunların teorik insanın hayat merkeziyle ilişkilerini kendimize sürekli olarak hatırlatmamız halinde anlayabiliriz.

Ekonomik edimler olmaksızın tam bir hayattan bahsedemeyiz. Bir kimse kendisini bütünüyle objektif incelemeye vakfetmeyi arzu etse bile dışsal baskı, fiziki ihtiyaçlar ve bütün entelektüel kazanımların maddi temelleri kendilerini hissettirirler. Fakat bu dolaylımsız acil ihtiyaçların dışında varoluşun başka hiçbir tarafı öznel olarak bu denli önemsiz değildir. Çünkü faydacı ilgiler öylesine güçlü bir öznel vurguyu zorunlu kılarlar ki, safi bilmenin her türü şu veya bu şekilde mutlaka zarar görür. Ve bu fayda gözetmeyen bilişsel tavır, nesnel sistemlere yol açmış olan şeydir; şayet gözlem doğrudan doğruya fayda ve 'uygulama' alanı ile sınırlanmış olsaydı bu sistemler asla gelişmezdi. Bu sebepten ötürü her türlü saf bilimsel eğitim bilinçli biçimde tüm dolaylımsız tatbiki uygulamayı ve faydacı ilgiyi reddeder. (Burada örnek olarak onsekizinci yüzyılın faydacı rasyonalizmini takip eden klasik dönemimizin idealizmini verebilirim.) Bunun doğal ve zorunlu sonucu hayatın pratik promleri karşısında saf teorisyenin çaresiz olduğudur. Düşüncelerini özel pratik durumlarla irtibatlandırmasını ve gerekli amaç-araç mülahazalarını öğrenmemiştir. Bir varoluş mücadelesi için, anlayış eksikliğinden değil, fakat böyle bir tavır onun doğasına yabancı olduğundan, yeterli donanıma sahip değildir. Neticede çaresizliği çok kere en basit teknik problemlerle ortaya çıkar. 'Büyük teorisyen Kant, küçük mekanik uzmanı Lampe, ilki saf kafa, ikincisi bütün bir kol, ikisi de çoğu kez önemsiz şeyler karşısında apışıp kalırlar.'³ *Philosophari necesse*

3. Wasianski, Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, Deutsche Bibliothek. sh. 239.

est, vivere non est necesse! Bir bilim adamı etrafını kitaplar ve alet edevat yığınıyla doldurabilir böyleyken, Hermann Reich'in Paul von Winterfeldt'le ilgili olarak bildirdiği gibi uyuyacak bir yatağı olmayabilir.—Platon ekonomik insan tipine istihfaf ve istihkarla bakıyordu. Spinoza kendisi için tatminkar olmayan dürüst bir ticaret sürdürmekteydi.— Bütün bunlarla görünüşteki çelişkiye rağmen, bilim adamlarının zaman zaman patolojik bir cimrilik, hatta şaşırtıcı bir servet ediniş biriktirme tutkusunu geliştirmeleri nadir rastlanan bir durum değildir. 'Hazineniz neredeyse, kalbiniz de orada olacaktır': belki de bunlar doğuştan teorisyen değil, birçok eski (ve yeni) sofist gibi gerçek faydacılardır. Bununla beraber saf teorisyenin bu tür özellikler sergileyebilmesini anlayabiliriz. Sözü edilen özellikler hayatın pratik tarafının neredeyse üstesinden gelinemez güçlükler arzettiği hissiyatından ileri gelirler. Bu sebepten ötürüdür ki, yetersizlikleri rastgele [iktisadi motivasyondan yoksun] terakümde, mal mülk sevgisinden ziyade maddi endişelerden serbestilik arzusunda kendisini hissettirir. Teorisyen kendine özgü yasasıyla ekonomik tavırdan nefret eder. Ekonomik varlıkların bağımsızlığın temelini oluşturduğu kanaatine rastladığımız yerde, artık saf ekonomik tavırdan değil, fakat karma bir tavırdan söz edebiliriz. Schopenhauer bir saf teorisyen değildi; bu noktada onun sınırlarını belirleyen şey iradeydi.

Teorik ve ekonomik tavır arasındaki bu zıtlık bir kimse'nin herhangi biçimde kendi hayatını kazanma tarzına istikrahla bakan Grek düşünürleriyle en güçlü biçimde vurgulanmıştır. Sofistlerin iş ilgilerinin, saf felsefi zihin durumunun belirgin biçimde karşıtı olduğunu hissediyorlardı. Ve en yüksek değerleri aynı zamanda estetik donanımın da temelinde bulunan θεωρία idi, βάναντος, βάρβαρος sözcüğüne verdikleri aşağılayıcı anlamı kazanmıştı. Ve bugün ticari tavrın araştırmayla, daha doğrusu hakikat arayışı ve felsefi düşünümle karışması bizi rahatsız ediyorsa, bu sadece eski Grek bakış açısının sonradan kendisini hissettiren etkisi değil, genel geçer psikolojinin de bir ifadesidir. Eko-

nomik ve teorik tavır, en azından eşit nisbetlerde aynı ruhta birarada barınamaz.

Bununla beraber ekonomik tavır ikincil bir etken olarak bilişsel tavra sirayet eder. Çünkü bilişsel edimler belli bir ekonomi düşüncesine gereksinim duyarlar, bunlar kendi içkin kurallılıklarına zarar vermeksizin, enerji ekonomisine boyun eğmesi gereken psiko-fizyolojik kazanımlardır. Belki bir metre uzunluğundaki fizik bir formül doğru olabilir, fakat bu haliyle bir bilme aracı olarak kullanılması mümkün değildir. Belli bir teknik çok kere hassas enstürümanları gerektiren ve belli bir mekanik uygunluğu şart koşan her türlü bilimsel araştırmanın (fiziki olduğu kadar tarihsel araştırmanın da) temelini teşkil eder. Pragmatizmin belli biçimlerinde olduğu gibi, düşünce ekonomisinin hakim ilke olduğu durumda saf bilişsel yasalar ortadan kalkar ve bilme bir kere daha biyolojik amaçlar için bir araç haline gelir. Aynı şey, temel gereksinimin artık düşünce değil, fakat teknik yeterlilik olduğu deneyssel psikolojinin kimi sapmaları için de söylenebilir.

Baskın eğilimi nedeniyle teorik tip tarafından estetik tavır da zorunlu olarak değersizleştirilir. Teorik tipin hedefi hakikattir ve buna ancak bilme ediminin bütün öznel ilavelerden eleştirel biçimde arındırılmasıyla erişilir. Diğer taraftan estetik imgelem belirgin biçimde özneldir; bu kimi zaman empati, kimi zaman üretken imgelemsel terkipler ve sanatsal biçimlerdir. Nesneye bütün duygusal güçleriyle nüfuz etmek isteyen teorisyenin bütün romantiklere ve hayalcilere ateşli eleştirisi bu yüzden kolaylıkla anlaşılır. Sezgi şurada burada bir yöntem olarak kabul edilebilir, fakat esas itibariyle yöntemden yoksundur ve tamamen dürtüseldir (keyfi). Hegel hislerinin boyunduruğu altında yaşayan insanlarla bir alışverişinin olamayacağını söylerdi.

Bundan başka estetik tip bütün ruhuyla tamamen forma bağlıdır, halbuki bilim adamı ona zihnî olarak hakim olmaya ve onu genel esaslarına ayırmaya çalışır. Ancak genel olarak geçerli bir anlamda kavranmış olan bilimsel bir vasfa sahip-

tir ve bundan dolayı bilimin hedefi duygusal bir tavrın uyarılması değil, fakat kavramsal betimlemedir. Kendisi bir şair olan Platon, teorik idealin her şeyin üzerine yerleştirildiği felsefi devletinden, öncelikle hakikati değil, hisleri uyandırmayı ve çoğu kez ahlâki bakımdan tehlikeli olan heyecanları canlandırmayı arzuladıklarından dolayı şairleri kovmuştur.⁴ Aynı zamanda, asla, ölümsüz ve genel geçer olan İdeaya ulaşmak yerine, bizzat kendileri kopya olan münferit objeleri taklit ettiklerinden dolayı şairlerin gerçeklikten iki kat uzaklaştıklarını ileri sürüyordu. Stoacılar imgelemi, hayatını genel yasalara göre düzenleyen bilge insanın en büyük tehlikesi olarak gördüler, çünkü insanı zincirlerle münferit objelere ve harici nesnelere bağlıyordu. Bu tasarımsal imgelemin, *imaginatio*'nun bu değersizleştirilmesi modern rasyonalizme kadar götürülebilir ve bu bakımdan Spinoza'nın konumu pek iyi bilinir. Leibnitz okulunda *imaginatio* karmaşık bir bilme düzeyinden çıkarılıp bağımsız bir estetik önem arzetmeye başlar. Bununla beraber teorisyen kavramsal imgelemden büsbütün yoksun değildir, fakat o bunu katı bir disipline boyun eğdirir. Bu haliyle onun adı, baştan sona nesnel yasaların egemenliği altında olan *Vorbildungskraft*'tır.⁵

Teorisyen sanatsal objeleri gördüğünde bunları kendi eğilimleriyle değerlendirir. Bunların etkilerini salt bilimsel bir bakış açısından izler ve somut sanatsal objeyi rasyonel gereksinimlerini tatmin eden formüle edilmiş genel bir düşünceye dayandırıncaya kadar tatmin olmaksızın estetikte ulaştığı sonuçları formüle etmeye çalışır. Kant'ın müziğe itirazı belki de

4. Teorik dürtülerden ziyade riyazî saiklere dayansa da, bir sanat düşmanı olarak benzer bir mutassıbane hakikat bağlılığına Rousseau'da da rastlanır. Burada yaşam felsefesine yönelik kararlı bir eğilime sahip kimi filozoflar tarafından hissedilen rahatsızlığı da sınıflandırmalıyız. Bunda anlayamadıkları estetik ya da mistik bir unsur buluyorlardı.

5. Krş. Gladstone, Faraday (Almanca tercümenin 47. sh.). Bilimde imgelemin işleviyle ilgili olarak benim denememe bkz.: *Phantasie und Weltanschauung* sh. 142 vd. (*Weltanschauung*, Berlin 1911, içinde) ve keza Heinrich Maier *Psychologie des emotionalen Dankens*. Tübingen, 1908 Bl. 5: Kognitive Phantasietätigkeit und Phantasieurteile.

kulağındaki doğal bir kusur nedeniyle değil, psikolojik yapısından kaynaklanıyordu. Ona göre müzik entellektüel vasma sahip olmayan sanatların en önde geleniydi, çünkü onun dayandığı genel yasaları (*die Thematik*) asla anlamamış ya da keşfetmemişti.⁶ Saf teorisyen, estetik tavrın tam karşısında yer alan bir tarzda, öncelikle nesneyle, rasyonel teknikle ya da saf kavramlarla ilgilenir.

Ancak kelimenin en katıksız anlamında bir teorisyen bile estetik etkeni tamamen saf dışı edemez, bu tavrı hiç olmazsa ikincil-tâbi bir edim olarak kabul etmek zorunda kalır. Her türlü düşünce nihayetinde gelip bireysel, tasarımsal olanın sınırına dayanır. En soyut mantıksal süreç bile, ne kadar yetersiz olursa olsun, imgelemsel mahiyette bir dayanağa sahip gibidir. Tasarımsal yahut temsili bir tasavvur olmaksızın hiçbir düşünce mümkün değildir. Deneysel düşüncenin verimliliğinin nihayetinde bu tür tasavvurların zenginliğine ve esnekliğine dayandığı sık sık ileri sürülüp doğrulanmıştır. Bundan dolayı deneyci bir düşünür (botanikçi, coğrafyacı vs.) estetik tipte en yakın bir biçimde irtibatlıdır: Kant'ın soyut zihni de bu estetik doğrultuda bir hayli mesafe katetmiş gibidir. Geometri estetik bir karakter sergiler, çünkü onun kavramlarının da, teorik ruhun empatik (rasyonel) formu olsa da, bir formu vardır.

Benzer estetik iddialar belki, tek bir anı çabalarının başlangıç noktasından ziyade hedefi haline getiren bilimlerde, yani betimleyici bilimlerde ve güzel sanatta daha da fazla geçerlidir. Bunlarda genel (yani kavram ve yasal çerçeve) araştır. Bununla beraber bizzat problemin kökeni, bir temsilin (tasarımın) oluşturulmasıdır ve her türlü sanat bunu somut imgelemsel bir resmi çağrıştırmak için kullanır. Tarih olgusal malzemeyle ve anlakta etkisini gösteren zihni yasalarla ne kadar yakından bağlantılı görünürse görünsün, nihayetinde sanata yaklaşır. Bunun muhtelif sebepleri vardır

6. Matematikçinin bir Beethoven senfonisini dinledikten sonra sorduğu soru ünlüdür: "Güzel, fakat bu suretle isbat edilen nedir?"

ve burada ayrıntılarıyla ele alınamaz.⁷ Özellikle bugün tarihinin kavramsal tasarımının hâlâ yetersiz olduğu bir zamanda estetik edimler ziyadesiyle ön plandadır ve bu tavrın tamamen ortadan kaldırılamaması eşyanın doğası gereğidir. Çünkü tarihsel anlamda yeniden inşa, sadece imgelem için erişilebilir olan dağınık vakalara yönelmiştir. Bundan başka tarih geçmiş dönemlerle ve bunların kendilerine özgü zihin durumlarıyla empatik ilişkilere girmelidir. Bu empatik ilişki estetik hazzın göstergesi değildir, fakat somut anlık dediğimiz özel *geisteswissenschaftliche* bilişsel edimler için zorunlu bir temeldir. Bununla beraber tarihçi bu kazanımlar bakımından, sözgelimi sadece üçgenleri ve daireleri anlamak istiyor olsaydı bu durumda olacağından daha fazla öznelirdi. Bir *Geisteswissenschaft* araştırmacısı bundan dolayı kendi başlarına değer özneleri olamayacak bilgi objelerinin araştırmacısından her zaman daha az teorik bir hüviyete sahiptir. Saf teorisyen, doğal nesneleri açıklamak için geliştirilmiş özel yöntemler suni biçimde *geisteswissenschaftliche* objelere tatbik edildiğinde daha açık biçimde ortaya çıkar.

Şimdi dikkatimizi çevirir çevirmez çarpıcı bir olguya, yani teorisyenin bir bireyci olduğuna tanık olacağımız toplumsal alana dönelim. Her türden bilginin düşünsel plandaki genel geçerliğine rağmen, eleştirel irade, naif kanaatlerin yenden otonom tarzda düşünülmesine yönelik irade, o denli belirgin biçimde öznelirdi ki, her entelektüalizm peşinen bireyciliği şart koşar. Bu durum saf teorisyenin neden toplumsal bir mizaca sahip olamayacağını açıklar. Soğuk nesnel zihni tavrı, dar ya da geniş, fakat her zaman güçlü bir biçimde öznel olan zihinlere sahip başkalarıyla sempatik yahut empatik

7. Krş. W. v. Humboldt'un *Rede ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers*'deki meşhur şair ve tarihçi karşılaştırması ve Novalis, *Ofterdingen* I. 5; ve benim W. v. H.'s *Rede ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers und die Schellingsche Philosophie*. *Historische Zeitschrift* c. 100. Estetik tavrın göstergesi tikel ile genelin, görünüşteki münferit tarih vakalarının genel bir yasayı örnekleyecek şekilde içiçe geçmesidir. Bu tavır tekrar tekrar Ranke'nin vakur ifadesinde dile getirilir: 'Ve burada genel bir yaşam yasası gördüğüme inanıyorum.'

ilişkilerin kurulmasına izin vermez. Ne atalarına ne komşularına aldırır, ne de, Platon'un Theaitetos'daki güzel pasajında portresini çizdiği bilge insan gibi⁸, halka açık toplantılara ilgi duyar. Bilge insan ne kadar uzak ve erişilmez olursa olsun, ölümsüz olanda yaşar. Sonsuzluğu düşünürken yakın çevresindeki olgusal ve arızı olan şeyler nazarı dikkatinden kaçabilir. Aile bağları onun için önemsizdir. Çünkü ne kan bağı, ne de diğergam bir arzu onu insanlığa bağlamaya yardımcı olur. Onu başkalarına bağlayan insan ruhunun estetik coşkusu değil, fakat araştırma, hakikat, ve bilgi kardeşliğidir. Doğasıyla yahut mizacıyla bağdaşan yegane topluluk türü müştereken benimsenen kanaatlerle ilgili olanıdır. Tavrı nerede anlaşılır yahut kabul görürse, kendisini orada evinde hisseder. Bilim şimdiki kadar dallanıp budaklanmış olmasaydı, görünmez bir düşünce akademisi farklı milletlerden düşünürleri bile birbirine bağlardı. Bu toplumsal ilişki biçimi aynı zamanda esnek ya da duruma göre şekillendirilebilir değildir. Tek yanlı bir insanlık bilgisine dayanır. Teorisyen insanları ne kadar dikkatli biçimde incelerse incelesin, anlayış gücü baskın tavırla sınırlıdır. Her yerde entelektüel saikleri ve yetenekleri bulur ve gözlemlerini genelleştirme eğilimi içindedir. Ancak sezgiyle kavranılabilecek olan herhangi münferit bir vakanın tekilliği ve irrasyonelliği onun erişim sınırlarının ötesindedir. Teorisylene pratik bir durumda tavsiye için yaklaşın, her türlü insan deneyimleri noktaı nazarından meseleyi küçümseme, karmaşık ve münferit noktaları görmezden gelme eğilimi içinde olacaktır. Sunduğu tavsiye muhtemelen şunun gibi bir genellik üzerine oturacaktır: "Bu çok kere hayatta olur." Günlük hayatın münferit hadiseleriyle ilgili olarak kıvrak bir zekadan başka bir bilgeliği yoktur. Belki de bu, hayatla gerektiği gibi ilgilenen tatmin edici psikoloji yahut ahlâk felsefelerine neden sahip olmadığımızı açıklar. Bu alanlarda sanatçının gözü bilim adamınınunkinden daha keskindir.

8. Theaitetos, sh. 175.

Aynı fenomenler siyasi alanda da yinelenir. Teorisyenin, zihni kazanımları nedeniyle belirgin bir üstünlük hissine sahip olduğu inkar edilemez. Fakat herhangi verili bir durumun münferit özelliklerini kavrayan somuta dönük ilgi eksikliği nedeniyle bundan gerektiği gibi faydalanamaz. Bilgi güçtür özdeyişi şu şekilde tefsir edilmelidir: onun nasıl kullanılacağı bilinirse. Fakat özellikle teorik tipte tatbik yahut icra kabiliyeti eksikliği vardır. Güç bilinci bunun yerine burada belirsiz bir histe dışa vurulur: İsteseydim yapabiliirdim. Fakat, tam da o anda hayatının merkezi ilgisini yadsıyacağından bunu yapma arzusuna sahip değildir. İhtiyar yaşında "Fakat henüz ölemem; kimsenin bilmediği o kadar çok şey biliyorum ki" diye haykıran Ranke, içinde yaşadığı heyecanlı ve hengameli dönemi, dünyanın sadece varolduğu haliyle değil, fakat zaten böyle olması gerektiği ve bu haliyle akli bir zirveyi işaret ettiği şeklinde neredeyse eskatolojik bakış açısından gören Hegel birbirine oldukça benzer mizaçlara sahiptir. Fichte tamamen farklı bir karaktere sahiptir. Ona göre her türden bilim biçimlendirici bir akıl sanatını (*gestaltende Vernunftkunst*) gösterir. Teorisyenin edimde bulunma istemi genellikle kendisini eleştiri ve polemikle bitirip tüketir. Bunlar onun silahlarıdır. Yaygın bir kanaatin yanlış olduğunu gösterdiğinde bundan böyle yapılacak, eyleme zemin teşkil edecek olan hakkında bir bilgiye sahip değildir. Bütün hırsı sınırlı bir problemin çözümü etrafında yoğunlaşabilir. Erasmus, Luther'in Almanca İncil tercümesinin nasıl olup da kendi Latince tercümesinden daha önemli bulunduğunu anlayamaz. Bilim adamının hırsı vecizelere geçecek derecede meşhurdur. Somut ve dolayimsız bilgiye gereksinimi belki de şu olgudan kaynaklanır: Kendi başlarına araştırmayla meşgul küçük bilim adamları, hayata yakınlıklarından dolayı katlandıkları fedakarlıkların hiç olmazsa başkalarının gözlerinin üzerlerine çevrilmesiyle tazmin edilmesini isterler. Fakat büyük problemleri hakiki şekilde araştırmak isteyen ve bilgi tutkusunun kısıkcı altında kıvranan herkes, sakın etkinlikte

bulacağından başka bir huzura gereksinim duymaz ve fark edilmemiş, suskunluğa boğulmuş varlığı hakikatin, ölümünden sonra da kendi yolunu bulacağı ümidiyle sükun ve teselli bulur. Bununla beraber, az da olsa birkaç bilim adamının, gerçek anlamda her türlü genel hakikatin eninde sonunda gömüleceği anonimliği sevmesi çarpıcıdır. Görünüşe bakılırsa, herkes sarfettiği enerjinin tazmin edilmesinden hoşlanır.

Kendi doğasını yanlış değerlendiren aktif bir şekilde siyasete giren teorisyenin yetersizliği kendisini çok çabuk gösterecektir. Eğitimin ilerleme için yegane yol olduğunu düşünmeye eğilimlidir. Bugününkiler de dahil, Condorcet'dan Buckle'a kadar bütün pozitivistler bu entelektüalistik dogmayı temsil ederler. Bilginin ancak kişinin diğer zihni güçleriyle organik bir ilişki içerisine sokulması halinde müsbet bir değere sahip olduğunu gözardı ederler. İnsan sadece akıldan müteşekkil bir varlık değildir. Teorisyenin, doğru düşünmenin sonuçlarının aynı ölçüde geçerli olduğundan dolayı, bütün insanların zekalarını eşit olarak görme hatasını bir tarafa bırakarak bile, insanın entelektüel olmayan yapısının onların eşitliklerine ebedi bir engel olduğunda direnmeliyiz. Bu eşitlik tutkusu çok kere salt teorik tavrın bir uzantısından başka bir şey değildir. Fakat aşağıda bunu zihnin diğer durumlarıyla da ilintilendireceğiz. Ortalama bir entelektüalist çok taraflı gerçekliği kavramsal genellikler üzerine inşa ettiğinden ötürü, radikalizme siyasi bir eğilim duyar. Dolayısıyla aynı zamanda bir kozmopolittir de; çünkü ırki farklılıklar imgelemde, toplumbilimsel bakış açılarında ve dinde olduğu kadar entelektüel (her ne kadar burada da bulunsa da) yapıda bulunmaz.

Bununla beraber daha ileri düzeydeki entelektüalist aristokrat, dolayısıyla kitlelerin eğitilebilirliği konusunda şüpheli olma eğilimindedir. Mümkün olsa bile böyle bir eğitimin huzur ve saadet getireceğinden şüphe eder. Platon sadece birkaç yönetici planlamıştı ve bunlar da filozoftu. Bununla beraber akli devletin gelişimi yine de radikaldi, çünkü tarihi psikolojik tavır bugünlerde zihninden oldukça uzaktı ve sadece

bilmekle kalmıyor taleplerde de bulunuyordu. Sokrates'in idam hükmünü onaylayan bir demokrasiydi. Belki de Protagoras, Seneca⁹ ve Fichte'nin sonradan geliştirdiği hakikati çok önceden görmüştü; yani bilginin hangi karakter temeli üzerinde inkişaf edeceği önemsiz bir mesele değildir. Ya da ahlâki tabirlerle ifade etmek gerekirse: karakter gerçek bilgi için temeldir. *En yüksek anlamda bilen ne var ki, asla yapıp-eden değildir.* Çünkü eylem Cassandra'nın peçesi gibi bir şeyi gerekli kılar. Yoksa başka türlü kim talihin eline karşı koymayı göze alabilirdi ki?

Teorisyenin dîni tavrını değerlendirmek için saf bilmenin değerler oluşturmadağının, bir başka deyişle hiçbir değer için saf entelektüel tavırla kanıtlanamayacağı ya da çürütülemeyeceğinin açığa kavuşturulması gerekir (bkz. Kısım I, Bölüm 3/11). Ya da daha basit bir şekilde söylemek gerekirse: değer ifade eden yargılar ne doğru, ne yanlışlar. Ancak doğru ya da yanlış yargılar üzerine inşa edildiklerinden bahsedilebilir. Bilimsel ilerleme değer tavırlarının yapısal dönüşümünü gerektirir.¹⁰ Benzer şekilde değer-kontekslerini kendine konu olarak seçmesi bilim için mümkün olabilir. Değerleri oluşturan saf bilgi değildir. Değerlendirici tavır aslıdır. Değerlendirmeler nesnel vakaların özüne daha fazla nüfuz edişle birlikte değişim gösterir. Değerler üzerine düşünüm bile (nihayetinde değer teorisini ya da Etiği oluştur) yapısal dönüşümlere sebebiyet verebilir. Fakat bilim değerlendirmenin nabzının attığı noktaya ulaşamaz. Dolayısıyla kısmi değer deneyiminin yaşamın bütünsel değeriyle ilişkisi entelektüel bir kazanım değildir. Bununla beraber teorisyen yine de evrenin bütünsel değerinin şümüllü bir bilme edimi içerisine hapsedebileceğini umar. Bunu, kendi doğası yahut mizacı gereği savunabilir, çünkü fiilen en yüksek bilme edimiyle biraraya gelen değer kendi en yüksek değeridir.

9. Epist. 114.

10. Krş. *Der gegenwaertige Stand der Geisteswissenschaften* sh.55 vd.

Ne var ki iki farklı teorik dîni tavırla karşılaşırız. Bir taraftan teorisyen saf nesnel bilmeye o kadar güçlü biçimde bağlıdır ki, zihninden diğer her türlü arzu kovulur ve sadece olgulara ve bunların fonksiyonel bağtılarına yönelen eleştirel biçimde saflaştırılmış bilgidен başka bir tutkuya sahip değildir. Bu, modası geçmiş bir bilme tarzı olarak görüldüğünden ötürü dini reddeden pozitivist tiptir. Diğerleri temel dinsel eğilimi, yani onun bütünlüğe ve hayattaki en yüksek değere yönelik tavrını kabul edebilirler. Bununla beraber bu mutlak karşısında bilişsel araçların kifayetsizliğine dair en küçük bir şüphe beslemezler ve dolayısıyla bilme edimini mutlakın ve aşkın olarak bilinenin kavranışı olarak izah ederler. Bu her zaman karşılaşılan ölümsüz metafizikçi tipidir. Şahsında Mutlak'a ulaşmayı arzulayan ölümsüz bilgi iştiağı tecessüm etmiştir. Onun için dünya bir düşünce konteksinden başka bir şey değildir. Mantıksal ilkelerden ve hayata yönelik dîni bir tavırdan neşet eden bu düşüncenin kökeni, etkisi 16., 17., ve 18. yüzyılın doğal *Geisteswissenschaft* sisteminde bulunabilecek Stoacıların *ratio*'suna kadar götürülebilir ve Fichte, Schelling ve Hegel'in spekülatif sistemlerinde bile bir rol oynamıştır. Özü ebedi, ölümsüz ve genel geçer ilkelerin kaynağı olarak düşünülmüştür. Bunlar ancak mantıkta görülebileceğinden, bu şekilde bütün zihni alanların mantıki ve rasyonel hale getirildiğini anlayabiliriz. Dolayısıyla *ratio* kavramı, modern düşüncede tarihsel tavrın, irade ve bireyselleşme deneyiminin ön plana çıkmasıyla birlikte ayakta kalamazdı. Aklın tarihsel gelişme ve bireyselleşme sürecine boyun eğdirilmesi Hegel'in felsefe sisteminde giriştiği devasa bir hamleydi.¹¹ Bu rasyonalizm bugün Marburg ve Rickert okullarının modern formal rasyonalizmi olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat bütün bunlar teorik tipe, mantıki ve bilişsel edimlerin bir tür yüceltilmesine

11. Krş. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*. — E. Cassirer, *Idee und Gestalt*, Berlin 1921, sh. 142-145.

dayanır. Aristoteles'in tanrısı, βίος θεωρητικός'un en yüce kişileşmesi olduğundan bu filozofun tavrını yansıtır. Spinoza da hiç şüphesiz evrensel Tanrı'yı sadece *ratio* ile kavrayamadığını, bir tür bilme-üstü edimi, *intuitio*'yu kaçınılmaz olarak kabul etmk gerektiğini biliyordu. Ne var ki, Tanrı sevgisi bir *amor intellectualis* olarak kalır. Kant ahlâki buyruğu dinin temeli yapmıştı. Fakat akli deizm, sadece pratik akıl olsa bile, 'saf aklın sınırları içindeki bir din' için çabaladığı ölçüde kendisini burada da gösterir. Hegel her türlü kısmi bilginin, hatta tamamen imgelemsel olanın, yani mitolojik dinin bile, Mutlak Geist'in kavramsal olarak kendini idraki ile tamamlandığını görmüştü. Daha sonra Feuerbach ve A. Ritschl ile birlikte bir tepki ortaya çıktı. Arzu ve değerlendirim dinseliliğin kaynakları olarak görüldü. Fakat bu akıldışı temelin üzerine bile daha az saf bir teorik tip, yani dîni bilincin muhtevasını (dindarlık durumu) elbette psikolojik anlamda anlaşılması gereken genel yasalara irca etmeyi isteyen teorisyen yerleştirilebilir. Bilimsel hedefi dini mizacın deskriptif anlaşılması ve temel fenomenlerinin kavramsal belirlenimidir. Bu dîni mutaassıp tipidir. Kural olarak böyle insanların bütün yaptıkları tarihsel bir geleneğin muhtevasını ileri götürmekten ibarettir. Fakat bunlara göre de din esas itibariyle bir 'dogma'dır.

Bütün teorik tipler dîni tavırları bakımından mistisizme yani saf duyguya ya da katı kategoriler içerisinde ifade edilemeyecek her şeye karşı bir tiksinti duyarlar. Bilme edimi ya Tanrı tasavvurunun üstesinden gelmelidir ya da ona öncülük etmelidir, dolayısıyla Tanrı'nın bunlara, arketipsel aklı (*intellectus archetypus*) madde üzerine evrenin formlarının damgasını vuran en büyük düşünür olarak görünmesi, davranışlarının doğal yansımasıdır. Hiçten yaratma fikrinin irrasyonallitesinden genellikle kaçınılır. Bununla beraber Tanrı'yı, evren saf düşünce konteksine indirgenmişse, bu düşünsel kozmosun ilk düşünürü olarak resmetmek kolaydır. Dinin en özel teorik biçimi bir rasyonel metafiziktir.

III

Teorik tipin, bilmenin baskın değeri karşısında ikincil değerler olarak kabul ettikleri şeyin boyun eğdirilmesine karşılık gelen özel bir motivasyon biçimi vardır. Bu tavrın artık duyguya bağlı olmadığı açıktır. Çevrenin sunduğu herhangi bir pratik hedeften böyle bir bağımsızlık bile teorisyenin akli mükemmellik ve sistematizasyon tutkusunu doyuramaz. Çünkü her münferit amaç, onun değer karakteri ve el altında hazır bulunan nedensel araçlarıyla ilgili yeni bir değerlendirme gerekliliği kılar. Bununla beraber teorisyen pratik davranışında bile genel kurallılık alanına yükselmek ister. O nedenle bu alandaki eylemlerinde de kılavuzu ilkelerdir. İdeali arzusıyla tutarlı olmaktır ve kişiliğini mantıklı bir sistemin katılığına ve açıklığına yaklaştırmak ister. Ya da temel değer etkenine indirgemek gerekirse: değer kümelerinin çokluğu içinde en yüksek değer kümesi genel ve genel geçer vakalar düzenliliğine dayalı düzenleyici değerler kümesidir. Teorisyen düzenli bir dünyada uyumsuz bir varlık olmayı arzulamaz; kaotik bir şeyin dünyaya getirilmesinin aracı olmayı istemez. Bu sebepten ötürü kendisini yönlendiren şey, davranışın genel geçerliliği veya bir başka perspektiften aynı şey demek olan maximlerdir. Ve bu suretle kendi kendisiyle içsel olarak uyumludur. Pratik mantığın —eğer bu tabiri kullanmak mümkünse— ana kaynağı haline gelir. Bu davranışın en iyi örneği düşünsel yanı ağır basan Stoacıdır, kendi doğasının yasalarına, yani içsel tutarlılık ilkelerine göre hareket etmeye çalışır. Kendisini dünyevi imgeleminin içgülerinden kurtarıp mümkün olduğu kadar alıcılık etkenini saf dışı eder. Kant, çok küçük bir siyasi muhteva ilave edilecek olursa bunun gerçekte yegane modernize tipidir. Etik anlamda değerli olarak düşündüğü motifler kümesinde ne sevgi, fayda ve içsel uyum, ne de zihinsel mutluluk çabası vardır. Tersine sadece bir düzenlilik biçimi vardır ve bir ikinci doğa, bir amaçlar dünyasının ayrılmaz parçası haline getirilir. Bu, daha sonra göreceğimiz gibi, her ne kadar Kant metodolojik olarak, belir-

leyici ahlâkilik etkeni kurmuş ise de, yegane gerçek etik formunu temsil etmez, tersine soylu ama yine de tarafgir tavrının mükemmel bir yansımasıdır. 'Kant'ın belirgin karakteri (onu tanıyan herkese göre) mütemadiyen, dikkatli bir şekilde düşünülmüş ve en azından bildiği kadarıyla iyi inşa edilmiş ilkelere göre hareket etme çabasıdır. Her zaman, büyük ya da küçük, önemli ya da önemsiz, bir kimsenin yola çıkacağı ve sonra dönüp geleceği maksimler oluşturmaya istekli olmuştur.¹² Eğer önemsiz meselelerde de sürdürülecek olursa, böyle bir tavrın kaçınılmaz olarak bilgiçlik, ve önemli durumlarda, imkansız olacağı kabul edilmelidir. Bununla beraber bu teorik tipin sadece kendine özgü motivasyonunu değil, aynı zamanda *Ethos*'unu da temsil eder. Saf biçim olarak davranış tutarlılığı, elbette kansız cansız bir etiktir. Bu teorik tipe daha da iyi uyar, çünkü sakın düşünsel hayatında eylem gereksinimine nadiren tesadüf edilir. Toplumsal bir erdem olarak elbette hakikate sahiptir. Bu erdem teorisyen için o kadar önemlidir ki, onu insan ilişkilerinde geri kalan her şeyin üzerine yerleştirir. Teorisyen, belli durumlarda hakikati gizleyecek bireyci (ya da kişiselleştirici) sevgiyi, sadece işe yarar doğruları görecektir olan katıksız hesaplama kadar anlayabilir. Bunların her ikisi de ona yabancısıdır. Kendine hakim olma, davranış tutarlılığı ve hakikati söyleme tutkusu teorisyenin *Ethos*'unu karakterize eder. Bu tavrın bilim adamıyla sınırlı olmadığını akıldan çıkarmamalıyız. Herkesin kendi kişisel deneyiminden bileceği üzere bu, hayatın basit adımlarında ortaya çıkabilir.

IV

Teorik tavırla karşılaşılabilen değişik biçimleri ele aldığımızda bu tipin gerçekleşme derecelerini de göstermiş oluruz. Bununla beraber, bilginlik mesleği, —kısmen harici tesirlerle belirlenmiş toplumsal bir meslek— bu daha derin asli

12. Borowski, *Immanuel Kant*, Deutsche Buecherei sh. 51, Krş. Jachmann, sh. 50.

özeliklerle tamamen bağdaşmadığından aşağıda, bilimsel tavırda ancak hayatın bütün doğrultularına egemen olabilen psişik bir yapının semptomları olarak ortaya çıkabilecek temel yönelimlerden faydalanacağız. Bu en geniş anlamda teorisyen, hayatı her zaman düşünen bir gözlemcinin gözleriyle görür ve bundan dolayı eylem için yaratılmamıştır. Fakat harekete geçtiğinde bunu soğuk bir bilme ve düşünmenin sonucu olarak yapar. Çünkü onun için hayatın her sahası teoriyle renklenir, fakat teorinin kendisi bilmenin ne kadar türü varsa o kadar çok çeşitliliğe açıktır.

İlk planda yapılması gereken ayırım bilişsel etkenlere göre olandır. Her türlü bilme, aralarındaki hattın nerede çizileceği önemli değil, iki etkene dayanır: deneysel ve *a priori*. Deneyci malzemesine güvenir ve gözlemin yanıltmayan güçlerine sahip olması gerekir. Bu ayırıcı parçacıklar psikolojisi tarafından araştırılan sesle, görüntüyle, hareketle ilgili belli bir yeterliliği gerekli kılar.¹³ Entelektüel üstünlük için belli bir yetersizlik çoğu kez deneycinin ayırddedici özelliğidir. Tarihisel ya da doğal olgulardan müteşekkil malzeme zenginliği içinde kolaylıkla kaybolabilir. *A priori* düşünürün hareket noktası tersine, içkin düşünce uyumluluğudur. Kavramları kendi içsel konstrüktif etkinliğinden geliştirir. Yoğun biçimde, *denominations intrinsicae*, hakikatin içsel kriterlerini gözönünde bulundurur. Dolayısıyla olgular dünyasıyla irtibatı olmayan kavramsal yapılara ulaşma tehlikesi içindedir. Gerçeklik ile spekülasyonları arasındaki uygunsuzlukla karşılaştığında Hegel, şöyle cevap verir: "Gerçeklik için daha da kötü". Spekülatif teorisyenin bu formu özellikle ilginç bir tiptir. Değiş yerindeyse kavramsal dünyasına hapsolmuş gibidir ve somut fenomenlerle ilişkiye giremeyecek durumdadır.

Araştırmamızın kendisi şematik bir taslağa dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır ve sürekli hayat gözlemi bizi bundan alıkoyabilecektir. En verimli bilişsel eğilim deneysel ve

13. Krş. William Stern, *Differentielle Psychologie*. Leipzig, 1921. 3. bsk.

kavramsal tavırların terkinde bulunur. Kant'ın terminoloji-
siyle uyum içinde buna eleştirel tip diyebiliriz. Çünkü düşün-
cenin deneysel verilere tatbikinin bağı olduğu ya da daha
iyisi imgelemsel olanın zihinsel belirlenebilirliğinin dayandı-
ğı belirleyici kategorileri geliştirmek eleştirinin meselesidir.
Düşünürler arasında şu esaslara dayalı bir ayrım yapılabilir:
cevher, işlevler, sayılar ve geometri.¹⁴ Tipler sayıca artar, fa-
kat ikincil kategorileri temel ya da kurucu katégorilere ekle-
yecek olursak ayırt edilemez hale gelir. Açık ki sonuncusu
doğa bilimlerine aittir, buna *geisteswissenschaftlichen*'i ekleme-
liyiz. Dolayısıyla naziklik arzeden *geisteswissenschaftlich* anla-
ma kapasitesi teorisyeni değerlendirirken ikinci planda olan
zihnî tavra dayanır. Yukarıda çözümlemesi yapılan psikolo-
jik edimler de, bu kitabın 1914 tarihli ilk baskısının girişinde
gösterdiğim gibi, *geisteswissenschaftlich* yargı kategorileridir.
Parçacıklar psikolojisi, teorik tipin özel bir türünde kendisini
gösteren temel psikolojik işlevlere kadar geri gidebilir. Somut
imgelemin doğrultusu (uzamsal ya da psikolojik) ve buna
karşılık gelen reprodüktif tip her zaman için özel bir öneme
sahiptir. Burası temel zeka testleri için bırakılan alanın sınırı-
dır. İlk mesele bireysel fonksiyonların ne kadarının yaygın
'zeka' kavramına dahil edildiğinin tesbitidir.

Yukarıda isimleriyle ortaya konulan bakış açıları, yani de-
neycilik, akılcılık ve eleştiricilik bir insanın bilimsel uygula-
malarının çok ötesinde yaşamın bütün temelini etkisi altına
alabilir. Bazı insanlar varoluşu, deyiş yerindeyse dışarıya
karşı alabildiğine açık meraklı gözlemciler gibi karşılarlar.
Yaşam tavırları tümdengelimse, böyleyken çoğu kere
münferit izlenimlerini biraraya getirme gücünden yoksun-
durlar. Goethe'nin bir ifadesini kullanmak gerekirse, '*Resulta-
te des Lebens*'i başaramazlar. Her yeni deneyim bunları yeni
bir doğrultuya sevkeder.— Deneyimlerinin çerçevesi sabit
kategorilerce belirlenen ve bu şemaya uymayan hiçbir şeyi

14. Krş. Eleahılar, Herakleitos, Pythagorasçılar, Platon.

nazarı itibara almayan insanlar bunlardan bir ölçüde farklılık gösterirler. Bu kategorilerin gerçekte olgulara dayanıp dayanmaması, veya 'önyargılar' ve 'basmakalıp putlar'dan ibaret olması hiçbir önem arzetmez. Özellikle yaşlılık dönemlerinde teorilere ve ilkelere, yeni deneyimlerde bulunamayacak ya da alışılmadık olanı tecrübe edemeyecek kadar bağlı olan iyi bilinen bir kişilik tipi vardır. Böyle insanlar gördükleri her şeyin kendi bakış açılarını doğruladığını düşünürler. Seyahat tasvirleri bize bu noktada zengin malzeme sağlar. Dolayısıyla baştan sona psikoanalitik teori (ve sadece bilimsel görüşleri bakımından değil) haline gelmiş insanlar vardır. Fakat hepimiz içimizde dönemimizin ve çevremizin bir donanımı olarak böyle bir değişmez yaşam teorisi taşıyız. Eğer kendimizi bundan kurtarabilseydik dünya birçok ayrıntısı bakımından ne kadar değişirdi kim bilir! Tarik-i vustaya (altın kurala) götüren yol, verili olan ve yeni deneyimler arasındaki uzlaşma, burada da en sağlıklı yoldur. Normal insani yapıda budur. Tek yanlı teorik tip, bir kişi sadece genel neticeleri ve maksimleri keşfetmek için yaşarsa gelişir. Stoik edebiyat bunun en iyi örneğini sunar. Bazı stoacılar sâfi düşünüm ya da iç gözlemden ibarettir. Günlük hayatı yaşamayıp sürekli kendilerini gözlemlerler ve kendilerine şunu sorarlar: "İçimde olup biten ne?" Bu yoğun introspeksiyon ve kendi kendini çözümleme ihtiyacı dîni hayatın da baskın bir unsuru olabilir. Sokrates'in γνωθί σεαυτόν'u [kendini tanı!] kapsamlı bir inancı ihtiva eder. Buna göre İyi'yi teorik olarak kavrayış bizi iyi yapar ve iyi eyleme sevkeder. Fakat teorik tipe dahil olmayan insanların çoğunluğunda arada birçok karmaşık yapıya tesadüf edilir.

Sınıflandırmada ikinci temel bakış açısı bilişsel edimlerin yapısından değil, fakat objeleri arasındaki farklılıklardan yola çıkar. Elbette bilişsel yöntemdeki farklılıkları da dikkate alır. Fakat Rickert o kadar ileri gitti ki, doğa bilimleri ile *Geisteswissenschaften* arasındaki ayrımın salt mantıksal bakış açısıyla değiştirilebileceğini ileri sürdü. Doğanın sadece mate-

matiksel fizik ve niceliksel kimya vasıtasıyla bilinemeyeceği doğrudur. Doğal çerçevelerin insan ve zihni ile içiçe geçtiği de inkar edilemez. Dolayısıyla sınır dikkatli biçimde çizilmelidir, fakat bu bizim işimiz değildir. Çok fazla araştırmadan, psişik yaşam ve zihinsel kontekstler için hissiyatın, maddi nesnelerin dizilimi ve yorumuyla yapılan toplama (kolleksiyon) ve gözlemden tamamen farklı bir yapı gerektireceği açıktır. Burada ister 'iç ve dış imgelemden', isterse 'anlama ve açıklama'dan söz edilsin, farklı bir şekilde teşekkül etmiş iki tipin mevcut olduğu olgusu inkar edilemez. Bu iki durumda 'vizyon' farklıdır ve farklılıklar bütünsel zihnî yapının o kadar gerisine erişir ki, sözgelimi psişik anlam kontekstleri vasıtasıyla dışsal olanı yorumlayan ya da tersi, zihnî kazanımları harici nedensel izahlar şemasıyla değerlendiren insanlar ve dönemler tekrar tekrar ortaya çıkar. Dolayısıyla insanlığı mekanik yasal zorunluluğun bir alanı olarak kavrayan tip ile her şeyi anlamlı değer saiklerinden ve spontan amaç çabalarıyla çıkararak diğer tip arasında, topyekun hayatın şekillendirilebilirliğinin bir kavrayışı bakımından kapsamlı farklılıklar ortaya çıkar.

Analitik ve sentetik yönelim arasındaki ayrım daha çok bilmenin şekli tarafına aittir. Bu baskın eğilimlerin bilim için önemi pek iyi bilinir. Bazı zihinler vardır ki, öncelikli olarak fenomenler arasındaki farklılıklara yönelir. Diğerleri daha çok özdeşliklere dikkat eder. Dolayısıyla bazı insanlar hayatı sürekli düşünümle çözümler, diğerleri, mütemadiyen yinelenen özelliklere dikkat kesildiklerinden, hayatı genel geçer kontekstler alanına yükseltirler.

Klasik mantıkçılar için genellik (yani türlere ve yasaya uygun olan) ve bütünsellik arasında karakteristik bir denklik vardır. Bunlara göre türler veya yasa, deyiş yerindeyse özelin farklılaştığı ya da çıktığı birliktir. Ve gerçekten de bu ikisi birbiriyle mantiki bakımdan irtibatlıdır. Çünkü genel yasayı kavrayan her kimse aynı zamanda bütün bir fenomenler alanını da elinin altında bulundurur, fakat sadece bir bölgeyi, bilinip

düşünülebilir olanın evrenini değil. Bu nedenle özelleştirici ve genelleştirici düşünürler arasında bir başka farklılık daha vardır. Robert Mayer gibi bütün hayatlarını yoğun bir şekilde özel bir problemin araştırılmasına vakfeden bazı insanlar vardır. Buna mukabil başkalarına bilişsel problem olarak görünen şey, tikeli gerçek anlamda anlayabilmek için hakim olunması gereken sistematik bir bütündür. O nedenle gerçek bilimin özü sadece genele değil, aynı zamanda bütüne yönelik bir eğilimi de ihtiva eder. Bu eğilimin eksik olduğu ya da ancak kısmen geliştiği durumda gerçek bilimin sınırındayızdır. Sözelimi Nietzsche gibi saf aforizmacı bir düşünür, teorik anlamda kurulmuş ve özdeş kontekslerden ziyade estetik izlenimleri seslendirir. Diğer taraftan metafizikçi münferit fenomenin artık açık biçimde farklılaşmadığı ya da düşünülmeyeceği ve Mutlak'a yönelik dîni dürtüden ya da biçim için estetik gereksinimden doğmuş kuşatıcı bir vizyona sahiptir. Hegel büyük bir saygıyla 'genel'den bahsettiğinde, türlere ve bütünlüğe uygun şeyin (Genel ve Bütün) birlikte farklılaşmamış bir birliği oluşturmak üzere uyumlu hale geldiği görülür. Kısmi ve kucaklayıcı düşünür ayrımı en geniş anlamıyla teorik tipe uygulanacak olursa, yine hayatın tek tarafını görüp düşünen uzmanların yanı sıra, esas itibarıyla varoluşu tek ve muazzam bir problem olarak kavrayan ve hayatın bütünlüğü üzerine tekçi bir düşünce yapısı inşa edinceye kadar tatmin olmayan evrensel düşünür tipiyle karşılaşırız. Hayatlarını çok yanlılığı Mutlak Birlikten kaynaklanan egemen tek bir düşünce ya da kuşatıcı tek bir Logos'a göre yaşarlar.

Sınıflandırmayla ilgili son bir noktaya, teorik olarak üretken-verici ve alıcı farklılaşmasına işaret edelim. Bununla beraber bu zıtlık karşılıklı olarak dışlayıcı değildir. Çünkü başka insanların düşüncelerinin değerlendirilmesi bile yaratıcı olabilir. Hiç kimse sadece hazır düşünceleri benimseyerek anlayamaz. Tersine her türlü gerçek düşünce ve akıl yürütme içsel bir etkinlik, üretken bir kazanımdır. Bununla beraber, çoğu kez muazzam güçlüklerle anlayışta yeni yollar açan ve ye-

ni sahalar fetheden teorisyen ile kendisini kabul edilmiş düşünce hattı içerisinde düşünen ve daha ötesine geçmeyen diğeri arasında bir fark vardır. Fichte, düşünsel keşif olarak nitelendirilebilecek herhangi bir başarısı yoksa da, gerçek anlamda yaratıcı bir düşünürdür. Fakat düşünce etkinliği için kimse ondan daha güçlü bir hisse sahip değildir ve şüphe yok ki [“Başlangıçta Kelâm vardı” anlamına gelen] meşhur ifadeyi şu şekilde tercüme ederdi: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, ‘Başlangıçta eser vardı.’

V

Son olarak burada sadece, eğer karşıtlık gizli bir içsel benzerliğe dayandırılacak olursa, teorisyenin zıttı olan tipi ele almamız yerinde olur. Teorik bakımdan kuşkucu akla gelebilecek yegane kontrasttır. Bu tür kuşkuculuk teorik idealin deneyimini gerektirir. Kuşkuculuğun anlamlı olmasının şartı, reddettiği şeyin bilimsel bir düşünce olarak onun zıttı olmasıdır. Bu şekilde kuşkucu bilimsel fanatikle akraba olur. Bir ideali hazin bir şekilde terketmiştir ve dışsal görünüşü haşin gururunun ifadesi olsa bile, onun için döktüğü sessiz gözyaşları içinde yaşar. Bir kimse çok değişik sebeplerden dolayı, dîni saygıdan, estetik imgelemin zenginliğinden, toplum, siyaset yahut sınıai alanında eylem ya da etkinlik arzusundan ötürü kuşkucu olabilir. Bunlardan hiçbiri bizi burada ilgilendirmez. Fakat bir kimse aynı zamanda teorik kuşkucu da olabilir. Bir başka deyişle, kuşkuculuk bilimsel eleştirel nedenlere dayanabilir. Bilişsel teorisyen genel geçer kabul edilen yeni bir teoriden dolayı her teorinin mümküniyeti reddedildiği için önemsiz olduğu gerekçesiyle bilimsel bakış açısına mütemadiyen itiraz ettiğinde kendisinin psikolojik sınırlarını anlamaksızın teorik tipe ait olduğunu isbat eder yalnızca. Belli bilimsel deneyimler nedeniyle bilimin yadsınması mantıksız görünebilir, fakat bir tavır olarak bu, öznel olarak anlaşılabilir hayli ilginç ve olanaklı bir yapıdır. Her ne kadar kuşkuculuk bu formda nadiren ortaya çıkarsa da, bu tipi en taşkın beklentiler ve en keskin öz-

eleştiriyle temsil ettiğinden ötürü teorik tipin karakteristiğidir. Belki de Hume böyle bir adamdı. Ne var ki, dürüstlüğü ve samimiyeti sonunda şüpheciliğini üretken hale bile getirmiştir. Belli bir tanrı tanımaz tipin en dindar insan olduğunu söylemek paradoksal gibi görünebilir. Fakat bu yargının belli bir gerçeklik temeli vardır, çünkü kelimenin gerçek anlamında ateist ancak ve ancak büyük bir düş kırıklığına uğramış dîni bir dürtü nedeniyle böyledir. Aynı şekilde sistematik kuşkucunun —kendisini aştığından ötürü— belli bir anlamda teorisyenin en saf biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

II. Ekonomik Tavır

I

İnsan ve doğa birbiriyle içiçe geçmiş vaziyettedir. Hayatın korunması insanın gereksinimlerini tatmine elverişli doğal ürünlere ve güçlere bağlıdır. Bu ihtiyaçlar sürekli değil, fakat onun gelişmesiyle paralel olarak artış gösterir. En âcil ihtiyaçlar tatmin edildikten sonra bile, sonunda doygun ve bitkin düşünceye kadar, insanın istekleri gelişmesini sürdürür. Fakat bu son noktaya nadiren ulaşılır ya da hiç ulaşılmaz. Doğal ürünlerin ihtiyaçları (fiziki hayatı sürdürüp geliştirerek) tatmin kapasitesine yararlılık denilir. Dolayısıyla faydalı her zaman ihtiyaçları tatmin eden fiziki bir araçtır. Hayatın verili şartlara uygun intibaklar vasıtasıyla sürdürülmesinin bu sürecin hedefi olduğunu daha ayrıntılı tartışmalara girmeksizin kabul edeceğiz. Bu hedefin değer niteliği, deneyim bakımından sadece 'hoş' ya da 'rahatsız edici' hislerle değil, fakat daha yüksek zihni seviyede 'yararlı' veya 'zararlı' tabirleriyle temsil edilir. Bununla beraber yararlı veya zararlı olan her ne ise, öncelikle biyolojik hayatın safi korunmasına ve ihtiyaçların tatminini düzenleyen içgüdülere göre değerlendirilir.

