

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Necati DEMİR

144677

ERNST CASSİRER'DE İNSANIN ANLAMI

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Doç. Dr. H. Ömer ÖZDEN

144677

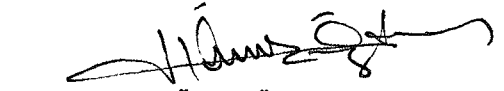
ERZURUM – 2004

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nın Felsefe Tarihi (Yeni Çağ Felsefesi Tarihi) Bilim Dalı'nda jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Jüri



Doç. Dr. H. Ömer ÖZDEN
Danışman/Jüri



Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI
Jüri

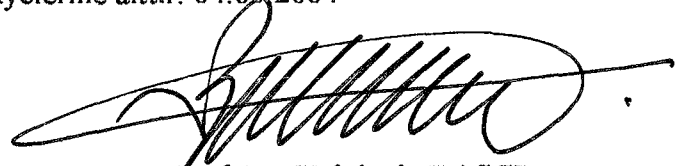


Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK
Jüri



Yard. Doç. Dr. Osman ELMALI
Jüri

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 04.03.2004



Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	IV
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ.....	VI
KISALTMALAR.....	IX

GİRİŞ

1. ERNST CASSİNER'İN ÖZGEÇMİŞİ VE BİLİMSEL ÇEVRESİ.....	2
1.1. Ernst Cassirer'in Özgeçmişi ve Bazı Eserleri	2
1.2. Cassirer'in Yetişmiş Olduğu 19. Yüzyıl Alman Düşüncesine Genel Bir Bakış.....	6
1.2.1. XIX. Yüzyılın Tabiat Bilimlerinde Yöntem Farklılıkları.....	8
1.2.1.1. Tabii ve Tarihî Yöntem Zıtlığı	8
1.2.1.2. Açıklama ve Anlama Yöntemleri	12
1.2.2. Cassirer'in İçinde Yetiştigi Yeni Kantçılık	13
1.2.2.1. Marbourg Okulu	16
1.2.2.2. Baden Okulu.....	20

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTROPOLOJİ İÇİNDE İNSANIN KONUMLANDIRILIŞI

1.1. İNSAN VE KÜLTÜR	24
1.1.1. Kültür Kavramının Tanımları.....	24
1.1.2. Kültür Felsefeleri.....	26
1.1.2.1. Holistik (Bütüncü) Kültür Anlayışı	27
1.1.2.2. Felsefi Antropoloji/ Kültür Antropolojisi.....	30
1.1.2.3. Unsurcu Kültür Nazariyeleri	33
1.1.2.4. Hermeneutik Kültür Nazariyesi.....	34
1.2. CASSİNER'İN KÜLTÜREL ANTROPOLOJİSİ	35
1.2.1. Kendi Ürünleri İçinde İnsan	35
1.2.2. Cassirer'e Göre Din ve Efsanede İnsan.....	40
1.2.2.1. İptidaî Cemiyetlerde Dinî Anlayış.....	50

III

1.2.2.2. Yunan Efsanelerinde İnsan.....	52
1.2.2.3. İnsanın Sosyal Hayatında Efsanenin İşlevi	57

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN'IN METAFİZİK YÖNDEN İNCELENMESİ

1.1. KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ	62
1.2. TARİHİ SÜREÇ İÇİNDE İNSANIN ANLAŞILMASI.....	66
1.2.1. İlkçağda Antropoloji Tasavvuru.....	67
1.2.1.1. Sofistler ve Sokrates'in İnsan Felsefesi.....	68
1.2.1.2. Platon'un İnsan Felsefesi.....	71
1.2.2. Roma Stoacılığının İnsan Anlayışı	75
1.2.3. Hıristiyan Çağının İnsan Anlayışı	78
1.2.4. Yeni Çağ'da Orta Çağ İnsan Felsefesinin Zirvesi Blaise Pascal..	83
1.2.5. Rönesans Döneminin İnsan Anlayışı.....	86
1.2.6. Kant'ta ve Aydınlanma Felsefesinde İnsan Anlayışı	92

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CASSİRER'İN 'SEMBOİK FORM'A DAYANAN İNSAN FELSEFESİ

1.1. HAYVAN ZEKÂSININ GERÇEKİĞİ TARTIŞMALARI.....	102
1.2. HAYVAN VE İNSAN DİLİ ARASINDAKİ FARKLILIKLAR	117
1.3. BİR UZAY VE ZAMAN VARLIĞI OLARAK İNSAN.....	122
1.4. OLGU VE İDEAL AYRIMI YAPAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN.....	132
1.5. İNSANIN ANLAŞILMASINDA SEMBOL YARATMANIN ROLÜ	137
1.6. CASSİRER'E GÖRE SEMBOL YARATAN VARLIK OLARAK İNSAN.....	147
SONUÇ	165
BİBLİYOGRAFYA	171
ÖZGEÇMİŞ	178

ÖZET

DOKTORA TEZİ

ERNST CASSİRER'DE İNSANIN ANLAMI

Necati DEMİR

Danışman : Doç. Dr. H. Ömer ÖZDEN

2004 – SAYFA : 187

Jüri: Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI

Doc. Dr. H. Ömer ÖZDEN

Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Yrd. Doç. Dr. Osman ELMALI

Yeni Kant'çılığın çağdaş temsilcilerinden ılımlı idealist Ernst Cassirer'in insan anlayışının incelendiği bu tezin amacı; İlk Çağdan günümüze kadar felsefi antropolojinin, insanın anlaşılması çabaları içinde geldiği yeri, 'Cassirer'in İnsan Anlayışı' bağlamında belirlemektir. Dolayısıyla bu çalışmanın kapsamına, Felsefe Tarihi içinde bu alan üzerinde düşünce üretenlerden Cassirer'in dikkate değer bulduğu filozofların görüşleriyle onun insan felsefesi girmektedir. Araştırmamızda, bu denli geniş bir alan üzerinde araştırma ve çözümlenmeler yapmak için kullandığımız yöntemde, felsefe tarihinin benimsediği, her filozofun kendine özgüllüğü, her dönemin genel kültür özelliği, her öğretinin, önceki öğretilerden aldığı, sonrakilere yaptığı etkinin ortaya çıkartılması ikesine sadık kalmaya çalıştık. Metin içindeki kavram, deyim ve ifadelerin metodolojik ilkelere uygun olması için özen göstermeye çalıştık. Açıklama, sergileme ve tanıtım için genelden özele doğru giden bir metodoloji için 'varlık şeması'nı esas alarak. kavramların kendi bağlamları dışında bir anlam kaymasına uğrama ihtimalini önlemeğe çalıştık.

Cassirer, *Sembolik Şekiller Felsefesi*'yle varlık teorisinde geleneksel idealizmi onarımdan geçirip, felsefe tarihi içerisinde sembolik formlar felsefesinin kurucusu, ılımlı idealist bir düşünür olarak yerini alır. Cassirer, günümüz nesnel bilim anlayışına göre, ide'nin değil maddî olgunun bilimi yapılabildiği için geleneksel idealizmin bilim anlayışıyla uzlaştırılmasının mümkün olamayacağı düşüncesiyle böyle bir onarımı gerekli görür. Ya günümüz bilimine sırt çeviren bir idealizm ya da idealizmi yoksayan bir scientizm, ikilemine düşmekten kurtulamayız. Cassirer, bu açmazı çözümlenmek amacıyla; geleneksel idealizmin aradığı cevher (töz) birliğinin yerine, ideal bir işlev birliğini esas almak suretiyle insanlık düşüncesini bu ikilemden kurtarıp idealizm ile yeni bilim anlayışını uzlaştırmayı denemektedir.

ABSTRACT

Ph. D. THESIS

THE MEANING OF HUMAN IN THE PHILOSOPHY OF ERNST CASSIRER

Necati DEMİR

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

2004 - Page: 187

Jury: Prof. Dr. Murteza KORLAELÇİ

Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI

Assist. Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

Assist. Prof. Dr. Osman ELMALI

The dissertation undertook the study of human understanding by naïve Idealist Ernst Cassirer who is counted among the contemporary representatives of New Kantians. Its aim is to determine the stage of human understanding from ancient time to the present day in the light of "Cassirer's human understanding." To achieve this aim, the study included the ideas of philosophers whom Cassirer paid special attention in the history of philosophy when studying human and his own ideas on the same topic. With regard to the method, the principles of the idiosyncrasy of each philosopher, the general cultural characteristics of each period; and the principle that a certain teaching is influenced from previous teachings and it influences subsequent teachings were observed throughout this long survey. The researcher remained keen to employ the concepts, idioms and expressions in accordance with the principles of the methodology used. In order to explain, unfold and elaborate the topics "the scheme of being" which is a deductive method was used as the main criteria. In this way, the author tried to keep the usage of the concepts in their original context.

Cassirer, using the Philosophy of Symbolic Forms, revised the traditional idealism with regard to the theory of ontology. Thus, he is regarded as the originator of the Philosophy of the Symbolic Forms and as a naïve idealist thinker in the history of philosophy. Considering the fact that the traditional idealism is not reconcilable with understanding of new science according to present-day science (which assumes that knowledge is obtainable not from the idea but from the material phenomena), Cassirer developed this own approach. In other words it was assumed that, we cannot escape from the dilemma of either accepting the idealism refusing the modern science or approving scienticism ignoring idealism. Aiming to solve this impasse, Cassirer selected the notion of the unity of function as the principle instead of the unity of substance as suggested by idealism. As a consequence, to avoid this dilemma he tried to reconcile the ideas of idealism and that of new science.

ÖNSÖZ

Ernst Cassirer'de *İnsanın Anlamı* konusunu belirlerken, gerek hocalarımızın özgün bir konu olduğu yönündeki yol gösterici açıklama ve teşvikleri, gerek ülkemizde İngilizce kaynaklara ulaşmanın -memnuniyetle belirtmeliyiz ki- oldukça kolaylaşması ve konuya olan ilgimiz, teze başlamamızın asıl dinamiğini oluşturdu.

Felsefenin bilinen problemlerinden birini değil de neden *İnsan Felsefesi* çalıştığımız akla gelebilir. Günümüz dünyasında felsefi zihniyetler içinde, öznenin (insan) nesne (eşya) için değil, aksine nesnenin özne için olması gerektiği görüşü, ne yazık ki, bilimciliğin (scientizm) varlığı ve hayatı tanımlamak, kavramak için tek inceleme ve çözüm yolunun deneysel bilim yöntemi olduğu, bunun dışında herhangi bir yolun insanlığı, uygarlığın kazanımlarından uzaklaştıracağı tarzındaki iddialı çıkışlarından dolayı oldukça cılız kalmaktadır. Günümüz insanının, kendisi için olan nesnelere gerisine düştüğü ve geniş kapsamlı bir teknolojik ürün yığını içinde kalarak kendine yabancılaştığı söylenebilir. Yine, insanın modern hayatın yeknesak geliş-gidişleri içinde, bilimin, insanlığın her türlü problemini çözüp acılarına son vereceği telkinleri altında, sanal bir yanılsamayla insanî niteliklerini yitirerek, kalabalıkların içinde yalnızlığı yaşamağa başladığı pek çok düşünür tarafından da dile getirilmektedir. Bu bağlamda, insanın yeniden araştırılmağa, incelenmeğe, parçalama, ayırma ve unsurlarına ayrıştırılmadan gerek karakteristik gerekse varoluşsal (existential) bütünlüğü içinde yeniden keşfedilmeye en çok ihtiyaç duyulduğu bir dönem yaşanmaktadır. Dolayısıyla insanı yeniden tanımak ve anlamlandırmak gereği ortaya çıkmaktadır.

İnsan Felsefesi ile ilgilenen çoğu düşünürler gibi, Cassirer'in de fizikî ve kültürel antropoloji üzerine eğildiğini görüyoruz. Cassirer'i diğer antropoloji felsefesi yapan düşünürlerden farklı kılan bir yönü, onun felsefe tarihçisi olmasıdır. Çünkü, felsefe tarihi bilgisi, düşünürlere, sorunları felsefi geleneğin can alıcı noktasından kavramasını ve geniş bir bakış açısı kazandırmasını sağlar. Bir düşünür, öncelikle üzerinde düşünce ürettiği alan ya da konu hakkında, kendisinden önce hangi düşüncelerin ortaya konulduğundan haberdar olmalıdır. Bu tarz bir yaklaşım, araştırmacıya hem bir ufuk kazandırmış olması, hem de daha önce ortaya konulmuş bir düşünceyi, kendisinin de ortaya koymaktan başka bir iş yapmış olmadığını veya özgün bir düşünce ortaya koyduğunu bilmesi açısından yararlıdır.

Bu tezde, Sokrates'tan beri işlenen ama son yüzyıllarda göz ardı edilmeye çalışılan *özgül insanî* anlayışı yeniden üstlenme çabası görülecektir. Özellikle, atomcu bilim çevrelerinin etkisiyle her alanı, her konuyu, her olguyu laboratuvar konusu yapma anlayışı yerine, hiç olmazsa insanbilim konularını, *insanı açıklamaya* değil de *anlamaya* yönelik beşerî bilimler metodolojisi takip edilerek, mutlakçı değil ihtimaliyetçi, determinist değil uylaşımçı, sınırlamacı değil holistik (bütüncü), mekanik değil organik, olup bitmiş-kesinleşmiş değil, sürekli değişken ve her an yenileşmeye ve değişmeye açık, her türlü ihtimâli hesap eden bir tutumla çözümlenmek, daha tutarlı ve anlamlı gözüküyor. Bu bağlamda insanı ve onun kültürünü kavrama ve yorumlamada hem geniş açılı, ılımlı bir bilim anlayışını, hem de naiv bir idealizmi benimseyen Ernst Cassirer'in, insan ve kültür hakkındaki görüşlerini incelemeyi amaçlıyoruz. İnsanı önemseme, insan üzerine düşünme, insanı anlama arzu ve gayretiyle giriştiğimiz bu konuyla Cassirer'in görüşlerini kültürümüze kazandırmak amacındayız.

Araştırmamızda, Alman felsefe tarihçisi Zeller'in tespit ettiği 1. Her filozofun özelliği, 2. Her dönemin genel kültür özelliği, 3. Her öğretinin, önceki öğretilerden aldığı, sonrakilere yaptığı etkinin ortaya çıkartılması gerektiği ilkelerinden hareket etmeye çalıştık. Bu bağlamda; önce felsefe tarihi içerisindeki insan anlayışlarına değindikten sonra, Cassirer'in felsefesinin özelliğini tespit etmeye gayret ettik. Cassirer'in de içinde bulunduğu Yeni-Kantçılık akımlarının felsefe tarihi içerisindeki yeri ve önemiyle insan kavramı üzerine ortaya koyduğu düşünceleri sergilemeye çalıştık. En sonunda da, onun felsefesinin kendisinden sonraki kuşaklara ne kadar etkili olduğunu, Cassirer'in naiv idealizminin kökleriyle, insana ilişkin yaklaşımını felsefe tarihçiliği perspektifinden gün ışığına çıkartmayı hedefledik.

Araştırmamız esnasında ele aldığımız kavram ve konuların işlenmesinde takip ettiğimiz sıra düzenini, '*Tanımlama*', '*Açıklama*' ve '*Yorum*' şeklinde gerçekleştirmeğe çalıştık. Metin içindeki kavram, deyim ve ifadelerin metodolojik ilkelere uygun olması için özen göstermeye çalıştık. Açıklama, serimleme ve tanıtım için genelden özele, cinsten türe doğru giden Porphyrios'un varlık şemasını esas aldık. Dolayısıyla kavramların kendi bağlamları dışında konumlandırılmasından kaynaklanan anlam kaymalarına meydan vermemeğe gayret ettik.

Tez çalışmamız giriş ve üç bölümden oluştu. **Giriş Bölümünde**, yeterince

tanınmadığını düşündüğümüz için, kısaca Cassirer'in özgeçmişi ve eserleri ile onun, içerisinde yetiştiği genelde 19. yüzyıl Alman düşüncesi özellikle de Yeni Kantçı Marbourg Okulu'nun görüşlerine kısaca değinmeyi uygun gördük. **1. Bölümde** kültür felsefeleri içinde insanın Antropolojik yerini ele almaya çalıştık. **2. Bölümde;** insanın metafizik yönden incelenmesini Cassirer'in görüşleri bağlamında yaptık. **3. Bölümde** de Cassirer'in özgün sembolik insan felsefesini, özellikle kendi eserlerinden yola çıkarak ortaya koymağa çalıştık.

Çalışmamızda Cassirer'in, *İnsan Üzerine Bir Deneme, Devlet Efsanesi, Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, Sembolik Şekiller Felsefesi, Dil ve Efsane, İnsanın Rönesans Felsefesi, Bilimsel Bilgi ve İnsan Kavramı, Aydınlanma Felsefesi* adlı eserlerini, temel kaynakları olarak esas aldık.

Tez konusunun seçiminde, ülkemizde yapılmış özgün çalışmalara bir yenisinin daha eklenmesi düşüncesini izhar ederek beni teşvik eden değerli hocalarımız Prof. Dr. Necati ÖNER'e, Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ'ye, Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI'ya ve tezin baştan sona oluşumunda zaman ve emeğini benden esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. H. Ömer ÖZDEN'e saygılarımı sunarım. Tezin son şeklini almasında, kıymetli vakitlerini ayırarak katkılarda bulunan sayın Yrd. Doç. Dr. M. Hanefi PALABIYIK'a da ayrıca teşekkür ederim. Cassirer'in eserlerinden yaptığım alıntıların Türkçe'ye çevirisi sırasında yardımlarına her başvurumda, vakitlerini benden esirgemeyen değerli hocalarım, Doç. Dr. Talip ÖZDEŞ, Yrd. Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR ve Yrd. Doç. Dr. Üzeyir OK'a ve tez'in yazım ve düzenlenmesinde yardımlarını gördüğüm Dr. M. Ali ŞİMŞEK'e teşekkürü bir borç bilirim.

Erzurum - 2004

Necati Demir

KISALTMALAR

agd.	: Adı geçen dergi
age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
A.T.T.K.Y.	: Atatürk Türk Tarih Kurumu Yayınları
A.Ü.D.T.C.F.Y.	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafiya Fakültesi Yayınları
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
A.Ü.Y.	: Ankara Üniversitesi Yayınları
Bkz.	: Bakınız
D.T.C.F.A.D	: Dil ve Tarih-Coğrafiya Fakültesi Araştırma Dergisi
İ.Ü.E.F.Y.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
İ.Ü.Y.	: İstanbul Üniversitesi Yayınevi
M.E.B.	: Milli Eğitim Basımevi
M.E.B.A.Ü.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı Ankara Üniversitesi Basımevi
M.Ü.İ.F.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
T.D.K.Y.	: Türk Dil Kurumu Yayınları
T.F.K.Y.	: Türk Felsefe Kurumu Yayınları
T.T. K.Y.	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
USA	: United States of America
Yay.	: Yayınevi, yayınları

GİRİŞ

Başlangıçta böyle bir konuyu çalışmanın biraz zor olacağını tahmin etmemize rağmen, ülkemizde Ernst CASSİRER (1874-1945) üzerine Milay Göktürk tarafından yapılan *Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar* isimli doktora tezi (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ile, Doğan Özlem'in çevirdiği *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* ve Necla Arat'ın Cassirer'den çevirdiği *İnsan Üzerine Bir Deneme ve Devlet Efsanesi* gibi eserlerin bulunması ilk baştaki tedirginliğimizi ortadan kaldırdı.

Descartes'tan gelen 'tabiatı bilmek; onu olabildiğince bölmeye bağlıdır' anlayışından hareketle, her alanda 'bilmek' Ö. Naci Soykan'ın ifadesiyle 'bölmektir'e kadar götürüldü. Bu bağlamda, tabii bilim konularının incelenmesinde kullanılan yöntem ve teknikler, insanı bilmek için de kullanılmaya başladı. Tabiata egemenlik sağlanırken bir şey unutuldu, o da insanlığın özü, cevheri, yani insanın mahiyetiydi. İnsanın mahiyeti, salt tabii cevher demek değildir, ruhî dünyasıyla da o bir tabii varlıktır. Tabiata hâkim olmak ve insanı yüceltmek adına çıkan bu mekanist hareket, insanın, insan için olanların arasında unutulmasına neden oldu. İnsanın neredeyse kendine ait olan her şeyi -tarihi, kültürel ve fizikî tipolojisi, ekonomisi, iskânı, eğitimi, sporu, konforu, eğlencesi, seyahati, iletişimi- inceleme alanı içine alınırken, insanın kendisi kaybedildi. Varlığı parçalayarak unsurlarına ayırıp açıklayabiliriz ama, parçalamak ve unsurlarına ayırmak suretiyle, insanı, bizim anlamak istediğimiz bütüncül varlık olmaktan da uzaklaştırmış oluruz. Tabiata hâkim olmak düşüncesi, insan tabiatının göz ardı edilmesine neden oldu. İnsanın anlam ve içeriği aslı mecrasından uzaklaştırıldı. İnsan haysiyet ve şerefine yönelik saldırılar göz ardı edilirken, özel mülkün korunması adına en ağır cezaların verilmesi anlayışı benimsendi. Neredeyse, her alanda eşya insanın önüne geçti.

İnsanın değerler alanından uzaklaştırılması sonucu, içine düştüğü umutsuz ve güvensiz durumunu, çağdaş Alman ahlâk düşünürü Hans Küng (1928-....) şöyle özetlemektedir: "*Bilim dünyada çok hızlı gelişti ama bilimin yanlış kullanımına mani olacak hikmet duygusundan yoksun kalındı. Teknoloji olabildiğince gelişti, fakat devasa teknolojinin hesap dışı risklerini kontrol ve izale edecek manevi enerji üretilmedi. Endüstri gelişti, ama onun beraberinde getireceği çevre kirliliğinin, insan sağlığını tehdit edecek boyutlara ulaşacağı düşünülmedi. Demokrasi neredeyse her ülkede kuruldu ama çeşitli güç odaklarının ve güçlü kimselerin iktidar*

hırslarına dur! diyecek moral değerler üretilmedi.'"

Sosyal değerler ve kurumların salt bireycilik adına küçümsenip dışlanması tasvip edilemez; ama insan ferdiyetinin anlam ve öneminin ideoloji, dinin siyasî yorumu vs. uğruna hafife alınması da söz konusu olamaz. Çünkü, doğaldır ki, bu durum, toplumun içtimaî bünyesinde hoşnutsuzluklar meydana getirebilir. Bunun yanında, 'Her şey insan için düşünülmelidir', anlayışına da ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Böyle bir anlayışla insanın sorgulanamayacağı sonucuna varılabilir. İnsan her ne kadar diğer canlılardan farklı özelliklerde yaratılmışsa da onun, insanüstü olmadığı gerçeği göz ardı edilmemelidir.

1. Ernst Cassirer'in Özgeçmişi ve Bilimsel Çevresi

1.1. Ernst Cassirer'in özgeçmişi ve bazı eserleri

Yeni-Kantçı akımın önde gelen üyelerinden filozof, eğitimci ve yazar Ernst Alfred Cassirer, 28 Temmuz 1874'de Almanya'da Silezya Eyaletinin Breslau kentinde zengin Yahudi tüccar Eduard Cassirer ve hanımı Eugenie'nin dördüncü çocuğu olarak doğdu. Cassirer, 1880 Ekim'inde Breslau'da Johannes-Gymnasiuma girdi ve en büyük onurlarla 1892 Baharında mezun oldu. Sonbaharda üniversiteye girdi. Buradan itibaren seçkin profesörlere sahip olan çeşitli üniversitelere devam etti. Berlin ve Leipzig'te hukuk ilmi ve Heidelberg, Berlin ve Münih'te Alman felsefe ve edebiyatı öğrendi. 1894'ün yazında, Berlin'de Georg Simmel'in Kant üzerine verdiği dersleri takip ederken, Cassirer, Yeni-Kantçı Marbourg Okulu'nun lideri Herman Cohen'in iş çevresine girdi. 1896 da Cassirer, Cohen'in nezdinde felsefe ve matematik öğrenmek için Marbourg'a gitti. 14 Temmuz 1899'da Cassirer, Marbourg'un üniversitesinin açılış töreninde, *Matematik ve Tabii Bilimin Descartes'çı Eleştirisi* 'yle ilgili Doktora tezini başarılı biçimde savundu.²

Cassirer, 1902'de *Leibniz'in Eleştirisi* isimli eseri yazdı... *Bilgi Teorisi Problemi*'nin ilk iki kısmı, 1906 ve 1907'de belirdiler. Aynı zamanda Kant'ın toplanmış eserlerinin baskısı işiyle de uğraştı... Bu serilerde son eser, *Kant'ın Hayatı ve Öğretisi*'ydi. Berlin Üniversitesi'ndeki hususi doçentlik görevi, 1906'da güven

¹ Hans Küng, *Evrinsel Bir Ahlâka Doğru*, çev.: Nevzat Y. Aşıkoğlu-Cemal Tosun, Gün Yay., Ankara, s. 99.

² <http://webtext.library.yale.edu/xml2html/beinecke.CASSIRER.con.html>: T. Michael Womack, Ernst Cassirer Papers. New Haven, 2000.

altına alındı.³ Ekim 1903 ile Ekim 1919 arasında Cassirer, Berlin'de yaşadı ve büyük çalışmalarından birkaçını burada yazdı. Akıl hocası Hermann Cohen, onu bir akademik çabaya girmesi için teşvik etti. Fakat Cassirer, gizli bir Yahudi muhalifliği ve dedikodusu yapılan küçük bir kasaba üniversitesinin atmosferinde yaşamak için pek istekli gözükmedi.⁴

Cassirer'in mensubu olduğu Marbourg Okulu aynı zamanda Yeni-Kantçı düşüncenin önemli bir savunucusu durumundaydı. Kant, *Saf Aklın Tenkidi* (1781)'nde, -kendileriyle tecrübeyi organize ettiğimiz- aralarında uzay ve zaman'ın da bulunduğu temel kavram ve kategorilerin evrensel ve değişmez olduklarını iddia etmekteydi. Onlar yolu belirler, biz dünyayı tecrübe ederiz. Cassirer, Kant (1724-1804)'ın kategoriler fikrini kabul etmesine rağmen, onların sürekli gelişmeye açık olduklarını da gördü. *Büyük Sembol Sistemleri*, bilimden efsaneye kadar gerçeklik üzerinde şekillendirilmedi, fakat o bir formdu. 'Tüm diğer sembolik formlar gibi sanat, gerçekliğin verdiği bir gerçek maddenin salt ürünü değildir. O, eşyanın ve insan hayatının objektif görüşüne götüren yolların biridir. O bir taklit değil, gerçekliğin keşfidir. Cassirer, dünyayı tecrübe etmemize imkân veren bir yol olan 'sembolik evren'in kavramsal çatısını, *İnsan Üzerine Bir Deneme*'de (An Essay on Man) yazdı.⁵

Onun uluslararası ünü hızla yayıldı ve 1914'te *Bilgi Teorisi Problemi* isimli eseri, Heidelberg Akademisinden *Kuno Ficher Altın Madalya Ödülü*'nü kazandı. I. Dünya Savaşı'ndan sonra, henüz kurulan Hamburg Üniversitesi'nden kendisine profesörlük unvanı teklif edildiği sırada Berlin'den ayrıldı. Bundan da öte, burada tanzimi sırasında Warburg Kütüphanesi'ndeki tüm birinci sınıf kaynaklara sahip olmuştu... 1921'de Cassirer, *Einstein'in İzaftiyet Teorisi* adlı eserini yayımladı. Kitaba, Einstein'ın yazdığı önsözü de ekledi. *Sembolik Şekiller'in* ilk bölümü, 1923'te basıldı.

Hamburg'taki yıllar, Cassirer'in bilim ve felsefenin büyük teorilerinden sanat, dil, efsane ve kültür dünyasına dönüşümüne işaret eder. Onun felsefesindeki en önemli kavram olan 'sembolik şekil'i, o, Hegelci estetikçi Friedrich Theodor Vicher

³ <http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.html/Cassir.htm> (29/08/2003)

⁴ <http://webtext.library.yale.edu/xml2html/beinecke.CASSIRER.con.html>: T. Michael Womack, Ernst Cassirer Papers, New Haven, 2000.

⁵ <http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm> (29/08/2003)

(---- 1939) in sanatından alan Heinrich Hertz (1857-1894)'in sembol kavramından türetmiştir.⁶

Sembolik Şekiller'in ikinci bölümü, birincisini müteakip iki yıl sonra, üçüncü bölümü de 1929'da basıldı... Cassirer, her şeyden önce insanların sembollerle kendini ifade eden canlılar olduğunu gördü. Bizim başarımızın tüm alanı, bilim, din, sanat, tarih, siyasî düşünce ve dildir. Onların tümü bizim tekâmül eden kendi anlayışımıza, yaşantı ve dünyamıza yardımcı olan birleşik parçalardır. İnsan bir bakıma, çevresine kendisini intibak ettirmenin bir yöntemini keşfetti. Bütün hayvan türlerinde -insanda sembolik sistem olarak tanımlayabildiğimiz- bir alıcı sistem ile üreten sistemi arasında bulunan, üçüncü bir bağıntı buluruz. Bu yeni kazanım, insan hayatının anlamını değiştirir. Diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında insan, sadece daha geniş gerçeklik alanında değil, tabir caizse, gerçekliğin yeni bir boyutunda yaşar.⁷

1929 Baharında Davos'ta konferanslar vermezden önce davet edildiği uluslararası resmi görüşmeye katılıp karizmatik genç bir filozof olan Martin Heidegger ile tartıştı. Burası, Liberal ve tutucu değerlerin, uygar dünya ve akıl-dışı inançların arasındaki bir savaşın resmedildiği Thomas Mann (1875-1955)'in *Esrarlı Dağ* romanının (1924) geçtiği yerd. Tartışma, Cassirer tarafından temsil edilen zengin hümanist gelenek ve fenomenolojinin modern alâmeti olan tarih muhalifliği felsefesinin iki dünyasının çarpışmasına işaret eder. Heidegger'in büyük eseri *Varlık ve Zaman* (1927) henüz yeni ortaya çıkmıştı ki, Heidegger Nazi Partisine katılma kararını daha da ileri götürdü. Cassirer, Heidegger tarafından, tüm sosyal kongreleri reddetmesi konusunda uyarıldı. Bununla birlikte, felsefede yeni starın karşı saldırılarına, Cassirer'in nazik bir adam gibi davranışı, onun silahıydı... Cassirer, Heidegger'a, akıl-dışı felsefenin, kendi teorik ve ahlâkî ideallerinden vazgeçtiğini söyledi. Akıl-dışı felsefe, daha sonra siyasî liderlerin elinde esnek bir enstrüman olarak kullanılabilirdi. Siyasî iklime rağmen, 1929'da Cassirer Hamburg üniversitesinin rektörü seçildi, o Alman üniversitelerinde bu mevki'i kazanan ilk Yahudi'ydi.

Cumhuriyetçiliği savunan Cassirer'in konuşması, nümayişleri ve tartışmaları

⁶ <http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm> (29/08/2003)

⁷ <http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm> (29/08/2003)

ateşledi... O, zamanının bir kısmını 1931'de Paris'te geçirdi ve Aydınlanma Felsefesi'ni burada yazdı (1932). 1933'te Hitler'in Almanya'da *şansölye* (başbakan) seçilmesinden sonra Yahudiler için mevkilerini korumalarını imkânsız hale getiren bir kanun çıktı. Cassirer, Nazistler tarafından üniversitedeki görevinden azledilmeden önce, İngiltere'ye hareket etti.⁸ Cassirer, Almanya'dan ayrıldığında, kızı ve iki oğlunun siyasî sığınmacı olmaları için her şeyi hazırladı... Bununla birlikte o, çocukları ve torunlarıyla bir arada yaşayamadı...⁹ Oxford Üniversitesi'nde iki yıl geçirdi ve sonra İsveç'te Göteburg Üniversitesinde profesörlüğe kabul edildi. Fotografik hafızasından dolayı Cassirer, İngilizce'yi öğrendiği çabuklukla İsveç dilini de öğrendi. Burada kaldığı dönem esnasında *İsveç Kraliçesi Christine ve Katolik Kilisesinin Değişmesine Descartes'ın Etkisi Üzerine* isimli eseri yazdı. 1935'te Oğulları Ernst ve Toni Cassirer, İsveç vatandaşı oldu. II. Dünya savaşının patlamasından ve Almanya'nın Fransa'yı işgalinden sonra, Cassirer Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmek için İsveç'ten ayrıldı.¹⁰ 1941 yazında ABD'de Yale Üniversitesine misafir profesör olarak gelmesi için Felsefe Bölümü Başkanı Charles Hendel tarafından davet edildi. Cassirer'in asıl niyeti iki yıl ABD'de kalmak ve sonra İsveç'e dönmektir. Fakat, Birleşik Devletlerin II. Dünya Savaşı'na girmesi onun planlarını altüst etti. İki yılın sonunda İsveç'e dönemedi ve isteyerek, Yale Üniversitesiyle olan sözleşmesini, sonraki yıllar için de uzatmak üzere anlaştı.¹¹ Daha sonra, Columbia Üniversitesinde çalıştı. California'da Los Angeles Üniversitesi'nde de hoca olarak görev yapan Cassirer, 13 Nisan 1945'te bu son görev mahallinde kalp krizinden öldü.¹²

Cassirer, kariyerinin başlangıcından itibaren hem tabiat bilimleri hem de insan bilimleri ile -edebiyat, tarih ve sanatlar- ilgiliydi. Cassirer zihni yaratıcı faaliyetin tüm şekillerini dikkate aldı. Sembol yaratan bir canlı olarak insan varlığı, hayatta bir yeni değişimin ürünüdür. Ruhun ya da zihnin yaratıcı ifadesi bilim, dil, sanat, din ve efsanenin tümü, bizzat insan eliyle gerçekleştirilen âlemlerdir. Onlar, bu mevkide bize, tecrübe ve bilgimizi açık bir şekilde ifade etmemiz için yardım

⁸ <http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm> (29/08/2003)

⁹ Dimitry Gawronsky, "Cassirer His Life and Works", Ed.: Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, New York, Tudor Publishing Com., Second Printing, 1958, s. 31.

¹⁰ Gawronsky, agm, s. 31.

¹¹ <http://webtext.library.yale.edu/xml2html/beinecke.CASSIRER.con.html>: T. Michael Womack, *Ernst Cassirer Papers*, New Haven, 2000; Gawronsky, agm, s. 31.

¹² <http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm> 29/08/2003

ederler. Sembolik güçler, büyük yaratıcı güçlere sahiptir, fakat onlar yıkıcı da olabilirler. Nazizm'in tüm korkularından haberdar olan Cassirer, tüm milletlerin siyasî efsanelerin kurbanları olabilecekleri ihtimalini gördü. İnsan, zihni, ahlâki ve sanatkârane güçlerini kaybettiğinde, efsanevî düşünce ortaya çıkmakta ve insanın kültürel ve sosyal hayatının tümünü istilâ etmeğe başlamaktadır.¹³

Cassirer'in 1941 yazında başlangıçta iki yıl kalmak için planladığı ABD'ye geldiğinde, o zamana kadar yazdığı tüm notları savaş sırasında sipariş yoluyla getirmesi mümkün değildi. Bu yüzden, onun ölümünden sonra oğlu Toni Cassirer (-- - 1961), ya da diğer aile üyeleri, notların düzenlenmesi ve Yale Üniversitesi'ne nakledilmesinin sorumluluğunu öncelikle üstlendiler. Ernst Cassirer'in Notları, esasen onun iyi bir arkadaşı olan Charles Hendel'in gayretleri aracılığı ile Yale'ye geldi...1961'de ölen oğlu Toni Cassirer'in avukatı olan Richard J. Aurbach ile 1964'te yapılan sözleşmeyle, Cassirer Notları, Yale Üniversitesi Basımevi'nin özel mülkü oldu. 1964'ten 1987'ye kadar Yale Üniversitesi Basımeviyle yapılan bir sözleşmeyle "Notlar" Beinecke Nadir Kitaplar ve Elyazması Kütüphanesi deponun kafesine yerleştirildi.¹⁴ Cassirer'in notları dört seriye bölünerek Kitapları, Denemeleri, Konferansları ve Mektuplar ve Şahsi Evrakları elli sekiz kutuya yerleştirildi. Oldukça büyük iki kutunun malzemeleri, koleksiyonunun sonunda bulunmaktadır.¹⁵

1.2. Cassirer'in yetişmiş olduğu 19. yüzyıl Alman düşüncesine genel bir bakış

18. ve 19. Yüzyıllarda tabiat bilimlerinin akıl almaz bir biçimde ilerlemesinin yanında Kant'ın '*metafizik, bilim olarak mümkün değildir*' yargısını ortaya koymasından sonra, çoğu filozof ve mütefekkir arasında felsefeye karşı antipati ve olumsuz bir tutum sergilenmeğe başlanmıştır. Bu bağlamda bir kısım düşünürler, felsefe yapmaktan vazgeçemedikleri halde yaptıkları işi, bilime onaylattıkları ve moderniteye kabullendirdikleri ölçüde önemsemişlerdir. Oysa, felsefe, kültür, ahlâk, hukuk, ekonomi psikoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilimlerin yöntemleri tabiat

¹³ <http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm> 29/08/2003, Ernst Cassirer, *The Myth of State*, Copright, 1946, by Yale University Pres, New York, 1955. s. 360.

¹⁴ <http://webtext.library.yale.edu/xml2html/beinecke.CASSIRER.con.html>: T.Michael Womack, agm, New Haven, 2000.

¹⁵ <http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm> 29/08/2003

bilimlerinin amaç ve yöntemlerinden farklıdır. Tabiat bilimlerinin yöntemlerinin sosyal bilimlere uygulanmasıyla, sosyal bilimlerin kendilerine özgü araştırma ve inceleme yöntemlerinden uzaklaşıldığı görülmüştür. Buna paralel olarak kültürel antropoloji çalışmalarının doğal mecrasında da değişimler yaşanmıştır. Ancak, yine bu dönemde tabii bilimler ve kültür bilimleri ayrımına gidilerek, insan bilimlerinin kendi alanlarına uygun amaç ve yöntemler geliştirilmesi çabaları da ortaya çıkmıştır. Bu çabaların kültürel arka planı genellikle Alman romantik yazarları ve irrasyonalistlerine dayanmaktadır. Sosyal bilim alanlarında tabiat bilimlerinin yöntemlerini kullanmakla tabiat bilimlerinin itibarından yararlanmak isteyen düşünürlere Nietzsche (1844-1900) ağır eleştiriler getirerek, filozofların bilimlerin arkasına sığınmaktan niçin hoşlandıkları hakkında; “Onlar denemeli psikoloji yaparlar ve bilim adamı ünvanını taşıyabilmekten mesutturlar veyahut ciddiye alınmış olmak ümidi ile tarih yaparlar. Herhangi bir otoriteden faydalanmak için de, bilimler üzerinde bir kontrol hakkını, hakları olmadan isteyenleri de var... Meselâ niçin filozofların mülahazalarından fizikötesi alanına ait olan her şeyi çekip aldıktan sonra ‘bilgi kuramı’na ait meseleleri münakaşa etmekle yetinmemelidir, diye düşünüyorlardı. Belki felsefe böylece bir bilim olabilecekti ve bilim âleminde bir otoritesi olanların felsefenin haklarını tanımalarından sonra hiçbir şey bu felsefenin bundan böyle mütevazi bir hayatı, gerçekten emniyetli bir hayatı temin etmiş görüldüğünü sezmekten alıkoyamayacaktır.”¹⁶ Nietzsche’ye göre felsefeyi bilim yapma isteği, bir fikir madrabazlığının icadıdır.

Tabiat bilimlerine dayalı felsefe yapmak isteyen filozofları, Nietzsche şöyle tanımlamaktadır; “Onlardan her birisi kesinlik arıyor. Hepsi evrenlik oluşa bir son verecek olan bilmem hangi daimi hâl için bir emel beslerler. Âleme hitap ederek, ona şunu söylüyor gibidirler: Dur; ta ki senin ne olduğunu ortaya koyabilelim ve başka suretle bizden kaçan varlığını bundan böyle gelecek zamanlar için tespit olunmuş bir şekil içinde kapatabilelim... Onlar oluştan çekiniyorlar ve ona inanmıyorlar. Bunun için daima öncesiz ve sonrasız olguları ve mutlak hakikatleri araştırdılar.”¹⁷

Ondokuzuncu yüzyılda tabiat bilimlerindeki hızlı ilerleme ve keşifler, ‘felsefenin ve kültürün aşağılandığı verimsiz bir düşünce ortamına sebep olmuştur’,

¹⁶ Bernard Groethuysen, *Nietzsche ve Alman Felsefi Düşünüşüne Giriş*, çev.: H. Ragıp Atademir, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1944, s. 11-12.

¹⁷ Groethuysen, *age*, s. 14-15.

şeklindeki yorumların gerçeğin tümünü ifade ettiği pek inandırıcı görünmüyor. Çünkü, genellikle Doğu, özellikle de Hint kültür eserlerinin Batı dillerine çevrilmesiyle, Batı kültürünün biricikliği ve hikmetin menşeinin Eski Yunan olduğu ve bunun mucizevi bir şekilde Greklerde doğduğu şeklindeki iddiaları geriletmişti ve birbirinden farklı çok çeşitli görüş ve anlayışların bir arada barınabilmesini mümkün kıldığı ortaya çıkıyor. Ancak, bu birlikli kültür anlayışına uygun düşmeyen kültürler arasında, düşünceleri şüphe ve tereddütlere düşüren anlayışlar, nihilist ve anarşist eğilimleri beraberinde getiriyor. Bu problem üzerine yapılan abartılı ve aşırı yaklaşımları belgeden yoksunlukları ve ispattan uzaklıkları nedeniyle dışlamak, gerçeği bize yaklaştırmaz, belki de uzaklaştırabilir. Her şeyden önce insanlık tarihi, elimize belgeleri ulaşan uygarlıklarla mı başlatılmalı gibi haklı bir soruya muhatap olunabilir. Sonra, İnsanlık tarihinin Darwinci evrim anlayışına uyarlanan zihni kabiliyetimize, biraz farklı görüşlere hoş görüyle bakabilecek özgürlükler tanımak da gerekmektedir. Üstelik, insan üzerine efsanevi, dinî, felsefi, kültürel ve ilmî alanlarda yüzlerce eser ve sayılamayacak kadar düşünce ortaya konulmuştur ama insanın ne olduğu hakkında herkesin onayını alacak ne bir tanım, ne de bir açıklama tarzı ortaya konulabilmiştir. Belki de insanın halâ bir muamma olarak varlığını sürdürmesi, onun mahiyetinin tek yöntemle açıklanmağa uygun düşmeyen çok unsurlu bir yapıya sahip oluşundan dolayı farklı yöntemlerle araştırılması gereklidir. İşte bizim de bu çalışmamızda yapacağımız iş, insan üzerine düşünen, konuşan ve yazan fikir adamlarının görüşlerini tahlil etmek ve Cassirer'in, 'insan' hakkındaki özgün görüşlerini ortaya koyabilmektir.

1.2.1. XIX. yüzyılın tabiat bilimlerinde yöntem farklılıkları

1.2.1.1. Tabii ve tarihî yöntem zıtlığı

Birbirinden ayrı alanların, kendilerine özgü konularının olması, tabii olarak birbirinden farklı yöntem arayışlarına götürecektir. Freund'a göre, tabiat ile tarih arasındaki zıtlık, Kant'a kadar gider. Dilthey, *Beşerî İlimlerin Tetkikine Giriş* isimli eseriyle tabiat ve tarih arasındaki zıtlığı, zorunluluk ve hürriyet arasındaki zıtlığa eşdeğer saydı. Kanaatimizce, tabiat ve tarih arasındaki olgu zıtlığı, bu olguları inceleme yöntemlerinin de zıt olması gerektiği kanaatine yol açtı. "Şüphesiz bu problematiği o, seleflerinden miras aldı, fakat hiç kimse, zamanının zihinlerine bu

ikiliğin şuuruna varmada, ondan daha fazla yardımcı olmadı. Öyleyse, bizzat onun devrinde ve müteakip seneler boyunca, bu ikiliğin çoğu zaman, tabiatçılık ve tarihselcilik arasında bir ekoller veya metotlar çatışması biçimi altında, felsefenin hâkim temalarından biri olması anlaşılır niteliktedir.”¹⁸ Tabiatçılığı, çok anlamlı kavramlardan biri olarak gören Julien Freund, “Felsefede tabiatçılık, hâdiselerin yorumlanmasında tabiatüstünü veya basit olarak aşkınlığı safdışı bırakan her doktrini ifade eder. Epistemolojide, tabiat bilimlerinin modelinden başka bilim modeli mevcut değildir, bahanesiyle beşerî bilimlerin hususîliğini inkâr eden her nazariye tabiatçılık diye adlandırılır. XVIII. ve XIX. asırda fiziğin ve kimyanın olağanüstü ilerlemeleri şüphesiz tabiat ilimlerinin üstünlüğü görüşünün zorla kabul ettirilmesine kuvvetle katkıda bulundu; öyle ki, diğer disiplinlerin ancak fizik-kimya ilimlerinin yöntemlerini benimselerse ilmî değere sahip olabileceklerine ve hamle yapabileceklerine inanıldı.”¹⁹

Freund, günümüzde tabiatçılığın artık felsefî düşünce darlığının adı olarak tanımlandığını belirterek onun belli başlı niteliklerini şöyle sıralamaktadır; “İlim sıfatını iddia eden her disiplin, tabiat ilimlerinin yöntemlerini tatbik ve taklit etmelidir. Fertlere özgü cüz’îlikleri dikkate almaksızın tüm nesnelere değer nazariyesiyle ilgili tam bir kayıtsızlık içinde aynileştirip genel bir potada teke indirger. Beşerî faaliyetin yaratışlarını ve ürünlerini, bunlar ister ahlâkın, ister dinin veya sanatın olsun hepsini, sırf maddî veya teknik belirlemelere indirger. Mademki tabiat ilimleri her ilmîliğin kıstasını meydana getirmektedir, öyleyse tabiatçılık, beşerî ilimlerin ilmî yöntemlerle uyuşmayan usullerini kusur ve noksanlıklarla malûl addetmektedir.”²⁰

H. Ziya Ülken (1901-1974)’e göre, tabiatçılığın en bariz ve yaygın şekli, tüm varlık formlarını ilk sebep olan bir tabiî cevhere indirgeme gayretidir. Buna umumî tabiriyle indirgemecilik (reductivisme) veya basitçilik de diyebiliriz. “İlk Yunan filozofları bilhassa ircacı ve basitçi kanaatleri ile tabiatçı sayılırlar.” Yine ona göre, “tabiatçılığın daha ince bir şekli, tabiatı duyu verileriyle kavranamayan hatta duysal keyfiyetlerden hiçbirisine sahip olmayan bölünmez derecede küçük unsurlarla açıklama yoludur. Bunun ilk örneği, Yunan’da Demokritos (M.Ö. 460-370)

¹⁸ Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, çev.: Bahaeddin Yediyıldız, T.T.K. Yay. Ankara, 1991, s. 59.

¹⁹ Freund, *age*, s. 59.

²⁰ Freund, *age*, s. 60.

atomculuğudur. Atomlar yok olmazlar, yaratılmazlar, kendi başlarına mevcut ve sonsuzdurlar. Bu sonsuz küçük tabiat unsurlarının kokuları, renkleri, şekilleri, duyuları vs. yoktur, fakat onların türlü tarzlarda birleşmesinden muhtelif cisimler ve onların kaliteleri meydana gelir.”²¹ Ülken’e göre, bir faraziye olarak ileri sürülen bu şekliyle atomculuk, zayıf bir faraziye olduğu halde, Lavoisier (1743-1794) kimyada onu tecrübî ilmin temeline koyarak cisimleri atom ve molekül ağırlıklarına göre sınıflamağa çalıştıysa da, Yeni Fizik, atomu meydana getiren unsurları tahlil ederek, “her atomun bir küçük güneş sistemi olduğunu ve elektron denen negatif, proton denen pozitif iki enerji parçası arasındaki (biri çekirdeği diğeri çevreyi teşkil etmek üzere) muvazeneden doğduğunu gösterdi. Cisimler arasındaki farkları, atom bünyesinin farklarından çıkardı. Böylece bu enerji sebeplerinin değişmesiyle bir atomdan öteki atoma geçilebileceğini gösterdi.”²²

Freund, *İnsan Bilimlerine Giriş* isimli bir eser yazan G. Gusdorf’un şu ifadelerine dikkat çekmektedir; “İlmî kesinlik, kendi kendine yetmektedir; yargı alanını, henüz kendisine ait olmayan, fakat yakında onları müspet ilimlerde üstün gelen normlara tâbi kılacak kudrette olduğu sahalara da yaygınlaştırmaktadır... Öyleyse insan ilmi düşüncesi, yerini insansız bir ilim, artık insana ihtiyacı olmayan ve onu, kendisini artık hiçbir şeyin farketmediği gerçeğin kütlesi içinde boğulmuş olarak, yol boyunca kaybeden bir ilim ümidine terk etmektedir.”²³ Freund, Erich Rothacker’ın (1888-1965) şöyle söylediğini nakletmektedir. “Yaşanan anlaşılır. Münhasıran sâdece yaşanan anlaşılabilir.”²⁴ Bilimsel çalışmayı yapan, bilimi üreten en nihayet insanın kendisi olduğuna ve insanın da kendi hayat tarzı, dünya görüşü ve temayüllerinden kendini tümüyle sıyrıp araştırma konusu karşısında ‘nötr’ (duyarsız) kalamayacağına göre, tabiat bilimlerindeki nesnellik iddialarının pratikte doğrulanabilirliğinin yüzde yüz olacağı pek inandırıcı gelmiyor. Çünkü, “günümüzde her yerde, ‘mekanist yöntemler’in ağır basan yaygınlığına karşı açık itirazlar geliştirilebilmekte ve doğabilimlerinde bile tutum değişikliklerine rastlanabilmektedir... Biyoloji bugün bile saf ‘mekanist’ kalmamakta; teolojik soru sorma yönünü asla devre dışı bırakmamaktadır. Psikolojide de duyu fizyolojisi

²¹ H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1958, s. II, 84.

²² Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. II, 84.

²³ Freund, *age*, s. 62.

²⁴ Freund, *age*, s. 75-76.

benzer bir ağırlığa sahiptir... Bu konuda 1900'lerden önceki filogenetik araştırmaya dünya görüşlerinin nasıl egemen oldukları, ırk kuramlarının ortalığı nasıl kapladığı,²⁵ dikkat çekicidir. Rotacker'a göre, her 'yöntem'in arkasında bir 'tutum', her tutumun arkasında bir bakış tarzı saklıdır. Tutum ve bakış tarzlarının arkasında ise, bir yandan 'yönelim' öbür yandan bir 'tavır' yatar. Bunların arkasında da kişiye içkin kalan saklı 'varoluşsal', yaşamsal ilgilè vardır.²⁶

Tarihselciliğin felsefî ve metodolojik olmak üzere iki kısma ayrıldığını, bunlardan felsefî tarihselciliğin XIX. asrın tarih felsefeleri gibi tarihi, dünyanın genel bir anlayışının temeli yaptığını ya da hiç olmazsa tüm içtimâî ve beşerî hâdiselerin ancak tarih kategorisi altında, çok defa tabiat ve tarih arasında köklü bir zıtlık temeli üzerinde anlaşılır olduklarını belirten Freund, metodolojik tarihselciliği, yani Windelband (1848-1915), E. Lask ve Rickert (1863-1936) tarafından temsil edilen Yeni-Kantçı Bade ekolünün tarihselciliği, bir dünya anlayışı olmayı reddeder. Metodolojik tarihselcilik, tarihte, sırf gerçeğin anlaşılabilirlik şartlarından birini görür. "Yeni-Kantçılar nazarında, Kant'a derinliğine nüfuz etmek ve hatta, -tenkit meselesinin bütün bilimleri ilgilendirmesi gerektiği halde Kant, matematiklerin ve fizikî ilimlerin tahliliyle sınırlı kaldığından- Kant'ı aşmak söz konusudur. Beşerî ilimlerin kendine özgü olduğunu inkâr eden tabiatçılığın aksine, Yeni-Kantçılar tabiat bilimleri için olduğu kadar beşerî bilimler için de bilgiyle ilgili sınırlar olduğunu göstermeyi deniyorlardı; öyle ki, ilmî bilgi, bilimlerin iki kategorisinin işbirliğini gerektirmektedir; çünkü, aynı maddeler hem tabiatla ilgili bir araştırmanın, hem de tarihî bir araştırmanın konusu olabilirler."²⁷ Bu yüzden Yeni-Kantçılar, bu iki bilgi alanının bir diğeri üzerinde tekel kurması ya da alanını reddetmesini uygun görmezler. Nesnel bilim alanını inkâr etmek veya pozitif alanın dışındakileri yok saymak onların terminolojilerinde anlam bulmaz. Freund'a göre, beşerî bilimlerin bağımsızlığı, onların statüsünün kendilerine özgü bir mantığa göre incelenmesini gerekli kılar. İlmin sırf genel ile ilgilendiğini sanmak hata olur; tekilin ve ferdî olanın tahlili ve yeniden inşası da ilmin konusudur.

Windelband'a göre, epistemoloji uzmanlarının her ilmin yapısını tayin etmeleri, ilimleri kesin sınıflamalarla bölüp birbirinden ayırmaları -fizik cansız

²⁵ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev.: Doğan Özlem, Gündoğan Yay., Ankara, 1995, s. 79-80.

²⁶ Rothacker, *age*, s. 80.

²⁷ Freund, *age*, 65.

tabiatla, biyoloji canlı tabiatla meşgul olur vs.- yanlıştır. Ona göre meşru tek ayırım, ancak kullanılan metodun kendine özgülüğü üzerine, yani her ilmin kendisiyle gerçeği yakaladığı orijinal tarz üzerine temellendirilebilir. “Bu düşünce silsilesi içinde, tecrübeden hareket etmesi veya etmemesine göre, temel iki ilim kategorisi birbirinden ayrılabilir. Bir yanda aklî ilimler diğer yanda tecrübî ilimler. Matematik türüleri ve felsefeyi de ihtiva eden aklî bilimler vasıtalı metotlarıyla belirlenir, çünkü bu ilimler konularını tecrübeden ve netice itibariyle idrâkten bağımsız olarak tayin eder; tecrübî bilimler, aksine tecrübeye tezahür etmiş bir konuyu doğrudan ele alır ve dolayısıyla baştan beri bir idrâk gerektirir.”²⁸

1.2.1.2. Açıklama ve anlama yöntemleri

Tarihselciliğin temel düşüncesi, tabiat bilimleri ve beşerî bilimlerin ne sonuçlarının geçerliliği ne de konuları bakımından farklı oluşudur, diyen Freund, bunların metot bakımından ayrılacakları kanaatindedir. “Açıklama (*erklaren*) ve anlamak (*verstehen*) arasında Johann Gustav Droysen (1808—1884), tarafından yerleştirilen ve Dilthey tarafından yeniden ele alınan ayırım, bazı yazarlara ilimlerin iki türü arasına mantikî ve sistematik bir ayırım yerleştirmek için en uygun metodolojik kıstas olarak gözükmüştür... Anlama... geleneği sadece Almanya’da vardır.”²⁹ Mahiyeti, ne olduğu, Homeros’tan beri arandığı halde bir türlü bulunamayan ve kendisine ulaşamayan, tam olarak ne anlatılabilen, ne de açıklanabilen muhtevaya anlam diyebiliriz. Anlam, bir sözün ya da kelimenin ifade etmeğe çalıştığı fikir olarak nitelenebileceği gibi, söyleyenin söylediği kelimeden neyi anlatmak istediğini belirten kasıttır da denilebilir. Anlamı, iletişim ve anlaşmada bir kullanım olarak tanımlayanlar da vardır. Biz ise anlamı, kelimeyi kullanan kişinin kastettiği ile muhatabının anlayabildiklerinin örtüştüğü kısımdır diye tanımlayacağız. Çünkü, kullananın kastettiği, bazen muhataplarından bazısının idrakine az, bazısına da çok gelir. Bazen, söyleyen bin konuşur muhatap bir anlar, bazen de söyleyen bir konuşur muhatap bin mana çıkarır. Latinlerin *logos spermatikos* (zihni dölleyen söz) ifadesi burada bir kez daha anlam kazanır. Hiçbir zaman söyleyenin kastettiği anlam, muhatap tarafından aynen anlaşılabilir, çünkü her fert, nevi şahsına münhasır bir varlıktır ve kendince anlar. Hiçbir kimsenin anlayış ve kavrayışı başka bir kimseyle

²⁸ Freund, *age*, s. 66-67.

²⁹ Freund, *age*, s. 75.

aynı olamaz. Anlaşılması kolay kelimelerle anlamlılığın aynileştirilmeğe çalışılması sıkça görülür. Çünkü, bir söz ne kadar anlamlıysa, o kadar kolay öğrenilir. Anlam konusunda incelemeler yapan anlambilimciler, bir kelime ve ifadeyi anlamlı ya da anlamsız yapan unsurun ne olduğunu araştırmağa çalışarak, anlamlılığın mahiyetini çözümlenmeğe çalışmaktadırlar.

Freund'a göre, bu iki kavramı -açıklama ve anlama- her gün kullanıldığı, alışılmış manası içinde değil, teknik bir anlamda kullanmak gerekir. Freund'a göre Jaspers, açıklama ve anlama arasında yaptığı ayrımı en açık bir şekilde ortaya koydu. Onun düşüncesine göre, "açıklamanın konusu hâdiselerin sebeplerini belirlemektir ve bu haliyle o, tabiat ilimlerine ya da incelenen münasebetlerin mahiyetine göre, tabiat ilimleri metodunu benimsedikleri zaman diğer disiplinlere uygun düşen bir işlemdir... Açıklama, tümevarımla, somut olguların gözlenmesine sürekli münâsebetlerin veya genel kanunların tesisine yükselen işlem olarak tanımlanabilir. Ona nitelik kazandıran şey; onun sebep araştırmasına doğru yönelmesi ve hatta ulaştığı neticeleri doğrudan tahkik etme imkânıdır... Açıklamanın aksine anlama, hâdiselerin, orijinalliğine ve bölünmezliğine saygı göstererek iç ve derin münâsebetlerin özüne nüfuz etmek sûretiyle kavranmasıdır. Jaspers anlamayı, 'toplum benliğinin diğerlerini tanıma biçimi' (*Einfühlung, empathie*) veya 'ruhî içine dalış' (*Hineinversetzen in das Seelische*) terimleriyle nitelendirmektedir.³⁰

1.2.2. Cassirer'in içinde yetiştiği Yeni Kantçılık

Cassirer'in de içinde yetiştiği Yeni-Kantçılık düşüncesini, onun felsefesinin oluşumuna 'etki yapmak' ve 'ilgisi olmak' bağlamında değerlendireceğiz. Yeni-Kantçılık adıyla bilinen felsefe, 19. Yüzyılın son çeyreği ile yirminci yüzyılın ilk çeyreği arasındaki Alman felsefesinde, Kant ile Hegel gibi iki büyük sistemci filozofun arasında kalan J. G. Fichte, (...) J. F. Herbart (1776-1841), R. H. Lotze (1817-1881) B. Bolzano (1781-1848) ve W. Dilthey (1833-1911) gibi filozofların öğretilerinden aldıkları sorulara dayanarak, temelde Kant'ın önermelerini geliştirme yoluna gitmiş olan akımdır.³¹ Kant ve onun gölgesinde kalan bu düşünürlerin bazı görüşleri, Yeni-Kantçılar tarafından kendi geliştirmiş oldukları sistemleri içinde ortaya konmuştur.

³⁰ Freund, *age*, s. 76.

³¹ Aziz Çalışlar (düzenleyen ve çeviren), *Çağdaş Felsefe*, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 1985, s. 39.

Kant'tan sonra, onun iki önermesi, iki farklı felsefe anlayışının doğmasına kaynaklık etmiş, ya da en azından onlara belirli bir yön vermiştir. Bunlardan biri olan '*metafizik, bilimsel olarak mümkün değildir*' ifadesiyle pozitivistler ve yeni realistler; '*aklın sınırları çizilmelidir*' ifadesiyle de Yeni Kantçılık okulları teşekkül etmiştir. Kant'a göre "Aklın doğal bir yatkınlığı olarak Metafizik gerçektir, ama ... kendi başına kaldığında dialektik ve aldatıcıdır. Bu nedenle, ilkeleri ondan çıkarmayı istemek ve bunlar kullanılırken ortaya çıkan ama yine de yanlış kuruntuyu izlemek, hiçbir zaman bilimi meydana getirmez."³² Yine Kant, Metafizik, bilimi bir adım ileriye götürmemiştir; çünkü kavramların çözümlenmeleri, yalnızca malzemedirler; ilkin bunların işlenmesiyle bilim kurulacaktır³³ diyerek "Metafiziğin bu güne dek bilim olarak varolmadığı savından daha doğru bir sav³⁴ olamayacağını savunur. Kant'ın görüşlerinin sürdürücüsü ve geliştiricisi olarak XVIII. yüzyıl sonunda ortaya çıkan Post-Kantian akım, insan bilgisinin ilkelerini, bir temel önermeden hareket ederek ortaya koymak isteyen, böylece de, Kant'ı içerden aşmayı tasarlayan Reinhold tarafından başlatılmış olup, Kant'ın felsefesinden yola çıkarak bir metafizik kurmağa yönelmiştir. "Belli başlı temsilcileri, Kant'ın bilgi teorisini bir 'ben' ya da 'özne' felsefesine doğru geliştirmiş olan Fichte, aynı teoriden bir doğa felsefesine varmış olan Schelling ve mutlâğın felsefesini kurmuş olan Hegel (1770-1831)'dir. Bu akımı, bir Kant'a dönüş şeklinde beliren Yeni-Kantçılık'tan ayırt etmek gerekir."³⁵ "Bu gün Kant'ın telakkisi Yeni-Kantçılık tarafından temsil ediliyor... Yeni-Kantçılık, Kant'ın müteal idealizmini sıkı bir panlojizm şeklinde ileri götürmüştür. Panlojizme göre, eşya, sade mahiyet itibariyle değil, varlık (görünüş) itibariyle de bizim bilgi edinen şuurumuz tarafından vücuda getirilmiştir. Kategoriler bu hususta kullandığımız başlıca vasıtalarlardır. Buna göre, kategoriler saf düşüncenin unsurları (Cohen) veya esaslı mantık fonksiyonlarıdır (Natorp). Demek ki, burada sıkı sıkıya Apriorist realist bir telâkki mevcuttur. Kategoriler saf düşüncenin icaplarından (Bestimmung) başka bir şey değildir."³⁶

Macit Gökberk, Kant'ın, a priori bilgileri deney bilgisinden üstün görmesini şöyle açıklar; "a priori bilgi, 'zorunlu' ve 'tümel geçerliği' olan bilgidir, a priori

³² Kant, *Prolegomena*, çev.: İonna Kuçuradi-Yusuf Ömek, TFK. Yay., Ankara, 2. Baskı, 1995, s. 120.

³³ Kant, *Prolegomena*, s. 123.

³⁴ Kant, *age*, s. 124.

³⁵ Atilla Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yay., Ankara, 1973, s. 217.

³⁶ J. Hessen, *Bilgi Teorisi*, çev.: Yunus Kâzım Köni, Vakit Matbaası, İstanbul, 1939 s. 130.

bilgiyi a posteriori bilgiden (deneyden türemiş olan bilgiden) ayıran da bu ölçüdür. A posteriori olan bilgiler sallantılıdır, yeni gözlemlerle boyuna düzelirler. Buna karşılık, a priori bilgiler zorunludur; deneyin, bunların başka türlü de olabileceklerini göstermesine olanak yoktur; bu çeşit yargıların zorunlu oluşu, yalnız benim için değil, bilen sujelerin tümü içindir (tümel geçerlik).³⁷ Kant, duyu bilgisine temel olan intellektüel bir bilgi kabul eder. Çünkü, ona göre, bizim deneyden önce olan bir takım ana kavramlarımız (kategorilerimiz) var; biz bunları deneyin içine yerleştiririz; deney ancak bu salt kavramlarla bir düzen kazanıp bir bilgi olur. Kategoriler, deneye form bakımından bir çerçeve sağlarlar. ‘Yeşil’i duyumluyorum’ yerine ‘bu, yeşil bir şeydir’ demeğe olanak verirler. Kategoriler objektif a priori’dirler, yani objeye uyan a priori formlardır. Deneye, düşüncenin salt formları bir düzen kazandırır, çünkü -Kant’ın kendi deyişiyle- anlığın (Verstand, intellect) ‘kendiliğindenliği’ (Spontaneität), duyarlığın (Sinnlichkeit) ise alırlığı (Rezeptivität) vardır.³⁸ Cassirer’e göre, sentetik a priori, gerçeklik alanı içinde, Kant’ın bize sunduğu ‘denek taşı’dır. “Biz, nesnelere hakkında, ancak onların içine bizzat koyduğumuz şeyi a priori biliriz.”³⁹ Cassirer, Kant’ın bu anlayışını, “sezgisiz kavramlar boş, kavramsız sezgiler kördür”⁴⁰ şeklinde veciz olarak ifade eder. Gökberk’e göre, Kant bu veciz ifadesiyle, muhtevaları olmayan, yani içleri duysal unsur ile dolmamış olan kavramları, içleri boş bir kabuğa benzetir. Kavramsız sezgilerle de bir şey kavranamaz; çünkü bu duyu unsurları yalnız başlarına şekilsiz birer yığındır.⁴¹ ‘Güneş taşları ısıtıyor’ dediğim zaman, güneş ve taşların sıcaklığı arasında bir bağ kuruyorum. Bu, bir nedensellik bağıdır. Böyle yaparak, duyular alanından başka bir alana geçiyorum. Şeyler artık algılanmıyor, düşünülüyor. Düşünce, algıları nedensellik bağında toplamaktır. Kant, bu genel bağlantılara ‘kategoriler’ adını vermektedir. Kategoriler, algılar dünyasını biçimlendirir. Bilmek, kategorileri zaman ve uzay çerçevesi içinde algılara uygulamaktır. Kategoriler anlığı oluşturmaktadırlar.”⁴²

Antony Flew’e göre, Yeni Kantçılık, Almanya’da 1870 ve 1920 yılları

³⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yay., İstanbul, 1974, s. 409.

³⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 411.

³⁹ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev.: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 174.

⁴⁰ Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, 1944, New Haven and London, Twenty-first Printing, 1970, s. 56.

⁴¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 411.

⁴² Şükrü Günbulut, *Küçük Felsefe Tarihi*, May Yay. Ankara, 1983, s. 42.

arasındaki bir kaç felsefi akıma şemsiye olan bir terimdir. Bu felsefi akımlar, çoğu kez farklı yapılara sahip olmalarına rağmen ilhamını ruhtan, kritik metottan ve Kant'ın çalışmalarından alır. "Onlar, Kant'ın eserinin farklı kısımları üzerine yerleştirdikleri vurgu üzerinde birbirinden ayrıldılar, fakat onlar, spekülative metafiziğe karşı olmada ve Kant'ın deneycilikle akılcılığı bir terkibe sokma niyetine dönmeye bir tepkiyi paylaştılar."⁴³ Yine bu düşünürler, Kant'ın düşünce ve eserlerinin farklı yönlerine önem vermiş olmalarına rağmen ortak olarak, Kant'ın spekülative metafizik karşısında olumsuz tavrını paylaşmış ve tıpkı Kant gibi akılcılıkla deneyciliğin bir sentezinin yapılması gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁴

Yeni-Kantçıların tümünün, birbirinden farklı geliştirdikleri felsefelerindeki tek ortak yan, bilgi teorisi bağlamında Kant kritizmini tartışmasız ortak temel almalarıdır. Joseph Marie Bochenski (1902-1995)'ye göre, aslında Yeni-Kantçılar ustalarını bir çok konuda geride bırakmışlardır. Windelband'ın 'Kant'ı anlamak, onu aşmaktır' sözüne değindikten sonra 'Yeni-Kantçılar, bu filozofun ruhunu yaşatabilmek için onun bedenini gömmüş olmaktan korkmamaktadırlar' diyor. Bu bağlamdaki aynı değerlendirmeyi Julien Freund'da da görmüştük. Bu nedenle Yeni-Kantçılar, bu iki bilgi alanının diğeri üzerinde tekel kurması ya da alanını reddetmesini uygun görmezler. Nesnel bilim alanını yadsımak veya pozitif alanın dışındakileri yok saymak onların terminolojilerinde anlam bulamaz. Yeni-Kantçılık okulu, Kant'ı farklı anlamaktan dolayı birbirinden ayrılan iki okul tarafından temsil edilmiştir.

1.2.2.1. Marbourg Okulu

Marbourg Okulu'nun öncü düşünürleri H. Cohen, (1842-1919) Paul Natorp (1854-1924) ve Ernst Cassirer'dir. Bunların amacı, tabiatı incelemek ve genel'i aramak olduğu için mantığı kullanmak zorundaydılar. Bunlar; Yeni-Pozitivist ekole daha yakındırlar. Bochenski'ye göre, "Marbourg 'lojistik' okulu temsilcilerinin tümü sağın doğa bilimlerine yönelmişlerdir. Bakışlarını her ne kadar etik ve din felsefesine de çeviriyorlarsa da, ilgi merkezleri olarak her şeyden önce, kuramsal usu almaya yanaşmaktadırlar. İdealizmi, oldukça köktenci bir yönde yetkinleştirmişlerdir. Her şey, hiçbir ayrıca olmaksızın salt usun içkin mantıksal

⁴³ Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, The Macmillan Press, London, 1979, s. 226.

⁴⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara, 1996, s. 549.

yasalarına dayanır. Tüm Yeni-Kantçılarla birlikte Marbourg okulu temsilcileri de, duyumu bilginin özerk etmeni olarak görmeyi yadsımaktadırlar.”⁴⁵

Bochenski’ye göre, “Marbourg Okulu filozofları, tüm varlığı bir mantıksal ilişkiler dokusuna indirgedikleri için sistemlerine ‘mantıksal idealizm’ denilmektedir. Yargıların nesnelliği ve ‘doğruluk’ kavramının ancak kategorilere başvurularak açıklanacağı kanısındadırlar. Çünkü, kategoriler Kantçı bir görüşle ele alınmaktadır. Bunlar, deneyden gelmedikleri için doğruluğun değerini belirlerler. “Kant’ın düşüncesinden yola çıkan H. Cohen tarafından kurulup P. Natorp ve E. Cassirer tarafından desteklenen⁴⁶ Marbourg mektebi diye tanınan Yeni-Kantçılık, “geçen asrın sonlarında Kant felsefesindeki tüm enfüsülük izlerini temizleyip onu Hegel ile tamamlayarak bir objektif idealizme doğru gidiyordu. Fakat bilhassa Natorp ve Cassirer’le beraber yeni ilmi, bu idealist felsefeye göre tefsire çalıştı. Öklit-dışı geometriye ve *Einstein* nazariyesine idealist bir mânâ verdi. Nihayet yine bu asrın başında, ‘Manevi İlimler’ cereyanı, Ranke (1795-1886) ve Savigny’den beri gücünü kaybetmiş olan tarihçilik hareketini canlandırdı: Müspet ilimlerin bu günkü inkişafı karşısında manevî ilimlere istinat noktası olmak üzere ‘Tarih mantığı’nm koymağa çalıştı.”⁴⁷

Hilmi Ziya Ülken, manevi ilimler nazariyesini üniversitelerde diriltmeğe çalışan Simmel (1858-1918) ve Dilthey’in çalışmalarından söz ederken; “en çok Kant felsefesini Hegel yardımıyla tefsir ederek, tamamıyla objektif ve ilimci bir idealizm çıkarmağa çalışan Marbourg mektebi, ilim muhitinde idealizme karşı büyük bir alâka uyandırdı. Natorp’u tamamlayan Cassirer ile bu mektep, idealist felsefenin yeni ilim karşısındaki mukavemetine en güzel bir örnek olarak gösterilebilir”⁴⁸ diyor. Marbourg okulunun temsilcilerinin görüşlerine, Cassirer’i daha net anlamak için kısaca değinmek gerekir.

Hermann Cohen (1842-1918)

Cassirer’in hocası olan bu Yeni-Kantçı düşünürün temel düşüncesi, “felsefenin daima bir ‘transcendental yöntem’le çalışması gerektiği; hatta bu,

⁴⁵ J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev.: S. Rifat Kırkoğlu, Kabalıcı Yay., İstanbul, 1997, s. 122-123.

⁴⁶ Cevizci, *age*, s. 353.

⁴⁷ H. Ziya Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1936, s. 11.

⁴⁸ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 83.

bizzat felsefenin içerik kavramıydı.”⁴⁹ Cassirer, “işte bu anlamda Kant’ın öğretisi, onun için devrini tamamlayıp tarihe mal olmuş bir bütün olarak değil; tersine felsefenin sürekli ödevlerinin serimlendiği bir öğreti olarak kavranılmalıdır. Öyle ki, ona göre, Kant’ın öğretisi sadece tarihsel bir gizilgüç değil, hatta tersine doğrudan etkili bir yaşam gücü taşır. Gerçekten de Cohen bu öğretiyi böyle kavramış ve böyle öğretmiştir, demektedir.”⁵⁰ Ülken, Marbourg Okulunu kuran Hermann Cohen, Kant’ın öğretisinin eksik olduğu ve bundan dolayı onu modern bilime yeniden intibak ettirmek için tamamlamak gerektiği kanaatindedir. Bu tashihi yapmak için de, her şeyden önce Kant’ın Hegel ile uzlaştırılması gerektiği görüşüne değinir.⁵¹

Paul Natorp (1854- 1924)

Cohen’e bağlı olan Natorp’un, onun intellektüalizminden esinlenerek idealizme doğru gelişen bir doktrin kurduğu belirtilir. Bunda, Hegel felsefesinin önemli izleri de görülür. Nitekim Hegel diyordu ki, “fikir, yalnızca surf olarak düşünülmüş olan düşünce değildir, fakat kendi taayyünü ve kendi kanunları içinde inkişaf eden bütünlük halindeki düşüncedir.”⁵² Bunun için Natorp, düşünceyle varlığın birlikteliğini savunuyordu ki, bu düşünce, Elea felsefesinde ele alınmıştı. Bu okulun temsilcilerinden Parmenides (M.Ö. 540- ---), âlemi ikiye ayırıyor ve gerçek âlemi düşünce ile kuruyordu. Varlığın ise düşünceden önce geldiğini kabul ederek yalnızca var olan şeyin düşünülebileceğini kabul ediyordu.⁵³ Ülken; Natorp’un, kendisiyle çağdaş bir düşünür olan Henri Poincare (1854-1912)’ın *Bilim ve Varsayım* isimli eserinde de belirttiği gibi, Öklit-dışı geometricilerin, geometrilerin geçerliliğini seçmede tek yolun deneyleme olduğunu bilmesi gerekir,⁵⁴ demektedir. Natorp zaman kavramı hakkında; “eşyanın, şuurda birbirini takip etmesinin sezgisidir. O mütecanistir, mutlak ve tektir. Onun en esaslı karakterleri *aksedilemezlik* (irreversibilite) ve *sürekliliktir*,”⁵⁵ der.

Ernst Cassirer (1874-1945)

Yeni-Kantçı ‘Marbourg Okulu’nun etkili sözcülerinden olan Cassirer, bu

⁴⁹ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 15-16.

⁵⁰ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 15-16.

⁵¹ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 103.

⁵² Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 104.

⁵³ Ernst von Aster, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev.: Macit Gökberk, Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul, 1943, s. 42; Kamiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1977, s. 20; Mübahat Küyel, “Farabi’de Düşünce ve Dil Arasındaki İlişki”, *Araştırma Dergisi*, D.T.C. Fakültesi Yay., XI. Cilt, Ankara, 1979, s. 59.

⁵⁴ Henri Poincare, *Bilim ve Varsayım*, M. E. Basımevi, İstanbul, 1946, s. 87.

⁵⁵ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 105.

okulun bağı olduğu düşünceleri bilgi nazariyesi ve felsefe tarihine uygulamıştır. “Bilimsel soyutlamaların, gerçekliğin yansıması olduğu görüşünü yadsıyan Cassirer, maddî dünyayı salt düşünce kategorileri içinde ele almış; maddî dünyanın nesnel yasallıkları yerine, idealist işlevsel bağımlılık yorumunu getirerek, bilimsel bilgiyi ‘simgesel düşünce’nin bir biçimi olarak almıştır. Cassirer, bu simgesel biçimler anlayışını daha sonra geliştirerek tüm kültür olgularına yaymış; idealist ve öznelci bir anlayışla ele aldığı bu simgesel kültür biçimlerinin gerçekliği yansıtmayıp, yarattığını öne sürmüştür.”⁵⁶ Ülken’e göre ise, Cassirer için tabiat, ideal anlamda bir inşadır. Fiziğin tüm esas kavramları, ancak verileri düzenlemek için kullanılan araçlardan ibarettir: “Kütle, kuvvet, atom, esir ve bunlardan başka mutlak mekân ve mutlak zaman mefhumları realite değildirler, ancak hadiseler yığından organize edilmiş olup ölçülebilir bütünler meydana getirmek için zihnin kullandığı aletlerdir.”⁵⁷

Ülken’e göre, kimyayı titizlikle bilgi teorisinin süzgecinden geçiren düşünür, Cassirer’dir. Ona göre, “fizik bilimi anlatıma dayanan bir bilim dalı iken, enerjetik anlayış sayesinde matematiksel bir bilim haline geldi. Enerji kavramı ışık, hareket, elektrik akımı gibi kavramların yanında yeni bir subjektif unsur teşkil etmez, fakat bütün o kavramları içerisinde toplayan bir kavram bütünlüğü, ‘ölçülebilir bir Korrelation ifade eder.”⁵⁸ Enerjetizm kavramını Türkiye’de ilk defa felsefi bir sistem içinde kullanan ve bu akımın ülkemizdeki temsilcisi olarak görülen Namdar Rahmi, bu kavramı; yalnız fizikî, kimyevî, hayatî hadiseleri değil, ruhiyat ve içtimaiyat sahasında da bütün hâdiseleri enerji ‘kudret’ prensibiyle izah etmek temayülü⁵⁹ olarak tanımlıyordu.

Cassirer’in “ilk çalışmaları, konularını seçiş bakımından Marbourg okulunun etkisi tarafından belirlendiğini gösteriyor. Bu çalışmalar; Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716) ve Kant hakkındadır.... Genç bilginin tarihi meyilleri de, tekrar Marbourg okulu etkisi ile sistematik bir yön alır. Cassirer’in ilk ortaya koyduğu eser, Yeniçağ’da bir bilgi problemi tarihidir. Bu son yüzyıldaki bütün fikrî çalışmaları, bir ortak ve en yüksek çalışma halinde, ortaya çıkan yeni bir bilgi kavramı etrafında

⁵⁶ Çalışlar, *age*, s. 43.

⁵⁷ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 108.

⁵⁸ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 108.

⁵⁹ Namdar Rahmi, *Felsefe Meslekleri Vokabüleri*, Doğan Matbaası, Afyon, tarihsiz, s. 53.

toplamak için yapılmış büyük bir denemedir.”⁶⁰ Arthur Hübscher’e göre, bu iki yön, yani, hem tarihî hem de sistematik yön, kendiliklerinden birbirinin içine girerler. Tarihî gidiş tablosu karşımıza temel bilgilerin sistematik analizi ve onların iç-bağlılık münasebetini çıkarır. Böylelikle felsefe tarihi, olayların salt kronolojik bir sıralanışını aşarak metot ve bilgi düzeninin tasvirine geçer.

1.2.2.2. Baden Okulu

Baden Okulu (ya da Güney-Batı Alman Okulu, axiolojik okul), Marbourg okuluyla yeni-Kantçılığın temel görüşlerini paylaşıyorsa da, temelde ondan birçok bakımlardan ayrılır. Bu okulun temsilcileri yalnızca doğa bilimine yönelmemişler, doğa bilimlerinin yanında kültür bütünlüğünden de yola çıkarak, dikkatlerini kültürün gelişimine, yani tarihe çevirmişlerdir.⁶¹ Baden okulu düşünürlerine göre, “Kantçılığın odak noktası, salt usun eleştirisinden çok, kılısal (pratik) usun eleştirisinde yatmaktadır. Savundukları idealizm, Marbourg okulu mensuplarının idealizmleri kadar köktencidir, buna karşılık Badenliler, köktenci usçular olmayıp, gerçeklikte usdışı bir ögenin varlığını kabul etmektedirler. Bu düşünürlere göre, nesnel varlığı temellendiren mantıksal yasalar değil, değerlere dayalı olan ‘axiolojik’ yasalardır. Nitekim kuramları çoğulcu olup, din olgusu kendine özgü değerinin daha derin bir düşünselliğini açıklamaktadır.”⁶²

Baden okulu düşünürleri, bilgi kuramında ‘Marbourg Okulu’nun Yeni-Kantçı felsefi önermelerinden ayrılarak, daha çok değer sorunu üstünde durur. Buna göre, felsefenin ana sorusu, “varlığa, nesnel olana ilişkin bir soru olmayıp, olması gerekene ilişkin bir sorudur: ‘Dünya sorunundan önce değer sorunu gelir.’ Böylece, ‘Baden Okulu’, doğabilimsel yöntemin karşısına tarihsel yöntemi çıkararak, kültürel değerlerin bireysel gelişme olgularının bilimi olarak tarih bilimini ele alır.”⁶³

Baden Okulu düşünürlerine de sadece Windelband, Simmel ve Rickert’in görüşlerine Cassirer’le ilgisi bağlamında kısaca değinmekle yetineceğiz.

Wilhelm Windelband (1848-1915)

Windelband’ın doğa ve tin bilimleri ayrımını anlamak için, tabiat ve tarih alanının ne anlama geldiğinin bilinmesi gerekir. Tarih alanını Dilthey’in

⁶⁰ Arthur Hübscher, *Çağdaş Filozoflar*, çev.: İsmail Tunalı, Tur Yay., İstanbul, 1980, s. 56.

⁶¹ Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 124.

⁶² Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 124-125.

⁶³ Çalışlar, *age*, s. 44.

düşüncelerinden yola çıkarak tanıyabiliriz. Dilthey (1833-1917)'a göre, gerçeklik, hayattır ve hayatı anlamaktır; arke, hayattır. O, gerçekliğin, bilgisine ulaşılan kimse ya da şeyin içinde bizzat yaşamakla elde edileceği kanısındadır.⁶⁴ H. Ziya Ülken'in tespitine göre Dilthey, mânevî ilimlerin tabiat ilimlerinden mühim bir karakterle ayrıldığını belirtmektedir. "Tabiat ilimleri hadiseleri izah eder; beşerî ilimler onları anlamağa çalışırlar. Tabiat ilimleri umumî üzerinde durur; beşerî bilimler tek, münferit hâdiseler üzerinde dururlar. Tabiat ilimleri tahlilcidir, beşerî ilimler terkipçidir. Tabiat ilimleri unsurların, beşerî bilimler yaşanılmış'ın ilmidir. Yaşanılmış bir şeyin kavranması, düşünülmüş bir şeyin bilgisinden tümüyle farklıdır."⁶⁵ Dilthey'a göre, hayatı anlamak için uygulanacak yol, tarihî yöntemdir. Amaç; bu anlama bilgisinin ne işe yaradığıdır. Bireyin, onun içinde varlığa geldiği alan tarihtir, tabiat değil. İnsan bireyini meydana getiren, o insanın mensup olduğu tarihidir. İnsan, insan olarak ancak içinde yaşadığı ve serpiştiği tarihi içinde varlığa gelir. O'nun belirttiği tarih, elbette Alman tarihidir. Yine Ülken'e göre Dilthey, bilgiyi ikiye ayırmaktadır: "Birisini tahlil edicidir ki, hesabî ve mantıkî delilleri kullanır. Zihin vasıtasıyla vücuda getirilir. Diğeri de beşerî tabiatın mündemiç olduğu kanunları anlamaktır. Bu kanunları anlamak için, unsurlar yan yana getirilmez. Fakat yaşanmış olan şey tekrar meydana getirilir. Tekrar yaşanılır ki, bu da tarihtir; ve bu suretle mânevî ilimler kurulur."⁶⁶

Windelband, ünlü makalesi *'Tarih ve Doğa Bilimleri'*nde geniş yankılar yaratan *'nomotetik bilimler'* (doğa bilimleri) ve *'idiografik bilimler'* (tin bilimleri) ayrımını yapıyordu. Ülken'e göre, Windelband kesin bir biçimde tecrübî bilim zihniyeti ile tarihçiliği (historisizm) birbirinden ayırdı. Ona göre, tarih felsefesinin tüm konularını insanî değerler teşkil eder. İnsan, bu insanî değerleri, alışkanlık haline gelen makineleşen eski geleneklerden kurtulmak için ortaya koymak istemektedir. "İşte Windelband'ın mutlak izafetçilik diyebileceğimiz bu tarih felsefesi, insanın kıymetler âlemindeki bu sürekli mücadelelerini ifade etmektedir."⁶⁷ Badenliler (Windelband ve Rickert), tarih ilminin geneli değil, özel'i yakalamak durumunda olduğunu savunmuşlardır. Tarih, fizik gibi geneli arayan, kanunlar veren *'nomotetik'*

⁶⁴ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 129.

⁶⁵ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 128-129.

⁶⁶ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 130.

⁶⁷ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 133.

bir ilim değil, ferdîyi arayan ‘*idografik*’ bir ilimdir. “Tarih, ferdi tasvir eder, ferdileştirir. Açıklama yapmaz, anlar. Tarihiçi ferdileştirirken bir seçme yapar; ‘*seçmek, değerlendirmektir*’. İlim değer’e dayanır. İlmin, Mantık’ın, Moral’in ve Estetik’in değerleri izafi değil, mutlaktır. Doğru, iyi ve güzel aynı şeydir ve din değerlidir. Eğer bir önerme, ‘Aşkın buyruk (transandantal emperatif)’ a uygunsu doğrudur.”⁶⁸ Sonradan Heinrich Rickert, hocası Windelband’ın düşüncelerini daha da geliştirerek, doğa bilimlerinden genel yasalara ulaşmayı hedefleyen, kültür bilimlerinden ise tekil, bireysel ve özel olanı bulup ortaya çıkaran bilimler olarak söz etmişti.”⁶⁹

Georges Simmel (1858-1918)

“Simmel’e göre, gayeye uygun ve hayata yararlı bir faaliyetin saiki olduğu sabit olan tasavvurlar hakikattir. Hakikat ve fayda mefhumlarını birbirinin aynı saymanın doğru olmadığı meydandadır. Zira bu iki mefhumun tamamen başka başka manası bulunduğunu anlamak için her ikisinin işlemine biraz daha yakından bakmak yeter.”⁷⁰ Simmel her tarihî hadisenin bir psikolojik özü vardır, der. Ona göre, materyalist tarih felsefeleri psikolojik hadiseleri görmezden gelerek bunların önemsiz olduklarını ortaya koymak için boşuna uğraşıyorlar. “Açlığın psikolojik duygusu olmasaydı, Marx’ın çizdiği bütün tarihî vakıalar zinciri manasız olacaktı. Toprak, iklim, coğrafi şartlar da ancak psikolojik bünye içinde birer rol oynarlar. Bunlar psikolojik şartlardan soyutlanacak olursa iklim, toprak şartları tarihçi üzerinde Merih’teki iklim şartları kadar alâkasız kalacaktır.”⁷¹ Simmel’e göre, tarihinin kullandığı asıl düzenleme noktaları, bir takım değer hükümleridir. Dolayısıyla o, bütün bir tarih felsefesini bir değerler felsefesine indirger. Ona göre, insan tabiatın değil, tarihin merkezindedir. Yani fizikî antropoloji değil, tarihî bir antropoloji kurulabilir.

Heinrich Rickert (1863-1936)

Rickert, Mübahat Küyel’e göre, Baden Okulu’na mensup olan Yeni-Kantçı’lardandır. Windelband’ın öğrencisidir. ‘*Tarih Felsefesi*’ isimli eseri vardır. Bu eseriyle beşerî ilimlerin icadı ona bağlanır. Tarih’in bir beşerî bilim olduğunu

⁶⁸ Mübahat Küyel, *Felsefeye Başlangıç*, M.E.B. Yay., Ankara., 1976, s. 150-151.

⁶⁹ Werner Jung, *Georges Simmel, Yaşamı Sosyolojisi ve Felsefesi*, çev.: Doğan Özlem, Ankara, Ark Yay., 1995, s. 92.

⁷⁰ Hessen, *age*, s. 38.

⁷¹ Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 131.

belirtir. Hocasına göre, tarihin objesi biricik ve tek olduğu için, Platon'dan beri geneli arayan ilmin objesine uymaz. İlmî önermeler, genel, doğru ve zorunlu olacaktır. Tarihte ise genel bir önerme bulunamaz. Her bir tarihî olay nev'i şahsına münhasırdır. 19 Mayıs 1919, Türk tarihinde bir tanedir. Bu durumda tarih, tabiat ilimlerinin kullandığı gibi bir yöntemle incelenemez. Tarihteki obje, kendini idea olarak ortaya koyar. Hegelci bir yorumla tarihin objesi, kendini bir tin olarak gösterecektir. Burada Rickert, Kant ile Hegel'i uzlaştırmağa çalışıyor. Rickert şöyle bir soru ortaya atar: ampirik düşünceye mantıkî olarak hâkim olmak nasıl mümkündür? Ona göre, biz düşünceyi tümel olarak seyredersek, o bize tabiat olarak görünür. Tikel olarak seyredersek; o bize tarih olarak görünmektedir. Şu halde bir tabiat bir de tarih mantığı vardır.⁷² Bir tarih objesi, bir kez gerçekleşse de etkileri asırlarca sürüyorsa, o küllî bir karakter kazanmış olur. Yunan düşüncesi tarihte yüz-yüzelli yıl içinde gelip geçtiği halde günümüze kadar etkisi devam ettiği için artık o küllî bir obje haline gelmiştir. Olay biricik ama varlığı yok değil, etkisi bitmiş değildir. Ona göre, kültürün zorlayıcı bir özelliği de vardır.

Birand'a göre, Rickert, insanın maddi bir gerçeklik karşısında bulunduğunu ve ona yöneldiğini belirterek bu maddi gerçekliğin sonlu insan düşüncesi için çok çeşitli, çok renkli, yani bütün bu çeşitliliği ve renkliliği ile kavranılamayacak bir görünüşü vardır. İnsanın onu kavrayabilmesi için ilkin bu çeşitliliği yenmesi gerekir. Bu yenme işi ise, ancak kavramkurma yoluyla olur. Şu halde kavram, maddi dünyanın bilinmesi için, kullanılan ve onun çok çeşitliliğini yenmeğe yarayan bir vasıttır. Rickert'e, göre kavram, bir ilmî araştırmanın tüm sonuçlarını içinde toplayan formdur."⁷³

⁷² Ülken, *Yirminci Asır Felsefesi*, s. 133-134.

⁷³ Kâmiran Birand, *Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1954, s. 42.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTROPOLOJİ İÇİNDE İNSANIN KONUMLANDIRILIŞI

1.1. İnsan ve Kültür

1.1.1. Kültür kavramının tanımları

Tanımı, mahiyeti, sınırı, etki ve incelenme alanı çok karmaşık, çeşitli ve izafi kavramlardan biri olan kültür kavramının, sadece sözcük ve terim anlamına bakmak ve kültür felsefesiyle temel bağlantılarını göstermekle yetineceğiz.

Kültür terimi, Latince'de ya sosyal grupların aletleri, gelenekleri ve müesseseleri ya da böyle aletlerin kullanımı anlamına gelen cultura, işlemek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, bakım ve özen göstermek, ekip biçmek, iyileştirmek, eğitmek anlamlarındaki colere fiilinden türetilmiştir. Cultura terimi, ilk kez tarımsal etkinlikleri nitelendirmekte kullanılmıştır. Romalılar, cultura terimini, doğada kendiliğinden yetişen bitkilerden ayırmak üzere, insan emeği ve eliyle tarlada ekilerek yetiştirilen bitkileri adlandırmakta kullanmışlardır. Aynı Romalılar, 'tarım teriminin karşılığı olarak, 'toprağı işlemek' anlamında agri-cultura terimini türetmişlerdir. Kültür teriminin bu anlamı bugün de yaşamaktadır.⁷⁴ Özlem'e göre, kültür teriminin tarımla ilgili bu aslî anlamı, onun diğer tüm kullanımlarına sinmiştir. "Terimi, insanın yetiştirilmesi, işlenmesi, eğitilmesi anlamında ilk kez kullananlar da, yine iki Romalı filozof, Cicero (M.Ö. 106-43) ve Horatius (M.Ö. 65-8) olmuştur. Cicero'nun bu konuda kullandığı terim cultura animi'dir. Terim, insan nefsinin (Grekçe; pneuma, Latince: anima, Türkçe: can) terbiye edilmesi anlamında kullanılmıştır."⁷⁵ Özlem burada 'kültür' teriminin tek insan 'kültürlü insan' için kullanıldığını vurgulamaktadır. "Onsekizinci yüzyıl, Aydınlanma felsefesinin akıl'a verdiği önemle bağıntılı olarak, gerekli bilgileri edinen, aklını kullanabilen, akılcı ilkelere göre eylemde bulunabilen, nefesine aklıyla hâkim olabilen ve bu anlamda 'kişilik' sahibi olmuş insana 'entelektüel' demiştir."⁷⁶ Özlem'e göre, onsekizinci asrın sonlarına doğru, kültürün ferdî anlamda kullanımının yanı sıra, çoğul anlamda da kullanılmaya başlandığı görülür. "Bu yeni anlamıyla 'kültür' artık, bir insan

⁷⁴ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkilap Yay., İstanbul, 2000, s. 141-142.

⁷⁵ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 142, İonna Kuçuradi, Uludağ Konuşmaları, T.F.K.Y. Ankara, 1988, s. 39.

⁷⁶ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 143.

topluluğunun, bir halkın, bir ulusun ve gitgide belli bir uluslar topluluğunun duyuş, düşünüş ve değer birliğini meydana getiren düşünsel, sanatsal, felsefi, bilimsel ve teknik tüm üretim ve varlıkları olarak tanımlanmaktadır. Böylece terim... bir bakıma sosyolojik diyebileceğimiz bir yeni anlam kazanmış oluyordu.”⁷⁷

Kültür’ü, Alman tarih filozofu Herder (1744-1803)’in felsefi dile kazandırdığını belirten Özlem’e göre, “O, kültürü, toplumların ‘doğal durum’dan çıkıp, kendileri için yararlı ve kendilerine göre iyi ve doğru bildikleri amaçlara ulaşma ve bunları gerçekleştirme yolunda gösterdikleri tüm etkinliklerin ve bu etkinlikler sonucu meydana getirdikleri tüm ürün ve yaratımların evrensel adı olarak kullanmıştır.”⁷⁸ Özlem’e göre, biz felsefede kültür terimini Cicero gibi ferdilik muhtevasıyla değil, Herder’in bir insan topluluğu, grubu, ulus ve uluslar topluluğunun bir yetiştirilmesi durumu olarak gördüğü şekliyle anlıyoruz.

Özlem’e göre, çoğu filozoflar, tabiatta kendiliğinden oluşan halleri belirtmek için *natura facta* (tabii olgu), insan düşüncesi ve emeği ile oluşturulan -zanaat, her tür teknik ve sanat ürünlerini ortaya koymak olgusu- haller için de *arte facta* (yapay olgu), ifadesini kullanırlar. Tabii olgu kavramının ‘kendiliğinden oluşan’ diye tasvir edilmesi, derinliğine düşünülerek değil, aksine irdelenmeden ifade edilen bir yaklaşım gibi geliyor. Kendiliğinden ne oluşur? Bir şey insan eliyle ortaya konmamışsa bunun anlamı kendiliğinden oluşma değildir. İnsanın ‘müdahale etmediği, onun dışında bir etken nedeniyle oluşan’ nitelemesi daha anlamlı olur. Sonra, tabii ve kültüre ait olanı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak da net bir ayrım değildir. Tabiatın, Tanrı tarafından yaratıldığı iddiası, kendiliğinden tesadüfen oluştuğu iddiasından, daha makûl görünüyor. “Taştan kristale, kristalden madenlere, bunlardan bitkilere, bitkilerden hayvana, hayvandan insana kadar organisation formlarının yükseldiğini ve bununla da yaratıkların kuvvet ve içtepilerinin çeşitlendiğini ve sonunda da hepsinin insan şeklinde birleştiklerini görmüştük”⁷⁹ diyen Herder, canlı yaratıkların bu yükselen serisi arkasında ‘organik kuvvetler’ dediği görünmeyen ilahî kuvvetlerin yükselen bir serisini buluyor. Bu kuvvetleri biz, doğrudan doğruya göremeyiz, ancak görünüşlerini kavrayabiliriz, oluşmuş formlarını karşımızda bulabiliriz. Bütün bu yaratılışta bu gibi sayısız organik kuvvetler etkili

⁷⁷ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 143.

⁷⁸ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 145-146.

⁷⁹ Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, İ.Ü.E.F. Yay. İstanbul, 1948, s. 109.

olur veya Tanrı bu kuvvetlerin aracılığı ile etkide bulunur. Bu kuvvetlerin hiçbirisi organsız değildir, ama organ da kuvvetin kendisi değildir; organ ancak kuvvetin tesir etmesi için bir ortamdır.⁸⁰ Bu düşünce daha önce Occasionalist'lerden Geulincx' tarafından savunulmuştu. Geulincx, "Dışındaki uyarma ile içimdeki isteme, bunlar ruhumda bir duyum, vücudumda bir hareket yaratmak için yalnız birer vesile (occasion) dirler, bunlar aşıl nedenler değil, 'vesile nedenler' (causa occasionales) dir. Bu olayların asıl nedeni Tanrı'dır. Tanrı bedenimdeki bir uyarma dolayısıyla, bu vesile ile ruhumda bir tasarım meydana getirir; bir isteme vesilesi ile vücudumda bir hareket yaratır,"⁸¹ demektedir.

Kültür, çeşitli toplumlara has olan zihniyet, din, dil ve felsefe formlarında tezahür eden yansımalarıdır. Herder'den beri, tabiiyet ve kültür ayrımı yapılmaktadır. Fenomenal bağlamda bilimin, sanatın, edebiyatın, felsefenin çok az; din ve ahlâkın da büyük bir kısmı, dış dünyanın tesiriyle oluşturulur. Gerçek anlamda, yani olgu olmak açısından da bilimin, sanatın, edebiyatın, felsefenin pek çok kısmı ve dinin ve ahlâkın pek az kısmı insanın kendi eliyle oluşturulur. 'Din de bir insan ürünüdür' derken, fenomenal bağlamda dinin sadece insanla ilgili olan, insanı bağlayan kısmı dikkate alınmaktadır. Bu bağlamda Tanrı, insan olmasa dini kimler için gönderecekti? Ancak, bu sofistlerin ve pozitivistlerin iddia ettiği gibi, dini, insanın kendisi yarattığı anlamında değildir.