Şu halde fayda sağlayan şeyler genel olarak fiziki ürünler ve güçler formunda mallardır. Hatta salt entelektüel kazanımlara bile ancak fiziki objektivasyon araçlarının yardımıyla

la erişilir. Sözelimi bir resim, tuval, renk, fırça sehpa vs. olmadıkça ortaya konulamaz. Çizgi ve renk bakımından belli bir teknik üslup onun üretiminde rol alır. Bir kitabın yayınlanması birçok fizik vetireden geçilmesini gerektirir. Bir nutuk belli bir enerji ve zaman ekonomisine riayet edilmediği takdirde konuşmacıyı ve dinleyicilerini bitkin düşürür. Hülâsa belli bir tekniğe dayandığından, entelektüel alanda bile fizik ve fizyolojik güçlerin egemenliği söz konusudur ve bu maddi vecheyle birlikte, ekonomik değerlerle ve mübadele edilebilir mallarla ilintilidir. Dolayısıyla yararlı aynı zamanda yukarıda zikrettiğimiz, objelerin gayrı fiziki dünyasının gerçekleşmesine de hizmet edebilir: düşünsel, imgelemsel ve transendental dünya. Ve bu bakımdan zihinsel çalışma ekonomik bakımdan değerlendirilebilir, çünkü fizik enerji, zaman ve maddi malzeme kullanılmıştır. Fakat bilmenin, bir sanat eserinin, ya da dîni bir tezahürün içsel değeri ekonomik bakımdan ölçülemezdir. Böyle bir değer benliğin koruyucu birimleri açısından ifade edilemez. Bunlar ekonomik bakış açısından birer lükstür ve elverişli ekonomik dönemlerde değerleri yüksek, ama kıtlık ya da yoksulluk dönemlerinde sıfıra yaklaşabilir. Bu, entelektüel ürünlerin dar ekonomik anlamda değerinin belirlenmesi bakımından bütün kültürel dönemlerin karşılaştığı sürekli güçlüğü izah eder.

Bundan sonraki sayfalarda ele alacağımız mesele, hayatın korunmasında vazgeçilmez bir yere sahip fizik mallar ve doğal güçler alanında ortaya çıkan ekonomiyle sınırlı olacaktır. Böyle mallar sınırsız değildir, hatta asgari tatmin seviyesinde mevcut oldukları bile söylenemez. Malların değişik yerlerden getirilmesi ve bilinen doğal yasaların tatbikiyle dönüştürülmesi için rasyonel etkinlik (yani bir amaca bağlı davranış) zorunludur. Bu enerji sarfiyatı çalışmadır ve ancak hasıla, güç ile kazanç enerji sarfiyatını dengelediği zaman ekonomiktir. Bu, ekonomik vetire nesilleri aşsa bile yine de doğrudur.

Dolayısıyla ekonomik insanın iki değişik biçimde ortaya çıkabileceğini görürüz: üretici ve tüketici olarak. Elbette bu

a posteriori bir tanımlamadır. Çünkü her insan kaçınılmaz ve eş zamanlı olarak her ikisidir. Bu vasıflardan hangisinin baskın olacağını belirleyen onun ekonomik çevresi ve gereksinimleridir. (İçsel yapısının etkisi, ancak ekonomik tipi sınıflandırmaya başladığımızda söz konusu edilecektir). Sınırlı gereksinimleri olan bir insan veya bireysel gereksinimleri için elverişli mebzul miktarda mal ve tedariki bulunan birisi ekonomik etkinliğini neredeyse sadece tüketimle sınırlayabilir. O zaman, sadece kendisini beslemesi ve dolayısıyla asgari seviyede üretken çalışmada bulunması gerekse bile, o hoşca ve zahmetsizce vakit geçiren birisidir. Bununla beraber ekonomik fenomen, şu ya da bu malı tüketmek için belli bir çizgi dahilinde üretken olan bireyle daha açık biçimde ortaya çıkar. Onda yararlılık ve faydasızlık arasındaki denge açık biçimde görülebilir. Fakat o bile, etkinliğinin geri planında kendisini acil ihtiyaçların baskısından kurtarmaya çalışır. Bu eylem özgürlüğü arzusu onun temel dürtüsü olarak tanınmaması halinde ekonominin bütün psikolojisi yanlış anlaşılacaktır. Ekonomik dürtüsü itibarıyla birey sınırlanmamışsa, insan arzularının belirli bir ortalamanın altına inmeyeceği, bilakis verili bir tatmin noktasının ötesine geçeceği hatırdan çıkarılmamalıdır. Doğa alanıyla sınırlı olsa bile her türlü ekonomik çabalayışın mütemadiyen kendini yeniden yaratan sınırsız bir gücü vardır. Bir taraftan bu, asla tatmin olmayan çabanın fasit dairesi olarak ortaya çıkabilir, diğer taraftan ekonomik ve teknik davranışın tek başına bireyi aşır nesnel anlamlı fenomenlere dönüşmesinin dayanağı diye tanımlanabilecek güçlü bir dürtü olarak düşünülebilir.

Soyutlayıcı ve idealleştirici yöntemimiz burada iki güçlüğün üstesinden gelmelidir. Şimdilik, değişen kültürel devirlere karşılık gelen özel ekonomik fenomenleri hesaba katmayacağız. Tek taraflı olarak tarımın ya da ticaret ve sanainin, doğal, para ya da kredi ekonomisinin üzerinde duramayız, sadece özne ve mallar arasındaki —her ikisinin de değişebilirliğine rağmen— sürekli bir fonksiyon olarak değişmez eko-

nomik dürtüyü ele alabiliriz. Bundan başka, istihşâl, mübadele ve istihlâkin sürdürüldüğü özel tarihsel toplum biçimlerini de gözardı etmeliyiz. Soyutlama yöntemimizi, her ne kadar gerçekte insanlar belirli bir toplumsal ve yasal ilişkiler manzumesi içerisinde faaliyette bulunsalar da, tek bir insanın ayakta kalabileceği noktaya kadar götürmeliyiz. Kanaatim o ki, ister bağımsız, isterse şehir, ulus ya da dünya ekonomisi içerisinde faaliyette bulunsun, saf ekonomik tip sadece tek bir zihni tavır sergileyebilir. Ve bizi de ilgilendiren yalnızca bu tiptir.

Daha önce teorik tipin bilim adamlarıyla sınırlı olmadığını gördük. Bu saf bilimden bağımsız olarak ortaya çıkabilecek kendine özgü bir ruh yapısı olarak gelişir. Aynı şey burada da doğrudur. Ekonomik yapının zorunlu olarak, günlük ekmeklerini kazanan insanlarla sınırlanması gerekmez. Tersine temel fayda motifi birçok kişilik aşamalarında ortaya çıkar, gerçekte farklı tavırlar bulacağımızı umduğumuz alanlara hakim olur ve hatta belirleyici varoluş etiği haline bile gelir. Buna mukabil, mütemadiyen ekonomik etkeni son sözleri olarak ön plana çıkaran insanların zorunlu olarak faydacı yahut çıkarıcı doğmuş olmaları gerekmez. Sözelimi Marksistler baskın biçimde teorisyen ya da siyasetçidirler. Teorileri tatbikatlarıyla örtüşmez. Bu gerçekten bir ekonomik tarih yorumu eleştirisinde yararlanılabilir, tabii ki pratikleri, artık tarif ya da tasvir değil, saf kurucu-inşa edici metafizik olan bir bilinçsiz determinasyon psikolojisine başvurmamış olsaydı.

Genel olarak ekonomik insan, yaşamın bütün ilişkilerinde faydayı tüm diğer değerlere tercih eden insandır. Her şeyi kendini korumanın, sürdürmenin aracı, varolmak için doğal mücadelede bir dayanak, hayatı daha zevkli hale getirmenin bir olanağı olarak görür. Kendisi için yararlı etkiyi en üst noktaya çıkarmak için malları ve güçleri, zamanı ve mekanı ekonomikleştirir. Modernler olarak bizler buna, kısmen, bütün teknik alan (daha sonra göreceğimiz gibi) ekonomik bakış açısı

sına dahil edildiği için 'pratik tip' diyebiliriz. Ancak pratik etkinliğin değeri, eğilimi belirleyen bir değer derinliklerinde değil, fakat bütünüyle dışsal yararlı neticede bulunur. Grekler bu tipe, (πράττοντα) değil, (ποιοῦντα) diyorlardı.¹⁵

II

Dolayısıyla ekonomik tip bilme edimini kendi amaçsal bakış açısından görüp değerlendirir. Teorisyen hakikati kendi için, kendinden dolayı araştırır, oysa ekonomik tip sorar: 'Bu olgudan nasıl yararlanılabilir?' Goethe'nin ifadesini, 'Faydalı olmayan her şey bir yük'tür'¹⁶, alabildiğine dar, faydacı bir anlamda yorumlar. Ona göre tatbiki olmayan bilgi sadece lüzumsuz (dengeleyici) bir yük'tür. Ekonomik tip sadece yararlanılabilecek bilgeliği araştırır ve saf nesnel konteksini gözardı ederek bilgiyi kullanım değerine göre edinir. Dolayısıyla her şeyi pratik faydasına göre tasnif eden, teknik bilginin dışsallaşmış tipiyle karşılaşırız. Bu tavır hiçbir özel bilme tavrını kabul etmeyip, doğrudan doğruya biyolojik bakımdan faydalı ya da zararlı olanı, doğru ya da yanlış diye adlandıran pragmatizme geçit verir. Bunlara göre hakikat, teorik edim üzerine sonradan düşünülerek kıymeti ispat edilmiş bir şeydir. Spencer'in pedagojisi bu bilim değerlendirmesinin bir örneği olarak kabul edilebilir. Spencer her türlü bilgiyi bilen (ya da türlerin korunmasına da olabilir) kendi kendisini korumasına katkıda bulunma derecesine göre özetlemeye çalışıyordu.

Teorinin değeri, sağladığı faydaya bağlı gibi görünse bile, yine de çoğu kez ikincil bir edim olarak ekonomik davranış-

15. Herbert Schack, *Der rationale Begriff des Wirtschaftsmenschen*, Jahrbuecher fuer Nationaloekonomie und Statistik, c. 122, (1924) sh. 439'da 'homo economicus'un ekonomi tarihinde orta çıktığı farklı biçimlerle ilgili değerli ve kesin bir metodolojik gözlem sunmaktadır. Bir başka denemede, *Der irrationale Begriff des Wirtschaftsmenschen*, op. cit. sh. 192'de genel tipin başka saiklerle içiçe geçmesiyle ortaya çıkan tarihsel gerçekleştirmelerini ele almaktadır. Alfred Ruehl tarafından, *Die Wirtschaftspsychologie des Spaniers*, (Zeitschrift der Gesellschaft fuer Erdkunde zu Berlin, 1922) konuyla ilgili harikulade bir açıklama yapılmıştır.

16. "Was man nicht nützt, ist eine schwere Last." Goethe, *Faust*.

la içiçe geçmiş olabilir. Uygar insan kendini korumanın artık salt içgüdüyle düzenlenmediği bir düzeyde yaşar. Varolma mücadelesinde nesnelerin niteliğiyle ve bunların nedensel ilişkileriyle ilgili bilginin yardımından faydalanır. Faydacı bilgi giderek saf bilgelikten daha da ağır basmaktadır. Ekonomik yöntemlerin artan karmaşıklığıyla birlikte, insandan daha büyük zihinsel kapasite talep edilmektedir. Artık sadece şeylerin ekonomik değerini bilmekle yetinmeyip, insanın ekonomik özünü de bilmesi gerekmektedir.¹⁷ Bu tür bir tek yanlı insan araştırması sadece ekonomik işe yararlılığı hesaba katan Taylorizm'le birlikte zirvesine erişmektedir. Elbette genel kuralımıza göre hiçbir şey ekonomik bakımdan önemsiz değildir. Hiçbir mekan ve zaman aralığı, hiçbir nesne, hiçbir entelektüel ürün ya da karakteriolojik özellik ekonomik bakımdan değersiz addedilemez. Dolayısıyla ekonomik insan bir 'iş kafasına' sahip olmalıdır. Daha aşağı düzeylerde yeterli olan sağduyu ile yüksek düzeylerde yetinmek artık mümkün değildir. Ekonomik tipin ideal hedefi bütün yaşam sürecinin her türlü etkenin maliyetinin hesaba katıldığı kucaklayıcı bir planlamaya dönüştürülmesi, yani ekonomik akılcılıktır.¹⁸ Bilmenin sınırları her zaman ekonominin de sınırlarını belirler. Diğer taraftan doğal fenomenlerin akıl dışılığı kısımen, geleceğin kendine özgü şartlarının önceden öngörülemezliği nedeniyle, 'ileri görüşlü' bir tavırla tamamen ortadan kaldırılamaz. Entelektüel yeterlilik doğal sınırlarını bu noktada bulur, hesapçılık ve akılcılık burada sona erer. Dolayısıyla salt entelektüel değil, fakat imgelemsel sezginin veya inancın konusunu teşkil eden bir başka nitelik gereklidir: şansını

17. Bu o denli ileri götürüldü ki, mevcut olanları tatmin etmek yerine, yeni gereksinimler uyarma sanatı geliştirilip tatbik edilmeye aşılandı. Reklam psikolojisi şimdilerde kendi başına müstakil bir bilim dalı olma yolunda ilerlemektedir.

18. Krş. Werner Sombart, *Der Bourgeois*, Muenchen 1920, bundan başka Max Weber, *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte* (Grundriss der Sozialökonomik III, 1. sh. 35) rasyonel ekonominin tipik ölçütleriyle ilgili §4.

deneme arzusu. Bununla beraber gerçek anlamda ekonomik vasfı baskın olan bir davranış hesaplanabilirse de, bazı etkenler her zaman eksiktir. Ve burada ya imgelemle desteklenen ya da 'talih' inancına dayanan şans unsuru devreye girer. Dolayısıyla ekonomik tip estetiğin ve dinin alanına yaklaşır.

Estetik unsur, faydacı değil, psişik-deneyssel bir değere sahip olmasıyla ayırddedilir.¹⁹ *Bu iki alan birbirini karşılıklı olarak dışlar.* Fayda kural olarak güzel olanda mündemiçtir. Harikulade manzaralar ekonomik saiklerle yok edilir, sanat eserleri ıskartaya çıkarılır, mutlu mizaçlar gölgelenir. Yeryüzü bu ikisini yanyana yerleştirecek bir alana sahip değil gibidir; aynı şey ruh için de geçerlidir. İçsel güzellik ve uyum için çabalayan hiç kimse, sahip olduğu güç ve enerjiyi belli tek yönlü bir doğrultuda geliştirecek varolma mücadelesine girmeyi göze alamaz, kaldı ki buna tahammül de edemez. Fakat estetik bakımdan önemli olan bir şey ekonomik bakış açısından değerlendirilecek olursa çoğu kez lüks olarak kabul edilir.²⁰ Lüks kabul edilen şeyler elbette, zevklerin incelmesiyle birlikte tedricen ekonomik bakımdan zorunlu mallar haline gelebilir. Kültürlü insanlar sanatsal donatılar için belli bir ihtiyaç duyarlar. Şayet iştigal ettikleri meslek gereği şöyle ya da böyle işbölümünün baskısı altındaysalar imgelemleri, uyarılmayı ve doyurulmayı talep eder. Dolayısıyla estetik ekonomik olandan büsbütün ayrılamaz. Sahip olunan şeylerin estetik muhtevası toplumsal ilişkilerde saygınlık getiren bir etken haline gelir. Bu, âcil gereksinimlerin giderilip lükse gelir aktarıldığını gösterir. Ve bu durum ekonomik yanı ağır basan birçok kimsede güzel sanatların hamisi olma arzusunun temelinde yatan saikleri açıklar. Sanattan toplumsal yükselme

19. Bu ifade estetik ve biyolojik bakımdan faydalı olanın ortak kimi gelişimsel etkenlere sahip olduğunu inkar etmeyi amaçlamaz.

20. Lüks burada çifte bir anlama sahiptir. (1) Salt ekonomik gereksinimlerin ötesinde mal fazlasının hazırlanımı ve tüketimi; (2) doğrudan doğruya faydalı olmayıp diğer değer alanlarına, özellikle estetik alana ait olan her şey lüks olarak değerlendirilebilir. Her iki durumda da ekonomik değer belirleniminin kendine özgü kategorisiyle karşı karşıyadır.

aracı olarak yararlanırlar, fakat çok kere onun içsel anlamını değerlendirmede yetersiz kalırlar. Estetik ve ekonomik olan arasındaki bir diğer temas noktası nadir malların (altın ve gümüş gibi) estetik anlama sahip olmasında kendisini gösterir. Keza hiçbir şeyin yerini tutamayacağı parçalar (büyük ustaların eserleri gibi) çok yüksek bir mübadele değerine sahip olabilir.

Şimdi toplumsal alana dönelim. Saf ekonomik tip, kendi hayatını korumayı ilk işi olarak gördüğünden dolayı bencildir. Kendisinin dışında herkes önemce çok daha gerilerdedir. Kendisinin olan herhangi bir şeyi kendi iradesiyle başkalarının uğruna terketmesi, ekonomik insanda büyük nisbette atıpık ya da beklenmedik bir şeydir. Toplumsal tavrın baskın ekonomik biçimleri olarak sadece bencillik ve ortakçılık (mutualism) gösterilebilir. Başka birisi için, sahip olduklarından feragatte bulunma ilkesi olarak diğergamlığın ortaya çıktığı her yerde, bunun ekonomik motiflerin dışında başka saiklerden kaynaklanmış olması gerektiği ileri sürülebilir. *Homo economicus*'un başka insanlara olan ilgisi fayda mülahazasından başka bir şeye dayanmaz. İnsanı salt ekonomik bakış açısından, yani üretici, tüketici ya da bir satıcı olarak görür. Yardım kabul eder, fakat bu karşılıklı ilişki bile ekonomik bakış açısına dahildir. Her zaman kendi lehine müsbet bir denge olmalıdır. Böyle bir tavır, saf ekonomik rantabilite bakış açısından kusursuz biçimde mantıki olan ekonomik istismarın gittiği yere kadar götürülebilir.²¹ Ekonomik hesaplama aynı zamanda ahlâki nitelikleri de, fakat bunlar ancak ekonomik bakımdan önemli oldukça, gözönünde bulundurulmalıdır, mesela: tutumluluk, üretkenlik, verimlilik, düzenlilik, güvenilirlik, kısaca mesleki-ekonomik yeterlilikler.

21. Rudolf Goldscheid son zamanlarda toplumbilime ahlâki-siyasi bir bakış açısı olarak beşeri iktisat (*Menschenoekonomie*) ilkesini dahil etti. Elbette bu nevi mülahazalar siyasette de mevcuttur. Bununla beraber gerçek anlamda 'toplumsal' amaçların bahis konusu olduğu noktada böyle bir terimden kaçınmak gerekir. Çünkü ekonomik ilişkilerde insan ancak ekonomik araç ya da ekonomik değerlerin öznesi olarak düşünülebilir. Bu ilke bizi daha yüksek değer kontekslerine götürmez.

Bu niteliklere sahip olan herkes güven ve itimata layıktır. İtimadın ekonomik niteliklerin ahlâki tezahüründen ibaret olması iş hayatındaki yaygın deyişle doğrulanır: 'dürüst adam'. İş adamının toplumsal münasebetleri tesis tarzına dikkat etmek gerekir. Onurlandırıcı karşılama, iyi niyet ve sempatinin tüm biçimleri ekonomik ilişkiye dahildir. Bunlar her şeyin yolunda gittiği iyi bir iş hayatının vazgeçilmez unsurlarıdır. Fakat saf ekonomik tipin nazarında bu nevi ilişkiler iş ilgilerinin ötesine geçmez. Saf ekonomik bakış açısından insan zorunlu olarak bir amaç için araçtan ibarettir ve çalışma yeteneği, sermaye ya da satınalma gücüne göre değerlendirilebilir.²² Gerçek iş arkadaşlıklarından ve karşılıklı ilgilerden söz edilebilmesi yukarıda söylenenlerle çelişmez. Çünkü ekonomik suje zorunlu olarak tek bir birey değil, fakat çoğu kez kolektif bir öznedir: aile, iki ya da daha fazla ortak, bir şirket, bir ulus, ya da bir uluslar kümesi. Fakat ekonomik bencillik bakımından birey için söylenenler her bir kolektif suje için de geçerlidir. Çünkü sadece birim genişlemiştir. Özel birlikler elbette saf ekonomik vasfa sahip olanlardan daha farklı bir yapıya sahiptir. Bununla beraber ekonomik antiteler olarak etkinliklerinde bencil-ekonomik muhteva yine de kendisini hissettirir.

Servet iktidardır. Ekonomik insan doğa üzerinde bir güç ve iktidara sahiptir, onun güçleri, insanın bunlar karşısındaki çaresizliği kontrolü gerekli kılar, bunun için teknik araçlara ihtiyaç duyar. Bu denetim aynı zamanda insanlar üzerindeki gücü de ima eder. Fakat bu güç de, eğer tip saf ise, belirgin bir ekonomik karaktere sahip olacaktır. Baskın tavır her zaman başka insanlardan daha fazlasına sahip olma arzusudur. Dolayısıyla güç için ekonomik mücadele *rekabet* biçiminde ortaya çıkar. Bu tavır en aşağı düzeyde bile baskındır, ve

22. 'İnsan sadece bir iş birimi, doğa sadece bir üretim aracı olarak değerlendirilir. Bütün hayat devasa bir iş ilişkisidir.' Sombart, *Der kapitalistische Unternehmer*, Archiv fuer Sozialwissenschaft. C. 29. sh. 711. Bu sadece kapitalist için değil, saf ekonomik insan için de doğrudur. Buna mukabil kapitalizm de tarihte ekonomik bir fenomen olarak çoğu kez diğer saiklerin tesiri altındadır.

ancak ekonomik saikin kendisi tarafından yok edilebilir. Paranın gücü motive edici etkisine dayanır, bu da yine ekonomik mizaçları gerekli kılar. Ve sanki bu noktayı ön plana çıkarmak istercesine bugün para, sahibi tarafından kazanılmamış olsa ve, ne onun üretkenliği ne de becerikliliği ile bir ilgisi olmasa bile, itibar ve saygınlık kazandırmaktadır.

Fakat bütün bunlar artık saf ekonomik olmayan bir varsayıma, yani özel mülkiyet haklarını teminat altına alan hukuki düzenin geçerliliğine dayanmaktadır. Özel mülkiyet bir kimsenin kendi çaba ve emeğinin neticesi olmalıdır yönündeki doğal hukuk ilkesi ancak, bahis konusu olan ekonomik sistemde miras yasası olmasaydı katı biçimde uygulanabilirdi. Fakat burda bile ekonomik-teknik nedenlerden dolayı uygulanamazdı. Prensin kendisi yetersizdir, çünkü tasarruflar ancak, bireyüstü toplumsal irade diğer bütün rakipleri safdışı ederek bu iddiayı tanır (Fichte tarafından doğru olarak görüldüğü gibi) 'mülkiyet'e dönüşür. Bununla beraber ekonomik insanın böyle bir yasal statüye özel bir ilgi duyacağı doğrudur. Özel mülkiyet ekonomik saiklerin sonucudur ve tecrit edilmiş ekonomik bencilikte kendisini hissettiren tavrın yasal tanımından ibarettir. Dolayısıyla ekonomik tipin söz sahibi olduğu her yerde ekonomik taleplere öncelik verilir. Şu halde hukuk, ekonominin toplumsal hayatın malzemesi olarak kabul edildiği toplumsal normatif form olarak ortaya çıkar. Böyle bir anlayış elbette oldukça dar ve bahsettiğimiz tip kadar da soyuttur. Saf ekonomik devlet anlayışının, mümkün olduğu ölçüde, bu tipe karşılık geldiği söylenebilir ve gerçekten de birçok insan için devlet, bir tür daha yüksek üretken topluluk ya da bir şirket olarak, ekonomik hayatın bireyüstü örgütlenmesinden başka bir şey değildir. Burada böyle bir anlayışa karşı normatif bakış açısından bir tavır benimseme hakkına sahip değiliz ve bu ilişkinin yine saf ekonomik tiple güç sorunlarına dönüştüğünü gözlemekle yetinmeliyiz. Aynı tip bütün toplumsal iştigal tarzlarını gelir elde etme kapasitesine göre değerlendirecektir. Meslek ve kazanma gücü onun için mutlak manada özdeş kavramlardır.

O nedenle sadece insanların değil, fakat tüm dünyanın değerlendirmesinin bu bakış açısından görülmesi bizi şaşırtmamalıdır. Ekonomik değer bu tip için en yüksek değerdir. Dolaşısıyla dîni anlamda bunun daha yüksek bir anlamla ilintilendirilmesi artık gerekli değildir, fakat sadece bütünselliği içinde yani dünyayı kucaklayıcı değer olarak ortaya konulmalıdır.²³ O zaman Tanrı bütün servetin sahibi, tüm faydalı yeteneklerin bahşedicisi olarak görülür. Hayatın anlamını yorumlamaya çalışan her din elbette böyle bir etkeni ihtiva eder; çünkü günlük ekmek olmaksızın hayat imkansız olurdu. Dünyanın en derin gizemleri ekmekle ve onun hayat bahşedici gücüyle başlamış gibidir. Ekonomik dîni görüşler ve kültler doğal biçimde özel ekonomik sisteme yansdığına, bir dinin salt ekonomik saiklerden doğmuş olduğu zannedilebilir. Çobanın tanrısı çiftçinkinden, keza tüccarınki madencinkinden farklıdır. Elde edilme tarzıyla ilgili mülahaza bir tarafa bırakılırsa servet tutkusunun dışında hiçbir şey yoksa *Mammon*²⁴ en yüce tanrıdır. Borsa simsarlarının ve spekülâtörlerin din ve hurafe kavramlarına talih ve şansa duyulan ilginç inançlar egemendir. Bunlar gizli gizli, büyük dünya piyangosunun kontrolünde olduğunu tasavvur ettikleri bir güce taparlar. Ekonomi ve din arasındaki bu ilişki Max Weber ve Troeltsch tarafından tarihsel olarak araştırılmıştır. Belirli bir biçimde ekonomik saikler tarafından belirlenmiş dîni kavramlar ile, tersine, ekonomik alandan bağımsız olarak mevcut olan dîni ahlâki görüşler tarafından belirlenmiş ekonomik biçimler arasında mümkün olduğu ölçüde bir ayırım yapılmalıdır²⁵. Bununla beraber bu iki etkenin böyle

23. Krş. Werner Sombart, *Der Bourgeois*, sh. 137 vd. 'Kutsal Ekonomi'.

24. Zenginlik tanrısı, Matta İncili'nde hirs ve tamahın kişiselleşmesi anlamında kullanılan Süryanice sözcük. Ç. N.

25. Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. c. I, Tübingen 1922. sh. 240-265) isimli araştırmasının girişinde bu gerekliliği vurgulamaktadır. Öncelikle din ve toplum yapıları arasındaki fonksiyonel ilişkileri araştırmıştır. Bu çerçeve tarihsel tiplere götürmekte ve dolayısıyla burada göz önünde bulundurduğumuzdan daha karmaşık fenomenlere temas etmektedir.

bir karşılıklı dar zihinsel ilişki içerisinde ayırt edilmesi neredeyse imkansız gibidir. Ekonomik refahı Tanrı'nın bir ihsanı olarak görmek, ya da böyle bir ihsanı gözle görülür biçimde doğrulamak amacıyla ekonomik başarı için çabalamak bütünüyle ekonomik bakış açısına dahil edilemez. Çünkü burada Tanrı'nın lütfunu elde etme arzusu ekonomik saiki gölgeler gibidir. Burada ilgilendiğimiz şey faydanın fayda olarak yüceltilmesi, bir başka deyişle ekonomik çıkarlardan tapınma konusu olabilecek şeylerin doğumudur— otlakların koruyucusu, sürülerin çoğaltıcısı, güneşin ve yağmurun bahşedicisi, ya da denizde emin kılavuz vs. olarak, kısaca insanın manevi yanından ziyade fiziki-arzulayıcı tarafını zenginleştiren tüm yararlı ihsanların bahşedicisi olarak Tanrı kavramı. Dinler tarihinde (özellikle ilkel dinlerle ilgili) yapılacak bir çözümlemenin korku ya da umut, yaşama arzusu ve iradesi, çalışma ve eğlenme psikolojisinin vücut verdiği bu türden zengin bir semboller kümesiyle karşılaşacağından en küçük bir kuşku duymuyoruz.

III

Ekonomik saikler teorik saiklerden ayırt edilebilir, çünkü bunların belirleyici değerleri mantıki düzenlemeyle değil fayda ile ilgilidir. Faydalı hoş olanla özdeş değildir. Bu sonuncusu geçici duygu etkisinden ibarettir ve uzun erimde tehlikeli olabilirse de hoş ve latiftir. Fayda her zaman hayatın pratik ve psikolojik şartlarına nüfuz eden belli bir kavrayış seviyesini gerekli kılar. Dolayısıyla faydalı ya da faydasızla ilgili bütün yargılar akli bir temel üzerine inşa edilir. Keza ilk bölümde geliştirdiğimiz ekonomik prensip, yani en az eylem ilkesi, söylediğimiz gibi içgüdüsel bir aklilik ihtiva eder. Bununla beraber teorik etkenler ekonomik insanın motivasyonunda yine de tayin edici bir vasma sahip değildir. Tersine bunun kökü, gereksinimler ve bunların tatmini olarak, onun faydacı değerleri tecrübe ettiği özel bir formda bulunur. Dolayısıyla ekonomik davranışın yönlendiricisi ihtiyaçların tatminidir. Bu belirlenim dışsal olarak birbirinden farklı iki bi-

çimde ortaya çıkabilir: bütün bir hayatta belli bir rol oynayan faydalı nesneler ve alışkanlıklar vardır, diğer taraftan ancak özel ve kimi zaman da bütünüyle geçici bir durumun sebebiyet verdiği amaçsal çabalar vardır. Biyolojik olarak ifade etmek gerekirse, sürekli bir intibakla karşılanması gereken yaşamın süregelen koşulları ile, özel bir biçimde karşılık verilmesi gereken geçici gereksinimleri arasında bir ayrım yapabiliriz. Eğer motivasyon gücü bunlardan ilkiyse *öngörülü* insan tipiyle, ikinci durumda ise *beklenmedik durumlara* kolaylıkla uyum sağlayabilen tipler karşılaşırız.

Öngörü motifi iş yahut çalışma hayatının sürekli saikidir. Olağan gereksinimlerin mutad tatmini, olağanüstü derecede yetenekli olmayı gerektirmez. Fakat irade gücü, amaçsal süreklilik, düzenlilik ve tutumluluk gerektirir. O nedenle bu erdemler kümesinin oluşumunun temelinde öngörü saiki vardır. Daha önceden öngörülemeyen bir amacın gerçekleştirilmesinde uygun aracın seçiminin gerekli kıldığı beklenmedik durumlarla ilgili saikler pratik bir yetenek gerektirir. Herhangi bir amaç için en uygun nedensel aracı kolayca buluveren bireysel intibak biçimine *beceriklilik* diyoruz. Eğer bu beceriklilik tek tek durumların imgelemsel olarak kavranışına dayanıyorsa o zaman bu estetik sezgiye yaklaşır. Yok eğer genel ve pratik nedensel araçlar (teknik kurallar) ve bunların tatbiki söz konusu ise bu durumda düşünümsel ve akli beceriklikle karşı karşıyayızdır. Keskin yargı, kıvrak bir zeka, buluşculuk, çabuk kararlar verme yeteneği ve çok yönlülük bu motivasyon tipine ait olan meziyetlerdir. Düşünsel bilgelikle bir yaşam sistemine dönüştürülmüş olan genel maksimlere göre hareket etme, açık biçimde, basitçe pratik beceri ve uygun araçlarla her pratik durumu göğüslemeden bütünüyle farklıdır. Bu saikler ayrımı ilk durumda zihinsel ayrımdır. Fakat ikinci durumda temel yönlendirici etken, her bir durumda faydalı olanı elde etmek için araçların zekice seçimine kılavuzluk eden ekonomik saiktir. Bu bir kişinin donanımının merkezi gücü haline gelebilir. Burada bu tipin etik değerini

ele almayacağız. Her halükârda, burada ahlâk için tamamen önemsiz olduğu söylenemeyecek bir değer alanına eğildiğimizden eminiz. Çünkü kendini koruma ve harici intibak hedefinin kendisi, her türlü faydacı değerleri —ki ona hizmet ederler— renklendiren özel bir değer türüdür. Özel bir değere ait olduklarından bunları dar anlamda faydacı değerler, yani öncelikle ekonomik değerler başlığı altında sınıflandırabiliriz. Ve en azından ekonomik çalışma etiğinde özel bir ahlâki etkenin mevcut olduğunu kimse inkar edemez.

Açıktır ki, ekonomik saiklerle hareket eden insan gerçeklikle teorisyenden daha sıkı bağlara sahiptir. O da düşünmek zorundadır, fakat neticede gerçekliğin gelişiminde etkin bir rol alır. ‘Bir düşüncenin zahmetsizce kavranışı ekonomik bir edimle neticelenmez. Entelektüalistlerin farkında olmadığı iş hayatının kendine özgü yanı, düşüncenin gerçeklikle sınıksız değümlenmesi ve bu bağla düşüncenin gerçeklikte billurlaşmasının önünün açılmasıdır.’²⁶ Fakat saiklerin her zaman tam olarak bilinçli olması gerekli değildir. Pratik hayatta bu seyrek —ve belki de aktif mizaçlarda hepsinden az— raslanan bir durumdur. Her kararlı tavrın temel bir gücü vardır ve bilinçsiz yaratıcılığı ön plana çıkartılırsa bir deha biçimine bürünebilir. İstisnai bir yeteneğe sahip ekonomik insan bile kendi bireysel tarzına göre hareket eder, çünkü buna ‘zorunludur’. Sombart bunu şu şekilde vurgular: ‘Motivasyon problemiyle ilgili olarak bu durumda, ve başka durumlarda da, bilinçli nedenlerin hangi ölçüde ekonomik etkinliğin gerçek harekete geçirici güçleri olduğunu araştırmalıyız.’ (op. cit. sh. 699). Sombart kapitalist girişimciyi düşünüyordu, fakat bu cümle aynı zamanda ekonomik tipe de uygulanabilir. Daha ilkel düzeyde faydacı eğilim bir içgüdünün kesinliğiyle hareket edebilir. Daha yüksek düzeylerde çoğu kez sınırsız bir alanı kaplayacak bir tutkuya dönüşebilir. Büyük kapitalistlerin çok kere saf ekonomik saiklerden ziyade, toplumsal

26. W. Rathenau, zikreden Werner Sombart, Archiv fuer Sozialwissenschaft. C. 29, sh. 728.

ve siyasi güdülerle hareket ettiklerini bir tarafa bırakarak diyebiliriz ki, soyut ekonomik eğilim birçok durumda safi kişisel fayda yahut üstünlük mücadelesinin üzerine çıkar. Deyiş yerindeyse bu *daimonik* bir tutku haline gelen fayda ve verimlilik ideasıdır. Fakat net getiri, rantabilite ve kazanç, bireyüstü boyutları haiz girişimlerde bile tayin edici amillerdir ve dolayısıyla ekonomik tipin sınırını belirlerler. Bir eksikle çalışmaya sürekli olarak tahammül edebilen herhangi bir kimşenin bunun için özel nedenleri olabilir, fakat bundan böyle artık saf ekonomik tip değildir. Terside doğrudur: kimi zaman bir teşebbüsün münhasıran amme menfatine matuf olduğu zannedilir, fakat ardında tamamen kişisel kazanç yönelik gizli bir arzusun dışında hiçbir şey yoktur.²⁷ Burada Alman Dış İşleri Servisinin yeniden oluşturulmasına yönelik Hamburg yönergesinden (Hamburg, Nisan 1918, sh. 4) bir ıktibas yerinde olacaktır. Burada, birçok durumda yarı bilinçli bir saikle harekete geçen şey, keskin bir sarahatle dile getirilmektedir. 'Dış ticaretin genel tavrına gelindiğinde, bu alanda her şeye fayda ve çıkar saiki egemendir. Dış ticaretimiz herhangi bir şeyi müşterilerine zorlamaktan ziyade onları tatmin etmeyi ister. Bu nedenle ticaret diğer ulusların arzu ve gereksinimlerine uydurulur. Bu hoşnut etmek ya da ahlâken kazanmak için değil, fakat fayda hasıl etmek ve istikrarlı bir müşteri kazanmak için yapılır.'

IV

Ekonomik tipin değişik biçimleri arasındaki çarpıcı zıtlık bu bölümün başında daha önce dikkatimizi çekmişti. Bir insanın gereksinim duyduğu şeyleri bizzat kendisinin mi (değerlerini ilave çalışmayla artırarak olsa bile) ürettiği, yoksa sadece bir tüketici mi olduğu büyük farklılık arzeder. İlk tipin etkili ve verimli etkinlikle ortaya çıkan bir üstünlüğü var-

27. Werner Sombart, 'Kapitalist bir ayakkabı fabrikası sanki (kâr ya da kazanç yerine) ayakkabı üretmek için kurulmuş bir müessese gibiydi.' Bu konuyla ilgili olarak keza krş. R. Ehrenberg, *Grosse Vermoegen*, I. Jena 1925, 2. bsk.

dır. Diğer ekonomik dünyayı zillet ve mahcubiyetle göğüsler. Çalışan ve aylak tabirleri, dışsal vurgusu tamamen belirgin olan ahlâki bir değer yargısını dile getirirler, çünkü çoğu insan sadece fizik çalışmanın ya da doğrudan istihdamın üretken olduğunu düşünür ve zihinsel üretkenlik bakımından fizik ve zihinsel gücün faydasını tam olarak değerlendirmez.²⁸ Katıksız ekonomik anlamda tüketici bile çeşitli konumlar işgal edebilir. Emri altında kendi hesabına üretken bir getiri olmaksızın kullanılabilecek bir servet birikimi mevcutsa böyle birisinin ekonomik tipe ait olduğu pek söylene-
mez. Yüksek düzeyde estetik tavra yaklaşır ve daha düşük biçimiyle artık ruhi bir çerçeve içerisinde değil, kaba bir yaşam sürdürür, Luther bunu çarpıcı bir şekilde dile getirir: *'Ir Bauch, ir Gott.'* Tüketici küçük bir mal miktarıyla sınırlanmış olsaydı, o zaman ekonomik ilke kendisini bir tüketim kesintisi olarak tek taraflı biçimde gösterirdi. Böylelikle kullandığı malları en küçük miktarla sınırlamayı sürekli bir çaba haline getiren tasarrufçu ile karşılaşırız. Birçok evde kalmış eğitilmiş kız (ve günümüzde üniversite mezunları) hayatlarını bu şekilde acı verici biçimde tüketmektedirler. Bununla beraber yaşantısını bir başka değer konteksinde kökleşmiş hedeflerle soylu hale getirmedikçe üretken tasarrufçu bezgin bir asketik yaşantı sürmeye zorlanacaktır.

Farklı çalışma alanları başka özel ekonomik tip formlarına sebebiyet verir. Belki de yetişkinlerin hayatında mesleği haricinde hiçbir kuvvet bir insanı bu denli güçlü biçimde şekillendiremez. Ziraatle uğraşanların zihniyeti borsa simsarının-
kinden, zanaatkârınkinden, balıkçınınkinden, madencininkinden bütünüyle farklıdır. Sanki doğa ruhun üzerine, geçimini temin etmek için göğüslemek zorunda olduğu özel koşulların damgasını kazınmış gibidir. Tüccar, kısmen çok yanlı etkinlikleriyle, kısmen de ekonomik sistemde esas-

28. W. Eliasberg, Archiv fuer Sozialwissenschaft, C. 50 (1922) sh. 87'de *Psikoloji ve Çalışmayı* bir anlam konteksleri psikolojisinin bakış açısından ele alır.

lı bir yer işgal etse bile ona sıkı sıkıya bağlı üretken olmayan özelliği dolayısıyla ekonomik hayatın içinde kendisine özel bir yer bulur. Sanat ve bilimi ekonomik çabayla birbirine bağlayan yayıncı her şeye rağmen ekonomik alanda merkezi bir yer tutan zihni saiklerin ilginç bir ter kibini sergiler. Bu ekonomik bakımdan belirlenmiş mesleki tipler uzunca bir süredir yazarların psikolojik araştırmalarında kullanılmaktadır. Gustav Freytag *Soll und Haben*'inde birbirinden değişik tacir tipleri çizmiştir; köylüler Pestalozzi, Gotthelf, G. Keller, ve yakınlarda Rosegger, Hansjakop, Frenssen ve Ganghofer gibi *Heimatsdichter* tarafından edebi konu haline getirilmiştir.²⁹ Zanaatkâr toplumsal bir mesele haline gelinceye kadar şairlerini bulamadı. Daha sonra ulusal ekonomiden gelişen toplum-bilim mesleki tipler üzerine psikolojik araştırmalar yaptı. *Geisteswissenschaftliche* çalışma halihazırda parçacıklar psikolojisinin bir dalı olan ve yöntemlerini henüz tam olarak geliştirmemiş olan mesleki psikolojiye karşı ilgisizdir. Burada okuyucuya Pestalozzi'nin köylü tipleriyle ilgili *Schweizerblatt*'ındaki (Seyffart tarafından yayınlanmış 1901 tarihli baskı, C. 6, sh. 30-54) emsalsiz incelemesini öneririm.

Ekonomide kullanılan yöntemler ekonomik davranışın konularına göre farklılık arzeder. Ekonomik tipin, doğal ekonomide mi yoksa, bir para ya da kredi ekonomisinde mi ortaya çıktığı esaslı bir farklılık teşkil eder. İkinci durumda aynı zamanda para psikolojisiyle ve ekonomik tipin bu çerçeve içerisinde geliştiremeyeceğim yaygın patolojisinin kökenleriyle ilgilenmemiz gerekecektir. Paranın gereği gibi değerlendirilmesi, çoğu kez yüksek düzeyde gelişmiş insanların bile karakter ve anlayışının ötesindedir. Üçüncü durumda banker ve spekülâtör psikolojisiyle karşı karşıyayızdır. Ekonomik tipin temel çerçevesi muhafaza edilir, fakat elverişli durumlarda ekonomik düşünümün gerçekte üretken çalışmanın yerini

29. Bu tavrı Platon'un Devlet'indeki (II, 372 vs.) çalışmanın aşağılayıcı tasviriyile karşılaştırınız.

aldığımızı görürüz. Güvenilir bir deneysel temele dayanmadığından dolayı gayet doğru olarak 'spekülasyon' denilen bu düşünüm ulus ve dünya ekonomisinde temel bir kazanımdır. Almanya'da 1918'de öngörülen ekonomik devrimin başarısızlığının temel nedeni çalışanların spekülasyon yeteneğinin gelişmemesinde aranmalıdır. Bununla beraber bu düzeyde ekonominin sağlıksız belirtileri hızla artmaktadır. Alım-satımın vahşi spekülatörü, üretken olmayan kumarbaz vs. çalışmanın üretken yanının büsbütün kaybolduğu ekonomik tipleri oluşturur ve insan tekleri olarak zihinsel denilebilecek tiplerin sınırında dururlar. Fakat yazık ki, karmaşık hale gelmiş modern ekonomik sistemimizin mekanizması için bu tiplerin vazgeçilmez aktörler olduğunu belirtmek gerekir. Ve bu durum, ekonominin tarihsel gelişmesinin ve onun bireysel irade ve güçten sürekli kopuşunun yolaştığı 'ruhsuzluğu' sergiler.

Problem, ele aldığımız konuya (ekonominin amaç ve yönemi) ekonomik faaliyetlerin sahasının genişliğini eklediğimizde daha da karmaşılaşır. Elbette ilgilendiğimiz yegane konu etkinliğin ruh üzerine yansımasıdır. Bir kişinin bir tane veya birkaç yüz ineğinin olması, ya da yarım dönüm toprağını kendisinin ekip biçmesi veya yüzlerce dönümlük araziye işçi istihdam ederek işlemesi, ya da bir malın perakende satıcısı veya bu malın dünya ölçeğinde tedarikçisi olması ya da el dokuma tezgahında çalışması veya otomatik bir tezgahın kolunu bükmesi psikolojik bakımdan büyük farklılık gösterir. *Geisteswissenschaftliche* psikoloji bu ekonomik biçimlere denk düşen bütün ruhsal etkilerin kökenine kadar inmelidir. Bir fabrika işçisiyle karşılaştırıldığında zanaatkâr psikolojisiyle ilgili bazı girişimler olmuştur. Bu elbette sadece münferit ekonomik saiki değil, fakat aynı zamanda toplumsal, siyasal ve dîni kontekstleri de ihtiva eder. Bir insanın anlamlı bir bütün içerisinde mi çalıştığı, yoksa sadece, kendi başlarına mutlak olarak anlamsız parçalar mı ürettiği insan ve işi arasında tamamen farklı bir ilişki türü tesis eder. Ekonomik dü-

zeyde bu mukayesede yapısal psikoloji ile parçacıklar psikolojisi arasındaki karşıtlığın tekrarıyla karşılaşırız. Hayatın anlamlı ilişkilerini gözardı eden bir psikoloji, işbölümünün anlamlı bütünü münferit işçinin artık tek başına kavrayamayacağı (en azından ekonomik bakımdan) ölçüde parçaladığı bir dönemde gelişebilirdi ancak. Çünkü bir taraftan artık, fabrika işçileri, bir parçasını oluşturdukları sistemin anlamını kavrayamamakta, buna mukabil bu tür kitlesel üretimin yöneticileri münferit ilişkileri beşerî alandan ekonomik emtia dünyasına taşımaktadırlar. Rousseau'nun yaşadığı dönemde bile çiftçi yegane mükemmel (komple) insan gibi görünüyordu; çünkü o ekonominin anlamıyla, hayatın en temel yanıyla yakın bir temas içerisindeydi. Zanaatkâr gibi onun için de işinde bir anlam vardı, çünkü tüketiciyle doğrudan doğruya ilişki içerisindeydi. Diğerleri, eski zamanlarda hayal bile edilemeyecek ölçüde tabiata hakim olsa da, bir bütün olarak insan kitlesinin üzerinde doğanın gücünden çok daha korkunç bir tahakküm oluşturmuş olan bir makinanın çarklarından ibarettir.

Bu, kendi başına saf ekonomik bir mahiyete sahip olmasa bile ekonomik tipin farklılaşması bakımından önemi olan son bakış açısına zaten temas etmektedir. Bu ekonominin toplumsal formudur. Eğer sadece en iyi bilinen ve en iyi görülebilen farkları ön plana çıkaracak olursak, yaşamın bütünsel ekonomik problemine en yakın duranın ev [ihtiyaç] ekonomisi insanı olduğu açıktır. Bu insan büyük nisbette farklılaşmış bölgesel ekonominin bireyinden çok daha samimi ve belki de çok daha güçlüdür. Ve sonunda ulusal ekonomi dünya ekonomisine bütünüyle bağımlı hale gelecek kadar karmaşılaştığında, insan bu oldukça girift sistemle ilgili olarak kendisini, bir büyücü çırağı gibi hissedebilir. Öyle ki, daha önce hizmetinde kullandığı cinler, şimdi her nasılsa üzerinde kaçıp kurtulamayacağı bir güç kazanmıştır. Artan karşılıklı toplumsal ilişkiyle birlikte, daha karmaşık bir işbölümünün etkisi günden güne daha da acımasızlaşmaktadır. Ve bu bireyin ruh yapısına, onu bütünlemekten ziyade mekanikleştiren

bireyüstü bir etken kazandırmaktadır. Ekonomik bakımdan daha önceki herhangi bir dönemin insanlarından çok daha bağımlı insanlarız. Artık, neredeyse bebekliğimizden itibaren uyarılmaya başlanan gereksinimlerimizi denetleyemiyoruz. Bunların tatmini bizi asla görmediğimiz ve belki de göremeyeceğimiz, insani varlıklar olarak onların bize olduğu gibi bizim de kendilerine karşı kayıtsız olduğumuz insanlara bağımlı hale getirmektedir. Dolayısıyla ekonomi, kendine özgü doğasının büsbütün battal olduğu noktaya ulaşınca kadar, giderek çok daha fazla hukuki ve siyasi sistemle içiçe geçmektedir. Devasa karmaşık nesnel yapılar canlı insan ile ekonomik süreç arasına girmiştir, o kadar ki basit kişisel ekonomik yapılar neredeyse bütünüyle tanınmaz hale gelmiştir. Örgütlenmiş insanlık olarak inanılmaz derecede doğanın hakimleriyiz fakat, birbirimize karşılıklı olarak o kadar bağımlıyız ki, hiçbirimiz kolay kolay kendi ayağı üzerinde duramaz. Ancak yine de tam insan için ekonomik bakımdan kendi kendine yeterlilik belki de, düzgün bir şekilde işlediği sürece dünya çapında bir örgütlenmenin bize sunabileceği her türlü servetten çok daha gerekli ve zorunludur³⁰.