1.1.2. Kültür felsefeleri

Kültür felsefesinin tek başına başka disiplinlerden bağımsız olarak ilk kez ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış olması, onun başlangıcının bu yüzyıl olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü, çok önceleri kültür kavramının muhtevassından söz eden düşüncelere rastlanır. Herodot ve Thukydides sadece birer tarihçi olup, tarih filozofu değildirler; ilk tarih filozofu, Demokritos (M.Ö. 460-370) tur. Buna rağmen onun, insanlığın başlangıçtan bugünkü hale nasıl geldiği sorusuna müşahede ve tecrübelerle dayalı bir cevap vermesi beklenemez. O, insanlığın ilk hâli hakkında sadece bir tasavvur ileri sürer. O da Aster'e göre, tarih nazariyesindeki ilerlemecilik düşüncesidir. Buna göre Demokritos, başlangıçta insanların, henüz bir kültüre sahip olmadığını kabul eder. Kültür, yani insanların âletler yapabilmesi, ancak sonraki bir

⁸⁰ Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, s. 109.

⁸¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 297.

ilerleme sayesinde meydana gelmiştir. Bu da tarihle bağlantılıdır; çünkü tarih, insanın icatlarının, yani insan kültürünün tarihinden ibarettir ve bu icatların tarihi de devamlı artan bir ilerlemenin ifadesidir. Böylece Demokritos, hem ilerleme fikrini tarihin merkez noktası yapan, hem de kültürden ilk defa söz eden düşünürdür.⁸² Ancak, ilerleme fikrini ilk ortaya atan düşünürün Demokritos olması, onu kültür problemiyle ilk ilgilenen düşünür konumuna getirmez. Çünkü, kültür problemiyle ilgilenme M. Ö. 7. asra kadar, yani Hesiodos'a kadar uzanır. Demokritos, ilerlemeci tarih nazariyesini ortaya koymakla aslında Eski Yunan'da gelenekleşen bir tarih nazariyesinin de karşısına çıkmış bulunuyordu. Çünkü, Hesiodos, Altınçağ tarih nazariyesinin kurucusu olarak kendisinden yaklaşık 250 yıl önce kültür problemine ilk kez parmak basmış bulunuyordu.⁸³

Özlem'e göre, kültür konusunda sayıları hayli kabarık olan çeşitli kültür anlayışlarını genel olarak dört grupta toplamak mümkündür. Bunlar, Holistik (Bütüncü), Antropolojik, Unsurcu Kültür Nazariyeleri ve Hermeneutik nazariyeleridir.

1.1.2.1. Holistik (bütüncü) kültür anlayışı

Kültür İdealizmi

Bu yaklaşım, kültürün tözsel taşıyıcısı olan bir tin'e (geist) dayanır. Kültür alanları ve kültürel gelişim safhaları, tin'in kendini açıp gösterme alanları ve gelişim aşamaları olarak gösterilir. "Kültür (objektif Geist) kategorisi Hegel'den gelir. Bu kültür, büyük bir kesinlikle, insan tarihinin fert-üstü ve bioloji-üstü determination'larının bütününe ifade eder... Birbirinden bağımsız olan oluşun, bütünü meydana getiren ferdî-elemanlarına Hegel, sübjektiv-ruh (Geist) ve Nicolai Hartmann (1842-1906)'ın teorisi de 'şahsi-ruh' adını verir. Kültür, yapısı bakımından şahsî-ruhtan üstündür."⁸⁴ Wein'e göre, "kültürün asıl pozitif manâsı... bizim devrin kültürü, millî-ruh ve bunlara benzer kavramlarla anlatmak istediğimiz şey, bunların tarihî oluşun kavranabilir real faktörleri olduğudur. Bu kavramlar, Hegel tarafından bulunmamıştır. Hegel'in tarih felsefesi, gayesi bakımından yalnız 'millî-ruh'

⁸² Aster, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 69- 70.

⁸³ Aster, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* s. 70.

⁸⁴ Hermann Wein, *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, çev.: İsmail Tunali, I.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1959, s. 3-4.

kategorisini kullanır.”⁸⁵ Yine ona göre, millî-ruh ve derin kültür denilen real faktörlere tarihte sayısız örnekler bulmak mümkündür. Grek millî-ruhunun matematik ve felsefeye özel ilgisi, “Fert-üstü olan şey, daima tarihtir. Yani biz, onu yalnız, devamlı bir ‘oluş’ içinde tanırız. Bu nazariyede, tüm kültür alanları ve kültürel gelişim basamakları tin’in kendini teşhir sahaları ve gelişim basamakları olarak gösterilir. Hegel’e göre kültürün bütünlüğünü garanti eden şey de zaten bu tin’den başka bir şey değildir. Hegel kendi sisteminde öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin ayırmaları yapmış ve sonuncusunu, yani mutlak tini, aynı zamanda ‘dünya tini’ olarak adlandırmış ve ‘dünya tini’ni tekil ulus ve kültürlerin sonunda onda birleşecekleri en genel ve nihai kültür durumu saymıştır.⁸⁶ Asrımızda, batı merkezli Nato, AB, ve Küreselleşme çabalarının fikri ve kültürel temelleri bu düşüncelerde aranabilir.

Kültür Pozitivizmi

Doğan Özlem’e göre, kültür pozitivismi, ampirik/pozitif bilim modelini sağlam ve sağın (eksakt) bilgi için tek dayanak sayan A. Comte’a kadar dayanır. Comte, kendi bilimler sisteminde, fizik, kimya, biyoloji gibi temel tabiat bilimlerine dayanan bir ‘sosyoloji’ öneriyordu ve bu ‘sosyoloji’ kültürü, tabiat kanunları temelinde ve fizik, kimya ve biyolojinin verilerine bağlı olarak açıklamasını istiyordu. Pozitivistler kültürü, Comte’dan beri hep bir canlılık öğretisi, bir biyolojik kuram desteğinde açıklamak istemişlerdir. Örneğin H. Taine, sosyal bilimlerin görevini, “toplumları, tıpkı bir böceğin evrimini incelercesine ele almak” ya da bir şahsı, meselâ bir büyük general veya muharriri araştırmak için tıpkı bir gaz maddesini tahlil eden bir kimyager gibi yahut da bir uzvu teşhis ve tetkik eden fizyolojist gibi hareket etmek⁸⁷ şeklinde anlamıştır. Taine’e göre, “kültürel olayları belirleyen nedenler, aynı zamanda madde evrenini de belirleyen nedenlerdir ve eğer kültüre, insanın tüm yapıp-etmelerinin gerçekleştirmelerinin bütünü olarak bakarsak, kültür, olsa olsa yüksek türden bir hayvan olarak insanın aynı doğal zorunlulukla yaptığı bir şeydir... İpekböcekleri, nasıl kozalarını örüyorlar, arılar nasıl peteklerini yapıyorlarsa, insanlar da aynı zorunlulukla şiirler ve felsefe sistemleri

⁸⁵ Wein, agm, s. 4.

⁸⁶ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 155.

⁸⁷ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 156.

üretmektedirler.”⁸⁸ Buna karşı, “Rickert, Kant’ın vârisi sıfatıyla, şuurun, aşkın karakterini tasdik eder, bu demektir ki, şuur bağımsızdır ve tabiatın dışında olduğu kadar tarihin de dışındadır. Zaten ancak bu şartlardır ki, şuur tabiat ve tarihle ilgili bilginin sınırlarını doğrudan tayin etmek ve her iki kategorideki ilmin karşılıklı bağımsızlığını temellendirmek durumundadır. Rickert böylece tabiatçılığa karşı çıkar, çünkü şuur tarihselleştirmekte ve kültürel hâdiseleri, basit yan hâdiseler (epiphenomenes) haline sokmaktadır. Rickert, şuur bir basit psikolojik gerçekliğe indirgeyen klasik tarihçiliğe de karşı çıkmaktadır.”⁸⁹

Kültür Materyalizmi

Bu nazariye, Özlem’e göre, D’Holbach, Helvetius gibi onsekizinci asır filozoflarına kadar götürebilirse de, bu terimle bugün genellikle Marksist kültür nazariyesinin kastedildiği görülmektedir. “Marksizmle pozitivismi birleştiren bir nokta, her ikisinde de, örtük veya açık, uygarlık-kültür ayırımının içerilmiş olmasıdır. Marksizm’de kültür, kendi maddî temellerine indirgenir ve maddî temellerden hareketle açıklanmak istenir. Maddî temel, ekonomidir ve maddî/ekonomik ilişkiler ve bu ilişkilerdeki diyalektik, kültürün belirleyici ve taşıyıcı tabanıdır. Altyapı olarak üretim ilişkilerindeki (sınıflararası ilişkiler) ve üretim güçlerindeki (iş aygıtları, makineler vb.) değişmeler, kültürel değişmelerin de belirleyicisidir ve her egemen sınıf, kendi ideolojisine uygun bir kültürel üstyapı yaratır. Marksizm’deki bu alt-yapı üstyapı ilişkisinin, uygarlık-kültür ilişkisini çağrıştırdığı açıktır.”⁹⁰ ‘Her hâkim sınıfın, kendi ideolojisine uygun bir kültürel üstyapı yarattığı’ iddiası gündeme getirilirken, genel olarak unutulmuş ya da bilinçli olarak göz ardı edilen başka bir sosyal gerçekliğe dikkat etmek gerekir. Bu, her hâkim sınıfın, hükümlerini nasıl gerçekleştirdiği olgusudur. Üst-yapı mademki, hâkim sınıf olunduktan sonra gerçekleştiriliyor, yani sosyal sınıflar üst-yapısız hâkim sınıf olabiliyorlar, o halde hâkim sınıf olmada hiç ihtiyaç duyulmayan üst-yapıya, hâkim sınıf olunduktan sonra niçin ihtiyaç duyuluyor? İdeolojisi, dünya görüşü, gaye ve hedefleri olmayan, örgütlenmemiş ve halk ile iletişim kurmamış hiçbir sosyal hareketin başarılı olması mümkün gözükmemektedir. Bunlar da Marksist terminolojide üst-yapı kurumuna tekabül etmektedir. “Materyalizm ve pozitivism,

⁸⁸ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 148.

⁸⁹ Freund, *age*, s. 68-69.

⁹⁰ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 157.

açık görüşlü hümanist bir kültür veya manevî-varlık (Geist) kavramının doğruluğunu kabul etmez. Ne pozitivism ne de materyalizm peşin hükümlerden kurtulmuştur. Onlar, zaman ve ilimle de el ele yürümüyorlar. Materyalizm ve pozitivism her şeyi toptan açıklamak istiyor. Yani onlar da, doğrudan doğruya dogmatiktirler; herhalde bir kültür metafizik'i, N. Hartmann'ın diliyle bütün varlığı manevî-tabakaya götüren bir yukardan-metafizik kadar dogmatiktirler."⁹¹ Wein'in, materyalistleri ve pozitivistleri dogmatiklikle nitelendirmesini anlamlı buluyoruz. Ancak, geist kavramının doğruluğu ya da yanlışlığı yargısına, doğrulamacı ve yanlışlamacı bilim paradigmalarının görüşleri bağlamında bakıldığı zaman, oldukça sıradan bir yargı olarak görüldüğünü de burada belirtmek durumundayız.

1.1.2.2. Felsefî antropoloji/ kültür antropolojisi

Almanya'da 'antropoloji' terimine yüklenen anlam ile Fransa'da ve Anglosakson ülkelerinde yüklenen anlamlar arasında temel bir farklılık vardır. Özellikle 20. yüzyıl Alman filozofları bu terimle daha çok bir 'insan felsefesi'ni, bir 'kültür felsefesi'ni kastederler. Buna karşılık Fransa'da ve Anglosakson ülkelerinde aynı terimle pozitif/ampirik bir bilim, genellikle etnolojiye dayalı bir bilim anlaşılır. Bu sebeple bu ayrımı belirtmek amacıyla Almanya'da 'felsefî antropoloji' teriminin kullanıldığını ve bu konudaki çabaların iki temel yönde geliştiğini görüyoruz.⁹²

Birinci yönde, M. Scheler (1874-1928) ve özellikle N. Hartmann'da temsilcilerini bulan Felsefî Antropoloji yer alır. Hartmann, kendi ontolojik temelli kültür nazariyesinde, kültürü bir ontolojik tabakalar öğretisine dayanarak açıklar. N. Hartmann'a göre, metafizik sistemler ya yukarıdan-metafizik ya da aşağıdan-metafizik sistemler olarak kurulur. Bunların her iki tarzında da reel varlığın gerçek yapısı yanlış çizildi. Wein'in tespitine göre, "Yukarıdan-metafiziğin büyük sistemleri, tüm varlığı manevi varlığa (Geist) geri götürdüler. Hegel bu spiritualistlerin en sonuncusu ve en radikali idi. Var-olan herşeyi 'şuur-altı'ndan türeten Eduard von Hartmann veya yine her şeyi 'irade'den türeten Arthur Schopenhauer (1788-1860), sonunda yalnız ruhi varlığı gerçek olarak kabul ederler. Aşağıdan-metafizik bunun aksine tüm üst tabakaları en aşağı olan maddeye geri

⁹¹ Wein, *age*, s. 26.

⁹² Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 158.

götürür.”⁹³

N. Hartmann’ın görüşüne göre tüm varlık alanı, aşağıdan yukarıya doğru dört temel tabakadan oluşur: “1. Anorganik varlık tabakası 2. Organik varlık tabakası, 3. Psişik varlık tabakası, 4. Manevi varlık tabakası.”⁹⁴ Bu teoride “anorganik dünyanın kategorileri ve kanunları, manevî-varlığın prensiplerine tabi değildirler. Anorganik dünya, organik dünya olmadan; psişik dünya manevî dünya olmadan ortaya çıkabilir. Buna karşılık organik olan, anorganik ve bunun kanunları olmadan var-olamaz; aynı şekilde psişik olan da, organik olmadan var-olamaz. O halde anorganik olan, organik varlığın taşıyıcısıdır. Manevî olan da, diğer üç tabakanın alt-yapısı olmadan var-olmaz. Fakat bundan dolayı da, canlı varlığın kategorileri ve kanunları, anorganik-maddî dünyanın kategori ve kanunlarına geri götürülemez. Psişik kategoriler biolojik kategorilere, manevi varlığın kategorileri de psişik kategorilere geri götürülemez. Her tabakada daha çok ‘yeni bir şey’ (novum) meydana gelir. Fakat genel olarak ‘daha yüksek tabakalar’ daha aşağı tabakaların varlığına bağlıdır; buna karşılık daha aşağı tabakalar ise, daha yukarı tabakaların varlığına bağlı değildir. Daha aşağı tabakalar bu bakımdan daha kuvvetlidirler.”⁹⁵ Wein’e göre, Kant’ın kritik felsefesinin arkasında, insanın ve insanın insanlığının ve haysiyetinin korunması meselesinin bulunduğu gibi N. Hartmann’ın kritik ontolojisinin arkasında da tıpkı Kant’ın kritiğinde olduğu gibi insanın ve insanın insanlığının ve haysiyetinin korunması yatar.⁹⁶

N. Hartmann’da, yukarıdan-metafiziğin müdahalesi olmadan insanın irade hürlüğü, ‘bağlılık içinde muhtariyet’ deyimiyle kurtarılır. Wein’e göre, Hartmann, insanın manevî-tarihî hayatını gerçekten kosmos’un içine sokuyor; fakat bunu yaparken de daha önceki bir metafiziğin şemasına bağlıyor. “İnsan tabiat kanunlarına, Kant’ın dili ile tabîi mekanizme bağlıdır. Çünkü insan, bedeni ile tabiatın bir parçasını teşkil eder. Fakat anorganik ve organik varlık determination’u başka tarzda determination’ların varlığını da reddetmez. Bu bakımdan insan, manevî-varlık tabakasına girdiği takdirde, değerler karşısında hür olarak karar verebilir; hareketi, ahlâkî bir hareket olarak değerlerin determination’una terkedilir. İnsan

⁹³ Wein, *age*, s. 27.

⁹⁴ Wein, *age*, s. 27, Takıyettin Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İ.E.F. Matbaası, İstanbul, 1976, s. 218.

⁹⁵ Wein, *age*, s. 28.

⁹⁶ Wein, *age*, s. 29.

kendi kendini yönetebilir. Bu ahlâkî otonomi, tabiat kanununun koptuğunu ifade etmez... Hürriyet, bir determination yokluğu değildir, tersine determination'un artışıdır.”⁹⁷

İnsanı, tabîî yapısı itibariyle ortak yönleri olduğundan hareketle onun bitki ve hayvanlarla ortak olmayan yönü göz ardı edilirse biz insanı küllî olarak anlayamayız. Hayvan ve bitkiler, dış dünyanın gerçekliğine tabidir, ama insan dış dünyanın gerçekliğine tabîî olmayı, yani tabiata salt boyun eğmeyi kendisine yüklenen bir emrivaki durum olarak telakki ederek, tabiatın kaderine bağlı olmak ve tabîî yasalara boyun eğmek zorunda kalmayı kendisi için bir düşüklük olarak görür. O, tabîîlikten, sosyalliğe, sosyallikten de ferdîliğe doğru idealist bir hakikat anlayışına eğilim gösteren bir varlıktır. Bu eğilimiyle insan, hem tabîîliği, hem de sosyaliteyi yönlendirme becerisini elde eder. Tabîîlik ve zihnlilik, maddîlik ve manevîlik insanda sürekli bir zıtlık halini yaşatır.

E. Rothacker (1888-1965)'ın Kültür Antropolojisi, kültürün yapıcısı ve taşıyıcısının insan olduğunu savunan, kültür üzerine her felsefi çalışmanın 'insan felsefesi' ile aynı anlama geldiğini belirten bir 'antropoloji'dir. Rothacker'e göre, felsefi antropolojinin esas problemi "insan kültürünün geniş alanını incelemektir.”⁹⁸ "Kültürel hayat, insana şekil ve tarz kazandıran bir teşekküldür, bu teşekkül kanunlara dayanır. Bu teşekkülün dayandığı kanunlar, kültürlerin gelişmesini ayakta tutan kutupsal yasalardır.”⁹⁹ Her kültür antropolojisinin ödevi, bu kanunları araştırıp bulmaktır; "kültür antropolojisi buna ancak tarihsel hayat biçimi çerçevesi içinde kalmakla, kültürlerin karşılıklı ilişkileriyle, kültür dalları arasındaki bağların anlaşılmasını sağlamakla erişebilir.”¹⁰⁰ Rothacker'e göre insanı ve kültürü bilme yolundaki her çaba, yine insanda ve kültürün içinde kalınarak gerçekleştirilebilen bir çabadır. Bu, insan ve kültür hakkındaki bilgimizin, zorunlu olarak, belli bir kültürel perspektif altında elde edilebileceği anlamına gelir. "Kültürler-üstü ve perspektifler-üstü bir insan ve kültür bilimi ve felsefesi olamaz. Dolayısıyla insan ve kültür hakkındaki bilgimiz hep izafi ve tarihî bir bilgi olarak kalmak zorundadır. Felsefe ve bilim, geleneksel tavırları gereği, her zaman izafiliği ve tarihîliği aşmak istemişlerdir.

⁹⁷ Wein, *age*, s. 29-30.

⁹⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 28.

⁹⁹ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 28.

¹⁰⁰ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 28.

Ama bu, onların ürettiği bilginin izafi ve tarihî kaldığı olgusunu değiştirememiştir: İşte bir kültür felsefesi, kültürü global ve tarih-üstü bir bakışla açıklayan türden bir kültür felsefesinin mümkün olmadığı olgusundan yola çıkmak zorundadır. Rothacker'e göre Hegel ve Marx (1918-1983)'ın tarih (ve hattâ geleceği) açıklama iddiasıyla ortaya attıkları bütüncü/holistik felsefeler, en nihayet belli bir çağın ve belirli bir kültürün ürünü olmaktan, yani tarihî ve izafi olmaktan hiçbir zaman kurtulamazlar.¹⁰¹

1.1.2.3. Unsurcu kültür nazariyeleri

Kültürü, unsurlarına inerek ve onlara dayanarak açıklamak isteyen nazariyeler arasında, özellikle yüzyılımızın ilk yarısında sosyolojik esaslar üzerine kurulan nazariyelerin bulunduğunu belirten Özlem'e göre "Yüzyılımızda kültürü unsurlarına göre belirleme ve açıklama konusunda ortaya atılan en güçlü ve kapsamlı felsefi nazariyelerden biri E. Cassirer'e aittir. Cassirer'e göre bilgiyi duyu, idrâk, hafıza, hayal gücü ve zihnin birlikte oluşturdukları bağlamın bir ürünü olarak görmekle, bilgi fenomeninin ancak tabii yönünü açıklamış oluruz. Özellikle Anglosakson ülkelerinde yaygınlaşmış hâliyle tüm olgucu, yapısalcı, mantıkçı, tabiatçı vb. bilgi öğretileri, bilginin kültürel arka planını görmezlikten gelen veya ihmâl eden öğretiler olmuşlardır. Oysa Cassirer'e göre, "kültür geliştikçe, insanın dışı, tabiata dönük doğrudan tavrı, yerini, bizzat kültürün içinde oluşup doğaya bakışımızı önceleyen bir tavra bırakmaktadır ve hattâ giderek doğa, kültürel formlar altında dolaylı olarak tanınabilir hâle gelmektedir."¹⁰²

Özlem'e göre, efsanelerdeki kozmolojik açıklama denemelerinin yerini antropolojik açıklama denemelerine bırakmalarında, bunun ilk örneğini buluruz. Hatta tabiat felsefesinden insan felsefesine yönelen bir hareket eğrisi gösteren felsefi düşüncenin kronolojik seyri de bu anlayışı teyit eder niteliktedir. "Böylece artık bilgi ve ('doğruluk'), insan ile doğa arasındaki bir ilişkinin -klasik epistemolojinin öğrettiği üzere- bir özne- nesne ilişkisinin ürünü olmazdan önce, diğer insanlarla kültürel ilişkiler kurulduktan ve bu ilişkinin ürünleri olan kültürel tasarımlar edinildikten sonra nesneyle kurulan ilişkinin bir ürünü olmaktadır. Böyle olunca 'doğruluk', insanlararası ilişki şekillerinin, bu şekillere yön veren kültürel

¹⁰¹ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 159.

¹⁰² Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 161.

tasavvurların sürekli değişmesine bağlı ve koşut olarak, sürekli değişen bir şey hâline gelir.”¹⁰³

Kültür felsefesi, kültür öğeleri arasındaki birliği, zıtların ve farklı olanların tözsel olmayan bir birliği, bunların birbirleriyle olan etkileşimlerdeki işlevsel bir birlik olarak görmelidir. Bu unsurların kendi içlerinde ve aralarında tekrar ve yenilik temelinde bir sürekli etkileşim ve mücadele vardır. Hatta Cassirer'e göre, “genellikle kültür, tekrarlanma ile yenilik arasındaki bitmeyen bir savaş alanıdır. Gelenekte somutlaşan tekerrür, kültürün muhafazakâr; atlamalarda ve sıçramalarda somutlaşan yenilik ise, kültürün özgürleştirici güçleridir.”¹⁰⁴

1.1.2.4. Hermeneutik kültür nazariyesi

Hermeneutik, Yun. Hermeneuion sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açınlama sanatıdır. Tanrıların habercisi/mesajcısı/elçisi Hermes'in tanrılardan aldığı mesajları ölümlülere yorumlayarak, onların anlayabilecekleri şekilde aktardığından dolayı, Hermeneutik etkinliği, Hermes'in isminden yola çıkılarak daima bir başka 'dünya'ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olarak anlaşılmıştır.¹⁰⁵ Hermeneutik, ondokuzuncu asra kadar çok değişik bağlamlarda değerlendirilmiş, salt dini metinlerin anlamlarını açıklama eğiliminden daha farklı boyutlarda işlenmeye başlanmıştır. “Felsefi hermeneutik, geçen yüzyılda Schleiermacher (1768-1834), Droysen (1808-1884) ve Dilthey, yüzyılımızda ise Heidegger ve Gadamer'in çabaları doğrultusunda gelişmiştir... Felsefi hermeneutik geçen yüzyılda daha çok tarih ve kültür bilimlerinin (tin bilimlerinin) temellendirilmesine ve metodolojiye yönelik iken, yüzyılımızda bütüncü diyebileceğimiz bir kültür felsefesine dönüşmüştür.”¹⁰⁶

Dilthey, kendisinden sonra Cassirer'in de benimsediği bir yönde, insanın esas dünyasının kültür dünyası (tinsel dünya) olduğunu, insanın kendi tarihine ve kültürüne yönelme biçiminin, kendi kültürel/tarihsel konum ve donanımından hareketle gerçekleşen bir anlama edimi olduğunu belirtmişti. Tarihi ve kültürü bilmek demek, onu anlamak demektir. Ne var ki anlama, mevcut

¹⁰³ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 161.

¹⁰⁴ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 162.

¹⁰⁵ Özlem, “‘Tinsel Bilimlere Giriş’in Yüzüncü Yılı ve Dilthey”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, derleyen ve çeviren: Doğan Özlem, Ark Yay., Ankara, 1995, s. 11.

¹⁰⁶ Özlem, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s. 163.

tarihsellik/kültürelliğimizden bağımsız bir edim olamayacağından, hep bir yorumlama edimi olarak anlaşılmıştır.¹⁰⁷ Bu ‘anlama’cı yöntemden hareket eden Heidegger’e göre kültür, tabiatın uzantısıdır ve onun tabiatın temellendiğini söylemenin hiçbir açıklayıcılık değeri yoktur (bu konuda olsa olsa bir sezgiden söz edilebilir). Çünkü ‘doğal’ dediğimiz şeyi, Cassirer’in de belirttiği gibi, kültürün içinden tanıyabiliyoruz. Bu, en azından kültür varlığı olduğumuzdan beri böyledir. Kültürel ve tarihsellik öncesi durumun, ‘doğal durum’un ne olduğunu da asla bilemeyiz; çünkü böyle bir ‘doğal durum’ hakkında da ancak belli bir kültürel formu altında söz edebiliyoruz. Bu nedenle Heidegger’e göre, “kültür varlığı olarak insan ... bir *Dasein* olarak ‘atılmış’, bırakılmıştır. Böylece o daha baştan, kendini insan yaratısı bir anlamlar (simgeler) evreni içinde bulur. Yine böylece o, belli bir tarihsellik/kültürel formu içerisinde kendi olanaklarını ve ürünlerini anlayan ve yorumlayan bir konumdadır. Dolayısıyla anlama, insan varoluşunun temel yönelimidir ve ‘insan ancak anlar.’ İnsan kendi tarihi içinde kendini anlamaktadır, yani sürekli bir hermeneutik etkinliği içinde bulunmaktadır.”¹⁰⁸

1.2. Cassirer’in Kültürel Antropolojisi

1.2.1. Kendi ürünleri içinde insan

Grek düşünce tarihi içinde, insan üzerine ciddi manada eğilen ilk düşünürün Sokrates olduğunu belirtmek yanlış olmasa gerektir. Sokrates’tan bu yana insan üzerine ciddi mesailer harcadığı ve hatırı sayılır eserler verildiği bilinmektedir. Araştırmamıza konu ettiğimiz Cassirer’in de düşünce hayatının son oniki yılı esnasında sosyal bilim alanlarında araştırma yaptığını görüyoruz. Cassirer, felsefi süreç içinde, Platon’un, Sokrates (M.Ö. 470–399)’a ait ‘*kendini bil*’ vecizesini tümüyle yeni bir anlamda yorumladığında, bu durumun Grek kültürü ve düşüncesinde bir dönüm noktası olduğunu belirtir. Çünkü o, Platon’un, Sokratik araştırma tarzının sınırlarının farkına varıp problemi çözmek için daha geniş bir plan üzerinde durmak gerektiğini iddia ettiğini ifade eder. Yine Cassirer, Platon’un görüşlerini yorumlayarak, bizim ferdî tecrübemiz içinde karşı karşıya kaldığımız hadise, o kadar çeşitli, o kadar karmaşık ve çelişkili ki, neredeyse onları çözemeyiz,

¹⁰⁷ Özlem, *age.* s. 163.

¹⁰⁸ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 163-164.

der. Bu yüzden insan, ferdilik değil siyasî ve içtimaî bağlamda araştırılır, demektedir. “Platon’a göre, insanın tabiatı, manâsının şifresi, felsefeyle çözülmesi gereken zor bir metin gibidir. Fakat bu metin, bizim şahsî tecrübemizde okunaksız olan küçük harflerle yazılır. Felsefenin ilk işi, bu harfleri büyütmek olmalıdır. Felsefe, bir devlet nazariyesi geliştirmeye kadar, bize insanın tatmin edici bir nazariyesini veremez. Devletin tabiatında, insanın mahiyeti büyük harflerle yazılır. Metnin gizli manası, devlette birden bire ortaya çıkar ve bulanık ve karışık görünen, açık ve okunaklı hale gelir.”¹⁰⁹ Platon da insanın mahiyetini devlet kavramı içinde bulacağı kanaatinden hareketle insan muammasının devlet hayatı içinde çözüleceği düşüncesindedir.

Ancak siyasî hayatın, içtimaî insan varlığının tümünü kapsamadığını savunan Cassirer. “İnsanlık tarihinde devlet, mevcut formunda medenileşme sürecinin geç kalan bir ürünüdür. İnsan, bu içtimaî nizam formunu keşfetmezden önce, duygularını, isteklerini ve düşüncelerini anlamağa girişti. Böyle düzenlemeler ve sistemleştirmeler, dilde, efsanede, dinde ve sanatta gerçekleştirildi. Eğer biz bir insan nazariyesi geliştirmek istiyorsak; siyasî yapıdan daha geniş olan bu temeli kabul etmeliyiz. Çünkü, ne kadar önemli olursa olsun devlet, her şey değildir. O, insanın diğer faaliyetlerinin tümünü ifade edip içine alamaz,”¹¹⁰ der. Cassirer’in de değindiği gibi devlet insanın içtimaî hayatının tümünü ihata edemez. Devlet, insanın ancak bir başkasına görünür bir fayda sağlaması durumunda onu teşvik edip alt yapıyı hazırlamada ve zarar vermesi halinde de onu cezalandırmada karşımıza çıkar. İnsanın, özellikle kendine ve çevresine değer verme ve saygıyı kaybetmesinden doğan ahlâk-dışı davranışlarda, incelik ve kibarlığını yitirdiğini gösteren tutumlarda gerçek mahiyetini ortaya koyduğu görülür. Devlet bir insanı, ahlâka aykırı bir davranışından ve kabalığından dolayı sorgulayamaz ama ahlâk, örf ve adetler, vicdan, dinî duygu, insanî sorumluluk hissi, insanın bu kabil davranış ve tutumları için maddî anlamda ceza veremese de içtimaî değer ve itibar bağlamında bireyi manen mahkum edici ya da eğitici yaptırımlar uygulayabilir.

Modern felsefede bu probleme ilk kez değinerek ona, açık ve sistematik bir tarzda yaklaşan düşünür, Auguste Comte oldu. Cassirer’e göre. Comte’un pozitivizmini Platon’un insan nazariyesiyle paralel görmek, paradoks gibi bir şeydir.

¹⁰⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 63.

¹¹⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 63.

Comte, elbette Platoncu idealizme çok uzaklarda bir yerdeydi, hatta o Fransız idealistlerine de şiddetle karşı idi. Fakat, insanın mahiyetini açıklamada, ferdiyeti aşan bir sosyal gerçeklik olgusunun önemini kendi maksatları açısından vurgulamada, Platon'la ortak bir yerde bulunabilirlerdi. Comte'un insan bilgisi sıralamasında iki yeni bilim, sosyal ahlâk ilmi ve sosyal dinamik, en yüksek derecede bulunuyordu. Comte, sosyolojik görüş açısından, döneminin psikolojizmine hücum eder. Onun felsefesinin temel kurallarından biri, *insanı inceleme metodumuz gerçekten subjektif olmalı ama ferdî olmamalıdır*. Çünkü, öğrenmek istediğimiz konu, ferdî şuurluluk olmayıp evrensel öznedir. Eğer, bu konuya 'insanlık' terimiyle yaklaşarsak, insanlığın insan vasıtasıyla değil, insanlık vasıtasıyla insanın, açıklanması gerektiğini ifade etmeliyiz... Comte, 'kendini tanımak, tarihi tanımaktır', diyor. Bu yüzden Cassirer, tarihî psikolojinin, ferdî ruhbilimini tamamlayıp onun yerine geçtiği düşüncesinde olduğunu belirtir.¹¹¹

Buraya kadar konuyla ilgili diğer görüşlerin bir değerlendirmesini yapan Cassirer, burada asıl kendi görüşlerini ortaya koymağa başlar. Buradan itibaren onun bu metotlar yeterli ve ayrıntılı mıdır yoksa insan felsefesine -psikolojik içebakış, biyolojik gözlem ve deney ve tarihî tahkikin dışında- bir başka yaklaşım tarzı, bir başka açık kapımız var mıdır, diye sorup '*Sembolik Şekiller Felsefesi*' isimli eserinde böyle bir alternatif yaklaşım getirmeğe çalıştığından söz eder. Cassirer'in metodu bilinen köklü bir yenilik anlamına gelmeyip, önceki görüşleri, iptal etmek değil de tamamlamağa yönelik olarak düşünülmüştür. '*Sembolik Şekiller Felsefesi*' şu faraziyeden hareket eder: "İnsanın 'özü' ya da mahiyetiyle ilgili herhangi bir tanım varsa bu, cevhere ait değil sadece '*işlevsel*' bir şey olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne metafizik özünü meydana getiren bir aslî ilke ile, ne de tecrübî müşahede ile araştırılabilecek herhangi bir irsî kabiliyet veya tabîi sevk vasıtasıyla tanımlayabiliriz. İnsanın belirgin karakteri, onun ayırıcı işareti, metafizik ve fizik tabiatı değil, onun işlevidir. Bu çaba, insanlık dairesini tanımlayan ve belirleyen insan faaliyetlerinin bir sistemidir. Dil, efsane, din, sanat, bilim ve tarih bu dairenin çeşitli bölümleridir. Bu yüzden bir '*insan felsefesi*', bize bu insanî faaliyetlerin her birinin temel yapısını kavrama ve aynı zamanda onları organik bir bütün olarak anlama imkânı verir. Dil, sanat, efsane, din, -insan hayatından- soyutlanmış, tesadüfi

¹¹¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 64.

yaratılar değildir. Onlar müşterek bir bağ sayesinde korunmaktadırlar. Fakat bu bağ, skolastik düşüncede tasavvur ve tasvir edildiği gibi ‘*vinculum substantiale*’, cevhere ait bir bağ değil, ‘*vinculum functionale*’ işlevsel bir bağlıdır. Bizim araştırmamız gereken şey; dilin, efsanenin, dinin sayısız şekilleri ve ifadelerinin çok gerilerinde kalan temel işlevleridir ki, son tahlilde müşterek bir ilk kaynağa ulaşmağa gayret etmeliyiz.”¹¹²

Bu gün matematik ilminin, sembolik mantığın yardımından hiçbir yerde vazgeçemeyeceği, modern mantık üzerine çalışmalara ihtiyaç duyan bir noktada bulunduğunu belirten Cassirer, “gerçekten de modern matematiğin ilkeleri (özellikle Russell’inkiler) üzerine yapılan çalışmalar, sembolik mantık olmasa da matematik nazariyenin halâ özel bir durum veya bizzat kendi doğrusunu iddia edebilir olup olmadığının gittikçe daha fazla sorgulanabilir olduğunu gösteriyor. Leibniz’in sembol oluşturan kavramı için onun metafiziği ve mantığı arasında âdeta *the vinculum substantiale* (tözsel bağ) modern bilim nazariyesinde olduğu gibi mantık ve matematik arasında ve daha da ileri gidip mantık ve tam ilim arasında o *the vinculum substantiale*’yi inşa eder. O, tam bilginin formuyla ilgili asıl muhtevayı yok etmeksizin bölünemeyen katı zihni bir bağ olduğunu her yerde gösterir,”¹¹³ der. Bu işin yerine getirilmesinde herhangi bir bilgi kaynağını göz ardı etmeyeceğini belirten Cassirer’e göre, mümkün olan tüm tecrübî delilleri, sınıayıp, içebakışın, biyolojik müşahedenin ve tarihî tahkikin tüm metotlarından faydalanmalıyız. Bu eski metotlar elenmemeli, aksine yeni bir zihni merkeze yönlendirilmeli ve böylece bunlara yeni bir açıdan yaklaşılmalıdır. “Dil, efsane, din, sanat ve ilmin yapısını tanımada bir psikolojik terminolojinin sürekli ihtiyacını duyarız. Dinî ‘*duygu*’dan, sanatkârane ya da efsanevî ‘*hayal gücü*’nden, mantıkî ya da ‘*aklı düşünce*’den söz ederiz. Ve tüm bu âlemlere sağlam bir ilmî psikolojik metot olmaksızın giremeyiz. Çocuk psikolojisi, bize insan konuşmasının genel gelişimi için, değerli ip uçları veriyor. Hatta bunun, genel sosyoloji çalışmasından elde ettiğimiz yardımdan daha değerli olduğu görünür. İptidaî efsanevî düşünceyi, iptidaî cemiyetleri göz önüne almaksızın anlayamayız. Ve bugün bile daha acil olan, tarihî yöntemlerin kullanımınıdır. Çünkü, dil, efsane, din ‘nedir?’ gibi sorularda bunların içlerine nüfuz edilmeden onların

¹¹² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 68.

¹¹³ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Cilt III: translated by Ralph Manheim, Yale University Press, 1957, Chapter 1, s. 46.

tarihî gelişimi cevaplanamaz.”¹¹⁴

Cassirer’e göre, tasvirî tahlilin müstakil metotlarının gerekliliği genel olarak anlaşılmalıdır. İnsan kültürünün belli bir dalının derinliğini, tasvirî bir tahlil yoluyla önceden böyle bir ölçüm yapılmadıkça ümit edemeyiz. Kültürün bu inşaî görüşü, salt tarihî görüşten önce gelir. Tarih, olguları sınıflayıp, düzenleyip organize eden genel yapısal şemaya sahip olmasaydı, irtibatsız olguların, hudutsuz kütleleri içinde kendi kendini kaybedebilirdi.

Cassirer’e göre, eğer dilbilimci ve sanat tarihçisi, zihnî olarak kendilerini korumak için genel yapısal kategorilere ihtiyaç duyarlarsa, bu gibi kategorilere, insan kültürünün felsefi tasviri için daha çok gerek duyarlar. Felsefe, insan kültürünün tek tek şekillerini tahlil etmeyi, kendisi için tatminkâr (bir düzey) sayamaz. O, tek tek bütün şekilleri içine alan evrensel bir sun’î görüş arar. Fakat, böyle her görüşü kucaklamak isteyen bir görev, mümkün olmayıp bu sadece bir hayalden ibaret olmayacak mıdır? Biz insan hayatında kültür dünyasını teşkil eden çeşitli faaliyetleri, sürekli ahenk içinde asla bulamayız. Aksine, çeşit çeşit, çatışan güçlerin arbedesini buluruz. “İlmi düşünce, efsanevi düşünceyi tekzip edip onu yok eder. Din, en yüksek nazari ve ahlâkî gelişimi içinde, sanat ve efsanenin aşırı hayal gücüne karşı kendi idealinin safiyetini korumak zorundadır. Bu yüzden, insan kültürünün birlik ve ahengi, olayların gerçek yönünün sürekli bir şekilde hayal kırıklığına uğratan *pium desiderum –dindarca bir hasret-* den biraz daha az görülür.”¹¹⁵ Cassirer’e göre, burada, maddî ve şeklî görüş noktası arasında kesin bir ayırım yapmalıyız... Eğer bu faaliyetlerin -efsanenin yaratılarını, dinin merasimlerini ya da inanç temellerini, sanat eserlerini, ilmî nazariyeleri- sonuçlarını düşünmekle kendi kendimizi tatmin edersek, onları müşterek bir paydaya indirgemek mümkün görünür. Fakat felsefi bir terkip, daha farklı bir şey anlamına gelir. Burada biz etkilerin değil, fiilin; ürünlerin değil, yaratıcı sürecin birliğini ararız. Eğer “insanlık teriminin bir anlamı varsa, bu anlam onun çeşitli şekilleri arasında var olan tüm farklılıklara ve zıtlıklara rağmen bunların tüm çabalarının, müşterek bir amaca doğru olmasıdır. Böylece, en sonunda onların hepsinin üzerinde anlaşılabilir uyumlanabilecekleri göze çarpan bir özellik, evrensel bir kategori bulunabilecektir.

¹¹⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 68.

¹¹⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 70.

Eğer, biz bu karakteri belirleyebilirsek, farklı ışınları toplayabilir ve bir düşünce odağına getirebiliriz. Dilbilim, mukayeseli efsane araştırmaları ve sanat tarihinde inceleme yapan araştırmacılar, din, sanat ve dil hâdisesini, onlar vasıtasıyla sistematik bir nizama sokabilecekleri belli ilkeler, belirli kategoriler elde etmek için gayret ediyorlar. “Felsefi düşünce, efsanevî hayal güçlerinin, dinî dogmaların, dile ait formların, sanat eserlerinin sınırsız çokluğu ve çeşitliliği içinde tüm bu yaratıları bir arada tutan, genel işlevin birliğini açığa vurur. Efsane, din, sanat, dil hatta bilime, müşterek bir tema üzerine bir nebze çeşitlilik olarak bakılır ve felsefenin görevi de bu temanın duyulur ve anlaşılır olmasını sağlamaktır.”¹¹⁶ Cassirer’in işaret ettiği gibi, insanın tabiatı, medenî ilerleme süreci için herhangi bir kültürel ya da zihni başarıyla açıklanamayan uzun bir şeydir ki, bu amaçlar halâ gelişmemiş şekilde algılanır... Bu, can çekişen bir kültürel ada üzerinde başarılmaz. İnsan kültürü terimi, en iyi anlamında, Cassirer’in anladığı gibi insanın sürekli ilerleyen süreci, kendini kurtarma sürecidir. Dil, sanat, din, bilim bu süreçte yavaş yavaş farklılaşır. Onların tümünde insan kendi ideal dünyasını, inşa ve ispat eden yeni bir gücü keşfeder ¹¹⁷

1.2.2. Cassirer’e göre din ve efsanede insan

Kapsamlı bir din tanımının şartları ve sınırlarını çizebilmek için; insanın dini düşüncede nasıl açıklandığı meselesinden önce, Dinler Tarihinin ilgilendiği ya da ilgilenmesi gerektiği bazı soruların açıklığa kavuşturulması, en azından olası kavram kargaşasının açık ve seçik bir şekilde giderilmesi gerekir. Din nedir? Genel olarak kabul görebilir bir din tanımı yapmak mümkün müdür? Din sosyal bir olgu mudur? Dinleri ‘ilahi’ ve ‘beşeri’ diye ikiye ayırmak mümkün müdür? Yoksa bu tür bir ayırım, din kavramının özüne zarar mı verir? ‘Tabii Din’ insanların ‘din’den beklentilerine, ilahî denilen dinlerden daha makûl ve yeterli cevap verebilir mi? Dinin manevî yapısı ve rituel (fizikî) görünüşü ne demektir? İlahî dinleri de tahrif edilmiş ve aslı din diye ikiye ayırmak ilahî bir yaklaşım mı yoksa dinin sosyolojik ya da siyasî bir ayrımı mıdır? Dinin menşei nedir? İlahi midir yoksa beşeri midir? Tüm bu soruların, özellikle Dinler Tarihi uzmanları tarafından tahlil edilmesi gerekir. Constantin Tacou’nun yorumuyla Eliade (1907-1986)’ya göre, dinî fenomeni,

¹¹⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 70-71.

¹¹⁷ Ernst Cassirer, *Scientific Knowledge and the Concept of Man*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1971, s. 218.

ruhbilim, toplumbilim ve filoloji vasıtasıyla inceleme denemeleri, metodik bir yanırlılıktan gelir. Dinî fenomen, kendi özünü oluşturan kutsal çevresinde anlaşılmalıdır. Dinî olguların karmaşıklığının, temel yapılarının ve belirttikleri kültürel çevrelerinin çeşitliliğinin incelenmesi ne denli gerekli görünüyorsa, özellikle arkaik ve ilkel fenomenleri de ekleyerek, araştırma alanını gitgide geliştirmek de o denli önemlidir.¹¹⁸

Burada Eliade, varoluşun başlangıcına, dinî hayatın basit şekillerini yerleştiren ve basitten karmaşığa doğru ilerleyen bir gelişim düşüncesini savunan evrimci görüşü uyararak, dinler tarihçisinin, yazısı olmayan toplulukların dinlerini, başlangıçta belli bir dini, ideal kıstas olarak alıp, bu dinle olan benzerliklerine veya ondan uzaklaşıp, bozulmalarına göre değil, onların uygarlık ve kurumlarını kurarak, insanlığın varlığına bir anlam kattıklarına inandıkları kökenlerin efsanevi ve yaratıcı faaliyetlerine inanan bu halkların kutsal tarihlerini anlamağa çalışması gerektiği kanaatindedir. “Din, ortaya çıkış itibariyle, insanî alanla ilgili olmakla birlikte, insanüstü olan varlıktan insana geldiği için, insanın duygu, düşünce ve yapıp etmelerine yansiyacaktır.”¹¹⁹ Bir olgu ya da şeyi incelemenin en sağlam ve güvenilir yolu geriye, köklere, asıllara yönelmekten geçer. Din olgusunun mahiyetini öğrenebilmek için de ya din kavramının geçtiği ilk metinleri ya da dini iptidaî şekliyle yaşayan iptidaî toplulukları incelemek gerekmektedir ki, bu yaklaşımı Plotinos (M.Ö. 205-270)’çu ‘sudur’ sisteminin ilkeleri arasında görmek mümkündür.

Cassirer’e göre, insan kültür hadisesinin tümü içinde salt mantıkî tahlile en itaatsizi efsane ve dindir. “Efsane ilk bakışta salt bir kaos, tutarsız fikirlerin şekilsiz bir kütleli olarak ortaya çıkar. Sonra bu fikirlerin ‘sebeplerini’ aramak boş ve faydasızdır. Efsanenin eğer bir karakteri varsa gerçek şu ki, bu özelliği mantıksızlıktır. Dinî düşünceye gelince, bu düşüncenin, felsefi ya da akli düşünceye asla zorunlu olarak zıt olduğu anlamına gelmez. Bu iki düşünce tarzı arasındaki doğru ilişkiyi belirlemek, Orta Çağ felsefesinin en önde gelen görevlerinden biriydi. İleri skolastik sistemlerinde bu problemin çözülmüş olduğu gösterildi. Aquin’li Thomas (1225-1274)’ya göre dinî hakikat, tabiat ve akıl üstüdür, fakat akıl dışı değildir. İncanın sırları içine sadece akıl yoluyla nüfuz edemeyiz. Buna rağmen bu

¹¹⁸ Constantin Tacou, *Din ve Fenomenoloji*, çev.: Havva Köser, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000. s. 9.

¹¹⁹ H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemâl*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 1.

sırlar akılla çelişmezler. Aklı tamamlar ve mükemmelleştirir.”¹²⁰

Bu iki zıt gücün aralarını bulma teşebbüslerine her zaman itiraz eden derin din düşünürlerinin görüldüğünü savunan Cassirer’e göre, din, asla insanın esrarını aydınlatma iddiasında değildir. O, teyit eder ve bu esrara dayanır. Dinin bahsettiği Tanrı, bir *Deus absconditus*, gizlenmiş bir Tanrı’dır. İşte bu yüzden onun tasviri (teşbihi, imajı) olan insan, sırlardan başka bir şey olamaz. İnsan da bir *homo absconditus* (gizlenmiş insan) olarak varlığını sürdürür. Din, Tanrı ile insanın karşılıklı münasebetinden teşekkül eden bir nazariye değildir. Dinden aldığımız tek cevap, Tanrı’nın kendini gizli tutan, O’nun kendi iradesidir. ‘Böylece Tanrı’nın gizlenen bir Tanrı olduğunu belirtmeyen dinler, gerçek din değildir. Ve bunun için bir sebep sunmayan bir din de öğretici değildir. Bizim dinimiz, bu ikisini de yerine getirir. *Vere tu es Deus absconditus*¹²¹ ... Çünkü, o, her yerde hem insanda hem de insanın dışında gaybî bir Tanrı’yı gösterir.¹²² Bu yüzden Cassirer, sadece abesi, ruhi tenakuzları, yani insanın hayal varlığını kavraması yüzünden dinin, tabir caizse, abesin mantığı olarak tanımlandığını belirtir. “Elbette hiçbir şey, bu öğretilerden daha kaba bir şekilde bizi çarpmaz. Yine de tüm sırların en kavranılamazı olan bu sır olmaksızın kendi kendimize kavranılamazlığımız (sürer gider). Durumumuzun güçlüğü dipsiz gibi görünen bu uçurumun, bükümlerinde ve dönüşlerinde saklıdır, bu sırrın insan için anlaşılabilir oluşundan çok, insanın, bu sır olmadan daha güç anlaşılır olmasıdır.”¹²³

İlk Çağ’da, Grekler ve Yahudiler, Orta, Yeni ve Yakın Çağ’da da Hıristiyan dünyasında bizim alışık olmadığımız bir Tanrı anlayışıyla karşılaşırız. Olimpos dağında ikamet edip insanlara zulmeden bir Tanrı ailesi, ya da pehlivanlarla güreş tutan¹²⁴ yaptığından pişman¹²⁵ olan evreni yarattıktan sonra yorulup dinlenme ihtiyacı¹²⁶ duyan, kendini İsa olarak gösteren, ifşa eden, yeri yurdu, ikâmeti belli olan, insanın cezasını çekmek için çarpmıha gerilip sonra göğe çıkan, bazen kendini

¹²⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 72.

* Burada Hıristiyanlığın Tanrı’sı (İsa) için Cassirer’in belirtmeğe çalıştığı gaybî Tanrı (*Deus absconditus*) denemez, çünkü Hıristiyanlara göre Tanrı, İsa şeklinde tecessüm etmiştir.

¹²¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 12, Pascal, *Pense*, Böl. XII, kıs. 5. *Gerçekten sen gaybî (gizlenmiş) bir Tanrısın.

¹²² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 12, Pascal, *age*. Böl. XIII, kıs. 3.

¹²³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 13, Pascal, *age*. Böl. X, kıs. 1.

¹²⁴ Tekvin, 32/22-32, *Kutsal Kitap* (Yeni Çeviri), İstanbul, 2001

¹²⁵ Tekvin, 6/5-8.

¹²⁶ Tekvin, 2/1-2.

açığa çıkararak bazen gizlenen bir Tanrı anlayışı irdelenirse, Cassirer'in benzetmesine katılmamak mümkün değil. Tanrı, eğer canlı cansız her şeyin yaratıcısı ise, bu elbette bizim duyu eşiğimizin üzerinde, akıl ölçülerimizin dışında kalan bir varlık olacaktır. Bir insanın gördüğü, kavradığı, anladığı ve ihata ettiği bir varlığın evrenin yaratıcısı olmasını beklemek de makûl bir yaklaşım olamaz. Bu nedenle Blaise Pascal (1623-1662), Tanrı'ya inanmanın da inanmamanın da birbirine denk delilleri olduğunu belirterek, insanın inanmasını zorunlu kılacak deliller bulunursa, herkes bu mantikî zorunluluk gereği Tanrı'ya inanacaktır. Buna karşın, Tanrı'nın olmadığına ilişkin zorunlu deliller bulunursa bu kez de, herkes bu mantikî zorunluluk nedeniyle Tanrı'yı inkâr edecektir. Zorunlu iman ve inkâr, insanî bir eylem olamaz. İman ve inkâr, hür iradenin bir seçimi ve tercihidir. Bu bakımdan, Pascal, "inanmayı cezalandırmaya yetecek kadar ama onu iknâ etmeye yetmeyecek kadar kanıt mevcuttur -tâ ki, bu kanıtın izini sürüp dine sarılanların kendi akıllarınca değil, Allah'ın lûtufta ve inayeti sayesinde bu yöne sevk edildiği; ve ondan uzak duranların kendi akıllarınca değil; şehvetleri sayesinde aksi yöne sevk edildiği apaçık görünsün,"¹²⁷ demektedir.

Orta Çağ Hıristiyan düşünürlerinin, Tanrı'nın akledilemezliği konusunda çok daha köktenci ve katı tezler ileri sürdüklerini belirten Cassirer, "bunların içinde Tertullianus (160-230)'un *Credo quia absurdum* (saçma olduğu için inanıyorum)¹²⁸ ifadesine dikkat çeker. Cassirer, Pascal'ın, dinî unsurların çoğunun belirsizlik ve kavranamazlık içerdiği iddialarına benzer yaklaşımın, Kierkegaard'da da görüldüğünden söz ederek, onun, dinî hayatı, büyük bir paradoks olarak tanımladığından söz eder. "Ona göre, bu paradoksu küçültmek için yapılacak bir teşebbüs, dinî hayatın inkârı ve tahribi anlamına gelir. Ve din, sadece teorik olarak değil ahlâkî hisler bakımından da bir muammadır."¹²⁹ Kierkegaard'a göre, iman paradoksal (alışılmıştan dışında) ve hatta saçmadır... İman 'nesnel' hiçbir belirlilik takdim etmez, üstelik yine en azından o, aklın tam olarak kurban edilmesiyle ancak mümkündür. Kierkegaard, Tertullianus'un meşhur deyimini yükünü yeniden üzerine alıyor: *Credo in Absurdum, quia absurdum*= saçma olduğu için inanıyorum. Ve (onun) fikrini tam olarak anlamak için, şunların ilave edilmesi gerekecektir:

¹²⁷ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev.: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, s. 229.

¹²⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 72.

¹²⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 72.

Credo in Absurdum, quia absurdum (saçma olduğu için inandım, saçma olduğu için). Kant ise şöyle diyordu: ‘İmana yer bulmak için bilgiyi unutmak mecburiyetindeyim’; Kierkegaard, iman anlayışını tamamıyla özetleyen bu sözü yazdığı zaman, sadece durmadan (iman için) gerekli fikirler alıyor: Tanrı’yı kazanmak için akli kaybetmek, inanma aktinin kendisi budur...¹³⁰ Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu hakkındaki akli çıkarımların anlamsızlığından söz eden Kierkegaard’ın, irrasyonel Tanrı yaklaşımını, Paul Foulquie, “Ona göre, Tanrı kanıtlanan bir düşünce olmaktan çok kendisiyle ilişki kurularak yaşanılan bir varlıktır,”¹³¹ şeklinde yorumlar.

Cassirer’e göre, “efsane, adeta iki yüze sahiptir, bir yüzüyle kavramsal diğer yüzüyle de sezgisel bir yapı gösterir. Efsane, sezginin belli bir tarzı üzerine dayanır... Tecrübî düşüncede bize ilginç gelen şey, bizim duyu tecrübemizin özelliklerinin değişmezliğidir. Burada biz, her zaman cevherle araz, zorunlu ile şarta bağlı olan, kalıcı ile geçici arasında bir ayrım yaparız. Biz bu ayrım kâbiliyetiyle, sabitleştirilmiş ve belirlenmiş niteliklere haiz olan bir fizikî dünya kavramına götürülürüz. Fakat bütün bu çözümler, efsanevî sezgi ve düşüncenin temel yapısına zıt olan tahlilî bir süreçle gerçekleşmektedir.”¹³² Cassirer, mitolojiyi de efsanenin bilimi ya da dinî anlayış formlarının bilimi olarak¹³³ tanımlamaktadır.

Bilim, öznel nitelikleri sınırlandırma görevinde, bu niteliklerden soyutlanmak zorunda olduğu halde onları tümüyle yok edemez diyen Cassirer, “onlar kökten yok edilemezler, fakat kendi alanları içinde sınırlandırılabilirler. Bilim onların nesnelliğini sınırlar ama gerçekliklerini tümüyle ortadan kaldıramaz. Çünkü insanî tecrübemizin her özelliğinin bir gerçeklik iddiası”¹³⁴ olduğunu belirtir. Cassirer’e göre, eğer biz efsanevi sezgi ve hayal gücü dünyasının bir değerlendirmesini yapmak istiyorsak işe, bunların her ikisini de nazarî bilgi ve doğruluk ideallerinin kendi görüşümüzden yaptığımız bir tenkidyle başlamamız gerekir. Çünkü, burada ihtiyaç duyduğumuz şey, salt düşüncelerin ya da inançların bir izahı olmayıp efsanevî hayatın bir yorumudur. Efsanenin bir dogmatik inançlar sistemi olmadığını belirten Cassirer, onun, salt hayâl gücü veya temsillerden daha çok, faaliyetleri ihtiva ettiğini

¹³⁰ Roger Wernaux, *Existansiyalizm Üzerine Dersler*, çev.: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yay. Kayseri, 1994, s. 13-14; Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993, s. 29.

¹³¹ Paul Foulquie, *Varoloşçuluk*, çev.: Yakup Şahan, İletişim Yay. İstanbul, 1995, s. 95.

¹³² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 76.

¹³³ Ernst Cassirer, *Language and Myth*, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications inc, New York, 1953, s. 15.

¹³⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 77.

belirtir. Bu görüşün daha da yaygınlaşması, modern antropoloji ve din tarihindeki gelişmenin kesinliğinin işaretidir, der. “Tarihî ve psikolojik duyguda dinî törenlere ait faaliyetlerin (rituel) dogmadan önce olduğu görüşü, genel olarak kabul edilmiş bir kural olarak görülür. Efsaneyi eğer en son nazarı unsurlarına ayırabilmeyi başarabilmiş olsaydık, böyle bir analitik işlem yoluyla bile, onun dingin (statik) olmayıp hareketli olan hayatî ilkesini hiçbir zaman kavrayamazdık, o sadece faaliyet açısından tanımlanabilir. İptidaî insan, duygu ve heyecanlarını kesin soyut kavramlarla değil, fakat somut ve yakın bir yoldan dile getirir. Efsanenin ve ilkel dinin yapısının farkında olmak için, bu ifadenin tümünü incelemeliyiz.”¹³⁵

Cassirer’e göre, bu yapının en açık ve tutarlı nazariyelerinden biri, Fransız Sosyoloji Okulu vasıtasıyla Durkheim’e (1858-1917), onun öğrencileri ve takip edenlerinin çalışmalarında verilmiştir. Durkheim’e işe, bir efsanenin kaynaklarını, fizikî dünyada tabîî bir olayın sezgisinde gördüğümüz sürece, onun yeterli açıklamasının verilemeyeceği ilkesinden hareket eder. “Efsanenin hakiki modeli tabiat değil toplumdur. Onun tüm esas güdüleri insanın içtimaî hayatının yansımalarıdır. Tabiat, bu yansımalar vasıtasıyla içtimaî hayatın görüntüsü haline gelir. Tabiat, içtimaî dünyanın tüm manzarasını, nizamını, ve mimarisini, bölümlerini ve alt bölümlerini yansıtır.”¹³⁶ Durkheim’in tezinin, Levy-Bruhl (1857-1939)’ün gayretleriyle tam olarak geliştiğini belirten Cassirer, Bruhl’de daha genel bir karakteristikle, yani efsanevî düşüncenin mantık-öncesi düşünce olarak tasviriyle karşılaşırız, eğer “Bruhl, sebepleri sorsaydı bunlar mantıkî ve tecrübî değil mistik sebepler olacaktı”, der.

Cassirer, Malinowski’nin, ‘burada bulduğumuz kurallar büyüden, tabiat-üstü yaptırımdan tümüyle bağımsız olup, asla herhangi bir tören ya da âyin unsurlarıyla karışmaz. İnsanın ilk gelişim safhalarında, gerçek ve gerçek olmayanın karmakarışık bir şeye dönüştüğü tıpkı mistisizmle aklın, kalp para ile gerçeğinin yer değiştirdiği düzensiz bir ülkede, karmaşık bir dünyada yaşadığını zannetmek bir hatadır’, ifadesine dikkat çekerek, “Bize göre, sihir ve dinî törenlerin en temel noktası hakkında, sadece bilginin iflas ettiği yerlerde, onun araya girdiği söylenir. Tabiatüstü olarak kalıba dökülen âyin hayattan çıkar, ama insanın pratik gayretlerini -insanın

¹³⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 79.

¹³⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 79.

inisiyatifini yavaş yavaş- asla boğmaz. İnsan, dinî ve sihrî rituellerinde mucizeleri, zihnî güçlerini bilmezlikten geldiği için değil, tam aksine onlardan tümüyle haberdar olduğu için, kanunlaştırmağa teşebbüs eder. Bir adım daha ileri gitmek için bunun kabulü, eğer bir kez ve ebediyen dinin kendine has bir konusu ve kendi meşru gelişme alanı olduğu gerçeğini yerleştirmek istiyorsak, bu bana kaçınılmaz görünüyor,”¹³⁷ der.

Cassirer, iptidaî insanın hayat görüşünün, tahlilî bir şey olmayıp sun'î olduğunu, hayatın, sınıflara ve altınıflara bölünmediğini ve onun, belirgin ve ikna edici herhangi bir ayrıma izin vermeyen, kesintisiz devam eden bir bütünlük hissi verdiğini belirtir. “Farklı alanlar arasındaki sınırlar, aşılamayan engeller değildir, onlar akıcı ve inip çıkarlar. Hayatın çeşitli alanları arasında, hiçbir belirli fark yoktur. Hiçbir şey, belirli, değişmeyen ve sâkin bir halde değildir. Âni bir başkalaşım yoluyla, her şey her şeye dönüşebilir. Eğer efsanevî dünyanın herhangi bir karakteri ve göze çarpan bir özelliği, onun tarafından yönetilen herhangi kanunu varsa bu başkalaşım kanunudur. Yine de biz, efsanevî dünyanın kararsızlığını, iptidaî insanın eşyanın tecrübî farklılıklarını kavramadaki güçsüz olduğu bir yana, neredeyse onları kavrayamayız. Bu bakımdan iptidaî insan, medeni insana oldukça sık üstünlüğünü ispat eder.”¹³⁸

‘Burada efsanenin en temel unsurlarından birini kavramaktayız’, diyen Cassirer, efsanenin, sadece zihnî süreçlerden doğmadığını düşünür. Ona göre efsane, derin insanî heyecanlardan filizlenir. Fakat, diğer taraftan sadece hissî unsuru vurgulayan, tüm nazariyeler de önemli bir noktayı görmekte başarısız oldular. Efsane, heyecanın ifadesi olduğu için, yalın duygu olarak tasvir edilemez. Heyecanın ifadesi, duygunun kendisi değil, bir imaja dönüştürülmüş şeklidir. İşte bu olgu, köktenci bir değişmeyi ifade etmektedir. Şimdiye kadar bulanık bir şekilde ve belli belirsiz olarak duyulan şey, belirli bir şekil almakta; pasif bir durum, aktif bir süreç haline gelmektedir.¹³⁹

Cassirer’e göre, efsanenin çoğu temel özellikleri, düşüncenin ya da insan hayalinin belli bir yönü değildir. Efsane heyecanın bir ürünüdür ve onun hissî arka planı, tüm ürünlerine kendi rengini vermesidir. İptidaî insan, asla eşyanın tecrübî

¹³⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 80.

¹³⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 81.

¹³⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 52.

farklılıklarını kavramada kâbiliyet zâfiyeti içinde değildir. Fakat onun tabiatı ve hayatı kavrayışındaki tüm bu farklılıklar, daha güçlü bir duygu, yani hayatın temel ve yok edilemeyen dayanışmasına ait derin inanç tarafından silinirler. Bu duygu, hayatın tek tek şekillerinin çeşitliliği ve çokluğu üzerinde köprü oluşturur. İptidaî insan, tabiat kefesinde kendisine önemli ve imtiyazlı bir konum atfetmez. O, hayatın tüm formlarının bu yakınlığını, efsanevî düşüncenin faraziyesi görür. Totemciliğin amentüsü iptidaî kültürün en temel karakteristik özellikleri arasındadır.¹⁴⁰

Cassirer'e göre, hayatın birliğinin yok edilemezlik duygusu, ölümün gerçeğini inkâr ve reddedecek bir şekilde güçlü ve sarsılmazdır. "İptidaî düşüncede ölüm asla, genel kanunlara itaat eden, tabîî bir hadise olarak görülmez. Ölümün meydana gelişi kaçınılmaz değil tesadüfidir. O, her zaman ferdî ve tesadüfî sebepler üzerine dayanır. O, kötü amaçla yapılan büyücülüğün ya da sihir veyahut diğer bazı şahsî husumetin işidir."¹⁴¹ Cassirer'e göre, Spencer ve Gillen, Avustralya Aboriginler kabilesinin, ölümü, doğuştan gerçekleşen tabîî bir olay olarak nitelemediklerini naklederler. Ölen biri, zorunlu olarak bir başka adam ya da hatta belki kadın tarafından öldürülmüştür ve bu erkek ya da kadın da er ya da geç saldırıya uğrayacaktır.¹⁴² Cassirer'e göre, ölüm her zaman olmaz, o özel bir olay, insanın zâfiyeti ya da bazı arızalar nedeniyle varlığa nüfuz eder. Efsanevî hikayelerin çoğu ölümün menşei ile ilgilidir.

Cassirer'e göre, insanın mahiyeti ve özü itibariyle ölümlü bir varlık olduğu anlayışı, efsanevî ve iptidaî dinî düşünceye tümüyle yabancıdır. Buna göre, efsanevî inancın ölümsüzlük anlayışı ile salt felsefi inancın tüm sonraki formlarındaki ölümsüzlük anlayışı arasında, göze çarpan bir farklılık vardır. Eğer, Phaidon diyalogunu okursak, felsefi düşüncenin tüm çabasının, insan ruhunun ölümsüzlüğün apaçık ve çürütülemez delillerini vermeğe çalıştığını hissederiz. Efsanevî düşüncede durum oldukça farklıdır. Efsane ve iptidaî dinler bu delillere asla izin vermez. Onlar, ölümün, gerçekleşmesi ihtimalini bile kesin olarak inkâr ederler. Bir anlamda tüm efsanevî düşünce, ölüm olayını bir fikri sabit inatla yalanlama olarak yorumlanabilir. Efsane, hayatın bu koparılmaz birliği ve sürekliliği inancından dolayı, ölüm olgusunu kaldırmak zorundadır. İptidaî din, belki de insan kültüründe bulduğumuz en güçlü ve

¹⁴⁰ Cassirer, *An Essay on Man* s. 82.

¹⁴¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 83.

¹⁴² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 83.

çok canlı hayat tasdikidir. J. Henry Breasted, en eski piramit metinlerini tasvir ederken bu metinlerin her yerinde en öncelikli ve baskın olan, ısrarla vurgulanan notun, hatta ihtirasa dötüşen, ölüm karşısındaki direnme olduğunu söyler. ‘Onların (bu ifadelerin), hiç kimsenin geri gelmediğı o büyük karanlık ve sessizliğe karşı insanlığın en önceki büyük başkaldırı ifadeleri oldukları söylenebilir. Piramit metinlerinde ‘ölüm’ sözcüğü, olumsuz olarak kullanılışı ya da bir düşmana tatbik edilmesi dışında asla geçmiyor. Ölümün, hayat olduğuna dair sarsılmaz inanç ifadelerini tekrar tekrar işitiriz.¹⁴³

İptidaî insan, ferdî ve içtimaî hislerinde bu güvenle doludur ve iptidaî insan hayatının mekân ya da zamanında da, belirli sınırlamalar yoktur diyen Cassirer, iptidaî insan hayatının, tüm tabiat âlemine ve insanın tarihinin tümüne yayıldığını belirtir. Cassirer, buradan hareketle Herbert Spencer’ın, ‘atalara tapma’ anlayışının dinin menşei ve ilk kaynağı olduğunu ileri sürdüğünden söz eder. “Atalara tapma, en azından en genel dinî güdülerden birisidir. Dünyada, bir ya da başka bir biçimde, ölüm kültürünün bir türünü uygulamayan pek az ırk görülür. Ebeveynin ölümünden sonra hayatta kalanların en yüksek dinî görevlerden biri, onun girdiğı¹⁴⁴ yeni durumda yiyecek ve diğer gerekli ihtiyacını sağlamaktır. Atalara tapma inancının, bir çok durumda, tüm dinî ve içtimaî hayatı karakterize eden ve tanımlayan, her şeyi kapsayan, bir özellik olarak görüldüğünü belirten Cassirer, atalara tapma inancının Çin’de, din kurumunca tasdik edilip düzenlenmiş ve halkın benimseyebileceğı tek din olduğu tasarlandığından söz ederek, atalara tapma inancının ölümlerle aile bağlarının kopmadığını ve ölümlerin hem yetkilerinin ve hem de koruyuculuklarının sürdüğünü ileri süren De Groot’nun, *Çin’in Dinî Sistemleri* adlı eserinden şu alıntıyı yapar; “Ölümler, Çin halkının semavî, tabîî koruyucuları, yani, hayaletlere (düş-görüntüleri) karşı korumak ve böylece saadet yaratmak için, gayret eden iyi ev tanrılarıdır... Ataya tapma inancısıdır ki, ailenin ölmüş üyesinin koruyuculuk yetkisini insana ihsan ederek, yaşayan kişiye zenginlik ve mutluluk bağışlar. Bu yüzden, bu dine mensup olan kişinin, tüm serveti gerçekte ölümlerindir, ölümler hakikaten aile ile birlikte kalıp, birlikte yaşamayı sürdürürler... Ataerkil yasalara göre, bir çocuğun sahip olduğu her şeyin gerçek sahibi ebeveynleridir... O halde biz, ebeveynler ve

¹⁴³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 84.

¹⁴⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 84. Cassirer, bu noktaya işaret eden zengin etnolojik örneklerin, Hasting’in *Encyclopedia of Religion and Ethics* adlı eserinde görülebileceğini belirtiyor.

atalara tapma inancını, Çin halkının içtimaî ve dinî hayatının asıl özü olarak düşünürüz.”¹⁴⁵

Çin, onda, atalara tapma inancının tüm temel özelliklerini ve onun belli çıkarımlarının tümünü araştırabildiğimiz, klasik bir ülkedir, diyen Cassirer’e göre, atalar kültürünün temelinde yatan genel dinî saikler özel ve sosyal şartlara dayanmazlar. Biz onları, tümüyle farklı çevrelerde buluruz. “Eğer klasik ilkçağlara bakarsak, Romalıların dininde de aynı saikleri buluruz. Bu saikler orada da, Roma hayatının tüm karakterine damgasını vurmuştur. Fustel de Coulanges (1830-1889) tanınmış eseri *La Cite’ Antique*’de Roma dininin bir tasvirini yaparak Romalıların tüm içtimaî ve siyasî hayatlarının, ölen atalarının ruhlarına tapmalarının etkilerini taşıdığını göstermeğe çalışır. Atalar kültürü, her zaman Roma dininin en esaslı ve yaygın özelliklerinden biri olarak kaldı.”¹⁴⁶

Cassirer’in, dinlerin genel tarihi için yapılan müşahedelerin değerinin, “...Tanrı ya da şeytanın kendi mahiyeti ve önemine göre tasvir edilemeyen statik bir Tanrı anlayışının yerini alan ilahî varlığın dinamik bir anlayışı olan bir olguda yattığını”¹⁴⁷ belirten bu yaklaşımını Henri Bergson’da da görmek mümkündür. Henri Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı* adlı eserinde bizi, ‘statik ve dinamik din’ diye tasvir ettiği iki din arasında, te’lîfi imkansız bir zıtlık bulunduğu iknâ etmeğe çalışır. Bunlardan ilki, sosyal baskının ürünü, ikincisi ise, hürlük üzerine temellenir. Dinamik dinde, bir baskıya değil, bir cazibeye teslim oluruz, diyen Cassirer, bu cazibenin etkisiyle, statik, itibarî ve ananevî ahlâklılığımızın tümünden bağları koparırsınız. O, bizim, dinin en yüksek şekline, bir insanlık dinine aile ve millet aşamalarına doğru tedricen giderek, erişemeyeceğimiz kanaatindedir. Bergson “Biz tek sıçrayışta onun çok önüne geçmeli ve onu amacımız yapmadan, geçerek ulaşmalıyız... İster dinin, isterse felsefenin dilini konuşalım; ister bir sevgi, saygı sorunu olsun, sosyal baskının üzerinde ve ötesinde farklı bir ahlâklılık, mükellefiyetin diğer bir türünün ortaya çıktığı görülür... Tabîî mükellefiyet, bir baskı ya da zorlayıcı güç olduğu halde, tam ve mükemmel ahlâklılık bir cazibe etkisine sahiptir... İlkinden ikincisine geçmemiz, kendiliğimizden geçebildiğimiz, genişleyen bir süreç vasıtasıyla değil, görünüşleri yok edip gerçeklere ulaştığımızda olur, ... O

¹⁴⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 85.

¹⁴⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 85.

¹⁴⁷ Cassirer, *Language and Myth*, s. 23.

zaman birbirine zıt iki aşırı uçta baskı ve büyük amaç buluruz: ilki, ne kadar kişilik dışı olursa ve alışkanlık hatta içgüdü dediğimiz, tabii güçlere ne kadar yaklaşırsa, o kadar mükemmelleşir; ikincisi ise, bizde bilinen kişilerce açıkça uyarıldığı ve tabiat üzerinde açık bir zafere ulaştığı ölçüde güçlenir, ¹⁴⁸ der.

1.2.2.1. İptidaî cemiyetlerde dinî anlayış

Bir konunun, bir hadisenin açıklığa kavuşturulması ancak bunların ilklerine, menşelerine, ilk kaynaklarına, yani geriye, geçmişe dönülerek mümkün olacağı anlayışı, sosyal bilimlerde etkili bir yöntemdir. Bu bağlamda bir kelimenin ya da kavramın anlamı için de, ilk kullanılış sebep ve şekillerine yönelmek etimoloji diye bir disiplinin doğmasına neden olmuştur. Tylor'ın '*daha aşağı ırkların sistematik bir şekilde incelenmeleri için ilk gereklilik, dinin temel sayılabilecek bir tanımını yapmaktır*', ifadesinden yola çıkan Cassirer, üstün bir Tanrı inancının tanımına, ölümden sonraki bir hesaba çekilmeyi, putlara tapınmayı, ya da kurban adaklarını dahil edemeyiz, dedikten sonra etnolojik verilerin daha yakından incelenmesiyle, tüm bu özelliklerin zorunlu ilk gerekenler olmadıklarını ifade eder. Ona göre, bu özellikler, dinî hayatın evrensel bir yönünü değil, sadece belirli bir yönünü verirler. Cassirer'e göre, bir anlamda Max Müller (1823-1900), Alman Romantik şairi Novalis (1772-1801) ya da Schleiermacher (1768-1824)'ın bir öğrencisi gibi konuşmakta, dinin menşesinin ruhçuluk ya da büyük tabii kuvvetlere tapınmada aranması gerektiğini savunan nazariyeyi reddetmektedir. Gerçekten, ateşe, güneşe, aya ve parlak gökyüzüne tapınma anlamında tabii ya da fizikî bir din vardır, fakat bu fizikî din, sadece bir tek görünüşe sahip olan ve türemiş bir hadisedir. Bize bütünü vermediği gibi, bizi ilk ve ana kaynağa da götürmez. Dinin gerçek kaynağı düşünce ve duygunun derin tabakalarında aranmalıdır.¹⁴⁹ İnsanları büyüleyen ilk şeylerin, çevrelerindeki nesnelere olmadığını belirten Cassirer, "iptidaî zihin bile, bir bütün olarak ele alındığında, tabiatın muhteşem görünümünden çok fazla etkilenmiştir. Onun için tabiat, bilinenden ayrılmış olan bilinmeyen, sınırlıdan ayrılmış olan sınırsızdır. Dinî düşünce ve dile en erken dönemlerden beri sağlanan itici güç, bu

¹⁴⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 88. Ayrıca bkz.: Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev.: Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., Ankara, 1949, s. 39,40 ve Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*. İng. Trans. R. Ashley Audra ve Cloudesley Brereton, *The Two Sources of Morality and Religion* (New York, Holt & Co., 1935) s. 25, 26, 30, 42.

¹⁴⁹ Cassirer, *The Myth of State*. s. 23.

histi...¹⁵⁰ der.

Herbert Spencer'in, tüm dinlerin ilk ve temel kaynağını atalara tapınmada bulduğunu belirten Cassirer'e göre, "O, ilk kültürün tabii güçler kültürü olmayıp ölümler kültürü olduğunu iddia etti."¹⁵¹ Fakat, Cassirer, atalara tapınmadan, müşahhas tanrılara tapınmaya geçişi anlayabilmek için yeni bir faraziye bulmamız gerektiği görüşündedir. Spencer'e göre, bu adımı mümkün, hatta gerekli kılan, dilin devamlı etkisi ve gücü oldu. İnsan dili, asıl özünde mecazîdir. Teşbih ve benzetmelerle doludur. İptidaî zihnin sadece mecazî bir anlamda bu teşbihleri anlama gücü yoktur. O, onları birer gerçeklik olarak ele alır ve bu ilkeye göre düşünüp faaliyette bulunur. İşte bizi atalara tapınmanın başlangıçtaki ilk şekillerine, insanlara tapınmadan bitki ve hayvanlara ve sonunda tabiattaki büyük güçlere tapınmaya, harfi harfine mecazî adların yorumu götürmüştür. İptidaî toplumda, yeni doğan bir çocuğu bitkilerin, hayvanların, yıldızların ya da diğer tabii şeylerin isimleri ile adlandırmak, ortak ve yaygın bir alışkanlıktır. Erkek çocuk, "Kaplan" ya da "Aslan", "Kuzgun" ya da "Kurt"; kız çocuk ise, "Ay" ya da "Yıldız" diye adlandırılır. Tüm bu adların menşei, insanlara atfedilen bazı şahsî nitelikleri ifade eden süs lakaplarından (*epitheta ornantia*) başka bir şey değildiler.¹⁵²

Bize Tanrı'nın bir '*deccali*' (infra personal) ya da '*mehdi*' (supra personal) kavramını gösteren dinlerin olduğunu belirten Cassirer, "içinde şahsiyet duyusunun henüz bulunmadığı '*ruhçuluk-öncesi*' (preanimistic) bir dinle karşılaşıyoruz,¹⁵³ der. Diğer taraftan içinde şahsiyet unsurunun gölgelendiği ve başka güdüler tarafından tamamen ışığın karartıldığı oldukça gelişmiş dinlerin görüldüğüne değinen Cassirer, Bu '*şahsî-olmayan*'a doğru sürükleniş, Doğunun Brahmacılık, Budacılık ve Konfüçyüsçülük gibi büyük dinlerde ortaya çıktığını da¹⁵⁴ vurgulayarak "Upanişadlar dininde tasavvur edilen Tanrı, metafizikî bir hüviyettir. O, Ben ile Evren'in, '*Atman*'la '*Brahman*'ın temel birliği anlamına gelir. İptidaî inançta böylesine soyut bir kimliğe hiç yer verilmediği için çok değişik bir durumla karşılaşıyoruz. Fertler kendilerini içtimaî ve tabii hayatla aynileştirmek, bir tutmak için derin ve hararetle bir istek duyarlar. Bu istek, dinî merasimler sayesinde tatmin edilir.

¹⁵⁰ Cassirer, *The Myth of State*, s. 23.

¹⁵¹ Cassirer, *The Myth of State*, 25.

¹⁵² Cassirer, *The Myth of State*, s. 26.

¹⁵³ Cassirer, *The Myth of State*, s. 44-45.

¹⁵⁴ Cassirer, *The Myth of State*, s. 45.

Bu merasimlerde bireyler tek bir şekilde, ayırt edilemeyecek bir bütünlüğün içine karışmıştır. Eğer vahşi bir kabilenin erkekleri savaş ya da diğer herhangi tehlikeli bir teşebbüsle meşgul iken, evde kalmış olan kadınlar, dinî danslarla onlara yardım etmeğe çalışırlarsa, bu bizim tecrübî düşünce ve ‘*illiyet kamunlarının*’ kıstaslarıyla hükmedildiğinde, saçma ve anlaşılmaz görünür. Fakat, bu faaliyet fizikî tecrübemizden çok, içtimaî tecrübemiz açısından okuyup yorumlanınca, tamamen aydınlık ve kavranabilir hale geldiğini görüyoruz. Kadınlar, savaş danslarında kendilerini kocalarıyla aynileştirmekte, onların umut ve korkularını, risk ve tehlikelerini paylaşmaktadırlar. Bir ‘*illiyet*’ değil de bir ‘*duygudaşlık*’ bağı olan bu bağı aralarındaki uzaklık zayıflatmadığı gibi, aksine güçlendirir. İki cins bölünemeyen bir canlı oluşturur. Bu canlının bir parçasındakiler, diğer parçasını da zorunlu olarak etkiler. Olumlu ve olumsuz isteklerin, emir ve yasakların büyük çoğunluğu, bu genel kuralın ifade ve tatbikatından başka bir şey değildir. Kural sadece iki cins (kadın ve erkek) için değil, kabilenin tüm üyeleri için geçerlidir. Dayak köylüleri, ormanda avlanmaya katıldığı zaman, köyde kalanlar elleriyle ne yağa ne de suya dokunabilirler. Çünkü, eğer dokunurlarsa avcılarının hepsinin parmakları yağlanacak ve av ellerinden kayacaktır,¹⁵⁵ der. Bu illî değil, hissî bir bağıdır. Burada önemli olan, sebeplerle tesirler arasındaki tecrübî bağıntılar olmayıp insanî ilişkilerin kendisiyle duyulduğu derinlik ve yoğunluktur.

1.2.2.2. Yunan efsanelerinde insan

Grek Tabiat filozoflarından önce M.Ö. 7. Ve 6. Asırlarda Grek dininin, tüm bu iptidaî anlayışlardan çok uzak görüldüğünü belirten Cassirer’e göre, Homeros’un şiirlerinde artık sihrî merasimlere, hortlak ve hayaletlere, ölümlerden korkmaya rastlamıyoruz. “Bu Homeros’çu dünyaya Winckelmann (1717-1868)’ın ünlü tanımını tatbik edebiliriz. Bu tanıma göre, Grek dehasının belirgin işareti, ‘*asil sadeliği ve gösterişsiz büyüklüğüdür*’. Fakat, modern din tarihi, bu gösterişsiz büyüklüğün düzeninin asla bozulmadan kalmamış olduğunu bize öğretmiştir.”¹⁵⁶ Clive Bell ise bunu, “Duygulu akılcılık ve uyumlu ağırbaşlılık; Yunan yaşamını, düşüncesini ve sanatını belirleyen niteliklerdir: Bunlardan birincisi, değer duygusu

¹⁵⁵ Cassirer, *The Myth of State*, s. 46. Bkz.: Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev.: K. Sahir Sel, Dünya Kültür Klasikleri Dizisi, İstanbul, 1996, s. 114-115.

¹⁵⁶ Cassirer, *The Myth of State*, s. 48.

ile incelenmiş akılcılık, ikincisi ise akılla güçlendirilmiş değer duygusu¹⁵⁷ olarak tasvir eder. Bayan Jane Ellen Harrison, *Grek Dininin Araştırılmasına Giriş (Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge, University Press, 1903)*, adlı eserinin önsözünde Homeros tarafından ihmâl edilen ya da bastırılan, fakat daha sonraki şairlerde ve özellikle de Aeschylus'ta yeniden ortaya çıkan bir dinî kavramlar tabakası, yani kötülük, arınma, kefaret gibi düşünceler yatar, demektedir. Bundan sonra, Grek kültür ve dinî hayatında, tüm Homeros'çu kavramların tamamen yok edilmekle tehdit edildikleri, o büyük bunalım dönemi gelmiştir. Olimpos tanrılarının sadelik ve sükûnetlerini âniden kaybettikleri görülmüştür. Parlak gökyüzünün tanrısı olan Zeus'un ve güneş tanrısı Apollon'un, Dionysus kültüründe ortaya çıkan şeytanî güçlere direnmek ve onları kovmak için hiçbir güçleri kalmamıştır.

Dionysios'çu kültürde, Grek dehasına herhangi bir belli özelliği neredeyse bulamayız, diyen Cassirer, burada ortaya çıkan, temel bir insanlık hissi, en iptidaî merasimlerde ve en yüce ruhîleştirilmiş esrarengiz (mystic) dinlerde, müşterek olan bir histir. O, ferdin, ferdîliğinin engellerinden kurtulma, evrensel hayat ırmağına dalma, kimliğini kaybetme ve tabiatın bütünlüğüne dalma, Pers* şairi Mevlâna Celâleddin Rumi'nin mısralarında açıkladığı gibi, aynı istektir. "Dansın gücünü bilen kimse, Tanrı'da sükun (dwells in God) bulur". Mutasavvıflar için dansın gücü, Tanrıya giden doğru yol, oluşundadır. Kendi sonlu ve sınırlı "Ben"imiz, dansın çılgın sema ayinlerinde ve (vecd derecesinde) çılgınca mutmain olunan dinî merasimlerde yok olur. Rumi'nin adlandırdığı şekliyle, "Ben", yani o "karanlık zorba" ölür, Tanrı doğar.¹⁵⁸ Cassirer'e göre, bununla birlikte, Grek dini bu iptidaî hislere açık ve samimi bir şekilde geri dönememiştir. Bu hisler güçlerini kaybetmemişlerse de, karakterlerini değiştirmişlerdir. Grek zihni, tam manasıyla mantıkî bir zihindir. Onun mantık talebi evrenseldir. Bu yüzden, Dionysusçu kültürün en akıldışı unsurları bile, bir tür nazarı açıklama ve sebep göstermeksizin kabul edilemezdi. Bu sebebi gösterenler, Orpheusçu teologlar oldu. Başlangıçta sadece en kaba, vahşî ve iptidaî dinî

¹⁵⁷ Clive Bell, *Uygarlık*, çev.: V. Günyol vd., Çan Yay., İstanbul, 1966, s. 53.

* Her ne kadar Cassirer, Mevlana'ya Pers (İranlı) diyorsa da, onun bu ifadesinin, doğru olduğu anlamına gelmez. Cassirer, onun Anadolu'ya geliş yolunun İran olması ve eserlerini Farsça yazmış olmasından dolayı İranlı olduğunu zannediyor olabilir. Mevlana, 1207 yılında Horasan'ın Belh şehrinde doğdu. Mevlana büyük bir tasavvuf şairi ve Mevlevîliğin kurucusu olan bir Türk'tür. Detaylı bilgi için bkz.: İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, Ötügen Yay., İstanbul, 1993, s.15-17; Asaf Halet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Hece Yay., Ankara, 2002, s. 17-21.

¹⁵⁸ Cassirer, *The Myth of State*, s. 49-50.

merasimlerin bir birikimi olan Orpheus'çuluk, bir "sisteme" dönüştü.¹⁵⁹

Efsanenin, önceki nazariyelerin çoğunda, nihayetinde çok sığ bir şey olarak görüldüğünden söz eden Cassirer, onun sadece verilen bir şeye karşılık, genel çağrışım kanunlarının yanlış kullanımından ya da terimler ve özel isimlerin yanlış yorumlanmasından doğan bir şey olduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁰ Cassirer'e göre, bu oldukça toy faraziyelerin fümü, Freud (1856-1939)'çu nazariye tarafından, ortadan kaldırıldı. "Efsane, insan tabiatının derinliklerinden kaynaklanmaktaydı. O, tabiatı ve karakteri henüz belirlenmemiş olan, temel ve karşı konulamaz bir tabii sevk'e dayanıyordu. Fakat bu soru, *sadece tecrübî* bir cevaba açık değildir. Freud, ilk tahlillerinde bir doktor ve deneyci bir düşünür olarak konuştu. Çok karmaşık ve hayli ilginç asabi haller içine tümüyle dalmıştı. Fakat çalışmalarında bile, sadece olguları toplamakla yetinmemişti. Metodu, tümevarımsal olmaktan çok tümdengelimsekti. O, kendisinden olguların çıkarılabileceği evrensel bir ilke aramaktaydı ve gerçekten görülmemiş derecede keskin bir gözlemci olduğu inkâr edilemezdi. Freud, daha önceleri hekimin ilgisini uyandıramamış olan hâdiseleri keşfedip, bu hadiselerin yorumu için yeni bir psikolojik teknik geliştirmeye başladı. Fakat, onun bu ilk çalışmalarında bile, göze görünenden çok daha fazlası vardır. Çalışmaları, asla sadece tecrübî genelleştirmeler değildi. Freud neye çalıştıysa, müşahede edilebilen olguların arkasında yatan gizli bir güç vardı. Bu amaca ulaşmak için, tüm metodunu birden bire değiştirmek zorunda kaldı. Konuşmasını bir doktor ve ruh hekimi olarak sürdürürken, kararlı bir metafizikçi olarak düşündü.¹⁶¹

Cassirer, Freud'un metafiziğinin ancak geriye, tarihî kaynağına doğru takip edilerek anlaşılabilirliğini savunur. Freud, ondokuzuncu yüzyıl Alman felsefesi atmosferi içinde yaşamaktaydı. Orada bulduğu, birbirine tümüyle zıt iki ayrı insan tabiatı ve kültür anlayışı idi. Bunlardan biri Hegel, diğeri ise, Schopenhauer (1788-1860) tarafından temsil ediliyordu. Hegel, tarihî süreci, temelde aklı ve şuurlu bir süreç olarak tasvir etmişti. *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* adlı kitabının girişinde: Dünya tarihinin bize sunduğu faal aklın, en zengin sonuçlarını anlamak zamanı, sonunda gelmelidir... Araştırdığımız olayın -Evrensel Tarih'in- ruh sahasına ait olduğu, başlangıçta müşahede edilmelidir... Ruh, kendisini, müşahede etmekte

¹⁵⁹ Cassirer, *The Myth of State*, s. 50.

¹⁶⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 36-37.

¹⁶¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 37.

olduğumuz sahnede -evrensel tarihte- en müşahhas gerçekliği içinde teşhir eder,¹⁶² demişti.

Schopenhauer, bu Hegel'ci anlayışa karşı çıkmış ve onunla alay etmişti. Böyle bir akılcı ve iyimser bir insan tabiatı ve insanlık tarihi görüşü, ona sadece saçma değil, aynı zamanda adî olarak da görünmüştü. Dünya, aklın bir ürünü değildir. Tersine, kör bir iradenin sonucu olduğu için, onun asıl özü ve ilkesi, kör bir iradenin ürünü idi. Zihin de, bu kör iradenin, kendi amaçlarına hizmet ettirmek için, yaratmış olduğu bir sonuçtan başka bir şey değildi. Fakat, biz tecrübî dünyamızda iradeyi nerede buluyoruz? Duyu tecrübelerinin dünyasında mı? "Bizatihi bir varlık" olarak irade, insanî tecrübe araştırmasının uzağındadır. O, tümüyle ulaşılamayacak bir şey olarak görünür. Fakat tek bir hadise vardır ki, onda iradenin mahiyetinin farkına doğrudan doğruya varabiliriz. İradenin gücü, -dünyanın bu gerçek ilkesi- apaçık ve şüphe götürmez bir şekilde *cinsel içgüdümüzde* ortaya çıkar. Başka hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymayız. Burada bulduğumuz şey, kolayca ve vasıtasız kavranılır; çünkü o, her an, tam ve karşı konulamayan gücü ile hissedilir. Hegel'in yaptığı gibi akıldan, 'metin güç', -Dünyanın Hükümdarı- olarak sözetmek, gülünçtür. Gerçek hükümdar, -tabiat ve insan hayatının etrafında döndüğü odak- cinsel içgüdüdür. Schopenhauer'ın söylediği gibi, bu içgüdü, ferdi, amaçlarına yardım etmesi için bir vasıta yapan insanın özel vasfıdır. Tüm bu düşünceler, Schopenhauer'ın, *İrade ve Fikir Olarak Dünya* adlı kitabının, bize Freud nazariyesinin genel metafizik arka planını ve bir anlamda özünü veren ünlü bir bölümünde geliştirilmişlerdir.¹⁶³

Freud'un psikanaliz nazariyesinin temelini oturttuğu cinsiyet içgüdüğü kendisinden önce Schopenhauer'ın zikredilen eserinde ortaya konmuştur. Her uzviyet olgunluk çağına varınca, kendisini üreme hizmetine kurban etmeğe koşar. Dişi örümcek az önce tohumunu aldığı erkeği yer. Bir çok hayvan hiç görmeyecekleri torunları için gıda toplar. Nihayet insan, çocuklarını beslemek, giydirmek ve büyütmek için hemen hemen helâk olur. Üreme, her uzviyetin son gayesi ve en kuvvetli içgüdüdür. Çünkü, ölümü bu yoldan yenebilir... Bu sebepten tenasül uzvu, Yunanlılarda fallus, Hintlilerde Lingam ismiyle tanrılaştırılmıştır.

¹⁶² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 37-38.

¹⁶³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 38-39.

Hesiodos ve Parmenides demişler ki, Eros, her şeyin başı ve yaratıcısıdır... Münferit uzuvlar, kendi kusurlarının tamamlayıcısını ararlar. Ta ki, bu kusurlar gelecek nesillere intikal etmesin... Herkes, başka şahısta, kendi nefsinde eksik hissettiği ciheti arar.¹⁶⁴ Schopenhauer'a göre, kadının erkeği, erkeğin de kadını derin bir ciddiyet ve düşünce içinde ele alması, asıl amacın önemine yakışır davranışlardır. Çünkü, dünyaya gelecek olan çocuğun, tüm hayatı boyunca, inceleme konusu olan bu özelliklere benzer özellikler taşıyacağı inancıdır. Gerçekten de, tür tipinin elden geldiğince saf olarak korunması ve sürdürülmesi en gizli amaçtır.¹⁶⁵ İnsanın karşı cinse ilgisinin, türünün devamını sağlama istek ve arzusu olduğu düşüncesi, bize, insanın kendi neslinde ölümsüzleşme ve yaşama arzu ve iradesinden daha zayıf bir ihtimal gibi geliyor. Çünkü, insan ölümlü bir varlık olduğunu bilir ama ölümsüzlük duygusunu ruhunda ve benliğinde taşır. Zamanın üç boyutunu da doldurmak ister. Geçmiş, ebeveynleriyle; hâli, kendisiyle ve geleceği de çocukları ve torunlarıyla yaşamak ister. Bu nedenle, her nesil, zamanın bir boyutunu temsil eder. İnsan, her üç neslin hayatını, şahsî beninde taşıyıp ebeveynleri, kendisi, çocuk ve torunlarında yaşamayı ister. Bu yüzden insan, ne ebeveynlerinin ne de çocuk ve torunlarının kendi dünya ve hayat görüşünün dışında olmasını ister. Çünkü, bir anlamıyla geçmiş, hal ve geleceği kapsayan şahsiyet bütünlüğünün parçalanmasını arzu etmez. İnsanın ebeveynlerinden, toplumun atalarından intikal eden, mevcut kültür ve değerleri gelecek nesillere aktarmak arzu ve iradesinin sebebi de, bu olsa gerekir.

Bu görüşün sadece, efsanevî nazariyenin incelenmesine yarayan çıkarımlarıyla ilgilendiğini belirten Cassirer'e göre, Psikanalitik metodun sadece tecrübî görüş açısından bu sahaya aktarılması büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Açıkçası problem, doğrudan müşahedeye elverişli değildi. Freud tarafından kullanılmış olan tüm deliller, hayli nazari ve spekülâtif deliller olarak kalmışlardı. Onun incelediği tabu reçeteleri ve totemci sisteme ait hadiselerin tarihî menşei bilinmemekteydi. Freud, bu boşluğu doldurmak için, geriye kendi genel heyecanlar nazariyesine dönmek zorunda kaldı. Totemci sistemin yegâne kaynağının, vahşinin akrabaları ile zina yapmaktan (*incest*) duyduğu korku olduğunu öne sürdü. Dışardan evlenmeye yol açan işte bu güdüydü. Aynı totemden gelen herkes akraba, yani bir

¹⁶⁴ Arthur Schopenhauer, *İrade Felsefesi*, çev.: Sadi Irmak, İkbâl Kitabevi, İstanbul, 1962. s. 43-44.

¹⁶⁵ Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, çev.: Selâhattin Hilav, Süreç Yay., İstanbul, Tarihsiz. s. 45-46.

tek ailedir. Bu ailede en uzak yakınlık dereceleri bile cinsel birleşme için mutlak birer engel olarak kabul edilir. Fakat, problemi büyük bir dikkatle incelemiş olan bazı antropologlar, çok değişik sonuçlara varmışlardır. Bu konuda dört ciltlik bir eser vermiş olan Frazer, totemcilik ve dışardan evlenme geleneğinin sık sık birleştirilmelerine rağmen, aslında ayrı ve bağımsız kurumlar olduklarını iddia etti.¹⁶⁶ Örneğin, Aruntalarda tüm dinî ve içtimaî hayat, totemci sistemleri vasıtasıyla belirlenmişti. Fakat, bu sistemin evlilik ve miras konusunda hiçbir etkisi yoktu. Hatta geleneğin tanıklığı geriyi, erkeğin her zaman kendi toteminden bir kadınla evlendiği bir dönemi göstermekteydi.¹⁶⁷ Yıllarca süren bir incelemeden sonra, Frazer (1926-1992)'in söyleyebildiği en iyi şey, dışardan evlenmenin asıl kaynağının ve onunla birlikte yakın akrabalarla evlenmeyi, zina sayma kanununun her zamanki kadar, halâ da karanlık bir problem olarak kalışıdır.¹⁶⁸ Yakın akraba evliliklerinin önlenmesi konusunda ilahî dinlerin hassasiyeti göz ardı edilmemelidir. Mısır firavunları Tanrı soyundan geldiklerine inandıklarından soyun bozulmasını önlemek için, Firavun ailesinin erkek ve kız kardeşlerin birbirleriyle evlendikleri belirtilir.¹⁶⁹

1.2.2.3. İnsanın sosyal hayatında efsanenin işlevi

Cassirer'e göre, efsane, dünyadaki tüm şeylerin en tutarsız ve uyuşmazı olarak görünür. Yüz yüze gelindiğinde o, birbirine hiç uymayan ipliklerden dokunmuş şaşırtıcı bir örgü olarak ortaya çıkar. En barbar dinî ayinleri Homeros'un dünyası ile birleştiren herhangi bir bağ bulmayı ümit edebilir miyiz? –iptidaî kabilelerin Bakkhos şenliklerine ait çılgın kültlerini, Asya Şamanlarının sihir tatbikatlarını, dans eden dervişlerin kendinden geçmişçesine hızla fırl fırl dönüşlerini, Upanişadlar dininin spekülâtif derinliği ve sükuneti ile geriye, bir ve aynı kaynağa doğru bir yol takip edebilir miyiz? Böylesine değişik ve tümüyle uyuşmayan hadiseleri bir isimle tasvire kalkışmak ve onları aynı kavram altında sınıflandırma, çok keyfi bir iş olarak görünüyor.¹⁷⁰

Konuya farklı bir açıdan yaklaştığımızda problem, değişik bir ışık altında görünmekte. Efsanenin ve dinî merasimlerin faaliyetleri, konuları, sonsuz çeşitlilikte

¹⁶⁶ Cassirer, *The Myth of State*, s. 39.