V

Bazı insanlarda ekonomi hissi, farklı bir saikin baskın olmasından dolayı değil, fakat tek bir ekonomik davranış saikinin gülünç denilecek kadar aşırı bir seviyeye ulaşmış olmasından ötürü ortadan kalkmış gibi görünür. Şayet ekonomik olan köken itibarıyla birey ile nesnel emtia dünyası ve amaçlı kullanımı arasındaki enerji dengesinde kökleşmişse, bu anlamın, eğer enerji sarfiyatı herhangi bir faydacı neticeyi aşarsa ya da enerji korunumu kullanılabilecek noktanın ötesine geçmişse gerçekleşmesi mümkün değildir. İlk durumda is-

30. Burada okuyucuya bütün bu değerlendirmelerin münhasıran psikolojik olarak yorumlanması gerektiğini hatırlatmalıyım. Bununla beraber sadece özel olarak ekonomik etiğin psikolojisine değil, hali hazırda hayli ihmal edilmiş olan şans psikolojisine de göndermede bulunmaktadır.

rafçı yani üretken olmayan tüketici ile diğerinde ise, cimri veya ekonomik olmayan biriktirici ya da tasarrufçu ile karşı karşıyayızdır.³¹ Her iki tip de ekonomik tipin sapmalarıdır. Belirleyici değer deneyimleri ekonomiktir. Fakat bu alanın değerinden tam olarak yararlanmaya yönelik çabaları bakımından ancak orta yol (altın kural) ilkesinde bulunabilecek ekonominin gerçek anlamını kaybederler. Dolayısıyla her iki tip de ekonomik tipin yapısal bakımdan sadece sapmaları değil, aynı zamanda aşırı uçlarıdır da. Her şeyi kavramaya çalışırken hayatın gerçek anlamını kaybetmektedirler. Fakat kendi sükûnet anları vardır—aşırılıkların latif ürpertisi.

31. Scheler'in cimri psikolojisi için, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. sh. 239. Herbert Schack, op. cit. sh. 200.

III. Estetik Tavır

I

İlk bölümde estetik etkeni mahiyeti ve değişik sanat formları itibariyle tek bir zihinsel anlam donanımının biçimine irtica çalışmıştık. Estetizmin esasını hülasa etmemiz gerekirse şunu söyleyebiliriz: 'bir izlenimin biçimlenmiş dışavurumudur'. Burada üç aşama mevcuttur; (1) gerçeklikte verili ya da muhayyilece oluşturulan ve duygusal anlamı bakımından fiziki olarak tecrübe edilmiş bir *izlenim*, duyumsal somut nesnel bir resim vardır; (2) fiziki ya da imgelemsel bir malzemeye ilgili muhayyilece genişletilmiş psikolojik muhtevamın duyumsal somut bir presantasyon, *ifade-anlatım* (3) nesnel ve öznel etkenler arasında bir denge ya da armoni durumu tesis edilecekse, en belirgin anlamıyla elde edilmiş izlenim ve dışavurumun karşılıklı kaynaşmasının ürünü olarak *biçim*. Teorik edimlerin verili olanla ilgili kavrayışımızda her zaman mevcut olduğunu bildiğimizden ve nesnelerin genellikle kendilerine ait ruhu bulunmadığından, verili ya da deneyimli biçim içinde genellikle kavramsal ve empatik edimlerin bir kaynaşımıyla karşı karşıyayızdır. Teorik kurucu edimler ve psikik empati edimleri her estetik deneye iştirak ederler.

Estetiğin meselesi nesne olarak nesne ve ruhumun ona kazandırdığı nitelikler arasındaki sınır çizgisini daha kesin bir

şekilde araştırmaktır. İlkiyle obje salt teorik bakış açısından tanımlanarak, saf estetik seyirci için meçhul olan kavramsal bir yalınlığa çıkarılır.³² İkincisi ise tam tersine deyiş yerindeyse estetik objelerde yaşar ve eş zamanlı olarak hem onları hem kendini tecrübe eder. Bu durumda çok yönlü, özgür ve *unique* bir psişik dürtünün bilincine varırsa 'form'u tecrübe eder.

Genel olarak bu süreci sanatçıda yahut sanat severde gözlemliyoruz. Bununla beraber daha yakından bakacak olursak, estetik tipin tâli oldukça sınırlı ve arasıra ortaya çıkan şekliyle karşılaşıyoruz. Daha derin bir şeyin ışınımları olarak estetik zihin durumu bir sanat eseriyle ortaya çıkar, tıpkı bu aynı zihin durumunun sanat eseriyle yaratılması gibi. Sürecin kendisi tamamen içsel biçimde ortaya çıkabilir. Raffaello elleri olmaksızın doğmuş olsaydı bile büyük bir ressam olurdu dendiğinde kastedilen, onun nesneleri bir ressam gibi anladığıdır. Her zaman, hatta izlenimini teknik resim yöntemi çerçevesinde ifade etmemiş olsa bile, dünyaya bir ressam olarak bakıyordu. Tek kelimeyle sanat eserleri estetik olarak deneyimde bulunan bir ruhtan doğar; dışsal olarak görülebilir olan ancak içsel *vizyondan* gelişir; müzik ancak ruhun içsel ritminin bir neticesi olarak ortaya çıkar. Fakat sanat eseri gibi, onu ortaya çıkaran estetik değerlendirme de türemiş bir fenomendir. Estetiğin kökenine erişmek için estetik deneyimi teorik, ekonomik ve dîni tavırlarla mukayeseli olarak tanımlamalıyız.

Her türlü estetik deneyimin gayrı ihtiyari olduğunu biliyoruz. Bu bir tür saf temaşa, bir kimsenin kendisini gerçek ya da imgelemsel nesnelerin çok yönlü doğasının derinliklerine bırakmasıdır. Dünya ile gerçek temas her zaman tutkuludur ve maddi ve ruhi varoluş için mücadeleye gebe. Fakat neşe kadar acının da hoş karşılandığı, mutluluk kadar ıstırapın da ululandığı bir başka deneyim daha vardır. Bu ikinci dene-

32. Joseph Strzygowski, estetikte *Sachforschung* ve *Beschauerforschung* arasında katı bir ayırım yapmayı arzuladığında bu güvenilir olmayan pozitivist yöntemi temel metodolojik bir ilke düzeyine çıkarmaktadır. (*Die Krisis der Geisteswissenschaften*, Wien 1923).

yim, imgelemsel kavrayış, yani duygunun biçimleştirici ve dönüştürücü güçleridir. Hepimiz hafızamızın edimlerinde geçmişimizin ıstıraplarının zevk veren temaşa düzeyine yükseltildiği bu kendine özgü dönüşümle şu veya bu şekilde tanışığızdır. Ve kimi insanların benliklerini her zaman kendilerini ve günlük deneyimlerini gördükleri bir imgelem peçesiyle sarıp sarmaladıklarını biliriz.

Aynı etkenler yukarıda sanatsal yaratma ve sanatsal temaşa sürecinde çözümlediğimiz deneyimin bu her şeyi canlandıran formuna da iştirak ederler. Talih ve çevre izlenimi sağlar, birey kendine özgü duygu niteliğini ortaya koyar. Bu his izlenimleri eksiksiz olarak kucakladığı zaman izlenimler psikik dürtünün ifadelerine dönüştürülürler ve kişisel kazanımlar olarak özümlenirler. Estetik tip deneyimlerini ve hislerini oldukça karakteristik tarzda yaşatır. O en asgari düzeydeki mantıksal düşünümle birlikte bunların somutluklarında ve algısal zenginliğinde yaşar. Sözelimi erotik bir eğilim salt arzudan ibaret hale gelirse emsalsiz cazibesini derhal kaybeder. Durumun duygusal muhtevasının emsalsizliğini ancak estetik deneyim ortaya çıkarır.³³

Eğer ortada tek bir durumla ilgili düşsel bir zevk yahut hazdan başka bir şey yoksa şairane bir mizaçla ya da estetik bir hevesle karşı karşıyayız demektir. Fakat ruhun bütünü hayatın her parçasında biçimlendirici bir güç olarak edimde bulunuyorsa, o zaman karşımızdaki estetik tiptir. Bunun özünü kısaca her türlü izlenime ifade-anlatım kazandıran kimse diye tanımlayabiliriz. Bu ruhi güçlerin gizemine bundan daha fazla yaklaşamayız. Nesnel bir sanat eseri (ki ancak böyle bir ruhtan doğabilir) ruhi yapıyı en açık biçimde ortaya koyar. Estetik ruh bir sanat eseriyle onun bütün somut ve

33. Schiller'de merkezi bir yer tutan 'estetik belirlenebilirlik' kavramı, estetik eğitim üzerine 21. mektubunda bu psikik yapıyla ilgili olarak kullanılır ve en yüksek biçimlenmenin koşulunu gösterir. Ona göre 'estetik ruh hali içinde insana geri verilen gücü bütün lütufların en yücesi, insanlık (insan olma) hediyesi olarak' değerlendirmeliyiz.

algısal biçimini paylaşır. Yoğunlaşmış biçimiyle buna ferdiyet veya kişilik deriz. Çünkü bunu bütün tipler ortaya koysa bile genel olarak bireysellik dediğimiz ya da alaka uyandıran biçimli bir kişilik bir estetik fenomendir. Estetizmle bağlantılı olarak her zaman bir tür kendine özgü içten içe haz duyma vardır, çünkü bu tür mizaçlar deyiş yerindeyse, dolayımli olarak yaşarlar. Bunlar arzu ya da eylem isteği uyandıran gerçeklikle doğrudan doğruya ilişki kurmazlar. Hayatın devingen resmine düşünümle değil, fakat onu empatik biçimde temâşa ederek ve ondan haz duyarak bakarlar.

Deneyimin bu üç boyutundan hangisi baskın ise buna göre üç estetik tipi birbirinden ayırt edebiliriz. Kimi insanlar kendilerini yoğun bir coşku ile dışsal 'izlenimlere' terkederler.³⁴ Bunlar deneyime açtırlar ve bu nedenledir ki, bunlar için her şey kolaylıkla bir deneyim konusu haline gelir. Şayet içsel bağlayıcı ve biçimlendirici güç eksik ise bir izlenimden diğerine her birinin ancak yüzeyinden koşturup duran yaşam *İzlenimcileri* ile karşılaşırız.³⁵ Buna mukabil diğerleri o kadar yoğun bir biçimde kendi iç dünyalarında yaşarlar ki, her izlenimi öznel bir ruh haliyle karşılayıp renklendirirler. Bunlar gerçek anlamda öznel tiplerdir, varoluşun *Dışavurumcuları*dırlar. Hayatın görülebilir somut nesnelliğine benliğin nesnel bir terkediliş olanağından yoksundurlar. 'İçsel biçime' sahip insanlarla, aynı zamanda klasik tip de diyebileceğimiz, gerçek anlamda plastik mizaçlarla, ancak varoluşun her iki veçhesi, yani izlenim ve içsel dünyamız mükemmel bir dengeye kavuştuğunda karşılaşırız. Bunlarda içsel açılım hayatın izlenimlerinin doğrudan özüksenmesidir: *kendi kendini geliştirme*. Bunların belirleyici özellikleri safi bilgi ve teknik yatkınlıktan ayırt edilmesi gereken estetik oluşum, *Bildung*dur.

34. 'İzlenim' burada teorik ya da pratik faydacı anlamda değil, estetik anlamda anlaşılmalıdır.

35. Krş. Kierkegard, *Entweder-Oder*. (Toplu Eserler, Almanca tercüme, C. 1) Διαψάλματα.— Richard Hamann, *Der Impressionismus in Leben und Kunst*, Köln 1907, özellikle sh. 143 vd. Bu parlak kitapta genel olarak estetik tip için doğru olan birçok şey özellikle izlenimci diye sınıflandırılmıştır.

Hayatlarını sanat eserlerine dönüştürürler. Bizzat kendileri biçim, güzellik, uyum ve nisbettir. En erken eğilimlerinde bile belli bir ahlâki zerafete sahiptirler, fakat çoğu kez de kendilerini yalnızca bilinçli içsel kültürle tamamlarlar. Hölderlin *Hyperion*'unda 'Kendimi sanatçı olarak da saf ve arık tutacağım' der.³⁶

Ancak burada yaşam üslubu virtüözü (Shaftesbury) ile dışsal anlamda yaratıcı sanatçı arasındaki farklılığı vurgulamalıyız. Hiç şüphe yok ki, bir sanatçının ruhu kendi içsel ritminden dışsal ritmi, içsel yaşam duygusundan dışsal biçimi, öznel armonisinden dışsal tonaliteyi yaratacak şekilde teşekkül etmelidir. Fakat içe dönük sanatçıyla karşılaştırıldığında, hem üstünlük hem de eksikliklere sahiptir. Deneyimlerini herhangi bir biçime (renk, ses, şiirsel resimler) yansıtabilme üstünlüğüne, bir başka deyişle içsel biçimlendirici güçle özdeş olmayan kendini ifade gücüne sahiptir. K. Ph. Moritz³⁷ ve Humboldt gerçek anlamda nesnel 'hassas' yaratıcılık gücünden yoksun da olsalar estetik mizaçlardı. Anlatım için boşu boşuna çabalıyorlardı, çünkü temelde her ikisi de kendi kendilerinin oluşturuçularıydılar sadece. Buna mukabil dışsal olarak yaratma gücüne sahip sanatçının zayıf ya da eksik tarafı salt bu olgu nedeniyle *tek* bir yaratma (bir Zeus, ya da bir

36. WW. I. (Diederichs) sh. 165. Genel bir mukayese için: Hegel, *Philosophie der Geschichte* ('güzel kişiliğin formları'); Jacop Burchardt, *Kultur der Renaissance*; Eduard Spranger, *Wilhelm v. Humboldt und die Humanitaetsidee*; Christian Weiser, *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben*. —Cicero'ya kadar geri giden ve aynı zamanda en iyi şekilde 'güzel ruh' tabiriyle bilinen içsel biçim kavramının tarihi ile ilgili olarak K. Borinski'nin pek dikkat çekilmeyen kitabına, *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*, (Halle 1894) bakınız. Bundan başka bkz.: v. Waldberg, *Studien und Quellen zur Geschichte des Romans I: İspanyol mistisizminde güzel ruhun gelişimsel tarihi* (Literarhistorische Forschungen, 1910).

37. Burada kastettiğimi, yaratıcı doğada evrensel ilişkinin estetik biçimde belirlenmiş metafiziğinin geri planından yola çıkarak, K. Ph. Moritz, 'gelecek organizmanın güzel dokusuna aşılana kapasite' olarak nitelemektedir. Bu yapısal bir psikolojinin temelidir. Krş. Goethe'nin *Italienischer Reise* ile ilgili yazılarından alıntılar ve benim *Goethe und die Metamorphose des Menschen*, (Goethe-jahrbuch 1924) isimli konferansım.

Aphrodite, lirik bir şiir, bir dram, bir dans ya da bir şarkı) üzerinde vakit kaybetmeye zorlanmalarıdır. Dolayısıyla yaşamsal enerjisi, tek bir nokta üzerinde o denli yoğunlaşır ki, buna hiçbir zaman tamamen erişemeyecek ya da belki de içsel formu dahi kaybedecektir. Dolayısıyla hakiki sanatkarların bir şaheserde kendilerini bütünüyle ifade etmek için tatmin edilmeyen bir arzuları vardır; fakat Goethe gibi ancak bütün hayatları boyunca bir eseri taşıyan birkaçı buna muvaffak olur. Birçok sanatçı kimi zaman izlenimci (vaka), kimi zaman da dışavurumcu unsurun (iç dünya) baskın olduğu tek ya da sınırlı ifadelerin ötesine geçmez. Kimi yaratıcı sanatçılarda birbirini takip eden eserler bunun bir bakıma ifadesi olan aktüel yaratmalardan ziyade içsel form için bir çabası gösterir.³⁸

Estetik tipi zihinsel yapısı, nesnel deneyim ve onun öznel kavrayışı arasında bir denge kurmaya çalışan içsel biçimlendirici güce dayandığı kadarıyla değerlendireceğiz. Bu tipin içinde, ana hatların çeşitlemelerle silikleşmemesi için sadece en belirgin hatları çizeceğiz. Dışımızdaki sanatsal dünyanın çok yönlü biçimlerini betimlemeye çalışsaydık eksiksiz bir Estetik yazmamız gerekecekti. Sadece içsel hayatı estetik biçimde teşekkül eden sanatçıyla ilgileniyoruz.

II

İnsan hayatının etrafında şekillendiği çeşitli değer alanları estetik tipe göre tamamen estetik standartlarla aydınlanır. Dolayısıyla o her yerde sadece kendi içsel biçimlendirici gücünü genişleten şeyi görür. Bilgi buna bir şeyler ekleyebilir, fakat algısal olanı yok edip her şeyi genel geçer kavramlara göre sınıflandırdığından dolayı pek önemi yoktur. Bu gerçek estetik tipin kavramsal olandan kaçınmasının nedenini izah eder. Kavram ona göre belli bir yetersizliğe, plastisite ve renk

38. Leipzig üniversitesindeki 50. doğumgünü münasebetiyle yaptığı konuşmada Gerhart Hauptmann bu anlamda 'ebedi başlangıç' ve 'üretken kuşkuçuluk'tan bahsetmişti.

yoksunluğuna sahip, hatta neredeyse canlılıktan yoksun bir kabuk gibi görünür. Sanatın ve sanatsal deneyimin özgürleştirici etkilerinden birisi onun bize mutad ve geleneksel gerçeklik resimlerini sorgulamasını ve onu yine gerçekte 'olduğu' gibi, yani canlı olarak (*beseelt sehen*) görmeyi öğretmesinde yatar. Bu Konrad Fiedler'in estetiğine hakim olan etkenidir. İzlenimci estetikçide genellikle göreciliğe doğru bir eğilim vardır. Bir tarihçi olarak Dilthey karakterlerini görselleştirirken hepsinin kavramsal belirlenimini sunsa da, ortaya çıkan resimsel bireysellik gereksinimini tatmin etmediğinden son presantasyonda bir elemeye girişir ve buna 'ihtiyat' der. Fakat gerçekte zihninin geri planında yatan şey, kimi zaman genelleme korkusuna yol açan ve kahramanlarını, neticede hayatın kendisinin karakteristiği olan örtüyle sarılı bırakmaya zorlayan bir estetik etkenidir. Dolayısıyla gerçek tarihsel kişilikleri görselleştirmekten bıkip usanmamıştır. Bu örnek şunu gösterir; yaratıcı sanatçı için anatomi incelemesi ne ise saf estetik insan için de bilimsel düşünüm, ya da bir Schiller veya Goethe için felsefi sanat çözümlemesi odur: yaşamın bütün plastisitesi, renk ve bireyselliği için çabaladığı bir orta aşama. Dolayısıyla teorik tavır estetik insanda tâli bir etken olarak bulunabilir.³⁹ Fakat hedefi, genel olan özel vasıtasıyla ışıyacak şekilde hayatın değişmez yasalarını kendi somut bireyselliği ve kişiliğinin oluşum süreci içinde sunmaktır.

Bunu yapmak için değişik bilimler içinde belli bir seçim yapılmalıdır. Öncelikle içsel dünyanın oluşumuna doğrudan doğruya hizmet eder görünen sadece (dil, edebiyat, ve tarih)

39. Worringer'in *Abstraktion und Einfuehlung*'unda (Jena, 1911 [*Soyutlama ve Özdeşleşim*, Türkçesi, İ. Tunalı, İstanbul)) soyutlama olarak adlandırdığı şey temelde bağımsız bir fenomen değildir. Matematik biçimde gelişmiş olan ruh, matematiği formlarla ve formlardan yola çıkarak hisseder. Kontrpuvan müzikte bu yüksek rasyonellik seviyesinin bir örneğidir. Fakat tıpkı formatif sanatlardaki görülebilir matematik gibi, burada da işitilebilir matematik olarak kalır. Biçim her ne kadar yüksek düzeyde aklıleşmişse de estetiğin temel etkisini ihtiva eder. Volkelt *Das aesthetische Bewusstsein* sh. 74'de Worringer'in soyutlama kavramını benzer şekilde eleştirir.

Geisteswissenschaften' dir. Açık biçimde eğitimsel muhtevaları nedeniye Fransız estetikçileri tarafından bunlar '*belles lettres'* diye nitelendirilmiştir. Bu anlayışı, doğa bilimleri de dahil — çünkü bunlar da içsel hayatın teşekkülüne katkıda bulunuyorlardı— bütün bilimlere ilk uygulayan Herder'di.⁴⁰ Bu doğa bilimlerinin, form ve kültür özleminde Goethe için ne çok şey ifade ettiği pek iyi bilinir.

Estetik insanın doğanın özüyle ilgili kavrayışı teorik insanınkinden bütünüyle farklıdır. Onunki doğada benzer bir yaşam hissedenden mitolojik düşünce yöntemiyle büyük bir benzerlik arzeder.⁴¹ Çünkü doğada da yaratıcı biçim rol oynamış görüldüğünden, doğanın estetik bir his olmaksızın kavranamayacak bir boyutu vardır. Organik olan her şey içsel bir gelişme dürtüsüyle sevk edilir intibasını verir ve hissedilen teleoloji o denli içkindir ki, insan kendisini buna bir ruh atfetmekten alıkoyamaz. Aristoteles, bir şair olmamasına karşın, sisteminin merkezine *entelekheia* anlayışını koymuştu. O Grek dünyasının bir ferdiydi, ve Grekler diğer uluslardan daha yüksek bir form duygusuna sahiptirler. Dolayısıyla içsel biçim (iç varlığın amaçsal organik gelişme yasası), onun için ve uzun ortaçağ yüzyılları boyunca yegane açıklayıcı doğa ilkesi haline gelmiştir— böyle bir bireyleştirici yasa (tek bir insanın karakteriyle benzer şekilde) ancak estetik sezgiyle kavranılabilirse bile. Modern doğa bilimi bu *formae substantiales'*i yoketmeye çalışmış, ancak bu her zaman beklenmedik biçimde yeniden ortaya çıkmıştır. Kendisini organik bir gelişim süreci, yasaya uygun bir *metamorfoz* olarak duyumsayan Goethe gibi bir insanın doğada aynı biçimlendirici gücü görmesi anlaşılabilir; özellikle onyedinci yüzyıl ve onun çocukları Leibnitz ve Shaftesbury'den itibaren bu anlayış Goethe'nin yetiştirdiği entelektüel dünyayı belirlemiştir. Organik vizyon gücü

40. Herbart kuru bir ahlâkçı tavrıyla, dünyanın estetik sunumuna imkan tanıyan bilimlerle sadece kaderin zorunluluğunu yeniden üretmekle yetinen bilimler arasında da bir ayrım yapmıştı.

41. Krş. Schiller, *Die Freundschaft*.

olarak aynı ölçüde şaşırtıcı organik düşünce gücüne sahipti.⁴² Aynı entelektüel eğilim Schelling'in ve Froebel'in felsefesine de hakimdi, keza doğayla ilgili 'gece görüşü'yle yetinemeyen ve açıklayıcı bir ilke olarak ruha müracaat eden Fechner tarafından da dile getirilmiştir. Organik ve mekanik doğa anlayışlarının birbiriyle çatışması bunların arkasında yer alan insan tipleri kadar eskidir. Kendimizi kesin bilimin sınırında bulduğumuzu açıklamalıyız. Çünkü doğa ruhu, ve bunda yaşayan münferit ruhlar ya da tipler ancak empatiyle anlaşılabilir. 'Doğa ne çekirdek ne de kabuktur, fakat aynı zamanda her şeydir.' Aynı şey tarihsel *Geisteswissenschaften* için de doğrudur. Bir insan ya da bir dönemin psişik bireyselliği ancak böyle bir empatik biçim duygusuyla ayırt edilebilir. Burada sanat gelip bilimin sınırına dayanır, ve sanki salt teorik (kavramsal) olanın yanı sıra zihnin bütün güçleriyle kavranırsa gerçekliğe daha derin biçimde nüfuz edilir kanaati hasıl olur. Dolayısıyla estetik tipin dünyayı anlamada kendine özgü uzvundan bahsedilebilirse eğer, buna empatik sezgi demek doğrudur. Saf teorisyen için böyle bir eğilime sahip insan taşkın bir romantikten başka bir şey değildir⁴³. Çünkü teorisyen için doğa bir işlevsel denklikler sistemidir ya da kavramsal olarak tanımlanan bir enerjiler karmaşasıdır. Fakat unutmayalım ki, Platon itidalin evreni (kozmosu) ve ruhu güzelleştiren etken olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla yaşam-sal empati biçim ve güzellik deneyimlerinin kaynağı olarak matematikte de bulunabilir.

Şimdi estetik tipler ekonomik değerlerin ilişkisine dönelim. Pratik ve estetik bakış açıları birbiriyle keskin karşıtlık oluşturur. Estetik bir objeye, teknik veya ahlâki, eğitim veya sağladığı zevk bakımından bir fayda atfeden herhangi bir kimse onun saf varlığını yok etmiş olur. Estetik insan hayatın pratik

42. Krş. daha önce zikredilen konferansım.

43. Hayatını sürekli bir biçimin egemenliği altında olan organik bir gelişme süreci olarak kavrayan herhangi bir kimse —Goethe'den önce böyle bir tavrın varlığı bilinmemektedir— kendisini estetik olarak anlar.

talepleri karşısında teorisyen kadar kayıtsız ve çaresizdir. (Bu noktada yukarıda zikredilen hususlar, görünüşteki çelişkilere rağmen geçerlidir). Kendisini geliştiren bir kimse gibi sanatçı da, bütün enerjisini fayda için harcamış olsaydı hayat karşısındaki bütün tavrını yok ederdi.⁴⁴ Hayatı biçimlendirici ve zevk verici bir düşünle kavramak 'çalışmaktan' bütünü farklıdır. Wilhelm Meister tamamlanma yahut bütünlenmeyi sahnenin kendisine sunar görüldüğü insani hayatın bütününe empatik bir nüfuz edişle başaracağını umuyordu. Dolayısıyla yegane emeli kendisini bir illizyon dünyasında geliştirmektir. Her ne kadar bu *oluşum romanı* (*Bildungsroman*) bireysel sınırlılığa, meslek ve faydalı çalışmaya övgüyle sona erse de, bu daha önce söylenenlerle bir çelişki oluşturmaz. Belki şu anlama gelir, Goethe burada sâfi estetik yanılısama kültürünün, benliğin temaşa ve tefekküre dayalı gelişiminin saf idealinin bir reddini planlamaktaydı, çünkü Goethe kendi halinde bir iş adamını yüceltmekle yetinemezdi. Bir kimsenin bunları bir biçime sokmaya çabalamazdan önce gerçek deneyimlere sahip olması gerekirdi. Wilhelm Meister hedefinde değil, fakat seçtiği malzemede yanılmıştı. Sınırlılıklarına rağmen ufku dar bir işçi olamazdı, çünkü yaşam amacı o kadar şümullüdür ki, ne yapıp edip eksiksiz bir prersonalite olarak kalmayı başarmalıydı.⁴⁵ Goethe böyle düşünüyordu; ve bütün çabası yaşa-

44. Günlük pratik şeyler bile estetik bir kafa için çok fazldır. Hayatı meşakkatli bulan, her zaman biçimlenmiş bir yankı arayışı içinde olduklarından ve ziyadesiyle maddi olan şeylerle pek ünsiyet kuramadıklarından dolayı gerçek hayatın daima ürküttüğü bu mizaç yahut tiplerin resmini göz önünde bulunduyorum. Bununla beraber, hayatın zahmetli taraflarını sanki sadece *kimerikal* imiş, sanki bütün dünya sadece estetik bir fenomenden ibaretmiş gibi ele alan diğerlerini de kast ediyorum.

45. Krş. Jonas Cohn, *Der Geist der Erziehung* 1919, sh. 91. Mesleki eğitimin özellikle sanatçılar tarafından güçlü bir şekilde hissedildiğini kabul edemem, belki burada söz konusu olan salt zanaatkârlığın elde edilmesidir. — Schiller de Meister'den bu şekilde etkilenmişti; 'güzel esnekliğini yitirmeksizin kararlılığa ulaşmış, kedisini kontrol etmesini öğrenmiş, fakat bu sınırlamada biçim vasıtasıyla sınırsızlığa bir geçit bulmuş[tu]'. (Goethe'ye Mektup. 8 Temmuz 1796) Schiller'in estetik belirlenme anlayışı (yukarıya bakınız) estetik tip diye adlandırdığımız şeyi temsil eder.

mın estetik biçiminin evrensel belirsizliğinden bunların üzerinde daha gizil bir form yaratmaktır.

Daha farklı bir şekilde kendisini hayatın zorunluluklarının üzerine yükseltmek ve saf madde ve onun sınırlamalarından kurtarmak zorunda olan Schiller'in peşinde olduğu şey ise, imgelem gücü, oyun dürtüsü ve estetik gelişme yahut olgunlaşmaydı.⁴⁶ Hakim dürtü haline geldiğinde salt faydalı olana bağlılık estetik tavrı ortadan kaldırır. Goethe'nin yaşlılık döneminde (klasik Kalokagathie ile uyum içinde) *Wanderjahre*'sinin sonunda tamamen pratik olan Susanna'yı 'İyi ve Güzel' (*die Gute-Schoene*) diye tanımlaması ilk bakışta tuhaf gibi görünür. Fakat ilk bölümde bile, tamamen dîni-erotik tipin dışı vurumlarını güzel bir ruhun İtirafı olarak nitelendirdiğini hatırlarsak bu tuhafılık kaybolur. Özümleyici ve biçimlendirici içsel gücü, diğer bütün tipleri geniş ve şumullü bir formda biraraya getirecek kadar evrenseldir. Bu kendi kendini oluşturanların en büyüğü, Romantik bir ifade kullanmak gerekirse, o denli çok yönlü bir 'sensorium'dur [o denli muazzam bir kafadır] ki, hayat karşısındaki estetik tavrı bütün diğerlerini kucaklar. Bununla beraber son tahlilde öz ya da nüve olarak geriye kalan, içsel biçim arayışı veya daha iyi bir ifadeyle, hayatın ona malzeme biçiminde verdiği her şeyin yardımıyla *entelekheiasının* biçimlenişidir.⁴⁷

Estetik biçimin ilkelerinde pratik etken de zorunlu olarak tâli bir unsur biçiminde görünür. Her türlü sanatta sadece vasıtanın büyüklüğü için değil, yoğunluğu için de geçerli olan bir araç ekonomisine rastlarız. Her bir aşama ve gerilim estetik öznenin psiko-fizik enerjisine göre değerlendirilir. Hayatın kendisinin biçimlenmesi de buna benzer. Burada ekonomi erişilemez olan herhangi bir şeyin arzulanmaması ve imgelem

46. Schiller için biçim dürtüsü bizim anladığımızdan daha farklı bir şeydi: Kantçı anlamda Aklın salt rasyonel biçimlendirme kapasitesi. Krş. benim *Wilhelm v. Humboldt und die Humanitaetsidee* sh. 341 vd. ve 281. Bizim biçim dediğimize Schiller görünümde özgürlük ya da canlı biçim diyordu.

47. 'Faydadan hakikat vasıtasıyla Güzele.' (*Wanderjahre*)

gücünün sınırlanmasıyla kendisini gösterir; keza salt estetik insan için bunalım yahut depresyon dönemlerini zorunlu olarak coşku dönemlerinin takip etmesinde de görülür. Estetik tip zengin ve çok yönlü deneyim arayışı ve hayatın tamamen zihinselleşmesiyle yetinmemesi bakımından katı stoik tipten ayrılır. Fakat her türlü estetik coşku akabinden sükûn eden bir sakinlik yahut sükûnet, her genişleme bir sınırlama yahut daralma edimi talep eder. Dolayısıyla stoik bir özellik, sınırlama *pathosu* zorunlu olarak estetik tipe dahildir. Bunun vasıtası da, her zihni edimde payı bulunan güç ekonomisi etkenidir.

Estetik insan hiçbir surette asosyal bir tip değildir. Fakat bireysellik doğasının bir parçası olduğundan, toplumsal ilişkilerde ben merkezçiliğe ve kendisini fazlasıyla önemsemeye bir eğilimi vardır. Bir başka deyişle, bireycilik ve kendisini ön plana çıkarma toplumsal bakımdan estetik tipin ayırt edici özelliğidir. Bu tipin güçlü bir şekilde tebarüz ettiği her durumda, insan hayatın pratik ya da ruhi gereksinimleri altında bunalan hemcinslerine yardım etme arzusuyla yönlendirilmez, fakat bunlar tıpkı hayatın bütünü gibi estetik hazzın ve ayırt edici empatinin objeleri haline gelirler. Bu estetik etken toplumsal ilişkilerde gayet açık biçimde ortaya çıkar. Ne kişisel ihtiyaçların ne de mesleki ilgilerin makes bulmadığı, fakat kendine özgü kabul edicilik ve kendini dışa vurma tarzının tatmin edildiği, kolayca oluşup kolayca gevşeyiveren —büyük ölçüde yüzeysel— birlikler vardır. İnsanlar burada anlam (Ausdruck) ve izlenim (Eindruck) vasıtasıyla birbiriyle temas ederler; geçici bir süre ruhların bir sentezi ya da kaynaşması vücut bulur, fakat kendisiyle birlikte bir yükümlülük hissi hasıl olmaz ve insana deyiş yerindeyse kelebeklerin oyununu hatırlatır. Bu tür toplumsal etkinlikler karşılıklı olarak birbirine ilginç gelen kişiliklerin, fakat saf durumda ilgilerin gerçek anlamda birbiriyle buluşması ve birbirine bağlanması olmaksızın, kolayca ve serbest temasından kaynaklanır.

Erotizm bu estetik-toplumsal ilişkinin daha yüksek ve daha kalıcı formunu temsil eder. Bununla gerçekten estetik bi-

çimde belirlenmiş sevgi formunu kast ediyoruz. Erotizm öncelikle insan bedeninin ruhun saf, doğal ve özgür biçimlendirme gücünün bir sembolü olarak faaliyette bulunmasında kökleşmiştir. Estetik öznenin arzulama olarak tecrübe ettiği, psikolojik bir şeyin dışavurumu gibi görünür. Beden burada gerçekten değerli bir ruhun *adequate* sembolü olarak düşünülür. Erotizm karşılıklı olabilir, fakat bu onun doğası için elzem değildir. Daha yüksek aşamalarda bedensel özellikler bütünüyle bir tarafa bırakılabilir ve sevgi edimi doğrudan doğruya bir başka ruhun iç biçimine yönelir. Belki de Platon bu tür erotizmin yolunu gösteren ilk filozoftu.⁴⁸ Estet tarafı ön plana çıkan herkes belirgin biçimde *erotiktir*. Ve düşünen bir ruhun erotizmini doğallık ve gençlik cezbedebilir⁴⁹, buna mukabil naif, derin ve esaslı olanı arar. Herkes yoksun olduğu biçim güçlerinin arayışı içindedir. Bu erotizmin cinsellikle içiçe geçtiği inkar edilemez. Bedenin plastik güçleri ile ruh arasında gizli bir ilişki mevcuttur, fakat bilinçte ortaya çıkışının biçimi tamamen ruhi olabilir ve genellikle erotik imgelemen üreme dürtüsünden daha güçlü olduğu genç saf mizaçlar için durum böyledir. Aynı cinsiyetten insanlar arasındaki zihinsel erotizm fenomeninin tamamen normal olması bununla yakından ilgilidir, çünkü erotik için, birinin eril diğerinin dişil ögeyi oluşturduğu iki farklı ilke gereklidir. Yoğunlaşmış tek yanlı zihinsel güç her zaman erildir, naif bir biçim gücünün gerçekleştiği ruhsal bütünlük ise dişildir. Fakat form bu ikisinin ruhsal birliğinden ortaya çıkar; biçim yani artık tek yanlı ya da saf bitkisel insan değil, uyumlu olan. Dolayısıyla estetik tip tarafından temsil edildiği şekliyle *hümanite*, kendisini eksiksiz biçimde ancak erotizmde gerçekleştirir. Çünkü her insan doğasının derinliklerinde, zihinsel-üniseksüel bir antite olarak, eksik ve eksikliği giderilemez varlıktır.⁵⁰

48. *Symposion*'unda.

49. 'Kim ki en derin düşünür, en canlı olanı sever.' Hölderlin.

50. Daha fazla ayrıntı için bkz. benim *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 1924, 4. bsk. Bl. 4.

Dişil ilke dediğimiz en açık biçimde dişil ruhda gerçekleşir. Dişil öge içsel biçim arayışı içindeki eril ruhun zorunlu tamamlayıcısıdır. O ancak dişil ögeyle empatiyle olgunlaşır. 'Ebedî kadınlık bizi yukarılara çekiyor.' O nedenle iki cinsin ruhsal ilişkisi, fizik cinsellik egemen unsur olmadıkça, estetik bir ilişkidir. Gerçek evliliğin anlamı ne fiziki, ne de pratiktir, daha çok karşılıklı ruhsal bir tamamlanış yahut bütünleniştir, sözcüğün en yüksek anlamında içsel biçimin gelişmesidir. Bu sebepten dolayıdır ki, bu en yüksek amacı ancak erken evlilikler gerçekleştirebilir. Fakat böyle bir birliğin gerçek anlamı sonunda ancak hazırlayıcı bir sembol olan salt estetik etkeni aşır geçür ve dîni değürlerle doruk noktasına ulaşan bütün-sel bir hayata kapı aralar.⁵¹

Tekrar toplumsal ilişkilere dönecek olursak, estetik karakterin neden özellikle cinslerin ruhsal temasına dayandığı şimdi anlaşılabilir hale gelir, belki tek farklı tarafı bunun geçici ve imgelemi uyarıcı bir birlik olmasıdır. Saf estetik tip toplumsal ilişkilere elvermeyecek derecede imgeleme geniş bir yer verir. Ruhu cazibeden yoksun olsa bile, bir başka kişiye yardım eden etkin sadakat anlayışından yoksundur. Estetler dayanışmanın pratik yanı için hiçbir şey hissetmezler. Gerçek bir insanlık kavrayışına sahip olmadıklarından dolayı, sözgelimi sosyalizmi kendilerine özgü bir tarzda yorumlarlar ve siyasi sosyalizm zaviyesinden gördüklerinden buna ancak bir yanlış anlama denebilir. Estet Oscar Wilde'ın *Socialism and the Soul of Man* isimli denemesi bunun güzel bir örneğidir. Onun için sosyalizm ancak estetik bireyciliğin bir aracıdır ve ancak buna ve en eksiksiz hayata kapı araladığı ölçüde değerlidir. Bununla beraber insan bu en eksiksiz ya da kusursuz hayatı ancak sanatsal imgelem alanında bulabilir. Bu bireyciliğin bilinen en yoğun biçimidir. Amacı güzel olmak ise de insan ancak gönüllü birliklerde bu amacını gerçekleştirir.

51. Eros ya da estetik sevgi dediğim yaşamsal birlik hissi ile gerçek anlayıcı kişisel sevgi arasındaki farklılıkla ilgili olarak krş. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923.

Devletin varoluş nedenine uygun görevleri faydalıdır, bire-yinki ise güzelliktir. Oscar Wilde'ın ve Gustav Landeuer'in estetik sosyalizmi böylelikle çirkin izlenimlere karşı bir koru-ma, rahatsız edici deneyimlere karşı manevi bir güvencedir. Hayatın gerçek değeri ancak, herkesin kendi varlığını ser-bestçe ortaya koyması ve, yaratan ve zevk duyan tam bir bi-rey olarak yaşaması halinde elde edilir⁵².

Şimdi siyasi alana geçelim. Bilgisiyle teorisyen nasılsa, bireysellik ve kişilik bilinciyle estetik insan da tıpkı onun gibi bir güç duygusuna sahiptir. Elbette bu karakteristik iç-sel güçtür, Nietzsche bile bunu hiçbir zaman aşamamıştır. Estetik tip kendi alanını, yani sanatsal yaratmanın etkileri-ni güçlendirmek için doğal olarak, dışsal araçlar bulur.⁵³ Bu, cezbedici görünüşle, giysilerin ve yaşadığı muhitin es-tetik güzelliğiyle, retorik telkinle vs. onun insanları etkile-meye çalıştığı dildir. Fakat hırs baskın geldiğinde siyasi ti-pe geçmiş oluruz. Bir aristokrat ve bir bireyci olarak estetik insan insanlardan uzak durar ve kendi kendine yeterlidir, konumu başkaları tarafından tehdit edilir edilmez, '*Odi pro-fanum vulgus et arceo.*' Ve işte burada güç dünyasıyla zihin-sel olarak mücadele edip üstesinden gelememenin farkına varılmasından bilinçsiz biçimde etkilenir. Eğer estetik tip bu ihtiyatkarlığı terkedip de siyasi alana katılacak olursa, bunun için uygun olmadığını çok geçmeden anlayacaktır. Her şeyi kendini merkeze yerleştirerek değerlendirir. Dola-

52. Oscar Wilde, *Der Sozialismus und die Seele des Menschen*, Tr. Hedwig Lach-mann ve Gustav Landauer. Berlin, 1904. —Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozi-alismus*, Berlin, 2. bsk. 1919. (Hemen her sayfa yukarıda geliştirilen tipi destek-ler mahiyettedir.) 'Bizler şairiz, bilim şarlatanlarıyla, Marksistlerle, heyecan-sız, samimiyetsiz ve akılsız kimselerle bir işimiz olamaz, şiirsel imgelem, sa-natkarâne yoğunlaşmış yaratıcılık, coşku, heyecan ve peygamberâne güç ken-disine böylelikle bir yer bulacaktır.'

53. Estetik prezantasyonlara yansıtılmış güç hissi yücelik ve kahramanlık fenomenini yaratır. Daha önce Kant'ın gösterdiği gibi bu tamamen estetik değildir. Yaptığımız ayrıma göre bu başka bir tipin tezahürü, yani estetik düşünüm ve hazzın objesi yapılmış olan doğanın üzerine ahlâki yükselme olarak anlaşıl-malıdır.

yısıyla estet için hiçbir şey ondan belirli, sınırlı ve gerçek bir şey talep eden bireyüstü toplumsal güçlere boyun eğmek kadar rahatsız edici değildir. Devleti bile estetik biçimde algılar.⁵⁴ Uygun şartlarda devlette bir form, elverişsiz durumlarda bir engel görürler. Bundan dolayı bir liberaldir ve Wilhelm v. Humboldt ve Leopold v. Wiese gibi, devletin etkinlik alanının en asgari seviyede tutulmasını önerir. Hatta kimi durumlarda devletin lüzumsuz olduğunu düşünen ve insanlığa özgür ve güzelliğe bezeli bir hayat için yardım etmeyi arzulayan bir anarşisttir.⁵⁵ Varoluşun salt izlenimcileri yahut dışavurumcuları, bir yöneticiye boyun eğme ve sair bağımlılık ilişkilerinde zorunlu olan bu içsel disiplinden yoksundurlar. Hatta klasik insan, bu kusursuz kişilik, salt kendi doğasının yasalarına uygun olarak yaşamayı, kendi gelişimi ve açılımı için önünde açık bir alana sahip olmayı ve özgürlüğe kendi içsel organik gelişimiyle erişmeyi tercih ederdi. İnancı Kantçı görev liberalizmiyle karıştırılmaması gereken uyumlu insanlığın liberalizmidir. Hölderlin'in *Hyperion*'unda politik ve estetik bakışaçılarının güçlü bir karşıtlığıyla karşılaşırız. Ona öylesine korkunç

54. Krş. Romantik döneminde Schleiermacher. *Monologen* III. 'Bilge adamlar tarafından anlatılan eski devlet efsaneleri nerede? Varoluşun bu en yüksek aşamasının —onun aklının parçası olarak, her bir bilincin imgelem(!) ve güce sahip olduğu— her bir insana kazandırdığı güç nerede?' Schmitt-Dorotic, *Politische Romantik* (2. bsk. München, 1925) romantik zihin tipinin ustaca yapılmış psikolojik bir çözümlemesini vermektedir. O da bunu estetik tipe tâbi kılmaktadır. Bu nedenden ötürü romantizm reel politikayı bozacaktır: 'Siyasi bir Lirik kadar politik romantizme de geçit verir.' (1. bsk., sh. 115).

55. Oscar Wilde'in her türden buyurgan sosyalizme karşı hasmâne tutumu ve Gustav Landeuer, op. cit. sh. 19 vd. 'Ruhun ve içsel gerekliliğin olmadığı yerde, dışsal güç, düzenleme ve devlet ... vardır.' ... 'Devlet asla bireyin derinliklerine nüfuz edemez, asla bir bireysellik niteliği olamaz ... ne de doğal olarak özgür irade..' vs. —W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, özellikle ilk üç bölüm. Toplu Eserler (Akademieausgabe) I. sh. 117. 'O nedenledir ki ilginç insan her meslekte ve her konumda alâka uyandırır; dolayısıyla karakteriyle bağdaşan bir hayat tarzı göz kamaştırıcı bir güzellikle olgunlaşıp kemâle erer' (yani devletin dışında özgür bir muhitte). Leopold v. Wiese, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* Berlin 1917 sh. 155 vd.: *Die romantischen Metapolitiker*.

görünen Alabanda'ya yakın insanlar olsa olsa siyasetçi ya da etkinlik propagandacılarıdır. Hyperion bir güzellik teokrasisinin düşünürüdür.⁵⁶

Şimdi estetik tipin dinle olan ilişkisine geliyoruz. Onun için en yüksek değer, estetik bakımdan önemli —benim daha geniş anlamda (safı uyumlu güzelden farklı olarak) güzel demeyi tercih ettiğim— olandır. İnancı bir güzellik dinidir. Bundan dolayı yeryüzündeki ile Cennet'teki hayat arasındaki kaba düalizm, fiziki olanın değerinin düşmesi, ona tahammül edilmez gibi görünür, aynı şekilde tam olarak biçimlenmiş dünyanın kaos yerine hiçlikten yaratılması da. Siyasi mizaçlar dünyanın iradi bir edimle yaratıldığını düşünürler. Diğer taraftan estetik insan onu bir biçimlenme süreci, çokluk içerisinde bir birlik, bir kozmos olarak düşünür. Estetik tipin nazarında kabul edilebilir olan bir tür estetik panteizm ya da *pananteizm*dir. Ona göre Tanrı en yüksek düzenleyici ve biçimlendirici güçtür. Ve evren Platonik düşüncenin, Bruno, Leibnitz ve Shaftesbury, —gençliklerinde— Schelling ve Goethe tarafından sürdürüldüğü şekliyle bir uyum, bir güzellik okyanusudur.⁵⁷ Bunlara göre din bu uyumla birliktir. Estetik-dini dünya anlayışı bir tür Animizmdir.⁵⁸ Sözelimi Schleiermacher'ın *Reden über die Religion*'un birinci baskısındaki din çözümlemesi belirgin bir estetik dini tip sergiler. Burada ah-lâk etkenine, normatif değere bu kadar az bir yer ayırması dikkat çekicidir. Evrenle birlikte olduğumuz zıfak kucaklaşmasının tanımı estetik sürecin önemli ayırdedici özelliklerin-

56. Krş. benim denemem, *Hölderlin und das deutsche Nationalbewusstsein*, Kultur und Erziehung (3. bsk. Leipzig 1925) içinde.

57. 'Hakiki güzellik için, hiçbir düşünceyle kavranılamayacak olan Doğa'nın bütünlüğünün uyumlu ilişkilerinin tümünü ihtiva eden kavram haricinde başka bir mukayese noktası hani nerede?' Goethe, *Italienische Reise*, zikreden Moritz.

58. Scheler, sempatiyle ilgili sık sık iktibasta bulunulan kitabında kozmik hayata bir birlik hissine doğru gelişme gösteren daha derin yaşamsal birlik hissini estetik empatiden ayırır. (op. cit. sh. 16 vd., sh. 84 vd., sh. 90 vd.) Bununla beraber ben zihinsel oldukları sürece her iki hissin de estetik adı altında zikredilmesine taraftarım.

den biri olan empati formuna sahiptir veya içerisinde ruhların kaynaşmasını barındırır. Tanrı'dan uzaklık bilincinin, günahın, öz bakımından farklılık (disparite) hissinin, bireyselliğin hapishanesinde mahpusluk duygusunun, Tanrı'yla umutsuzca çekişmenin bu dinde yeri yoktur. Schleiermacher din teorisinde sonradan tarihi-Hristiyanlık faktörlerine daha fazla yer vermiştir. Fakat pür estetikler için bu deneyim alanının pek bir faydası yoktur. Gençlik dönemlerinde Humboldt ve Goethe kendilerinde bu düâlite bilincine —ki aşkınlık anlayışı bunun bir yansımasından ibarettir— sahip olmadıklarını müşahade ediyorlardı. Hölderlin gibi onlar da varlıklarını dünyanın güzelliğine borçlu olduklarını ve onunla hayat bulduklarını hissediyorlardı. 'Din güzellik sevgisidir.' (Hölderlin, W. I. 105) 'En güzel aynı zamanda en kutsal olandır.' (W. I., 72) Bunlar için estetik, metafizik dünya ilkesine dönüşür. Fakat bütün Platoncular için bu artık sadece görünüş, peçe, yanılsama, parça değil, temel dünya yapısı; nihai ve, (dini bakış açısından) dünyanın bütün kaba, biçimsiz ve çirkin fenomenlerinin ardında yer alan en geçerli anlamdır. Hatta ıstırap, ölüm ve hastalık bile bunlar için zarif bir şiirsel renkle bezelidir. Estetik tipe özgü Hristiyanlık yorumu, Oscar Wilde'nin Mesih'i '*ruhun Estet*'i olarak göstermesinde kendisini açıkça ortaya koyar.⁵⁹ Demek oluyor ki, pür teorisyen yahut safi dindar insan güzelliği, içinde dünyanın nihai anlamının gizlendiği hazırlayıcı bir unsur olarak görürken, estetik tip için bu bizzat anlamın gerçekleşmesi ve hayatın gerçek değeri haline gelmektedir.

Ruhu estetik biçimde teşekkül etmiş ve karşı karşıya kaldığı şeyleri dini anlamıyla ele alan insan ile resim ya da beste yapan üretken sanatçının bakış açısı ya da bir dindar tip arasında büyük bir farklılık vardır. Bununla beraber bu ikisi arasındaki sınır çizgisini özel bir durumda tespit etmek, imkansız değilse bile ziyadesiyle güçtür. Bunun ön koşulu her zaman tarihsel

59. Schiller de Goethe'ye yazdığı ilginç bir mektupta Hristiyanlığı 'yegane estetik din' diye niteler (17 Ağustos 1795).

olarak verili olmayan zihinsel hayatın farklılığıdır. Ortaçağların zirvesinde her insanın benlik düşüncesi kadar dünya tasavvuru da, nesnel dinden ve gelenekten o denli güçlü bir şekilde etkilenmişti ki, dinin dışında ne felsefe ne de sanat için bir alan vardı. Şayet estetik yanı belirgin bir şekilde ön plana çıkmış bir zihin bu düzeyde ortaya çıkarsa kaçınılmaz olarak mevcut mecâzi-figüratif dili seçecektir, bu konteks içerisinde tamamen estetik biçimde tecrübe edilmiş ve görselleştirilmiş bir şeyi anlatmayıp arzu etse bile. Dante bunun çarpıcı bir misalidir.