¹⁶⁷ Cassirer, *The Myth of State*, s. 39-40.

¹⁶⁸ Cassirer, *The Myth of State*, s. 39-40.

¹⁶⁹ Ekrem Sarıncıoğlu, *Dinler Tarihi*, Isparta, 2000, s. 47.

¹⁷⁰ Cassirer, *The Myth of State*, s. 44.

olup; hesaplanamaz ve derinliklerine ulaşılamaz. Fakat efsanevî düşünce ve hayâl gücünün güdülere, bir anlamda her zaman aynı. Tüm insanî faaliyetlerde ve insan kültürünün (human culture) tüm şekillerinde, bir “çoklukta birliği” buluruz. Sanat bize sezginin; bilim, düşüncenin; din ve efsane ise, hissin birliğini verir. Sanat, önümüze ‘canlı şekiller’ âlemini açar. Bilim bize, kanunlar ve ilkeler âlemini gösterir. Din ve efsane, hayatın evrenselliğinin ve asıl hayat kimliğinin farkına varmayla başlar.¹⁷¹

Efsane ve dinin genelde salt korku ürünleri oldukları ifade edildiğinden söz eden Cassirer, insanın dinî hayatındaki en esaslı yönün korku olgusu değil, korkunun başkalaşması olduğunu belirtir. “Korku, evrensel bir biyolojik tabii sevtir. Asla, tamamen üstesinden gelinip bastırılamaz; fakat şekli değiştirilebilir. Efsane, en şiddetli heyecanlar ve en korkutucu görüntülerle doludur. Ne var ki, efsanede insan, yeni ve garip bir sanatı, yani ifade etme sanatını öğrenmeye başlar. Bu da onun, çok derinlerden kaynaklanan tabii sevklerini, umut ve korkularını düzenlemesi anlamına gelir.”¹⁷²

Bazı eğitimciler, ‘insan korkutulmamalı, sevilmeli’, tezinden hareket ederek, bu Tanrı korkusu bile olsa, diye hümanistlerin hoşlanacakları tarzda vurgu yaparlar. Burada, insanın kısmen de olsa neliğini belirlemede bazı ipuçları yakalayabileceğimizi düşündüğüm şu soruları sormak gerekir. Gerçekten, insan korkutulmazsa korkmayacak mıdır? Yani, tüm korkuların kaynağı korkutmak mıdır? Korkutulmağa çalışılsa bile korkmayan, korkutulmadığı halde korkan insanlar yok mudur? Bu soruların formunu, sevgi için de tatbik edebiliriz. Sevilen insan, mutlaka sevecek midir? Sevilmeyen insan, sevmeyecek midir? Sevilmediği halde seven, sevildiği halde sevmeyen insan yok mudur? Biz neden olgusal doğruluklara itibar etmiyoruz da, önyargılı nazarî kanaatlerimizi idealize etmek istiyoruz? İnsan şöyle olmalıdır, denildiği için insan öyle olmayacaktır, yaratılışı, fitratı, huyu, mizacı, karakteri, kişiliği nasıl ise, genetik yapısı nasıl dizayn edilmişse ona göre bir kişi olacaktır. Eğer insanın genetiğini, yaratılış ve fitratını istediğimiz tarzda dizayn edebilirsek, belki onun hakkındaki önyargılarımız tutarlı hale gelebilir. Ancak, asıl olan önyargılarımızı kanıtlamak değil, olguyu tespittir. İnsanın neliğinin

¹⁷¹ Cassirer, *The Myth of State*, s. 44.

¹⁷² Cassirer, *The Myth of State*, s. 58.

belirlenmesini insana vermek, insan için belki de bir felaket olabilirdi.

Platon, *Phaidon* diyalogunda filozofun bir tanımı yapmıştır. Bu tanıma göre ‘filozof en büyük ve en zor sanatı öğrenmiş olan insan, yani nasıl öleceğini bilen¹⁷³ kimsedir’. Modern düşünürler bu düşünceyi Platon’dan ödünç almışlardır. Onlar, insana bırakılan hürlüğün, onun zihninden ölüm korkusunu kovan tek yol olduğunu ileri sürmüşlerdir. “Ölmeyi öğrenmiş olan kişi, bir köle olmanın ne olduğunu unutmuştur. Nasıl ölüneceğini bilmek, bizi tüm esaret ve tahditlerden kurtarır.”¹⁷⁴ Cassirer’e göre, efsane, ölüm sorununa aklı bir cevap verememiştir. Bununla birlikte, felsefeden çok önce, insanlığın ilk öğretmeni ve insan ırkının çocukluk dönemindeki ölüm sorununu iptidaî zihnin anlayabileceği bir dille tek başına ileri sürüp çözebilen ilk pedagog olmuştur. Hades’te Achilleus, Odysseus’a “bana ölmeyi deneme ve açıklamaya çalışma”, demektedir.¹⁷⁵ Homeros’un Odysseus destanının *Ölülerin Ahvali* bölümünde, Odysseus’un ötedünya (hades) ya yaptığı yolculuk sırasında kendisinden önce oraya gidenlerin hallerinden sözedilmektedir. Grekler, genel anlayış itibariyle ötedünyayı sevmezler, yani bu dünyacıdırlar. ‘Hades’te kral olmaksansa bu dünyada çoban olmayı yeğleriz,’ derlerdi. Bu yüzden, Odysseus ünlü koşucu Akhilleus ile karşılaştığında “– Peleus oğlu Akhilleus! Bütün Akhaiların ulusu! Teiresias’tan öğüt almak istemeğe geldim... Senden daha mutlu, ey Akhilleus, kimse ne gelmiş ne de gelecek. Eskiden, hayatta iken, biz bütün Argon erleri, seni tanrılarla bir sayardık, şimdi de burada, görüyorum ki, ölülerin üzerine hükmün yürüyor. Öyle olunca, öldüğüne yanma, ey Akhilleus! Böyle dedim, o da hemen cevap verdi: Ölümü ballandırma bana, Odysseus, alp! Raziydım, bir yanaşma gibi, hali vakti yerinde olmayan yoksul bir çiftçinin hizmetinde olayım, şu bütün yok olmuş ölülere han olmaksansa!...”¹⁷⁶ Greklerin destanlar dönemindeki anlayışı, Sokrates ve Platon’un etkileriyle değiştirildiği de görülüyor. Dolayısıyla Platon, *Phaidon* diyalogunda filozofu, Sokrates’i konuşturarak, ‘nasıl ölüneceğini bilen adam’ olarak nitelendiriyor.

¹⁷³ Platon, *Phaidon*, M.E.B.A.Ü. Basımevi, çev.: S. Kemal Yetkin, H. Ragıp Atademir, Ankara, 1963, s. 10–22.

¹⁷⁴ Cassirer, *The Myth of State*, s. 59; Montaigne, Michel, *Denemeler*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, Varlık Yay. İstanbul, 1962, s. 56–60.

¹⁷⁵ Cassirer, *The Myth of State*, s. 59–60. Bkz.: Homeros, *Odyseia*, çev.: Ahmet Cevdet Emre, Varlık Yay., İstanbul, 1971, s. 218, ‘ölümü bana ballandırmağa kalkışma’ ifadesi, bağlam’a daha uygun düşüyor. Ayrıca bkz.: Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev.: Suad Y. Baydur, İ.Ü.E.F.Y. İstanbul, 1976, s. 5.

¹⁷⁶ Homeros, *age*, s. 216.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN'IN METAFİZİK YÖNDEN İNCELENMESİ

Yapılan tanımlara bakılacak olursa, ontoloji ya da metafizik; varlığın 'var olmak' açısından spekülasyon olarak araştırılması ve incelenmesi eylemidir, denilebilir.¹⁷⁷ Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş* isimli eserinde şöyle demektedir; "Doğa bilimlerinin en somutları, yaşamla ilgilenenleri bile, kendilerini yaşayan varlıkların görünür biçimleriyle, onların organlarıyla ve anatomik öğeleriyle sınırlamışlardır. Bu biçimler arasında karşılaştırmalar yapar, daha karmaşık olanı daha yalın olana indirgerler; kısacası, yaşam işleyişlerini yalnızca onun görsel simgelerinde araştırırlar. Bir gerçekliği görece bilmenin yerine onu saltık olarak elde etmenin, ona dış bakış açılarından bakmanın yerine onun içine girmenin, çözümlenmesini yapmak yerine sezmenin -kısacası, onu dile getirme, çevirme ya da simgesel temsil etme olmaksızın kavramanın- bir yolu varsa bu yol metafiziktir. *Öyleyse Metafizik, simgelerden sıyrılma savında olan bir bilimdir.*"¹⁷⁸

Martin Heidegger, metafiziğe geleneksel felsefenin dışında bir bakış açısı getirmektedir. O, metafiziğin konuları içinde var olan ve varlık kavramlarının yanında 'hiç' ve 'hiçlik' kavramlarından da söz eder. Heidegger, 'hiç' kavramına, ontolojik olarak değil de, filolojik bakımdan açıklık getirmektedir. "Araştırılması gereken, yalnızca Var olanıdır ve başka -hiç bir şey- değildir; sadece Var olanıdır ve onun dışında -hiç bir şey değildir; tek başına Var olanıdır ve onun ötesinde – hiç bir şey değildir."¹⁷⁹ Heidegger'e göre, bilim 'hiç' hakkında hiç bir şey bilmek istemiyor. Fakat ... bilim kendi özünü dile getirmeğe çalıştığı anda Hiç'i yardıma çağırıyor. Reddettiğine başvuruyor... Hiç, kabul edilmiştir. Bilim, Hiç'i Hiç'e karşı akıllıca bir kayıtsızlıkla, 'olmayan şey' diye terk etmiştir... Hiç, Var olanın tümünün tam bir değillesidir. Hiç'in bu özelliği bize sonunda, onun bizimle karşılaşabileceği tek yönü işaret etmiyor mu?¹⁸⁰ diyerek öncelikle, varolanın tümünün mutlak olarak kavranamayacağı düşüncesinden hareket ediyor. Biz varolanların tümünü mutlak anlamda kavrayamadığımız zaman neyin 'var olan' neyin 'var olan'ın dışında kaldığı bilinemeyecektir, demektedir. Bu durumda düşünen insanlar için, bu

¹⁷⁷ Yapılan çeşitli tanımlar için bkz. Cevizci, *age*, s. 363.

¹⁷⁸ Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, çev.: Barış Karacasu, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 1998, s. 9.

¹⁷⁹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev.: Yusuf Örneç, T.F.K. Yay., Ankara, 1994, s. 26.

¹⁸⁰ Heidegger, *age*, s. 29.

karşıtlığı gidermek elbette gereklidir. Varlığın var olmak açısı, hem benzer kavramları hem de zıt kavramları çağrıştırır. Varlığın var olmak açısı, bizi varlığın yok olmamak gibi benzer ve varlığın yok olmak hatta, yokluğun yok olmak ve yokluğun var olmak açısı gibi zıt kavramlara kadar düşünce merakımızı işletir.

'Schopenhauer, 'insan metafizik bir hayvandır' demişti. Andre Cresson'a göre, bu tanım tam anlamıyla alaycı bir tavır takınmaktadır. Bununla beraber, önemsiz sayılacak gibi de değildir. Bu ifadeden üç anlam çıkarılabilir. "İlki; insan bir takım özel meseleler ortaya atar ve bunların hâl çarelerini ortaya koyar, ikincisi; canlılar içinde yalnız insan, bu gibi problemleri ortaya koyar, üçüncüsü de; her nerede insan yaşamışsa veya yaşıyorsa, orada bu problemlerin hal çâreleri aranmıştır."¹⁸¹ İkincisi, birçok eşya imâl ediyoruz: masalar, evler, elbiseler v.s. gibi. Bu eşyaları belli bir gaye için yapmaktayız. Bu maksatla bunları belirli şekillerde birleştiriyoruz... Kâinat hakkında da aynı şekilde düşünüyoruz. Kâinat, genel dengesi içinde büyük bir düzen arz etmektedir; diğer taraftan yeryüzünde yaşayan bitki ve hayvanların organ ve içgüdülerini belli bir hayat tarzına uymak için yapılmış gibi görünmektedir. Bundan da ikinci bir problem ortaya çıkar: Kâinatın bir hedefi mevcut mudur? Eğer var ise bu, neden ibarettir?

Üçüncü problem: Uyurken rüyalar, kâbuslar görür, uyanırken birsamla (hallucination) karşılaşırız. Devam ettikleri sürece, bunları objektif gerçeklikler gibi kabul eder, son buldukları zaman bütün bu sahne ve şeylerin subjektif hayallerden, vehim, kuruntu ve gölgelerden ibaret olduğunu anlarız. Fakat, şu kadar var ki, bu gibi durumlarda tasavvur ettiklerimizle, uyanık ve sıhhatte iken tasavvur ettiklerimiz arasında göze çarpacak derecede bir benzerlik vardır. Buradan da yeni ve kaçınılması zor bir soru daha çıkar: etrafımızı çevirir gibi görünen şeyler hakkındaki tasavvurumuz hakikate uygun mudur? Bunlara bir miktar hayâl dahil olmuyor mu? Buradan da iki problem çıkar: Hakikaten bizatihî bir gerçeklik var mıdır? Eğer var ise, bu neden ibarettir? Mesele bununla da bitmiş sayılamaz. Bir müddet yaşıyor, sonra ölüyoruz. Bütün gördüğümüz hayvanlar, bitkiler bizim gibi ölmektedirler. Ölüm, var olan her şeyin müşterek bir kanunu mudur? Ölen fertler için ölüm nedir? Bunlar ebediyen kaybolmuş mudur? Yoksa onlar gözümüzden kaçan gizli bir hayat mı sürüyorlar? Bunların akibetleri nedir, ne gibi değişikliklere maruz kalıyorlar?

¹⁸¹ Andre Cresson, *Filozofik Sistemler*, çev.: Dr. S. J. Becarano, Sermet Matbaası, İstanbul, 1962, s. 17.

Bütün bunlardan sonra acaba insan zekâsı bu günkü yapılışı ile karşısına çıkan bu zor soruları çözebilecek durumda mıdır?¹⁸² Zekâ sahibi bir varlık olarak insanın, yeryüzünde görüldüğünden beri, şu üç temel metafizik sorunun cevabını zihnî kapasitesi ölçüsünde düşündüğü söylenebilir. Var olan şeyin ilk arkesi, menşei, ilk ana maddesi, aslı, esası nedir? Evrenin ve hayatın gayesi nedir ve bizatihî bir kıymet hükmü var mıdır? Ölümünden sonra insanın âkibeti ne olacaktır? Cresson'a göre, bütün bu problemlerin çözümünde kullanılan metotlara '*problem kritiği*' denilmektedir.

Cassirer'in naiv idealizminin yaptığı iş, dogmatik tutumdan, yani varlıkların tümünü ortak bir cevhere indirgemek yerine, varlıkların birliğini fonksiyonel bağlama indirgesidir. Cassirer'e göre, insan kültürünün değişik şekilleri, mahiyetlerindeki bir aynılıktan dolayı değil, asıl görevlerindeki uyum sayesinde birbirinden ayrılmazlar. Eğer, insan kültüründe bir denge varsa bu, statik bir denge değil ancak dinamik bir denge olarak tasvir edilebilir. O, zıt güçler arasındaki mücadelenin bir sonucudur. O halde, cevherî manada değil de fonksiyonel manada metafiziği yeniden bulup insanı, tabiatı ve hayatı varoluşundan itibaren inşa etmek gerekiyor.

1.1. Kültürel Antropoloji

Antropologie, insanı araştırmayı, incelemeyi ve onun üzerine yorum yapmayı kendisine konu olarak seçen genç bir bilimdir. Felsefî Antropoloji ise, tek tek bilimsel bilgilerden, fizyolojiden, psikolojiden, sosyolojiden, tarihten ... vs. den geniş bir insan düşüncesi tasarımı oluşturmaktır. K. F. Plessner (1898-1968)'in bu konuda şunları söylediğini görüyoruz: "Filozofik anlamda antropoloji'yi tabiat bilimlerinin, psikolojinin, tarih ve sosyoloji bilimlerinin kendi uzmanlık yönleri ve metotları ile, insanın varlığını ve özelliğini bilmek için yaptıkları çabalarla karşılaştırmamalı, (bunları) aynı şey saymamalıdır... Plessner'e göre, Filozofik Antropoloji'nin alanı, objektif değildir. Belli kategorilere göre, sınırları çizilebilen bir alan değildir. Fakat, Filozofik Antropoloji alanı, '*belli*' insanı, '*dünyada*' bulunan insanı içine alır."¹⁸³ İnsanı inceleme iddiasında olan Antropoloji, insanı fizikî ve kültürel olmak üzere iki bakımdan incelemektedir. Bizim inceleme alanımız itibariyle üzerinde durmamız

¹⁸² Cresson, *age*, s. 17-18.

¹⁸³ Öymen. M. Münir Raşit, *Alman Filozofisi*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1972, s. 147-148.

gereken kültürel antropoloji, yani kültür felsefesidir. “Antropologie adı, Humanizma zamanına kadar geriye gider: Protestan humanist O. Casmann (1562-1607) 1596’da bu ad altında bir kitap yazmıştır. 19. yüzyılda bütün kültür memleketlerinde ‘*Antropoloji Cemiyetleri*’ kurulmuştur.”¹⁸⁴ Öymen’e göre, Casmann, antropologie kavramının anlamını çok geniş tutmuştu. Antropologie’yi insanın maddî-manevî ikili tabiatının öğretisi olarak anlıyordu. “Bu kavramın bu geniş anlamıyla kullanılması, 18. Yüzyıla kadar geçerli oldu. Bu kavram, bu gün Almanya’da hâkim olan tabiat bilimleri asrının sonuna kadar, keza tekrar ortaya konmağa başlandı. Buna karşılık İngiltere’de, Fransa’da, keza kısmen Amerika’da antropologie aynı zamanda Etnologie gibi, tarih öncesi hesaba katılmağa başlanıyor. Şu halde burada antropologie, antropolojik ırk bilgisi, insanların farklılığı, hakim olarak beden bakımından değil, lakin keza kültür bakımından insanların farkları kavranıyor. Bu anlayış Almanya’da çok az hakim olmuştur.”¹⁸⁵

Eski Yunan’da oluş filozofu olarak nitelenen Herakleitos’un, tabiat ve insan felsefesi arasında bir geçiş sayılabilecek düşünceler de ileri sürdüğü bilinmektedir. “Çünkü, Herakleitos, kozmolojik ve antropolojik düşüncenin sınır hattında duruyordu. O, her ne kadar bir tabiat filozofu olarak konuşur ve eski tabiat bilimcisi sayılırsa da, insanın sırlarını incelemeksizin tabiatın sırlarına nüfuz etmenin mümkün olmadığı kanaatindedir. İnsanın anlamını kavramak ve gerçekliğini elde etmek istiyorsak, kendini-düşünme isteğini ifa etmeliyiz. Bundan dolayı Herakleitos için, felsefesinin tümü iki sözcükle belirlenebilir; (Kendimi aramaktayım).¹⁸⁶ Cassirer’e göre, Felsefe araştırmalarının en yüksek amacının kendini-bilme (self-knowledge) olduğu genellikle kabul görür. “Bu amaç; ‘*Kendini-bilme*’, felsefe tarihi içinde ortaya çıkan, birbirine karşı da olsa neredeyse tüm felsefe okullarının odağını ve çıkış noktasını teşkil etmiştir. Çoğu şüpheli düşünür bile “*kendini-bilme*”nin ne imkanını ne de gerekliliğini inkâr edemediler. Şüpheli, dış dünyanın nesnel kesinliğini inkâr etmekle insanın tüm düşüncelerini kendi üzerine yoğunlaştıracağını umar. Şüpheli düşünür, kendini-bilme’nin kendini gerçekleştirmenin ilk gereklilik (prerequisite) olduğunu iddia eder.”¹⁸⁷

¹⁸⁴ Öymen, *age*, s. 150

¹⁸⁵ Öymen, *age*, s. 151.

¹⁸⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 4.

¹⁸⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 1.

Cassirer, günümüzde genel düşünce temayülünün, modern felsefenin Kartezyen yaklaşımının aksine, insanın kendi varlığının delilinin tartışılabilirliği ve elde edilebilirliğine doğru yöneldiğini belirtir. Çoğu modern psikolog, bir saf içebakış metodunu benimsemeyip böyle bir metodun pek yetersiz olduğunu söyler. Çünkü, onlar, katı bir nesnel davranışçı tutumun, ilmi psikoloji için mümkün olan tek yaklaşım olduğuna ikna edildiler. Fakat, tutarlı ve köktenci bir davranışçılık ekolünün hedefine ulaşmakta, yani insanı anlamakta yetersiz kalacağı bellidir. Davranışçı ekol, bizi mümkün metodolojik hatalara karşı uyarırsa da insan psikolojisinin tüm problemlerini çözemez.¹⁸⁸

Saf içebakışın metodik görüşünü tenkit edebilir ve şüphe duyabiliriz, fakat onu ne engelleyebilir ne de dışlayabiliriz, diyen Cassirer, hatta içebakış olmaksızın, yani duyguların, heyecanların, algıların, düşüncelerin, vasıtasız bir farkında oluşun gerçekleşmesi olmadan insan psikolojisinin sahasını bile tanımlanamayacağını belirtir. "Yine de, sadece bu yolun takip edilmesiyle insan tabiatının kuşatıcı bir görüşüne asla ulaşamayacağımız kabul edilmelidir. İçebakış yöntemi bize, insan hayatının sadece çok küçük bir bölümü olan ferdi tecrübelerimize ulaşabilmeyi ortaya koyar. O, insan hâdisesinin tüm sahalarını asla ihata edemez. Hatta tüm bilgileri toplamayı ve birleştirmeyi başarmış olsak bile, biz halâ insan tabiatının çok kıt ve sadece insan bedeninin bir parça resmine sahip olabileceğimizi¹⁸⁹ savunur.

İnsan bilgisinin, insan tabiatının bir eğiliminden doğduğunu belirten Aristoteles,. "Bütün insanlar, tabiatları gereği bilmek isterler. Bunun bir işareti, duyularımızdan aldığımız hazdır. Onların faydalı olmalarının dışında görme duyusu her şeyden önce diğerlerinden daha da fevkinde olmak üzere kendiliklerinden sevilirler. Sadece bir faaliyet yapmak için değil, herhangi bir şey yapmadığımız zamanda bile, başka herhangi bir şeye, görmeyi tercih ederiz. Bunun sebebi, tüm duyular arasında görmenin bize daha fazla bilgi kazandırması ve birçok farklı şeyler arasında bizi aydınlatması yüzündendir,"¹⁹⁰ der. Cassirer'e göre, bu pasaj, Aristoteles'in bilgi kavramının Platon'ununkinden ayrıldığını ortaya koyar. Çünkü, insanın duyu hayatının böyle felsefi bir övgüsünü Platon'un eserlerinde (görmek)

¹⁸⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 1-2.

¹⁸⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 2.

¹⁹⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 2. Bkz.: Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Aslan, Sosyal Yay.. 2. Basım, İstanbul, s. 75.

mümkün değildir. O, bilgi için olan talebi, duyularımızdan aldığımız haz ile asla karşılaştırmadı. Platon'da hissî hayat, fikrî hayattan geniş ve aşılabilen bir uçurumla ayrılmıştı. Bilgi ve doğruluk, aşkın bir nizama, yani salt gerçeğe ve sonsuz ideler dünyasına aitti. "Aristoteles de ilmî bilginin sadece algı faaliyeti yoluyla mümkün olamayacağına kâni idi. Fakat ideal ve tecrübî dünya arasındaki Platon'cu ayrımı reddederken bir biyolog olarak konuşur. O, ideal dünyayı, bilgi dünyasını hayat terimlerinde açıklamağa çalışır. Aristoteles'e göre, her iki alanda da aynı kopmaz sürekliliği buluruz. İnsan bilgisinde olduğu gibi tabiatda da en yüksek formlar en düşük formlardan geliştirilir. İdrâk hissî, hafıza, hayâl ve akıl genel bir bağ ile bir diğeriyle bağlanmışlardır."¹⁹¹

Cassirer, 'Aristoteles gibi düşünseydik, tüm acil ihtiyaçları ve pratik ilgilerinin kendi fizikî çevresine bağlı olan insan, kendini dünyanın tüm şartlarına uyarlamadan sürekli yaşayamazdı. Ancak, insan kültürü ilerlediğinde, insan tabiatının zıt bir temayülüyle çok erken karşılaşırız', der. "İnsan şuurluluğunun en erken ışığında, bu dışa dönük görüşe eşlik eden ve onu tamamlayan içedönük bir hayat görüşü buluruz. İnsan kültürünün gelişim sürecini biraz ileri götürdüğümüzde, içedönük görüşün daha da öne çıktığını görürüz. İnsanın tabii merakı onun (içedönüklük) yönünde yavaşça değişmeye başlar. Biz bu gelişmeyi neredeyse insan kültür hayatının tüm formlarında tetkik ederiz."¹⁹² Ö. Naci Soykan, insanın kendi varlığının ayırıcılığı olmasının, onun kendi ayırıcı özelliği olduğunu belirterek, bu durum insanın "ben bilincine, öz-bilince sahip olmasıdır. Bu sayede o, bir ben-ben-olmayan ayırıcılığına varır, ben-olmayana, yani çevresine, doğaya nesne olarak bakar, onu anlamlandırır, bilir. Ben-olmayanın bu bilgisi, öz-bilince sahip olan varlığın bu kez kendisine bakmasına, kendisini anlamlandırması ve bilmesine katılır. Böylece insan dünyadaki yerini belirler. Demek ki, insanın dünyadaki yerini belirlemesi, ilkin onun doğaya nasıl baktığına, sonra da bu bakışla dünyayı (yaşamı) ve kendisini nasıl gördüğüne bağlıdır,"¹⁹³ demektedir. Soykan, tabiata bakışın, insanın kendisine bakmasını gerektirmesinin her zaman gerçekleşmeyeceğini, bunun devrî bir harekete de dönüşeceğini belirtir. Görüşümüzce, dışımızdaki dünyayı kavrama olayı, her

¹⁹¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 2-3.

¹⁹² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 3.

¹⁹³ Ö. Naci Soykan, "İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması Üstüne", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 33, Ankara, 2001, s. 11.

insanda farklı yoldan gerçekleşir. Dışa dönük tabiatlı kimseler, önce dışdünyanın sonra kendi benliklerinin farkına varırlar ama içe dönük tabiatlı kimseler, önce kendi iç dünyalarını keşfederler sonra da dışdünyanın idrâkini gerçekleştirirler. Soykan'ın belirtmeğe çalıştığı devrîlik hareketi, kişinin bilincini ve dış dünyayı algılamasında bir derinleşmeğe gidildiği zamanda gerçekleşebilir.

Felsefi düşüncenin diyalektik farklılaşma süreci içerisinde, aslında temel bir yanlışı zıt iki gruptan birine çekerek insanın hakikâti bilme merakı tatmine çalışıldı. Bunlardan biri; insanın kendi dışında ama kendisiyle iç içe ve doğrudan bir temasla etkilenip etkilendiği tabiat ve tabii hadiseler, diğeri de kendi iç dünyasında onunla tabiatı ve kendisini tanımladığı zihin faaliyetlerinin ne olup olmadığı ile bunların nasıl gerçekleşebildiği ve bu faaliyetleri yapanın ne olduğu sorularının cevabını arayan bilme merakının –zihnin bir faaliyeti- kendisidir. Bu iki zıt ve farklı yönlerde seyreden felsefi faaliyet, her iki faaliyeti de yapan varlığın kim olduğu merakını gölgede bırakınca insanın kendisi devre dışı kaldı. Başlı başına bir insan felsefesi zihni faaliyetlerin çok uzaklarına düştü.

1.2. Tarihi Süreç İçinde İnsanın Anlaşılması

İnsan kültürü içinde, bir açıdan herkesin bildiğini sandığı diğeri bir açıdan ise bilinmesi mümkün gözükmeyen öyle kaygan ve belirsiz kavramlar vardır ki, işte 'insan' kavramı da bunlardan biridir, dense yeridir. Bilmek kavramı, doğruya ulaşmakla özdeşleştirilir. Doğru kavramı ise, herhangi bir şey hakkında verilen bilginin, o şeyin nitelikleriyle uygun olma hâlidir. Ancak bu, bir şeyin niteliklerinin de doğru belirtilmesini gerektirmektedir ki, bu tümüyle öznenin kendi zihni kabiliyetine ve kullandığı dakik araçlarla ilgilidir. Doğru düşünmenin, olmazsa olmaz iki şartı olmalıdır: Bunlardan biri; '*bir şeyin nesnesiyle kavramını*' birbirinden ayırmak, diğeri de; '*bir şeyin olgusuyla bilgisini*' birbirinden ayırt etmektir. '*Şu kalem*' ile '*kalem*' kavramını, '*Havanın sıcak olması*' olgusuyla '*Hava sıcaktır*' önermesini birbirine karıştıran bir zihnin, sağlıklı düşünce üretmesi oldukça zor gibi görünür. Mantık ilminde tasdik türlerinden olan zan ve yakîn farkı, burada ortaya çıkıyor. "Akıl bir tarafı seçmede kararlı ise ve seçilen taraf da gerçeğe uygunsa, böyle bir tasdik (veya bilgi) yakîn (kesin bilgi) dir. Eğer akıl seçiminde kararlı olup da, seçilen taraf gerçeğe uymazsa, cehli mürekkep olur... Eğer bir tarafı seçme, kesin olmayıp, bir tarafı tercih etmekle beraber karşı tarafa da ihtimal tanınırsa buna da zan

denir.”¹⁹⁴ Demek ki, bazı şeyleri bildiğimizi zannediyoruz ama herhangi bir konu üzerine yoğunlaştığımızda, konu hakkında ciddi şeyler söyleme sorumluluğunu üzerimize aldığımızda, kesin bilginin zihinle irtibatının önemini ve bilme faaliyetinin oldukça zor bir işlem olduğunu idrâk ediyoruz. İnsan, zannını güçlendirdikçe öğrenmeye sırt çevirir ve kara cahilliğe doğru hızla yol alır, bilgisini artırdıkça öğrenmeğe daha fazla ihtiyaç duymağa başlar. Yani, bilgisizlik insanı hükümlerinde katılaştırıyor, bilgi ise esnek ve naif bir tutuma götürüyor. Söz gelip Sokrates’in ünlü ‘*Bir şey biliyorum o da hiçbir şeyi bilmediğimdir*’ özlü sözünde düğümliyor.

1.2.1. İlkçağda antropoloji tasavvuru

Cassirer’e göre, evrenin ilk efsanevî açıklamalarında bile biz, her zaman iptidaî âlem tasavvuruyla yan yana giden iptidaî bir antropoloji bulabiliriz. “Dünyanın menşei meselesi, insanın menşei meselesiyle ayrılmaz bir şekilde iç içe girmiştir. Din, bu ilk efsanevî izahları reddetmez. Aksine onları yeni bir tertip ve düzen vererek formu, efsaneyi, kozmoloji ve antropolojiyi korur. Bundan sonra ‘kendini-bilmek’ salt nazarı bir ilgi olarak bilinemez. Onun basit bir merak konusu ya da spekülasyon olmayıp, insanın asıl sorumluluğu olduğu ortaya konur. Bu ahlâkî gerekliliği ilk öğretenler, büyük din düşünürleridir. Dinî hayatın en yüksek formlarının tümünde, bu ‘kendini-bil’ kuralı kesin bir emir, en son dinî ve ahlâkî bir kanun olarak gösterilir. Bu emirde, ilk tabîî bilme, tabîî sevin (instinct) âniden ters çevrildiğini hisseder ve tüm değerlerin ters yüz edildiğini kavrarız.”¹⁹⁵ Cassirer’e göre, aynı ilke, felsefi düşüncenin genel tekamülü içinde de itibar görmüştür. İlk dönemlerinde, Grek felsefesinin sadece fizikî âlemlle ilgilendiği görülür Kozmoloji, diğer felsefi araştırma dallarının tümü üzerinde açıkça baskın çıkmıştır. Miletli filozoflar olsun, Pytagorasçılar olsun, Elea Mektebi düşünürleri, Yeni Tabiat filozofları ve Atomcular olsun bunların tümü, tabiat felsefesiyle meşgul olurlar. Ancak, Parmenides’in varlık görüşüne oluş felsefesiyle karşı çıkan Herakleitos’un E. Yunan’da insan felsefesi üzerinde ilk duran düşünür olduğundan, önceki sayfaların birinde söz etmiştik. Cassirer, “bu yeni düşünce temayülü, ilk Grek felsefesinin temelinde olmasına rağmen, Sokrat dönemine gelinceye kadar olgun bir düzeye gelemediği için pre-Sokratik düşünceyi, Sokratik felsefeden ayıran sınır işaretini

¹⁹⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970, s. 188.

¹⁹⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 3.

insan (felsefesi) meselesinde buluyoruz"¹⁹⁶ der.

1.2.1.1. Sofistler ve sokrates'in insan felsefesi

Cassirer'e göre, felsefi faaliyetin yönünü, tabiattan insana çevirme çabasında aynı geleneği sürdüren, Sofist düşünürlerle Sokrates, insana yaklaşım tarzı bakımından güçlü bir gerginlik ve derin bir ihtilaf içindedirler. Sofistler ve Sokrates, bu ihtilafa rağmen yine de temel bir faraziye üzerinde müttefikler. Bu andan itibaren insan, artık sadece âlemin bir parçası olarak kabul edilmedi. Protagoras (M. Ö. 490-420), '*insan, her şeyin ölçüsüdür*' dedi. Bu ilke bir anlamda hem sofistler hem de Sokrates için geçerliydi. Onların ortak amacı, felsefeyi *insanlaştırmak*, kozmogoni ve varlıkbilimini (ontoloji) insanbilime (antropoloji) dönüştürmekti. Fakat onlar, amacın kendisinde uyuştukları halde, bu amaca ulaşmadaki vasıta ve metotlar konusunda ihtilafa düştüler. Tam "*İnsan*" terimi, onlarca iki ayrı ve hatta zıt olarak anlaşılıp yorumlandı. Sofistler için '*insan*' ferdî insan anlamına gelmekteydi. Evrensel insan diye adlandırılan filozofların insanı, onlara göre, sadece bir hayâl idi. Sofistler, özellikle de genel hayatın durmadan değişen manzaralarıyla büyülenmişti. Onların kabiliyetlerini gösterip rollerini oynamak zorunda oldukları saha burasıydı. Karşılarında doğrudan, müşahhas ve pratik görevler vardı.¹⁹⁷ Sofistlere göre, genel spekülâtif ya da etik (ahlâkî) bir insan nazariyesinin hiçbir faydası olamazdı, diyen Cassirer, onlar böyle bir nazariyeyi gerçek bir yardım olmaktan çok, bir engel olarak gördüler. Sofistler, insanın '*tabiatıyla*' ilgilenmiyorlardı. Çünkü, insanın pratik ilgilerine dalmışlardı. "*İnsanın kültürel, içtimaî ve siyasî hayatının farklılık ve çokluğu öncelikle ilmî meraklarını uyandırdı. Sofistler, tüm bu farklı ve çok karmaşık faaliyetleri düzenleyip denetlemek, belli düşünce kanallarına yönelmek ve onlar için doğru teknik kurallar bulmak zorundaydılar. Sofistlerin felsefelerinin ve kendilerine has zihinlerinin asıl karakteristiği, şaşırtan çok yönlülükleriydi. Onlar, her görevi eşit sayıp tüm problemlerine ananevî anlayışların, müşterek peşin hükümlerin ve içtimaî mukavelelerin engellerini yıkarak her şeye yeni bir ruhla yaklaştılar.*"¹⁹⁸

Cassirer'e göre, Sokratik problem ve Sokratik manzara, Sofistler'inkinden

¹⁹⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 4.

¹⁹⁷ Cassirer, *The Myth of State*, s. 66.

¹⁹⁸ Cassirer, *The Myth of State*, s. 66.

tamamen farklıdır. Sofistler, tüm kâbiliyetlerine ve her türlü ilgilerine rağmen –ya da belki bu çeşitli kâbiliyet ve ilgileri yüzünden- insan problemine çözememişlerdi. Onlar, durmadan çevrede hareket ediyorlar ve hiçbir zaman insan mahiyeti ve davranışlarının merkezine inemiyorlardı. Hatta, böyle bir merkezin bulunduğunu ve felsefi düşünceyle araştırılabileceğini bile anlayamamışlardı. İşte, Sokratik soru bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Sokrates’a göre, sofistler insan tabiatının sadece ‘dağınık kalıntıları’ görmüşlerdir. Gerçekten, beşinci yüzyılın ünlü sofistlerinin yazılarında, ele alınmamış hemen hemen hiçbir konu yoktur...¹⁹⁹ Cassirer’e göre, Sokrates, sadece bir sanatı bilir: Bir insanın ruhunu şekillendirme, insana yaklaşım ne olduğu ve anlamını bilmediği hayat hakkında onu ikna etmek, onun gerçek amacı görmesini sağlayıp bu amaca ulaşmasında yardımcı olma sanatı. “Sokratik bilgisizliğin asla menfi bir tutum olmadığı apaçıktır. Aksine, bu tutum çok aslî ve müspet bir insanî bilgi ve faaliyet idealini temsil eder. Sokratik şüphe diye adlandırabileceğimiz şey; sadece Sokrates’ın bilinen müstehzî tarzını takip ederek, arkasında idealini sakladığı bir maskedir. Onun şüpheciliği, yegâne önem taşıyan şeyi, insan’ın kendisi hakkındaki bilgisini, belirsiz hale getiren ve farklı bilgi yollarını ortadan kaldırmağa yönelen bir şüpheciliktir. Ahlâkî sahada olduğu kadar, nazari sahada da Sokrates’ın gayreti, sadece bir aydınlatma çabası olmayıp bir güçlendirme ve pekiştirme çabasıydı da. Ona göre, ‘bilgelik’ ya da ‘erdem’den – *sophia* ya da *arete*’den- çoğul bir tarzda konuşmak temel bir hatadır. O, bilginin bir çokluk ya da faziletlerin bir çokluk olduğunu kesin olarak reddeder.”²⁰⁰

Sofistler’in, farklı insan sınıfları kadar bir çok fazilet bulunduğunu ileri sürdüklerini belirten Cassirer’e göre, bu yaklaşım, Sokrates tarafından reddedilmiştir. “Ona göre, eğer bu iddia doğru olsaydı, insan tabiatı kendisiyle tenakuz içinde, farklı, aykırı, birbirine benzemeyen bir mahiyette olacaktı. Böyle, birbirine benzemeyen ve uyumsuz bir şey, nasıl olur da gerçek bir birliğe dönüştürülebilirdi? Platon’un *Protagoras* diyalogunda Sokrates, Fizikî şeylerin parçaları bulunduğu gibi, (örneğin: ağız, burun, gözler ve kulakların bir insan yüzünün parçalarını oluşturmaları gibi) faziletin de parçaları var mıdır; insan, tümüne sahip olmadan -

¹⁹⁹ Cassirer, *The Myth of State*, s. 67.

²⁰⁰ Cassirer, *The Myth of State*, s. 68.

cesaret, adalet, itidâl, dindarlık gibi- bir tek fazilete sahip olabilir mi? diye sorar.”²⁰¹ Bilgelik ve erdemin parçaları yoktur. Onları parçalara ayırmakla, asıl özlerini yok etmiş oluruz. Bu yüzden, onları bölünmez bir bütün olarak kavrayıp tanımlamamız gerekir. Cassirer’e göre, Sokrates’ta İnsan nedir? sorusunun dışında, farklı bir düşünceyle karşılaşmayız. Sokrates, her zaman nesnel, mutlak ve evrensel bir hakikât fikrini iddia edip savunur. Fakat, onun tek bildiği âlem, tüm araştırmalarının yöneldiği evren olan insandır. Onun felsefesi- eğer o bir felsefeye sahipse- bir katı antropoloji (felsefesi) dir. Platonun diyaloglarından birinde Sokrates, öğrencisi Phaedrus ile şehrin dışında yürürken Phaedrus, sınırı hiç geçer misin? diye sorar. Sokrates, cevabına sembolik anlam yükleyerek "Çok haklısın değerli dostum, ama sebebini dinlediğin zaman ümit ederim ki, bana hak vereceksin. Ben bilgi dostuyum, öğretmenlerim ise, ağaçlar ya da kırlar değil, şehirde ikamet eden insanlardır,”²⁰² der. Sokrates’ın tabiat karşısında insanı öne çıkartması, benim de katıldığım Cassirer’in yaklaşımıyla oldukça benzerlikler içeriyor. Ancak, insanı tabiattan soyutlayabileceğimiz bir mekân anlayışı ve tabiatsız bir insan yaklaşımını da pek makûl göremiyorum. Görünüş ve maddî unsur itibarıyla, insanla tabiatı birbirinden ayırmak, neredeyse mümkün gözükmemektedir. İnsanın bulunduğu, onun kendini sergilediği, hayâtiyetini sürdürdüğü mekândır tabiat. Ancak, bu demek değildir ki, insan tabiatın aynısıdır.

Cassirer’e göre, Platon’un Sokratik diyaloglarını tetkik ettiğimizde, insan meselesinin bir çözümünü, hemen bulamıyoruz. Sokrates bize, ferdi insan niteliklerinin ve değerlerinin ayrıntılı ve çok titiz bir çözümünü verir. O, iyilik, adalet, itidâl (ölçülülük), cesaret vb. kavramların mahiyetini belirleyip tanımlarını arıyor. Ama, insanın bir tanımını yapmaya asla cüret etmiyor. Cassirer, Sokrates’ın bu ihtiyatlılığını, insanın mahiyetinin bilinmesinin oldukça zor olduğu düşüncesine sahip olduğuna yorarak, onun insan kavramını, bize müspet şekilde idrâk etme imkanı veren şey; -meseleye beklenmedik bir şekilde ışık gönderen- tam olarak Sokrat’ın menfî cevabıdır, diyor. “İnsanın mahiyetini, tabii şeyleri aramada kullandığımız metotla bulamayız. Fizikî şeyler, objektif özelliklerinin şartlarında tanımlanabilirler, fakat insan, ancak şuurluluk halinde tasvir edilir ve tanımlanabilir.

²⁰¹ Cassirer, *The Myth of State*, s. 68. Bkz.: Platon, *Protagoras*, çev.: N. Şazi Kösemihal, Expres Basımevi, İstanbul, 1940, s. 53.

²⁰² Cassirer, *Essay on Man*, s. 4-5.

Bu olgu, tümüyle yeni bir problem olup, bizim genelde yaptığımız araştırma tarzıyla tahlil edilemez...Çünkü, insan varlığı ile hemen bağlantı kurarak, insan karakterine nüfuz edebiliriz. Biz, insanı anlamak için gerçek olarak insanla yüz yüze gelmeliyiz. Bu yüzden Sokrates felsefesinin belirgin özelliği, yeni bir muhteva olmayıp, fakat düşüncenin yeni bir etkinliği ve işlevidir.”²⁰³ Manevî Bilimler yöntemini Cassirer’in bu ifadelerinin satır aralarında görebiliriz. *İnsaniliğin Oluşumunda Dinin Rolü* başlıklı makalesinde insan kavramı üzerinde duran ve insanın hem ‘*insaniliği*’ hem de değil (non) insaniliğinden söz eden Vahdettin Başcı’ya göre, ‘*İnsanî*’ ve ‘*gayrı insanî*’ (human-inhuman) deyimlerini sık sık kullanırız. Bir işkenceyi gayrı insanî, bir düşküne yardımı insanî olarak vasıflandırırız. Başka ifade ile birinci hâl için ‘Bu insana yakışır mı?’ ikinci hâl için ‘İşte insana yakışan budur’ diye tepki gösteririz. Buradan şu anlam çıkar; insan eylemlerinden bir kısmını, ona yakıştırıyoruz, bir kısmını ise yakıştırmıyoruz.. Öyleyse, idealize edilmiş bir insan tipi vardır ve insanla hareketlerinin o tipe uygun olmasını arzu ediyoruz.”²⁰⁴ Başcı, Sartre’ın örnek alınacak bir insan tipi olmadığı düşüncesini gündeme getirerek onun, insanın her hareketi -bu işkence de, öldürme de olsa- nin insanî olduğu görüşüne, haklı olarak karşı çıkıyor.

1.2.1.2. Platon’un insan felsefesi

Sokrates’a kadar felsefenin zihnî bir monolog olarak anlaşıldığını, onunla birlikte bir diyaloga dönüştürüldüğünü belirten Cassirer’e göre, insan mahiyetinin bilgisine sadece diyalektik yolla ya da diyalektik düşünceyle yaklaşabiliriz. “Önceleri, hakikatin bir düşünürün çabası ile kavranabilecek hazır türden bir şey olduğu ve hemen başkasına aktarılabilceği düşünülürken, Sokrates bu görüşü tasdik etmedi. Platon, *Devlet*’inde bir insanın ruhuna doğruluk ekmek, kör bir adama görme gücü vermek kadar imkansızdır, diyor. Hakikât, mahiyeti itibariyle, diyalektik düşüncenin tezahürüdür. Bu yüzden, karşılıklı olarak soruşturma ve cevaplama durumunda olan öznelere, devamlı işbirliği olmaksızın kazanılamaz. O, tecrübî bir şey gibi de değildir. O, içtimaî faaliyetin doğru açılımı olarak anlaşılmalıdır.”²⁰⁵ Bu ifadeler, asrımız düşünürlerinden Hans-Georg Gadamer’in ‘*Beşeri Bilimlerde*

²⁰³ Cassirer, *The Myth of State*, s. 5.

²⁰⁴ Vahdettin Başcı, “İnsaniliğin Oluşumunda Dinin Rolü”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 33, Ankara, 2001, s. 40.

²⁰⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 5.

Hakikat’ ve *‘Hakikat Nedir?’* adlı makalelerindeki şu ifadelerine oldukça uygun düşüyor. “Araştırmalarımız süresince, bilimsel yöntemleri kullanarak ulaşılan kesinliğin, hakikate ulaşmak için yeterli olmadığı ortaya çıkmıştır.”²⁰⁶ Ona göre, hakikat, gerçekten onu garanti eden sorgulama ve araştırma disiplini vasıtasıyla başarılabilir. İnsan bilimlerinde hakikât (doğruluk) denilen şey, genelde bir dialog tarzında tartışan kişilerin birbirlerini etkilemeleri ve tahrik etmeleri (zihni uyarma) sonucunda ortaya çıkar. Latinlerin bu konuyla ilgili anlamlı bir sözü vardır; *Logos spermatikos* (söz doğurtucu söz) zihni dölleyici kelime anlamına gelir. Sempozyumlarda, sunulan tebliğlerden çok yapılan müzakerelerde hakikât kırıntılarına daha çok rastlanması da bu görüşü teyit etmektedir.

Platon, Sokrates’in en güvenilir ve kendisini, ona en çok adanmış olan öğrencisi olarak hem metodunu, hem de temel ahlâkî görüşlerini benimsemesine rağmen, Platon’un “*Sokratik Diyaloglar*” diye adlandırılan ilk döneminde bile, Sokrates’in düşüncesine yabancı olan bir unsurun bulunduğunu belirten Cassirer’e göre, “Sokrates, Platon’u felsefenin insan meselesi ile başlaması gerektiğine inandırmıştı. Fakat Platon’a göre, araştırma sahamızı genişletmeden bu felsefi soruyu cevaplayamayız. Kendimizi, insanın ferdî hayatının sınırları içine kapadığımız sürece, insanın uygun bir tanımını bulamayız. İnsan tabiatı, bu dar açı içinde kendisini göstermez. İnsan ruhunda *‘küçük karakterlerle’* yazılmış olan ve bu sebeple, neredeyse okunamayan şeyi, eğer insanın siyasî ve içtimaî hayatında daha büyük karakterlerle okursak, açık ve anlaşılabilir bir hale girer. Bu ilke, Platon’un Cumhuriyetinin başlangıç notasıdır.”²⁰⁷ Cassirer’e göre, bu andan itibaren, tüm insan problemi değiştirildi: “Siyasetin, psikoloji için bir ip ucu olduğu iddia edildi. Bu, tabiatı zapt etme teşebbüsü ile işe başlamış ve ahlâkî hayatın normalleşmesi ve aklî normlar arayarak devam etmiş olan, Grek düşüncesinin gelişmesi için gerekli olan son ve kesin bir adımdır. Bu düşünce, aklî bir devlet nazariyesinin yeni bir faraziyesiyle zirveye ulaştı.”²⁰⁸

Cassirer’e göre, Platon, gençliğinde Atina Devletinin liderlerinden biri olacağı ümidini, halâ korumuş olabilir. Fakat, Sokrates ile ilk tanışmasında bu

²⁰⁶ Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yay. Ankara, 1999, s. 95.

²⁰⁷ Cassirer, *The Myth of State*, s. 72. Bkz. Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 58-59.

²⁰⁸ Cassirer, *The Myth of State*, s. 72.

umudundan vazgeçmiştir. O, böylece, bir diyalektik öğrencisi olmuş ve bu yeni işine öylesine dalmıştır ki, bir zaman gelmiş tüm siyasî meseleleri unutup, tüm ihtiraslarından arınmıştır. Fakat onu yeniden politikaya döndüren, yine diyalektik olmuştur. “Platon, Sokratik *kendini-bilme* talebinin, insanın ana problemi konusunda kör kaldığı ve siyasî hayatın imkân ve karakteri konusunda gerçek bir görüşle doldurulmadıkça, bunun yerine getirilemeyeceğini kavramaya başlamıştır. Bireyin ruhu, içtimaî tabiat ile bağlıdır. Birini ötekenden ayıramayız. Özel ve genel hayat birbirleriyle bağlantılıdır. Eğer, genel hayat kötü ve yozlaşmışsa, özel hayat gelişip hedefine ulaşamaz. Platon, *Cumhuriyet*’inde bireyin adaletsiz ve yozlaşmış bir devlette, karşılaşacağı tüm tehlikelerin çok etkileyici bir tasvirini yapmıştır. ‘*Corruptio optimi pessima*’ en iyi ve en soylu ruhlar, özellikle bu tehlikelerle karşı karşıyadırlar.”²⁰⁹ Psikolojik olaylar, sosyal olaylardan soyutlanamayacağı gibi, sosyal olaylar da birbirinden kopuk olamazlar.

Platon’a göre, “Biz, ister bitki, ister hayvan olsun, herhangi bir tohum ya da büyüyen şeyin yeterli besin, iklim ya da toprak bulamadığında, ne kadar güçlü olsa da, kendisinde bulunması gereken vasıflardan o ölçüde mahrum kalacağını biliyoruz. Kötülük, iyilere, değersizlere olduğundan daha büyük bir düşmandır. Bu yüzden, kötü beslenme şartlarının en iyi tabiata, özellikle uygun olmayacağı ve onun bu şartlar altında daha aşağı bir seviyedeki tabiatlardan daha çok zarar göreceği tabiidir... Bu, bizim filozof için varsaydığımız yaratılış için de geçerlidir: kendisine yeterli eğitim verildiğinde, en yüksek kemâle ulaşacak şekilde gelişmesi gerekir. Fakat eğer, bitki yanlış toprağa dikilmiş ve orada büyütülmüşse bir mucize tarafından kurtarılmadığı sürece, her türlü aykırı eksikliği gösterecektir.”²¹⁰ Öğrencilik yıllarımda yaşadığım bir olaydan sonra, sosyal bir ilke olarak değerlendirilmesini istediğim ‘Temizin yanına lekeli gelir, lekelinin yanına pis gelir, pisin yanına mikrop gelir, mikop da gelir temize bulaşır’, kuralı Platon’un ‘kötülüğün, iyilere, değersizlere olduğundan daha büyük bir düşman olduğu görüşüyle örtüşmektedir.

Burada, insan nedir? sorusuna Cassirer’in dolaylı bir cevap verdiğini görüyoruz. “İnsanın, devamlı olarak kendini araştıran, varoluşunun her anında, varoluşunun şartlarını incelemesi ve murakabe etmesi gereken bir yaratık olduğu

²⁰⁹ Cassirer, *The Myth of State*, s. 73.

²¹⁰ Cassirer, *The Myth of State*, s. 73-74.

belirtilir. İnsan hayatının gerçek değeri, bu dikkatli murakabede, bu insan hayatına yönelen tenkidî tavırda bulunur.²¹¹ Sokrates, *Savunma*'sında 'tetkik edilmemiş bir hayat, yaşamağa değmez'²¹² diyor. Cassirer, Sokrates'in insan tanımını, kendisine aklı bir soru sorulduğunda 'aklı bir cevap verebilen varlıktır' diye yapabiliriz, der. Yine ona göre, insanın gerek bilgisi, gerekse ahlâklılığı, bu dairede idrâk edilebilir. İnsan, bu temel kabiliyeti ile yani, kendine ve başkalarına cevap verebilme yetisi ile 'sorumlu' bir varlık, 'ahlâki bir özne' olur.

"İnsan nedir? Görüşümüzce, insan sadece var olan bir varlık olmayıp var olmağa devam eden bir varlıktır da, yani hem varlığının farkında olan, hem yeniden varoluşunu gerçekleştirmeğe çalışan hem de yaşadığı çevresine, bazen uyum sağlamağa bazen de onu kendine uyarlamağa çalışarak bütün bu varlık, varoluş, uyum ve değiştirme faaliyetlerini bir arada gerçekleştirebilen, madde ve manâ bütünlüğünü, kendi şahsiyet potasında alaşım haline getiren, kompleks (karmaşık), komplike (içiçe) ve çatışkan bir sistem bütünlüğü arzeden varlıktır. İnsan, bazen Parmenides'in var olan 'varlık'ı olduğu gibi, bazen de Herakleitos'un var olmağa devam eden 'oluş'unu andıran bir varlıktır. Yani, o, hem bir varlık hem bir oluş halinde kendini ortaya koyar. İnsan sürekli bir değişim halindedir ve gelişimini ya da yozlaşmasını, sürekli olan bu değişim süreci içerisinde gerçekleştirir. İnsan, mucit bir yaratıktır. Hem icat eder, hem de bu icadından etkilenir. Yaptığı icadı da başka icatlar için temel olabilecek hale getiren yaratıcı bir zihin gücüne sahip olan varlıktır. İnsan, bu işlev ve görevlerini genelde akıl melekesiyle yapar, denilir ama akıl, mahiyeti itibarıyla belirgin, açık seçik bir kavram değildir. Aklın kendisi, dünyadaki en şüpheli ve belirsiz şeylerden biridir. Bu nedenle, akıl bize, açık seçik olanın, doğruluğun, bilgeliğin yolunu göstermez, ancak doğru, açık seçik ve kesin olmayanın ne olduğunu gösterir. İnsana, doğruluğun ve bilgeliğin yolunu gösteren arı duru bir gönülün içinden çıkan, akli önünde bir fener gibi kullanan feraset ve basirettir. İnsan, önce kendi dışındaki âlemi, sonra kendini öğrenir. İnsan, öğrenirken de nasıl öğreniyorum diye öğrenme faaliyetini kavramağa çalışır. En sonunda öğrenip öğrenemediğini de bir murakabeden geçirir. İnsan siyasî, içtimaî ve ahlâkî bir kanun ya da kaide koyar. Sonra o kaideye, kendini de bağlar. Kişinin ilkeli olması, kendi

²¹¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 5-6.

²¹² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 6.

koyduğu ilkeye tabi olma derecesiyle ölçülür. İlkesizlik ve kanun yan yana yürümez.

1.2.2. Roma stoacılığının insan anlayışı

Stoa Okulu, Kıbrıs'lı Zenon (336-264) tarafından Atina'da kurulmuştur. Helenistik çağın (323-31) tipik felsefesi sayılır. Daha sonra bu felsefe, Roma İmparatorluğunda da en yaygın felsefe olmuştur.²¹³ Stoa felsefesinin kökleri, Kynik felsefeye ve Herakleitos'çu görüşe dayanır. Stoacılık, Stoacı düşünürlerden bazılarının görüşlerine genel hatlarıyla değinilerek, Cassirer'in bu okul düşünürleri arasında önemseydiği İmparator filozof, Marcus Aurelius (121-180)'un görüşleri bağlamında incelenecektir.

Roma Stoacılığının dikkate değer düşünürlerinden biri Panaitius'tur. Eski Stoa (*Revaki*) okulunun sönükleştiği bir dönemde Yunan asıllı Panaitius (M.Ö. 180-110)²¹⁴ başkanlığında yeniden yükselmeye başladığı görülür. Orta Stoacı Panaitius²¹⁵ Roma hâkimiyetinden son derece memnun olduğu için Roma hâkimiyeti altında yaşamaktan daha büyük bir saadet olamayacağını söylüyor. Hatta bir adım daha ileri giderek, Roma'nın hâkimiyetini bütün dünya üzerine yaymakla, tarihî vazifesini ifa edeceğini ilân ediyor.²¹⁶ Aster, Panaitius'un eski Stoacılarından farklı düşündüğünü belirterek, Eski Stoa ahlâkında ihtirasların tümüyle kontrol altına alınarak söndürülmesi, yani *apathia* (hissizlik) hâli, bu ahlâk anlayışının gayesidir, der. Panaitius bu ihtirasların hiç olmazsa îzafi kıymetlerini dikkate almak gerektiğini, aksi takdirde ancak iyi eğitim görmüş insanlar için olması gereken bu hedefin geniş kitleleri kapsayan sıradan insanlar için bir hayâl olacağını ifade ediyor. Panaitius, birbirinden farklı karakterler taşıyan tüm insanları, ortak bir kanuniyet altında toplamanın mümkün olamayacağını, her insanın kendi özelliklerini kendisinde taşıyacağını, tüm insanlar için geçerli bir idealin var olmadığını ifade eder.

Aster'e göre, eski Stoa'nın ve Panaitius'un birbirine zıt görüşleri Kant felsefesiyle Romantik anlayışların arasında da cereyan etmektedir. "Schleiermacher, ihtiraslarıyla, aşk ve kin hislerinin tesiri altında hayata düşen bir insanı, donmuş bir aklın emirleriyle hareket eden insana tercih ederim, diyor; ve tıpkı Panaitius gibi her

²¹³ Fatma Paksüt, *Seneca, Ahlâk Görüşü, Zevk Anlayışı*, Ulusal Basımevi, Ankara, 1971, s. 11.

²¹⁴ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Ahlâk Tarihi*, İkinci Kitap, İstanbul, tarihsiz, s. 35; Paul Robert, *Dictionnaire Universel des Noms Propres*, Paris, 1984, p. 1362.

²¹⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 130.

²¹⁶ Aster, *Felsefe Tarihinde Roma Seciyesi*, İ.Ü.Y. Ülkü Basımevi, Üniversite Konferansları, İstanbul, 1936-1937, s. 321.

insanın şahsiyetinin kanununu, ancak kendi içinde arayıp bulabileceğini işaret ediyor.”²¹⁷

Roma çağının bir diğer ünlü düşünürü, Stoacı Lucius Annaeus Seneca’dır. (M.Ö. 4- M.S. 65) İspanya’da Kurtuba şehrinde doğdu. Kurtuba o tarihte, Roma İmparatorluğunun kültür merkezlerinden biriydi... Felsefe ile uğraşmağa başladığı zaman, çocuk denecek yaşıydı. Sextius’un Roma’da kurduğu Stoa eğilimli felsefe okulu, o tarihlerde en parlak devrini yaşıyordu. Seneca Stoacılığa büyük bir hayranlık duymakla beraber... Pytagoras’çı Sotion (M.Ö. 185- ?), Kynik Demetrius (M.Ö. 283- ?) gibi, diğer felsefe okullarına mensup olanları zevkle dinlemiştir. Eserlerinde, bunların kendi üzerindeki etkisini anlatan yerler vardır.²¹⁸

Seneca, Stoa felsefesine oldukça bağlı bir düşünür olduğu için, gerek Kyniklerden gelen tabii hayatı medeni hayata, gerekse, Stoalılardan gelen *tabii olan*’ı ‘*tabiata aykırı olan*’a tercih etme anlayışına bağlıdır. ‘Doğa’ya aykırı olan’, insanda içgüdülerin ağır basıp üstünlük kazanmasıdır; ‘doğal olan’ da, herkeste bulunan, herkeste bir olan aklın egemen, üstün olmasıdır; ‘doğal olan’ ‘akla uygun olan’dır; bu ikisi aynı şeylerdir.. ‘Olan’ ile ‘olması gereken’ arasında yaptıkları bu ayırma onların büyük katkısıdır.²¹⁹ Mesut olmak! Herkes bunu istiyor. Fakat hayatı mesut kılan şeyin ne olduğunu kimse bilmiyor... Başkasının ardından giden kimse, gidilmesi gereken yere değil gidilen yere gider”²²⁰ Aslında bu ifadeyi şöyle de ifade edebiliriz; ‘*Başkasını takip eden kimse, gitmesi gereken yere değil, takip ettiği kişinin gittiği yere gider.*’

Cassirere göre, Stoacılığın görüşlerini, büyük bir ihtimalle antik felsefi düşüncenin derin birliği ve mükemmel devamlılığı hakkında kendimizi inandırmanın en emin ve kısa yolunun, Greko-Romen kültürünün en son ve en tanınmış eserlerinden biri olan ve İmparator Marcus Aurelius Antonius (121-180) tarafından yazılan ‘*Kendime*’ isimli eserle, Grek felsefesindeki bu ilk dönemleri karşılaştırmaktır. Böylesi bir karşılaştırma başlangıçta keyfi görülür, çünkü, Marcus Aurelius özgün bir düşünür olmadığı gibi, kesinlikle mantıkî yöntemi de izlememiştir. Kendisi felsefeye gönlünü kaptırdığı zaman, bir felsefe yazarı ya da

²¹⁷ Aster, *Felsefe Tarihinde Roma Seciyesi*, s. 323.

²¹⁸ Paksüt, *age*, s. 1-2.

²¹⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 113-114.

²²⁰ Paksüt, *age*, s. 19.

kıyasların tahlilcisi olmadığı için Tanrılara teşekkür eder.²²¹ Cassirer, buna rağmen, Sokrates ve Marcus Aurelius'ün müşterek kanaate sahip olduklarını belirtir. Onların her ikisi de insanın gerçek mahiyetini ya da özünü bulmak için, her şeyden önce onun varlığından tüm dış ve arızî özelliklerinin kaldırılması görüşündeydi.

İnsan olarak, insanın olmayan hiçbir şeyi, ona atfetmeyin. Onların bir insana ait olduğu savunulamaz. İnsanın tabiatı onları sağlamaz. Onlar, insan tabiatının tamamlayıcısı değildirler. Sonuç olarak, ne insanın kendisi için yaşadığı gaye, ne de bu gayenin bütünleyicisi olan iyi, bu şeylerde bulunmaz. Bundan başka, eğer bu dış şeylerden bazıları bir insana rastlarsa, bunları mahkum etmek ve bunlara engel olmaya çalışmak, ona düşmez. Ama insan, kendi kendini bunlardan ve bu türden başka şeylerden ne kadar ihtiyatla ayırır ve serbest tutarsa o denli iyidir.²²² Bunların dışında insanın başına gelen şey, hükümsüzdür. İnsana, dışardan gelen şeylerin tümü boş ve değersizdir. İnsanın özü dış şartlara değil, yalnız onun kendine verdiği değere dayanır. Zenginlikler, rütbeler, içtimaî imtiyaz hatta sıhî ve zihnî kabiliyetler tüm bunlar bir önem ifade etmez. Önem arz eden tek şey, ruhun manevî vaziyet alışı, temayülüdür ve bu manevî ilke etkilenemez. 'İnsanı önceki durumundan daha kötüye götürmeyen şey, ne hayatını daha da kötüleştirir ne de içerden ya da dışardan etkileyebilir.'²²³ Bu yüzden Sokrates'in düşüncesinde olduğu gibi Stoacılık'ta da 'kendini-muhakeme' ihtiyacı, insanın imtiyazı ve temel görevi²²⁴ olarak görülür. Fakat bu görev, şimdi daha geniş bir manada anlaşılıyor. (Bu görevin) yalnız ahlâki değil evrensel ve metafizikî bir arka planı da var. 'Hiçbir zaman kendine şu soruyu sorup kendini muhakeme etmekten kaçınma: Benim, yönetici akıl (to hegemonikon) diye adlandırılan ruhumun bu bölümüyle nasıl bir irtibatım var?'²²⁵ "Bedene baştan aşağı ve bütün görevlerinde ruh (psykhe) egemendir; ruh sıcak bir soluktur ve bedeni bir arada tutan ilkedir. Ruhta 8 kısım var; Akıl, beş duyu, konuşma yetisi ve üreme gücü; bunların hepsi de, insanın birlikli yönetici hayat gücünün, ruhun birliğinin (hegemonikon) çeşitli görünüşleri ve ışımalarıdır. Ruhun bütünü üzerinde egemen bir güç olan hegemonikon, ruhun belli bir organa bağlı olan aşağı etkinliklerinin de düşünme gibi yüksek etkinliklerinin de organıdır. Onda, iyiye ve kötüye

²²¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 6.

²²² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 7.

²²³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 7.

²²⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 7.

²²⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 7.

kendiliğinden dönen bir esneklik var; yanılma, tutku, günah başlı başına birer ruh olmayıp hegemonikon'un bütünündeki değişmelerdir, dolayısıyla ahlâkça düzelme de buna bağlı (Zenon'un bu hegemonikon kavramı ile kişiliğin, ben'in birliği) kurulmuş oluyordu. Tanrısal ruhla insan ruhu, özce birdirler; Tanrı ile evren arasındaki ilgi ne ise, ruh ile beden arasındaki ilgi de odur. Zenon, insan ruhu ile hayvan ruhu arasında temelli bir ayrılığın olduğunu kabul eder: Hayvanlarda akıllıca gibi görünen bütün davranışlar, yalnız doğal bir kökten gelirler.²²⁶

Cassirere'e göre, Stoacı insan anlayışının en büyük değeri, insana hem tabiat ile derin bir âhenk hissi, hem de insanın tabiattan ahlâkî bağlamda bağımsızlığını veren bir anlayışta yatar. Stoacı bir düşünür için bu iddialar, ihtilafı olmayıp birbiriyle irtibatlıdır. İnsan, kendini âlemle mükemmel bir denge içinde bulur ve bu dengenin hiçbir haricî güç tarafından bozulmayacağını bilir. Stoacı sükûnun, ikili karakteri böyledir. Bu Stoacı nazariye, antik kültürün en dayanıklı güçlerinden biri olduğunu ispat eder. Fakat bu nazariye, birden bire kendini şimdiye kadar yeni olduğu için bilinmeyen, bir gücün huzurunda bulmuştur. Bu yeni güçle çatışma, insanın klasik ideallerinin çoğu temellerini sarstı. Stoacı ve Hıristiyanlığın insan görüşü, birbirine mutlaka hasım olacak değildir. Fikirler tarihinde onların birlikte çalıştığını, onların sıkı ilişkilerde birinde ve aynı ferdî düşünürde olduklarını sık sık buluruz. Fakat, zamanla stoacı nazariyede insanın temel erdemi olarak görülen mutlak bağımsızlığı, Hıristiyan nazariyesinde onun temel günahı ve hatası haline dönüştürüldü. İnsan, bu hatada direttiği sürece kurtuluş yolu yoktur. Çatışan iki görüşün mücadelesi yüzyıllarca sürdü. Modern dönemin başlangıcında –Rönesans ve 17. Yüzyılda- biz halâ bunu tüm ağırlığı ile hissederiz.²²⁷

1.2.3. Hıristiyan çağının insan anlayışı

Hellenistik dönemin sona erip M. S. 300 yıllarında Hıristiyanlığın Roma'nın resmi dini sayılmasıyla, Roma'nın ananevî bu dünyacı insan anlayışının yerine, yavaş yavaş dinî bir insan anlayışı geçer. Cassirere'e göre, Hıristiyan çağının insan anlayışını belirgin şekilde bulabileceğimiz yegane düşünür (Saint) Aurelius Augustinus (354-430) tur. Çünkü o, iki çağın hududunda bulunduğu için, meselenin bu karakteri en açık ifadesini onun eserinde bulmuştur. Cassirere'e göre, Hıristiyan

²²⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 112.

²²⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 8-9.

çağının dördüncü yüzyılında yaşayan Augustinus, Grek felsefi geleneği içinde yetmiş ve özellikle Yeni-Platoncu öğreti, onun tüm görüşleri üzerinde damgasını vurmuştur. Fakat o, diğer yandan Orta Çağ felsefesinin de öncüsü olup Orta Çağ felsefesinin ve Hıristiyan dogmalarının sistematik incelemesinin de kurucusudur. *İtiraflar* isimli eserinden onun Grek felsefesinden, Hıristiyan ilhamına geçişinin her adımını takip edebiliriz. “Augustinus’a göre, İsa’nın zuhurundan önceki tüm felsefi düşünceler, temel bir hataya maruz kalmak, tek ve aynı dalâlete bulaşmak durumundaydı. Aklın gücü, insanın en büyük gücü olarak övüldü. Fakat insanın, ilahî bir ilhamla aydınlanmadıkça, hiçbir zaman bilemeyeceği bir durum vardı ki, o da, aklın kendisinin, dünyadaki en şüpheli ve belirsiz bir şey olmasıydı. Akıl bize, açık seçik olanın, doğruluğun, bilgeliğin yolunu göstermez. Çünkü aklın kendisi, anlamca belirsiz, kaynağı itibariyle sadece Hıristiyan ilhamı ile çözümlenebilir olan sırra dalmıştır. Bu sır ise, ancak Augustinus’a göre, akıl basit ve tek bir şey olmaktan ziyade bir çift ve bölünmüş bir mahiyete sahiptir. İnsan Tanrı’nın imajında yaratılmıştır. O’nda Tanrının (elinden çıkan) ilk yarattığı orijinal haline denk bir ilk örnek vardır. Fakat, tüm bunlar Adem’in düşüşüyle kaybedildi. İşte o günden beri, aklın tüm özgün gücü gözden kaçırıldı. Akıl tek başına, kendi kendine ve kendi kabiliyetlerine bırakıldığında, geri dönüş yolunu asla bulamaz. Kendini yeniden inşa edip kendi gayretleriyle o ilk saf özüne geri dönemez. Böyle bir ıslah imkânı sadece tabiatüstü bir yardımla, ilahî inayetin gücü ile düşünülebilir.”²²⁸

Augustinus tarafından ortaya konulan bu görüş, Cassirer’e göre, bütün Orta Çağ düşünce sistemlerince savunulan, yeni insan felsefesi (antropoloji) dir. Aristoteles’in taraftarı olan ve Grek felsefesinin kaynaklarına inen Thomas Aquinas bile, bu temel dogmadan ayrılmayı göze alamamıştır. O, insan aklına Augustinus’un tanıdığından daha üstün güçler tanımış ama aklın, Tanrı inayetince aydınlanıp yönetilmedikçe, bu güçleri doğru olarak kullanamayacağına inanmıştı. Cassirer’e göre, böyle bir anlayış Grek felsefesinin tasdik ettiği tüm değerlerini tümüyle tersyüz eder. “Bir zamanlar insanın en üstün imtiyazı sayılan akıl, artık onun için bir tehlike ve şeytan haline geliyor. İftihar vesilesi olarak görünen şey, en ağır utanca dönüşüyor. İnsanın kendi mânevî ilkesine itaat ve hürmet etmesi gerektiğini söyleyen Stoacı prensip, artık insanın içindeki şeytan ve tehlikeli bir putperestlik olarak kabul

²²⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 9-10.

ediliyor.”²²⁹

Platon’un Meşru Devlet nazariyesi, Cassirer’e göre, ezeli-ebedî bir tarzda insan kültürünün malı oldu. Bu nazariye, belirli tarihî şartlara ya da belirli bir kültürel arka plana bağlı olmadığı için, büyük ölçüde derin ve sürekli bir etki gösterebildi. Grek hayat ve siyaseti yıkıldığı halde o ayakta kaldı. Bu yüzden, yedi yüzyıl sonra Augustinus, sorunu Platon’un bıraktığı aynı tarzıyla ele alabildi.²³⁰ Cassirer, Platon’un ideal devletinin *mekan* ve *zaman*’ın ötesinde olduğunu belirtir. “Onun bir “yeri” ve “zamanı” yoktu. O, bir *paradeigma* (model), yani insan faaliyetleri için bir kıstas ve örnekti. Fakat, belirli hiçbir ontolojik durumu ve gerçeklik içinde yeri yoktu. Augustinus bu çözümü kabul edemezdi. Çünkü, Hıristiyan düşüncesindeki “ideal” ve “gerçek” dünyalar birbirleriyle... akıp giden ve değişen olayların hissî tecrübe dünyası, anlaşılır dünyayı sadece ifade etmek ya da taklit etmekle kalmaz; aynı zamanda bu akledilir dünyanın bir sonucu ve gelişmesidir de. Hıristiyan dininde Platoncu “iştirâk” (methexis) kategorisi, yaradılış, ilahî ve insanî tabiatların, İsa’da tecessüm etme dogmasına dönüştürülmüştür. Platonik idealar, Augustinus’un öğretisinde, Tanrı düşünceleri haline gelmişlerdir. İşte, Antik felsefenin tüm kavramlarının bu dönüşüme uygun olarak, köktenci bir değişiklik geçirmesi gerekmektedir. Cassirer’e göre, Hıristiyan düşüncesinin hasıl ettiği büyük başkalaşım, Grek “logos”undan Hıristiyan “logos”una geçti.

Augustinus, Grek zihnî kültür dünyasının çok ötesinde bir başka dünyanın hasretini çekmektedir. O, Platon’un tasvir etmiş olduğu ideal devlette bile sâkin bir kutup, kendisine dayanılacak bir nokta bulamamaktadır. Devlet, hatta en mükemmel devlet bile, isteklerimizi yerine getiremez. İnsan için yegâne gerçek dayanak, Tanrı’ya duyduğu itimattır. Augustinus *İtiraflar*’ında “Sen bize kendi modeline göre şekil verdin ve kalplerimiz yine sende ruh sükununa erinceye kadar hiç rahat edemeyecektir (*Fecisti nos ad te domine et inquiteum est cor nostrum, donec requiescat in te.*)”, demektedir. Dünyevî ve semavî tüm şeyleri bilen ama seni bilmeyen insan mutsuzdur. Oysa bunları bilmese de, seni bilen insan mutludur.²³¹

Platon’un nazariyesinde, insanın iyi ideasına ulaşabilmesi ve onun tabiatını

²²⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 10.

²³⁰ Cassirer, *The Myth of State*, s. 94.

²³¹ Cassirer, *The Myth of State*, s. 95. Bkz.: St. Augustinus, *İtiraflar*, çev.: Dominik Pamir, Kaknüs Yay. İst 1999, s. 97.

anlayabilmesi için, “uzun yolu” seçmesi gerekmekteydi. Yani, aritmetikten geometriye, geometriden astronomiye, ahenk bilgisinden diyalektiğe giden yolu²³²... Augustinus, bu daha uzun ve dolambaçlı yolu reddetmektedir. İsa'nın keşfi ona, daha iyi ve güvenilir bir yol öğretmiştir. O, ruh için aranması gereken iyi, hüküm vererek elden kaçırılan üstümüzdeki bir şey değil, fakat kendisine sevgi ile bağlanması gereken bir şeydir. Bu işe, Tanrı'dan başka ne olabilir? Ne iyi bir ruh, ne iyi bir melek, ne iyi bir cennet fakat ‘iyi’, yani iyi'nin kendisi,²³³ demektedir. Ona göre, bilim ya da hikmetlerin sayısı çok fazla değildir. İçinde eşyanın ifade edilmemiş ve sonsuz hazineleri zihinsel olan eşyanın, gözükmeyen ve değişmeyen tüm sebeplerinin gözükebildiği ve değişebildiği Tanrı tarafından yaratılmış sadece bir tek bilgelik vardır.”²³⁴

Cassirer'e göre, Augustinus'u Platon'dan ayıran nokta, felsefi bir anlayış değil, bir hayat görüşüydü. O, filozof olarak Platon'un eserlerine büyük bir hayranlık duymaktaydı. Nitekim, “Platon, Sokrates'in öğrencileri arasında hepsini çok aşan bir parıltıyla parlayan ve yanında diğerlerinin haklı olarak çok sönük kaldığı bir öğrencidir,”²³⁵ demiştir. Cassirer, Augustinus'un, bizi ana amaç olan Tanrı'nın bilgisine götürmedikleri sürece, tüm bilgi ve felsefi spekülasyonların geçersiz ve değersiz olduklarını iddia ettiğinden söz ederek, onun “Tanrı ve ruh. Bilmeyi istediğim şey bu. Başka hiçbir şeyi, kesinlikle hiçbir şeyi bilmek istemiyorum,”²³⁶ ifadesine dikkat çeker.

Cassirer'e göre, bu kelimeler bir anlamda, tüm Orta Çağ felsefesine anahtardır. Felsefe, bilgelik sevgisidir. Fakat, Orta Çağ sisteminde iki tür sevgiye, yani bilgelik ve Tanrı sevgisine ayrı ayrı yer yoktu. Bunlardan biri diğerine dayanmaktaydı. “Tanrı korkusu, bilgeliğin başlangıcıdır”. Platon, adalet idesini tanımlamaya ve belirlemeye çalıştığında, ondan geometrik terimler vasıtasıyla söz etmişti. Adaleti “geometrik eşitlik” olarak tasvir etmişti. Ona göre geometri, ezeli-ebedî ve *değişmeyen* bir şey anlamına geliyordu. Geometri, belli bir zaman içinde şu ya da bu şey olup ondan sonra yok olan bir şeyin bilgisi değil, ezeli-ebedî var olan

²³² Cassirer, *The Myth of State*, s. 96, Platon, *Devlet*, s. 211.

²³³ Cassirer, *The Myth of State*, s. 96.

²³⁴ Cassirer, *The Myth of State*, s. 96.

²³⁵ Cassirer, *The Myth of State*, s. 96.

²³⁶ Cassirer, *The Myth of State*, s. 97.

bir şeyin bilgisidir.²³⁷ Öklit dışı geometri anlayışları, Platon'dan asırlar sonra ortaya çıktığından o, bu kadar kesin konuşabilmektedir, günümüz metafizikçisi adaletin geometrik eşitlik olduğunu bu denli ısrarcı bir şekilde iddia edemeyecektir.

Cassirer'e göre, teologlarla diyalektikçiler arasındaki bitip tükenmek bilmeyen mücadele, eğer o geriye tarihî menşesine, Grek düşüncesinden ödünç alınmak zorunda kalınan spekülâtif unsurlarla Yahudî-Hıristiyan ilhamının ahlâkî ve dinî anlamı arasındaki gerilime doğru takip edilirse, daha açık ve kavranabilir hale gelir. "Nazarî açıdan konuşulduğunda, Hıristiyan düşüncesinin gerçek bir hürlüğü yoktur. Kilise Baba'larından hiçbiri, bir filozof olarak konuşmadığı gibi, hiçbiri de yeni bir felsefî ilke ortaya atma amacını gütmemiştir. Fakat, Hıristiyan dogmasının asıl formülü ve Kilise Babalarınca yapılan yorumlar, Grek düşüncesinin çok derin tesirini göstermektedir."²³⁸

Düşüncenin bu sürecinin ilk ve klasik şahidi Augustinus'tur. Onun bilgi nazariyesi Platoncu unsurlarla doludur. Platon'un hatırlama (*anamnesis*) nazariyesi, Augustinus'un öğretisi üzerine damgasını vurmuştur. O, Platon'un Menon diyalogundaki kendi çabası ve salt aklî düşünce süreçleri vasıtasıyla, bazı temel geometrik doğrulukları ortaya çıkarma başarısını gösteren, genç köle örneğini iktibas etmekten hoşlanır. Ona göre de öğrenmek, hatırlamak demektir: "Kendi dışına çıkma. Kendine geri dön. Hakikat, insanın içindeki özde bulunmaktadır (*nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari*)"²³⁹ İnsan ruhunun haricî eşyadan bir şey öğrenmesi imkansızdır. O, bildiği ve öğrendiği her şeyi kendi başına ve içindeki kaynaklardan edinir. '*Kendini-bilme*', ilk ve zorunlu adımdır. Sadece harici gerçekliğe ait bilgi için değil, Tanrı hakkındaki bilgi için de önceden gerekli olan şeydir. Augustinus "Hakikât, insanın iç dünyasına aittir (*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*)"²⁴⁰ demektir. Ancak, insanın burada bulduğu, sadece değişen ve tutarsız bir gerçekliktir. İnsan, değişmeyen, mutlak bir hakikât bulmak için, kendi şuurunun ve varoluşunun sınırlarını aşmak zorundadır. O, kendi kendisini aşmalıdır... Kendini aş. Kendisinden

²³⁷ Cassirer, *The Myth of State*, s. 97, Platon, *Devlet*, s. 212.

²³⁸ Cassirer, *The Myth of State*, s. 100; Etienne Gilson, *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*, Açılım Kitap, çev.: Şamil Öcal, İstanbul, 2003, s. 26-27

²³⁹ Cassirer, *The Myth of State*, s. 101.

²⁴⁰ *The Myth of State*, s. 101.

akıl ışığının tutuşturulmuş olduğu o noktaya dön.”²⁴¹ Cassirer’ e göre, insanın, kendi kendini aşması vasıtasıyla tüm diyalektik metot, yani Sokrates’çı ve Platoncu metot, tamamen değiştirilmektedir. Akıl, istiklâl ve muhtariyetinden vazgeçmekte; artık kendine has bir ışığı olmamakta; sadece ödünç alınmış, aksettirilmiş bir ışıkla parlamaktadır. Eğer bu ışık zayıflarsa, insan akli etkisiz ve aciz hale gelmektedir.

Grek klasik düşüncesinin bu temel başkalaşımının en açık ifadesi Augustinus’un denemesi *De magistro*’da bulunabileceğinden söz eder Cassirer’e göre Augustinus, burada salt bir insan bilgeliğinin tam idealine ve bir insan öğretmen kavramına itiraz eder. Hıristiyan görüşüne göre, insanın sadece faaliyetlerinin değil, aynı zamanda düşüncelerinin de yegâne efendisi, Tanrı’dır. Biz sadece ve sadece O’nda gerçek bir *magisterium* (başkanlık) bulmaktayız. Her ne olursa olsun tüm bilgi, matematikî ya da diyalektik bilginin olduğu kadar, hissedilir dünyanın bilgisi de, bu ezeli-ebedî ışık kaynağının aydınlatmasına dayanır. Her akli düşünce ya da tartışma süreci, böyle bir aydınlanma ve bu yüzden de bir ilahî lütuf işidir. Tanrı, “Kavranabilir ışığın ve bizim aydınlanmamızın babasıdır (*Pater veritatis, pater sapientiae... pater intelligibilis lucis*”dir. “*Pater evigilationis atque illuminationis nostrae*).”²⁴²

1.2.4. Yeni çağ’da orta çağ insan felsefesinin zirvesi Blaise Pascal

Bu yeni antropolojik felsefenin manâsını anlamak için, farklı ve daha kısa bir yol seçebileceğini savunan Cassirer, modern zamanların başında antropoloji felsefesine yeni bir gayret ve ihtişam veren bir düşünürle karşılaşırız, der. Antropoloji, Pascal’ın eserlerinde son, belki de en etkileyici ifadesini buluyor.²⁴³ Pascal bu görev için bir başka düşünürün yapamayacağı kadar hazırlanmıştı. Onun anlaşılması en güç soruları açıklamak, karmaşık ve dağınık düşünce sistemlerini toparlamak gibi kolay rastlanamayacak bir yeteneği vardı. Düşüncelerinin canlılığı ve ifadesinin berraklığı ile en içinden çıkılmaz durumları bile aydınlığa kavuşturabiliyordu.²⁴⁴ Yirminci asrın Fransız ruhçularından Jacques Chevalier (d.

²⁴¹ Cassirer, *The Myth of State*, s. 101.

²⁴² Cassirer, *The Myth of State*, s. 102, “... Animam rationalem vel intellectualem... sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere.” (Akli ruhun kendisine ışık olamayacağını fakat diğerinin gerçekten ışıktan pay almakla parlayacağını söyledi); Bkz. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev.: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 92.

²⁴³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 10.

²⁴⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 10.

1882), Pascal'ın insanlarla içli dışlı olup onların hayatını yaşamakla, onların düşüncelerini, meşguliyetlerini, endişelerini ve eğlencelerini paylaşmakla, 'matematikten başka bir şey bilmeyen bu büyük matematikçi' o vakte kadar bir dünyanın kendisine kapalı kaldığını fark ettiğinden söz ederek, "o, bu dünyayı keşfedip tetkik ediyor. Bu dünya insanın kendisidir: düşüncenin nizamı, kendi kendimizden başlamak olduğuna, ve kâinatın geri kalan kısmını tanımadan önce, değersiz ve zayıf tabiatımızı –bundan nasıl faydalanacağımızı bilmek için- tanımamız gerektiğine ve hayatını tanzim etmesi için insanın kendi kendisini tanıması icabettiğine göre, başlıca gayesi veya, hiç olmazsa, ilk gayesi, bizzat kendisi olması gereken insandır,²⁴⁵ der. Chevalier, Pascal'ın 'Mücerret ilimleri tetkik etmekle uzun bir zaman geçirmiştım; bu ilimler hakkında edinebildiğim pek az bilgi bende onlara karşı derin bir nefret uyandırmıştı. İnsanı tetkik etmeğe başladığım zaman, bu mücerret ilimlerin insana elverişli olmadıklarını gördüm...' ²⁴⁶ ifadesine dikkat çekiyor.

Cassirer'e göre, fikir tarihinde geometricilerin en büyüğü ve en derinlerinden birinin Orta Çağ insan felsefesinin geç kalmış bir taraftarı olması gariptir. "Pascal daha on altı yaşındayken konik kesitler üzerine bir deneme yazmış ve bu denemesiyle geometrik düşüncede yeni, çok zengin ve verimli bir alan açmıştır. Fakat o, sadece büyük bir geometrici değil, aynı zamanda filozoftur da. Pascal, bir filozof olarak kendini salt geometrik problemlere gömmeyen; geometrinin gerçek faydasını, genişliğini ve hudutlarını da anlamak isteyen biriydi. Böylece o, geometrik ruh ve keskin ya da mahir ruh arasında temel bir ayrım yapmaya çalıştı. Mükemmel bir tablile uygun olan, yani onların ilk unsurlarına ayrılabilen tüm konularda, geometrik anlam üstündür."²⁴⁷ Bu düşüncenin belli aksiyomlarla başlayıp onlardan, doğruluğu, evrensel mantık kurallarıyla gösterilebilen kıyasların yapıldığını belirten Cassirer'e göre, bu geometrik ruhun faydaları, onun ilkelerinin açık seçikliğine ve talillerinin (deductive) zorunlu olmasına dayanır. Fakat tüm nesnelere, bu gibi muameleye müsait değildir. "İnce farklılıkları ve sonsuz çeşitlilikleri yüzünden, mantıkî tahlilde her teşebbüse meydan okuma vardır. Ve dünyada bu ikinci tarzda

²⁴⁵ Jacques Chevalier, *Pascal*, çev.: Mehmet Toprak, M.E.B. Yay. İstanbul, 1961, s. 51.

²⁴⁶ Chevalier, *age*, s. 51-52.

²⁴⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 11; Cassirer, *l'esprit géométrique* (akıl yolu ile düşünce) ve *l'esprit de finesse* (sezgi yolu ile düşünme) arasındaki ayrım için Pascal'ın *De l'esprit Géométrique* denemesi ile *Pensées* (Düşünceler)'in karşılaştırılmasını ister.

tahlil etmek zorunda olduğumuz herhangi bir şey varsa, o da insan zihnidir. İnsanın mahiyetini belirleyen şey; onun zenginliği, mahirliği ve binbir çeşitliliğidir. Bu yüzden matematik, hiçbir zaman insanın gerçek bir doktrinin aracı olamaz. İnsandan, geometrik bir önermeymiş gibi söz etmek gülünçtür.”²⁴⁸ Cassirer’e göre, filozof, sun’î bir insan oluşturmayı kabul etmez, o gerçek bir insanı tasvir etmelidir. Sözüm ona, tüm insan tanımları bizim insanla ilgili tecrübelerimizle teyit edilmedikleri ve onlara dayandırılmadıkça, havaî spekülasyondan başka bir şey olamaz. İnsanı anlamak için, onun hayatını ve idaresini anlamaktan başka bir yol yoktur. Fakat; burada bulduğumuz; her teşebbüsü tek ve yalın bir formül içine dahil etmeye karşı çıkan bir şeydir. Çelişme, insan varlığının asıl unsurudur. İnsan basit ve mütecanis bir tabiata sahip değildir. O, var olan ile var olmayanın acayip bir halitasıdır.”²⁴⁹ Onun yeri, iki kutup arasındadır. Yücelerin yücesi bir konumla aşağılık bir yer arasında gidip gelme serbestisi verilen irade sahibi bir varlıktır.

İnsan tabiatının sırlarına, sadece tek yaklaşım imkânı olduğunu savunan Cassirer, “Bu da dinin yaklaşımıdır. Din bize, ‘düşüş’ten önceki ve sonraki olmak üzere, iki insan bulunduğunu gösterir. İnsan en yüksek gaye için gönderildi, fakat hatasından dolayı bu hakkı kaybetti. Düşüşle birlikte gücünü kaybetti, onun akli ve iradesi tahrif edildi. Klasik ‘kendini bil’ kaidesi, Sokrates, Epiktetos ve Marcus Aurelius’un anladığı manâ felsefî anlamda anlaşıldığında, sadece etkisiz değil aynı zamanda aldatıcı ve hatalıdır da. İnsan kendine güvenip kendini dinleyemez. Daha yüksek ve gerçek bir sesi duymak için kendini susturması gerekir,”²⁵⁰ der. Pascal’ın “Ey gerçek durumunun ne olduğunu kendi tabii aklıyla araştıran insan! Senin başına neler gelecek?... Öğren öyleyse, gururlu insan, senin kendin için nasıl bir paradoks (aykırı-kanı) olduğunu... Alçak gönüllü ol! Akli güçsüz kıl. İnsanın insana sınırsızca üstün olduğunu öğren ve efendinden bilmediğin gerçek durumunu duy. Tanrı’yı dinle!”²⁵¹ ifadelerinden yola çıkan Cassirer’e göre, Pascal, düşüncenin, insanın ulvî yanını teşkil ettiği kanaatindedir. Pascal’a göre insan, tabiatın kucağında narin, çelimsiz bir vaziyettedir. Onu ortadan kaldırmak için tabii güçlerin bir araya gelmesine gerek de yoktur. “bir buhar, bir su damlacığı onu öldürmeğe kâfidir. Fakat

²⁴⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 11.

²⁴⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 11.

²⁵⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 11-12.

²⁵¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 12. Bkz.: *Düşünceler*, Pascal, çev.: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yay. İstanbul 2000, s. 52-53.

kâinat onu mahfetmiş olsa bile, insan kendini yok eden bu muazzam kuvvetten daha asil sayılacaktır; çünkü insan, öldüğünün farkındadır, halbuki kâinat hiçbir şeyin farkında değildir.”²⁵² Pascal, “mekân, enginliği sayesinde, beni bir nokta gibi ihata ediyor; ben ise, mütefekkirem sayesinde zihni kavrayışım ile onu ihata ediyorum,”²⁵³ diyor.

Burada verilen şeyin, insan meselesinin nazari çözümü anlamına gelmeyeceğini ifade eden Cassirer’e göre, din böyle bir çözüm teklif edemez. “Dinin muhalifi olan kesimlerce, din, her zaman karanlık ve anlaşılabilir olmamakla suçlandırılmaktadır. Fakat, dinin amacını doğru olarak anlar anlamaz, bu kabahât en yüksek övgüye dönüşür. Din aşikâr ve rasyonel olamaz. Onun naklettiği şey, karanlık ve kasvetli bir hikayedir. İnsanın günahının ve düşüşünün hikayesi. O akli izahı olmayan bir olguyu ilham eder. İnsanın günahının hesabını veremeyiz. Çünkü o, ne tabii bir sebebin sonucunda, ne de herhangi bir tabii sebebin zorunluluğu ile ortaya çıkar. İnsan, kurtuluş probleminde de mesul tutulamaz, çünkü bu kurtuluş; İlahi inayetin anlaşılabilir kanununa dayanır. O, ihtiyari olarak verilen ve ihtiyari olarak da kaldırılan bir durumdur. Onu hak eden, ne insan fiili ne de insan meziyeti vardır. Cennet insanın iyilikleri ve erdemleriyle değil, ancak Tanrı’nın inayetiyle elde edilebilir. Rabbim beni amelimle değil, lütfunla yargıla! anlayışı bizde de vardır.”²⁵⁴ Bu yüzden din, Cassirer’e göre, asla insanın esrarını aydınlatma iddiasında değildir. O, teyit eder ve bu esrara dayanır.

1.2.5. Rönesans döneminin insan anlayışı

Rönesans terimi, yanı başında hemen Hümanizm’i çağrıştırır. Çünkü, Rönesans dönemi içindeki faaliyetlerin -dinî yaklaşımlarda ve astronomi sistemlerinde görülen değişiklikler- öncülleri Hümanist yazar ve sanatçılardır. Humanitas, sözcük anlamı; insan doğası, insanlık, beşeriyet, insancılık, sevecenlik, yumuşaklık, nezaket, kültür, incelik²⁵⁵ anlamlarına gelir. Humanus ise, insana ait, insanî, insansever, merhametli, kültürlü, incelmüş iyi öğrenim görmüş²⁵⁶ anlamlarına gelir. Avrupa’da yenileşme dönemlerinde Erasmus ve Petrarca tarafından temsil

²⁵² Pascal, *Düşünceler*, çev.: Fethi Yücel, Yeni Cezaevi Matbaası, Ankara, 1942, s. 66.

²⁵³ Pascal, *Düşünceler*, s. 67.

²⁵⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 12.

²⁵⁵ *Latince-Türkçe Sözlük*, çev.: Sina Kabağaç/Erdal Alova, Sosyal Yay., İstanbul, 1995, s. 273.

²⁵⁶ *Latince-Türkçe Sözlük*, s. 273.

olunmuştur.²⁵⁷ Hūmanizmin terim anlamı ise; ‘insan’ı arayan, ‘insan’ın özü ile bu dünyadaki yerinin ne olduğunu araştıran çalışmalar²⁵⁸ dır. Hūmanizm, bir anlamıyla da ilim, felsefe ve sanat eserlerine dönüştür. “Humanitas ideali, ilk kez Roma’da özellikle genç kral Scipo’nun aristokratik döneminde şekillendi; ve onun kesin yerini Roma’da veren Humanitas kavramı belirsiz bir kavram değildi. O belirli bir anlama sahipti ve Roma’da özel hayatta ve kamu hayatında biçimlendirici bir güç oldu. O sadece ahlak değil estetik bir idealdi de, o insanın tüm hayatında onun etkisini ispat etmek zorundadır...”²⁵⁹

Orta Çağlarda insan, kiliseye ve mensup olduğu grubuna göre değer kazanırdı. Tabii haldeki insan ise, onun saf ferdiyeti, hissî hayatı, otorite olarak sayılamaz ve gösterilemezdi. Etraftaki tüm kasabalardaki siyasî mücadeleler, şimdi bu anlayışın karşısında bulunmaktaydı. İnsanda ne pahasına olursa olsun bir gerçekleştirme isteği gelişti, onların kendi şahsiyeti; tabii olarak şu durumlarda, verimli sonuçlara ve güçlü olmada yeterli şansı olan sadece bir isteğe götürür. Diğer bir ifadeyle, İtalyan şehir devletlerinde despotizm kuralcılığı, bir çok kişiyi genel hayata sırt çevirmekten vazgeçirmede başarısız olduğundan, onların ferdiyetlerini gerçekleştirme ihtiyacı içinde olmaları yüzünden, inkâr edilemez şekilde tahrik edilmişti- sanatsal ve edebî ilgilere, onların şahsiyetinin daha hür olabilmesi için böyle şahısları özel hayatın bağıntılarına göndermek gerekti.²⁶⁰

Cassirer’in hūmanizm anlayışını inceleyen James Gutmann’a göre, Cassirer’in hūmanizmi, onun felsefesinin bölünmüş bir parçası ya da kısmı olmayıp, el yazılarının ve öğretisinin tümünün bir görünüşüdür. Onun tarihi araştırmalarında, onun nazari ve sistematik eserlerinde de onun düşüncesine nüfuz eder. Düşünceler tarihinin bir öğrencisi olarak, içinde özellikle hūmanist ilginin baskın geldiği şu büyük figürler ve zihin tarihi çağları üzerine onun ilgisi ve dikkati yoğunlaştı. Onun incelemeleri, antik düşüncede Platon ve Platonizm, geç zamanlarda Rönesans felsefesinin ahlâkî ve kozmolojik spekülasyonlarında, aydınlanma çağının son hūmanizm geleneğinde, onun ilgisinin delillerinin bazılarıdır. Leibniz ve Kant’ın bir editörü olarak onun eseri, Kant’ın biyografisi ve Descartes, Kepler, Leibniz ve

²⁵⁷ Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lüğati**, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954, s. 143.

²⁵⁸ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 194.

²⁵⁹ David Bidney, “On The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer And Its Relation To History of Anthropological Thought”, **The Philosophy of Ernst Cassirer**, s. 480.

²⁶⁰ Dr. Harald Höffding, **A History of Modern Philosophy**, trans.: Dover Publications, INC. 1955., s. 10-11.

diğerleriyle ilişkin olan incelemeleri, diğer kültürel ilgilere felsefi bağıntısının üstün gelen anlamını yansıtır. Hatta onun teknik yazıları, linguistik ve epistemolojik ve matematikî nazariyeyi onun her tarafa yayılan hümanist ilgisinde açığa çıkarır. *Dil ve Efsane* üzerine denemesinde özellikle gösterilen onun büyük eserine hasredilmiş araştırmalarının bu bağıntısı, *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde tam zamanında formüle edildiğinde yazıldı. Cassirer'in hümanizminin önemi, sembolik formlar kavramında onun *Essay on Man*'de sisteminin özeti versiyonunda kesinlikle ifade edilmiştir.²⁶¹

Hümanizm, eski Yunan ve Roma edebiyat felsefesine yeniden başlayan ilginin sonucudur. Yunan düşüncesi, Hıristiyan Orta Çağı düşüncesinden farklı olarak "insan'ı konu olarak" alıyordu. Ayrıca, Yunan düşüncesinde insan anlayışı; Tanrı'nın yarattığı ve bütün kaderiyle ona bağlanmış varlık değildi. İnsan araştırmacı olduğu kadar, tabiata hayran olan, ayrıca âlemin içinde bir küçük alem olan bir varlıktı. İnsan, en yüce varlık olduğu için, kendi sorunlarını ancak kendisi çözebilirdi. Hümanizm, Rönesans'ın ilk belirtisi olarak görülür. Hümanizmin ilk olarak İtalya'da ortaya çıkar, Hümanizm'in ilk olarak bu ülkede görülmesi, olağan üstü bir şey olmayıp, eskiden beri bu ülkenin radikal görüşlere bir yuva durumunu korumasıydı. Üstelik coğrafi şartların olumlu olması, Yunan kültürü ve Doğu uygarlıklarıyla ilişkilerini sürdürmesine imkân veriyordu.