Ortaçağlar boyunca duyumsal olarak algılanabilir ile duyum üstü arasındaki oldukça karmaşık ilişki plastik sanatlar için ilk defa yapısal biçimde Max Dvorak tarafından yorumlandı. Bu sanatın kendine özgü arzusu ve problemi ancak öznel olarak kavranılabilen herhangi bir ruhsal unsuru duyumsal olarak algılanabilir olana dönüştürmektir. 'Ortaçağ sanatının gelişmesinin *uniqueliği* herkesin âşına olduğu dîni karakterinde değil, —karşı-reformasyonun sanatı da aynı ölçüde dinseldi, ancak yine de birçok müşterek noktalara rağmen Gotikten oldukça farklıydı— maddi deneyimin ötesinde yer alan ve tesiri ruhsal şeylerle ilgili duyumsal deneyime her dolayımız referansı anlamsız, ve hakikate ve insan aklına karşı affedilmez bir günah olarak algılayacak kadar büyük olan zihinsel bir yapının her tarafa sirayet ediciliğinde yatmaktaydı.'⁶⁰ Dolayısıyla Gotik sanat sadece hayatın duyumüstü izahı ile akabinden duyumsal olana karşı ortaya çıkan tepki arasında bir denge kurma teşebbüsünü temsil eder.

Doğal ve duyumsal olana daha yakın ve dîni gelenekten daha özgür olan bir ruh yapısı, içsel estetik tekamülünün daha geniş anlamda dini karakterize eden sınırsız ilişkilere doğru gelişmesine izin verme imkanına sahiptir. Estetik panteizmin (ki gerçekte bir öğretiyeye değil, daha çok bir ruh gelişimine dayanır) öncelikle dîni ya da estetik olarak düşünülmesinden bağımsız olarak, böyle bir zihnin yaratıları, herhangi bir

60. Max Dvorak, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*. Muenchen, 1924 sh. 60.

tarihi-dîni sembolizm olmaksızın, Schleiermacher'ın '*Sinn und Geschmack fuers Universum*'unu açıklayan dîni bir anlama sahip olacaktır. (Hiç şüphesiz bu, obje olarak doğayı seçmeleri halinde özellikle doğrudur). Bunun şiirde sayısız misalleri vardır. Oskar Bayer bu bakış açısını plastik sanat için yazı ve resimle parlak bir şekilde geliştirmiştir. Fakat burada bu yapıların daha fazla açıklanamayacağı bir noktaya ulaştık ve artık ruhsal kavrayışa güvenmek gerekir (*beseeltes Sehen*)⁶¹.

Estetik uzvun bu sınırsız genişlemesi Gottfried Keller tarafından bilinçli biçimde yenilenmiş ve derinleştirilmiş doğa duygusunun bir tasvirinde ifade edilmiştir:⁶² 'Hemen dışarı fırladım: Eski dağ şehri, kayalar, orman, göl ve ırmak, zengin şekilli dağlar Mart güneşinin munis aydınlığı içinde parlıyordu, gözlerim bunları kavrayınca benliğimi saf ve sürekli bir sevinç kapladı. Bu her şeye hak ve değer tanıyan, evrenin derinlik ve ahengini duyan feragatli bir varlık sevgisi idi. Bu sevgi, unsurları tek tek ve bencil amaçlarla seçen sanat kaygusundan daha yüksektir. Bu, haz ve romantik heveslere göre seçip faydalanmaktan da daha yüksek bir şeydir, çünkü yalnız bu dengeli ve sürekli bir ateş yakabilir. Şimdi her şey güzel ve ilginç görünüyordu, artık yalnız formu değil nesnelerin özünü, içini ve geçmişini de görüp sevmeye başlıyordum. ... Dünyayı ayakta tutan ve insanı oluşturan hareketteki sükunettir, dünya içinden sakin ve sessizdir, o halde onu anlamak ve doğanın etkin bir parçası olarak onu aksettirmek isteyen de böyle olmalıdır. Sükunet hayatı çeker, huzursuzluk ise ürkütür, Tanrı hiç kımıldamadığı içindir ki evren O'nun etrafında döner. Sanat adamı için bundan çıkan sonuç şudur: O olayların arkasında koştuktan ziyade acı duymak pahasına da olsa olayların gözü önünden geçişini sabırla seyretmelidir; çünkü bir düşün alayının içinden geçen, yol üstünde durup kenardan alayı seyreden kadar iyi tasvir edemez. ...'

61. Oskar Beyer, *Die unendliche Landschaft. Über Religiöse Naturmalerei und ihre Meister*. Berlin 1922.

62. Gruener Heinrich III. 1.

III

Bütün bu veriler estetik tipin ayırt edici özelliği olan özel motivasyon biçimini göstermektedir. Bu ne genel yasalarla ne de faydacı mülahazalarla değil, biçim istemiyle belirlenmiştir. Yazık ki bu çoğu kez, yanlış yönlendirilmiş bir dürtüdür ve ya hedefine ulaşamamış ya da sığınağını, bir tarafa fazlasıyla meyletmiş öznellik ya da izlenimcilikte bulmuştur. Fakat bu başarısız girişimlerin ardındaki saikler bile muhayyel bir benliği geliştirme arzusuyla ilgilidir. Benliğin farkına varma, kendini gerçekleştirme, kendine yeterlilik ve hoşça vakit geçirme estetik hedeflerdir. Ibsen ve Oscar Wilde'ın nihai düsturları 'Kendin Ol!' idi. Fakat böyle bir içsel form gelişimi akli düşünümünden değil, bilinçsiz ilhamdan kaynaklanır. Bu tipin beceriksizleri bu inancı çoğu kez gürültülü patırtılı, sefih bir yaşamla karıştırırlar. Özellikle gençlik dönemlerinde bazı insanlar taşkınlıklarla dolu bir yaşam sürerler; kılavuzları coşkudur ve yazık ki çoğu kez stoik çekilmeye tepki gösterirler. Fakat daha ılımlılar 'zevki selim'le, zerafetle, edep ve uyum hissiyle hareket ederler. Eylem yolunu, tehlikeli ya da tutarsız olduğundan değil, fakat tarz eksikliği nedeniyle reddederler. (Bu nedenden ötürü, en çok bundan bahsedenler estetik yaşam biçiminin eşiğinden öteye geçemezler.) Bütün eylemlerinin temelinde yatan saik güzellik duygusu ve itidaldır. Son arzuları güzel bir şekilde ölmektir (*Hedda Gabler*). Platon'un *Symposion*'undaki Pausanias bu tipi düşük düzeyde temsil eder ve saflıkla edepli olmayı birbirine karıştırır. Fakat burada ve *Phaidros*'da çizilen Sokrates portresi hakiki ruhsal güzelliğin gerçek kâşifidir. Bu estetik-ahlâki kural ile değişik seviyelerde karşılaşırız: Cicero'nun '*decorum et honestum*'unda bir ölçüde belirsiz biçimde, geleneksel şövalyeliğin '*mâze*'sinde, bütün Rönesansta ve son olarak Grek Baltazar, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schiller, Humbolt, Heinse, ve Hölderlin'de yaşama tarzı olarak.⁶³

63. Herder'in 'ahlâki zarafet'le ilgili *Schulreden*'i ile karşılaştırm. Goethe'nin *entlekhia* anlayışı ve yüksek estetik karakterini daha önce zikretmiştik. Schiller

Benliğin içsel biçim bakımından olgunlaştırılmasının vasıtası olarak gelişme arayışı bu bireysel kültürle yakından ilgilidir. Kendi kendini geliştirme motifi, yaşam yoluyla iç zenginleşme de bu estetik gruba aittir. Daha önceki yazılarımda Almanya'nın klasik döneminin estetik hümanizminin üç önemli boyut içerdiğini göstermiştim: tek yanlı insanlık ifadesi olarak bireysellik; deneyim ve oluşum zenginliği olarak evrensellik; canlı bir formda her ikisinin birliği olarak bütünsellik. Hayat karşısındaki estetik tavır stoik tavra köklü bir biçimde karşıttır. Estetik tavır gözlem için sınırsız bir arzu ve haz duyma kapasitesiyle birlikte varoluşun çok anlamlılığına veya çeşitliliğine yönelmiştir. Buna rağmen kendisini her tarafa yaymaz, fakat bireysellik olarak bir organik gelişim yasası, gelişme için içkin arzu vardır. Zihinsel gelişim ancak organik dürtünün (*nisus formativus*) bir devamı olarak ortaya çıkar. Ve bu bir safi bilgi doluluğu değil, fakat ruhun bütün alıcı ve üretken uzuvlarıyla dünyanın özgür, çok yanlı ve özel zihinsel tasarımıdır. Ve bu tipe özgü ahlâki ilkeyi açığa çıkarır: *içsel biçim*, içsel hayatın ritmine, denge ve armonisine dayalı ruhsal yetkinleşme⁶⁴.

Bir tip olarak alınacak olursa Alman Romantizmi estetik ve dîni motivasyon biçimlerinin kendine özgü emsalsiz bir kaynaşımını sergiler. Schmitt-Dorotic *Die okkosionalistische Struktur der Romantik* başlıklı incelemesinde akımın bu yönünü özenli bir biçimde çözümlemiştir. Romantiğin 'tüm' [παν] için karşı konulamayan arzusu zıtların ortadan kalkmasını hazırlar. Fakat her yerde konuyu imgelemsel özgürlüğü içinde muhafaza eden estetik bakımdan etkin zihni, tek yanlı bir karara meydan vermez, çünkü bu kısıtlamaya ve sınırlandırmaya yol açacaktır. Dolayısıyla, dindar tipte göreceği-

(23. mektubunda) 'Ödevin kökeni ahlâki değil, estetik saiktir. Ve böyle bir davranış soyludur.' Krş. yukarıda W. Humboldt'un gençlik dönemi eserinden yapılan iktibas.

64. Erotik saike biçim ve içsel yetkinleşme saikleri de eklenebilir. — Bundan başka bu tip kural olarak bedenün kültür ve gelişimini de ihtiva eder.

miz derin dîni mantığa karşılık olarak zıtların estetik armonizasyonu ortaya çıkar. Romantik zıtları bağdaştırmaz, fakat onlardan üçüncü bir seçenекle kaçınır. Okazyonalist [ara nedenci, vesileci] her türden bireysel etkinliği günah olark değerlendirip ondan tanrısal kozalite vasıtasıyla kaçınıyorsa, Romantik de Tanrı'yla değil, fakat imgelemenin özgürlüğüyle uzak durur. 'Romantizm'de deha Tanrı'nın yerini alır ve dışımızdaki dünyayı kendi etkinlik ve üretkenliğinin vesilesi olarak görür. En ürkütücü harici gelişmi, bir devrim veya bir dünya savaşı, onu kayıtsız bırakır ve bu ancak kendisine büyük bir deneyim veya parlak bir *aperçu* kazandırdığı süreç anlamlıdır. Sujenin yaratıcı ilgisinin objesi olmuş olanın haricinde hiçbir şey hakiki gerçekliğe sahip değildir. Süje basit bir tersine çevrilmeye dünyanın yaratıcısına dönüşür. Ancak kendisinin yarattığını dünya olarak tanıyıp kabul eder. Burada güçlü bir kişilik bilinci kendisini büyük bir etkinliğe yoğunlaşmış gösterir. Ancak buna rağmen, Romantiğin benlik hissi Okazyonalistik tipte her zaman karşılaşılan psikik durumu —yani yegane etkinliği haleti ruhiyesi olması— değişmemiş bırakır. 'Romantik harekete geçmeyi değil, deneyimde bulunmayı ve deneyimini biçimlendirmeyi arzular.' (Ed. 1. sh. 89). Bütün bu özellikler belirli bir estetik motivasyon tipinin karakteristiği olmakla kalmayıp, aynı zamanda bunun gerçek anlamda dindar tipe arzettiği karşıtlığı da aydınlatır: finalite karakterinden ve belirleyici yükümlülükten yoksundur.

IV

Estetik tipi değerlendirirken haricen yaratıcı sanatçıdan ziyade, sanatçının kendisini, içsel estetik yapıya sahip insanı göz önünde bulundurduk. Harici sanatçılığı biçimlendirici ruh gücünün bir yansıması olarak anlama çabamız yerinde ise, sanatçının ortaya çıktığı tek yanlı biçimler estetik ruh yapısının farklılaşmasının belirtileri olmalıdır. O itibarla güzelliğin nesnel sunumunun zenginliği sınırsızdır:

‘Sie steigt hernieder in tausend Gebilden,
Sie schwebet auf Wassern, sie schreitet auf Gefilden,
Nach heiligen Massen erglaenzet sie und schallt,
Und einzig veredelt die Form den Gehalt,
Verleiht ihm, verleiht sich die hoechst Gewalt,
Mir ershien sie in Jugend-, in Frauengestalt.’

· (Goethe, *Pandora*)

Bizim için orjinal güzellik tipi insanlık; insan bedeni, insan ruhudur. Erkek için bu ‘ l ms z ve ebedi kadınlıktır’, fiziki-manevi gizemi zihinsel biçimde yaratıcı doğa konteksiyle yakından ilintili olan kadın ideasıdır: Yerle gök arasında bir yerde Madonna ve  ocuk. Bununla beraber ruhsal olan, güzelliği bah eden yegane ilke olduğundan ( unki bedeni g zelle tiren sadece ve sadece onun ı ınurlı ı yahut parlaklı ıdır) ruh güzelliği de gerçek anlamda orijinal güzellik olarak ortaya çıkar. Sanatsal güzellik gibi doğa güzelliği de türemiş biçimler olarak anlaşılmalıdır,  unki bunlara estetik süreç içerisinde bir ruh ya da ruh kıvılcımı bah edilmi tir. Dolayısıyla estetik tipleri değerlendirirken  u hususları: ruh güzelliği için açık bir zihne sahip olup olmadıkları (asli olana en yakın bunlardır, dram ve öykülerden pek az şeye gereksinim duyarlar); içsel yaşamlarının doğadan kıvılcımlanıp kıvılcımlanmadı ını (bunlar kardeşlerini sessiz ormanlarda, havada ya da suda arayan doğanın gözde çocuklarıdır); ya da son olarak güzelliği sadece sanatçının duyumsal somut yaratılarına hapsedti i dı avurulmu  biçimde hissedip hissetmediklerini araştırmamız gerekir.

Estetik bakımdan yaratıcı mizaçlar ile s fi zevk alıcılar arasındaki farklılık alt tipler arasında da kendisini göstermektedir. Kimi insanlar di il edilgenlikle kendilerini hayatın izlenimlerine bırakırlar ve bunların ruhlarında uyumlu bir şekilde yenden yankılanmasına izin verirler. Etkin eril yanları a ır basan insanlar ise enerjik zihinsel çabayla kendi içsel biçimlerinin damgasını bütün yaşam alanlarına vururlar. Bunlar aynı zamanda bilinçli biçimde kendi kendilerini geliştiren insanlardır

ve yaşam malzemesini bir tür estetik araştırma sürecine tâbi tutarlar. Genellikle dünyayı kendi kişiliklerine göre biçimlendirecek materyal olarak görürler ve her türlü zihinsel malzemeyi kültür için verimliliklerine göre tasnif ederler.

Bir diğer farklılık estetik insanın gerçeklikle ilişkisine göre ortaya çıkar. Duyumsal olarak verili deneyimleri yansıttığımız gerçeklik düzleminin hiçbir surette tek anlamlı olmadığını gördük. Bunun nüvesi belki de yukarıda biyolojik gerçeklik diye nitelediğimiz şeyden müteşekkildir. Fakat böyle olsa bile teorik belirlenimlerden büsbütün serbest değildir. Teorik inşaların türü ve nisbeti dönemlere ve bilimsel sistemlere göre değişir. Salt bu nedenlerden dolayı olgu olarak gerçeklik⁶⁵ deneyimde bulunan özne için sürekli değildir. Fakat aynı zamanda bireyin kendine özgü imgelemsel bakış açısının karmaşık etkeni de hesaba katılmalıdır. Çünkü verili olanın kavranmasında bile değerlendirici ve reproduktif imgelem zaten müessirdir ve aynı zamanda deneyimin uçurumlarını doldurup, doğanın bütünsel sistemiyle ilgili bir tasavvur oluşturur.⁶⁶ Hiçbir zaman bütünüyle soyutlanamayan nesnel etkene ilave olarak burada öznel bir etken bulunur. Sadece doğa değil, aynı zamanda boyun eğen benlik de bu imgelemsel eğilimle renklenir ve şekillenir. Kaçınılmaz dışsal izlenimlerin, daha derin entelektüel ve etik vukufiyete yönelik hiçbir girişim olmaksızın, olgular olarak kabul edildiği anlamda tavırları nesnel olan bu tiplere *Gerçekçiler*⁶⁷ diyoruz. Şayet his üzerinde doğrudan tesir baskın ise bu durumda varoluşun *İzlenimcileriyle*, yukarıda bahsettiğimiz *Reizsamkeit* (Lamprecht) tipiyle karşılaşırız. Deneyimin malzemesini düşüncede şekillendiren ve sadece bu biçimlendirme sürecinin ürününü 'dünyaları' olarak kabul ederek ahlâken değerlendirenlere *İdealistler* diyoruz. Buna mukabil öznel duygu

65. Bilim için gerçeklik bir sınır kavram, karşılıklı kavramsal ilişkilerle yaklaşılması gereken bir ideadır.

66. Krş. Weltanschauung sempozyumunda (1911) benim denemem: *Phantasie und Weltanschauung*.

67. Bu ve bundan sonraki tabirler bir bilgi teorisi anlamında anlaşılmalıdır.

dünyası nesnelliğin alanına tecavüz edecek kadar çok yüceltiliyorsa bu durumda karşılaştığımız *Dışavurumcular*dır. Bunlar, çoğu kez nesnel verilere karşı şaşırtıcı bir kayıtsızlıkla, her şeyde sadece kendi hislerinin bir yankısını bulurlar. Deneyimsiz haliyle gerçekçi, duygusal olarak dışavurumcu, birçok ara aşamaları bulunabilecek bir sekansın karşıt noktalarını teşkil ederler. Gördüğümüz gibi bunlar salt estetik olarak değil, aynı zamanda teorik olarak da algı ve düşüncenin payına göre belirlenirler. Bununla beraber teorik edimler ikincil bir vaziyet arzettiğinde ve objeleri neticede hayatın içsel biçimlenimiyle ilintili olduğunda kuşkuya yer bırakmayacak estetik bir tavırla karşılaşırız. Dolayısıyla estetik tip ya gerçekçi ya da idealisttir: bu ikisi dünya izlenimlerinin zihinsel yapılarında geçirdiği öznel metamorfozun düzeyiyle veya miktarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Son zamanlarda E. R. Jaensch'in⁶⁸ dikkatli biçimde araştırdığı 'Anschauungsbilder' fenomenleri, algı gelişiminin ilkel düzeyinde bile, algılanan objelerde öznel tasavvur ürününün ne denli büyük bir nisbette rol aldığını göstermiştir. Eğer bu etken, geçmişin izlenimlerini açık biçimde canlandırabilme yeteneğine sahip sanatçıda olduğu gibi, bütünsel psikik oluşuma göre denetleniyorsa, bu en canlı deneyimden bütün bir tip, somut resimlerle yaşayan, büyük şekillendirici imgelem güçlerine sahip insanlar gelişebilir. Şairlerin psikolojisini incelerken Dilthey⁶⁹ tasavvurların duygu yapısının etkisi altında, gerçekliğin sınırlarının ötesinde, serbestçe dönüştürüldüğü yasaları belirleyip ifade etmeye çalışmıştı. En önemlileri olarak gördüğüm iki deneyim tipi bununla ilgilidir: deneyimin muhtevası sadece hafızasında pırlıl pırlıl parlayan ve bu nedenle hayatla belirleyici ilişkilerini gerçekliğin dolayimsız baskısından bu denli uzakta bulan, dolayısıyla hazzın hafızadaki sıcaklığı içinde yaşayan insan; ve ikinci olarak her biçim ve deneyimin arkasındaki daha derin ilişkileri ve belirleyici muhtevaları empa-

68. E. R. Jaensch, *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt*, Leipzig 1923.

69. W. Dilthey, *Die Einbildungskraft des Dichters*. Toplu Eserler, C. VI. 2, sh. 163 vd.

tik biçimde sezip keşfeden evrensel sembolist. Bunun için bütün sınırlı şeyler gizli anlam kontekslerinin bir mecâzına dönüşür. Şeyleri bu şekilde görme ve düzenleme yeteneği, her ne kadar tesirleri dîni sahayla ilintili ise de, hâlâ estetikdir. Ona herhangi bir önem atfederse ve bir muhayyileye sahipse eğer, bu tavır gerçeklik karşısında mistiğin konumudur. Jakop Böhme, Schelling ve Froebel nadiren rastlanan bu tür bir dünya tasavvuruna sahiptirler. Yukarıdaki her iki eğilime, yani hazzın hatırasıyla yaşama ve sembolleştirme eğilimine bütün romantiklerde rastlanır. Çünkü romantik zihinsel yapıyı oluşturan şey öyle görünüyor ki, tam da budur. Bütün duyguların empatisine dayalı olması nedeniyle, bunların mitolojiye katı teorik bilimden daha yüksek bir değer atfetmelerinin nedenini de izah eden bu etkindir. Bu tipe giderek daha sık rastlanmaktadır.⁷⁰

Bu ayrımları yaparken göz önünde bulundurduğumuz kıstas estetin gerçeklikten uzaklığıdır. Daha küçük farklılıklar estetik biçimlenme sürecinin büyüklüğünden veya bir başka deyişle, estetik biçimde algılama ve değerlendirmede bulunan duyumların genişliğinden kaynaklanır. Lirik tabiata sahip olan insanlar küçücük bir birim ve onun estetik ansal etkisi üzerinde duraklarlar; epik karakterdekiler onu bütünlüğü içinde görüp zevk duyarak, hayata genişliğiyle dönüktürler.⁷¹ Etkinliklerini çözüm bekleyen düğümlü bir kaderin gölgesi altında gerçekleştiren dramatik mizaçlar bu uçlar arasında yer alır. Dolayısıyla epik lirikte yeniden yankılanır. Lirik mizaçlara günü gününe uymayan insanlar demek mümkündür. Epik ve dramatik tipleri daha önce ölçülü mizaçlar kümesine dahil etmiştik. Bunların durumlarında mesele teşkil eden şey parçacıklar psikolojisinin alanına giren salt duygusal ritim değildir, daha çok bu duygusal süreçlerin nesnel bir muhtevayla nasıl doldurulacağıdır. Ve bunlar zihinsel bir tipi ancak böylelikle belirlerler.

İyimser ve kötümser arasındaki zıtlık estetik tipi aşır dindar tipe girer. Doğal olarak yaşamın dinsel biçimde değerlendiril-

70. Ernst Cassirer, *Idee und Gestalt*, Berlin 1921: Hölderlin.

71. Krş. benim, *Wilhelm v. Humboldt und die Humanitaetsidee*. sh. 369.

mesi estetik tipte yankısını her zaman bulur. Menfi ve müsbet dünya değerlendirmelerinin terkibi estetik hayat tarzını belirler. Eğer mutluluk etkeni baskınsa nüktedanla, menfi ton hakimse hicivci ile karşılaşırız. Her ikisi de hayata güler; biri zarif bir şefkatle, diğeri acı bir üstünlükle. Son olarak tragedyacı hayata ışık ve karanlık arasındaki savaş nazarıyla bakar, her ne kadar ışık yenilmeye mahkum ise de, her şeye karşın estetik parlaklığın son ışıklarını yansıtır. Nietzsche bu trajik duygu içerisinde dünyanın ancak estetik bir fenomen olarak doğrulanabileceğini belirtir. Bununla beraber estetizm bir kurtuluş inancıyla yakından ilintili olduğu ölçüde dîni tipe yaklaşır.

V

Estetik tipin zıttını diğeri saf tipler arasında değil, fakat her şeyden önce, imgelemin biçimlendirici gücüne sahip olsa da hayata karşı estetik tavrı reddeden insanda aramalıyız. Bazı mizaçlar kökleri en yüce ve en saf sanatsal saiklere uzanan içlerindeki her daim diri ve canlı idealle savaşıyor, çünkü onu en yüce ve en ulvî mükemmeliyeti içerisinde göremezler. Su götürmez biçimde bir sanatçı olsa da Platon, sadece taklitle ve suretle yetinip hakikate, asli unsurlara erişmeyi amaçlamadıklarından dolayı sanatçıları mahkum eder. Rousseau o denli yetenekli olduğu roman yazımını, ahlâken hakim olunamayacak güçlü tutkular uyandırdığı için tehlikeli addeder. Goethe kendisinde Tasso'nun kaderinden bir şeyler tecrübe eder. Tolstoy sanatın, özünü temsil etmesi nedeniyle, ahlâksızlığına hücum ederken kendisiyle ya da en azından doğasının bir dönemi ya da bir bölümüyle savaşıyor. Ancak yine de bunların hepsi estetik dili konuşmak zorundaydı. Estetik ideale savaş ilan ederlerken tek istedikleri onu aşıp geçmekti; tıpkı *Der verklaerte Herkules*'ünde en yüksek poetik benliğine erişmeye çabalayan Schiller gibi.⁷² Varoluşun estetik teşekkül-

72. Krş. Schiller'in Humboldt'a gönderdiği 30 Kasım 1795 tarihli mektup. (Leitzmann, sh. 224).

l  ancak bir kimsenin insanı, bütün insanlığı ve aynı zaman-
da 'M y 'nın pe e'sini sevmesiyle ve tutkularında ne eyi
bulmasıyla mümkündür. İnsanın ferdi hayatının sanatsal ve
duygusal parçasına lanetler savurduğu son haykırışın bizzat
kendisi estetik bir dışavurumdur. Birçok insan en y ceyi dile
getirmekten ya da onu kendilerinde yaratmaktan mahrum
olmanın acısıyla estetizmle mücadele eder. Ruhun muazzam
bir mücadele içerisinde tecrübe ettiği —ya da etmek zorunda
olduğu— estetik anlatımın nihayete erdirilemezliği, şu sözle-
ri Beethoven'a s yletirirken Bettina von Arnim tarafından çok
güzel ifade edilmiştir: 'Eserim için bir muvaffakiyet hissine
sahipsem de, bana şimdi bitmiş gibi görünen şeye, neşemi ve
müzik anlayışımı dinleyicilere taşıdığım son bir davul vuru-
şuyla tekrar başlamak için, bir  ocuk gibi ebedî bir açlık his-
sediyorum.'⁷³

Estetik biçimlendirme isteminin tamamlanamazlığına ek
olarak, bir ikinci azap ve ıstırap kaynağı olan sınırlama daha
vardır: ilk kez Kierkegard tarafından farkedilip   z mlenen
estetik yaşama tarzının sorumsuzluğu ve hayalciliği. Estetik
insan *salto mortale*'den kaçıp ahlâki-dîni alana doğru yelken
açsa da, kendi yasalarına göre i  dünyasını etkileyen varolu-
şun —karşısında yabancılık hissettiği— kaba malzemesiyle
uğraşmaz. O nedenle içsel biçim insanı, ebedî bir korkunun
ve hiç bir zaman eksik olmayan trajik gölgenin ağına yakala-
nır: *Kader*.

73. Krş. benim konferansım, *Beethoven und die Musik als Weltanschauungsausdruck*.
Leipzig, Wiegandt 1910.

IV. Toplumsal Tavır

I

Birinci bölümde çizilen çerçeve göz önünde bulundurulacak olursa, özel toplumsal bir tipin sunumuna itiraz edecekler olabilir, böyle bir itirazın bu tip kendine özgü bir muhtevaya sahip değildir şeklinde makul bir gerekçesi de vardır. Çünkü her türlü sempati bir başka kişinin bir değer muhtevasına yöneltilmelidir ve bütün topluluklar ya ekonomik veya teorik, ya da estetik veya dîni değerleri ya da bunların tümünün terkebini desteklemesi gerekecektir. Bununla beraber kitabın birinci bölümünde toplumsal davranışın kendine özgü bir edim —yani bir başka varlığa yönelik değer atfedici [bu değeri onaylayıcı] ilgi ve bir başkasının yerini alma— ihtiva ettiğini görmüştük. Bir kimsenin kendisini bir başkasına vermesine [veya adamasına] yönelik bu dürtünün baskın bir güdü olarak ortaya çıktığı her yerde toplumsal diyebileceğimiz özel bir tip teşekkül eder. Baştan, araçlarla ilgili akli mülahazaya dayanan her türlü toplumsal edimi dışarıda tutmalıyız. Çünkü bunlarda baskın etken toplumsal değil fakat başka, sözelimi, ekonomik ya da siyasidir. Şayet ruhun asli dürtüsüne ve onun dolayimsız hayat yönelimine sempati edimi hakim olursa, özel toplumsal tip ancak bu durumda ortaya çıkar. Başkalarına yönelik ilgiye hayvani düzeyde bile rastla-

nır: anne sevgisi, sürü içgüdüğü ve topluluk duygusu olarak. Fakat bu içgüdüler özel zihinsel düzeye yükselmez. Ve toplumsal tavır zihinsel hayatın oluşturu ilkesi olarak işlerlik gösterinceye kadar, karakteriolojimizin konusu haline gelmez. Kendi başına acıma ya da şefkat zihinsel değildir. Bir eşitlik ya da sempati⁷⁴ duygusu olarak zaman zaman ortaya çıkar ve kaybolur, dolayısıyla bir refleks karakterine sahiptir. Fakat onun yapısını belirleyen bu türlü yüzeysel ruh dürtüleri değildir.

En yüksek gelişimi itibariyle toplumsal nitelik sevgi olarak bilinir. Ve bu her türlü hayatın birbiriyle ilintili, hatta belki de temelde bir olduğu yolundaki sağlam ve sarsılmaz bir kanaatten ileri gelebilir. Bu her şeyi kucaklayıcı sevgi dindardır.⁷⁵ Diğer taraftan bu sevgi, toplumsal tipin tüm varoluşuna hakim olan tayin edici temel dürtü karakterini kaybetmek sizin tek bir bireye ya da sınırlı bir gruba yönelebilir. Fakat özü salt fenomenal düzeyden daha derinlerde bulunur: insanın kendisi bir değer taşıyıcısı olarak sevginin objesi haline gelir. Doğru, güzel ve kutsal değerlerinin varlığında ve uğrasında ortaya çıkmasından ya da bu üçünün terkibiyle güçleri yüce bir insanlığı temsil edebilmesinden ötürü bir kimse bir ruhu sevebilir. Dolayısıyla yukarıda tasnif edildiği şekliyle ana doğrultularda farklılaşan hayatın değer muhtevalarına yönelik içgüdüsel bir arzunun sevginin parçası olması mümkündür. Bununla beraber sevginin kendisi daha derinde ya-

74. Krş. Groethuysen, *Das Mitgefühl*, Zeitschrift fuer Psychologie, C. 34 ve aynı zamanda Max Scheler, *Wesen und formen der Sympathie*. Bonn 1923.

75. Scheler, op. cit. sevginin bu metafizik anlamını panvitalistik bir 'Einsfühlungsethos' olarak, fakat yalnızca kişisel düzeyde değil, sadece yaşamsal hayat kuşağında kabul edilmesini istemektedir. O zaman, terminolojimize göre, tüm karşılıklı zihinsel-psişik hayat ilişkisi hissi sadece estetik bir duyguya, yani erotik bir karktere sahip olacaktır. *Tat tuam asi* açık ki daha derinlere ulaşır. Kan bağı sadece yaşamsal bütünlük ya da birlik hissini değil, fakat dîni sevgiyi de oluşturur. Genel olarak ifade etmek gerekirse: Dîni sevgi, hepimizin Tanrı'dan geldiği ve bütün zaman ve mekan sınırlamaları ortadan kaybolacak olsa, acı ve mutlulukla dolu olanın temelde bireysellikten kurtulmaya çabala-

tar. Tamamen kendine özgü *unique* bir şey olarak, yani değer olanakları uğruna bir başka kişiye yönelik eğilim olarak kalır. Bilim kavramsal çözümlemeyi terkedemez, hatta bahis konusu olan mutlak olarak çözümlenemeyen olsa bile bu yine de böyledir. Dolayısıyla bu yöntemle uyum içinde diyebiliriz ki *sevgi, esas itibarıyla başka insanları (bir ya da birden fazla) mümkün değer taşıyıcıları ya da vazedicileri olarak görür ve böyle bir kavrayışta kendi özünün nihai değerini bulur*. Estetik tipin tefekkür ve temaşa tavrı içinde ancak ikinci el yaşadığını söyledik, toplumsal tip ise hayata karşı ancak dolaylı bir tavra sahiptir. Doğrudan doğruya kendisiyle değil, başkalarıyla ve başkalarında yaşar. Bu bir kimsenin kendi değerini ancak başka insanlara yansımış olarak gördüğü noktaya kadar götürülebilir. Severek kendini terkedişle ortaya çıkan bu kendini yüceltme türü siyasi kontekste ait olan hırsıla karıştırılmamalıdır.

Kusursuz sevgide ferdileşmenin sınırları ortadan kalkar. Ben şuuru ve başkası hissi, benlik ve benlikten ferağat, özgürlük ve vazgeçme birbiriyle örtüşür. Seven benlik tutkularının önüne geçememiş ve bencil benlikten farklıdır. Bu, kendisini başkasının benliğinde yeniden ve zenginleşmiş olarak bulan bir benlik-üstü benliktir.

Bir başka hayatı mümkün bir değer taşıyıcısı olarak yücelten tavrın bünyesinde dîni bir etken barındırdığını inkar etmek mümkün değildir. Çünkü bir başka kişiyi bu şekilde algılayan bir kimse hayatın bütününe bir anlam, yani değer yönelimi kazandırır. Bu dîni özellik ancak herkesin bu ışıktaki görülmesi halinde oldukça belirgindir. Toplumsal tip de daha dar bir formda ortaya çıkabilir: bir kadın kocasında, bir anne çocuğunda, bir hizmetçi efendisinde yaşayabilir. Bununla beraber Platon — muhteviyatı her zaman estetik olarak belirlenen, dolayısıyla köken itibarıyla psiko-fizik imgelemsel empatiden kaynaklanan bir sevgi olan Eros'dan (έρως) yola çıkarak — bu beden ruha, birin bütüne, bütünün hakiki değer muhtevasına ve değer muhtevasının Tanrı'ya yükselişini tasvir eder. Hıristiyan sevgi anlayışı da her şeyi kucaklayıcılığa tedricen yükseliş ola-

rak düşünülebilir. Çünkü bu, annelik ya da kardeşlik sevgisini bütün insanlığı, hatta tüm canlı varlıkları kucaklayan güçlere dönüştürür. O nedenle iyilik yapma anlamında *caritas* olarak kalamaz, bir ruhun dinsel nüvesinden diğerindeki aynı derinliğe ulaşan ve böylelikle kendisini henüz bireysel varlık ve eylemle dile getiren her şeyin üzerine yükselir.

Toplumsal tip tanımlamamızda daha aşağı düzeyleri, sadece bir ya da birkaç kişiye yönelmiş daha 'dar sevgiyi de göz önünde bulunduracağız. Fakat bunlarda bile hayattaki merkezi dürtü olarak açığa çıkar ve sevilenlerle tam birleşme arzusuyla irtibatlandırılmalıdır.

II

Diğer beş değer alanı toplumsal tipin muhtevası olarak ortaya çıkabilir. O zaman bunlar sevginin yardımıyla gelişme gösterecek olan değerlerin hedeflerini oluştururlar. Mamafih bunları burada bu anlamda ele alıp inceleyemeyiz, çünkü bizim arzu ettiğimiz şey sevgiyi tuttuğu yer içerisinde temel bir güç olarak yalın halde görmektir. Sorumuz şudur: Bunlar toplumsal zihinsel edimle nasıl bütünleşmekte ve toplumsal edimin anlamıyla ne kadar ve ne ölçüde şekillenmekte?

Toplumsal tip için bilim objeden çok fazla, ruhtan çok az şey ihtiva eder. Bunun yanı sıra bilgi çoğu kez insanları gururla, sevgi ise tevazu ile tanıştırır. Bilimin nesnelliği sevginin ruhuna karşıttır, hele hele soğuk ve duygusuz biçimde incelenen ve nesnel gerçekliği içinde görülen insan ise. Bu durumda gözlemci sevginin ilk sıcak nefesiyle uyandırılabilir olan atıl olanaklardan başka bir şey göremez. Safi insan anlakı salt teorik bir tavidir. Ancak sempati, yücelik, feragat ve belli şartlar altında bağışlayıcılığın soluğu ilave edilecek olursa kendimizi toplumsal alanda bulabiliriz. Sevgi için aynı zamanda âdil olmak güçtür. Çünkü adalette her zaman bir nesnel anlayış ve genel kuralların tatbikiyle ilgili bir unsur mevcuttur. Yüksek bir kültüre sahip olmayan önyargılı aşışın âdil olmasını beklemek safdillik olur. Sevdiklerinin çev-

resindeki her şeyi iyi ve doğru, bunların dışındakini anlayıştan yoksun, kötü niyetler olarak görür. Aşkın gözü kördür denilir, çünkü doğası gereği ve teorik ideale göre değerlendirildiğinde her zaman müsbet olanı abartıp menfi olanı gözardı eder. Bununla beraber, daha derinde yatan değerler için bir göze sahip olduğu ölçüde, aynı doğrulukla özel bir kavrayışa sahip olduğu söylenebilir. Hakiki anlamda her türden topluluk bir kanaatler topluluğu olmak için uğraşır ve üyelerini yeterli teorik eleştiriden yoksun biçimde yargılar. Ve işte bundan dolayıdır ki, bir kimse, zihin gücüne göre ya sevdiği birisinin bakış açısına galebe çalmak için çabalar ya da kendisinininkini ona tâbi kılar. Sevgi ancak tek yanlı sempati eğiliminin üstesinden geldiğinde muhalif görüşleri zayıflamaksızın kabule yanaşır. Tek yanlı toplumsal tavır baskın olduğu sürece sevgi, hakikat arzusunu bile geri plana çekilmeye zorlar. Bir kimse sevdiği birinden tahammül edilmez hakikati gizleyecektir. Kişilere atfedilen hakikatin bir sevgisizlik unsuru ihtiva edebilmesi topluluğun yapısının parçasıdır. O nedenledir ki, bir taraftan hakikat ve adâlet, diğer taraftan da sevgi arasında trajik bir çatışma ile karşılaşırız.⁷⁶

Ekonomik ve toplumsal ilkeler arasında da benzer bir gerilim vardır. Kendini koruma ve kendini feda etme karşıt anlamlara sahiptir. Kendisi için bir şey isteyen kimse başkası için yaşayamaz. O nedenledir ki *caritas* [merhamete dayalı sevgi ve bundan kaynaklanan yardımseverlik ve cömertlik hisleri] ekonomik ilkeyi yok eder. Ekonominin içkin yasası diğergamlık saikleriyle ne vermeyi, ne de fedakarlığı kabul eder. Bu, sevginin, hayatın kılavuz yıldızı olduğu her yerde yoksulluk inancıyla karşılaşmamızla uyum içindedir. Başka-

76. Romano Guardini, *Gottes Werkleute*, Rothenfels 1925, sh. 28. 'Hakikatin sevgiden ayırdedilememesi tam da böyle bir güçlüktür.' Teorik kavrayışların payının topluluğu hatta sevgiyi oluşturabilmesi bu kontekse dahil değildir, çünkü burada toplulukları geliştiren güçlerden bahsetmiyoruz. Stoikler dünyanın içkin aklının, fazlasıyla rasyonel soğuk bir sempati olduğu söylenebilirse de, bir συμπάθεια των όλων oluşturduğunu varsayıyorlardı.

larının hizmetinde yaşayan keşiş hiçbir şeye benimdir diyemez. 'Çünkü, hazineniz nerde ise, yüreğiniz de oradadır.' Saf toplumsal tavır her zaman toplumculuğun yolunu hazırlar.⁷⁷ Kendileri için değil, fakat sevdikleri için kazandıklarının bilincine varıncaya kadar kadınların gerçek anlamda ekonomik menfaatlerine sadık olmadıklarına dikkat çekilmiştir. Aslında onlar bu şekilde zenginleşiler, böylelikle her durumda kazancın kendi yanlarında olduğu daha yüksek bir mutluluk dengesinden bahsedilebilir. Onları ruhun armağanları da fakirleştirmez. O nedenledir ki C. F. Meyer'in ifadesi: 'Kim ki seviyor, her zaman bir cömerttir', kadınlar için buna şunu da eklemeliyiz: 'fakat sevdiğinin emrine amade sayısız emtiayla.'

Toplumsal tipin estetik alanla ilişkisi ekonomik alanla ilişkisinden daha uzak gibi görünür. Ancak yine de bir ölçüde benzeri bir gerilime burada da rastlanır. Her şeyden önce elbette burada, psişik bakımdan estetik olanla ilgileniyoruz. Bununla beraber gerçek anlamda toplumsal tip, sevgisinin doğrudan doğruya başkasının cazibe ve güzelliğine değil, değer olanakları nedeniyle tamamen biçimlenmemiş ruhuna yöneldiğinden, *erosun* etkisi altındakinden (erotisist) ayrılır. Duygulanımının objesi çıplak hayat, insan olmanın büyük gizeminin bir kıvılcımı olarak ruhun kendisidir. Sevgisinin objesi sefalet ve hastalığın, gereksinim ve kötülüğün pençesinde kıvrandığı ölçüde, sevgisi de o denli zorunlu hale gelir ve başka kişi tesiri altında o ölçüde olgunlaşır. Sözü edilen bu farklılık aynı zamanda erotisistin, sevgisiyle her zaman bir tür estetik haz tecrübe etmesinde, buna mukabil seven toplumsal tipin kendisini tamamen unutup, dar kişisel mutluluğunu sevgi uğruna seve seve terkedebileceği hayatın bir armağanı olarak görmesinde de görülür.⁷⁸ Dolayısıyla salt este-

77. Fakat her türlü toplumculuk sevgiden kaynaklanmaz. Güç istencinden ya da iktidar arzusundan veya teorik redikalizmden kaynaklanan toplumculuk biçimleri de vardır.

78. Kıskaçlık erotisistte münhasıran sahip olmak arzusunun üstesinden gelinemeyen kalıntısını ele verebilir. Bu gerçek sevgiyle bağdaşmaz.

tik vasma sahip olmayan en yüksek sevgide biçimsiz, temel bir şey vardır. Ne içsel mükemmeliyet için çabalar, ne de kendisinin veya başkasının bireyselliğinin cazibesine kapılır, basitçe bu, cazibe olmasa da bir obje üzerinde aynı ölçüde pırı pır parlayan ışık ve sıcaklıktır. Erotisist ve toplumsal tip arasındaki bu farklılık iki pedegog tipiyle ilişki içerisinde daha iyi gösterilebilir. Derinlikten yoksun tip öğretim dönemi boyunca gençliğin güzelliği ve zerafetiyle temas içerisinde kendisini zenginleştirir. Pestalozzi'nin şahsında görülebilen diğeri ise dikkatini, tamamen gelişmemiş olana, hatta hayatın tazyikiyle kuşatılmış bir çocuğa da yöneltir ve arzuladığı tek şey, onu yüceltebilmek ve yardımcı olabilmektir. Bu gerçek öğretmen tipidir. Diğeri, yoksulluk, çirkinlik, ve cazibe yoksunluğuyla karşılaştığında her zaman kendi yeteneğinin sınırlarının dışına çıkar. Bu sebeptendir ki, erotisisti toplumsal değil, estetik tip başlığı altında sınıflandırdık. Çünkü başka bir zihin durumu için en derin anlamı geçici bir temel üzerine yerleştireceğinden, gerçek anlamda sevgiyle dolu mizaç her türlü duyumsal unsuru cazibesine yakalandığı şeyin dışında bırakmayı tercih edecektir. Diğer bütün biçimlerin ardında tanrısal olanı görür ve hiçbir estetik ya da biyolojik belirlenim olmaksızın kutsal olan bizzat hayatın kendisidir. Bu Tolstoy'un eriştiği bakış açısidir. Hayvanlar ve bitkiler de dahil her düzeyde hayatın kutsallığına saygı olarak bu tavır ile Doğu dünyasında karşılaşıyoruz. Buna mukabil estet gerçek feragate yetenekli olamayacak kadar aristokrattır. Sevgisi ve gelip geçici şefkati müşkülpesenttir ve her şeye rağmen gerçekte ancak kendi hislerinde yaşar.

Sevgi ve güç karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı değildir. Fakat toplumsal tip sevgi dışında başka bir gücün etkisini arzu etmez ve tanımaz. Ve bundan dolayı gerçekte sadece patriarkal sistemle duygudaşlık içerisinde. Genel yazılı yasalara dayanan hukuki bir düzen anlayışına sahip değildir, çünkü bu hukuki düzenin hükümlerine, işleyişinin gayri şahsiliğine, istisnaları muaf tutuşuna zihinsel yapısı doğru-

dan doğruya zıttır. Hukuki devlet ve şekli adâlet bakış açısından toplumsal zihin böylelikle kaçınılmaz olarak düzensizliğe, Tolstoy'un vazettiği gibi sevgi ve kardeşlik anarşizmine eğilimlidir. Bu sebepten ötürü sevginin dünyayı dize getirici gücü dünyevi devlete karşı kayıtsızdır ve *Sezar'ın hakkını Sezar'a* teslim eder, çünkü özünde kendisini diğer bütün güçlerin hepsinden daha üstün hisseder. Şu iki arzu birbirine dünya kuruldu kurulu karşıttır: sevginin gücünden doğan tamamen gönüllü bir topluma duyulan inanç ve örgütlenme istenci veya bir başka deyişle yasalarla ve eğer zorunluysa güçle etkili alanların düzenlenimi. Tecrübe, bunlardan ancak ikinci biçimin gerçekten başarılı olabileceğini insanlık tarihinin yüzyılları boyunca boyunca tekrar tekrar göstermiştir. Fakat bu soruyu burada değerlendirmek bizim işimiz değildir. Biz sadece zihinsel tipleri tanımlamak istiyoruz. Devasa şiirsel gücüyle Dostoyevski bu iki gücün birbiriyle çekiştiğini *Büyük Engizisyoncu*'da göstermiştir. Bir başka bakış açısından Rudolf Paulsen bu büyük dünya karşıtlıklarını *Mesih ve Gezgin*'de⁷⁹ birbiriyle karşılaştırmıştır. F. W. Forster bu yakınlarda, psikolojik bir fenomen olarak oldukça ilginç, fakat zihinsel bir çaba olarak fevkalade zayıf olan Hıristiyan sevgi ve federalizm ruhuna dayalı siyasi bir şema ortaya koymaya çalışmıştır.⁸⁰

Bu psikolojiyi daha ileri götürmeliyiz: sevgi bir siyasi örgütlenme ilkesi (veya örgütleyici ilke) değildir, çünkü daha çok ruhun olanaklarına, veya denilebilir ki, hayatın somut etkilerinden ve koşullarından ziyade onun özüne yönelir. Saf sevgi, yani derinde yatan psişik dürtü olarak o bilgi, ekonomi ve siyasi talepler dünyasında bir kılavuz olamayacak derecede az düşünür, hesaplar ve denetler. İnsan sevgisinin

79. Leipzig (Haessel), 1924.

80. Krş. Benim *Vergangenheit und Gegenwart* IX, sh. 161'deki incelemem: *Staat und Sittengesetz: Eine Auseinandersetzung mit F. W. Forster*. Sonraki makalede, *Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel*, Zürich (1923) karakteristik bir cümleye rastlanır: "Gerçek politika fiilî-amelî sevgidir."

tüm insanların eşit olduğunu düşünüp onlara bu şekilde yaklaştığı söylendiğinde, bu eşitlik düşüncesinin teorik tiplerle ilgili olarak bahsettiğimiz akıl çağında geçerli radikal eşitlik anlayışıyla hiçbir ortak yanının bulunmadığı belirtilmelidir. Böyle bir sevgi ne yasa önünde, ne de eğitim ve mülkiyette eşitlik talep eder; bunun nedeni kısmen bu şeyleri anlamaması, kısmen de bunları temel mutluluk kaynağı olarak görmemesidir. Çünkü seven kimsenin en yüksek mutluluk için sevmekten başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Toplumsal eşitlik talebi kendisini toplumsal tipte açığa vurduğunda, o vakit bu tiplerle saf haliyle değil, fakat teorik veya siyasi tavırla bağlantılı haliyle karşılaşırız. Hakiki sevgi bütün bu özel hayat ilgilerinden önce gelir: *"Fakat önce onun melekutunu (yani sevginin ruhunu) ve salahını arayın; bütün bu şeyler size ziyadesiyle verilecektir."*⁸¹ Hakiki sevginin güçlü dîni özü burada da görülür. Toplumsal bir eğilime sahip bilim adamları, eğitimciler, sanatçılar, ekonomistler ve politikacılar başkasının ruhu kendileri için her şeyden önce gelen ve diğer bütün nesnelerin ikinci planda olduğu saf toplumsal tipten daha yaygın tiplerdir. İyilik yaparken kendisinin ve etkisinin bilincinde olan bir kimse saf toplumsal bir tip değildir, aynı şey övünme veya büyülenme saikiyle veren kişi için daha fazla geçerlidir. Hatta daha ileri giderek şu söylenebilir: verme ve iyilik yapma hakiki manada toplumsal olanın dışsallaşmasıdır ve saf haliyle ancak başka bir ruha manevi yardımda bulunan saygıya dayalı sevgide mevcuttur.⁸²

Başka hiçbir tipte toplamsal tipteki kadar dîni tavra kolay bir geçişe rastlanmaz. Çünkü bu sonuncusunu tanımlarken, her zaman hayatın bütün özel açılımlarının ardındaki ruha geri gitmek zorunda olduğumuzdan hayatın bütünlüğüne temas etmiştik. Bu anlamda ruh zaten dîni bir kavramdır. Daha sonra ahlâki bakımdan, bu ruh sevgisinin çıplak gerçekli-

81. *Matta*, 6, 33.

82. Mesleki bir görev olarak *kamu hizmeti* her zaman öncelikli olarak manevi yardım olması gereken hakiki yardım hizmetlerinden tamamen farklı bir şeydir.

ği içinde hiçbir zaman en yüksek şey olmadığını göreceğiz. Gerçekten de belli durumlarda bu gayrı ahlâki bile olabilir. Burada sadece, bir ya da birkaç kişiye yönelmiş olsa bile, gerçek sevgide yaşayan hayatın bütününe yönelik bir eğilimi inceliyoruz. Eğer bütün insanları kucaklıyorsa dinin karakteristiği olan anlam ilişkisinin bütünlüğüne yaklaşabiliriz.⁸³ Ve burada hayatın kendisini kutsal olarak gören varoluşa yönelik temel tavır gelişir.

Psikolojik kontekstlerle ilgili olarak dîni süreci araştırdığımızda onun bu hatlar boyunca ilerlediğini müşahade ederiz. Canlı ruha saygı, tüm hayata yönelik sevginin kaynağıdır. Dünyanın anlamı hepsinden çok daha derin bir biçimde böyle bir sevgiyle tecrübe edilir. Bu sembolik olarak, en büyük gücü sevgi olan en yüksek kişilikte nesnelleştirilir. İnsan kendisini bu dünya anlamı içinde en yüksek sevginin hücumuyla kuşatılmış bulacak kadar emin ve güvende hisseder. Ve son olarak ancak en yüksek değer için hissedilebilecek bir yoğunlukla bu dünya anlamını, bir bütün olarak hayatı, Tanrı'yı sever. Dîni biçimde teşekkür eden deneyimde ortaya çıkan zihinsel yapıyı 'Tanrı Sevgi' dir diye hülâsa edebiliriz. Tarihin gördüğü büyük âşıklar sadece bu hayat yorumunu dışı vurmakla kalmaz, fakat aynı zamanda insanlık için, ahlâki hazzıyla her zaman yeniden doğduğumuz bir sevgi halesi oluşturlar.