"İlk İtalyan felsefi düşüncesi, üç büyük akım ve gelenek içinde gruplandırılabilir: Hümanizm, Platonizm, ve Aristotelianizm. Hümanist hareketleri anlamak için, İtalyan Rönesans'ı esnasında gösterilen 'Humanism' terimini, aslında özgün zihnî program ve sadece aklıma gelmişken son zamanlarda 'humanist' adı verilen değerlerin daha genel bir setinin ileri sürülmesi pekalâ hatırlanabilirdi."²⁶² Hümanizm, İtalya'da onüçüncü yüzyılın sonuna doğru ortaya çıktı. O, Orta Çağ İtalyan okullarında retorik ve gramerde profesyonel öğretimin en erken geleneklerinin kısmen tabi bir sonucuydu. Bununla birlikte, vurgu, Fransa ve Bizanstan etkilenme yoluyla cesaretlendirilebilen bir gelişme olan Renasans hümanizminin ayırıcı karakteristiğinin kalması için, klasik çalışmalar üzerineydi. Hareketin en erken başlangıcında onun otoritesi ve etkisi tüm harekete güçlü bir ilca

²⁶¹ James Gutmann, "The Humanism of Ernst Cassirer", *The Philosophy of Ernst Cassirer*, s. 445.

²⁶² Cassirer, *The Renaissance Philosophy of Man*, The University of Chicago Press, 1967, s. 2-3.

verinceye kadar onun başlatıcısı ve temsilcisi, 'Hümanizmin babası' diye bilinmeyen en ılımlı düşünür Petrarca (1304-1374)'idi. İtalyan kültür hayatı üzerine aşırı ölçüde önemli etkiye kullanılan Petrarca, onbeşinci yüzyıl ve daha sonraları Hümanistlerin büyük çoğunluğu tarafından takip edildi. Onbeşinci yüzyılın ortalarından sonra Hümanizm onaltıncı yüzyılda zirvesine çıktığı diğer Avrupa ülkelerine yayıldı.²⁶³

Rönesans ve aydınlanma düşünürlerinin, Orta Çağ Hıristiyan dünyasına karşı yapmış oldukları eleştirel yayınların sonucu olarak, yaklaşık bin yıl sürdüğü iddia edilen Hıristiyan Orta Çağ'ın yanlı ve tarafgirlik anlayışıyla değil de, yorumsuz olarak ne olduğu ortaya çıkarılması maksadıyla yapılan çalışmalar, dolayısıyla Rönesans döneminin de objektif bir perspektiften geçirilmesi gerektiği düşüncesini beraberinde getirdi. Özellikle Cassirer'in de değindiği gibi "son onyıllarda Renesans araştırmalarına karşı duyulan ilgi giderek artmıştır. Gerçekten de yirminci yüzyılın insanı olarak, şaşırtıcı ölçüde zengin malzeme ile siyasî tarihçiler, edebiyat, sanat, felsefe, bilim ve din tarihçileri tarafından toplanmış yeni olgularla teçhiz edilmiş bulunmaktayız."²⁶⁴ Ancak, Cassirer'e göre, Rönesansın "anlamı" sorusuna geldiğinde, bu konuda henüz karanlıkta olduğumuz görünür. Cassirer, "Hiçbir modern yazar, Jakob Burckhardt'ın Rönesans uygarlığını tasvir etmeğe çalıştığı, ünlü formülü tekrarlayamazdı. Diğer taraftan, Burckhardt'ın eserinin tenkitçileri tarafından yapılmış olan tüm tasvirler de, itirazlara aynı şekilde açıktır. *Gordion düğümü*'nü kesmeye karar vermiş olan pek çok bilgin ve kendi özel sahalarında büyük otorite olan düşünür vardır. Onlar bizi Rönesans teriminin kullanımına karşı uyarılmaktadırlar. Lynn Thorndike, son zamanlarda konuyla ilgili olarak yapılan bir tartışmada "Rönesansı sorgulamanın yararı nedir? Şimdiye kadar hiç kimse onun varlığını ispatlayamamış, hiç kimse buna gerçekten çalışmamıştır,"²⁶⁵ demektedir.

Rönesansın her şeyden önce, yeni bir hayat duygusunun, yeni bir dünya görüşünün doğması olduğunu belirten Cassirer, Rönesans felsefesi tabiat dünyasını Orta Çağ'dan büsbütün ayrılan bir görüşle ele alıp işlemiş, bu çalışmaların sonunda

²⁶³ Cassirer, *The Renaissance Philosophy of Man*, s. 3.

²⁶⁴ Cassirer, *The Myth of State*, s. 161.

* Gordion düğümü: Efsaneye göre Frigya kralı Midas'ın babası tarafından bir düğüm atıldı. Düğüm o kadar karmaşıktı ki, onu çözmek için yapılan tüm teşebbüslere direndi. Efsaneye göre, düğümü her kim çözerse Asya'nın yönetimi ona verilecekti. Hiç kimse başaramadı, fakat Büyük İskender, iki kılıç darbesiyle düğümü çözdü. Gordion düğümünü çözmek, bugün doğrudan bir problemi çözmek için söylenen bir kinayeli sözdür. Bkz. J. E. Zimmermann, *Dictionary of Classical Mythology*, Bantam Books, Arizona State Univ., 1964, s. 113.

²⁶⁵ Cassirer, *The Myth of State*, s. 161.

bugünkü modern tabiat bilimimiz doğmuştur, der. Rönesans felsefesinin tabiat anlayışında getirdiği yeniliği daha iyi kavrayabilmek için Orta Çağ tabiat görüşünü hatırlamak faydalı olur. Çünkü Rönesans düşüncesi Orta Çağ anlayışından sıyrılıp onun aksini ortaya koymakla kendi görüşünü göstermiştir.

Cassirer'e göre, Rönesans dönemiyle yer merkezli astronomik sistemden, güneş merkezli astronomik sisteme geçilmesi sonucu ortaya çıkan zihnî (intellectuel) bir gelişmenin, insan anlayışında köklü değişmelere ve keskin yaklaşım kırılmalarına sebep olduğu görülür. Astronomik nizamdan hareketle 'insan nedir?' sorusuna verilecek cevapların, artık ilk kez 'ilmî anlam' ifadesi ve insan sözcüğünün, modern bağlamda kullanılması gerektiği gündeme gelir. "Artık yapılması gereken araştırma, tecrübî müşahedelere ve genel mantık ilkelerine dayandırılan küllî bir insan nazariyesi olacaktır. İnsanî şeylerin nizamını anlamak için, onun da içinde bulunduğu, kâinat nizamının bir araştırmasıyla başlamalıyız. Ve bu kâinat nizamı, tümüyle yeni bir ışık altında görünüyor. Yeni kâinat ilmi, Kopernicus'un sisteminde sunduğu güneş merkezli sistem, yeni bir antropoloji için tek esaslı ve ilmî temel oluyor."²⁶⁶

Cassirer'e göre, Güneş merkezli astronomi sistemiyle, yer merkezli Batlamyus (M.S. 85-165)'un astronomisinde evrenin merkezinde gösterilen dünyanın, güneş etrafında diğer gezegenlerle birlikte dolaşan, bir uydu olduğu anlaşılınca, bütün bunlar, yeni evrenbilimi tarafından birden bire şüphe konusu oldular. '*Alemin merkezi insandır*' iddiası, temelini kaybetti. İnsan, tek başına ve içinde gözle görülemeyen bir nokta haline geldiği sonsuz uzay içine yerleştirildi. Artık, insanın içinde bulunduğu dünya, onun dinî hislerine ve derin ahlâkî taleplerine karşı sessizdi. Cassirer'e göre, bu yeni dünya anlayışına karşı, kuşku ve korkuya dönüşen ilk tepkinin, olumsuz olması anlaşılabilir ve hakikâten gerekliydi. Hatta, en büyük düşünürler bile, bu histen kendilerini uzak tutamamışlardır. Örneğin Pascal 'Bu sonsuz boşlukların başı sonu belli olmayan sessizliği, beni korkutuyor'²⁶⁷ diyordu. Cassirer'e göre, bu yüzden Kopernicus Sistemi, 16. yüzyılda gelişmekte olan felsefi bilinemezciğin ve şüpheciliğin en güçlü araçlarından biri oldu. Montaigne, insan aklının tenkidinde Grek şüpheci sisteminin bilinen tüm ananevî

²⁶⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 13.

²⁶⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 14.

delillerini kullanır. Fakat o, bunlara kendi ellerinde denediği çok büyük gücü ve üstün önemi olan bir silah ilave etti. Hiçbir şey bizi, haricî alemin tarafsız bir görüştten daha çok tenzil etmeğe ve insan aklının üstünlüğünü kırmağa daha elverişli olamaz. Montaigne, *Raimond Sebond'un Savunması* (Apologie de Raimond Sebond) isimli eserinin ünlü bir paragrafında “Bırakınız insan bana aklının gücüyle diğer yaratıklar üzerinde kurmuş olduğunu zannettiği büyük üstünlükleri, hangi temeller üzerine tesis ettiğini açıklasın... Dünyanın tümüne hâkim olmak bir yana, en küçük parçasını bile bilme gücü olmayan, kendi kendisinin efendisi olacağına, her şeyin zararlarına maruz kalan, hata yapabilen bu zavallı yaratığın, kendini dünyanın efendisi ve imparatoru diye adlandırmasından daha gülünç bir şey düşüdülebilir mi?”²⁶⁸ diyordu.

Montaigne'in sözcüklerinin bize, modern insan nazariyesinin daha sonraki gelişmesinin ip uçlarını verdiğini belirten Cassirer'e göre, modern felsefe ve modern bilim, bu kelimelerin ihtiva ettiği meydan okuyuşu kabullenmek zorundaydı. Onlar, yeni astronominin insan aklını güçsüzleştirici ve engelleyici olmadığını, tersine onun gücünü temellendirici ve pekiştirici olduğunu göstermekteydiler. Bu sistemlerin tümü de, ayrı metotlar kullanmalarına rağmen tek ve aynı amacı, evrenbiliminin görünüşteki lanetini hayra dönüştürmektir. Cassirer'e göre, bir anlamda, tüm modern metafiziğin istikâmeti haline gelen bu yola giren ilk düşündür, Giordano Bruno idi. Giordano Bruno'nun felsefesinin mahiyeti, ananevî felsefede kullanılan sonsuzluk kavramının anlamındaki değişikliktir. Grek klasik felsefesinde sonsuzluk kavramı, olumsuz manaları ihtiva eder. Sonsuz; bağısız veya belirsiz olandır; hiçbir sınırı veya şekli yoktur. Bu yüzden, şekli bir alanda yaşayan ve bu şekillerin dışında hiçbir şey anlamayan insan aklı sonsuzluğa erişemez. Bu anlamda, sonlu ve sonsuz kavramları, Platon tarafından *Philebos* diyalogunda zorunlu olarak birbirine zıt olan, iki temel ilke olarak adlandırılır. Bruno'nun öğretisinde sonsuzluk, artık sadece bir yokluk (negation) veya sınırlama anlamına gelmez. Aksine gerçekliğin, ölçülemeyen ve tüketilemeyen bir çokluğu ve insan aklının sınırlanmamış gücü anlamına gelir.”²⁶⁹ Cassirer'e göre, Bruno bu öğretiyi, insanın kendini kurtarmasının ilk ve kesin adımı olarak görür. İnsan, artık dünyada sınırlı bir fizikî evrenin dar duvarları içine

²⁶⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 14. Ayrıca bkz.: Montaigne, *Denemeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., çev.: Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul, 2000, s. 45.

²⁶⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 15.

kapatılmış bir mahkum gibi yaşayamaz. Sonsuz olan evren, insan aklına hiçbir sınır koymaz, aksine insan aklının büyük bir teşvik edicisidir. İnsan idrâki, sonsuz evren vasıtasıyla kendi güçlerini ölçerek kendi sonsuzluğunun farkına varır.

1.2.6. Kant'ta ve aydınlanma felsefesinde insan anlayışı

Cassirer üzerinde, temel sayılabilecek etkiler yapan Kant'ın insan anlayışı, Cassirer'in insan anlayışını ortaya koymada yararlı olacağı kanısındayız. "Kant, zamanının biyoloji ilimlerine karşı çıkarak, insanların tek kaynaktan geldiğini ileri sürmüş, bunu elindeki imkânlarla inandırıcı bir şekilde göstermeğe çalışmıştır. Modern biyoloji, insanın çeşitli kaynaklardan geldiği düşüncesinin reddederek, Kant'ın düşüncesini doğruladı. Kant şöyle der: 'Beyazlar sınıfı, insan cinsi içinde özel bir tür olarak siyahlardan ayrılmaz; insanın çeşitli türleri yoktur; yoksa her ırkın kendisinden çıktığı bir tek soyun olduğu, yani soy birliği inkâr edilmiş olur.'²⁷⁰ Porphyrios'un varlık şemasında, insan terimi, özel türdür, yani kendisinin altında başka türlerin sıralandığı bir cins değildir. "İnsan her iklimde, ne çeşitten olursa olsun, her türlü toprak üstünde yaşayabilirdi. Nihayet onda, bazı çekirdek ve kabiliyetlerin bulunması gerekirdi ki, o bunları yerine göre geliştirebilirdi yahut geriletsin; böylece de nesillerin sürüp gitmesi boyunca, sanki doğuştan ona verilmiş gibi görünen bu dünyadaki yerine uygun bir varlık olsun"²⁷¹ "İnsanlar, fizik ve genetik bakımdan birbirinin aynı olan varlıklardır. İnsanların bir kaynaktan gelmeleri, universal bir humanizmin vazgeçilmez şartıdır, ancak böyle bir görüşe dayanan bir humanizm, bütün insanları içine alabilir; şu yahut bu insan grubunu, ötekilerden üstün tutmayı imkânsız ve temelsiz kılar."²⁷² Kant, felsefi bir antropoloji yapma imkânını, birbirinden ayrılan iki görüşte görür. 'insan hakkındaki fisiyolojik bilgi, onun tabii bir varlık olarak ne olduğunu, pragmatik olansa, onun hür hareket eden bir varlık olarak ne olduğu, ne olabileceği ve ne olması gerektiğini araştırır.'²⁷³ Heistermann (1912-1998)'a göre, fiziolojiye dayanan antropoloji, insan varlığının tabiat bilimlerinin ele aldığı yanı ile ilgilenir; bu, bilimlerin kausal-mekanik metotlara dayanarak yaptığı araştırmalara bağlıdır. İnsanı, pragmatik bakımdan ele

²⁷⁰ Walter Heistermann, "Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri", çev.: Tomris Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, İ.Ü.E.F. Yay., Sayı: 20, İstanbul, 1968, s. 50.

²⁷¹ Heistermann, agm, s. 50.

²⁷² Heistermann, agm, s. 50-51.

²⁷³ Heistermann, agm, s. 51.

alan insan bilgisi, bizi –Kant’ın ifadesiyle- insanın bu dünyadaki özel yeri ile ilgili problemlere götürür. “Bu problemleri üç noktada toplamak mümkündür... 1. İnsanın kendisinin ne yaptığı, 2. İnsanın kendisinin ne yapabildiği, 3. İnsanın kendisinin ne yapması gerektiğidir.”²⁷⁴ Yine Kant şuna iyice inanıyordu ki: “Neyi bilebilirim? Ne yapmam gerekir? Ne umabilirim?”²⁷⁵ Kant’a göre, bu üç noktadan başka, her şeyin etrafında döndüğü, önemli diğer bir nokta da şudur: İnsanın yapıp etmelerinde hür bir varlık olması, onu nasıl bir varlık yapar? Bu problem, felsefi bir antropolojinin görmezden gelemeyeceği hürlük konusudur.

Heistermann’a göre, Kant’ın insanı araştırmak için mümkün gördüğü ve ortaya koyduğu görüş açıları esas alınır, onun nazariyesi beş açıdan değerlendirilebilir. “Bu açılar, insanın dünyadaki yeri, yani onun üç çeşit bağlılığı, şeylerle, kendisi ile ve diğer insanlarla olan bağlarla ilgilidir. Bu görüş açıları, Kant’ın terimleri göz önünde bulundurulursa, şu şekilde sıralanır. 1. Bir tabiat varlığı olarak insan; Kant insanı bir tabiat varlığı olarak alırken, onun pek genelleşmiş olan ruh ve beden ayrılığını kabul etmediği görülür... İnsan canlı bir varlık olarak bile, canlılar arasında özel bir yere sahiptir. Onda ne öküzün boynuzları ne de aslanın pençesi vardır, onun sadece elleri vardır....”²⁷⁶ Kant’a göre, insanın canlı bir varlık olarak ve özel morfolojik yapısı bakımından içinde bulunmak durumunda olduğu çevresine uymaması, onu çevresini kendi yapısına uydurmağa zorlar. İnsan bunu, kendisinin bir teknik hayvan olması yüzünden, teknik-mekanik becerisi olan bir varlık olarak yerine getirir. Ancak Kant, bundan önce insan varlığında iki imkânın yani ‘Ben-bilgisi’ ve aklın gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur. ‘İnsan ratio, akıl kâbiliyeti taşıyan kâbiliyetli bir hayvan olarak, kendisini ratio sahibi akıllı bir hayvan yapabilir.’²⁷⁷

2. Kant’a göre insan, bir homo faber (alet yapan hayvan) olarak dünyaya yerleşmeğe ve kullanacağı ve tüketeyeceği şeyleri hazırlamağa başlar ancak kullanacağı aletleri hazır bulmayıp kendisi hazırlayıp, eli yerine tabiata karşı onları kullanır, tabir yenideyse ateşi eliyle değil maşayla tutar. “İnsan, kendisini hayvandan temelli ayıran bir prensip ortaya koyar; bu sunîlik prensibidir. İnsan, tabii itkilerini

²⁷⁴ Heistermann, agm, s. 51.

²⁷⁵ W. H. Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*, çev.: Turan Oflazoğlu, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1959, s. 3.

²⁷⁶ Heistermann, agm, s. 52,

²⁷⁷ Heistermann, agm, s. 53.

dizginleyip geriye iterek, itki hedefini bir tarafa bırakıp, ona araç ve alet hizmeti görecektir. O, kendisini içinde bulunduğu durumun baskısından kurtarır, bir zaman için hedefi unutturur ve şeylerin kendi kanunlarına dikkatini çevirir, çeşitli araç-gaye bağıntılarında kullanılabilen alet çeşidinden araçlar meydana getirir... Bunları kendi çıkarı için kullanır. Böylece tekniğin her şekli, insanın tabii olarak uymadığı çevrenin az veya çok başarılı şekilde insana uydurulmasıdır.”²⁷⁸

3. İnsan, Kant’a göre, antagonist karakterlidir, yani homo politikus olarak insan, hem insanlara kendisinin özgeci yanıyla saydırmak ister, hem de bencilik duygusuyla kendisini başkalarından ayırmağa yönelir. Kant, insanın bu antagonizmini ‘asosial sosyal’ bir varlık olduğu şeklinde ifade eder.²⁷⁹ Kant’a göre, eğer herkes kendisindeki hükmetmek hırsına hizmet etseydi, insanlık herkesin herkesle savaştığı bir duruma düşerdi. İnsanın bu ana savaş durumuna... düşmesini, ancak insanı insandan koruyacak olan bir kat’ın varlığı önleyebilir; çünkü insan, yapısı gereği, ‘başka insanları kendi gayeleri için ustaca kullanmağa²⁸⁰ çalışır.

4. Kant’a göre, estetik kullanımda obje tüketilmez, aksine o, burada öz varlığını kazanır. “Meyve dolu bir kap, isteklerin hedefi olarak az sonra boşalır; fakat aynı kap, estetik bir obje olarak ortaya çıkarsa, istekler söner. İnsan estetik bir varlık olarak, meyvelerin renginden, şeklinden, sıralanışından, gölge ve ışık oyunlarından sevinç duyar. Onu, eşyanın varlığından gelen saf bir sevinç sarar; istekler söner. O, objenin zaman içinde sürekli olmasını ister. Bu gizli istemeyi gerçekleştirecek kabiliyetin ortaya çıktığı yerde, bu tutumdaki insan, bu şekilde kavradığı objeye bir resimde, bir şiir yahut komposition’da süreklilik kazandırır.”²⁸¹

5. Kant’ın nihaî insan hedefi, homo ethikus yani ahlâkî insandır. Ona göre, ahlâkî gerçekliğin temel bağlılığının ben-sen bağlılığı olduğunu göstermek, Kant’ın ahlâk felsefesinin hizmeti olmuştur. “Eğer bir yapıp-etme, bir davranış dolayısıyla yahut doğrudan doğruya başka insanlarla ilgili ise, burada moral olan ağır basar; eğer bu davranışta başka insanlar bir ‘şey’ değil de, bir süje olarak görülürse, yani bir araç olarak görülmezlerse, ahlâkî bir davranış adını alabilir. Burada pragmatik çıkara

²⁷⁸ Heistermann, agm, s. 53-54.

²⁷⁹ Heistermann, agm, s. 54.

²⁸⁰ Heistermann, agm, s. 54.

²⁸¹ Heistermann, agm, s. 55-56.

gerek yoktur. ‘gayeler’ düzeninde insanın, (onunla her akıl sahibi varlığın) kendi başına bir gaye olmasından, onun asla bir başkası tarafından (hatta Tanrı tarafından bile) kendi başına bir gaye değil de, sadece bir araç olarak kullanılamayacağından kendiliğinden çıkan sonuç, insanlığın, bizim kişiliğimizde bize kutsal olması gerektiğidir. İnsan, ahlâk kanunun süjesi olduğu için, o kendi başına kutsal bir şeydir; bu yüzden de, kutsal adı verilebilecek bir şeyle ahenk içindedir.²⁸² Cassirer’e göre, 1798’de yayınlanan Antropoloji de içerik ve yapı bakımından Kant’ın ana sistematik yapıtları yanına asla yerleştirilemez. Kitap ‘pragmatik açıdan’ yalnızca insanlık tarihi ve insan soyu üzerine zengin bir materyali biraraya getirir.²⁸³

Kant’ın felsefi antropolojik görüşünü inceleyen Mengüşoğlu, onun insanı iki kısma ayırmasının Descartes ve Scheler’in insanı ikiye ayırmalarından farklılığını şöyle belirtir. Descartes insanı ikiye ayırırken, olayları koşut bir akış içinde bulunan iki substanzdan kalkar; Scheler de insanı, varlık bakımından ruh ve bedenle ilgisi olmadan da varolan geist ve psikovital alanlarına ayırır. Halbuki, Kant’ın görüşü, insanı parçalayan ontik bir görüş değil, gnoseolojiktir; yani bilgi bakımından başvurulmuş bir ayırmadır.²⁸⁴ Mengüşoğlu’na göre, Kant, insan’ın ancak iki görüş açısından incelenebileceğini şöyle açıklar; bu görüş açılarından birisinden insana bakılınca, insan sadece doğal bir varlık, bir görünüş, bir homo phainomenon olarak karşımıza çıkar. Bu görüş açısından insan bize, özgür olmayan, heteronom olan, doğa yasalarına bağlı olan bir varlık olarak görünür; çünkü, böyle bir durumda insan her doğal obje gibi, doğa yasalarına bağlıdır. Fakat, eğer biz, görüş açımızı değiştirir de başka bir görüş açısından insana bakarsak, o zaman bize, insan bir akıl varlığı, bir homo noumenon, özgür, otonom bir varlık olarak görünür. Çünkü, insan bu yönü ile doğa yasalarına değil, akıl yasalarına bağlıdır.²⁸⁵

“Aydınlanma, insanın kendi suçu sonucunda içine düştüğü olgunlaşmama, yani kendini özgürce yönetememe, olanaklarını özgürce geliştirememe durumundan kurtulmasıdır; bu erginleşememe, bir kimsenin başka birinin yönlendirmesi olmaksızın kendi aklını, anlama yetisini serbestçe kullanma becerikliliğini gösterememesinden kaynaklanır. Bu çocuksu durum, insanın anlama yetisinin

²⁸² Heistermann, agm, s. 56-57.

²⁸³ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 431.

²⁸⁴ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 42.

²⁸⁵ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 42-43.

yetersizliğinden değil ama başkasının yönlendirmesi ve yardımı olmaksızın aklını kararlı bir biçimde özgürce kullanamamasından kaynaklanmaktadır. Öyleyse bu konuda ilkemiz *'Spare aude'* (düşünmekten korkma!) olmalıdır."²⁸⁶ Aydınlanma konusunda neredeyse uzman sayılan ve Aydınlanma üzerine 380 sayfalık eser yazan Ernst Cassirer'e göre, en saf ve en açık şekilde aydınlanma düşüncesinin gerçek mahiyeti, onun belli öğretisi, aksiyom ve nazariyelere formüle edildiği yerde değil, daha ziyade o, süreç halinde, şüphe ederken ve araştırırken, yıkarken ve inşa ederken görülür.²⁸⁷ Yine Cassirer'e göre, aydınlanma felsefesi, sadece önceki asırların mirasına konu, yeni ve özgün fikirler ortaya koymaktan çok bu mirası düzenledi, elekten geçirip aydınlattı.²⁸⁸

Aydınlanma felsefesinin hiç olmazsa ortalama içeriğini kavrayabilmek için D'Alembert'in 'Öndeyiş'indeki şu ifadelerle bakmak gerekir. "Locke'un aşağı yukarı, Newton'ın fiziği yarattığı gibi metafiziği yarattığı söylenebilir. (...) Kısacası, metafiziği olması gerekene, yani ruhun deneysel fiziğine (...) indirgedi. Dolayısıyla mutlak varlık, Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü gibi metafizik sorunlarda Ansiklopedide ağır basan görüşün kuşkuculuk, bilinemezlik ya da maddecilik olduğu söylenebilir."²⁸⁹ Ansiklopedistler diye bilinen Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1655), Diderot (1713-1784), d'Alembert (1717-1783), Holbach (1723-1789) ve J. J, Rousseau (1712-1778)'dan oluşan bir grup Fransız aydınlanma felsefesinin temsilcileri olarak gösterilir. Ancak, bunların her konuda ortak bir düşünce ve anlayışı paylaştıkları söylenemez. Selahattin Hilav'ın da belirttiği gibi bunlardan d'Alembert agnostik (bilinemezci), Diderot vahyi kabul etmeyen bir Yaradancılık' taraftarı, Rousseau ve Voltaire tek tanrıcılığı benimsemişlerdir. Bunların ortak yayın yapmalarını gerektiren konu, hepsinin de hoşgörüsüzlüğü, bağnazlığı, kurumlaşmış dinî ve din düzenini eleştirme niyetidir. Voltaire'in, Hıristiyanlığa ve hurafelere getirdiği ağır eleştirilerden, onun bir tanrıtanımaz olduğu izlenimine kapılanlar olmuştur. Cassirer'in insan felsefesi bağlamında fikir yürütmeğe çalışırken, onun

²⁸⁶ İmmanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 213; Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, Doruk Yay., çev.: Emre Arslan, Ankara, 1999, s. 15-16. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 239.

²⁸⁷ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, Translated by Fritz C. Koelln and James P. Pettegrove Princeton University Press, Boston, 1951, s. IX.

²⁸⁸ Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, s. VI.

²⁸⁹ Denis Diderot ve D'Alambert, *Ansiklopedi ya da Bilimler Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, çev.: Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2000, s. 13.

Aydınlanma Felsefesi'nde din konusunu işlediği bölümü gözardı etmek mümkün değildir. "Eğer biz aydınlanma çağının genel bir karakteristiğine bakarsak, geleneksel cevap; onun temel özelliğinin 'dine karşı açıklıkla eleştirici ve şüphelidir', olabilirdi. Eğer biz, bu geleneksel görüşü somut tarihî olgularla tahlil etmeye teşebbüs edersek, çok geçmeden Aydınlanmanın Alman ve İngiliz düşüncesi gibi şimdiye kadar en vahim şüphe ve tereddütlerle karşımıza gelir. Bununla birlikte, Aydınlanma yüzyılıının Fransız felsefesi, geleneksel görüşün tümünü daha bir dikbaşlılıkla onaylar görünür. Bu yargısında, rakipler, düşmanlar, hayranlar ve kendilerini vakfeden taraftarlar tümüyle aynı fikre sahipler. Voltaire, eserlerinde, mektuplarında, onun eski savaş çığlığı olan 'Alçağı eziniz'i tekrarlamaktan bıkmadı. Ve o, ihtiyatla mücadelesinin inançla değil hurafeyle, dinle değil kiliseyle olduğunu eklese de, Voltaire'in ruhî liderliğine inanır görünen gelecek kuşaklar onun bu ayrımını onaylamadılar. Fransız ansiklopedizmi, savaşın, dinin değeri ve doğruluğu hakkındaki iddiaları üzerine olduğunu ilan eder. O, dini zihnî gelişmeye ezeli-ebedî bir engel olduğu ve hakiki bir ahlâklılığı ve tam sosyal ve siyasi düzeni gerçekleştirmesinin mümkün olamayacağı noktalarından itham eder.²⁹⁰ Holbach *Tabii Siyaset* (Natural Politics) inde bu noktayı yorulma bilmez bir şekilde tekrar eder. Onun din iddianamesi, dinin insanları görülebilir tiranlardan korkutmak için eğittiği, onun ayrıca insanları, onların kendi kaderinin hür rehberliği inisiyatifini tümüyle boğan dünyevi zorbalara karşı esir huylu ve ödlele yaptığı ithamında doruğa ulaşır.²⁹¹ Deizm de sınırları belli olmayan melez ve zayıf bir uzlaşma olarak yeni ihbarını yapar. Diderot, deizmin, dinin dokuz başlı yılanından bir düzine kafa kestiğini fakat onun, başın birinden diğerlerinin tümüne yayılarak tekrar büyüdüğünü iddia eder. Bu genelde dinî inancın tam bir reddiyesidir...²⁹²

Aydınlanma, bu kadar farklı, muğlak ve tereddütler içeren bir kavram olduğu ve onun sadece bir anlamı din karşıtlığı anlamına geldiği halde, aydınlanma düşüncesini tümüyle din-dışı ve metafizik karşıtlığı saymak, kavramın içeriğinin yanlış anlaşılmasına yorulabilir. Üstelik, aydınlanma felsefesinin kendisi de metafiziktir. Felsefeden, metafizikten bu denli gocunmak, sağduyulu bir felsefî yaklaşım değildir. Kimileri metafizik yapar, kimileri de metafiziğe karşı çıkar, ancak

²⁹⁰ Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, s. 134.

²⁹¹ Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, s. 134.

²⁹² Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, s. 134.

yine bir metafizik yapmaktan kendini kurtaramaz. İtalyan Türkoloğu Anna Masala kendisiyle yapılan bir söyleşide belirttiği gibi, “Metafizik bir sürpriz değil. Öyle sandığımız gibi, tuhaf bir şey değildir metafizik. Onu, unuttuk. İçimizde bir hazine vardı, onu unuttuk. Garip kuşlar gibi kaldık toprak üzerinde. Başka bir gök aradık. Ama o gök içimizdedir. Metafizik en doğru bir realitedir. Bir elektronik beynin insan olacağını sandık, inandık da buna. Oysa bir elektronik beyin insan olamaz. Batı uygarlığının trajedisi budur. Çünkü makinanın metafiziği yoktur. Metafizik yolundan çıktık. Makinanın ilahî olduğunu, ebedî olduğunu sandık. Sonra anladık ki, makine bile bozulur. Bir idolumuz, bir putumuz yere düştü.”²⁹³

Aristoteles’in Metafizik’ine bakıldığında onun ‘ilk felsefe’ diye isimlendirdiği şeyin metafizik olduğu görülür. Aristoteles, bilgeliğin sınırları içine, herşeyi bilme, yani en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olmak, duyu verilerinden uzak oldukları için insanlarca bilinmeleri en zor olan en tümel olanları bilmek, en az ilke içeren bilimlerini bilmek, ve nedenleri araştıran öğretme –öğretme, herşeyin nedenlerini söylemektir- ilminin girdiğini²⁹⁴ belirtir. Felsefe yapmak adına bunlar dışlandığı takdirde, sözüm ona dışlanan metafizik değil felsefe olacaktır. Metafiziği tümünden reddedersek, saçlarımızdan tutarak kendimizi kaldırmağa çalışmak gibi boş bir uğraşı içine gireriz. Metafiziği reddetmekle, ancak kendi bilincimizi ve gönlümüzü yoksullaştırmış oluruz. Metafiziğe savaş açmakla, kendimizi aşağılara düşürürüz, bizim için olan şeylerin, yani eşyanın altına düşeriz. Nesnelere amaç, kendimizi de araç haline getirmiş oluruz. Metafizikle elde ettiğimiz medeniyeti de, elimizden kaybederiz. Çünkü insanlık, teknolojiyi, bilimin pratik sonuçlarından yola çıkarak buldu ama yola çıkışı yapan, medeniyeti kuran yine metafizikti. Metafiziği olmayan toplumların kültürü vardır ama medeniyeti yoktur. Yeri gelmişken Bergson’un metafizikle ilgili görüşünü yine hatırlayalım. “Bir gerçekliği görece bilmenin yerine, onu saltık olarak elde etmenin, ona dış bakış açılarından bakmak yerine onun içine girmenin, çözümlemesini yapmak yerine sezmenin -kısacası, onu dile getirme, çevirme ya da simgesel temsil etme olmaksızın kavramanın -bir yolu varsa bu yol metafiziktir.”²⁹⁵ Heidegger ise metafiziği; “insan varlıkları açısından ‘varolmadaki temel olgu olduğu’ hatta onun, Var olmanın

²⁹³ Nuri Pakdil, *Biat II*, Edebiyat Yay. Ankara, 1977, s. 146-147.

²⁹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 82.

²⁹⁵ Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 9.

kendisi olduğu' kanıtlanmalıdır. Bir kez daha söylersek: bu bağlamda metafizik, okul felsefesinde antika sayılanın alışılagelmiş adı değildir; veya çağdaş bilim tarafından horlananın adı da değildir."²⁹⁶ Çok boyutluluğu ve farklılığa talip olan aydınlanma kavramını tek anlamlı, sadece aklın biricikliğine odaklanan görüşlerle açıklamanın getireceği sıkıntılar nasıl aşılacaktır. Aydınlanma kavramına tekel koymağa çalışanlar, aydınlanmayı Kant'ın kendi için aydınlanma formu olarak değil de, tüm zamanlarda tüm insanlar için konulmuş aklın evrensel amacı olarak görüyor olabilirler. Oysa nasıl ki, Kant, kendi aydınlanmasını, akla kendisi sınır koymak suretiyle yapabildiyse, farklı kişiler de akıl gücüyle akli kutsayarak ya da sınırlandırarak kendi aydınlanmalarını gerçekleştirebilirler. Hiçbir kimsenin aydınlanma formu, bir başkası için aydınlanma tarzı olamaz. Başkalarının aydınlanma formuyla aydınlanmaya kalkışanlar, kendi aklının aydınlığında değil, başkasının akıl ışığını takip edeceklerinden zihni bir yıkımla karşı karşıya geleceklerdir. Bu durum, gözüne ve zihnine projektör tutulan insan gibi, aydınlık ortamda karanlığa gömülmeğe benzer. Mevlana'nın dediği gibi 'akıl bir lâmbadır, önüne tutarsan yolunu aydınlatır, üzerine fazla eğilersen seni yakar' Her insan aydınlanmasını kendi zihninde gerçekleştirecektir. Kant'ın ya da Ansiklopedistlerin anladığı aydınlanmayı, her dönemde tüm insanlar zihin kalıplarına ve pratik işlemlerine şablon olarak geçirirlerse, onları aşmak şöyle dursun, çağın gerisinde kalınmış olur. Cemiyet hayatı hareket halindedir. Hareketli ortamlarda, mevcut durumunu koruyanlar bile geriye düşerler. İnsan kendi aklıyla, akıl yetisini her sorunun yegane çözüm aracı olarak görmeyebilir. Üstelik hem İngiliz duyumcu düşünürü Hume, hem de Kant sonrası aydınlanma düşünürlerinin bazıları Kant'tan esinlenerek bilimin ve aklın tek başına her sorunun yegane çözüm aracı olmadığı düşüncesine akıl yoluyla ulaştılar. Cassirer, metafizik karşıtı düşünürlerle Kant'ın şu görüşünü ileri sürer; bir bilim olarak metafizik bize olanaksız görünse de, bununla birlikte o, yine de bir 'doğa planı' olarak kendisine ihtiyaç duyulan bir şey olarak kalacaktır. Çünkü, Metafiziğin temel sorunları karşısında çekimser kalma doğrultusundaki her girişim, kendi kendini aldatan bir girişim olacaktır. Hiçbir istençli karar ve hiçbir mantıksal kanıtlama, bize önümüzde duran görevlerden

²⁹⁶ Martin Heidegger, *age*, s. 60-61.

kaçma imkânı veremez.²⁹⁷



²⁹⁷ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 156.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CASSİRER'İN 'SEMBOİLİK FORM'A DAYANAN İNSAN FELSEFESİ

Sembol kavramının anlamlarına baktığımızda, şu karşılıkları buluruz. “Sembol, simge, bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, gözle görülür ve anlamı bilinen işaret. Bir anlam, bir nitelik, soyutlama ya da nesneyi göstermek, ifade etmek için kullanılan sözcük, işaret ya da mimik. Kendisine ortak bir sözleşme, anlaşma, uzlaşma ya da gelenek aracılığı ile, belli bir anlam aktarılan uzlaşım sal işaret.”²⁹⁸ Dil ise, “insana öz, simgeleştirme faaliyetinin en üstün başarısıdır. Simgeleştirmeyi şöyle tarif edelim: gerçeği bir belirti, bir im ile temsil etmek, belirtiyi gerçeğin temsilcisi olarak görebilmektir. Düşünme, nesne ve kavramları temsil eden bir belirti sistemi kurup, bu belirtilerle işlem yapabilmekle gerçekleşir. Simgeyi, işaretlerden (meselâ yol işaretlerinden) rumuzlardan (hilâl, haç gibi dinî rumuzlardan) semptomlardan (bulutlara bakarak yağmurun geleceğini anlamak gibi) ayırmak gerekir.”²⁹⁹

Süheylâ Bayrav'a göre, “Dil, simgelerden kurulu bir sistem olduğu içindir ki, bir nesne ile onu temsil eden belirti arasında zorunlu bir ilişki görülmez; meselâ bir nesnenin adı Türkçe'de kapı, Fransızca'da porte, İngilizce'de door olabilir. Sesli imge ile nesne daha doğrusu, kavram arasındaki ilişki rastgeledir. Zorunluluk yoktur. Sesli imge demek ki, aslında bir simgedir. Zamanımızda hem dilcilerin, hem de Mauss ve Freud'un araştırmalarına dayanan bir varsayım, insanı öteki yaratıklardan ayıran en kesin özelliğın, simge sistemleri kurmak olduğunu söyler ve kültürü, simge sistemlerinin toplamı olarak tarif eder: dil, mitoslar, san'at, akrabalık düzeni hep birer simge sistemidir ve tekrarlayalım, en önemlisi dildir, çünkü ötekilerin temelidir.”³⁰⁰

Bu gün için bir gerçek varsa o da mitos, örf, kanun ve edebiyat gibi kültür kurumlarıyla dilin ilişkisi üzerinde ısrarla durulmasıdır diyen Bayrav, zaten dil olmadan düşünce olmayacağına, en azından başkasına yansıtılamayacağı için dil konusunun, oldukça önemli olduğuna vurgu yaparak, “Henri Lefebvre, *Le Langage et la Socie 'te'* isimli eserinde ‘filozoflar ve felsefi doktrinler, eskiden kendilerine öz bir

²⁹⁸ Cevizci, *age*, s. 459.

²⁹⁹ Süheylâ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1969, s. 6.

³⁰⁰ Bayrav, *age*, s. 7.

dil kurmağa uğraşırlardı, şimdi insan düşüncesini, dilin ona verdiği biçimde düşünüyorlar,³⁰¹ demektir. Alman filozofu Leibniz'in, Descartes'ın yolundan giderek, matematiğin metodunu felsefeye aktararak evrensel bir felsefe dili kurmak istediği, sayılarla olduğu gibi kavramlar ile de hesap yapılabileceği düşüncesini geliştirdiği bilinmektedir. Leibniz, "bir hesap yanlısını bulduğumuz gibi bir düşünce yanlısını da açık ve güvenilir biçimde bulup gösterebilirsek, felsefedeki ayrılıkların ve çekişmelerin ortadan kalkacağını umabiliriz. Bunun için, felsefi kavramları bir takım işaretler ve simgelerle gösterip bunların aralarındaki bağlantıları bir takım işlemlerle meydana çıkarmanın bir iyiliği de olacaktır,"³⁰² der. Bu bağlamda 20. asrın başları ve ortalarında mantıkçı pozitivistlerin klasik mantığın yerine inşa etmeğe çalıştıkları modern mantık çalışmaları hız kazanmış olsa da formel esaslara dayalı Aristo mantığını yerinden oynatamamıştır. Cassirer'in Sembolik Formlara dayalı insan anlayışını, onun eserlerinde incelediği başlıklar altında tespit edeceğiz.

1.1. Hayvan Zekâsının Gerçekliği Tartışmaları

İnsanın anlaşılması çabaları içinde onun özellikle hayvanla karşılaştırılarak anlaşılmağa çalışılması gözardı edilecek bir durum değildir. Aynı cinsin (hayvan) içinde birlikte anılan diğer hayvanlarla insanın ayırım çizgisi olan konuşma (dil) kabiliyetinin ne olduğu meselesi öncelikle diğer hayvanların zekâ sahibi olup olmadıklarının ya da hayvan zekâsıyla insan zekâsının ayırım çizgilerinin neler olduğunun anlaşılmasıyla mümkün olabileceği düşüncesinden hareketle önce hayvan zekâsı üzerinde duracağız. Hayvanların zekâsı meselesinin, her zaman antropolojik felsefenin en büyük problemlerinden biri olduğunu belirten Cassirer, bu sorunun cevabı hakkında, 'hem düşünce hem de gözlemler pek çok gayretler gösterilerek yaygınlaştırılmaktadır', der. Cassirer, zekâ teriminin aslının, birden fazla anlama gelmesi ve belirsizliği, her zaman açık bir çözüm imkânını engellediği kanaatindedir. Bu bağlamda o, manasını anlayamadığımız bir soruya cevap vermeyi nasıl umabiliriz, diye sorarak, "metafizikçiler, bilim adamları, tabiatçılar ve teologların zekâ kelimesini, değişen ve zıt anlamlarda kullandıklarını, bazı psikologlar ve psikobiyologların da hayvanların zekâsı hakkında konuşmayı peşinen

³⁰¹ Bayrav, *age*, s. 11.

³⁰² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 318-319.

reddettiklerini³⁰³ belirtir.

E. L. Thorndike, hayvan zekâsı üzerine yazdığı eserinde, “Hayvan, bir şeyin diğer bir şey gibi olduğunu düşünmez, sık sık söylendiği gibi bir şeyi diğer bir şeyle de karıştırmaz. Hayvan, nesne hakkında hiç düşünmez, sadece bir nesnenin o andaki halini düşünür. Hayvanların, belli ve kesin olarak tanımlanmış ve gerçekleştirilmiş duyu intibalarına benzerlik vasıtasıyla, ilk denemeden kaynaklanan bir çağrışım olan bir duyu intibasına benzer bir tepki gösterdiği düşüncesi bir efsanedir,”³⁰⁴ demektedir. İnsanla hayvan arasındaki en belirgin farklardan biri de budur. Çünkü, insan bir nesneyi ya da kimseyi gördüğü zaman sadece o andaki durumunu düşünmez, onun geçmiş halini, gelecekteki durumunu da düşünür, hatta insanın bir şeyi ya da kimseyi düşünmesi için, onu görmesine de gerek yoktur bazen, aklına düştüğü anda da, onun hakkında düşünür. Hayvan ise, sadece gördüğünde ve o andaki durumunu düşünür, en azından davranışlarından bu gözlenir. Yani, insan herhangi bir etki ve uyaran bulunmadığı anda da düşündüğü halde, hayvan sadece etki ve uyarana bağlı olarak düşünür. Yine insan, çok boyutlu, hayvan ise tek boyutlu, yani o an için düşünür. Ancak, hayvanların düşünmesi hakkında ortaya konulan düşüncelere dair, kendilerinden açıkça bilgiler alınamadığı sürece, ihtiyatla yaklaşılması ve spekülasyonların ılımlı bir tonda savunulması gerektiği görüşündeyiz. Son yıllardaki ve daha tam müşahedelerin bizi farklı bir sonuca götürdüğü düşüncesinde olan Cassirer, Koehler’in de işaret ettiği gibi, “salt değişim yoluyla, hakiki çözüm arasında, birini diğerinden ayırıcı çok çarpıcı bir farkın olduğu”³⁰⁵ nu savunur.

Eğer yakın çevremize uyumun ve çevre değişikliğine intibakın her ikisinin de zekâ vasıtasıyla gerçekleştiğini biliyorsak, kesin olarak hayvanlara, hayli gelişmiş mukayeseli bir zekâlarının olduğunu atfetmeliyiz, diyen Cassirer’e göre, hayvanların tüm hareketlerinin, yakın uyarıcıların varlığı tarafından idare edilmediği de kabul edilmelidir. “Hayvan, tepkilerinde, her tür yola gitmeğe kâbiliyetlidir. O, sadece âlet kullanmayı öğrenir değil, fakat, amaçları için âlet de icat eder. Bu yüzden bazı psikologlar, hayvanlarda bir yaratıcı ve yapısal hayal gücünün bulunduğunu söylemekte tereddüt etmezler.”³⁰⁶ Ancak, Cassirer’e göre, ne bu zekâ ne de hayâl

³⁰³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 32.

³⁰⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 32.

³⁰⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 33.

³⁰⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 33.

gücü, insan tipinin niteliği olamaz. Kısaca söylemek gerekirse, hayvanlar pratik bir hayal gücü ve zekâya sahip olmalarına rağmen insanlar, sadece yeni bir form geliştirdi: sembolik bir hayal gücü ve zekâ. İnsanı hayvan düzeyine indirmeğe çalışanlara Cassirer'in en çarpıcı cevabı bu olsa gerek.

Yine, ferdi aklın zihni ilerlemesinde bir formdan diğer forma geçişin salt pratik tutumdan sembolik vaziyet alışı doğru olduğu bellidir, diyen Cassirer, bu karmaşık sürecin tek tek safhalarını, psikolojik müşahedenin alışılmış metotlarıyla ayırmanın kolay olmadığı kanaatindedir. “Bununla birlikte, bu geçişin genel karakterine ve fevkalâde önemini tümüyle kavramayı sağlayan diğer bir yol daha vardır. Burada tabiatın kendisi, tabir caizse, problemdeki noktaya beklenmedik bir şekilde ışık tutmağa muktedir olan bir tecrübe yaşadı.”³⁰⁷ diyen Cassirer, özel metotlar vasıtasıyla konuşmayı öğrenen özürlü iki kör ve sağır-dilsiz çocuk olan Laura Bridgman ve Helen Keller'in klasikleşen davasını gündeme getirir. Cassirer, “Her iki konuyu iyi bilmemize ve psikolojik literatürde sık sık konu etmemize rağmen bizim burada ilgilendiğimiz, genel problemin belki de en iyi örneklerini ihtiva ettikleri için bir kez daha onları okuyucusuna hatırlatmalıyız,³⁰⁸ diyor. Helen Keller'in öğretmeni olan Bayan Sullivan, çocuğun gerçek olarak, insan dilinin anlamını ve işlevini anlamağa başladığı tarihi tam olarak kaydetmektedir. Onun kendi ifadelerini aktarıyorum: Sana bu gün kısa bir mektup yazmalıyım. Çünkü çok önemli bir şey oldu. Helen, eğitimindeki ikinci büyük adımı kavradı. Her şeyin bir adı ve sağır-dilsiz alfabesinde bilmek istediği her şeyin anahtarı olduğunu öğrenmektedir.

“... Bu sabah elini yıkıyordu, suyun adını öğrenmek istedi. Herhangi bir şeyin adını öğrenmek istediğinde, onu gösteriyor ve elime vuruyor. ‘W-a-t-e-r’ı heceledim, ve kahvaltı sonuna kadar onun hakkında düşünme olmadı... Daha sonra, Helen’le değirmene doğru yola çıktık, ve ben tulumbadan su çekerken, Helen’in büyük bardağı altında tutmasını sağladım. Soğuk su hızla bardağı doldururken, Helen’in boş kalan eline ‘w-a-t-e-r’ı heceledim. Elinin üzerinden hızla akan suyun akabinde, kelimenin takip etmesi onu ürkütmüş göründü. O, bardağı elinden düşürdü ve hayretten donakaldı. Onun yüzüne yeni bir ışık geldi. O, suyu birkaç kez heceledi.

³⁰⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 33.

³⁰⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 33.