Tanrı sevgisi aklımızı aşar. Onu anlayamayız, fakat büyüklüğünü tasavvur edebiliriz. Belki de sevgimize Tanrı'nın kendi kendisini sevdiği sınırsız gücün bir kıvılcımı nazarıyla bakan insanlar haklıdır. Bu dünya konteksi, bu bütüncül kader anlayışı ve tüm evren sevgi vasıtasıyla genellikle antropomorfik biçimde yorumlanmış hissedilir bir gerçeklik olarak temsil edilir. En yüksek sosyolojik değer kategorileri Tanrı ile insan arasındaki ilişkiye taşınır. Tanrı Baba, insanlar O'nun çocukları olur.

83. Kanaatimce sevginin genişliği yoğunluğundan daha az belirleyicidir. Her insanın derin sevgi ilişkileri için ancak sınırlı bir kapasitesinin olması, Scheler'in de (op. cit. sh. 216 vd.) temas ettiği, acıma ve sevginin ilgi-perspektifi olarak da iyi bilinir.

Ve kendi aralarında birbirleriyle kardeşirler. Böylelikle sosyolojiden ziyade kozmolojiye dayanan bir mitoloji gelişir. Bu bilişsel bir kazanım olarak değil, fakat ancak her türlü hayatın birbirine yakınlığıyla (köken itibariyle birbiriyle akrabalığıyla) ilgili değer deneyimlerinin ve ruh birliği ve tüm hayatın kutsallığının kavramsal sembolü olarak değerlendirilebilir. Bu dîni zihinsel objektivasyonun kökenini hiç kimse, toplumsal tipi emsalsiz saflığı içerisinde sergileyen Pestalozzi kadar açık ve derin bir biçimde anlayamamıştır. Ona göre aile ilişkileri, insandaki en ilk ve en iyi şeydi ve bundan ötürü hayatın en tanrısal, en kutsal yanını burada bulmuştu. Bu mecazların Tanrı'ya da uygulanabileceği kanaatindeydi. 'Tanrı insanın en yakın akrabasıdır.' Ve bu sebepten ötürü kanaatince hiçbir sembol paternal ilişkinin sağlayacağı kadar tam ve uygun değildi. Toplumbilimden hareketle dinler tarihini inceleyenler bu sembolizmin tarihsel gelişimini araştırmadan edemezdi. Troeltsch ve Weber'de değerli ipuçları mevcuttur.⁸⁴ Diğer yandan Gu-
yau'nun *L'irreligion de l'avenir* isimli kitabı dinin toplumbilimsel köklerinin tek yanlı abartısını sergiler. —Hristiyanlık dünyasında sevgi fikri diğer bütün dîni değer deneyimlerinin o denli belirgin bir şekilde önüne geçmiştir ki, teorik, dîni, siyasi unsurlar bulmaya yönelik modern girişimlere rağmen, Hristiyanlığı toplumsal ruh içerisinde teşekkül etmiş saf din tipi olarak anlamak mümkündür.

III

Toplumsal insanın saiklerini belirleyen değerler ve değer eğilimleri, diğer değer kümeleriyle içiçe geçtikleri ölçüde karmaşık bir durum arzederler. Hangi saikin belirleyici, hangisinin tâli olduğu, toplumsal davranışta politik, erotik, süreklilik saikin mi yoksa toplumsal saikin mi ön planda yer aldığı o

84. Troeltsch, *Soziallehrender christlichen Kirchen*, mesela sh. 549 vd. Pestalozzi'nin öğrencisi Froebel'de bu konteks de verilir. Fakat o metafizik yaşam birliği ilkesini tercih eder ve bilinçli bir biçimde aile ilişkilerini özel bir durum olarak görür.

nedenle her zaman açık değildir. Salt toplumsal saikler ancak başka ruhun değerinin tek başına diğer bütün değerlerin üzerine yerleştirilmesi halinde mevcuttur. Bu şekilde hareket eden herkes gerçekten, başka bir kişide yaşar. Bununla beraber başkasının 'iyiliğinin' onun için en yüce saik olduğunu söylemek lazım, çünkü sözcüğün alışıldık anlamında bir kimsenin 'iyiliği'yle kastedilen şey kural olarak biyolojik ya da ekonomik alana aittir. Tam tersine bizzat hayatın kendisinin değer karakteri ve başka kişinin değer olanağı diğer bütün saiklere ağır basar. Canlı ruh toplumsal tip için en yüce değerdir. Bununla beraber 'diğergamlık' ifadesi, sadece ortaya çıktığı kabul edilen ekonomik alana uygulanmasa bile, bu tipin en saf biçimleri için tatmin edici değildir. Toplumsal tipin tecrübe ve yaşayış tarzı tam olarak anlaşılırsa, kendisinin dışındaki ikinci şahıs neredeyse 'başkası' olmaktan çıkacak kadar kendisini bütünüyle bu 'başkasında' duyumsadığı ortaya çıkacaktır.⁸⁵

Fakat önümüzde duran mesele bu değer yöneliminin zorunlu olarak mahviyetkârlık, *abiectio* motifini içerip içermediğini ortaya çıkarmaktır. Psikolojik olarak elbette bu doğru olabilir. Fakat yabancı değer yaşamının desteklenmesini sadece kişisel değer fedakârlığı olarak kabul etmek, sevginin ruhunun dar bir yorumu olacaktır. Toplumsal tip tersine başka bir kişide desteklediği değerlerin muhtevasından yansımış bir değeri tecrübe etmekle kalmaz, aynı zamanda bu toplumsal davranışı kişisel bir değer genişlemesi olarak tecrübe eder. Bir başkasına yönelen değerlendirme ediminin bir benlik zenginleşmesini içerdiğini tesbit etmiştik. Ya da daha basit şekilde: her psikik fedakârlık edimi aynı zamanda benliğin bir genişlemesidir. Ve dolayısıyla görünüşte psikolojik bir antinomi gelişir; gerçek anlamda seven tabiatları zenginleştiren sadece bu sevgi, fedakârlık ve ferâgatdır.

85. Sevginin bu suretle kılık değiştirmiş bir öz-sevgi haline geleceği ya da şefkat ve merhamet hislerinin sadece empatik bir öz-ıstıraba dönüşeceği, bireyleşmenin ortadan kaldırılmasına yönelik bu eğilimin bulunduğu alanın zihinsel yüksekliğiyle dışlanmaz.

Toplumsal tipin motivasyonunun ayırt edici özelliği onun eyleminin, deyiş yerindeyse genişlemiş benlikten kaynaklanmasıdır; bu benlik için bireyleşmenin seddi en azından bir noktada, yani sevginin tezahür ettiği yerde kırılmıştır. Mutad amaçsal eylem ile sevgiden kaynaklanan eylem arasında ilginç bir karşıtlık vardır. Bu o kadar tek yanlı olabilir ki, toplumsal ahlâk onu gayrı ahlâki diye niteleyebilecektir. Bununla beraber yaşam merkezi sevgi olan insan, *sub specie alterius* hareket edip, başkasının zihnine göre davrandığında her türlü eylem için yeterli motivasyonu bulur, ve en yüce mutluluğa bu suretle erişir, belki bütünüyle kastetmeksizin en yüksek hazzı bundan elde eder. Bir bakış açısından sevgi sair her şeyden daha fazla bir servet elde eder, fakat aynı zamanda hiçbir şeyin sevgi kadar kendini ihmal edici olmadığı da doğrudur. Bu en yüce değer gerçekleşmesi nedeniyle burada sadece özel bir motivasyon biçimi değil, fakat bütünüyle tek yanlı, kapalı bir ahlâk sistemi de vardır.

Toplumsal davranış, ancak sürekli bir ruh yönelimine dönüşmesi durumunda tam ahlâki karakter kazanır. Gelip geçici nitelikteki şefkat ve merhamet duygularının ahlâki bir vasfı yoktur. Bunun için gerekli olan toplumsal davranıştan kendi rasyonel yasasını çıkaran kendine özgü gönüllü yükümlülüktür. Sürekli olarak başkasının hayrını düşünen ve bu uğurda çaba sarfeden bu ahlâki zihin tipine sadakat diyoruz. Toplumsal motivasyon tipinin kişisel ahlâkı hep fedakarlıkta bulunan sadakattir. Niçin artık bundan bahsedilmiyor? Çok sıradan ve bayağı bir şeye mi, yoksa gerçek anlamda ender rastlanan bir şeye mi dönüştü?

IV

Toplumsal tipin çeşitli formları, eğer sevgi ve sadakatin temel yapı taşları olduğu bütün temel toplum biçimlerini göz önünde bulunduracak olursak çok fazladır. Bununla beraber burada tipin kendisi değişikliğe uğramadıkça ayrıntılara inme imkanından mahrumuz.

En önemli farklılık toplumsal davranışın etkin veya edilgen olmasına göre teşekkül eder. Bu ilkeyle seven mizaçlarla sevgiye gereksinim duyanları birbirinden ayırabiliriz. Sonuncusu, ancak sevme kapasitelerinin şuurunda olduklarında zihinsel tiptir. Muhayyilerinde sevme gücü vardır ve bu şekilde sevilme arzusu onların temel yapılarını oluşturur. Burada yine bir estetik tip formunu saf dışı etmeliyiz. Sevgiye gereksinim duyan mizacın en güzel misali, bir bağış olarak bu sevgiyi hemcinsinden istediği ölçüde Tanrı tarafından seilmeyi arzulayan Hristiyandır. Fakat sevilme gereksiniminin sevme kapasitesinden daha güçlü olması özellikle dünyada eril ilkenin (ki her zaman erkeklerle örtüşmez) temel yapısının karakteristiğidir. Tek yanlı gelişmesi ve doğasının bölünümüyle —ki bundan rahatsız olur— kalbinin en derinlerinde, değiş yerindeyse bir kadın sevgisiyle bölünmemiş hayat kaynağına geri döndürülmeyi arzular. Bu da herhangi bir özel değerden önce sevginin ruhu kuşattığını açığa çıkarır.

Toplumsal tipin geliştiği şartları düşünürken önemli olan yegane şey iki sevgi formunun birbirinden ayırt edilmesidir; bir kan bağına dayanan sevgi ve ilişkinin tamamen ruhi bir mahiyet arzettiği sevgi. Nihayetinde bütün insanlığın birbirine akraba olduğu hatırlanacak olursa, bu keskin ayırım kaybolur. Bununla beraber bilinçli biçimde hissedilen kan bağlarının salt insanlık hissinden her zaman daha güçlü bir biçimde bağlayıcı olduğu inkar edilemez. Anne sevgisi, toplumsal tipin en yüksek dünyevi formu, soy ilişkilerine dayanır. Burada bir anneyi sadece içgüdüsel bir varlık olarak değil, fakat sevme içgüdüünün bütün kişiliği biçimlendiren iradeye dönüştüğü zihinsel bir tip olarak göz önünde bulunduruyoruz. Bu toplumsal tip diğer bütün tiplerden daha derin biçimde hayatın gizemine kök salar. Hayatın asli dayanağı 'Anneler'de ortaya çıkar.⁸⁶ Diğer taraftan ıstırap ve saadetle anne sevgisinin ulaşabileceği sınırsız yüksekliği ve büyüklüğü betimlemekte sözcükler yeter-

86. Goethe, *Faust*, Bl. II.

siz kalır. Meryem ana insanlığın bu en yüce tanrısal gizeminin timsalidir. Babalar, erkek ve kız kardeşler ve diğer akrabalar, hayattaki yerleri dolayısıyla, böyle bir vasıftan yoksundurlar. Ancak yine de kan bağı ilişkisi olmaksızın bir kimsenin diğeri uğruna hayatını feda etmesi durumunda ortadaki esrar yahut muaamma aynı nisbette büyüktür. Erotik münasebetler bahis konusu olmasa bile kadınlar, belki yaratılışları bakımından, esas itibariyle böyle bir mizaca yatkındırlar. O nedenle en derin dostluklar her zaman, en azından zihinsel cinsiyet yapısı⁸⁷ bakımından, farklı cinsiyetten insanlar arasında vücut bulur. Kadının sevgiyle yaşar. Erkek doğal olarak düzenli çalışmaya daha çok dikkat eder. Dünyanın bizzat yapısında yer alan ve ne gariptir ki, yine sevgi dışında hiçbir şeyin bizi kurtaramadığı, sevginin ezeli ve ebedî tragedyası da kendisini tipik hayat biçiminin bu farklılığında dışa vurur. Bundan başka mümkündür ki, bir erkek esas itibariyle bir arkadaş olacaktır. O zaman en derin varlığının deneyimsel doyumunu, özel bir zihinsel alanda değil, fakat ancak manevi yardıma her zaman hazır olan birisi olarak, kendisini bütünüyle sarfettiği bir hayat ilişkisinde bulur. Bu tür tabiatlar tarihten ziyade gelenekte bulunur. Belki de bunun nedeni tarihin bu tür diğergam mizaçların kaydını tutmaması ya da kim bilir bu tür içsel yüceliklere gerçekte nadiren rastlanmasıdır. Ve bu insani ilişkinin köklerini metafizik alana saldığı bile söylenebilir.

Yukarıda yapılan açıklamalardan açığa çıkmış olmalı ki, toplumsal mizaçlar bahis konusu karakterin işgal ettiği yerle ilgili bir değer yargısında bulunmaksızın oldukça geniş bir alana sahiptir. Dost, anne ve eş her biri kendi hayat anlamını başkası için yaşamakta bulur. Fakat oluşumları o şekilde seyreten bir başka küme daha vardır ki, tüm insanlığı sevmek zorundadırlar: mistikler, filantropistler ya da sevgi kozmopolitleri.⁸⁸ Doğal olarak yoğunluk çoğu kez genişlikle mahiyeti-

87. Bu ifade için Jung'a müracaat edilmesi faydalı olacaktır. (Ç.N.)

88. Yukarıda teorik kozmopolit tipine değinmiştik. Estetik kozmopolit izlenimci mizaçlara dahildir.

ni kaybeder. Rousseau'nun ikazı yerindedir: *'Defiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils d daignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour ötre dispense d'aimer ses voisins.'* Bu iki uç arasındaki ara tipler genellikle, uğruna ve içinde yaşadıkları belirli bir topluluğun gücüyle öznel olarak belirlenirler. Bütün hayat yapıları  u halde bu bireyüstü yapıyla i  içe geçmiştir, bu suretle bir insan *soyunu*, klanını, ulusunu, mesleğini veya sınıfını sevebilir. Fakat bütün bu fenomenler, bizi ancak, Kaderden ya da dışsal zorunluluktan değil, içsel zihinsel yapıdan ortaya çıkmaları durumunda ilgilendirirler. Çok kere de belli bir kader do u tan ve yapısal olarak mevcuttur, k le ya da gerçek avamın kaderi gibi. Dolayısıyla bu baskı en g c l  dayanışma ve sevgi gücüne sahip insanlar geliştirir. Fakat kural olarak siyasi g c istenci ya da dîni bir kurtuluş dürtüsü buna eklenir, dolayısıyla tipler yine saf de ildir⁸⁹.

Toplumsal mizaçlar arasındaki son bir farklılık, sevmeye g clerine en yüce destekleyici kuvveti kazandırdı ına inan dıkları değer alanından ne et eder. Misyonerlerin kimisi insanı en derin şekilde, hakikati götürerek, kimisi ekonomik olarak yardım etmeyi isteyerek, kimisi de e itip daha yüksek bir güzellik duygusu kazandırarak sevdiklerine inanırlar. Ve nihayet sevgileri dîni bir mesajla kanatlanan insanlar vardır: sadece ruhun ebedi kurtuluşunu vazeden ve her türlü sınırlı ve maddi iyili e  ayıtsız olan Kurtarıcılar. Bütün bu insanlarla ilgili olarak, başkalarına yardım etme arzusunun bunlarda asli bir şey mi? yoksa değerlerden derin bir şekilde etkilenip, diğer insanların ruhlarında bunlara yer a mayı mı arzu etmekte? bunu söylemek genellikle g c t r. Ancak yine de zihnin yapısal ili kleriyle ilgili keskin bir kavrayı a ula mı  bir kimse bu bakımdan kuşku içerisinde kalmayacaktır. Sözgelimi

89. Kimi Yahudilerin derin sevmeye kapasiteleri (proleteryanın estetik sempatisiyle karıştırılmamalıdır) baskı altında kalan nesillerin bir mirasıdır. Tefecilerin ya da soğukkanlı kapitalistlerin çocukları çok kere bütün ruhlarıyla yardım edici bir sevgiye eğilimli olurlar.

Pestalozzi'de, her türden teorik spekülasyona ancak yardım etme arzusuyla başvuran saf sevgi tabiatını teşhis edecektir; buna mukabil Fichte'de toplumsal düşünceler temel bir insan sevgisinden çok siyasi bir düzen arzusunun ve teorik bir keşif neşesinin sonuçlarıdır. Bunun için her zaman sorulması gereken soru şudur: Bir insan başkalarını yönetilebilir hale getirmek için mi aydınlatmakta? yoksa dünyada aydınlığın egemen olması için mi başkalarını sevk ve idare etmeyi arzulamaktadır? Netice aynı olabilir, fakat tavır, yapısı ve değeri itibariyle farklıdır ve bizi burada ilgilendiren de budur.

V

Sevgi ve nefretin hakim olduğu mizaçların —iki kutup arasında yer alanlar toplumsal tip bakımından önemsiz olsa da— karşılaştırılması gerekli görülebilir. Sevgiden yoksun bir tavrın izahı için birçok yapısal neden ileri sürülebilir: bir kimse ekonomik bencillikle, bilim adamının bireyciliğiyle dolabilir ya da estetik bakımdan bir haz düşkünü veya dindar bir münzevi olabilir. Fakat bu biçimler diğer tiplere aittir, kaldı ki bir nefret unsurundan ziyade başkalarına karşı bir kayıtsızlık belirtisidir. Zihinsel sevgi feomenini başka ruhun değer olanaklarına yöneliş diye izah ettiğimiz için nefretin iki temel belirleyicisi şu şekilde düşünülebilir: bu ya bir başkasının değer olanaklarının reddi ya da onda mevcut değerın zıttına saygı gösterme ve bu unsuru yok etme iradesidir. İlk durumda nefret insana, ikinci durumda ise onda mevcut değerın zıttına yönelir. Nasıl ki sevgi her zaman değer uğruna sevgi ise, nefret de bir değerın ileri sürülmesi nedeniyle yüz çevirme ve reddetmedir. Bir kimse bir başkasına, zarar verdiğinden ekonomik saiklerle, fizik veya psişik olarak 'çirkin' olduğundan estetik saiklerle, hata yaptığından teorik saiklerle, ya da kutsal şeylere hürmetsizlikte bulunduğundan dîni saiklerle nefret edebilir. Fakat bütün bu nefret nedenleri bir araya gelebilir, başkasının tabiatı bana öyle görünür ve teorik bakımdan yanlış bir yargı bana onu öyle gösterir ki, ona karşı nefret duyma-

mak elimden gelmez. Ve son olarak nefret ve öfkeyle kendimden geçtiğimde öyle olur ki değerlerin topyekun tersine dönmesi (patolojik bir değerlendirme çarpıklığı) ve böylelikle sevmem gereken birisinden nefret etmem anlaşılabilir. Bu patolojinin çok değişik biçimleri mevcut olmakla beraber burada bunlardan bahsetmemiz mümkün değildir.

Nefret psikolojisi kendine özgü güçlükler arzeder. Ahlâki değer yargıları kaçınılmaz olarak rol oynarlar. Ve tamamen psikolojik bakımdan kötülük düşmanlığı ya da görünüşte kötü mizaçlar bir hayat olgusudur. Fakat ahlâki kanaatlerin tesiri altında, özel ilgimize lâıyık olan bir nefret biçimi gelişir. Lâıyıktır, çünkü bundan, 'nefret edenin' negatif zihinsel yapısının anlaşılmasının yolunu göstermesini bekleyebiliriz. Çünkü başkasının değer olanaklarına yönelik sevgi ilginç ise de, en yüksek biçimi itibariyle başkasında gelişmiş bir değer yapısı talep etmez. Gerçekten ona sempati gösterebilir ve kötü doğasına rağmen bünyesinde değerli olarak kabul edilebilecek şeyi güçlendirmek için onu teşvik edebilir. Şayet sevgi bu en yüksek anlamda anlaşılırsa o zaman nefrete yer kalmaz. Ya da daha doğru bir şekilde, nefret, bunları bünyesinde barındıran insana değil zararlı, yanlış, çirkin olana ve dinsizliğe yönelir. Ahlâki bakış açısından, günahkâr, yalancı, suçlu ve psişik bakımdan çirkin birisi bile yüceltici bir sevgiye layıktır. Demek oluyor ki, nefret bütün varlığa yönelmemeli ve yok etmeden çok soylulaştırma iradesine eşlik etmelidir. Kişiye yönelmiş böyle bir tavır artık nefret değil, fakat sevgidir, çünkü bundaki sevgi unsuru insanın nefretini bütünüyle absorbe etmiştir. Bu ahlâki yükseklikten görüldüğünde bizzat düşmanlığın kendisi mutlak kötülüktür, çünkü değer olanağını görememiş ve onu sıcaklığından yoksun bırakarak yitip gitmesine göz yummuştur.

Ancak insan düşmanlığı psikolojik bir vaka olarak mevcuttur. Fakat ya bu nefret müastakil bir kökene sahip olmayıp, her zaman daha derinde yatan bir sevginin tersine dönmesi ve sükutu hayaliyse? Kesinlikle kötülükten nefret ede-

riz. Fakat, ona attığımız müsbet değer beklentilerinden duyduğumuz hayal kırıklığından dolayı böyle bir mizaca sahip insandan nefret ederiz. Ve ondan beklediklerimiz ne kadar fazla ise, duyduğumuz hayal kırıklığı da o kadar yoğunur. Demek ki insan düşmanlığı ancak tersine dönmüş bir nefret, hayal kırıklığına uğramış bir sevgidir. Fakat nefret edenin tavrında toplumsal tip —ister bütün insanlardan, isterse bir grup ya da tek bir insandan nefret etsin— her zaman âtıl vaziyettedir ve şunun gibidir: sevgi hayatının en büyük gereksinimi olduğu için insanı insan olarak sever ve ondan değerli olan her şeyi umar. Kötü niteliklerden nefret eder. Eğer bunları insanda bulursa beklentisi hayal kırıklığıyla neticelenir ve sevgi kök salamadığından kin ve nefret gelişmeye başlar. Dünyanın yapısının kusuru ya da değerler alanının negatif yanı olarak gördüğü şeyden dolayı insanı suçlar. Psikolojik bir yasaya göre nefretin nefret ettikçe arttığı doğrudur, bunun için enerjiyi bir anlamda sürekli olarak yenden çarmıha girmesi gereken müsbet bir idealden devşirir. İnsana inanmayan kimse nefret de edemez.

Son olarak belirtmek gerekir ki, nefret eden çok çabuk teorik genellemelere gitme eğilimindedir. Bir durumda tecrübe ettiği düş kırıklığını bütün bir gruba malediverir. Böylelikle bütün kadınlardan nefret eden erkekler ve bütün erkeklerden nefret eden kadınlar ortaya çıkar. Aynı şekilde sözgelimi din adamlarına, öğretmenlere, ve kızıl saçlı bütün insanlara vs. nefret besleyen başkalarıyla karşılaşırız. Fakat toplumsal tipin bütün bu tersine dönüşlerinin en derini *misanthropistte*⁹⁰ ortaya çıkar. Belki bu her zaman düş kırıklıklarından, çoğu kez gençlik umutlarından ya da imgelemsel vizyonlardan doğar. Bu nedenden ötürü bu tip insanlığa zarar verecek ya da yok edecek kadar ileri gitmez, gitse de nadirdir. Bunun yerine iç dünyasına çekilerek ve hâlâ esaslı biçimde inandığı şeyden acıyla yüz çevirerek tatmin olur. En fazla insana fel-

90. Shakespeare'in *Atinalı Timon*'unun ya da Molière'in aynı isimli eserinin hatırlanmasında fayda var. (Ç.N.).

sefi bakımdan katılmış bir nefret besler. İnsanlığın azılı düşmanları tamamen farklı bir toprakta yetişir. Bunlar siyasi tipin aşırı biçimleridir ya da anlam psikolojisiyle yaklaşamayacağımız değer yaşamının yapısal dejenerasyonunun göstergesidirler.

V. Politik Tavır

I

Sempati edimlerini (yani eşitleyici zihinsel edimler) toplumsal tahakküm veya boyun eğmenin temelini teşkil eden edimlerden ancak aşırı kavramsal soyutlama ile ayırabiliriz. Bu ikisi her gerçek insan birlikteliğinde oldukça girift ve karmaşık bir derecelenme içerisinde bileşik vaziyettedirler. Fakat zihinsel yapılara yönelmiş bir çözümleme, başkalarının hayatına yardımsever bir ilgi ile bir kimsenin kendi değer iradesini bir başka kişinin iç dünyasına ve dış davranışına kazıma arzusu arasındaki büyük farklılığı kolayca ayırt eder. Tahakküm ilişkilerinin temelini teşkil eden zihinsel fenomenler için genel bir tabiri, 'iktidar' kavramını seçtik. Ve hiç şüphesiz yanlış anlaşılmaya ve her şeyden önce iktidarın sadece nihai fiziki neticelerinden ibaret olan güç ve sınırlama için yanlış kullanılma tehlikesine açıktır. Fakat iktidar ve bağımlılık ilişkilerinin insan doğası büsbütün değişmedikçe ortadan kalkmayacak temel varoluş olgularına ait olduğunu vurgulamalıyız. Bu ilişkileri yok etmek isteyen herkes bunu yapmak için iktidara ihtiyaç duyduğunun ya da zaten iktidarı kullandığının derhal farkına varacaktır.

İktidar kuşkusuz ilk bakışta diğer dört değer alanının etkin olduğu toplumsal bir formdan ibaret olarak görünür. Bir

kişi bir başkasına zekası, fiili bilgisi, emrinde olan ekonomik ve teknik araçları, içsel zenginliği ve neticede teşekkül eden kişiliği ya da son olarak, başkalarının Tanrı'nın ruhuyla dolu olarak kabul ettikleri dîni gücü ve değer kesinliğiyle üstün olabilir. İktidar her zaman kendisini böyle bir formda 'dışa vuracaktır'. Ancak bir insanın, bu münferit değer alanlarından birine yönelmek yerine, iktidara sahip olmanın şekli niteliği etrafında yoğunlaşması durumunda yine de farklıdır. O zaman değer muhtevasının niteliğine ilave olarak değer yaşamı enerjisiyle ilgili yeni bir etkenle karşılaşırız. Bireysel doğaya ait olması nedeniyle bu enerji öncelikle ve esas itibariyle öznedir. Fakat bireysel değer yaşamı enerjisi, bir kimsenin kendi değerlendirmesine göre başkalarını yönlendirmesi ve etkilemesi için zorunlu bir koşul olması halinde, aynı zamanda toplumsal ilişkilere de sirayet eder. Eğer iktidarı toplumsal bir fenomen olarak düşünüyorsak başkalarına yönelik bu ilgi temel ve elzemdir. Dolayısıyla iktidar bir kimsenin kendi değer yönelimini, kalıcı veya geçici bir saik olarak başkasına benimsetme kapasitesi ve (genellikle) iradesidir.

Aktüel değer yapısını göz önünde bulundurmaksızın, biz-zat bünyesinde barındırdığı değer olanakları uğruna başka bir ruha yönelmesi sevgi fenomeninin ayırt edici özelliğidir. Bir ölçüde benzer biçimde, saf politik mizaç da herhangi özel beliriş formundan bağımsız olarak kendisini bir güç olarak hissetmeyi arzu eder ve kendine özgü anlamını ancak bu şekilde tahakkuk ettirir. Hayatın bütünlüğüyle gizemli bir ilişkiye sahip olduğundan her katıksız sevgide, zaten dîni bir etkenin mevcut olduğunu söylemiştik. Burada da dîni anlamda bütüncül bir yaşam hissi mevcuttur: bir kimsenin kendi varlığını her türlü münferit kazanım, yaşamsallık ve enerji önünde ileri sürmesi. Bunun, akli bir amaç olarak değil, orijinal bir yaşam dürtüsü olarak ortaya çıktığı her yerde siyasi tavırla karşılaşırız.

İnsan hayatının tamamı, iktidar ve rekabet ilişkileriyle doludur. Bunlar en samimi ve en dar çevrelerde bile bir rol oy-

narlar. Herkes bir ölçüde bir iktidar merkezi ve iktidar objektidir. Hayatın bu yanı en açık biçimde örgütlü kolektif devlet iktidarında görülür. Bu bir grup ve bir bölgedeki en yüksek (egemen) gücü temsil ettiğinden her türlü münferit tâli güç dışavurumları bir ölçüde onunla ilgili, onun tarafından mümkün kılınmış, etrafı onun tarafından çevrilmiş ve ona karşı yönelmiştir. Bu nedenden dolayı bütün güç ilişkileri fenomenleri geniş anlamda siyasi denilebilecek belli bir boyut ihtiva ederler. Dolayısıyla sözü edilen tavır kavramın dar anlamında siyasi denilemeyecek şartlarda mevcut olsa da, zaman zaman erk sahibi insana siyasi tip diyeceğiz.

İktidarın başkaları üzerindeki etkisi her zaman belirleme biçiminde ortaya çıkar. İktidar ona, fayda, hakikat, güzellik, ve kutsallıkla ilgili öz-deneyim gücü vasıtasıyla ya doğrudan saikler ya da fiilen mevcut motivasyon konteksinden (sözgelimi salt kendini koruma bencilliği) erk sahibi için değerli olan amaçları elde etmek için bir manivela olarak faydalanmak suretiyle dolaylı saikler empoze eder. Ve sonunda fizik alana yayılır ve fiziki zorlamadan ibaret hale gelir⁹¹. Nasıl ki savaş başka araçlarla politikanın sürüdürülmesinden ibaret ise, genel olarak denilebilir ki, zorlama da başka yönlendirici vasıtalar kullanarak belirleyiciliğin devam ettirilmesidir. İktidar ancak, araçları ve hedefleri bir ölçüde psişik alana aitse, zihinsel yaşama aittir— kişisel bilincin biçimsel hedefinden ve iktidar zevkinden ibaret olsa bile böyledir.

Bununla beraber şekli iktidar, onun diğer güçlerden bağımsızlığını menfi bir şekilde dile getiren başka bir isimle daha anılır. Özgürlüğün üç anlamı olabilir: (1) fiziki sınırlamadan serbestilik (eylem özgürlüğü); (2) bir başka değer vazeden iradedden serbestilik (irade özgürlüğü); (3) ve en yükseği: kendi tutkularından ve nefis iğvalarından serbestilik (iç öz-

91. Fizik zorlama da bir belirlemedir ve en ilkel istenci kendini korumaya yönlendirir. Hiç kimse güce boyun eğmemelidir; Cork belediye başkanı gibi hayattan vazgeçebilir. 'Ölümü arzulayan hiç kimse güce boyun eğmek zorunda değildir.' (Fichte, *Über den Begriff des wahren Kriegeres*, Tübingen 1815, sh. 27).

gürlük, kendi kendini belirleme, yüksek değer vazetme özerkliği). Sonuncu biçim belirgin biçimde ahlâkidir ve kişisel yaşamın bütünlüğünü düzenler. Pozitif yasal düzenle temin edilen iktidar ve özgürlüğü, toplumbilimsel ve ahlâki denilebilecek bütün bu belirimlerden ayırmak gerekir. Bir talep (davranış, mülkiyet ve varolma üzerinde) anlamında yasa (öznel) aynı zamanda bir iktidar ve özgürlük formudur. Bununla beraber burada bireyüstü kollektif bir irade tarafından vazedilmiş karmaşık düzenlemeler vardır. Yasa basit değil, birçok unsurdan müteşekkil zihinsel bir fenomendir. Aşağıda en saf tarihsel güç istenci örneğindeki iradenin düzenleyici vasfıyla ilgili en kusursuz sistem —Roma emperyalizmi— olarak görünseler bile bu iktidar ilişkilerini bir tarafa bırakmak zorundayız.

II

Saf politik tip hayatın bütün değer alanlarını güç istencine hizmet ettirmenin arayışı içindedir. Bilgi onun için bir kontrol aracından ibarettir. Düstur şudur: Bilgi güçtür; bu ekonomik tip için bilginin teknik faydası olarak yorumlanır, burada ise insanlar üzerinde üstünlük elde etmenin bir toplumsal teknik ile arzulandığı anlamına gelir. Pozitivist sosyolojide bu siyasi saik daha baştan mevcuttur: *voir pour savoir, savoir pour prévoir, prévoir pour régler*. Siyasetçi kuşkusuz öncelikle psikoloji ve toplum bilimine ilgi duyar. İnsanı her zaman kendi gözleriyle görür. Türlerinin soğuk sistematizasyonu ve davranışlarının nesnel gözlemi ile (hatta bir pedegog olmadıkça saiklerinin artan gelişmesi ve arıtılmasıyla da) ilgilenmez, fakat baştan itibaren onları, ne ise o olarak, nasıl kontrol edilebileceği noktaı nazarından görür. Değiş yerindeyse en etkin motivasyonları araştırır. İnsan hakkındaki bilgisi amelidir ve kavramların salt teorik oluşumu değildir. Daha ziyade insanlığın büyük bölümü bu şekilde etkilenebileceğinden insana alçak motifler atfetmeye eğilimlidir. Ona göre herkesin bir bedeli vardır. Bu şekilde klasik siyaset kurucusu (kendisi-

ni bir ölçüde klasik modellere dayandırarak) insanı ceza korkusu ve ödül beklentisiyle sevkedilebilecek bir tür içgüdüsel mekanizma olarak görmüştür.⁹² Pratik politikacıyı insanın idealleştirilmesine karşı ikaz etmiştir. Yönetmek için gerçekçi düşünmeliyiz. Politikada insan hakkındaki bilgi bireyin 'kullanılabilirliği' ile ilgili bilgiye denk gelir. İnsan denilen varlık piyon ya da madeni para gibidir. Machivelli'nin tilmi zi Büyük Frederick, *oldukları haliyle* insanlar hakkında aynı aşağılayıcı kanaati beslerdi. 'Öğretmenler o nedenle bağlılığı aşılamak için büyük zahmetlere katlanmalı ve insanları birbirlerini soyup öldürmeyecekleri bir noktaya getirmeliler. Hırsızlar elbette olacaktır, çünkü bu insan doğasının bir parçasıdır; bütün sıradan insanlar doğal olarak dürüstlük duygusundan yoksundurlar; diğerleri, özellikle para ya da diğer fırsatları kullanma makamında olanlar da.'⁹³

Diğer taraftan kalabalıklarla uğraşırken iktidar sahibi insan zihninden geçen şeylerin keşfedilmemesi için büyük acılar çeker: 'Kendinin bütünüyle bilinmesine izin vermemek ve ebediyen bir muamma olarak kalmak, işte sanat budur' diye söyler Holofernes Hebbel'in *Judith*'inde. İktidar sahibi her insan kaçınılmaz olarak bu 'mesafe *Pathos*'unu geliştirmek zorundadır.

Bununla beraber siyasi liberalizmin siyasi ilişkilerde insanın yapısını tedricen soylulaştırdığını ve siyasetin araç ve objelerinden tâbiler ve katılımcılar çıkardığını unutmamak gerekir. Fakat siyasetçinin insan doğası hakkında gerçekçi bir araştırmacı olması; insanları oldukları gibi kabul etmesi gerektiği bugün için hâlâ doğrudur; halbuki pedegog onları *olabileceği* gibi görmeye eğilimlidir. Siyasetçi için insan bir

92. Eğer onu müstakil siyasi psikoloji olarak görürsek Machivelli'nin söylediklerinin çoğu daha az tuhaf görünür. Galileo boş alanda cisimlerin çekimini araştırmıştı, Machivelli ise ahlâkın herhangi bir etkisinin bulunmadığı bir toplumda insanın içgüdüsel mekanizmasını. Krş. Schmitt-Dorotic, *Die Diktatur*, München 1921, sh. 7.

93. Bakan von Zeditz'e gönderilen kabine belgesi, 5 Eylül 1779. Krş. onun incelemesi: *L'amour propre comme principe de la vertu*.

amaç için araçtan ibarettir ve elverişli durumlarda kendi iyiliği için bir araç⁹⁴.

Dolayısıyla hakikat de siyasi bir araca dönüştürülerek yozlaştırılabilir. Dürüst olmak ya da gerektiğinde *hipokrasi*-den yararlanmak, hangisinin yeğleneceği hâlâ siyasetin büyük bir problemidir. Sorun her zaman (diğer etkenlerden soyutlanmış) siyasi sistemde kestirme yol ile ilgilidir ve bunun ahlâki olup olmadığı ya da bilme, yarı nesnellik yasasını tatmin edip etmediği ile bir ilgisi yoktur. Ve bu mesele her bir münferit durumla ilgili olarak ele alınıp karara bağlanmalıdır. Hakikatin en yüksek yasa olduğuna inanan bir kimse asla iktidarı (sözgelimi devletin kollektif iktidarının mevcudiyeti) en yüksek değer konumuna yerleştirmez. Fakat hayatın bu tek yanlı sferinde yaşayan bir kimse için iktidar sistemine hizmet etmeleri koşuluyla hakikat de yalan da birdir. Siyasi değerler alanını tecrit etmeye çalışırken hedefimiz (iktidar) en yüksek değerdir ve bu hüviyetiyle o her türlü tartışmanın ötesindedir. Salt siyasi ahlâkın alanında kaldığımız sürece hakikat ancak tâli (teknik) bir araç olarak düşünülmelidir. Burada büyük bir ahlâksızlık duygusu edinebilir. Fakat ele aldığımız şey sadece psikolojidir ve olgular da bu ifadelerle bağdaşmaktadır. 'Amaç aracı meşrulaştırır' şeklindeki kural ancak saf politikacının bilinç yapısından peçeyi kaldırır. Dîni-ahlâki bir çerçeve içerisinde bu tek yanlı iktidar inancı kabul edilmeyecektir. Bir yenilgi haberinin, yeteri kadar olgunluk ve metanet sahibi olmadığı bilinen bir insan topluluğunun dağılıp bozguna uğramasına mani olmak için geciktirilmesi, hakikat ahlâkına karşı işlenmiş bir cürüm telakki edilecektir. Belli şartlar altında ise bu, teorik alanın yasası artık herhangi bir şey ifade etmediğinden, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak derecede ilk sırayı alacak olan bir yaşam değerine ahlâki bir hizmet olacaktır.

94. Bu, siyasetçinin hedefinin ideal olabileceğini ve kendisini çoğu kez bir eğitici olarak gördüğünü dışlamaz. Fakat bu artık saf değil, yalnız politik insandır.

Toplumsal uygulaması bakımından hakikat her zaman yapıcı değildir ve çoğu kez felaketlere neden olabilir.⁹⁵

Bu çerçevede kimi toplumsal teorilerin gerçeğe sadık bir şekilde nesnel vakaları betimleyip bunları mantıksal bağıntılara kavuşturmaları nedeniyle değil, fakat daha yüksek bir yaşama ve zafer iradesi ortaya koymaları nedeniyle doğrulanabilir ve anlaşılabilir olduklarının hatırlanması önemlidir. Sözelimi Marksizm bu tür bir militan doktrindir; fakat aynı zamanda dünya liderliklerinin mukadder olduğuna dair bir kanaattir de. Tarih felsefesindeki inşalar kadar siyaset teorilerinin de kökü çoğu kez salt tarihi toplumsal olgulardan ve saf nesnellik istencinden çok, yaşama iradesinde bulunur. Alfred Fouillée yaşam ve iktidar istencinin enerjisini sağlayan bu fikirler için *idées-forces* ismini uydurmuştu. Böylelikle pragmatik öğretiyi, yani hakikat güçtür, bir ayna değil düsturunun, tercüme edip siyasi alana uygulamıştı. Ve dolayısıyla ışığa çıkmaya çabalayan siyasi karşıtlıklar kontekstinde, onun takip edilip edilmeyeceği sorunundan bile önce 'Hakikat nedir?' sorusu başgösterir.

Bu varolma iradesinin, bu kendini ileri sürme dürtüsünün teorik kanaatlerimizi ne ölçüde etkilediğini tesbit etmek imkansız değilse bile güçtür. Hepimiz hayatımızı mümkün kılan ve bizi dünyada bir yerimizin olduğuna ikna eden veya bunu gizliden gizliye hissettiren yanılsamalarla yaşıyoruz. Nietzsche bunu keskin ve aşırı bir paradoks noktasına kadar götürmüştü: 'Hakikat belirli bir varlık türünün olmaksızın varlığını sürdüremediği hatadır.'⁹⁶ Yakın zamanlarda başgösteren siyasi tezahürleri ve bunların hakikatle ilişkilerini

95. Bu aynı zamanda sevgi sistemi için de doğrudur. Krş. Romano Guardini, *Gottes Werkleute*, Rothenfels 1925, sh. 25. 'Hakikat öyle işlenmeli ve o şekilde ortaya konulmalı ki yok edici değil inşa edici olsun.'

96. WW. (Küçük boy cep baskısı) IX, 275 — VIII, 12 vd.; dahası: 'Hakikatin kıstası güç duygusunun genişlemesinde yatar.' (Güç İstenci, III, 534). 'Bilgi bir iktidar aracıdır' (III, 307). Krş. A. Riehl, *Nietzsche* 6. Baskı, Stuttgart 1920, sh. 71 vd., 128 vd. Siyaset ve samimiyetle ilgili olarak bkz.: Karl Groos, *Bismarck im eigenen Urteil*. Stuttgart 1920, sh. 15 vd., 44 vd.

anlayabilmek için, bu bakış açısının Almanya'da hiçbir zaman büyük bir önem kazanmadığını, fakat Anglo-Sakson ülkeleri pragmatizminde neredeyse baskın bilgi teorisine dönüşüğünü hatırlamamız gerekir.

Daha derin bir kavrayışı olan psikolog için burada son olarak, emsalsiz bir fenomen ortaya çıkar; salt siyasi yapı düzeyinde nesnellik ve hakikat uzvu yozlaşır ve dumura uğrar. Her zaman kavga eden birisi, arzu ettiği ve inandığı şeyin bir tür 'bedihî' (kendiliğinden aşık) hakikat olduğunu derhal hissetmeye başlayacak ve nesnel, doğru bir değerlendirme tavrıyla ilgili tüm anlayışını yitirecektir.⁹⁷ Hakikat hissinin bu yapısal çarpıklığının (veya tersine dönüşünün) belirleyici etkisi tüm kişiliği ele geçiren retorik tutkusunda da kendisini gösterir. Ve nihayet hedef ikna etmek değil fakat dalkavuklukla kandırmak veya aldatmaktır. Dolayısıyla politik tipin ayırt edici özelliği retorik ve bilimsel olmayan düşüncedir. İnsanların siyasetle ilgilendiği dünyanın her yerinde retorik kültür ideali felsefi olana tercih edilmiştir; Klasik ve imparatorluk dönemindeki Grek sofistlerinden, Cicero'dan itibaren Romalılara, Protestan ve Cizvit kilise politikacılarından, saray diplomatlarına kadar, hasılı Latin kökenli bütün halklarda bu böyle olmuştur. Platon'un *Protogaras* ve *Gorgias*, *Thrasymakhos* ve *Kallikles*'de siyaset teorisine farklı bir temel kazandırmaya çalışması, siyasi tipin tek yanlılığını hakikat ve ahlâki dürüstlük ruhuyla aşması anlamına gelir. Teorik tipi politik tipin üzerine yerleştirir. Fakat unutmamalıyız ki, o da devleti için kimi zaman soylular karşısında yalana başvurur.

Kanaatimce yakın zamanlarda psiko-patolojinin, doğal güç eğilimlerinin aynı zamanda histerik huzursuzluklarda da belli bir rol oynadığı sonucuna varan bulgularını ciddiye almak gerekir. 'Ayak altında' değil, 'zirvede yeralma istenci', bir sapma noktası, psikopatik kişiliklerin etrafını kuşatan yanılsamalardaki yönlendirici saiktir ve belli koşullar altında

97. Doğruluk ve hakikat sevgisi aynı kökten fıskırır.

bundan tamamen çılgın bir yaşam tasavvuru üretebilirler. Bu çoğu kere oldukça derine kök salmış yanılsamaları (kendi kendini yanıltmaları) ancak güç istenci noktaı nazarından anlayabiliriz. (Burada Vaihinger'in 'Sanki' felsefesiyle ortaya attığı bu teoriyi, her ne kadar karmaşık felsefi bir tarzda yapmışsa da, geliştirmiş olan Alfred Adler'i zikretmeliyim.)⁹⁸ Bu düşünce 'yalan' politik tipin esaslı karakteristiğidir demek suretiyle genelleştirilebilir.

Siyasi tipin ekonomik alanla ilişkileri gerçekte tek bir yoruma açıktır. Zenginlik, sadece baskı ve doğanın zorlamasına karşı sağladığı özgürlük nedeniyle değil, başkalarını etkileme gücü kazandırmasından dolayı da, her zaman siyasi bir araçtır. Çünkü insanların çoğunun ekonomik tipe ait oldukları veya hiç olmazsa onun güçlü özelliklerini sergiledikleri var sayımı genel olarak doğrudur. Bununla beraber siyasi tipi ekonomik tipe karıştırmamalıyız. Gereksinim duyduğu şeyleri elde etme tarzı bakımından genellikle saf ekonomik değil, siyasidirler. Dolayısıyla arzulanan şeyler ekonominin iç yasasına, yani tasarruf ve istihsale riayet edilmeksizin, diplomasi ve anlaşmalarla, fetih ya da güçle elde edilebilir.

O nedenle ekonomik tipe ait gibi görünen bir insanın araç ve hedefleri seçiminde siyasi özelliklerin ne kadar ve hangi ölçüde ortaya çıktığını dikkatli bir şekilde gözlemlemeliyiz. Sözgelimi modern girişimcinin karakteri kesinlikle saf ekonomik değildir, dolayısıyla aynı zamanda siyasi ilişkilere dayandığı görmezden gelinmemelidir. Ve büyük girişimlerin hedefi çoğu kez servetin elde edilmesinden ziyade, büyük ölçekli iktidarın geliştirilmesi, sadece maddi emtialar üzerinde değil, insanlar üzerinde de üstünlük ve egemenliğin tesisidir. Dolayısıyla ekonomik saikler siyasi saiklere boyun eğeri gibi görünür.

Estetik de iktidarın gelişimine hizmet edecek araçlar zincirinde ancak bir halkadan ibarettir. Aristokratik ve estetik kültürlerin biraraya gelişlerinin temeli yapısalıdır. Yüksek kültür-

98. Alfred Adler, *Ueber den nervoesen Character* 2. Baskı, Wiesbaden, 1919 özelikle sh. 148 vd.

l  ve zarif kişilik, sahip olduğu iktidarı bahşeden özel konu-
ma karşı g cenikliğimizi veya k sk nl ğ m z  yatıştıran
'kazanıcı' bir şeye sahiptir.⁹⁹ Aynı şekilde sanat daha fazla
süsleyici ve cezbedici bir rol oynar. İhtışam g   ve iktidarın,
kısıtlayıcı zorunluluktan serbestliğin sembolüdür. İktidarın
alameti her zaman görkemli, korku ve hayranlık uyandırıcı,
telkin edici bir şey dışa vurur. Sanat ancak telkin gücü dolayı-
sıyla kullanılır, sözgelimi müziğin ordunuş hizmetinde olma-
sı, retorik inceliklerin kalabalığı harekete geçirmek için kulla-
nılması ya da yüzyıllardır ayakta duran binaların bize büyük
bir ismi hatırlatmak için tasarlanması gibi. Saray sanatı hâlâ
saf sanata yabancı olan bu özellikten bir şeyler ihtiva eder.

Estetik unsurun g   psikolojisindeki rolü bununla sınırlı
değildir, bir başka kılığa daha bürünebilir. İktidar peşindeki
kişi çoğu kez, trajik bir yapı olarak, insanları ve şartları ger-
 ek i biçimde değerlendirecek bakış gücü yerine, —onu  n -
n  göremez hale getirecek kadar— kolayca dallanıp budakla-
nıveren bir muhayyileye sahiptir. Bu tip belki de estetik ve
politik tip arasındaki sınır çizgisinde yer alır. Kurucu bir mu-
hayyileye sahip olmaksızın büyük tasavvurları ya da dünya-
yı yeniden şekillendiren fikirleri anlamak imkansızdır. Siyasi
tabiat bu düşüncelerle oynar ve kendisini bunlarla zehirler.
Çeşitli illetlerle mal l bozuk bir muhayyile bu tipi hayatın
gerçekleriyle çatışmaya düşürür. Ancak yine de bu kişisel ik-
tidar deneyiyle, gerçekliği kuran veya hazırlayan bir tür il-
gin  oyunla düşük seviyelerde bile karşılaşırız. Spor bedensel
denetim, rekabet, ve oyunun tam da böyle bir karışımıdır ve
kişisel enerjinin eğitimi bakımından önemini k  mseyeme-
yiz. İnsan kendisini sporla ciddi başarılar için eğitir.¹⁰⁰ Kadın-
larda rastladığımız ve fizik cazibe ve psişik çekiciliğinin bi-

99. Krş. Karl Borinski, *Baltasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*, Halle 1894, 'homo politicus' ve zevkle ilgili bölüm; özellikle sh. 47.

100. Krş. Karl Groos, (*Die Spiele der Tiere; Die Spiele der Menschen* Jena 1896/1899) savaş oyunları ile ilgili olarak. —Krş. aynı zamanda Bismarck'ın savaş i g -
d leriyle ilgili olarak loc. cit.

lincine vardığı imgelem oyunu da benzer bir fenomendir. Dolayısıyla, köken itibariyle estetik erotisizmin bir dışavurumu olan flört de, arkasında rekabette kazanma ve insanları kontrol etme iradesinin dışında başka bir şey yoksa iktidarın katıksız bir dışavurumu olabilir.¹⁰¹ Dolayısıyla 'flört', gerçekte ikisine her iki cinsiyette de karşılaşılabılırsa de, 'spor'un dişil mukabilidir. Fakat güç peşindeki insan estetik-psişik eğitimlerin ve içsel biçimin gerçek mükemmeliyetine ulaşamaz, çünkü ziyadesiyle dışsal etki faktörüne yönelmiştir. Wilhelm von Humboldt, insanın iç benliğini zenginleştirmeyen bir şey olarak gördüğünden, hiçbir zaman kendisini bütünüyle siyasete adamamıştır.¹⁰²

Politik tipin bir toplulukla ilişkisi kendine özgü bir iki yanlılık sergiler. Kural olarak insanları yönetme arzusuyla, onlara kendileri için manevi bakımdan yardım etme iradesi arasında keskin bir karşıtlık vardır. En uç formları itibariyle bu ikisi yekdiğerine savaş ve sevgi kadar zıttır. Bir ruhda bunların her ikisine birden yer yok gibidir. Katıksız iktidar adamı kendini önemseyen ve önemsenilmesini isteyen insandır. O nedenle genellikle sıcak yürekli bir dost değil, bir *mizantroptur*. Yönetmek ve egemen olmak isteyen bir kimse bir vazgeçici veya bir fedâkar olamaz. Bir şey olmak isteyen kimse pek başkaları için yaşamak eğiliminde değildir. İktidar iradesi güçlü bir estetik ton sergileyen Nietzsche mizacen bu seven ruha ve 'sürü ahlâkı' diye damgaladığı toplumsal tavra düşmandır. Bu değer yargısı sadece aristokratın yığınlara olan genel karşıtlığını gösterir. İktidar iradesi bir kimseyi başkaları karşısında üstün hissettirir. Tanınma, kabul görme ve onurlandırılma talep eder ve özgürlük için çabalar, buna mukabil sevgi her zaman bizi yükümlülükler altına sokar.

101. En ilkel biçimiyle salt kadınsal iktidar arzusu erkeklerin seksüel olarak köleştirilmesine yönelmiştir. O nedenle cinsiyetler arasındaki çekişmede erkek kural olarak bu anlamda üstün gelmeyi düşündüğünde bile en fazla boyun eğendir.

102. Charlotte Diede'ye, 3 Mayıs 1826 ve sonrası.

Bununla beraber 'homo politicus'un bu saf tipi nadiren görülür. Her zaman en yüksek gücü kolektif güç olarak görürüz. Fakat bu birbiri için yaşama ve dayanışma duygusunun bilincinde olan insanların varlığını gerekli kılar. Burada toplumsal bir bağ vardır. Bu kolektif gücün kişisel mümessili ve icracısı olmak isteyen kimse her zaman topluluk ruhundan bir şeyleri hazmetmelidir. Böylelikle hemcinsleri üzerinde hükümlanlık tesis ederek onlar için ve onlar adına hareket eder. Bu sentez daha sonra göreceğimiz gibi zaten etik alana girer. Katıksız bireyci siyaset adamı bir tiran, bir zorbadır. Herkesten daha yüksekte olanın sadece kendisi olduğunu hisseder ve başkalarını tebaası olarak görür. Diğer taraftan toplumsal temeli olan iktidarın sahibi, aynı zamanda daima bir liderdir de. Yönettiği insanları mutlu etmeyi, onlara yardımcı olmayı diler. Fakat o da kabul görme ister, tanınma talep eder (sözgelimi ideal ya da pozitif yasal bir temelde). Liderliği önderlik ettiği insanların birliğine ve topluluğuna dayanır ve o nedenle onların toplumsal sevgi ruhundan bir şeyler yansıtmalıdır. Bu iktidar ilişkisi gerçek anlamda sevgiye dayandığında *patriarkal* sistemle; hukuki bir temeli olduğunda yasal yöneticiyle; dalkavukluğa ve yığın içgüdüsüne ('ucuz' popülizme)¹⁰³ teslimiyete dayandığında *demagoga* karşılaşırız. Şayet zihinsel üstünlüğe, yönetirken hizmet etmeye yönelik yüce gönüllü irade ve kişisel enerjiye dayanıyorsa, iktidarını ancak amme menfaati için kullanan ve kendisini takip edenlere yönelik ahlâki bir yükümlülük duyan hakiki liderle karşılaşırız. Fakat şurası yeterince açık olmalı ki bu, toplumsal ve siyasi saikler arasında yakın bir karşılıklı ilişkinin mevcudiyetini ima etmektedir, dolayısıyla buradaki psikolojik değerlendirmelerimizde nazarı itabara alamayacağımız ahlâki kategoriler gelişmektedir. Aşırı yalın haliyle görüldüğünde siyasi tip toplumsal tipin tam zıttıdır. Bir başka deyişle o, başkalarının zararına olsa bile varolmaya yönelik

103. Krş. Platon, *Gorgias*.

kendi yaşamsal ya da zihinsel dürtüsünü tatmin etmenin arayışı içindedir.

Siyasi alanın kategorileri dîni davranışa uygulandığında o zaman hayatın bütünü güç ilişkileri ve olgular noktaı nazarından görülür. Tanrı belki de, saf irade ve isteme serbestisiyle dünyayı hiçlikten çıkarıp hayat veren kişisel bir güç olarak kabul edilir; dolayısıyla başlangıçta eylem vardır. Tanrı'nın kendisi en yüksek gerçekliği ihtiva eder (ki mantıksal olarak düşünülemezdir ve kendisinde bir çelişki barındırır) çünkü en küçük eksiklik iktidarına sınırlama getirecektir. O her şeye kâdirdir, evreni yaratan, ayakta tutan ve yönetendir.¹⁰⁴

Siyasi tipin dîni inancını onu en büyük bağımlılığa zorlayan bir sembolle ifade etmesi tuhaf karşılanabilir. Fakat siyasi mücadele psikolojisine gerçekten girilecek olursa, bütün varlığı sevk ve idareye dönük olan birisinin özgürlüğünün sınırlarını başkalarından çok daha keskin bir şekilde hissetmesi ve dolayısıyla bağımlılığa başka herhangi birisinden daha fazla katlanması gerektiği anlaşılabılır. Buna, hiç kimsenin zirveye tırmanma müceddesinde çatışmaya giren insan kadar bağımlılık ilişkileriyle engellenmediği de (bireyci Stoa tarafından zaten anlaşılmış ve bugün de belirgin olan bir olgu) eklenmelidir. — Fakat bu, dinselliğin her formunda bir payı bulunan durumun ancak bir yanıdır. Doğrudur, yönetici kendisini Tanrı'nın hizmetkârı olarak hisseder. Fakat tam da bu nedenden ötürü yine kendisini Tanrı'nın eli olarak kabul eder. En yüksek dünya gücünden aldığı iktidarına bir *fief*in gücü nazarıyla bakar. Bu 'Tanrı'nın lütfu ile', bizi insanlar üzerindeki egemenliğin kökenini izih etmek için geliştirilmiş teori-

104. Krş. Dilthey, *Gesammelte Schriften* C. II, sh. 15, Romalıların istem tarzıyla ilgili bölüm. 'Dünya aşağıdaki kavramlar vasıtasıyla kavranır. Bunun temeli Grekler tarafından atılmış olan zihinsel kontekstir. Bununla beraber bu tanrısal bir imparator, dünya ölçeğinde bir yasa koyucu fikriyle doldurulur. Tek bir yasama bütün canlı varlıkları, özellikle insanlığı kavrar. Ve bu sorumlu ve cezalandırılabilir, o nedenle özgür bırakılması gereken bir varlık olarak insana yönelir. Dolayısıyla Tanrısal İmparatorluk, devletin egemenlik alanı ve yasal düzeni ile özgür irade alanı birbirini sınırlar.'

nin güçlüğünden kurtarmak üzere tasarlanmış devlet politikasıyla ilgili sorgulanabilir bir yapı değildir, bunun kökü doğrudan doğruya bu tipin psikolojisinde yatar. Temsilcileri insanlar tarafından seçilen iktidar sosyo-ahlâki köklerden gelişen hukuki-kazâi bir kavramdır. Fakat psikolojik bakımdan, iktidarı seçmek mutlak manada imkansızdır: bir kimse ona sahiptir veya değildir. Bu esas itibarıyla ruhun asli zihinsel bir donanımı, dahası belirli verili toplumbilimsel koşulların ürünüdür. Bununla beraber sadece yargısal yorumlarla ve yazılı anayasalarla verilen iktidar oldukça zayıftır; fakat giderek etrafında çok sayıda insan toplanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın lütfuna dayandırılan bu metafizik türetme temel ve esaslı bir deneyimin uygun bir sembolüdür. Ve devletin formu salt dinsel biçimde anlaşılacak olursa psikolojik bakımdan gelişen teokrasi olarak bilinen şeydir¹⁰⁵. Tanrı gerçek ve haki ki hükümler olarak görünür. Mevcut devletin kutsallığı ve tanınımı birbiriyle örtüşür. Siyasetle ilgili olan şeylerden kaynaklanan ve mevcut dîni fikirleri iktidarı elde etmenin elverişli araçları olarak kullanan oldukça farklı bir zihinsel yapıyı bundan ayırmalıyız. Sadece bu durum saf politik tipe dahildir. Çünkü, din insanları sevk ve idare etmek üzere kullanılacak olursa artık saf değil, fakat siyasi bir enstrümandır. Ve son olarak siyaset ve din arasında üçüncü bir ilişki daha vardır. Dinsellik tamamen veya kısmen siyasi tabiatın köklerinden kaynaklandığında, Tanrı ve ruh arasındaki ilişkiler siyasi ve yasal kategorilere göre şekillenmeye başlar. O zaman Tanrı dünyanın yöneticisine, —müttefik veya düşman— ordunun önderine dönüşür. O'nunla, ekonomik etken dahil olur olmaz pazarlıkların karakterine bürünen veya toplumsal bir unsurun katılmasıyla dostça uzlaşmalara dönüşen karşılıklı anlaşmalar bağitlanabilir. Tanrı ve insan arasındaki uçurum bir

105. Max Weber, (*Grundriß der Sozialökonomik*, III, 1. sh. 124) Karizmatik egemenlik (kelimenin en geniş anlamında) 'bir kişinin kutsallığına, kahramanca gücüne veya onun kişilik modeline ve onun tarafından ortaya konulan veya açimsanan emirlere dayanır.'

efendi-hizmetçi ilişkileri hiyerarşisiyle kolayca kapanıverir ve neticede bütün bir kutsal yapı tanrısal bir devlet figürüyle temsil edilir. Bu türden zihinsel yapılara eğilirken, ne kadarının gerçek ihtiramdan kaynaklandığını ve ne kadarının mukabil kültürel alanların siyasi gerçekleriyle şekillendiğini anlayabilmek için kavrayış gücünün keskinleştirilmesi gerekir.

Özgürlük ve bağımlılık meselesi tamamen manevileşmiş bir dinde bile büyük bir rol oynar. Hegel ve Schleiermacher'ın din felsefeleri arasındaki farklılığın nirengi noktası burada ortaya çıkar: bağımlılık dini ve özgürlük dini insanın kazandığı iradenin spontanlığının derecesine göre birbirinden ayrılırlar. Ahlâki özgürlük dinde ancak insanın siyasi bakımdan özgür olmaya başladığı noktada müessir olabilir ve tersi. Eski kahramanlar masalarına tanrılarıyla birlikte oturuyorlardı. Modern insan dünya için, insanın kendisiyle ilgili olarak belirlediğinden daha düşük kıstaslar belirleyen bir Tanrı'ya tahammül edemez. Ve böylelikle özgürlük ahlâki ahlâki dinselliğin temel kaynaklarından biri haline gelir.

III

Siyasi tipin motivasyon biçimiyle ilgili sorun bizi oldukça önemli zihinsel kontekslere götürür. Eğer bunları öncelikle en soyut ve basit formlarıyla görececek olursak, başka herkesten üstün olmanın siyasi tipin sürekli ve temel saiki olduğu açığa çıkacaktır.¹⁰⁶ Eğer onu tamamen kendi başına düşünssek —deyiş yerindeyse toplum ve hukukun ötesinde— o zaman görürüz ki, ondaki bu kuralsızlık [ya da ilke yoksunluğu], kendine özgü yaşama ve varolma istencinin, her ne pahasına olursa olsun zirvede kalma ve üstünlüğünü muhafaza etme arzusunun neticesinden ibarettir. Bu noktadan maddi talepler bile ikincil bir yer tutar. Münferit uyarlamalarla bir-

106. Krş. A. Vierkandt, *Machtverhaeltnis und Matchmoral*, Berlin 1916, sh. 37. 'Bilen sevgi ahlâkının yanı sıra her yerde, kişinin uzun süre düşünmeksizin hareket ettiği, fakat hakkında aynı dürüstlikle konuşmadığı çok daha kaba bir iş ve siyaset ahlâkı vardır.'

likte her somut durumun talep ettiği araçları seçmelidir. Değişmeksizin kalan sadece ve sadece hedeftir: kendisini ortaya koyma ve davasını muzaffer kılma arzusu.

Egemen olmak için bir hukuk ihlali gerekiyorsa
Yasaya karşı gelme saygın ve güzel bir şeydir.¹⁰⁷

Dolayısıyla (devlet erki için olduğu gibi) siyasetin de somut etkinliği önceleyen düsturlara ayıracak yeri yoktur. Siyaset fırsatlar yaratma ve onlardan faydalanma sanatıdır. Devletin 'varlık nedeni' olarak bilinen şey genel geçerliğin kaynağı olarak saygı duyulan *ratio*'dan farklıdır. Bu sadece tek bir etkenin, devletin menfaatinin, sürekli olduğu bireysel hesaplama sanatıdır.¹⁰⁸

İnsan ilişkileri açıkça ve genel olarak yasalarla düzenlenmedikçe ve bu nisbette, bu tür davranış için imkan ve fırsatların mevcut olduğu konstelasyonlar her zaman ortaya çıkar. Hukuk düşüncesinin en geniş açılımıyla mutlak manada kendine özgü bir olgu, daha önceden öngörülmesi mümkün olmayan bir durum, bu suretle ancak siyasetle kontrol altına alınabilir. Genel, önceden belirlenmiş kurallar, dünya politikasının felaket anlarında ancak engeller olarak işlev görecektir. Dolayısıyla Kant gibi bir mantıkçı ile Bismarck gibi bir siyasetçinin hayat karşısındaki bütünsel tavrı arasında esaslı bir farklılık vardır: 'Hiçbir şekilde Kant'la aynı yoldan yürüyemem. Ahlâk, özellikle *kategorik imperatif* üzerine söyledikleri güzel olabilir, fakat bir imperatif hissi olmaksızın yaşamayı tercih ederim. Hiçbir zaman *maksimlere* göre yaşamadım. Harekete geçmem gerektiği zaman, kendime asla sormadım:

107. Euripides'in *Fenikeliler*'inde Eteokles (Wilamowitz'in Almanca tercümesi, Platon, I, 215).

108. Büyük Frederick 1752 tarihli siyasi vasiyetnamesinde, politikanın felsefi bir sistemin takipçisi olması gerektiğini talep etmişti. Ancak kendisi buna uygun hareket etmemiştir—en azından dış politikada. Newton'un çekim yasasının 18. yüzyılın siyasi hayatında nasıl iç politika modeline dönüştüğü ilginç bir tarihsel araştırmanın konusu olurdu. Siyasette her şeyin sair herşeyle ilgili olduğu açığa kavuşur ve bu ilişkiler matematik bir nesnellikle, ama yine de pragmatik olarak incelenir.

‘Hangi *maksimlere* göre davranmalıyım?’, tersine bana o an doğru olarak görünen her ne ise onu benimsedim ve ona göre harekt ettim. Çoğu kez düstursuz olmaklığımdan dolayı eleştirildim. Fakat hayatı düsturlara göre hareket ederek sürdürmek zorunda olsaydım, kendimi ağzımda uzun bir kaşık tutarak dar bir dağ geçitini geçmek zorunda imiş gibi hisse-derdim.¹⁰⁹

Fakat bu tartışmada söylenecek son söz bu değildir, çünkü Bismarck’ın gerçekten kastettiği bu değildir. Daha önce bahsettiğimiz motivasyon biçimi gerçekte sadece kaba iktidar tekniğiyle ilgilidir, onun en yüksek anlamıyla değil. Eğer bunu özgürlük sözcüğüyle tanımlarsak özgürlüğün her akla gelenin, geldiği zaman yapılması demek olmadığını derhal anlarız. Özgürlük sözcüğü tersine ahlâki bir anlama sahiptir. Ve özgürlüğün salt psikolojik muhtevasından ahlâki içeriğine geçecek olursak sonunda ortaya çıkan anlam en yüksek değere muktedir veya onun için yeterli olmaktadır. Dine yaklaşan bu motivasyon biçiminde salt doğru anı yakalamanın yanı sıra diğer etkenler de devreye girer.

Yukarıda özgürlüğün üç anlamını zikrettik: fiziki zorlamadan, başkalarının belirlemesinden, ve bayağı dürtülerden serbestilik. Bunları şu şekilde de ifade edebiliriz: eylem, irade, ve yükümlülüğe itaat özgürlüğü. Fiziken zorlanmayan kimse saiklerinin sevkettiği her şeyi yapabilir. Yabancı bir istem doğrultusunda bilincini yönlendiren toplumsal etkilerden özgür olan kimse kendi doğasına göre tercihte bulunabilecek ve ona göre hareket edebilecektir. Ve nihayet salt kendi öznel tabiatının dürtülerine kapılmayan kimse hakiki değerler muhtevasına ve hiyerarşisine göre istemde bulunabilecektir. Bazı değer yönelimlerinin şuurda diğerlerinden daha yüksek bir şekilde tecrübe edildiğini varsaymalıyız. Deneyimin bu derecelenişi gördüğümüz gibi, değerlerin nesnel sıralanım düzeniyle henüz aynı şey değildir. Davranışını bu ölçülere göre belirleyen kimse ken-

109. Poschinger, *Tischgespraeche*, II, 170.

di doğasına göre hareket eder ve toplumsal değer belirleniminin özgürdür. Fakat olgusal değerleri normatif veya hakiki değerler haline getiren geçerli değerlendirme yasasına göre hareket etmez. Bu normatif geçerliliği de burada varsaymak zorundayız. Ancak öznel bilinçte bir çatışma durumu tasavvur edebiliriz: bir değer yönelimi belirleyici veya normatif olarak temayüz eder, buna mukabil, diğerleri içgüdüsel olarak hedeflendiğinden, buna sadece karşı koyar. Bu bir içsel çekişme yahut mücedele durumuna yol açar. Ve normatif değer yönelimini baskın veya buyurgan hale getirmek için ahlâki enerji ve öz denetim gereklidir. Daha bayağı fakat daha yoğun değerlerin iğvalarıyla kıyaslandığında, hakiki ve daha yüksek değerlerin seçimi ancak kendi kendini yaratıcı istem, bütün kişiliğin kendine içtenlikli sadakatiyle mümkündür. Sözcüğün bu anlamında enerji, çoğu kez küçümsense veya hesaba katılmasa da, ahlâken en önde gelen bağımsız etkidir. Bu bilinç durumu, burada mecazi olarak hem egemen hem de bağımlı bir özneye dönüşen aynı kişilikle ilgilendiğimiz bir tarafa bırakılırsa, siyasi alanın ayırt edici özelliklerinin tümünü ihtiva eder. Ahlâki anlamda, yani nesnel olarak daha yüksek değer bakımından istenmesi gerekeni istemek için, içsel ya da ahlâki özgürlük denilmesi icap eden bir özgürlük biçimine sahip olmak gerekir. Yukarıda buna görevi ifa etme özgürlüğü dedik. İnsanı esas itibarıyla akli bir varlık olarak kavrayan Kant bir *akıl otonomisi* formüle etmişti. Eğer bu en derin nesnel değer yasasıyla ve içimizde yaşayan evren yasasıyla uyumlu ise değer vazetme otonomisinden bahsedebiliriz.

İçsel güç sadece budur. İktidar iradesini içgüdülerin biyolojik olarak sağlıklılığı ve canlılığıyla özdeşleştirmek isteyen Nietzsche, içgüdüleri soylu ya da bayağı diye niteleme zorunluluğundan kendini kurtaramamıştır. Ve değerlerin sıralanımı veya hiyerarşisiyle ilgili bir kanaate böylelikle ulaşmıştır. Bizim anladığımız anlamda en önde gelen güç fenomeni bir talep, bir gereklilik olarak bilincimizi sınırlayan en yüksek değeri takip etme enerjisinde ortaya çıkar. Demek oluyor ki, bu öz denetim

türü gerçek dışsal güç ilişkilerinin tümünün kaynağıdır. Çünkü yegane gerçek güç hakiki değerlerin muhtevasına dayanan güçtür.¹¹⁰ Sair her şey iktidarın ancak şekli boyutunu barındırır. Bu bir yönetici formasyonu kazanacak kimsenin öncelikle tanıyıp benimsediği yasaya boyun eğmesini öğrenmesi gerekliliğinin nedenini izah eder. Liderliğe giden yol itaat yolunun, bireysel aklın gelişimindeki öz denetim yolu başkalarına boyun eğme yolunun üzerindedir. Ve dolayısıyla ahlâkın noktaı nazarından ahlâki boyun eğme (heteronomy) irade özgürlüğü dediğimiz salt öznel değerlerin seçiminin özgürlüğüne üstündür. İçsel özgürlüğe, bir başka ifadeyle yükümlülüğe boyun eğme özgürlüğüne, otonomiye, ancak ahlâki heteronomiyi, gördüğümüz gibi hakiki ahlâki değerlerin kısmen buyurulduğu kolektif ahlâka boyun eğmeyi geçerek ulaşılır.¹¹¹

Bütün bu değerlendirmeler bizi zaten dar anlamda psikolojinin sınırlarının ötesine geçmeye zorladı. Mesele ancak, ahlâkın özüyle ilgili düşüncemizi daha ayrıntılı olarak verdiğimizde vuzuha kavuşacaktır. Fakat bu giriş kabilinden yorumlar, ahlâk psikolojisine dönük oldukları ölçüde her şeye rağmen psikolojik bir mahiyete sahiptir. Bütün bu hususları siyasi tip başlığı altında inceledim, çünkü ahlâki fenomenlerde içsel özgürlük etkeninin mükemmel siyasi tipe karşılık geldiğine kâniyim. Davranışın tutarlılığı, fayda, içsel uyum, ve sevgi diğer zihinsel kontekslerden ileri gelmektedir. Fakat bayağı değerlere yalınlılık karşı koyan bu güçlü irade tipin yapısıyla örtüşür. Bir bağımsızlık, bir kendini ileri sürme boyutu burada da mevcuttur. Sadece daha yüksek bir düzeye yükseltilmiş, ve ruhun içsel tiyatrosuyla sınırlanmıştır. Bu özgürlük ahlâkını en üst felsefi şuur düzeyine taşımış olan Kant ve Fichte'nin bireysel güç alanının genişlemesini sağlamış olan siyasi hareketin ortasında

110. Bu Fichteci düşünce kesinlikle Bismarck'da da etkindi. 'Alman ulusunu büyük ve güzel bir şeye zorlayan hadiselerin tanrısal düzenine inanmasam diplomasiden vazgeçer veya bu işi asla kabul etmezdim.' (28. IX. 1870) Busch, *Tagebuchblätter* I. sh. 248.

111. Hebbel'in Judith'i Holofores'e: '(iktidarın) dünyaya karşı gelmek için varolduğuna inanıyorsun. Ya kendine hakim olmak?'

yaşamış olmaları safi tesadüf değildir. Bu özgürlük anlayışında aynı zamanda, anlamı *Gorgias*'da Platon tarafından daha önce iyice vurgulanmış olan siyasi psikolojinin bir derinleştirilmesine de rastlıyoruz: *Başkalarına önderlik edecek niteliklere sahip ve onları kendi değer yöneliminin etkisi altına alan yegane insan kendisine hakim olarak nefsine yüreğindeki en yüksek değer taleplerine boyun eğdiren kişidir.*

Bununla beraber bir adım daha ileri gidebiliriz: yöneticinin kendisinin boyun eğdiği yasa sadece somut verili durum için anlamlı olmakla kalmayıp genel davranış tarzlarına da sahipse o zaman bu düzenleme iradesi aynı zamanda bir hukuk kaynağıdır da. Fakat iki etkeni daha ilave etmeliyiz: (1) bu iradenin bireyin iktidar taleplerini biraraya getiren bir irade olarak bireyüstü tanınımı; (2) bu zamana kadar salt biçimsel olarak kavranmış yasanın muhtevası, yani belirli bir toplumsal tavır seviyesinde teşekkül eden vazifelere ve yasaya yönelik taleplerin bir taksimi.

Fakat bu daha sonra ele alacağımız konunun sınırlarına tecavüz etmektedir. Burada ilgilendiğimiz tek şey iktidar psikolojisidir. Gerçek liderin motivasyonu kendisi ve başkaları için bir davranış kuralı, kapsayıcı bir hakiki değerler kavramı olarak buyurucu olan *nefs hakimiyetine* dayanmalıdır. Aksi halde bir liderle değil, bir tiranla, düzenle değil fakat kaosla karşılaşırız. Sâfi keyfilik ne denli çok şekli bir iktidar iradesi sergilerse sergilesin, (Platon'un *Devlet* ve *Gorgias* isimli eserlerinde gözler önüne serilen, iktidar için yanıp tutuşan karakter tasvirleri gibi) yine de iktidarın içkin psikolojisine karşıttır ve o nedenle anlık bir başarının ötesinde hiçbir tesiri haiz değildir.

IV

Siyasi tipin ortaya çıktığı biçimler, eğer kollektif iktidarın ve yasal olarak teminat altına alınmış taleplerin temsilcilerini ilave edecek olsaydık neredeyse sınırsız denilebilecek bir sayıya ulaşırdı. Bununla beraber kendimizi toplumsal ruh ya da yasal düzenleme iradesinin karışımalarını ihtiva etmeyen

saf biçimlerle sınırlamalıyız. Bu sınırlama, siyasi mizaçlar sadece hayatın yüksek düzeylerinde varolmakla kalmayıp, örgütleyici ve savaşçı, önderler ve tiranlar, nihayet muhteris kişiler olarak daha küçük ilişkilerde de rol aldıklarından çok daha doğru ve savunulabiliridir.

Toplumun bütün düzeylerinde ve alanlarında yöneticiler ve yönetilenler, bağımsız ve bağımlı kişiler vardır. Bağımlılık gibi özgürlük de, farklı nisbetlerde de olsa bütün insalara dağıtılmıştır. Bunlar arasında öne çıkmış olanlar iktidar ve mevkii hayatta en önemli ve en önde gelen iş olarak gören insanlardır, buna mukabil diğerleri, zihinsel *vasallar* gibi, ancak daha güçlü mizaçlara yaslanarak yaşamlarını sürdürebilirler. Paradoksal olarak da olsa siyasi tiplerden etkin ve edilgen diye ikiye ayırarak söz etmek mümkündür. İlki toplumsal bakımdan bütün gözlerin kendisine çevrildiği bir konum için çabalar ve ancak önder olarak onur ve ihtişamla kuşatıldığında kendisini rahat ve amacına ulaşmış hisseder. Varoluşun muhtevasını hırslarına kurban etme (gerçi kendi doğasının özelliklerine uyum sağladığı nisbette, her tipin içinde böyle bir tehlikeye taşıdığı söylenebilir) iğvasının baskısı altında yaşarlar. Kendilerine özgü gücü ancak bu şekilde tecrübe ettiklerinden, toplum içerisinde ön planda olmak için çalışırlar, tesir, nüfuz ve önderlik için çabalarlar. Oysa diğeri şu ya da bu şekilde kendisine kılavuzluk eden birisi olmaksızın yaşayamaz. Zevkleri, değer yargıları, ekonomik ilgileri, ve hayata yönelik bütün tavırları bakımından bağımlıdırlar. Bu tavır, başkalarına yaslanma gereksinimi bunların varoluşlarının merkezi noktası haline geldiğinde ve kendilerini tamamen başkalarının hizmetine vakfedip kendilerini bu uğurda tükettiklerinde özel bir tipe dönüşür.¹¹² Bu tip erkeklerle göre kadınlar arasında çok daha

112. Bilinçli ve gönüllü hizmetçi tipinin aynı zamanda ahlâki güzelliği olabilir. Prusya ordusu mensupları ve eski rejimin memurları bu tipin dışı vurumdurlar. Gerçekten daha yüksek ahlâki bir mülâhaza içerisinde hizmetçi ve yönetici eşit anlamlı olabilir. Nitekim Büyük Frederick kendisini devletin hizmetçisi olarak görüyordu. Hindenburg'un Alman ulusunu ve devletini hazırladığı kahramanca fedakarlık bu aynı ruhtan kaynaklanır.

fazla yaygındır ve diğer yaşam motifleriyle, sevgi, sadakat sa-
ikleriyle yakından bağlantılıdır. Bununla beraber, modern ge-
leşme her yerde doğal bağımlılık ilişkilerine karşı mücadele
yürütmektedir. Netice, her türlü organik tahakküm ilişkileri-
nin çözülmesi ve yerini toplumsal bir hüviyete sahip farklı bir
yönetici tipinin ortaya çıktığı tamamen değişik bir yapıya sa-
hip akli birliklerin alması şeklinde özetlenebilir.

Dolayısıyla siyasi tipin formlarında güç ve bağımlılığın kö-
keninden türemiş bir başka etken her zaman mevcuttur. Bir uç-
ta fiziken güçle doğmuş olan, diğer uçta salt zihinsel olarak ta-
şınan güç vardır.¹¹³ Elbette safi fizik kuvvet artık farklılaşmış
bir kültür bütününde iktidarın nihai aygıtı olarak görülemez.
Bununla beraber yaş ve cinsiyetle ilgili biyolojik özellikler her
zaman temel etkenlerdir. Çocuklar büyüklere bağımlıdır, ve
kadınların fizik kapasitesi genellikle erkeklerinkinden düşük-
tür. Babalar ve kocalar bundan dolayı hane halkı üzerinde ti-
ranlaşma temayülü veya tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Fakat
bu ilişkilerde bile zihnî etken, kültürel üstünlük tayin edicidir.
Biyolojik bağımlılıkların yerini çok daha fazla zihinsel bağımlı-
lıklar alabilir. Bununla beraber bu ikisi arasında, pek zihinsel
vasfı olduğu söylenemeyecek ve siyasi-toplumsal alanda
önemli bir payı bulunan bir güç vardır: alışkanlığın gücü. Max
Weber bu nedenle karizmatik ilişkilere ve akla dayanan tahak-
küm biçiminin yanı sıra geleneğe dayanan egemenlik tipini sa-
yar. Alışkanlığın ya da toplumsal plandaki adıyla geleneğin ya-
saların oluşumundaki etkisi iyi bilinir. Âdet neredeyse yasal
zorlayıcılık düzeyine yükselir ve böyle bir alışkanlığın [gelen-
ğin] bağlayıcı gücü siyasi mizacın karakteristik psikolojik feno-
menlerine aittir. Bu çoğu kez, tevarüs edilmiş tahakküm ilişki-
lerinde, değer bahşedici anlam ve iktidar belirleyici kazanımlar
bahis konusu ilişkilerden kaybolduktan uzun süre sonra bile
bu ilişkilerin sürdürülmesi için yeterli kanıt bulur. Dolayısıyla

113. Bu, naturalist ve idealist iktidar ahlâkı noktaı nazarından A. Vierkandt tara-
fından daha da ileri götürülmüştür: *Machtverhaeltnis und Machimoral*, Berlin
1916.

fizik ve zihinsel iktidar tiplerinin yanı sıra geleneğe dayanan bu tipi de sınıflandırmalıyız.

Politik tipin saygınlığı tesir ve nüfuz alanının genişlemesiyle atbaşı gider gibi görünür. İki, ya da daha fazla sayıda bir insan topluluğunun takipçi olup olmaması belirgin bir farklılık teşkil eder. Bireysel enerjiden bağımsız olarak aynı zamanda tesir alanı da kendisi için belirlediği seçkinlik idealine bağlıdır. Bazı insanlar doğdukları kasabada önderlik rolü oynamakla yetinirler ve büyük, muhteşem anları bu şekilde yaşarlar. Buna mukabil kimileri de bir toplumsal zümreye mensup olmakla kendilerini yeterince yükselmiş hissederler. Milli ve ırki gurur bu alanı daha da genişletir. Fakat bu tipte de ilişkilerinin yaygınlığı kadar yoğunluğu da gündeme gelir. Bir insan dünyaca tanınabilir, ama yine de kendi yakın çevresinin oluşumuna çok az bir etkisi dokunur. Denetim ve tahakkümün artmasıyla birlikte bağımlılıklarının alanının da genişlemesinde iktidar arayışının kendine özgü diyalektiğiyle karşılaşırız. Genişleme tutkusuyla yanıp tutuşan herkes bunu mutlaka yaşamış olmalıdır. Bundan başka *Hybris* iktidar arayışının kendi psikolojisiyle başgösteren içsel bir tehlikedir. Dolayısıyla stoacı bilge insanın (ve onun kinik selefini daha da fazla) tamamen bağımsız olma ve hiç kimseden hiç bir gereksinimi olmama hissinde en yüksek güç bilincini tecrübe etmesini anlayabiliriz.

Büyük insan kümelerine hakim olmayı isteyen kimse er geç kendi gücünün yetersizliğiyle karşılaşır ve kendisinde bir tür kolektif güç tesis etmek zorunluluğunu duyar. O birçok kimse adına hareket etmek zorundadır. En yüksek iktidar tipiyle, bireyüstü zihinsel bir gücün tecessüm ettiği zorba mizaca sahip insanlarla karşılaşırız, bunun yegane koşulu bir önderin davasını savunduğu devasa bir grubun arkasında olduğunu bilmesidir. Bizzat daha yüksek amaçlardan kaynaklanan bu gelişme bünyesinde mistik bir etken barındırır. O nedenle, iktidar psikolojisi ancak bireyüstü öznel teorisi eklediğimizde tamamlanır. O vakit bu zemin üzerinde farklı

siyasi rejim tiplerine karşılık gelen farklı iktidar tipleri gelişir. Platon bunları zaten göstermişti: aristokrat, timokrat, oligark, demokrat, ve tiran.¹¹⁴ Montesquieu ve Roscher bu tipler teorisini daha da ileri götürmüştür.

Son olarak hakimiyetin hangi alanda ve hangi araçlarla tesis edildiğiyle ilgili sorunun ele alınması gerekir. Bazı kimse-ler her türlü araçla ve her ne pahasına olursa olsun tesir ve nüfuz arayışı içindedirler. Başka bir kısım insanlar ise ancak belirli bir sahada, ama yine de belirgin bir iktidar istenci vurgusuyla seçkinlik ve tanınmışlık için çabalarlar ve belki de bunlar söz konusu özel alanlar içerisine dahil edilemezler. Bilgisiyle hakim olmayı isteyen kimse bir otorite olarak etkindir, buna mukabil, ilginç kişiliğiyle temayüz etmeyi arzu eden kişi, ya estetik ya da kültürel, bir aristokrattır. Ve servet yoluyla tanınma peşinde koşan herkes bir *plutokrattır*. Son olarak din vasıtasıyla egemen olan kişi genel ruhban tahakküm tipine veya teokrasiye yaklaşır. Belki de politik tipin dışavurumlarından hiçbirisi kilisenin prenslerinin kadar belirgin ve çarpıcı değildir, nasıl ki hiçbir büyüklenme [yahut kibirlilik] keşişinkinden daha güçlü değilse. Bununla beraber, tahakküm yöntemleri bakımından bir farklılık vardır, çünkü bazıları kendilerini gerçekten temsil ettikleri değerlere dayandırır, buna mukabil başkaları bunun yerine bu güçlerin karanlık etkileyici tesirini araştırır ve telkin vasıtasıyla hükmetmeyi isterler. Hatipler ve sanatçılar şaşırtıp hayran bırakırlar, rahipler büyüler ve aptallaştırırlar, zenginler ve soylu bir aileye mensup kimseler 'seçkin' dirler. Bu belirtiler açıkça göstermektedir ki, burada sorun teşkil eden şey nedenin kendine özgü değer muhtevasından çok, iktidarı elde etmek için ondan politik yararlanma tekniğiyle ilgilidir. Güç ilişkilerinin toplumbilimsel dokusu bakımından, bağımlılıkların ve üstünlüklerin öyle büyük bir karşılıklı ilişkisi ve karışımı ortaya çıkar ki, 'Yöneten kim?' sorusu bizi çoğu kez kestirme yol-

114. Tabirler için bkz. Platon, *Devlet*, 8 ve 9. kitaplar.

dan tahttan alıp tavan arasına gönderir. Keza gerçekten müessir olma arzuları olmaksızın tesir ve nüfuz sahibi olan tiplerin varlığına dikkat çekmek gerekir, buna mukabil başkalarını nüfuzlarını genişletmek için sürekli olarak suni araçlar benimsemeye zorlanırlar¹¹⁵.

V

Son olarak iktidarı reddeden ve onunla değere karşı bir şey olduğundan dolayı savaşılan kişilere geliyoruz. Şayet ruhları politik değer haricinde başka bir değer alanına aitse, o vakit ortada psikolojik bakımdan alâkaya değer bir durum yoktur. Kendisini bütünüyle bilime, sanata, ya da dine adanmış kimsenin toplumsal planda tesir ve nüfuzunun azalacağı açıktır. Tamamen kendi amaç ve hedefleri içinde yaşadıklarından dolayı hırs ve tutku göstermemelerini, dolayısıyla konsantrasyon güçlerini tehlikeye düşürmek istememelerini anlayabiliriz.¹¹⁶ Siyasi tipin kendine atfettiği önemin derin ve hakiki manada toplumsal tabiatlara karşıtlık teşkil ettiğini gördük. Fakat iktidar arayışının acı bir düş kırıklığına uğrattığı ve bu halin ondan büsbütün vazgeçmeye sevkettiği bazı insanlar vardır.

Şayet bu zihin tipi sadece taktik araçların oluşumunda ortaya çıkarsa o zaman eşitlik fanatılığıyla karşılaşırız. Kendisinden daha yüksekte ve daha seçkin olan her şeye, içsel bir değeri var mı yok mu, varsa buna gerçekten mi yoksa sadece iğreti olarak mı sahip olduğuna bakmaksızın hücum eder. Her türlü önder ve otoriteye karşı başkaldırabilmek için esas itibarıyla bütün insanların birbirine eşit olduğunu ileri sürer. Fakat açıktır ki, bu demokrat tipi sadece mevcut otoritenin gücünün yerine kendi iktidarını yerleştirmeyi istemektedir

115. Krş. Heinrich Zschokke'nin romanı: *Wer regiert denn?*

116. Bir kimsenin bütün ruhuyla hem hırslı olması, hem de aynı zamanda bilim adamı, sanatçı ya da din adamı olması karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı şeylerdir. Gerçek hayatta hangi saikin hakikaten tayin edici olduğunun gözlenmesi gerekir.

ve eğer talih tesir ve nüfuz merdiveninin basamaklarını tırmanmasına yardım edecek olursa çok geçmeden bir diktatör olacağı su götürmezdir.¹¹⁷ Böyle bir durumda eşitlik dogması bir savaş çılgılığından, bir kimsenin aracılığıyla kendisini ileri sürüp başkalarını bastırdığı veya boyun eğdirdiği *idées-forces*'dan başka bir şey değildir. Teorik tipler birlikte bir başka eşitlik anlayışı kaynağını öğrendik: gerçek ilişkiler içerisinde içiçe geçmiş bulunan canlı ve çalışan birey yerine bu tasarımın yardımıyla rasyonel bir devlet inşa etmek için soyut bir insan kavramını koyan köktenci rasyonalizm. İki eğilimin birleştiği yerde: kılık değiştirmiş iktidar iradesi ve rasyonel zihin tipi, nihai hedefi çoğu kez açığa vurduklarının tam tersi olan siyasi köktenci tip gelişir.

Fakat iktidara küsmenin bir başka biçimi daha vardır, yukarıda zikrettik, kendi içine çekilen ve bu devasa yalnızlık içinde kendi kendisini, sarhoş edici büyüklük kuruntularıyla, yanlış anlaşılmışlık, ya da başına buyruk olma vehimleriyle avutan münzevi siyasetçi tipi. Bu tip estetik bir imgeleme sahip içsel zevk arayışı ile kolayca birleşir. Belki de Nietzsche'nin içsel güç ideali bu düzeyde gelişmiştir: insan olarak insana duyulan büyük bir düşkünlüğünden, bir başka deyişle tatmin edilmemiş bir sevgi arzusundan, devasa bir zihinsel güç taşkınlığı ve tüm verili şartların ötesinde başdöndürücü idealler yaratan estetik bir imgelem gelişmiştir. Böylelikle Sils-Maria'nın münzevisi bütün yüreğiyle kırıldığı insanlığa iktidar istencini ilan etmişti.

117. F. Lasalle onbeş yaşında Günlüğüne (*Der rote Hahn* Berlin-Wilmersdorf 1918) şunları yazar: 'Bir prens ya da bir dük olarak doğmuş olsaydım, tamamen bir aristokrat olurudum. Fakat sadece orta sınıfa mensup birisi olduğumdan, bir demokrat olacağım.'

VI. Dînî Tavır

Επ' αὐτῷ δὴ εἰμὶ ὁ τῷ μεγίστῳ προσηχάζομεν χύματι.

I

Hayat muhtevası iki etkene bağı olan deneyimlerin boyuna değışip duran oyunudur: kelimenin en geniş anlamında Kader, ve deneyimde bulunan öznenin ruh yapısı. Bu deneyimler değışik derecelerde değıerler ihtiva ederler, bir başka deyişle her bir deneyimin anlamı bireyin zihninde bir değıer vurgusuna karşılık gelir. Fakat bu, değıer deneyiminin her zaman söz konusu zihinsel konteksin nesnel muhtevasını ifade etmeye yeterli olduğı anlamına gelmez. Çünkü bütünsel yaşamdan ya hisle ya da düşünümle nisbi olarak soyutlanabilir, veya koparılabilir. Diğıer yandan, ne kadar öznel olursa olsun münferit bir değıer deneyimi anlamı ve önemi içinde hayatın bütünsel anlamı bakımından kavranırsa dîni bir vurguya sahiptir. Bireysel varoluşun nihai anlamı olarak tecrübe edilen bu dîni vasfı ağır basan değıer demek oluyor ki, zorunlu olarak bireyin muhtemelen tecrübe edebileceğı en yüksek değıerdir. Ve tam tersi; en yüksek değıer deneyiminin —sadece tek bir anın deneyimi olmuş olsa bile— bireyin tüm zihinsel yaşamını etkisi altına alarak beslememesi anlaşılamazdır. Değıerle ilgili bu olguları aklımızdan çıkarmayarak, *dinselliğı* tek bir deneyimin ya menfi ya da müsbet olarak bütünsel yaşam değıeriyle ilintilendirildiğı içgüdüsel veya rasyonel durum di-

ye tanımlayabiliriz. Bu en derin değer deneyimlerinin oluştuğu nesnel kontekslere *dini objeler* ve bu değer ilişkilerinin dogma veya kültler olarak dışa vurulduğu nesnel zihinsel formlarla ilgili en üst kavrama *din* diyorum.

Yukarıda gördük ki, birbiriyle çatışan değer deneyimleri ve bunlarla ilgili düşünceler arasında bir yönelim normatif bir karakter kazanabilir; bir başka ifadeyle bu özel değerlendirme bilinçte bir gereklilik olarak ortaya çıkabilir. Bu olgusal değil, fakat sadece olması gerekenle ilgili bir deneyim biçiminde kendisini hissettirir. Herhangi nesnel bir değer bu özel deneyimsel karakterle ortaya çıkabilir, fakat kişiliğin bütünsel hayatına ve davranışına normatif olarak ulaşan hangi nesnel değer olursa olsun, en yükseğidir. Bu kişisel bütünlük elbette ancak, dünya ile en geniş, en kucaklayıcı ve en şümüllü temasla elde edilebilir. Ahlâki dinsellik tam da böyle bir norm deneyiminin bireysel hayatın bütünsel anlamıyla ilişkisine dayanır. Fakat dinselliğin tipik temel karakteri, hayatın değerinin ancak aktüel değer deneyimlerine göre değerlendirilmesi halinde bile ortaya çıkabilir. Salt mutluluk duygusu, ya da mutluluk arzusu, kendi başına dinseldir, en azından bir din psikolojisi açısından böyledir.

Bu tanımlarla anlıyoruz ki, kişinin bütünsel zihin yaşamındaki önemine göre farklı derecelerde anlamlı olabilirse de, hiçbir şey din alanının dışında değildir.

En yüksek değer deneyimi tamamen ruhun öznel bir mahsülü, deyiş yerindeyse onun en yüksek noktası, ya da nüvesi olabilir. Fakat her zaman ruhu sınırlayan bir şey, bir 'Dünya' ve onun deneyimsel konteksini etkileyen bir 'Kader' vardır. Ve gerçekten de, ruhun kendisinin ve karakterinin aktüelliği Kader olarak tecrübe edilebileceğinden hayatın değeri, kişisel olarak terübe edilebilirliğe açık olduğu ölçüde dünyanın anlamına bağlıdır. Bireysel ruha etki eden her türlü varlık ve anlam kontekslerinin tümü olarak dünya kendi başına dîni bir kavramdır. Bilim bunun özünü teorik olarak boş yere kav-

ramaya çalışır. Salt varlığın bilinmesi (saf nesnellik anlamında) dünyanın anlamına erişmek bakımından kifayetsizdir. Çünkü anlamı eğer hatırlıyorsak bir değer ilişkisi diye tanımlamıştık. Ve dîni anlam en yüksek değerle zirveye ulaşan değer bütünlüğüyle ilişkidir. Dünyanın yani bütünü anlamı bundan dolayı ancak dîni tavırla tecrübe edilebilir. Dîni terminolojide Tanrı, dünyanın anlamını oluşturan, ya da bazılarına göre ona bu anlamı bahşetmek üzere zihinsel olarak yaratılmış nihai varlıktır. Kant'ın öğretisi Tanrı'nın salt teorik bir kavram değil, fakat tersine dinsel olarak deneyimde bulunan ruhun nesnel *Korrelat*'ı olduğunu zaten ön plana çıkarmıştı. Ve psikolojik bir araştırmanın sınırlarının dışına çıkmaksızın bunu aşağıdaki gibi ifade edebiliriz: Tanrı kişisel en yüksek değer deneyiminin objesi olarak düşünülen nesnel ilkedir. Ve dünya konteksine yönelik sezishlerin ve kavrayışların dinseliliğin inşasına ne ölçüde katkıda bulunacağı ve dinsel amaçların vuzuha kavuşmasına ne kadar yardımcı olacağı sorusunu açık bırakıyoruz. Psikologlar olarak bizler saf teorik bilimin kendi içinden bir Tanrı kavramı geliştirip geliştiremeyeceğini belirlemeye kalkışamayız. Cevap müsbet olsa bile, teorik anlam onun anlamını tüketemeyecektir. Bu anlam, Rousseau ve A. Ritschl'in daha önce belirttikleri gibi, onun bizimle ilişkisinde, yani bizim en yüksek değer deneyimlerimizde bulunur; ister bu ilişkinin temel unsuru dünyanın yapısının bizim üzerimizdeki etkisinin bir sonucu olsun, isterse onu etkin bir şekilde geliştiren ruh olsun farketmez. Hiç olmazsa bu değer deneyimlerinin anlatımı olarak hizmet eden Tanrı kavramı bundan böyle salt teorik bir kökene sahip olmayıp, tariflerinin temeli tecrübe edilen nihai değerlerin muhtevasına dayanır. O nedenle dîni değer yargıları salt nesnel bildirimler değil, fakat duygusal durumların ifadeleri gibidir (Reischle: *Thymetische Urteile*). Bu şekilde ortaya çıkan kavram ardından salt teorik dünya açıklaması olarak kullanılacak veya hatta 'içkin mantiki' tazammunlarına kadar takip edilecek

olursa çok özel bir antinomi ortaya çıkar. Ve bu eleştirel çözümlemeyle birlikte kavram iflas eder. Fakat kazanımı sembolize ettiği şeye, değer deneyimlerinin salt formülasyonunun ötesinde, beslendiği yegane kaynak olan nesnel anlam kontekstlerine dayanır. Bununla beraber, bu nesnel sembollerini tamamen reddetmesi ya da başkaca kavramları kullanması da anlaşılabilir.

O nedenle dinseliliğin özü zihinsel yaşamın en yüksek değerinin araştırılması faaliyetinde aranmalıdır. Bu araştırmanın koşulu huzursuzluk ve tatminsizliktir: *Cor meum irrequietum est, donec requiescat, Domine, in Te*. Deneyimindeki en yüksek değerle ilgili olarak mütereddit kalmayı sürdüren kimse azap ve umutsuzluk içerisinde bir yurtsuzdur. Fakat kim ki kendisinde en yüksek değeri bulur ve bunu gözetir, edim ve eylemlerinde bunu merkez edinirse, kurtuluşu ve sadeti tadar. Dolayısıyla bu dinsel İyi'ye erişim her zaman kendisini bir kurtuluş olarak hissettirir. Bu hedefe giden yol bir topyekun değişim olarak yaşanabilir ve dünyayı anlamla donatan nesnel bir ilkeye indirgendiği ölçüde içsel bir ilham, bir esin olarak değerlendirilebilir. Dünyanın anlamı, bilme ya da kanıtlama konusu yapılamaz, ona bu *unique* deneyimle ulaşırız. Bunun vasıtaları salt psişik niteliğe sahip olabilir; veya sözgelimi dîni biçimde tecrübe edilen doğa veya tarih gibi ekstra-psişik alanlar vasıtasıyla ulaşılabilir. Fakat belirleyici etken deneyimin 'keyfiyeti'dir. İlham için elverişli ve kurtuluşa götüren bu *unique* koşul karakteristik bir ruh kültüründen ve onun takip ettiği yoldan kaynaklanır.

Şimdi tarihsel dönemlerden bağımsız olarak dîni deneyimin merkezi tavır olduğu temel kişilik tiplerini oluşturmak üzere oldukça güç bir teşebbüste bulunacağız. Zihinsel yapısı sürekli olarak en yüksek ve mutlak manada tatmin edici değer deneyiminin yaratılmasına dönük olan kimse dindar bir insandır. Genel dinsellik tanımımızdan üç temel dindar insan tipinin mevcut olduğu, ve üçüncüsünün bir ara tip olması hasebiyle birçok farklılıklara izin verebileceği sonucuna varabiliriz.

Bu üçlü tasnif tek yanlı yaşam değerlerinin hayatın bütünsel değeriyle ilişkisinden (müsbet, menfi ve karma) kaynaklanır. Burada hakiki yaşam değerleriyle veya sadece öznel olarak böyle oldukları düşünülenlerle ilgileniyor olmamız psikoloji için önemsizdir. Şuur yüzeyine çıkmış olan zahiri değerler bu hüviyetleriyle elbette dîni bir vasfa sahip olamazlar. Şayet tüm yaşam değerleri en yüksek hayat değeriyle müsbet bir ilişki içinde yaşanıyor veya tecrübe ediliyorsa, içkin (deruni) mistik¹¹⁸, eğer ilişki olumsuz ise aşkın (transendental) mistik tipiyle karşı karşıyayız demektir. Eğer değerlendirmeler kısmen olumlu, kısmen olumsuz ise bölünmüş (düalistik) dîni tavır gelişir. Bununla beraber bu ifadeyle bir değer yargısını kastetmiyoruz. Çünkü, böyle bir yargıda bulunursak bu ancak ahlâki bakış açısından doğrulanabilir.

A. İçkin mistisizm, hayatın mutlak olarak olumlanmasıdır, çünkü tüm olumlu yaşam değerlerinde Tanrı'nın işaretleri görülür. Her alanı sonsuzluğa yükseltmeye çalışırken, en yüksek bütünsel değerle karşılaşılır. Dolayısıyla bu tipin insanı bir *üniversalist*tir; tıpkı Faust gibi, her şeyde bir *plus ultra* bulan sınırsız arzuyla doludur. Muazzam bir hayat gücüne, kozmik bir coşkuya, hiç eksilmeyen bir neşeye sahiptir ve hayatın her bir vechesinde tanrısal bir şey bulur. O nedenle hiçbir boyut küçümsenmemelidir. Bu tür bir içkin mistik tanrısal bir *omniscientia*'ya yaklaşabilmek için bilgiyi tamamlamaya çalışır. Fakat her türlü bilgiyi Tanrı ile, yani birlikli bir merkez olarak dünyanın bütünsel anlamıyla ilişkilendirdiğinden bir *ansiklopedist* değil, bir metafizikçidir. Ona hakim olmak için doğanın bütününe teknik olarak boyun eğdirmek ve onun bütün hazinelerine sahip olmak ister, bunu sağlayacağını bilse kara bü-

118. Mistisizm tabiriyle en yüksek değerlerin mutlak birliğini araştıran herhangi bir bakış açısını kastediyorum. Genel olarak, içkin doğal olanla özdeşleştirildiğinden dolayı içkin bakış açısını mistisizmle karşılaştırıyoruz. Bununla beraber burada değer noktaı nazarından hareket ediyoruz ve hayatın değer yönelimlerini olumlayan her şeye içkin diyoruz. Gizli mistik unsur sınırsız bir yüksekliğe kadar takip edilmeleri halinde bulunur. Aşkın mistik bu değer ilişkilerinde müsbet şekilde rol almaz.

yüye bile başvurmaktan çekinmez. Evrenin sınırsız tanrısal güzelliği karşısında büyük bir haz duyar ve evreni yansıtan bir *monad* olarak kendisini bir Tanrı gibi hisseder. Sevgisiyle bütün insanları kucaklar ve hayatın bütünüyle duygudaşlık ilişkisi içine girmek ister. Ancak büyük liderler için mümkün olan kahramanca coşkulara sahiptir ve krallara özgü bir özgürlük ve başına buyrukluğun içinde yaşar.

Giordano Bruno ve Shaftesbury bu tipten insanlardır. Comenius birçok bakımlardan bunlara benzer, fakat aynı zamanda sınırlı olan her şeye yönelik güçlü bir değersizleştirme eğilimi de sergiler. Hayata doğru bu evrensel sevk-i tabi ancak ve ancak Akıl çağının (modern Protestanlığın temel hissiyatı olarak) hazırladığı zeminde gelişebilirdi. Goethe bu tiptendi ve bu tipe şiirsel formu kazandıran oydu.¹¹⁹ Ve bu sebepten ötürüdür ki, modern hayat olumlmasına sadece şiirsel değil, dîni bir anlatım da kazandırır. Fakat aynı zamanda bu hayat formunun kaçınılmaz olarak her zaman eksik ve noksan kalacağını da yine o göstermiştir. Faust'u biribiri ardına varoluşun tüm asli biçimlerinde yaşamayı sınamıştır: bilim, büyü, erotizm, iktidar ve güzellik. Bunların tümünü asla eşzamanlı olarak kavrayamaz, ve böylelikle hem toplumsal hem ekonomik olan bir vazifenin kahramanca sınırlamalarıyla sona erer. Sınırlılığı içinde mahvolmak içkin mistiğin mutad akıbetidir. Arzularına rağmen insan olarak kalır ve bu noktada veya bir başkasında mücadeleyi terkederek eksiksiz hayat olumlaması için kafi gelmeyen dîni deneyimin bir diyalektiğini başlatır. Fakat ölüm sanki mümkün bir *transfigürasyon* ve sınırlı fiziki unsurdan arınma için sınırsız bir fırsat sunar gibidir.

İçkin mistisizm sadece bu evrensel coşkuyla değil, aynı zamanda diğer tavırlardan birinin tek yanlı biçimi içinde de or-

119. 'Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.'

'Sonsuzluğa erişmek istiyorsan, sadece
her yönde sınırlı olanı yoklamalısın.'

taya çıkabilir; yani hayatın bütün anlamını kendi yaşam uzuvlarıyla aradıkları her durumda. Bu tek yanlı hayat-olumlayıcı dinseliliğin formları daha önce her tipin konuyla ilgili değerlendirmesinin yer aldığı bölümde zikredilmişti. Şimdi ise zihnin özel yönelimini değil, fakat her tavırda dünyanın bütün anlamının kavranılabileceği olgusunu ön plana çıkarmak istiyoruz. Teorisyen ancak bilgi yoluyla nihai muammayı çözmenin yollarını araştırdığında dindarlaşır. Bu tip hiçbir zaman Spinoza'dakinden daha açık biçimde görülmemiştir. Bir başkası nihai tatmini ve Tanrı'ya hizmeti ekonomik manada faydalı işlerin yapılmasında bulur. Sanatçı dünyanın güzelliğinde en yüksek ve en zengin ilhamları, ruhu ve sanatı bulur. Toplumsal tip Tanrı'yı sınırsız sevgide ve siyasi tip büyük ölçekli güç gösterisinde bulur. Fakat hepsi de kurtuluşu bu dünyada ararlar ve kendilerine özgü zihin yapılarına göre *unique* bir değer yönelimi içinde onun için çabalarlar.

Tek bir doğrultuda ilerleyerek sonsuzluğa erişmeye çalışan özellikleri yetersiz de olsa bir ölçüde belirtilmiş bu Tanrı arayıcıları, doğal olarak hayatın anlamını kavramak söz konusu olduğunda bu dar bakış açılarının yetersizliğini başkalarından çok daha güçlü bir şekilde hissederler. Her ne kadar bu tek yanlı insanlar çoğu kez fevkaalede etkileyici bir unsur sergileseler de, onlara ruhlarındaki çatlağı hissettiren bir çatışmanın, sınırlarıyla ya da yetersizlikleriyle çatışmanın tragedyasından kaçıp kurtulamazlar. Dolayısıyla teorisyen pratik dünya hakkındaki cehaletine, estetik tip de, Euphorion gibi, imgeleminin sınırlamalarına hayıflanabilir. Her yerde insan zihni kaçınılmaz olarak hayatın tamamlanamayacağıyla ilgili trajik deneyimle karşılaşır ve yazık ki her tek yanlı tavır bizzat kendi yapısı gereği başarısızlığa mahkumdur.

b. Hayatın münferit alanlarına yönelik tavırdaki değişiklikleri takip etmezden önce hayat-olumlayıcı ile transenden-tal mistik arasındaki zıtlığı belirginleştirmeye çalışacağız. Bu sonuncusuna göre nihai ve mutlak anlamı kavramak için hiçbir uzuv, hiçbir zihinsel donanım yeterli değildir. O nedenle,

ilham ya da esini hayat içerisinde oluşmuş olan zihinsel alanlarda değil, fakat her türlü özel ilişkilerin ötesinde bulunan ve derhal tanrısal bir hüviyete bürünüveren, ne kadar saf bir şekilde kavranılırsa bu içkin değerlerin kirliliğinden [saf olmayışından] o denli az zarar gören daha yüksek bir anlamda arar. Böylelikle en yüksek değeri dünyanın en uç nefyinde bulur. (Dünya ile nesnelere yönelirken hayatta tecrübe edilen değer konteksleriyle ilgili en kapsamlı kavramı kastediyoruz.) Dolayısıyla transendental mistik huzur ve sükûna ancak, yola çıktığı andan itibaren tefekkür ve temaşa ettiği dünya üstü bir yerde erişir. Ve bu nihai saadetin kötümserlik mi olduğu (yani nihai tamini her şeyin anlamsız olduğu inancında bulma) yoksa bu suretle anlamsızın üzerine daha yüksek hakiki bir anlam alanı mı inşa ettiği psikolojik bakımdan pek bir önem ifade etmez. Çünkü kötümserin itirafının onu öyle veya böyle tatmin eden bir anlama sahip olduğu kolayca anlaşılabilir.

Her zaman eksik ve noksan olacağı ve her zaman nihai soruyu çözülmemiş olarak bırakacağı için böyle birisinin nazârında her türlü bilim anlamsızdır. Bu cehalet itirafı, bilinçli bir kabul, ihtiyari bir teslimiyet, bir *docta ignorantia* olduğu için onu tatmin eder. Bu en sonunda saf bir 'negatif teolojiye' kadar varır. Ekonomik mesleği onun için bütün dîni değerini yitirir. Beden yok olacağına göre onu korumaya çalışmanın da bir faydası yoktur. Doğru olan onun [saflaştırılması anlamında] *öldürülmesidir*. Riyazet Tanrı'ya giden yoldur, güzellik sadece hissedilebilir bir fenomendir ve arkasında onun için hiçbir çekiciliği olmayan hayatın iğvaları gizlenir. İçsel önkoşullarına sahip olmadığından dolayı dünya onun için güzellikten yoksundur, sanat ise kendi başına alındığında anlamsız olan aslın manasızca çoğaltılmasından başka bir şey değildir. Aşkın mistik her türlü iktidar arayışını reddeder, çünkü iktidar benliğin ileri sürülmesinden ibarettir. Kendisini Tanrı'nın önünde boyun eğemeye zorlar. O nedenle neticede ortaya çıkan tam bir mahviyetkârlık veya benliğin

değersizleştirilmesidir. İnsanları sevmez, çünkü onlar da kendisi gibi sınırlı, kendisi gibi günahkârdır. Dolayısıyla kalbinin herhangi bir şeye bağlanmasından ölesiye kaçınır. Aşkın mistik kendisini her türlü sınırlı şeyden özgür ve serbest hisseder o kadar ki, benliği için yegane çıkar yolun biçimsiz bir ruh kültürü olduğunu görür ve kendisini bütünüyle buna adar. Bütün duyumların tamamen öldürülmesiyle kendisini duyum-üstü dünyaya hazırlar. Kendisinde bir esriklik gücü, yani gizemli bir algılanamazı kavrama kapasitesi ve Tanrı'yla, dünyanın nihai anlamıyla, kendine özgü doğa-üstü bir tarzda haberleşme yeteneği geliştirir. Bu varoluşu tamamen ruhi olarak nitelendirse de, ruhla bizim anladığımızdan farklı bir şeyi kasteder: biçimlenmeden ve sınırlı hale gelmeden, bölünmeden ve çoğalmadan önce, ne münferit zihinsel bir kazanım içinde kavranılabilen ne de herhangi bir sembole çevrilebilen tanrısal ruh. Tanrı onun için *Absolute Complicatio*, suje ve objenin, bir ve çokun, sınırlı ve sınırsızın farklılaşmamış birliğidir. Kısaca Tanrı'yı ya da dünyanın anlamını, dünyanın bütün özel anlam biçimleriyle mutlak bir karşıtlık içerisinde kavrar. Bilim ve sanattan nefret eder. Bir münzevidir ve toplum içerisinde bir anarşist olacaktır. Tanrı'nın takdirine karışma endişesiyle eylemden bile çekinir. Bütün enerjisini, ruhunu içsel vizyona ve Tanrı sevgisine, *fruitio Dei*, hazırlamaya teksif eder.

Bu tipin sınırlılıklarını tesbit etmek de kolaydır. Bunlar, tip saf haliyle ortaya çıktığında daha da belirgin hale gelen, bütün muhtevanın tedricen boşaltılmasına dayanırlar. Mistik münzevi esriklik içerisinde iletilmesi, ifade edilmesi mümkün olmayan vizyonlar tecrübe eder. Sadece sınırsızca değerli bir şey tecrübe ettiklerini ve ruhlarında emsalsiz bir genişleme hissettiklerini söylerler.¹²⁰ Bununla beraber kendi içlerinden bu dünyanın resimlerini ve değerlerini bütünüyle bo-

120. Krş. K. Oesterreich, *Die religioese Erfahrung als philosophisches Problem*. Philosophische Vortraege der Kantgesellschaft. S. 9.

şaltamazlar, çünkü bu dünyada hiç yaşamamış olsalardı—diğerinde hiçbir şey görmeyeceklerdi.

Aşkın mistik dünyanın bütün boyutlarını ruhi olarak aşmaya çalışarak zihinsel hayatı gerçekte sadece çoğaltır. Fakat bu dünyanın dil ve sembollerine bağımlıdır, bunlardan vazgeçemez. Şayet karşıtı görmemiş olsaydı bir tarafı reddede-meyecekti. Dolayısıyla transendental mistiklerin bunların içerisinde hayatın içkin sferlerinden birinin spesifik kolorasyonunu taşıması sadece tesadüfi değildir. Bunlar ya sınırlı bilme ve onun bilgisini daha yüksek bir mistik vizyon türü vasıtasıyla aşmaya çalışan (Dionysius Areopagita gibi) felsefi mistik ya da esriklikleri, hiç şüphesiz yüzünü tanrısal ve asli güzelliğe çeviren, yer yer erotizmin renkleriyle bezeli (Plotinos gibi) estetik mistiktirler. Daha yüksek iyileri ve zevkleri tadabilmek için hayatın faydalı ve rahat şeylerini yaşarken terkeden riyazetkârdırlar ya da insanları Tanrı'ya mahsus ruhi bir sevgiyle severler ve ruhların birliğinden, bazı durumlarda ölümden sonra bile devam eden, saf zihinlerin aşkın temasına yükselirler. Mistiklerin, Tanrı'yı insanlara, insanları da ona yaklaştırmaya zorladıkları kendine özgü bir iktidar his-sine sahip oldukları yönündeki bir iddia anlaşılabilir.¹²¹ Bütün bu ilişkilerde eski sınırlılığın kalıntıları hâlâ etkilidir, her şey yüceltilmiş ve aşılmış olsa ve dolayısıyla sonunda bütün bu gelip geçici şeyler tahmin edilen tanrısal güçlerin ve özelliklerin bir misaline dönüşse bile. Gerçekten de ulaşacakları son noktaya vardıklarında mistisizmin bu iki biçiminin artık rahatça ayırt edilebilir olmaktan çıktığı söylenebilir, bununla beraber vurgu farklıdır ve psikolojik tahlilde dikkatli biçimde gözlemlenmelidir.

Her iki tip de ana hatları Yeni-Platoncular tarafından çizilmiş eski bir dünya resminden faydalanırlar: Tanrı her şeye nüfuz etmiştir ve her şey yüksek bir anlamla doludur, varo-

121. Dolayısıyla çekim merkezinin bu ilginç biçimde tersine dönüşünün mümküniyeti: *'Darein ich mich versenke, das wird mit mir zu eins:*

Ich bin, wenn ich ihn denke, wie Gott der Quell des Seins.'

lan hiçbir şey kendi başına değerli değildir. Sınırlı her şey Sınırsızın aynasıdır. Tikel her şey tüm ya da tümelin dışında anlamsızdır, zaman ve mekan saf zihnın sembollerinden ibarettir. Tarih bu yeni Neo-Platoncu dünya tasavvurunda vurgunun kimi zaman Logos (bilgi), kimi zaman, Eros (güzellik) ve kimi zaman da sevgi (Agape ve Sympatheia) yanına yapıldığını göstermektedir. Şayet bu panteizm dünya nefyi (ya da dünyayı reddetme) derecesi bakımından *akozmike* yaklaşıyorsa transendental mistizmle tamamen örtüşür. Bununla beraber Tanrı'nın kendisini bütün fenomenlerde ve sınırlı da olsa bir değere sahip her şeyde açımsadığı, deyiş yerindeyse görmesini bildikten sonra Tanrı'nın her şeyde ışıldadığı yönünde güçlü bir inançla birleşebilir. Kural olarak bir hiyerarşi anlayışı bu verilerin şu ya da bu ölçüde Tanrı'dan uzaklığını gösterir. Fakat hakiki dindar insan nihai tatmini asla verilerin kendisinde bulmaz.

C. Bu bizi zaten ara dindar tiplere götürmektedir. Çünkü dinsellik, daha önce çerçevesini çizdiğimiz neviden bu aşırı tiplerde nadiren ortaya çıkar. Genellikle bu her iki temel biçimin bir terkididir. Dolayısıyla hayatın her sahasını hem olumlayarak, hem de yadsıyıcı bir tavırla karşılayan bir tip gelişir. Kısaca aşağıdaki çözümlemenin meselesi şayet bu dîni ışık altında ortaya çıkacak olursa, hayatın değerleriyle ilgili davranışın nasıl dönüşüm geçirdiğini araştırmaktır. Bir bakış açısından bu değerler gerçek değerler olarak görünürse de Tanrı'ya ulaşmak için kifayetsizdirler. Bir başkasından ise değerlerini ancak ihtiva ettikleri göksel hazineden alan balçığa bulanmış vasitalardan ibaret gibi görünürler.

II

1. Dindar tip bilmenin sonuçlarını bütünüyle gözardı edemez. Ve bunlara göre bilimsel kazanımlar belli şartlar altında yeni ve hakiki dîni deneyim kaynaklarıdır. Fakat son söz hakkını bilme edimine bahşetmez. Çünkü bilme ediminin temel tavrıyla en derin deneyimsel merkeze bu kurallara uy-

gun kontekslerin anlamı ulaştırılmış olmaz. Entelektüel sistem kendi başına bütünsel değer karşısında hiçbir şey ifade etmez. Bu ancak ve ancak zihinsel bireyselliğin nirengi noktasında ve elbette her zaman onunla ilgili olarak tecrübe edilebilir. Burada ortaya çıkan bütünüyle yeni değer tavrı artık bilgi değil, fakat hep söylediğimiz gibi inanç, yani en yüksek olarak tecrübe edilen bu değerlerin geçerliliğine duyulan, ve kişinin bütün değer alanıyla desteklenen, bir güvendir. Bununla beraber bilgi ile inanç arasına, bilimin nerede sona erip inancın nerede başladığını veya tersini, tam olarak belirtmeye elverecek tarzda bir sınır çizmek imkansızdır. Tam tersine aynı objeler bütünü (sözelimi bir insanlık tragedyası) hem teorik olarak kavranabilir, hem de dîni bakımdan yorumlanabilir. Teorik bakımdan mucizeler söz konusu olamaz. Fakat dinin noktaı nazarından öyle büyük bir bireysel değer anlamının tezahürleri olabilirler ki, salt teorik olarak anlaşılacak nedensel ilişki düzeyini katbekat aşarlar.

Bu iki tavrın sınırlarını belirlemek bizim burada teşebbüs ettiğimizden daha derin ve daha ayrıntılı bir din felsefesi eleştirisinin işidir. Fakat bu çok fazla ön plana çıkarılmamalıdır; bilme teorik anlamı olan sadece iki nesnel düzen/alan ihtiva eder: fizik ve zihinsel. (İmgelem alanı bilmenin objesi değildir.) Diğer taraftan aşkın dünya, dîni bir anlam konteksinden kaynaklanır. 'Transendental' ifadesinin burada değişik anlamları olabilir. Kimileri bununla basitçe sınırlı olanı aşan, yani sınırsız objeleri kastederekler. *Eşik* kavramını bir tarafa bırakırsak, sınırlının aşılması aynı zamanda bilinebilir olanın geride bırakılmasıdır. Bu ilk transendental tanımı bizi bundan dolayı, bilmenin katı formlarının ötesine geçen ve ancak dîni tavrı içerisinde tecrübe edilebilecek olan her şeyin transendental kabul edildiği bir ikincisine götürür. Son olarak bir üçüncü bakış açısı daha mümkündür, buna göre *transendentalin* kökü, öznenin değer taleplerinin aktüel dünya içerisinde gerçekleştirilemediği, dolayısıyla kaçınılmaz olarak bu dünyanın hakiki dîni anlam karşısında değer yitirdiği olgusuna uzanır.

Bu üçü dîni aşkınlık bilinci içinde birbirine kaynaşmış vaziyettedir. Fakat bu bilinç farklı derecelerde ortaya çıkar. Kural olarak *transendentale* yönelim Tanrı'yla dünyayı keskin bir şekilde karşılaştıran *teistik* dindar kişilik tipine atfedilir. Ya da bir başka ifadeyle: sadece doğa-üstüculük aşkın olarak düşünülür.¹²² Ve gerçekten de üçüncü etken burada en güçlü bir şekilde görülür: değer-talep eden bilincin (dünya-düzenine yönelik normlar) aktüel dünya konteksine karşıtlığı. Verili olandan bu aşkınlık ruhi-manevi özgürlüğün en belirgin dışavurumudur. Eğer buradan 'öte dünya' zihinsel olarak tasarlanıyorsa, o zaman bu öte dünya iradenin ve mutlak ahlâk şuurunun spontanlığının yansımından başka bir şey değildir. Dilthey esas itibariyle dîni olmakla birlikte siyasi tavrın bir rengini taşıyan bu transendentalizm tipine 'özgürlük idealizmi' diyordu.¹²³ Bu tipe çoğu kez Descartes, Kant, Jacobi, Fichte, ve Jean Paul gibi kafalarda rastlanır. Fakat bu zamana kadar aşkın dünya tasavvurunun ayrıntılarının bu deneyim tipinden gelişme tarzını kimse yeterince çözümlenmemiştir.

Normatif değerleri verili dünya düzeniyle karşılaştırmayla ilgili bu (üçüncü) etken panteistik tipte daha az belirgindir. Burada, pek çok durumda doğa ideallığı üreten bir güç olarak görülür. Ve bu *naturalist* panteizmle birlikte çoğu kez ya mantıki ya da estetik veya faydacı bir etkene rastlanır. (İlk durumda mantıki (Spinoza), ikinci durumda, estetik (Shafesbury) ve üçüncü durumda teleolojik (evrimci monizm; Spencer) panteizm gelişir.) Zihinsel nesnellikler bütünü ne ise o olarak evrene eklendikçe ve dolayısıyla doğa kavramı zihinsel alana doğru genişledikçe, naturalistik panteizm de spiritüel bir panteizme doğru yükselir. — (Herder, Schleier-

122. Doğaüstüculük tabirini kullanan herkes öncelikle 'Doğa' ile ne kastettiğini açıklamalıdır. Kural olarak bu tabirin anlam çerçevesi içine sadece maddi dünya değil, fakat aynı zamanda onun bir parçası olan kültür ve tarihin gerçekliği ve finalitesi de dahildir.

123. Krş. Kultur der Gegenwart: 'Systematische Philosophie', ve *Weltanschauung* Symposiumu, Berlin 1911.

macher, ve Hegel). Hatta tarih ve toplum bile tüm-dinsel açıdan yorumlanır. Bu tiplerden hiçbirisi ileri sürdükleri derecede tam bir değerler aşkınlığını sürdüremese de, transenden-tal bilincin ilk sırada zikredilen iki şartı mevcuttur, yani sonsuzluğa yönelimi ve salt bilişsel bakış açısının üzerine yükselme. Bu ilişkilerde panteistik Tanrı bile aşkındır. Ya da daha basit bir şekilde söylersek, hiç kimse kaba dünya düzenini Tanrı'yla özdeşleştirmeyi düşünmez. Çünkü ilki panteizmde bile, özü evrende, Kaderde, bütünsel ve en yüksek anlam ilişkisi içerisinde her yerde gözlemlenecek 'daha yüksek bir bilinçle' tecrübe edilir.

Böyle bir çözümleme vasıtasıyla bu iki 'dünya' arasındaki farklılık sonunda deneyim ve zihinsel tavırlar arasındaki farklılığa indirgenir. Bilme edimiyle belirlenen objeler seviyesinin 'ötesi'nde dinsel olarak tecrübe edilip yorumlanabilecek diğer konteksler yer alır. Metafiziğin kökleri de, salt bilme düzeyinde kalma çabasına rağmen, bu ruhsal saiklerde aranmalıdır. Bu hedefin umutsuzluğu daha önce, ahlâk bilinciyle *mundus intelligibilis*'in gelişmesini ortaya koyup, değer kategorisini varlık kategorisinin üzerine yerleştirdiğinde Kant tarafından gösterilmiştir. (*Primat der praktischen Vernunft*). 'Başka bir dünyanın şeyleri' ifadesi için şu açıklamayı yaparken Hamann'ı da harekete geçiren benzer bir şey olmuş olabilir: 'Başka bir dünyanın şeyleri bize verili her şey demek olan hali hazır değişebilir ve algılanabilir doğa hakkında kendine özgü belli görüşlerden başka bir şey değildir.'¹²⁴ En basit nihai saiklere indirgendiğinde hiçten yaratma ve ötelerdeki Tanrı'sıyla doğa-üstü dünya tasavvuru 'kendisini doğanın üzerine yükselten' merkezi bir deneyim özgürlüğünün ışınlamıdır. Diğer taraftan panteizm bütün farklı biçimleriyle yaşamın biyolojik, lojik ya da estetik konteksine dayanan bağımlılık de-

124. F. H. Jacobi, Toplu Eserler, C. IV, 2. sh. 70. Goethe'nin (Maxims und Reflektions IV) Hamann'daki bu pasaja eklediği not da oldukça karakteristiktir: Belirgin bir içkin mistik olarak, ona göre yüzünü bir başka dünyaya çevirmek, kör noktayı veya zihinsel sapmayı gözlemekle aynı anlama gelir.

neyiminin bir yansımasıdır. Son olarak deneysel gerçeklik bilincinin böyle güçlü bir şekilde değersizleşmesinin mevcut dünyayı salt görüntüye, ya da hiç olmazsa salt olumsuz biçimde belirlenmiş anlamsız bir madde yığınınına (μη ον) dek aşağılayan teistik perspektifte yakından ilintili olması bunun doğal sonucudur. Bu ruh hali Platon'un düalizminde olduğu gibi Kant'ınkinden de önemli bir rol oynar, ve tüm erken Hıristiyan dünyası bu akıl ve beden düalizmini yaşamıştır.—

Fakat bilme ve onun kazanımları dîni bilinçte böyle bir mukavemet gücüyle karşılaştığından 'bilmenin sınırları' meselesinin, onun bakış açısından ya düşünümle ya da deneyimle mutlaka düşünülmesi gerekir. Bu şekilde eski naif 'inanç ve bilgi' ifadesiyle ortaya çıkan zıtlığa müracaat edersek, düalistik dindar tip bilginin inanca boyun eğişinin üç olanağına sahiptir. Ya bilim dîni yönelimli kuşkuculukla değersizleştirilir, dolayısıyla yapısal eksiklik ve yetersizliklerinin dîni anlamla tamamlanması için alan açılır; ya da işlevsel inanç ve bilgi alanları özel kazanım alanlarıyla ilgili bir tür çifte taraflı zihinsel muhasebeyle karşılıklı olarak sınırlanır; ya da son olarak temel bilginin üzerinde daha yüksek bir bilgi formu gelişir ve bu kendine özgü mantığıyla aynı zamanda dîni anlam dünyasını tatmin etmeye de çalışır. Bu üçüncü ve son tip teorik tipe eğilimlidir, fakat içsel yapısı itibarıyla ondan esaslı bir şekilde farklıdır.

a) Teorik kuşkuculuk ve dinselilik arasındaki tipik ilişkiye dikkat çekilmesi gerekir. Dinsel dünya yorumuna giden yol bir bakıma bilişsel kazanımların küçümsemesiyle ve sadece belirli biçimde şekillenmiş zihinler için açıktır— bilemediğimize inanmak zorundayız. Sokrates'de bile bu din yönelimli cehalet itirafının (*avidya*) izlerine rastlamaktayız. Ve bu sebepten ötürü sadece 'tahammül edilmez' bir rasyonalist ve 'bilmen gerekeni gerektiği gibi bil' söylevcisi olarak değil, fakat aynı zamanda cehaletinin farkındalığının zorunlu bir sonucu, bir tür '*docta ignorantia*' olan 'daha yüksek bir güvencenin uyarıcısı' olarak günümüze gelmekte-

dir. Sözelimi Kont Zinzendorf, Hamann ve Kierkegard'ın onu anlama tarzları budur. Hume'un kuşkuculuğu da dinsel olarak uyarlanmış Alman Romantik filozofları için özel bir tarzda kullanışhydı, çünkü belli bir bilişsel içgüdü biçimine *inanç* adını vermişti. Ritschl okulunun bazı temsilcilerinin bilgiyi kararlı bir dışsal pozitivizmle sınırlaması da aynı eğilimi sergilemektedir. Ve aslına bakılırsa Kant şu ifadeyle ondokuzuncu yüzyılın yolunu bu yönde zaten aralamıştı: 'İnanca yer aralamak için bilginin temellerini sarsmak zorundaydım.'

b) Bu bakış açısının tehlikesi, eğer bilimsel ruhun dürüstlüğü kendisini tam olarak hissettiriyorsa çok daha belirgin olacaktır. Kant yukarıdaki gibi bilginin temellerini sarsmamış da onun kendi mahiyetinden kaynaklanan sınırları tayin etmiş olsaydı bile. Dolayısıyla böyle bir sınırlama arzusunun ikinci bir tipi oluşturduğunu görürüz, çünkü bu durumda bilme alanına dîni kuşkuculardan daha fazla müsbet değer izafe edilmiştir. Bu tip başka hiçbir yerde matematikçi Pascal'dakinden daha açık ve belirgin değildir: 'İnanç meselelerinde hiçbir şey aklın inkarı kadar akılla uyumlu değildir. Ve inançla ilgili olmayan meselelerde hiçbir şey aklın inkarı kadar akılla çelişkili, onu tekzip edici değildir. Akıl gibi bir şeyin olduğunu kabul etmemek, ya da aklın dışında başka bir şey kabul etmemek birbirinden aşağı kalır yanı olmayan iki tehlikeli yanılgıdır.'¹²⁵

Ritschle'in tipinin en modern Protestan teolojisinde bilgi ve inanç arasındaki bu sınırlama o şekilde ortaya çıkar ki, dîni ifadeler artık teorik önermeler olarak değil, fakat sadece, onun ardında yer alan dindar bir bilincin ve onun dünya ile ilişkisinin dışavurum (resimsel betimlemeler) biçimleri

125. Pascal, *Dişinceler*. VI. 6. 3. Jacobi'nin, *David Hume iiber den Glauben*'inde Pascal'ın şu cümlesine bir motto olarak rasgeldim: 'La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance a prouver, invincible a tout le Dogmatisme. Nous avons une idee de la verité, invincible a tout le Pyrrhonisme.'

olarak görülür. Bilme ve dindarlık arasındaki bu korkunç rekabet böylelikle ortadan kaybolur ve her bir taraf kendine özgü yapısıyla anlaşılır. Çünkü bu bakış açısı her münferit dîni sembolün psikik manevi oluşumunu; yani pek iyi bilinen bir olguyu tekrarlamak gerekirse, bilinç özgürlüğünden Tanrı'nın kadiri mutlaklığını, toplumsal bilinçten onun her şeyi kuşatan sevgisini ve teorik bilinçten onun her şeyi kuşatan hikmetini vs. göstermek için zorunludur. Kozmolojik tanrısallık tanımları toplumsal olanları yorumlamaktan daha zordur. Bununla beraber ilkinin kökü genel olarak teorik, estetik ve dîni saiklerin birbirinden ayrılmadığı mitolojik düşünce tarzının kalıntılarına uzanır. Fizik mucizeler arzuların dışavurumları ve insanbiçimciliğin kalıntılarıdır. Mesleği bu şekilde ele alan çözümleme yöntemi dîni tasavvurlar dünyasına ilk kez Hume ve Feuerbach tarafından uygulandı. Bununla beraber yöntemin tatbikinde bugün bile bir dogmalar bütünüünün psikik oluşumunu izah bakımından bir kavrayış ve seziş eksikliği mevcuttur. Tarihe dîni bakış tarzı dîni hayat yorumunun insanlığın gelişmesine bir yansıması olarak yorumlanmalıdır. Bu şekilde inanç ve bilgi arasındaki sınır her durumda tedricen çizilmiş olur. Ve bu olgudan kalkarak dîni apaçıklığın [şüpheden uzak oluşun] bilimsel kesinlikle nasıl bağdaşabileceğini de açıklayabiliriz. İlki değer kesinlikleri ve gereklilikler üzerine dayanır, buna mukabil diğeri sadece mantıki ve duyumsal kanıtın kesinliğini kabul eder. Dîni kanaat bilimsel olandan daha yüksek olabilir, nasıl ki değerın içsel kesinliği güç bakımından bütün bu kanıt formlarından daha üstün ise.¹²⁶ Fakat psikolojik düalizm giderilmiş olmaz: bilme alanı etrafı çevrilmiş olsa bile yine de korunur ve inanç alanı onun yanı sıra gelişir. Bilinç yapısı düşünüm hattı boyunca gelişen modern insan bu tipe aittir: Bilmenin değerini kısmen koru-

126. Bu sadece zihinsel hayatın olgularıyla ilgili psikolojik araştırma için geçerlidir. Eleştiri din felsefesine aittir.

manın ve hatta onun sonuçlarını yeni bir uyarım kaynağı olarak görmenin bir yolunu bulmuştur.

c) Fakat teorik ve dîni düşünce güzergâhları arasında bir üçüncü yol da anlaşılabilir. Her türlü hakiki bilginin son-
suza dek geçerli olması, yani kendi doğasının sınırlarının dışına çıkıp bilinçte öncesiz sonrasız bir alan inşa etmesi bilmenin mümkün olduğu kadar dine yaklaştırılmasının ilk adımıdır. Bu deneyim genel geçer ve ölümsüz bir ilke olduğu kabul edilen eski *ratio* kavramıyla çok yakın bir şekilde ilintilidir. Hiç şüphesiz bu akıl tarihindeki oldukça önemli kavram bünyesinde dîni bir etken ihtiva eder. Sınırlılık ve sonsuzluk arasında kurulan köprü spesifik dîni bilinç için çok dardır. Rasyonel bilgi verili dünyayı unsurlarına ayırıştırarak iş görür. Bu teorisyeni tatmin eder, fakat hususiyle dindar tip için bu rasyonel kavram kifayetsizdir. Mistisizmde bunun yerine rasyonel mantıktan, sonsuzluğa ve mutlak birliğe yönelik olduğu için dîni mantık denilebilecek daha yüksek bir mantıkla karşılaşıyoruz.

Rasyonel mantığı, çelişki ilkesi yani şayet bir şey A ise o şey aynı zamanda A'nın dışında bir şey olamaz ya da A var ise A olmayan yoktur kuralı nedeniyle yetersiz bulur. Bu, sınırlı problemler için geçerli olabilir. Ancak sonsuz her zaman bir muamma, yani sınırlı antitelerin çok yönlülüğü içinde dağınıklık ihtiva eder. Tanrı kavramında görüldüğü gibi son-
suź, rasyonel mantık için, çelişki ilkesi zihinden uzaklaştırıldığı zaman ortadan kayboluverecek antinomilerle doludur. Elbette bunlar bir yabancıнын kendisini mistik dindar tipin yerine koymaya çalışırken ulaştığı rasyonel düşüncülerdir. Tikele değil bütüne veya tümele yönelen mistik bilinç başından, *coincidentia oppositorum*, yani zıtların birliği ilkesine dayanan yeni bir sezgisel mantık içerir. Bu dîni mantık sınırsızla başlar. Ve belirli ve nihai bir A önerdiğinde o, eş zamanlı olarak A olmayanda mevcut sair her şeyi içermeye zorlanır. Kendi başına A mutlak olarak bağımlıdır. Sınırsızla ilişkisi ancak A olmayanla birliktelik içinde güvence altına alınır. Sı-

nırsıza yönelen dîni vizyon bütün çelişkilerin çözümünü sonsuzda veya Tanrı'da bulur ve burada artık özdeşirler. Tezi ileri süren sınırlıyı bağımsızlaştırmak istemedikçe, ki bu imkansızdır, antitezi de açıklamaya zorlanır. Dini mantık için her ikisi de sonsuzun kesitleridir, yani gerçek olumsuzlamalardır. İlk değilleme [nefy] A'ya¹²⁷ A-olmayanı ekleyinceye kadar gerçek bir müsbet, yani sonsuzun bir restorasyonuna sahip olamam.

Bütün felsefi mistiklerin ayırt edici özelliği olan ve Hegel'in çalışmasıyla¹²⁸ tanıdığımız bu yüksek mantık, —tarihsel süreci kapsayan en gelişkin formuyla— bilgi ve inanç arasındaki düalizmi tamamen ortadan kaldırmaz. Tersine bu düalizm burada daha düşük ve dinsel mantık biçiminde tekrar ortaya çıkar. Akla dayalı bilgi ile spekülâtif bilginin tamamen bağdaştırılması imkansızdır. Dolayısıyla spekülâtif mantık düşünömsel mantıktan üstün kabul edilir. Bunu bizim terminolojimizle ifade edecek olursak: en yüksek değere dönük dîni düşöncenin kaynağı daha aşağı düşöncenin yasalarından farklı yasalardır. Gerçekliğin bilinmesi kesintiye uğratılır ve devreye, doğruluğı tamamen dîni bir şekilde anlaşılan daha yüksek bir mantık girer. Bu, muazzam bir birlik arzusuyla, mutad bilme ameliyesinin dokunmaksızın bir kena-

127. Spinoza: 'Omnis determinatio est negatio.'

128. Hegel'in felsefedeki büyük başarısı, Yeni-Platoncuların eski südürcu mantıklarını, ki onların nazarında dünyanın ve hadiselerin akışını anlaşılabilir hale getirmek için tasarlanmış bir mantıktı, tarihsel bilince (Herder'den beri yeni yeni uyanmaya başlamıştı) ve somut 'dünya tarihine' uygulamasıdır. Troeltsch bu diyalektiğı tarihsel problemin en iyi çözümü diye övmüşü. Fakat bu yöntemin bile gelişmeyi, arkasında daima Elealı (Spinozacı) değışmez bir Mutlak'ın yer aldığı safi göröntüye indirgediğini unutmamak gerekir. Ve belki de dîni bilinç sonsuzdaki bu gelişim sürecinin bu şekilde ortadan kaldırılmasını talep etmektedir. Pozitivist tarihselci çerçeve dahilinde düşönen ve en önemli deneyimi Zaman ve zamanda asla tecrübe ve tahmin edilmemiş yeni bir etkenin yaratılması olan insanın temel hissiyatı elbette oldukça farklıdır. — Bundan başka Spinoza için bile katı *scientia rationalis* ile mistik *scientia intuitiva* arasındaki düalizm giderilmemektedir, dolayısıyla onun teorik mi yoksa dindar tipe mi dahil edileceğini söylemek güçtür. — Okuyucuya Froebel'in 'Entgegengesetzt-Gleichen' ve 'umgekehrtem Schließen' öğretisini hatırlatırım. *Menschenziehung* (1826). sh. 8, 61 vs.

ra bıraktığı acı verici antinomilerin üstesinden gelme cesareti-
tine sahiptir. Burada kurtuluş iradesinin düşüncenin kendisi-
ne yansıtıldığı söylenebilir. Düşüncenin kaçınılmaz eşlikçisi
olan yetersiz, sınırlı unsur en yüksek sükûnet durumu için,
birlik ve özdeşlik için çabalar. Dolayısıyla her şeye rağmen
dîni düşünce günlük dünyadan daha yüksek bir dünya inşa
eder. Elbette bu bilmeyle ilgili üçüncü dîni davranış tipi, ye-
ni spekülâtif bir mantığın gelişmesini gerektirse bile nihai ve
en derin olanı düşünceyle fethetmek isteyen saf teorik tipten
önemli etkiler gösterir.

Teorik tipin bir tesir icra etmediği yerde dîni tavırda, kendi
başına teorinin başarısının sınırlarını kabul etme ve teorik ola-
nın ötesine geçen bir değer revelasyonunun müstakil hakkının
tesisi bakımından serbestiye rastlanır. Bu anlamda Schleier-
macher, ulaştıkları sonuçlar bakımından bu ikisinin uyduğu-
na inansa da, dinin spekülasyondan bağımsızlığını savunmuş-
tur. Dolayısıyla, daha önce gördüğümüz gibi, dîni tavrı iki bo-
yutlu teorik tavidan daha üstün bulan daha yaygın bir tip or-
taya çıkar. Bu durumda —dîni saiklerle— bilme edimi, sonsuz-
luğu da değer meselesini de bir tarafa bırakıp, sadece olguların
sınıflandırılması ve bunların kurallı bağımlılık ilişkilerine in-
dirgenmesiyle uğraşan pozitivizme indirgenir.

Böylelikle bir bilgi teorisinin de sonunda gelip dîni tavır-
lara dayandığı sonucuna varıyoruz. Değer iradesi her zaman
zihni edimlerin nesnelleştirilmesinin ötesine geçer. Dindar ti-
pin teorik alanla çok yönlü ilişkilerinin belirlenimindeki et-
ken bu ilişkilerin mahiyetidir.

2. Hayatın trajik tamamlanamazlığı düalist din bilinci za-
viyesinden görülen ekonomik alandaki değişimi etkiler.
Ekonomik faaliyet dîni bir hizmet olarak kabul edilir ve ha-
yatın korunması ve sürdürülmesi için gerekli şeyler Tan-
rı'nın bağışı olarak görülür. Fakat bu değerler her zaman ha-
yatın en yüksek anlamından daha düşüktür. Dolayısıyla bu
hayat ilişkisi de ortasından kırılır. Bir kimsenin kendisini bü-
tünüyle çalışmaya veya eğlenmeye vermesi mümkün değil-

dir. Dîni tavır 'sanki bizim değilmiş gibi sahip olmamızı' gerektirir. Dünyevi hazinelerin kurtarıcı gücü yoktur, ve bu zihin durumu riyazete, yani üstün bir anlamla hayatın bütün fizik tarafının kontrolüne yol açar. Burada bir dizi nüans ortaya çıkar; tarihi ve coğrafi şartlardan kaynaklanan farklılıklar, fakat özellikle dîni sistemin anlaşılışının bağlı olduğu varyasyonlar: tam bir vazgeçiş ve diğergamlıktan Tanrı'nın lütfunun kanıtı olarak malların toplanmasına kadar.¹²⁹ Bir ekonomik davranış formu Tanrı'dan faydalı netice elde etme yönünde didinme ve çaba sarfetmedir. Büyük çoğu kez bir bilim öncesi teşebbüs ya da ekonominin dîni saiklerle içiçe geçmiş bir sapsmasıdır. Kurban için de benzeri açıklamalarda bulunmaktadır. Bütün bu fenomenlerde esas çabamız dîni ve ekonomik saikler arasındaki farkı vuzuha kavuşturmak olmalıdır. İş bölümünün dîni tesiri özellikle önemlidir, çünkü hayatı ruhsuzlaştırarak hayatın en yüksek anlamına giden yolu umutsuzca tıkamaktadır. Bilindiği gibi Doğu'da karşılaşılan kastlar mesleklerin dîni değerinin farklı derecelerini ön plana çıkarırlar.

3. Estetik tipin bir güzellik dinine sahip olabileceğini gördük. Bununla beraber burada salt dîni hayatta estetiğin oynadığı rolle ilgili bir başka soruyu ele almamız gerekmektedir. Şayet bir sanat eserinin her zaman duyumsal-somut bir şey olduğunu ve özü gereği sadece hayatın bir kesitini temsil edebildiğini kabul ediyorsak, kendi başına bu, sanatın dîni anlamının sınırlanması demektir. Her iki alanda da soyutlama faaliyeti gidebileceği son noktaya kadar gittiğinde, sınırlı bir objede ruhun formunun reproduksiyonunun sanatın zaferi olduğunu, buna mukabil dîni tecrübenin bireyi ancak sonsuzla ilişkisi içinde gördüğünü ileri sürmek mümkündür. *Reden ueber die Religion*'unda Schleiermacher objesi sanki bir cereyan gibi sonsuzlukta sınırsız bir birlik olarak aktığında

129. Krş. Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 'Bir Din Sosyolojisi İçin Toplu Denemeler' içinde.

bir deneyimi-yaşantıyı dîni tecrübe olarak kabul eder. Diğer taraftan bir resmin bir şekli, bir taslağı, bir senfoninin bir başlangıcı ve sonu, ve bir şiirin de harici sınırları vardır. Fakat her ikisinin bizi birlikte etkilemesi, yani sınırlı sanat eserinin de aynı zamanda sonsuzla veya bizim ifademizle hayatın en yüce ve en kuşatıcı anlamıyla ilişkilerinin bulunması imkansız değildir. Durumun bu minvalde olduğu her yerde sanat eserinin bir dünya görüşü olarak değeri vardır ve estetik deneyim dîni bir deneyime doğru genişleme gösterir.¹³⁰

Sanatın bir ikinci sınırlaması, konfigürasyonlarının dünyanın nihai-anlam yapısına dolayimsız olarak erişmemelelerinden kaynaklanır. Söylediğimiz gibi sanatın ortaya koyduğu imgelemsel bir nesnelliktir. Bununla beraber dindar insan uzun süre bu kuşakta kalmaz, çünkü o yolun ancak bir parçasını, yani ruhu uyarma ve onu kendine getirme meselesi söz konusu olduğu ölçüde sanatla gider¹³¹. Bununla beraber böyle bir mizaçtan biçimsel ve duyumsal olanı bir ilham yahut revelasyon olarak görmesi istense, işte o zaman ve bundan önce değil, doğuştan sanatçıyla olan zıtlığı bütünüyle açığa çıkar: o vakit böyle bir sembolizmin yetersizliğini hisseder ve dürtünün kalanıyla kendisine çekilir ve der: 'Ancak metafizik olan kurtarır ve mutlu kılar bizi.' Sanatta hakikatin yeterli teminatı yoktur. Platon'a göre sanat hakikatten ve ebedi-ölümsüz olandan üç adım [asıl, kopya ve kopyanın sureti] uzaklıktadır. Tolstoy'un sanata karşı hissi de benzer türdendi.

Bu aynı zamanda estetik olarak tecrübe edilen doğa için de geçerlidir. Yoğun bir şekilde dindar insan böyle bir ilişkiyle tatmin olmaz. Şunu hemen farkederek: Bu şekilde ulaşılabilecek olan dünyanın nihai ve can alıcı deneyimi değil, olsa olsa rüyalar, özlemler ve şiirleştirmelerin bir yansımasıdır. Gerçekten de ruh ve doğanın estetik kaynaşmasında bile bu dîni tatminsizlik et-

130. Krş. benim konferansım: *Beethoven und die Musik als Weltanschauungs Ausdruck*. Leipzig, Wiegandt, 1909.

131. Krş. Schleiermacher, *System der Sittenlehre* (Schweizer) § 290.

keni mevcut olabilir. *Gabriel Schilling'in Uçuşu'*nda Lucy şöyle der: 'Etrafımdaki her şey özel bir gelip geçici karaktere sahip. Bütün bunların, ağaçlardaki rüzgarın, şimşegin, kuşların şarkılarının nihai olmadığını biliyorum ve buna inanıyorum.' Ve bu, belirleyici olgudur, kendi başına yalnız deneyim, özellikle salt imgelemsel eğlence ile ilgili olanı, her zaman nihailikten ve katilikten yoksundur. Ve dolayısıyla en derin doğa değerlendirmesinde bile her zaman bir tatminsizlik ve bir gizem vardır: daha ileri gitmeyi arzulayan dîni iştiahtır.¹³²

Son olarak bu farklı tavır, estetik ve ahlâki-dîni yaşayış tarzlarının zıtlığı bakımından üçüncü kez ortaya çıkar. Bu düzeyde de estetik bizi serbest bırakır. Dîni düşünce için tahammül edilmez bulunan bir seçeneğimiz vardır. Estetiğinki, yukarıda belirttiğimiz gibi, nihayetinde ikinci el olarak kalan hayatın belirsizliğinin 'Ya-Ya da'sıdır. Estetik-dîni mizacın 'ya-ya da'yı dile getirdiği vurgu içerisinde belirleyici bir '*Eins ist not*' vardır. O, geceyarısı bir vakit bütün maskelerimizi bir tarafa bırakıp çıplak kaldığımızda, saatin vuracağını bilir: 'Sadece ahlâki karşıt basit ve mutlaktır, ve eğer ahlâki yani mutlak bir seçim yapılmazsa, ancak geçici bir seçimde bulunulmuş olur ve bundan dolayı bir an sonra bir başka şey seçilebilir.'¹³³

Şimdiye dek estetikten yola çıkıp dîni mizacın ötesine geçemeyeceği sınırları gösterdik. Bununla beraber bunun tersi bir yoldan kendi benzersizliği içinde dîni olan varsayıp sorulabilir: o halde bir araç ve tâli bir edim olarak estetiğin

132. Bu her zaman F. H. Jacobi ve Goethe arasındaki mektuplaşmaların en etkiyici temalarından biriydi (Leipzig 1846). Yürekleri gençliğin canlı doğa hazı içinde birbirine meftundu ve kendilerini bu hakikatten kurtaramıyorlardı. Fakat tiplerin zıtlığı: estetik universalist ve düalist dindar ruh, hayatın her yeni döneminde kendisini hissettirir ve tekrar tekrar trajik çatışmalara— Goethe'nin Ephesos'lu Diana şiirine ve Jacobi'nin 'Tabiat tanrısı benden gizler,' şeklindeki dokunaklı ifadesine meydan verir. Her ikisi de tabiatı tecrübe ediyordu, fakat farklı ruh yapılarıyla.

133. Kierkegaard, *Entweder-Oder*. Toplu Eserler C. II, Jena 1913, sh. 139. Burada Kierkegaard'ın estetikten ne kadar güçlü bir şekilde etkilendiğini görmek mümkündür.

onunla ilişkisi nedir? Biliyoruz ki 'anlatım ya da dışavurum' işlevi gösteren her şey estetikdir. Dîni bir ruh hali şiir, müzik, dansla dışa vurulabilir ya da herhangi bir ritüelistik, dîni bilinç kendisini ifade etmek için, bir başka ifadeyle kedisini nesnelleştirmek ve diğer ruhlara iletebilmek için estetik araçlardan yararlanabilir. Estetik burada dîni unsura hizmet eder. Bütün mitolojiler, sözgelimi Greklerinki, yüksek bir estetik yaratıcılıktan kaynaklanmıştır. Şayet 'dîni deneyimi ifade etmek üzere hazırlanmış sanatsal yaratmaları toplamaya çalışsaydık buna bütün zamanların en büyük eserlerini dahil etmemiz gerekirdi. Çünkü büyük sanatçı en yüksek deneyimle doludur, deyiş yerindeyse Tanrı onu istilâ etmiştir.¹³⁴

Ancak burada bile tamamlanamazlığın (mutlak noksanlığın) kaderi işe karışır. Hayatın göz kamaştırıcı muhtevasının tamamını görülebilir, işitilebilir ya da hayal edilebilir bir yaratım içerisine yerleştirip sunmada hiçbir ruh başarılı olamamıştır. Bu başarı, bu sınırlı anlatım formlarına en yüce ve en saf anlamı kazıma noktasında daha da azdır. O nedenle dîni bilincin bu sembollerin yetersizliğinden duyduğu umutsuzluğun ne kadar derin olduğunu anlamak mümkündür, özellikle normatif bir ahlâk hissiyle dolu olduğunda. Bütün bu sembollerde bunlarla ilgili fizik ve sınırlı bir şey vardır. 'Tanrı ruhtur: ve Ona ibadet edenler ruh ve hakikat bakımından ibadet etmelidirler.' Tamamen ruhileşmiş bir din sonunda sanata hüsumetle sona erer: 'Hiçbir şeye suretimi nakşetmeyeceksin.' Bu ruh halini bütün zamanların putkırıcılık hareketinde görmek mümkündür. Estetik sembol tıpkı bilme gibi hayatın anlamının tümünü kavramaya muktedir değildir. Din her tek yanlı hayat unsurunu red ve mahkum eder. Tanrı ancak sessiz bir tefekkür iklimi içerisinde bulunur.

134. Krş. Ortaçağ insanının duyumsal ve ruhsal unsur arasında karşı karşıya kaldığı gerilim ve bundan kaynaklanan sanatsal anlatım araçları ile ilgili olarak M. Dvorak'ın *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei* (*Kunstgeschichte als Geistesgeschichte* içinde, Münih 1924) başlıklı psikolojik incelemesi.

Plotinos ile başlayan ve deyiş yerindeyse estetik olarak biçimlenmiş en güçlü din olan Yeni-Platonculuk bu deneyime dayanır. Tanrı'yı yaratıcı, dünyanın bütün özlerini idealar ve ya yaratıcı düşünceler ve hatta her türlü bireyselliği Tanrı'nın yaratıcı ideası olarak gördükleri doğrudur. Aynı zamanda Tanrı'nın zâtı burada çoğalmaksızın kalan birlik, kendisi için evren bir sembol olabilecek, fakat sınırlılığın oluşturucusu bir sembol olabilecek, *complicatio* olarak kalır. Burada da ruhsallaşma, yani esriklik vasıtasıyla Tanrı'ya ulaşmak için her türden madde ve biçimin nefyi elzemdir. Dinselliğin nihai gizemi estetik tarafından bile dile getirilemez. Ve dolayısıyla düalist dindar insan nihayetinde, bir ruhu için için yakıp tutuşuran en yüksek muhtevanın dışı vurumunda her türlü biçimin yetersizliğine kânidir. Tamamen maddeye hakim görünen estetik idea, her zaman bir idealdir, yani duyumsal-somut bir fenomen, bir yansıma fakat bir mutlak değil; 'bir dram fakat heyhat, sadece bir dram'. Nihai metafizik ilke olan Anneler¹³⁵ zaman ve mekanın ötesinde nüfuz edilemeyen biçimlenmemişte yaşarlar: ya da bir başka deyişle Dionizisyen unsur kendisini bütününü Apolloniyen unsurda çözülmeye bırakmaz. Ve böylelikle sanatın bize bahşettiği kurtuluş bile salt dîni tip için her zaman geçici ve bireysel bir kurtuluştur. Bu, gerçekten dîni olanın keşfidir, fakat dinin kendisinin değil.

4. Dîni unsurla en yakından irtibatlı olan sevgidir denebilir. Herhangi özel bir muhtevadan bağımsız olarak, başka bir kimşenin değer olanaklarına¹³⁶ olumlayıcı bir tarzda yönelen sevgi biçiminde, dîni bir etkenin mevcut olduğunu vurgulamıştık. Hayatın bütününün kutsal olduğunu hissetmek varoluşun bütünsel değerlendirmedir. Gerçekten sevgi böyle belirgin bir dinsel etken ihtiva eder, bu toplumsal ilişki figüründe Tanrı ile

135. Goethe, *Faust*: Bölüm II.

136. Burada kastettiğim estetik bir fenomen olarak erotik sevgi değildir, her ne kadar gerçek hayatta bu, ruhun bu daha derin ilişkisine hazırlayıcı bir aşama olsa bile. Aynı şey kökü kan bağına dayanan biyolojik sevgi için de doğrudur.

insan arasındaki ilişkiden sıklıkla bahsedilir. Hristiyanların Tanrı ile 'münasebet'inin böyle bir ruha dayandığı söylenir. Sevgi dîni bir atmosfer yayar ve ruhun gerçek topluluğu her zaman dîni topluluk karakteri taşır. Bunun anlamı şayet ne zihinsel, ne ekonomik, ne de siyasi amaçlar ilk planda yer almıyorsa, ancak yukarıda dinsel olarak bahsettiğimiz ruhların karşılıklı kültüründe araştırılabilir. Erken dönem Hristiyan sevgisini bu şekilde yorumlayabiliriz: ilk dönem Hristiyanlığın komünal biçimleri ancak bunun sonuçlarıdır ve dahası belirli tarihsel şartlara dayanır.

Bütünsel dîni değerlendirimle ilgili olarak hiçbir hayat alanının toplumsal alandan daha yüksek olmadığını kabul etmeliyiz. Dolayısıyla dünyayı bütünüyle terkeden dinler bile bünyelerinde, acı çeken insanlığı birbirine bağlayan sevgi bağından kaynaklanan dünya ile böyle bir ilişkiyi barındırırlar. Dünyayı küçümsemeye hatta reddetmeye yönelik eğilimlerine rağmen Hristiyanlık ve Budizm sevgi yanı ağır basan dinlerdir. Fakat bu bağın da gevşeyebileceği anlaşılabilir. Çünkü sevgi hayatı kendi başına, yardımsız olarak inşa etmekte yetersiz olduğunu hayatın gerçeklikleri içinde tekrar tekrar tecrübe eder. İnsanlar arasındaki maniaları tamamen kaldıramadığını, her zaman geriye acı ve ıstırap verici bireyleşmeden bir şeyler kaldığını görecektir, onda hâlâ süregiden kişisel neşenin her parçasının yok edilmesi gerektiğini anlayacak ve bütün bu düşkünlükleri altında dindar insan, kendisini hayatın bu tarafından da kurtaracak ve tatmini ve teselliye sadece Tanrı sevgisinde arayacaktır. *Brand*'ın 'ya hep ya hiç'i *Deus caritas*'ın bile üstesinden gelmeye çabalar. Kendisini bu son bağdan da kurtarmayı tercih edecek ve bu bir münzevinin hayatının anlamı olacaktır, Tanrı'yla yalnız olmak yerine, sevgiyle hazır olmak —sevgiye boyun eğmek değil— gerekliyse. Bu uç durumlardaki umutsuzlukları ve mutlulukları tecrübe edecek kadar ileri gitmeyenler bile bilirler ki, gerçek sevginin gücü ancak yalnızlık dönemleri ve kişinin kendisini toplama vaktinin birbiri ardına temadi etmesi ha-

linde sürdürülebilecek, aksi halde sevginin kaynağı süratle kuruyacaktır. Dolayısıyla bu, en derin özü itibariyle dîni sevginin de ruha yönelik dîni bir ilgi olduğunu gösterir. Bu his, hayatlarını dini esas alarak tanzim edenlerin topluluğuna hayat verir. Bu his o kadar güçlüdür ki, belli şartlar altında şu ifadeyle dile getirilen abartı ve görünüşteki sevgisizliğe ulaşabilir: 'Bırak ölümler kendi ölümlerini kendileri gömsünler!' Dindar insanın Tanrı sevgisiyle insan sevgisi arasında kendine özgü gidip gelişi ve insanın nihai sığınağının ululuğu Mörike'nin şiirinde yankılanır:

Kann auch ein Mensch des andern auf der Erde
Ganz, wie er moechte, sein?—
In langer Nacht bedacht' ich mir's und musste sagen: Nein!
So kann ich niemands heissen auf der Erde,
Und niemand waere mein?—
Aus Finsternissen hell in mir aufzuckt ein Freudenschein:
Sollt' ich mit Gott nicht koennen sein,
So wie ich moechte, mein und dein?
Was hielte mich, dass ichs nicht heute werde?
Ein suesser Schrecken geht durch mein Gebein!
Mich wundert, dass es mir ein Wunder wollte sein,
Gott selbst zu eigen haben auf der Erde!

5. Siyasi bilincin (sözcüğün en geniş anlamında) dinsellikte oynadığı rol kilise ya da kuruluşu dîni esaslara devlet gibi tâli fenomenler düşünülmezden önce kaynağı ve kökeni itibariyle incelenmelidir. Hayatı bütünüyle benimsemeyen veya reddetmeyen her dinde bir mahviyetkârlık ve kendini ileri sürmenin bir karışımı vardır. Bu anlamda 'benliğin' anlamı kitabın ilk bölümünde gördüğümüz gibi, oldukça geniştir. Ahlâki bir din hayatın anlamını, daha yükseği uğruna bayağı benliği feda ederek, onun mümkünse ortadan kaldırılmasında arar. Fakat şimdilik ahlâki bakış açısını dolayısıyla benliğe verilebilecek çeşitli anlamları bir tarafa bırakıyoruz. O zaman

geriye tek bir olgu kalmaktadır; insan varoluşun en yüksek anlamıyla ilgili olarak ya kendisini bütünüyle benimseyici ya da bu değer in gerçekleşmesi için savaşçı olarak hisseder. Dîni tabirlerle: ya tamamen kendimizi Tanrı'nın lütfuna ve ihsanına bırakacağız ya da O'nunla bir olup tanrısal olanın günah dünyası üzerinde muzaffer olmasına yardımda bulanmaya çalışacağız. Yaratıcı bir iradeyi dışavuran belirgin derecede özgür mizaçlar kendilerinde tanrısal kıvılcımı hissederler, hatta Tanrı'yla mücadele etmeye muktedir olmasalar bile. Haça boyun eğmezler, fakat onu savaşmak için bir kıstas olarak taşırlar. Bu özgürlük bilinci o kadar genişleyebilir ki, bir kimsenin yareğindeki Tanrı'yla mukayese edildiğinde diğer bütün tanrı tasavvurları önemsizleşir. 'Kendin, her şeyi sona erdirmedin miydi tanrısal biçimde parlayan yürek?' Burada bu özgürlük ve bağımlılık ilişkisinin anlatılabileceği sembollerin zenginliğini değerlendirmek mümkün değildir, çünkü bu bizim ahlâki meseleyi ele almamızı gerektirir. Fakat şu çok daha kesin ki, insanın her gururlu yükselişi sonunda Talihin kamçısıyla feci bir şekilde terbiye edilmesiyle neticelenmektedir. Ve böylelikle insanın *heroik* esinlenimi tamamlanamamaktadır. Dîni inziva ile, ebedî bir tevazu yemini ile sona ermektedir.¹³⁷ 'Çünkü hiçbir insan tanrılarla mücadele edemez.'¹³⁸ Gerçekten belki de hiç kimse insan kapasitesinin sınırlarını, özellikle bu hususta kırılan olan iktidar sahibi insandan daha güçlü bir şekilde duyumsamaz.

Kendisini dünyanın en yüksek anlamına karşı ileri sürmeye çalışan iktidar ve özgürlük iradesi, dinin en ilkel düzeylerinde bile, büyü, kült ve dualarla artırılmaya çalışılan özel bir ruh gücüyle ilgili kavramlarda tesbit edilebilir. Bir kimsenin yüreğindeki *Daimon* kendisini tanrısal hisseder. Buna benzer fenomenlerden, daha yüksek bir düzeyde meziyet ya da lütuf veya her ikisinin terkibiyle ortalama insanın üzerine yüksel-

137. Krş. Kierkegaard, op. cit. 'Tanrıya karşı gelen düşünceyle bilgilenme her zaman yanlış yoldadır'.

138. Krş. aynı zamanda '*Hyperions Schicksalslied*.'

miş dîni bir aristokrasi anlayışı gelişir. Tanrısal kayra, yani Tanrı'nın lütuf ve ihsanının muhatabı olmak ya da bir kimse- nin kendisini O'nun vasıtası olarak hissetmesi, yalnızca, bu iç- sel dîni güç bilincini anlatmayı hedefleyen sosyolojik sembol- lerdir. Fakat burada yine emsalsiz bir düalizmle karşılaşyo- ruz, yani kişisel sorumluluğumuza rağmen gücümüz herhan- gi bir şeyi yapmak için yetersiz kabul edilir; özgürlük hissinin yanı başında dindar bir bağımlılık hissi mevcuttur ve bu ikisi içiçe geçmiştir. Kavramsal olarak çelişkili olan her şeyi birbi- riyle bağdaştırılmaz kabul eden mantiki araçlarla bu dinsel di- yalektik boşu boşuna aydınlatılmaya çalışılmış olur.

Benzer şekilde dua, esas itibariyle büyü yardımıyla Tan- rı'nın yardımını sağlamayı amaçlayan bir güç sınanımıdır. Ruh ve güç emareleri bundan daha sonra gelişir. İnancın, mücadeleci inancın, elverir ki mutlak ve yekpare olsun, doğa- yı bile mucizelere zorlayabileceği dindar zihin için imkansız değildir. Fakat bu eksiksiz bir ruh bütünlüğünü gerekli kıla- caktır; bir 'ya', yani bu türden bir şeyin 'insan gücünün öte- sinde' olabileceği yönünde küçücük bir şüphe bizzat bu gü- cün kendisini yok edecektir. 'Onun bu 'yâ'dan öldüğüne ina- nıyorum'.¹³⁹

Eski zamanların din savaşları, dünyaya hakim olacak tek hakikat için savaşanlar, biz modernler için anlaşıl mazdır, çünkü bizde bu 'yâ'dan o kadar çok fazla var ki... Bunları salt siyasi girişimler olarak değerlendirmek tamamen yanlıştır. Buna mukabil bugün bile savaşın Tanrı'nın ancak bizim tara- fımızda olması, yani '*Dieu le veut*'un savaşçılara mutlak feda- karlığı esinlemesi halinde sürdürülebileceğini tecrübe et- tik.¹⁴⁰ Başarısızlık o zaman çok daha fecidir, çünkü bu sadece fizik güçsüzlüğü göstermez, fakat çok daha rahatsız edici bir durumun, gücü bahşeden Tanrı tarafından terkedilmiş olma- nın göstergesi olur.

139. Björnson, *Ueber die Kraft I*, Son Sähne.

140. Krş. Ferdinand Avenarius, *Baal*.

Bu iktidar mücadelesi ve dinin paradoksal ilişkisi yasal olarak örgütlenmiş kollektif güç olarak devletin, dindar insan tarafından hiçbir zaman nihai ve mutlak olarak kabul edilememesinde de kendisini hissettirir. Tersine bu tip, siyasi örgütlenmeye geçit vermeyen bir güç alanını kabul eder. Bu antinomi üç şekilde ortaya çıkabilir: (1) dîni bilinç daha yüksek taleplerle devlete baş kaldırır ve onu dönüştürür. Dolayısıyla bireysel insan haklarının tanınması nihayetinde dîni saiklerin gücüne indirgenmelidir. (2) Bununla beraber din şuuru devleti, daha yüksek bir değer teşekkülü olarak özel dîni topluluk örgütünün, kilisenin karşısına koyar, özellikle kilise dîni motifler kadar siyasi saiklere de sahipse. (3) Ve son olarak din şuuru, manevi özgürlüğü sınırlandırdığı için devlet düzenine karşı gelebilir ve tek muktedir ve müeessir Tanrı'nın lütuf ve ihsanıyla yasal düzene müdahale etmenin yollarını arar. Şayet din gerçekte sadece 'ruhlar'la ilgileniyorsa, devletin onlar üzerinde bir gücü yoktur. Ve bu anlayış baskın olduğunda siyasi unsur ruhun dîni güçlerine yol vermelidir. Ruh kimseden emir almaz.

Özetlemek gerekirse: dindar tip ile devlet arasındaki ilişkiyi aşağıdaki gibi ifade edebiliriz; bu ilişki iki kutup arasında gider gelir (yukarıda tarif edilen aşırı dindar tiplerle örtüşerek): dîni bir devlet anlayışı (Fichte ve Hegel'de tesadüf edildiği gibi), yani devlete bir nevi en yüksek ve yüce olanın aracı, fizik bir tanrı olarak tapınma; ve bu iktidar iradesinde ateizmi gören bir dîni anarşizm. Bu ikisi arasında kiliseyi, kökeninde salt din yönelimli hayat tanzimi, hayatın en uygun ve en yüksek düzeni olarak gören üçüncü bir anlayış daha vardır.

Önümüzdeki mesele burada birçok çatallaşma arz etmektedir. Tarihsel ilişkilerin değişmez karmaşası temel saf yapılarla ilgili görüş ve kavrayışımızı engellemektedir. En yüksek anlamda kilise her zaman görünmezdir ve örgütlenmemiştir. Çünkü en yüksek hayat-anlamı bakımından topluluk harici bağların hiçbirini kabul etmez. Fakat bu dî-

ni anlamı, ortaya çıktığı diğer anlam alanlarından soyutlamak hiçbir zaman mümkün olmaz. Ve bu nedenden ötürü görünen bir kurum olarak kilise ekonomik, bilimsel ve toplumsal ilişkilerde her zaman etkin bir rol oynamalıdır; kısmen dîni eğitim arzusundan ve kısmen de hayatı doğal ve ekonomik temelinden kendi manevi yüksekliklerine doğru şekillendirme ve düzenleme arzusundan. Bununla beraber kilise kendisini her zaman, sözgelimi aile veya dünyevi devlet gibi hayatın örgütlü kesimleri tarafından sınırlanmış bulur. Onlarla rekabetten kaçınamaz. 'Ceasar'ın olanı Ceasar'a, Tanrı'nın olanı Tanrı'ya verin' buyruğu, eğer bu iki anlam alanı birbirinden bütünüyle ayrılmış olsaydı kolaylıkla yerine getirilebilirdi. Oysa gerçekte binlerce noktada kesişirler.

Fizik şeylerden bağımsız olmayı isteyen transendental mistik devlete teslim olmayı reddedebilir ve bir azizler topluluğunda kendisini evinde hisseder. İçkin mistik, ahlâki anlamda arıklaşmış insanlık idealiyle uyum içerisinde, hayatın fizik şartlarını en yüksek ahlâki muhtevayla dodurmaya çalışacaktır. Ne var ki, bunun da ötesinde herhangi bir örgütlü inanç topluluğuna da gerek duymayacaktır. Onun için bizzat hayatın kendisi ibadet mekanıdır. Diğer taraftan düalist dîni mizaç bilgi ve inanç arasında olduğu gibi, burada da sürekli olarak kilise ve devlet arasındaki sınır çizgisini yenilemeye zorlanır. Böyle bir tip için devlet sınırlı bir işleve sahiptir. Bununla beraber, gerçek topluluğu sadece nihai kesinlikle tanzim etmenin imkansız olduğunu o da bilir. Onu için sözgelimi kilise sadece toplumsal, fakat her şeyi kucaklayan bir biçim değildir.

Dolayısıyla içsel yapısının *düalitesi* sosyolojik ilişkileri de etkiler. Ve buraya yine hayatın münferit alanlarından koparılamayan dîni alanın kendine özgü diyalektiği yansır, ancak yine de herhangi münferit bir bölgenin, salt münferit bir alan olmasından ötürü onun anlamını tamamlamak yerine tehlikeye düşürdüğü görülür.

III

Özellikle dîni mizaçların gözlenmesi uzun bir süre önce, bütün insanlarda motivasyon sürecinin aynı olduğu yönündeki önyargıları kaldırmış olmalı. Elbette belirgin etkinlikleri bakımından dîni mizaçlar ne fayda mülahazalarıyla¹⁴¹, ne genel pratik düsturlarla ne de ahlâki zevkle belirlenir. Fakat bunların her zaman en yüksek değer deneyimiyle motive edildikleri söylenemez. Çünkü, fiilen tecrübe edilen en yüksek değer, şayet seçme özgürlüğü var ise, tayin edici âmil olduğu her tipte doğrudur.¹⁴² Temel etken, dindar insanların güdülerinin sadece kişisel hayatlarının bütününü değil, aynı zamanda dünyanın topyekun anlamını da belirleyen nihai değer konteksine dayanmasıdır. Dolayısıyla bu bakımdan içsel biçim arayışında başarıya ulaşmış olan estetik tipler akrabadırlar, çünkü davranışlarında en derin samimi-yetin buğusu tüter. Bununla beraber aralarında şöyle bir farklılık vardır; dindar tip ruhun kurtuluşunu onun tam ve uyumlu gelişmesinden daha yüksek bir yere yerleştirir. Bu onun, dünyanın tecrübe edilmiş anlamına göre hareket ettiğini ifade eder, hatta bunun için tensel içgüdülerin boyunduruğundan kurtulup bayağı dürtülerine bütünüyle hakim olması gerekse bile. Onun için genel olarak en yüksek değeri oluşturan şeyin ne olduğunu söyleyemeyiz, çünkü çeşitli insanlara göre farklılık arzeder. Yukarıda birbirinden ayırdığımız ve burada ayrıntısına giremeyeceğimiz üç temel dindar tip bile bu bakımdan farklılık gösterir: hayatın olumlayıcı, yadsıyıcı ya da düalist değerlendirmesi burada saikle-ri renklendirir. İlki şu hisse dayanır: *'Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst.'* İkincisi hayatın sınırlı değerlerine güvensizlikten ve keza

141. Bu sebepten ötürü amacın yeterli bir şekilde faydasıyla meşrulaştığı ve sadece teorik olarak araçların amaçlılığını talep eden ilgili teknik motivasyon biçimini beklememeliyiz.

142. Krş. F. N. Niebergall, *Wie predigen wir dem modernen Menschen?* Tübingen, 1909, 3. bsk. özellikle sh. 91 vd. insanları harekete geçiren veya dinginliğe hazzırlayan motiflerle ilgili bölüm.

benliğe güvensizlikten kaynaklanır: temel saik burada *asketizmdir*¹⁴³. Son olarak, üçüncü durumda bunların ruhun alçak mı yoksa yüksek bölgelerinde mi teşekkül ettiğini anlamak için bir kimsenin kendi güdüleriyle ilgili dikkatli gözlem melekesi gelişir.

Fakat tüm varlığını dünyayı ve ruhu kuşatan en yüksek değerın hükümranlığı altına yerleştiren bir insanın normal durumunun genel olarak şöyle olduğı söylenebilir: onda gerek etkin gerekse edilgen davranışını belirleyen mutlu ve huzurlu bir tamlik mevcuttur. Dîni terminoloji içerisinde ifade etmek gerekirse en yüksek-dünya değerinin bireyin bilincindeki bu mevcudiyeti Tanrı'nın lütuf ve ihsanıdır. İnsanın psikolojik yapısıyla ve özel durumuyla değişmek suretiyle bu onu, ya sahip olduğı bütün gücü dünyevi hayatı feda etme noktasına dek serbest bırakan en yüksek yoğunluklu güdü ya da hastalıkla veya değiştirilemez bir değer belirlenimine boyun eğmeyle neticelenen bir sakinleştirici olarak etkiler. O nedenle kadere güçlü bir isyankar iradeyle ruhen muhavemet gösterilebilir ya da tanrısal kayra olarak kabullenilip sabır ve tevekkülle tahammül edilir. Dolayısıyla Kader dîni tavır içerisinde şartlar arasındaki salt nedensel ilişkiler olarak teorik biçimde değil de, dünyanın en yüksek değer düzeninin neticesi olarak kavrandığı ve bu şekilde öznel olarak 'anlaşıldığı' veya hiç değilse anlamlı olarak tahmin edildiğı ölçüde, dindar insan için kader vasfını yitirir ve bir önceden belirlenmişliğe dönüşür. İlkel düzeyde, antropomorfik resimlerle anlaşılabilir hale getirilir. Daha yüksek düzeyde takdir olunmuşluk insanın, gelişimi ve mükemmeliyeti için gerçekten değerli olan her şey için iç kılavuzundan başka bir şey değildir. Aynı şey belki dua için de söz konusu-

143. Joachim Wach, *Der Erloesungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig 1922— sh. 30, bu tiplerle ilgili güzel bir psikolojik çözümleme sunmaktadır: 'Hiç kuşku götürmeyecek derecede açıktır ki, bütün büyük kültürel başarı ve kazanımların ön koşulu durumundaki büyük sadakat ve fedakarlıklar kendini ileri süren bireylerden değil, fakat kurtuluş arzusunun derinliklerinden, aşk ve sevgiden doğarlar.'

dur: ilkel düzeyde şeylerin oluş tarzını kendi arzusuna göre etkilemeye yönelik büyü bir araç; daha yüksek zihinsel düzeyde sadece değere dönük güç için bir yakarıştır. Ve öznel yanılsama dünyanın gidişatında hiçbir şeyin değişimine neden olmadığı için, duanın etkisi sadece bir kimsenin kendi hayatından vazgeçmesi ve verili bir kaderi benimsemesi ya da bu kadere rağmen en yüksek değere yönelik bir inancı sürdürmesi için ona verdiği güçte yatar. Dolayısıyla dua ruh kültürü konteksine aittir. Gücün bu şekilde elde edilişi derin hayat enerjilerinin ansızın fışkırışı olarak neredeyse felaket ve fecaat boyutlarında birçok insan tarafından tecrübe edilir; bununla beraber ruhun kendi halinde içsel gelişmesine de dayanabilir. İlk türe dahil olan mizaçlar, 'iki kez doğan insanlar'¹⁴⁴ demek oluyor ki böyle bir fışkırışla ilgili deneyimlerle sevk edilirler. Diğerleri —boyun eğen ruhlar— asla belli bir çözüme veya karara ulaşamaz gibidirler, fakat etkinlikleri tanrısal manevi güç ve enerjilerin spontan akışı gibidir. Bu motivasyon biçimine, Sokrates'deki gibi, ikazla sınırlanması gerekmeyen, bir '*Daimonion*' denilebilir.¹⁴⁵

'Lütuf' dedikleri şeyi, bütün varlığın en yüksek değerle bu şekilde boyanışını bir kez hisseden insanlar, bunu yüceltip ululamak için sürekli olarak çabalarlar. Bu duruma yaklaşmalarını veya bu durumdan uzaklaşmalarını Tanrı'ya yakınlık veya uzaklık olarak düşünürler. Genellikle buna ahlâki tecrübe eşlik eder. O zaman bu sonuncusu Tanrı'ya karşı günah, suç ya da uyumsuzluk bilinci, ilki ise ruhun tasdiki, uzlaşması, kurtuluşu ile ilgili bir his olarak tecrübe edilir.

Nihayet bütün bunlarda ruhun öznelliğine değil, fakat dünyanın dîni bilincin en yüksek değer talepleriyle uyum ya da uyumsuzluğuna işaret eden bir etken mevcuttur. Dünya karşısındaki bu tavırlar aşağı düzeyde (ki burada da dînidirler) iyimserlik ya da kötümserliktir. Yüksek düzeyde tanrısal-

144. Begbie, H. *İki Kez Doğan İnsanlar*.

145. Gizli dîni hissiyat dönemi —sessiz sakin gelişmenin kimi zaman eylem ihtiyacını doğurması gibi— bu fışkırışı öncelediği ölçüde bu ayırım esneklik.

lık ya da dünyeviliğin derecesini, tüm dünya gidişatının kut-sallığı ya da uğursuzluğunu belirlerler. Fakat dîni davranışın birleştirici gücü her zaman en yüksek bütünsel varoluş değe-rinin olumlanmasıdır; ister fiilen tecrübe edilen dünya gidi-şatına karşıt, isterse onun derin bir yorumuyla; ister Tanrı'yı bularak isterse dünyayı fethederek; ister mevcut kadere bo-yun eğerek, isterse onun dışsallığının üzerine içsel bir yükse-liş ve değere karşı kayıtsızlıkla olsun. Sesizce boyun eğen ka-dar tutkulu bir şekilde karşı koyan da dindar olabilir, çünkü her ikisi de davranışlarıyla ruhsal kurtuluşu ve böylelikle gü-cü elde ederler.

Bu dinsel motive edici biçimlerin en saf örneklerine, din eksenli benlik çözümlemesi ve bunun haleti ruhiyesinin do-ruk noktasına ulaştığı mistisizm ve dindarlıkta tesadüf edilir. Bu yargıyı vuzuha kavuşturmak için dinsel olarak belirlen-miş yaşam kararlarının kendine özgü yapısıyla ilgili birçok örnek sunan Jung-Stilling'in biyografisini zikretmeliyim. Stil-ling'e göre bunun temel yapısı belirgin biçimde sakin ve ha-reketsizdir. Edim ve eylemde bulunacak olan insan değil, fa-kat ondaki ve onun vasıtasıyla Tanrı'dır. 'Göksel Baba'dan bir işaret beklemişti, araştırma saiki saf inanç olduğundan hiçbir şeyde kendi inancını takip edemezdi.' Fakat bir kimse-nin bu kendi günahkar tabiatına güvensizliği şimdi, onsekisi-zinci yüzyılın pietizminde neredeyse bir kimsenin —çoğu kez Tanrı'nın sorumlu tutulduğu— kendi dürtülerine kişisel olmayan bir ilgiyle karışmıştır. 'Takdiri'nin beni ebediyyen tatmin etmekten alıkoyduğu dürtüleri ve ilgileri ruhuma Tanrı koymuşsa korkunç olurdu.' Hiçbir yerde bu motivas-yon biçiminin nesnel ahlâksızlıkla birlikte varolabileceği Jung-Stilling'tekinden daha açık bir şekilde görülmez. Stilling sürekli olarak Tanrı'nın borçlarını ödemesine izin verirdi.¹⁴⁶ Evlilikleri daima, Tanrı'nın kozalitesini sorumlu tuttuğu dür-tüsel bir heyecanın gölgesi altında yapılmıştı. Daha sonra,

146. 'Tam da gerekli olduğunda bu dostun yüreğini uyandıran kimdi öyleyse?'

akılcı davranış özelliği onda güçlü hale gelince bu kararlar hakkındaki yargısı 'dinsizlik' olmuştu, 'çünkü attığı her adımı önceden belirlenmiş bir kaderin kılavuzluğunda ve özellikle bir eşin seçimini sağduyu ve muaşeret kurallarına göre gözden geçirmek ve bu kafi derecede yerine getirildiğinde Tanrı'nın kutsamasını beklemek ... bir Hristiyan'ın en yüce görevidir. Dolayısıyla din ve sevgi onun karısının histerik heveslerinde biraraya gelmişti. Bütün bunlar hakkında ne ebeveynleri, ne de Stilling bir şey biliyordu. Bunu tanrısal bir ilham ve netice olarak görüyorlar ve takip ediyorlardı...' Ve daha sonra bile Stilling 'kaderini belirleyecek ya da kararlaştıracak hiçbir şey yapmadığından ötürü kendisiyle daima gurur duymuştu'.¹⁴⁷

Aynı temel tip çok daha saf haliyle Schleiermacher'ın *Monologen*'inde tekrar ortaya çıkar. Fakat bir kimsenin ruhundaki sınırsız unsura yönelmiş bu 'iç gözlem' formunun motivasyon biçimi bakımından oldukça özel ve benzersiz neticelere yol açtığını göstermek için bütün kitabı çözümlemem gerekecektir. Bütün bunları çağdaşlarının estetik insancılığıyla özdeşleştirme tehlikesi içerisindeyiz. Fakat Schleiermacher'ın burada bahsettiği bütünlük tamamen farklıdır. 'Bende soyutlandığında tamamen düşünüp tasarlayamayacağım, ya da bir bütün diyemeyeceğim hiçbir eylem yoktur. Her eylem bana bütün varlığımı gösterir; hiçbir şey bölünmemiştir'.¹⁴⁸ Burada kontrol edici etken her türlü eylemin dîni anlamda içsel bir eyleme, bütünsel bir öz denetime indirgenmesidir.

Bu kendine özgü motivasyon biçimine karşılık gelen bir ahlâk vardır. Hayatın her alanına karşılık gelen tek yanlı, özel bir ahlâkın mevcut olduğunu, fakat bütünsel normun, bir bütün olarak ahlâkın dîni bir anlam konteksi hariç asla ortaya çıkmayacağını daha önce belirtmiştik. Metafizik olarak ifade

147. Bu tavrın eserin aslından tamamlanmış okunması yerinde olur.

148. *Monologen*, orijinal baskı, sh. 24.

etmek gerekirse ahlâk bireyin kavramaya muktedir olduğu en yüksek dünya-anlamıyla uyumudur. Dîni bir metafor içerisinde bu, insanın ya da Tanrı'nın suretinde yaratılmış varlığın (ὁμοίωσις τῷ θεῷ) içerisinde Tanrı'nın neşesidir.

Münferit tipler ve bunların kendilerine özgü dinseliliklerinin yanı sıra nasıl ki özel bir form olarak dindar tipleri ana hatlarıyla betimlediysek, özellikle dinsel yönelimli etiğin kendisini dışarı vurduğu *unique* formu da bu suretle tesbit etmek mümkündür. Çünkü özel bir metodolojik kültürün konusu olan ve kurtuluşu hedefleyen ruhtaki bu süreç yaşamın münferit değerlerinin birbiriyle çekişmesi içerisinde en yüksek değerın kavranılmasından farklıdır. Bir teklik veya ruha en yüce olanı kabul edici bir şey vardır. Buna saflık diyoruz. Tanrısal lütfun payı (insanın kendisinin kazanımının ötesinde) güçlü bir şekilde önplana çıkarıldığında hem ıstırap, hem de mutluluk için yüreği temiz tutmak bireysel ruh kültürünün nihai anlamı olarak kalır —'kaderini gerçekleştiren her ikisi tarafından da selamlanır'.

IV

Bireyleşme muamması olmaksızın din olamaz. En yalnız ve her şeyi kucaklayıcı olan dinselilik bakımından birbirini özne ve nesne olarak karşılar. Ve bu nedenden ötürü en emsalsiz deneyimler belki de Kader deneyimiyle aynıdır: bütünüyle yalnız olmak. Dolayısıyla dünya anlamının tazammunlarının çok yönlü ve çok biçimli olduğunu peşinen varsaymamız gerekmez. Fakat herkes bu anlamı kendince tecrübe eder ve herkesin kendi tanrısı vardır. Dîni tavrın farklılaşmasından kaynaklanan tipleri saymak imkansız gibidir. Fakat belli başlı kılavuz hatlar çizmek mümkündür. Burada tarihsel olarak verili dinleri çoğu kez oldukça karmaşık olan saiklere göre tasnif edemeyiz. Böylesi girişimlerde, bu tür yaşam sistemlerini içeriden yeniden yaşamak yerine, şayet ilk dinlerin kalıntılarıyla ve imgelemsel resimleriyle başlanacak olursa kaçınılmaz olarak tasvip edilemeyecek bir yü-

zeysellik ortaya çıkacaktır. Hatta oldukça muteber isimler bile kendilerini bundan kurtaramamıştır. Burada daha mümkün bir şeyi deneyeceğiz: öznenin deneysel yapısından anlaşılabilir oldukları ölçüde dîni davranış türlerinin çözümlemesi.

Daha önceki tiplerde olduğu gibi, burada da yaratıcılık ve benimseyicilik arasındaki ayrımı vurgulayacağız. Bazı insanlar kendi dinlerini kendileri şekillendirirler, buna mukabil diğerleri onu sadece benimserler. İlk tipin en yüksek formu dîni yaratıcı ruh, kendisinde en yüksek değerini yeni açılımını duyumsayan ve eğer toplumsal bir mizaca sahipse bunu başkalarına esinleyen kurtarıcı, ya da din kurucusudur. Bununla beraber 'başkaları' eğer sadece kabul edici ve benimseyicilerse geleneğin takipçileridir, yani bir şeyin her zaman böyle olduğuna inanıldığından ötürü kutsal olduğunu kabul eden ve eski değerlerden her yüz çevirşi, her sapkınlığı 'çarmıha gerin' nidalarıyla karşılayan ortodokslardır. Herkesin kişisel dîni çabaları hoş görülüp geçirtilirilecek olsa, ne büyük kültürel krizlerin çıkabileceğini Protestanlığın gelişmesi göstermiştir.¹⁴⁹ Bununla beraber her ortodoks sistem, ilk baştaki dîni deneyimlerin geçip gidişiyle birlikte bütün bir dinin ölüp nasıl arkasında büyük bir güç boşluğu, bir anlamsız semboller yığını bırakabileceğini göstermektedir.

Bir başka ayrım buna oldukça yaklaşmaktadır. Tarihsel dinin takipçileri gelenekçilere, kişisel dinin temsilcileri metafizikçilere ve mistiklere karşılık gelir. Dine tarih —ki bu durumda elbette kurtuluş tarihidir— vasıtasıyla yaklaşan herkes ister doğa üstü, isterse manevi bir üstünlük olarak düşü-

149. Çünkü Protestanlıktaki temel etken, şayet sonuçları 400 yıl boyunca takip edilecek olursa görülecektir ki, bireysel değer sisteminin serbest bırakılmasıdır. Son büyük kültürel bunalımların nedeni, kendi başına kapitalizm diye bilinen olgudan çok, işte din alanındaki bu gelişmedir. Unutmamak gerekir ki, bu bireyleşme vetiresinden bu tarafa ortaya hiçbir gerçek sentez çıkmamıştır. Bütün büyük hayat meseleleri öncelikle dîni planda çözüme kavuşturulmalıdır. Ve bu yeni sentez Protestanlığın geleceğe borcu ve vazifesidir.

nülen dışsal bir revelasyon bekler. Bir dîni tipin temsili, 'model'in gerçekleşmesi onun için kurtuluş sürecinde asli etkenidir. Dolayısıyla A. Ritschl dîni vurguyu tarihsel Mesih'e yapar. Fakat Tanrı'ya giden yolu kendi kendine şekillendiren herkes tarihsel olanı küçümseme ve yerine ebediyyen mevcut değerlemeleri koyma eğilimi içindedir: Tanrı'ya ulaştıran köprüler olarak ahlâki ya da akli olan.¹⁵⁰ İki tip arasındaki ara düzeyler anlaşılabilir.

Burada bir üçüncü bakış açısı devreye girer. Her türlü değer deneyimi, nesnel kontekstlerle ilintilidir ve bu nedenden ötürü oldukça yüksek bir derecede teorik kavrayışa bağlıdır. Gördüğümüz gibi, bu objeler zihinsel bir anlam verme ediminin öncülük etmesi gereken üretken imgelemden kaynaklanabilir. Dinsel davranış uyarıcısı hiçbir surette kendi başına saf yaşam malzemesi olamaz, tersine her zaman kısmi değer deneyimlerini ve onun tarafından en yüksek ve nihai amaçla ilintilendirilen anlam oluşumlarını şart koşar. Bir başka deyişle: Dîni deneyim ortaya çıkmazdan önce her zaman, ister teorik, ekonomik, estetik ister üçü bir araya getirilip toplumsal anlam kontekstlerine yükseltilmiş olsun, özel bir anlam yönelimi verilmelidir.

Eğer bu akıldan çıkarılmazsa dîni mizaçlar aynı zamanda hareket noktası olan veya en yüksek değer ya da saygıya ilgiyi tahrik eden alana göre de tasnif edilebilir. Burada sıralananlar —ve Max Müller dinleri bu temele göre sınıflandırmıştı¹⁵¹— genellikle şunlardır: Doğa, İnsanlık, ve Birey. Ele aldığımız konuyu takip eden herkes salt sistematik bakış açısından bu tarihsel sınıflandırmanın yetersizliğini kabul edecektir. Çünkü doğanın, teorik, ekonomik, estetik, hangi anlamda kastedildiği tamamen belirsiz bırakılmıştır. İlkel bir güneş tapınıncısıyla bir Spinoza veya Shaftesbury arasında

150 Krş. Lessing: 'Tesadüfi tarihi gerçekler asla zorunlu mantiki hakikatin delili olamazlar.'—ve Fichte: 'Kurtuluşumuz metafiziksel olandır, asla tarihsel olan değil' (Toplu Eserler, V. 485).

151. Krş. Tabii, fiziki, antropolojik ve psikolojik dinle ilgili Gifford konferansları.

esaslı bir fark vardır. İlki her şeyden önce doğanın yaşam koruyucu gücüne yalvarmaktadır, halbuki ikincisi onun akliliğine, üçüncüsü ise güzelliğine tapmaktadır. Aynı şey insanlık ve benlik için de söz konusudur. Bir dinin kökleri sevgiye veya belirgin biçimde siyasi ve hukuki saiklere uzanabilir. Burada ulusal din savaşlarının zikredilmesi yeterlidir. Öte yandan bir insan güzelliği idealinden bir tanrılar dünyası yaratılabilir. Şayet bir kimse kendi içinde en yüksek ve yüce olanla karşılaşır o zaman içsel deneyimle ilgili bu mistisizmle birlikte, bunun teorik ya da estetik özelliklere mi, yoksa ahlâki anlamda kendine hakim olma, arıklaşma ve kendi kendini tanrılaştırmanın özelliklerine mi büründüğü sorusu her zaman açık kalır. O nedenle saf objenin yerine oluşumu ve anlamı bakımından dîni deneyimin vesilesi haline gelen zihinsel alanın konulması daha doğru olarak görünmektedir. Dolayısıyla soyut bir ayırmda bir dinsellik veya objektif dinin baskın biçimde teorik, ekonomik, estetik mi, yoksa toplumsal veya siyasi mi olduğunun dikkatli bir şekilde gözden geçirilmesi gerekir. Gerçekten de her zaman bu tek yanlı değer yönelimlerinin belirli bir sentezini sergileyen tarihsel olarak verili bir dinde bile bunun anlamıyla ilgili farklı yorumlar vardır. Onsekizinci yüzyılın akılcılığı Hıristiyanların sevgi Tanrı'sını bir hakikat ve hukuk Tanrı'sına indirgedi. Püritenler bir savaş Tanrı'sına yemin ederler, Schiller büyük bir iştiaqla Greklerin tanrılarını arar, Klinger Mesih'i Olimpos'da araştırırdı. Herr von Rochnow Mesih'in yeryüzünde bulunan insanlık için 'en yararlı' düşünce ve tasarımlar olduğunu ve nihayet insanların Hıristiyan tanrısıyla, daha önce siyasi ilişkiler kurdukları gibi, şimdi de iş yapabileceklerini ileri sürmektedir.

Modern protestanlıkta felsefi agnostiklerle hayırseverleri (philanthropist) politik vaizlerle estetik haz düşkünlerini yanyana koyuyoruz. Düşüncenin sadece kendisi değil ortaya çıktığı anlam konteksi de böylelikle dîni tiplerin tasnifi bakımından belirleyicidir.

Dini tecrübenin ritmi ve yöntemine göre bir başka sınıflandırma daha mümkündür. Bütün hayatlarına dinin eşlik ettiği —sözgelimi Schleiermacher gibi— bazı insanlar, buna mukabil esrik mistiklerin çoğunluğu gibi dîni coşku ve depresyon arasında gidip gelen başkaları vardır. Gördüğümüz gibi, bazılarında dîni süreç sürekli, başkalarında âni ve beklenmedik bir yeniden doğuş gibi katastrofik biçimde ortaya çıkar.¹⁵² Birisi ansızın Tanrı tarafından yakalanır, bir başkası onu kavramaya çalışır, bir başka deyişle, kendisinde Tanrı deneyimini oluşturmak için ruhuna metodik kültür uygular. Bazı insanlar her şeyi dîni bir şekilde görürler, hatta her günkü şeyleri bile; başkaları hem dîni hem de görünüşte alelâde dönemler içerisinde geçer. Hayatlarında Pazarları özel bir gün olarak bir tarafa ayırırlar. Aynı zamanda tabiatüstüçülük ve yukarıda etkin değer talepleri ile sunulan daha yüksek değer konteksine teslim oluş arasındaki zıtlık derecesine indirgediğimiz için bakış açısı gibi karşıtlıklar bu deneyim ritmiyle kısmen bağlantılıdır.

Son olarak en yüksek kişisel ve kişisel olmayan dünya ilkelilerinin sembolü arasındaki ayrımın yapısal olarak nasıl belirleneceği meselesini değerlendirelim. Zihinsel bir olgu olarak dîni deneyim zorunlu olarak bir kişide meydana gelir. Fakat onun oluşturucusu veya kökeninin kişisel bir güce indirgenmesi zorunlu değildir. Bir kimse anlamlı konteksini Tanrı'nın zatı olarak algılamaksızın dünyaya pekala saygıyla ve ihtiramla yönelebilir. Kişiliğin özüyle bağlantılı olan benlik anlayışı, kimi insanlarda onun ulvî âlem için yetersiz olduğu intibahı uyandıran bir sınırlamaya tâbidir. Tanrı'nın zatı sadece, insanı manevi ya da ruhsal olana eriştirebilecek yolun bir sembolüdür. Her şeyden önce tüm dünya bütünü en yüksek bakış açısından anlamlı olarak 'anlamaya' çalışan dîni eğilim bizi dünya ilkesi olarak sınırsız değer tamlığına sahip bir

152. Krş. Yapısal ilkesi tamamen açık olmasa da James'in kanlı-canlı ve melan-kolik tip sınıflandırması. Daha başka tipik ayrımlar benim *Psychologie des Jugendalters*'imde (özellikle bl. XIV) yapılmıştır.

personayı kabul etmeye zorlar, her ne kadar kişilik ile sınırsız ya da sonsuz arasındaki teorik antinomi küçümsenemeyecek kadar büyük ise de. Fakat aynı zamanda dünyanın ve hadiselerinin akışını sosyolojik anlamda her türlü kişisel ilişki kategorisinin dışında yorumlayan bir başka anlayış daha vardır. Bir kimse nihayet talihini sevebilir ve onu antropomorfik bir değer iradesinden çıkarsanmış diye düşünmeksizin 'kader' olarak yüceltebilir. Bir anlama, sanki bir şey en yüksek kaderimiz için özellikle biçimlenmiş gibi, zorunluluk kazandırmak ve onu özelliğimizin değer dünyasına kabul etmek görevimizdir diye özetlenebilecek bu durum her zaman *personalizmin* can alıcı noktası olarak görünür. O zaman Tanrı içimizdeki en yüce kişisel anlam verici unsurdur denebilir. Buna rağmen dünyanın anlamsız olduğunu söyleyen herkes, sadece anlamla ilgili derin bir düşüklüğüne uğramış beklenti nedeniyle böyle söylüyordur. Ve bu da bitirirken kısaca ele alacağımız kendine özgü dindar tipi oluşturur.

V

Şu durumda ortaya çıkan bir dîni tavır tasavvur edebiliriz: En yüksek değer deneyimi, kendisini ruha zorla kabul ettirmeye çalışan sözde en yüksek değer reddinden kaynaklanmaktadır. Deneyisel muhtevaya sahip en yüksek değerden içsel uzlaşma yoksun bırakılırsa artık anlam psikolojimizle ele alınıp etüd edilemeyecek bir değer yaşamı patalojisiyle karşılaşırız. Bu fenomene dîni terminolojide 'Kutsal Ruha karşı işlenmiş günah' denilmektedir. Toplumsal çevreden taşınmış en yüksek anlam daha yüksek bir şeye duyulan özlemle veya bunun kutsallaştırılmasıyla saldırıya uğrarsa bu tamamen başka bir şeydir. Bu sadece görünüşte dindışıdır. Çünkü, mevcut dine karşı bir saldırı biçiminde daha yüksek bir dinsellikle karşılaşırız ki, bu deyiş yerindeyse özü boşaltılmış olan ismi sadece reddetmeye çalışacaktır. Bir kimse spekülâtif bir bilgi arzusu, materialist bir zevk tutkusu, estetik yanılsama ya da insan yaşamının pratiğine gönülsüzce teslim oluşu nedeniyle

le dinsiz olabilir. Burada da basit bir düzeyin kılık değiştirmiş ve kendi kendilerini anlamaktan mahrum dinsellikleriyle karşı karşıyayız. Bununla beraber, özellikle dîni saiklerle de dinsiz olmak mümkündür. Kural olarak bu kültürel bir çevrenin geleneksel dininin reddini ihtiva eder:

‘Hangi dini kabul edeyim? Senin bildiklerinin
Hiçbirini. Niye hiçbirini? Din nedeniyle.’

Transendental dini reddetmesine rağmen pozitivist hareket yine de sosyolojik olarak ve içkin biçimde kurulmuş yeni bir insanlık dinini vazetmişti. Dolayısıyla daha Comte’un döneminde, ve çok sonraları *L’Irreligion de L’Avenir* isimli kitabıyla Guyan ve nihayet Nietzsche ile birlikte, dinsizliğin daha yüksek bir erk ve daha onurlu bir insanlık dini —tıpkı ah-lâksızlıklarının da daha yüksek bir ahlâk— için çabalamaktan ibaret olduğu açıkça hissedilebilir.

Fakat bu içsel muhalefet, şayet verili din biçimleriyle uyarılmamış da, en yüksek değer taleplerimizle mukayese edildikten sonra dünyanın anlamsız olduğu sonucuna varılmış bir deneyim sürecinden doğmuş ise daha da derinlere kök salmış olabilir. Fakat bu da bizzat bir dinin kendisinin reddi anlamına gelmez, olsa olsa sadece sessiz bir öznel dünyaasına çekiliştir. Buraya kadar söylenmiş olanlardan ateizmin dinsizlik demek olmadığı ya da olması gerekmediği anlaşılmış olmalıdır. Çünkü Tanrı’nın sembolü zorunlu olarak dinin fenomenal görünüşüne ait değildir. Ateizm ancak, Tanrı’yı değil de dünyanın anlamını reddettiği zaman özel bir ilgiye layıktır. Hatta o zaman bile özel bir dîni etkene, yani tamamen kaçılamayacak bir şeye karşı sessiz bir protestoya ya da büyük bir acıyla kaybedilen bir şey için duyulan eleme sahiptir. Jean Paul Tanrı yoktur düşüncesiyle eğlenerek, bir iç monologla ateizmin mantıksızlığını savunmuştu. *Rede des toten Christus vom Weltgebaeude herab, dass kein Gott sei*¹⁵³ isimli eseri onun için sarsılmaz inancının duy-

153. Seçme Eserler. Berlin 1847, C. VIII, sh. 336.

gusal bir sınanımıydı yalnızca. Dolayısıyla en hakiki ateizmde bile genellikle belli derecede bir inanç, veya hiç olmazsa diğer bütün tanrıları tahtından indiren bir kimsenin kendi mutlak öznel Tanrı'sına yönelik bir inanç vardır.

Şimdi dinsellikle ilgili son meseleye geliyoruz: şayet bir insanın yüreğinin derinliklerinde hiçbir değer kesinliği yoksa ne olur? Burada dîni tavırdan tam bir yüz çevirme ile karşılaşırız. Şayet bu saf ıstırap ve öznel güçsüzlüğe dayanıyorsa herhangi bir tipe meydan vermez. Fakat bu bile nihayetinde bilinçli biçimde istenen yaşam felsefesine dönüşebilir: nihilizm, hatta pratik görecelik-relativizm (değerlerin entelektüel olarak nasıl bulunacağıyla ilgili salt teorik kararsızlıkla karıştırılmamalıdır) hayatın anlamının olmadığını ileri sürer. Fakat bu ifade daha yakından ele alınıp incelenmelidir. Bu tipten bir insan kanaatini bütün dürüstlüğüyle dile getirebilir, her ne kadar tek bir günün bile böyle bir inançla nasıl tamamlanacağı şüpheli ise de. Ve neredeyse öyle görünür ki, sanki bu itiraf bir tür en derin kutsanmış kesinliği haizdir. Bir tanrıya artık kendi Tanrı'sı olduğunu söyleyemeyen herkes kendisini şeytana terkeder. Ve onun özü gerçek değer kayıtsızlığı değil, bir değer tersine çevrilmişliğidir. 'Hakiki değer yoktur' diyebilseydi, ancak o zaman dinsizlik onu tamamen kaplamış denebilirdi. Fakat böyle bir insan yoktur.



Metafizik Nedir?

Bergson • Heidegger • Marcel • Gu  non

Yayına Hazırlayan: Ahmet Aydoğan



Grek Felsefesi Tarihi

Eduard Zeller

Türkçesi: Ahmet Aydoğan



Hümanizm, Din ve Sanat  zerine Felsef  Düşünceler

Thomas Ernest Hulme

Türkçesi: Ahmet Aydoğan



Felsefenin Arka Merdiveni

Wilhelm Weischedel

Türkçesi: Sedat Umran



 sl m'ın Klasik  ağında Felsefe Tarihi

 lhan Kutluer



 lim ve Hikmetin Ayd nl ğında

 lhan Kutluer



 sl m Felsefesinde Mutluluk

Hasan Hüseyin Bircan