Sonra, kendini yere atıp toprağın adını sordu, Tulumbayı ve çitleri işaret etti ve birdenbire benim adımı sordu. ‘öğretmen’ diye heceledim. Eve dönüş yolunun tümünde, o oldukça heyecanlıydı ve dokunduğu her şeyin adını öğrendi, öyle ki, birkaç saat içinde bildiği kelimelere otuz yeni kelime ilave etti. Ertesi sabah, ışık yayan bir peri gibi kalktı. Eşyanın birinden ötekine, kuş gibi gidip gidip geldi, her şeyin adını sorup büyük bir memnunlukla beni öpüyordu... Şimdi her şeyin bir adı olmalıydı. Nereye gidersek gidelim, evde öğrenmediği şeylerin adını istekle soruyor, isimleri arkadaşlarına heceleme için istekli olduğu için, karşılaştığı herkese harfleri öğretmeyi şevkle yapmak istiyor. Onların yerine koyacağı kelimeleri öğrenir öğrenmez, daha önce kullandığı işaret ve el kol hareketlerini bıraktı, ve artık onun en neşeli hazzı, yeni bir kelimenin kazanımıdır. Onun yüzünün her gün biraz daha ifade kazandığını fark ediyoruz.”³⁰⁹

Cassirer, işaret ve el-kol işaretlerinin (jest) kullanımından, kelimelerin yani, sembollerin kullanımına götüren kesin adımda, çocuğun gerçek keşfi neydi diye sorarak, “Helen Keller, öncelikle belli bir şey, ya da olayı sağır-dilsiz alfabetesinin belli bir işaretiyle birleştirmeyi öğrenmekteydi. Bu şeyler ve belli dokunma duyusuyla ilgili intibalar arasında, karmaşık bir çağırışım kurulmaktadır. Fakat, bu çağırışımlar tekrar edilip güçlendirilseler bile, insan konuşmasının ve manâlarının ne olduğunun anlaşıldığına işaret etmez. Böyle bir anlayışa ulaşmak için, çocuk yeni ve çok daha önemli bir keşif yapmak zorundadır. O, her şeyin bir isme sahip olduğunu, tek tek konularla sınırlandırılmadığını, aksine insan düşüncesinin tüm sahalarını kapsayan âlem çapında tatbik edilebilirlik ilkesi olduğunu anlamak zorundaydı.”³¹⁰ Cassirer’e göre, Helen Keller olayında, onun bu keşfi, âni bir şok gibi geldi. O, belli duyu organlarının noksanlığı istisna edilirse, mükemmel bir sağlık yapısına ve hayli gelişmiş bir zihne sahip olan yedi yaşında bir kızdı. Eğitiminin ihmâl edilmesi yüzünden, oldukça geri zekâlı durumdaydı. Sonra birdenbire, çok önemli bir gelişme oldu. Onun, zihni bir devrimci gibi çalışıyordu. Çocuk dünyayı yeni bir ışıktaki görmeğe başlıyordu. O kelimeleri, sadece mekanik işaretler ya da sinyaller olarak kullanmayıp aksine düşüncenin tümüyle yeni bir âleti olarak öğreniyordu. Yeni bir ufuk açılmıştır ve bundan sonra çocuk benzersiz bir şekilde geniş ve hür alanda

³⁰⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 34.

³¹⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 34-35.

dilediğince dolaşacaktır.

Cassirer'e göre, Laura Bridgman olayında da aynı durum gösterilebilir. Cassirer, aklı kabiliyet ve entelektüel gelişmenin her ikisinde de, Laura Bridgman Helen Keller'den pek çok gerideydi. Laura Bridgman'ın, parmak alfabesini kullanmayı birdenbire öğrendikten sonra, insan konuşmasının sembolizmini parmakla göstererek anlamağa başladığını ve bu bakımdan, her iki durum arasında şaşırtıcı bir paralellik buluruz, der. Miss Drew, "Laura'nın parmak alfabesini öğrendikten sonraki ilk yemeği asla unutmayacağım. Onun dokunduğu her şey, bir isme sahip olmalıydı; ve yeni kelimeleri hecelemede, o beni meşgul ederken, diğer çocukları gözetmede, bana yardım etmesi için birini çağırmak zorunda kaldım,"³¹¹ der.

Sembolizm ilkesinin evrenselliği, geçerliliği ve genele tatbik edilebilirliği ile, özellikle insan dünyasına, insan kültür dünyasıyla irtibat kurmak imkânı veren '*açıl susam açıl*' gibi esrarlı bir kelime olduğunu belirten Cassirer'e göre, insan bir kez, bu esrarlı anahtara sahip olduktan sonra, daha sonraki süreç sağlama bağlanmışır. Böyle bir sürecin, maddî anlamdaki bir eksiklik vasıtasıyla engelleneceği ya da imkânsız hale getirilemeyeceği bellidir. Zihni ilerlemenin ve intellektüel kültürün en yüksek derecesine ulaşan Helen Keller'ın olayı, bize insanın, kendine has olan dünyasını inşa ederken, maddî duyularının üzerine dayandırılmadığını açıkça ve çürütülemez bir şekilde gösterir. Cassirer'e göre, eğer duyumcu nazariyeler doğru olsaydı, yani eğer, her düşünce aslî bir duyu intibasının belirsiz bir kopyası olarak kabul edilseydi, o zaman kör, sağır ve dilsiz bir çocuğun durumu, hakikaten umutsuz olabilecekti. Çünkü o, insan bilgisinin tam kaynağından mahrum bırakılmış olacak, âdeta gerçeklikten sürgün edilecekti. Ancak, Helen Keller'ın özgeçmişini incelediğimizde, bu duyumcu yaklaşımın yanlış olduğunu hemen farkına vardığımız gibi niçin yanlış olduğunu da anlıyoruz. "İnsan kültürü, kendini ihtiva eden maddesinden değil fakat onun kendine has karakterinden, intellektüel ve ahlâkî değerlerinden, onun formundan ve mîmarî yapısından meydana gelir. Ve bu form, herhangi bir duyusal unsur ile ifade edilebilir. Sesli dilin temas dili üzerinde çok büyük teknik üstünlükleri vardır, fakat ikincisinin teknik noksanlıkları onun esas kullanımını tahrip etmez. Sembolik düşünce ve ifadenin hür gelişimi, sözlü

³¹¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 35.

işaretlerin yerine temas işaretleri kullanılmasıyla engellenemez. Eğer çocuk, insan dilinin anlamını kavramayı başarır, onun için bu anlamın, özellikle hangi konularda gerçekleştiği önemli değildir.”³¹² Helen Keller olayının ispat ettiği gibi, insan kendi sembolik dünyasını en fakir ve en kıt malzemelerin dışında da kurabilir, diyen Cassirer, hayatî önem taşıyan şeyin, tek tek tuğlalar ve taşlar olmayıp aksine, mîmarî form gibi onların genel işlevleri olduğunu savunur.

Konuşma sahasında maddî işaretleri canlandıran ve ‘onları konuşur kılan’, onların genel sembolik işlevleridir, diyen Cassirer, “bu canlandırma ilkesi olmaksızın, insan dünyası aslında sağır ve dilsiz kalabilirdi. Hatta bu ilkeyle, sağır, dilsiz ve kör, çocuğun dünyası kıyas götürmez bir şekilde, dünyanın hayli çok gelişmiş hayvanından daha engin ve daha zengin bir hale gelebilirdi,”³¹³ der. Kant idealizminin Cassirer’deki tesiri, bu düşüncelerde belirgin bir şekilde görülmektedir. İnsanın düşünce ve tasavvurlarının Cassirer’in belirttiği ‘hayatî önem taşıyan şey, tek tek tuğlalar ve taşlar değil aksine, mimarî form gibi onların genel işlevleri olduğu düşüncesi, kendi adına yeni de dese onyedinci yüzyıl rasyonalizminin temsilcisi sayılan Leibniz’in bilgi nazariyesinden pek fark olmadığı kanaatindeyiz. Leibniz, “duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey anlıkta bulunmaz, ama pek önemli olan bir şey ekler: ‘anlığın kendisinden başka’ (nisi ipse intellectus) ... Duyu izlenimlerinden bir bilgi, bir doğru meydana gelecekse, anlığın (intellectus) varlığı gerekir.”³¹⁴

İnsanın bilgi öğrenmesi ve düşünce üretmesi bir anlamda birbirlerine uzak ya da zıt kâbiliyetler olmayıp birbirlerine destek ve yardımcı unsurları gibidir. Duyu organları sağlıklı olanlar, diğer kişilere göre kısmen daha doğru bilgi edinirler. Yine zeki oldukları söylenen kişilerin de, zeki olmadıkları söylenen kişilere göre daha sağlıklı düşünüp, daha kolay öğrendikleri psikolojinin bize ulaştırdığı verilerdir. Bu durumda iki sağlıklı yeti birbirlerine destek olarak birbirlerinin güçlenmesine ve başarılı olmalarına yardımcı olabilmektedirler. Duyu organları zayıf ama zihnî kapasitesi dolu olan kişilerin, ilk alıcı tasavvurlarının zayıf ve hatalı olması yüzünden zihnî yetisine olumsuz tesir etmesi kaçınılmaz bir durumdur. Tersisi durumda ise duyu organlarının sağlıklı olması durumunda, zihnî yetisi zayıf kişiye kısmen avantaj sağlayacağı da kabul edilebilir. Her iki yetinin arızalı oluşu, kişide belirgin şekilde

³¹² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 36.

³¹³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 36.

³¹⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 331.

duyu verilerinin alınışında ve zihnî üretimin işleyiş ve hızında, olumsuz durumların yaşanması da kaçınılmazdır. Yine, her iki yetinin sağlam ve güçlü olmasının, kişi için büyük avantajlar sağlayacağı da inkâr edilemez. Bu durumda, her iki yetinin birbirlerine engel olacağına dair bir seçenek, sanırım sadece ilgi ve eğilim bakımından gösterilebilir ama bu durum ne zihnî ne de duyuma ait olmayıp tümüyle hissî bir durum arz etmektedir. Bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, insanın duyu organlarına bağlı ilk tasavvur ve düşünceleri olduğu gibi salt zihnî yetilerinin ortaya koyduğu tasavvur ve düşünceleri de vardır. Bunlar birbirlerinin ne uzağında ne de birbirlerinin zıddıdır.

Evrensel uygulanabilirlik, her şeyin bir isme sahip olması olgusu sayesinde insan sembolizminin en büyük imtiyazlarından biridir. Fakat o, sadece bir tek değildir, diyen Cassirer'e göre, sembollerin buna refakât eden ve bu birincisini tamlayan karakterleri ve onun zorunlu karşılıklı ilişkisi olan formlar da vardır. "Bir sembol, sadece evrensel değil aynı zamanda aşırı derecede değişkendir de. Değişik dillerde aynı anlamı ifade edebilirim, ve belli bir düşünce tek bir dilin sınırları içinde bile çok farklı terimlerle ifade edilebilir. Bir işaret ya da sinyal, ilgili olduğu şeyi, sabit ve yegâne bir tarzda gösterir. Herhangi bir somut ve ferdî işaret belli bir şeyi gösterir."³¹⁵ Cassirer'e göre, Pavlov'un tecrübelerindeki köpekler, yiyeceğe kolaylıkla ulaşmaları için sadece verilen özel işaretin varlığı üzerine eğitilmişlerdir, onlar tecrübe yapanın takdir yetkisinde, seçilebilen belirli bir sesi duyuncaya kadar yiyeceğe dokunmayacaklardı. Fakat, bunun sık sık yorumlandığı gibi insan sembolizmiyle hiçbir benzerliği yoktur, aksine sembolizmin karşısındadır. "Gerçek bir insan sembolü, onun birbirine benzerliği ile değil, çok yönlülüğü ile karakterize edilir. O, eğilmez bükülmez değil, aksine hareketlidir. İnsanın intellektüel ve kültürel ilerlemesinde, bu hareketliliğin tam farkında olmanın oldukça geç kalmış bir başarı olarak görülmesi doğrudur. Böyle bir 'farkında olmak'a iptidai zihniyette nâdiren ulaşılır. Burada sembol, halâ diğer fizikî özellikler gibi nesnenin bir özelliği olarak gösterilir. Efsanevî düşüncede, Tanrı'nın ismi, Tanrı'nın mahiyetinin ayrılmaz bir parçasıdır. Eğer, Tanrı'yı hakiki adıyla çağıramazsam, sihir ya da dua, tesirli olmaz. Sembolik faaliyetler için de aynısı geçerli olur. Dinî bir merasimin, bir kurbanın, eğer tesirli olması istenirse, her zaman aynı sabit bir tarzda ve aynı düzen içinde

³¹⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 36.

yerine getirilmelidir.”³¹⁶ Ona göre, çocuklar, her bir nesnenin bir ‘özel adı’ olmadığını, farklı dillerde oldukça farklı isimlere sahip olabileceklerini öğrendiklerinde sık sık büyük bir şaşkınlığa uğrarlar. Onlar, çağrılan şey ne ise, o olduğunu düşünmeğe temayüllüdürler. Fakat, bu sadece ilk adımdır. Her normâl çocuk, çok kısa bir zamanda, aynı istek ve düşünceyi ifade etmek için, farklı sembolleri kullanabileceklerini öğrenecektir. Hayvan dünyasında, bu çeşitlilik ve hareketliliğin, görünüşe bakılırsa, bir paralelliği yoktur.³¹⁷

Cassirer’e göre, Laura Bridgman konuşmayı öğrenmeden uzun süre önce, ifadenin çok önemli bir tarzını, yani kendine ait bir dil geliştirmişti. Bu dil, açık bir şekilde ifade edilen seslerden değil, aksine sadece ‘heyecan gürültüsü’ olarak tasvir edilen çeşitli gürültülerden oluşuyordu. O, bu sesleri, belli şahısların huzurunda ifade etme alışkanlığında edinmişti. Böylece, bu sesler tümüyle ferdileştirilmişlerdi, her şahıs onun çevresinde belirli bir gürültüyle selamlanıyordu. Dr. Lieber “Her ne zaman beklenmedik bir şekilde bir tanıdıkla karşılaşsa, ona konuşmaya başlamadan önce kelimeyi tekrar tekrar ifade ederken bulduğunu” yazar. O, zevk veren tanımının ifadesiydi. Fakat çocuk, parmak alfabesi vasıtasıyla, insan dilinin anlamını kavradığında, durum değişti. Şimdi ses, gerçek olarak bir isim oldu ve bu tek şahıslara bağlı olmayan, şartlar gerektirirse değişebilecek bir isimdi.”³¹⁸ Meselâ bir gün, Laura Bridgman daha önceki öğretmeni, bu arada Bay Morton’la evlendiği için, Morton soyadını alan Bayan Drew’den bir mektup almıştı. Bu mektupta, Bayan Morton Laura’ya kendisini ziyaret etmesi için davet ediyor. Bu ona büyük memnuniyet verir, fakat o, öğretmenin mektupta belirttiği eski isminin yerine kocasının ismini kullanmasını hatalı bulur. Şimdi o, öğretmeni için başka bir ses bulmalı, fakat bu, Drew için bulduğunun aynısını Morton için de bulmamalı.³¹⁹ Cassirer’e göre, daha önceki gürültüler burada, anlam bakımından önemli ve çok ilginç bir değişime uğrarlar. Onlar, artık belli somut bir durumdan ayrılamayan, özel ifadeler değildir. Onlar soyut isimler haline gelir. Çünkü çocuk tarafından icat edilen yeni isim, yeni bir ferdi işaret etmez, yeni bir akrabalık içindeki aynı ferdi işaret eder.

Cassirer’e göre, onsekizinci yüzyılın sonuna kadar, insanla diğer hayvanların

³¹⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 36-37.

³¹⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 37.

³¹⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 37.

³¹⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 37.

anatomik yapıları arasında bazı yönlerden hesaba katılan bir fark bulunduğunu genel olarak ileri süren bir nazariye halâ vardı. Goethe'nin büyük erdemlerinden biri, mukayeseli anatomi sahasında bu nazariye ile etkin bir şekilde savaşıydı. Aynı mütecanislik, sadece anatomik ve psikolojik değil zihni yapıda da kanıtlanmak için duruyordu. Bu amaç için, en eski düşünme tarzı üzerinde yapılan hücumlar, bir noktada toplanmak zorundaydı. İspat edilecek olan şey; bizim insan zihni dediğimiz şeyin, asla kendi kendine yeten orijinal bir kabiliyet olmayışıdır. Tabiatçı nazariyelerin taraftarları, delil bulmak için, en eski duyumcu okulların kurduğu psikolojik ilkelere müracaat edebilirlerdi. Cassirer, Taine'in, insan zekası üzerindeki *Zekâ (De l'intelligence)* (Paris, 1870) isimli bir çalışmasında, insan kültürünün genel teorisi üzerine psikolojik bir temel geliştirdiğini belirtir.³²⁰

Cassirer, Taine'in bizim '*zekâlı davranış*' dediğimiz şeyin; insan tabiatının belli bir ilkesi ya da imtiyazı değil, tüm hayvan tepkilerinde bulduğumuz, aynı mekanik münasebetin ve otomatizmin (münsakiyet, özdevim) daha artırılmış ve karmaşıklaşmış bir oyunu olarak gördüğünü belirtir. Cassirer, eğer bu açıklamayı doğru kabul edersek; zekâ ve içgüdü arasındaki fark, önemsizleşip nitelik değil, derece farkı haline geldiği gibi zekânın kendisi de, faydasız ve ilmî olarak manasız bir terim haline gelir, der. Ona göre, bu tür nazariyelerin en belirgin özelliği, bize vaat ettikleriyle gerçek olarak bize verdikleri arasında çarpıcı bir zıtlığın bulunmasıdır. Düşündürümüze göre, "Bu nazariyeleri inşa eden düşünürler, insan tabiatını, bizim sıkça rastlanan tecrübelerimiz açısından konuşmağa memnun olmuyorlardı, "çünkü onlar çok daha yüksek bir idealden sonraki mutlak ilmî kesinliğin ideali için gayret ediyorlardı. Fakat, eğer onların sonuçlarıyla bu kıstasları mukayese edersek, büyük bir hayal kırıklığına uğramış insana yardım edemeyiz."³²¹

Cassirer'e göre, 'tabii sevk' çok bulanık bir terimdir. Bu terim, belli bir tasvirî değere sahip olabilir fakat, onun açıklayıcı bir değere sahip olduğu söylenemez. "Organik ya da insanî hadiselerin bazı sınıflarını, belli temel tabii sevklerle indirgemekle yeni bir sebebi iddia etmiş olmuyoruz, sadece yeni bir isme başlangıç yapmış oluyoruz. Soru sormuş oluyoruz, bir cevap vermiş olmuyoruz. 'Tabii sevk' terimi, en iyi ihtimalle '*idem per idem*'i (bir şeyi kendisiyle açıklamak)

³²⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 65-66.

³²¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 66.

verir. Bu terim bir çok durumda bir belirsizi daha belirsiz olanla açıklamak (*obscurum per obscurious*) tır.”³²² Yani, tabiî sevk terimini, bir başka şeye dayandıramaz ya da onunla bir başka şeyi açıklayamayız. Cassirer’e göre, bazı düşünürler, bu terimin kullanımı konusunda çok dikkatli konuşup, bu terimle ayrılamaz derecede irtibatlı görünen safsatalara karşı bizi uyarırlar. “Hata yüklü tabiî sevk kavramı ve çok basit zekâ kavramından” hasseten kaçınmaya ve terk etmeye çalışırlar. Robert. M. Yerkes, en son yayınlarının birinde, ‘*tabiî sevk*’ ve ‘*zekâ*’ terimlerinin modasının geçmiş olduğunu ve bunların yeniden tanımlanma³²³ ihtiyacı içinde hüzünle durduklarını iddia eder.”

Cassirer’e göre, hayvan ve insan davranışının tasviri için kullanabildiğimiz ‘*tabiî sevk*’ kelimesi, tabiî gücün bir tür asıl niteliği haline getiriliyor. Diğer bütün ilgiler içinde yeniden kötü yola sapmağa karşı kendilerini güvenli hisseden düşünürlerce, skolastik realizme ya da istidat psikolojisi denilen bu hataya sıkça düşülmesi yeterince tuhaftır. Bu düşünce tarzının açık ve etkili tenkidi, John Dewey’in *İnsan Tabiatı ve Tavr* isimli eserinde içerilir. Dewey, “Asıl faaliyetleri, belli sayıda olan tabiî sevkleri, belirgin bir şekilde küçülen sınıflara ayırmağa çalışmak, ilmî olmayan bir yoldur. Bu teşebbüsün pratik olarak sonuçları zararlıdır. Doğrusu sınıflandırma yararlı olduğu gibi tabiidir de... Ayrımların ve sınıflandırmaların hizmetini unutarak onları, kendi başlarına nesnelere belirgin şekilde gösteren şeyler olarak ele alma temayülü, ilmî ihtisasın günümüzdeki hatasıdır... Bir vakitler fizikî bilim içinde yıldızı parlayan bu tutum, şimdilerde insan tabiatı hakkındaki nazariyeleri yönetmektedir. İnsan birer birer numaralanan, katalog haline getirilen ve tüketilen olarak tasvir edilen, asıl tabiî sevklerin belli bir koleksiyonu şeklinde tasarlanmaktadır. Nazariyeciler, tabiî sevklerin sadece ya başlıca sayıları ya da serileri için farklı oldukları kanaatindedirler. Bazıları, tek ‘kendini-sevme’, bazıları iki, bencillik ve özgecilik, bazıları da üç, hırs, korku ve övünme gibi tabiî sevkleri ileri sürerken, günümüzün deneyci yazarları, bunların sayılarını elliye hatta atmışa çıkardıkları oluyor. Fakat aslında, farklı uyarıcı durumlara zaman ayırabileceğimiz kadar bir çok özel tepki gösteren tabiî sevk vardır,

³²² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 66.

³²³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 66.

ve bizim listelerimiz sadece bir amaç için yapılan tasniflerdir,”³²⁴ diye yazar.

Bizim genel meselemizin çok önemli bir yönü de, izafetçi düşüncesinin sembolik düşünce üzerine dayanması problemi olduğunu belirten Cassirer’e göre, “Karmaşık bir semboller sistemi olmaksızın izafetçi düşünce, tam anlamıyla gelişmesine ulaşmak şöyle dursun, hiç ortaya çıkamaz. Sadece bağıntıların farkında olunması, fikrî bir faaliyetin, yani mantıkî ya da soyut bir düşünce faaliyetini gerektirmesinin doğru olamayacağını söylemek gerekir. Böyle bir farkında olma, idrâk faaliyetlerinin başlangıcında bile gereklidir. Duyumcu nazariyeler, algıyı basit duyu verisinin bir mozayîği olarak tasvir ederlerdi. Bu kanaat sahibi düşünürler, duyumun kendisinin, soyutlanmış intibaların asla salt bir toplamı ve paketi olmadığı olgusunu sürekli olarak gözden kaçırdılar.”³²⁵ Cassirer’e göre, modern Gestalt psikolojisi bu görüşü tashih etmektedir. Bu psikoloji, en basit algı süreçlerinin belli örnek ya da suretleri olan asıl yapısal unsurları beraberinde getirdiğini gösterir. Bu ilke hem insan hem de hayvan dünyası için geçerlidir. Hayvana ait hayatın aşağı safhalarında bile bu inşâî unsurlar –mekâna ait ve görme duyusuna bağlı yapılar-tecrübî olarak ispat edilmiştir.”³²⁶ Bu yüzden bağıntıların salt farkında olma, Cassirer’e göre, insan şuurulluğunun belirli bir özelliği olarak görülemez fakat, hayvan dünyasında benzeri olmayan bağıntı düşüncesinin belirli bir tipini, insanda buluruz. “İnsanda bağıntıları soyutlamak için- onları soyut anlamlarında değerlendiren- bir kâbiliyet gelişmektedir. Bu anlamı kavramak için artık insan, müşahhas duyu verileri olan görme, duyma, temas ve kinetik (devinduyusal) duyu verileri üzerine dayanmaz. O bu bağıntıları, Platon’un ifadesiyle ‘kendinde’ (auto kath auto) bağıntılar olarak mütalaa eder. Geometri, insanın fikrî hayatındaki bu dönüm noktasının klasik örneğidir. Geometrinin başlangıç safhasında bile müşahhas tek tek şekillerin kavranması kesin değildir. Biz fiziksel ya da algıya ait şeylerle ilgilenmeyiz, çünkü onu ifade edebilecek yeterli bir sembolizme sahip olduğumuz için uzaya ait evrensel tahayyüz (yayılm) bağıntıları araştırıyoruz.”³²⁷ Cassirer’e göre, insan kültürünün hazırlayıcı adımı olmaksızın böyle bir başarı meydana gelemeyecekti. Bu nokta, hayvanlarda soyutlama ya da genelleştirme süreçleri

³²⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 67.

³²⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 38.

³²⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 38.

³²⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 38.

hakkında yapılan bu testlerin tümünde açıklık kazanmıştır.

Cassirer'e göre, Koehler şempanzelerin belli bir nesne yerine iki ya da daha çok nesne arasındaki bağıntıya cevap vermekteki kabiliyetini göstermede başarılı oldu. Şempanzeler, önceden aldığı genel eğitim sayesinde yiyecek ihtiva eden kutularla karşılaştıklarında sürekli daha geniş olanı seçebilirlerdi. Benzer gücün belli bir kutudan hayli daha yakın, daha parlak ve daha mavi bir nesneye tepki gösterdiği ispat edilmiştir. Koehler'in vardığı sonuçlar daha sonraki tecrübelerle teyit edilip genişletilmiştir. Yüksek seviyedeki hayvanların 'algıya ait etkenleri, soyutlama' denilen şeye kabiliyetli oldukları gösterilebilirdi. Onlar, tecrübî durumun ve tepki göstermenin belli bir idrâke ait niteliğini diğerlerinden ayırt etme potansiyeline sahipler. Hayvanlar, bu anlamda ölçüden ya da şekilden, soyut rengi, şekli de ölçü ve renkten ayırmağa kabiliyetlidirler.³²⁸ Cassirer'e göre, Bay Kohts tarafından yapılan bazı tecrübelerde bir şempanze görülebilir niteliklerde bir birinden çok farklı olan nesnelere koleksiyonunda müşterek olan bazı nitelikleri seçebilir, örneğin, belli bir renkteki tüm nesnelere seçer ve onları bir kutuya yerleştirir. Bu örnekler, yüksek seviyedeki hayvanların Hume'un bilgi nazariyesi içinde 'akıl ayrımı'³²⁹ terimleriyle yaptığı sürece kabiliyetli olduklarını ispatlar görünür. Ancak Cassirer'e göre, bu araştırmayla meşgul olan deneycilerin tümü tarafından bu süreçlerin nâdirliği, gelişmemişliği ve noksanlığı vurgulandı. "Hatta hayvanlar, belli bir niteliği diğerlerinden seçip ayırmayı öğrendikten sonra her türden ciddi hatalara maruz kalırlar."³³⁰ Cassirer'e göre, eğer hayvan dünyasında akli bir ayrımın kesin izleri varsa, onlar âdeta başlangıçta durdurulurlar. Hayvanlar gelişemezler, çünkü, onlar paha biçilmez ve gerçekten insan konuşmasının vazgeçilemez yardımcı olan bir semboller sistemine sahip değillerdir.

Alex Carrel de, düşüncenin mahiyetinin ve meydana getirilişinin bir muamma olarak varlığını koruduğunu belirterek, "Tefekkür denilen ve önemli hiçbir enerji sarfına gerek göstermeden içimizde yaşayan acıip şeyin mahiyeti nedir? Fizik enerjinin bilinen şekilleriyle, bunun münasebeti nedir? Düşünce, canlı maddenin bağrında neredeyse göze görünmez bir halde geçip gitmektedir. Halbuki o, bu dünyanın en gösterişli gücüdür. Dünyamızın yüzeyini karmakarışık etmiş,

³²⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 39.

³²⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 39.

³³⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 39.

medeniyetler kurup yıkmış, yıldızlar âlemini yaratmıştır. Ensülini, pankreasın ve safrayı da kebedin imal ettiği gibi, acaba onu da mı dimağ hücreleri meydana getirmektedir? Hücrelerde, düşüncenin müjdecileri nelerdir? Hangi maddelere rağmen varlığa gelmektedir? ... Yoksa, fiziğin araştırdığı enerji şekillerinden büsbütün başka, aynı kanunlarla kendini anlatmayan ve beynin korteks tabakası hücrelerince üretilen bir enerji şekli mi söz konusudur? Ya da düşünceyi zaman ve mekânın dışında, kozmik âlemin ölçüleri dışında var olan ve bilinmeyen bir yöntem ile beynimize girmekte olan ve onun belirtilerinin zorunlu şartı olup karakterlerini tespit etmek gereken maddesiz bir şey olarak mı değerlendirmek gerekir? Her devirde ve bütün memleketlerde, büyük filozoflar hayatlarını bu problemlerin araştırmasıyla sınırlanmışlardır; fakat çözüm şekillerini bulamamışlardır,³³¹ der.

Bu problemin iç yüzünü açıklayan ilk düşünürün Herder olduğunu belirten Cassirer, onun insanlığın bir filozofu olarak konuştuğunu ve tümüyle 'insanî' anlamda bir soru ortaya atmak istediğini belirterek, "dilin tabiat üstü ya da ilahî menşeli olduğunu savunan metafizik ya da teolojik tezi reddeden Herder, kendi meselesine tenkitçi bir düzeltmeyle başlar. Konuşma, kendisi için tabii ya da tabiat üstü bir sebep arayabileceğimiz fizikî bir nesne, yani bir şey değildir. O, insan zihninin genel bir işlevi olan süreçtir. Psikolojik olarak onsekizinci yüzyılın tüm psikoloji okulları tarafından kullanılan terminolojiyle biz konuşmayı tasvir edemeyiz. Herder'e göre konuşma, aklın sun'î bir yarattığı gibi belli bir çağırışım mekanizması da değildir. Dilin tabiatını açıklama teşebbüsünde Herder, bütün vurguyu reflection' (tefekkür) diye bildiğimiz şeye yükler. Tefekkür ya da tefekkürî düşünce, insanın ayırım yapılamayan, akıntı üzerinde yüzen tüm hissî hadise kütlesi içinden dikkati onlar üzerine yoğunlaştırdığı için seçip birini alan belli sabit unsurları diğerlerinden ayırım kabiliyetidir,"³³² demektedir. Cassirer, Herder'in *Dilin Menşei* adlı eserinden şu alıntıyı yapar. "İnsan, kendi ruh faaliyetinin gücü ile sürekli artıp azalan bir hızla akan bir duyular okyanusu içinden bir dalgayı ayırım yapabilecek şekilde hür faaliyette bulunduğu anda, bu noktada kalıp ona dikkati çekebildiğinde ve bu dikkatin farkına vardığında düşündüğünü gösterir. Onun hisleri boyunca akan dalgalı bir hayaller rüyasından kendisini bir an için soyutlayabildiği, tek bir hayal

³³¹ Dr. Alexis Carrel, *Bilinmeyen İnsan*, çev.: Nasuhi Baydar, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, 1940, s. 125.

³³² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 40.

üzerinde devamlı olarak durduğu, onu daha yavaş ve açık seçik bir şekilde müşahede ettiği ve kendisine nesnenin başka bir şey değil de bu olduğunu gösteren özellikleri soyutladığında, insan düşündüğünü gösterir. Böylece o, tüm nitelikleri sadece canlı ve apaçık bir şekilde idrak edemediğinde değil, onlardan bir ya da birkaçını ayırıcı nitelikler olarak kavradığında düşündüğünü gösterir... Şimdi, bu kavrama hangi aletler vasıtasıyla meydana gelir? Bu kavrama insanın soyutlamak zorunda olduğu ve bir şuurluluğun bir unsuru olarak kendisini apaçık bir şekilde takdim eden bir karakteristik vasıtasıyla olur. O zaman haydi 'eureka' (buldum) diye haykıralım. Bu şuurluluğun evvelki karakteri, yani ruhun diliydi. Bununla insan dili yaratıldı."³³³

Bu ifadeler Cassirer'e göre, insan konuşmasının mantıkî tahlilinden çok şiirsel bir portrenin ortaya çıkışıdır. Herder'in dilin menşei nazariyesi tümüyle tartışmalı bir fikir olarak kaldı. Bu düşünce, ne genel bir bilgi nazariyesinden ne de deneysel olguların bir müşahedesinden çıktı. O, Herder'in insanlık ideali ve onun karakterinin derin sezgisi ve insan kültürünün gelişmesi üzerine dayandırılır. Bununla birlikte, o en değerli türden mantıkî ve psikolojik unsurlar ihtiva eder. Hayvanlarda titizlikle tahkik ve tasvir edilen bütün bu genelleştirme ve soyutlama süreçleri³³⁴ Herder'in vurguladığı ayırıcı işaretten belirgin bir şekilde yoksundur. Ancak Cassirer'e göre, daha sonraları Herder'in görüşünün her yönüyle farklı bir çevreden beklenmedik bir şekilde aydınlatılıp teyit edildiği görüldü. Buradaki dil keşfinden kasıt sanırım, insanlar arasındaki iletişimi sağlayan ses ve sözler mecmuasıdır. Yoksa, bu bir aletti insan baktı ki, bu alet kendisinin diğer insanlarla iletişimini sağlıyor ve hemen bunu bu iş için kullanmağa başladı. Kanaatimizce, dil ne keşfedildi ne de icad edildi, dil ya yüce bir varlık tarafından lüfedildi ya da insan onu ihtiyaç hissettikçe inşa etti ve bu inşa devam etmektedir de. Dil şayet lüftfedildi ise, Tanrı yarattığı insanlara, birbirleriyle anlaşmaları için dilin gramer yapısının formu onların zihni fakültelerine yerleştirilmiş olabilir. Çünkü, canlılar içinde yalnız insan yavrusu dil öğrenme kabiliyetine sahiptir. Gerçi hayvanlar da kendi aralarında bir haberleşme sağlamış olsalar da bu bizim belirttiğimiz anlamdaki dilden çok farklıdır. İnsan her tür sesi çıkartabilme yetisiyle doğuyor. Hayvanlar ise sadece türlerine özgü tek tip sesler çıkartıyorlar. Biz dil formunun zihnimize önceden

³³³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 40.

³³⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 40.

konmuş olduğunu ya da bu forma sahip bir varlık olarak doğduğumuzu yabancı dil öğrenirken daha iyi anlıyoruz. Kelimeler, yapılar değişiyor ama bir cümle yapısı hiç değişmiyor. Fail, fiil, ve sıfat cümleciklerinin cümlede yerleri değişse de mutlaka iletişim için gereklilik arz ediyorlar. İnsanlar şayet dili inşa etmişlerse iletişim kurmak için uzun ve zahmetli tecrübelerden sonra uzlaşa uzlaşa günümüzdeki milli diller doğmuş olurdu. Yalnız bu ihtimalde insanın aklına iki şey takılıyor. İlki, milli diller doğarken neden ortak bir dil formuna birbirinden habersiz olarak ulaşabildikleri merak konusudur. Çünkü, dilleri farklı olan toplumlar birbirleriyle anlaşabilmek için ancak işaret dilinin kullanmaları gerektiğinden birbirini etkilemeleri de ancak işaret dili için bir asgarî müşterek oluşturabilirler. Oysa ki, farklı dili konuşan toplumların müşterek bir dil formuna sahip oldukları görülmüştür. Dünyada genel olarak üç temel – İndo-Eropen, Ural-Altay ve Samî- dil grubu bulunduğu halde bu dil gruplarına ait başlı başına yüzlerce dilin bulunduğu bilinmektedir. İkinci merak konusu ise, insanların dili teşkil ederken birbirleriyle her kelime üzerinde bir uzlaşma sağladıkları görüşünün de pek sağlıklı bir yanının olmadığıdır. Çünkü, aralarında uzlaştıkları kelimeler çok olursa bir kelime hakkında uzlaşma imkanı hayli kolaylaşır. Tıpkı bizim bir kelime üzerinde uzlaşmak için oldukça çok kelimelerimizin olduğu gibi. Fakat uzlaşmacı nazariyeye göre, üzerinde uzlaşmadan benimsenmiş hiçbir kelimenin olmaması gerekir. Bu durumda ilk kelimelerin uzlaşılması nasıl mümkün olabilmiştir?

Cassirer'e göre, dil psikolojisi sahasında yapılan yeni araştırmalar, beyin hasarının sebep olduğu konuşma kaybı ya da şiddetli zarar görmesinin hiçbir zaman hadiselerden asla soyutlanamayacağı sonucuna götürdü. Böyle bir noksanlık, insan davranışının tüm karakterini değiştirir. Ahrazlıktan (aphasia) ya da diğer akrabalık hastalıklarından etkilenen hastalar, sadece kelimeleri kullanma kaybına değil kişilikte benzer değişmelere de uğrar. Böyle değişmeler onların dışa dönük davranışlarında neredeyse müşahede edilemez, çünkü burada onlar, tam anlamıyla normal tarzda faaliyet yapmağa temayüllüdürler. Onlar günlük hayatın görevlerini gerçekleştirebilirler. Hatta onlardan bazıları, bu türün tüm denemelerinde hatırı sayılır ustalık geliştirir. Fakat onlar, problemin çözümü herhangi bir nazarî ya da tefekkür faaliyetini gerektirir gerektirmez tam bir harabiyet halindedirler. Onlar artık genel kavramlar ya da kategorilerle düşünemezler. Külliler üzerindeki tutacak

yerlerini kayb ettikleri için doğrudan doğruya olgular, müşahhas durumlara sıkıca yapış ırlar. Böyle hastalar, sadece bir soyutun³³⁵ kavranmasıyla icra edilebilecek bir görevi gerçekleştirme gücünden yoksundurlar. Bu durumu, eğitimsiz ve kültürel birikimini gerçekleştirmemiş insanların kişilerle, uzmanların belli olgularla ve mütebahhir ve mütefekkir insanların da soyut düşünüş ve fikirlerle meşgul olmasından da anlayabiliriz. Cassirer'e göre, bütün bunlar hayli önemlidir. Çünkü bunlar, Herder'in 'ayırıcı düşünce' diye isimlendirdiği düşünce tipinin sembolik düşünceye ne derecede dayandırıldığını bize gösterir. Sembolizm olmaksızın insan hayatı, Platon'un ünlü mağara teşbihindeki mahkumlarınki gibi olabilirdi. İnsanın hayatı, onun biyolojik ihtiyaçları ve pratik ilgileriyle sınırlanmış olacak ve insan din, sanat felsefe ve bilimin çeşitli yönlerden kendisine açtığı 'ideal dünyaya' bir giriş bulamayacaktı.

1.2. Hayvan ve İnsan Dili Arasındaki Farklılıklar

Cassirer'e göre, tecrübî olguların yorumunda, lider rolünü üstlenenlerin, filozofların değil tecrübî gözlemci ve araştırmacıların olması oldukça anlamlı görünür. İkinciler, son çözümlemede tüm meselenin sadece tecrübî olmayıp fakat büyük ölçüde mantıkî bir şey olduğunu söylerler. Georg Revesz son zamanlarda yayımlanmış olduğu bir makaleler serisinde, hararetle tartışılan sözde 'hayvan dili' meselesini, hayvan psikolojisinin salt olgularına dayanılarak halledilemeyeceğini ileri sürerek başlatır. "Farklı psikolojik tezleri ve nazariyeleri tarafsız ve tenkitçi bir zihinle tecrübe eden herkes, en sonunda talim ve terbiye ile kazanılan hayvan iletişimi ve belli hayvan başarılarının formlarına, basit bir şekilde başvurmayla ulaşamayacağı sonucuna varmalıdır. Tüm bu başarılar bir çok zıt yorumların kabulüdür. Bu yüzden her şeyden önce bizi tabii ve tecrübî olguların sağlam yorumlarına götürebilecek doğru bir mantıkî başlangıç noktasının bulunması gerekir. Bu başlangıç noktası, konuşmanın tanımıdır.³³⁶

Cassirer, konuşmanın basit ve değişmez bir hadise olmadığını, hem biyolojik ve hem de sistematik olarak aynı seviyede olmayan farklı elemanları ihtiva ettiğini

³³⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 41. Cassirer'e göre, bu hadiselerin ayrıntılı ve hayli ilginç değerlendirmeler K. Goldstein ve A. Gelb'in çeşitli yayınlarında bulunabilir. Cassirer Goldstein'in nazari görüşlerinin genel bir değerlendirmesini, *In Human Nature in the Light of Psychopathology* adlı eserinde vermektedir. (Harvard University Press, 1940). Bu problemi Cassirer de, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. III, 220'de genel felsefi görüş noktasında müzakere etmektedir.

³³⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 28-29.

belirtir. Bu inşâî unsurların düzen ve karşılıklı münasebetlerini bulmayı deneyip, âdeta konuşmanın çeşitli jeolojik safhalarını ayırmalıyız, der. Ona göre, "İlk ve en temel safhanın, heyecanların dili olduğu açıktır. İnsanî ifadelerin büyük kısmı halâ bu safhaya aittir. Fakat, bize oldukça farklı bir tipte olduğunu gösteren bir konuşma formu daha vardır. Burada söz, asla salt bir ünlem cümlesi (ara ifadesi) değildir, o hissin irade dışı bir ifadesi de değildir, belirli bir sentaktik ve mantikî bir yapıya sahip olan bir cümlenin parçasıdır."³³⁷ En gelişmiş canlılarda bile, nazarî dilde ilk unsur ile irtibatın birdenbire kesilmediğini belirten Cassirer, "Belli bir sevgi ve heyecan bulunmayan -belki de saf matematiğin dışında bir cümle neredeyse bulunamaz"³³⁸ demektedir. Ona göre, hissî dillere hayvan dünyasında benzeşimler ve paralellikler bol miktarda bulunabilir. Wolfgang Koehler'e göre ise, şempanzelerin el-kol hareketleri (jest) vasıtasıyla ifadenin önemli bir derecesini başardıklarını ifade eder. "Öfke, tedhiş, ümitsizlik, keder, yalvarma, talep, oyunculuk ve memnuniyet, şempanzeler tarafından kolaylıkla bu tarzda ifade edilir. Bununla birlikte, insan dilinin çok karakteristik ve vazgeçilemez bir unsuru göz ardı ediliyor, o da objektif referans ve anlama sahip olan bir işareti bulamayışımızdır. Koehler, "fonetiklerin her çeşidinin tümüyle öznel ve sadece heyecanları ifade edip asla nesnelere göstermediği ya da tasvir etmediği, onları nesnel olarak ispatlandıkları kabul edilebilir. Fakat onlar insan dilleriyle müşterek olan o kadar çok fonetik unsurlara sahipler ki, açıkça ifade etmedeki noksanlıkları ikinci dereceden sınırlamalara (glosso-labial) atfedilemez. Şempanzelerin sesli ifadeleri gibi el-kol hareketleri de, yüz ve bedenleri de asla nesnelere göstermez ya da tanımlamaz."³³⁹

Cassirer, önerme dili ile heyecan dili arasındaki farkın, insan ve hayvan dünyaları arasındaki ayırım çizgisi olduğunu belirterek, "Hayvan dili hakkındaki tüm nazariye ve müşahedeler, bu temel farkı anlamakta hataya düşerlerse, hedeften uzaklaşırlar,"³⁴⁰ demektedir. Yine o, bu konunun tüm literatüründe herhangi bir

³³⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 29. Cassirer, salt heyecan ifadeleriyle "konuşma diye adlandırılan fikirlerin iletişiminin normal tipi" arasındaki ayırım için Sapir'in, *Language (Dil)*, (New York, 1921) eserini salık vermektedir.

³³⁸ Cassirer, bu konuda ayrıntılı bilgin için Charles Bally'nin *Le Langage et la Vie (Dil ve Hayat)* (Paris, 1936) isimli eserini önerir.

³³⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 29.

³⁴⁰ Cassirer'e göre, önerme ve heyecan dilleri arasında vakitsiz bir kesin ayırım yapma teşebbüsü, dil psikopatolojisi sahasında yapılmıştı. İngiliz asabiyecilerinden Jackson çok ilginç patolojik olayları değerlendirmek üzere "önerme dili" terimini ortaya atmıştır. O, konuşma kaybı (aphasia) hastalığına tutulan pek çok hastasının konuşma alışkanlıklarını asla kaybetmediklerini, fakat sadece sözlerini objektif ve önerme tarzında

hayvanın öznel olandan nesnel olana, sevgiye ait olandan önermeye ait olan olgunun bir tek sonuç verici deliline asla kesin bir adım atılmış olduğu kanaatinde değildir. Koehler'in konuşma olgusunun, insana benzeyen maymunların gücünün kesinlikle ötesinde olduğu düşüncesinde ısrar ettiğini belirten Cassirer, "O, hayvanların bu paha biçilmez teknik yardımdan ve düşüncenin en önemli unsurlarından -hayal gücü ismini verdiğimiz- yoksun oluşları ve bu yüzden hayvanları herhangi bir başarıdan hatta kültürel gelişmelerin en başındakini başarmaktan bile alıkoyduğunu iddia ediyor,"³⁴¹ demektedir.

Aynı sonuca Revesz tarafından da ulaşıldığını belirten Cassirer, Onun, konuşmanın antropolojik bir kavram olduğunu ve bundan dolayı, hayvan psikolojisi çalışmalarından tümüyle ayrılması gerektiğini iddia ettiğini "Eğer, konuşmanın açık ve kesin bir tanımından yola çıkarsak, hayvanlarda da bulduğumuz diğer tüm ifade formları otomatik olarak elenirler,"³⁴² sözüne dikkat çekmektedir. Cassirer'e göre, meseleyi özel bir ilgiyle araştıran Yerkes, daha müspet bir tonla konuşur. O, dil ve sembolizmle ilgili olarak bile, insanla insana benzeyen maymunlar arasında bir akrabalık ilişkisinin varlığına inanmıştır. Yerkes, "bu, bizim sembolik sürecin tekâmülü içinde, sembolik olandan çok değişik diğer tiplerde, erken phylogenetic (soyoluşa ait) bir safhada meydana gelebileceğini ileri sürmektedir."³⁴³ Cassirer'e göre, yine de bütün bunlar kesinlikle dil öncesine ait şeyler olarak kalırlar. Hatta, ona göre, Yerkes, tüm bu işlevsel ifadeleri, insanın bilme süreçleriyle karşılaştırmak bir yana, fazlasıyla gelişmemiş, basit ve sınırlı bir faydasının olduğundan,³⁴⁴ söz eder. Cassirer'e göre, genetik mesele burada analitik ve fenomenolojik problemle karıştırılmış olmaz. İnsan konuşmasının mantikî tahlili, bizi her zaman hayvan dünyasında paralelliği olmayan başlıca önemli bir unsura götürür. "Genel tekâmül nazariyesi, yürürlükte kalma anlamında değil de, bu olgunun bilgisi tarzında kalır. Hatta, organik mahiyetli hâdise sahasında bile tekâmülün, aslî yaratmanın bir türünü dışında bırakmadığını öğrendik. Âni değişim olgusu ve tekâmülün ortaya çıkışı kabul edilmiş oldu. Modern biyoloji artık tekâmülü, Darwinizm'in başlangıçtaki

kullanamadıklarını ortaya çıkarmıştır. Jackson'ın ayırt etme işi çok yararlı olmuş, dil psikopatolojisinin daha da ilerlemesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu konuyu Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms III*. ciltte ayrıntılarıyla incelemektedir, s. 210-214.

³⁴¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 30.

³⁴² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 30.

³⁴³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 30.

³⁴⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 30.

terimleriyle konuşmuyor. Darwinizm, aynı tarzda tekâmülün sebeplerini açıklayamaz. Kolaylıkla kabul ettiğimiz yol, insana benzeyen maymunların, belli sembolik süreçlerin ilerlemesinde ileri doğru önemli bir adım atmalarıdır. Fakat gelişmiş maymunların, insan dünyasının eşğine ulaşamadıklarında tekrar ısrar etmeliyiz. Onlar, âdeta kör bir vadiye girdiler.³⁴⁵

İşaretler ve semboller arasında dikkatli ayırım yapma gereği duyan Cassirer, biz hayvan davranışlarında araştırma yoluyla tespit edilmiş olgular olduğu görülen işaret ve sinyallerin oldukça karmaşık sistemlerini bulduk. Hatta, biz bazı hayvanların, özellikle de ehilleşmiş hayvanların aşırı şekilde işaretlere kapıldıklarını da söyleyebiliriz,³⁴⁶ der. Bir köpek sahibinin davranışındaki en küçük bir değişikliğe tepki gösterecek, hatta o, bir insanın yüz ifadelerini ya da bir insan sesinin perdelerini ayıracaktır.³⁴⁷ Fakat, bu hâdiseler, sembolik ve insan konuşmasının anlaşılmasını gerektirmekten çok uzaktır. Pavlov (1849-1936)'un ünlü tecrübeleri, hayvanların sadece, direkt uyarıcılara değil, aynı zamanda dolaylı ya da örnek uyarıcının, her türüne de tepki göstermek için kolaylıkla eğitilebildiklerini ispat eder. Örneğin bir zil sesi, 'akşam yemeği için bir işaret' olabilir, ve bir hayvan, bu işaretin olmadığı zamanda, yemeğine dokunmaması için eğitilebilir. Fakat, bu durumda biz, sadece tecrübe edenin, hayvanın beslenme durumundaki davranışını değiştirmede başarılı olduğunu öğreniriz. O, iradeli olarak yeni bir unsurun içine girerek, bu durumu zorlaştırmaktadır. Genellikle şartlı-refleks olarak tasvir edilen

³⁴⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 31.

³⁴⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 31, Örneğin bu hassasiyet, birkaç on yıl önce psikobiyologlar arasında büyük heyecan uyandıran ünlü "becerikli Hans" davasında ispat edildi. Becerikli Hans, şaşırtan bir zekaya sahip gibi görünen bir atı. Hatta, oldukça karmaşık aritmetik problemleri çözüyor, küpkök almak ve benzeri gibi işler görüyordu. Bütün bunları yaparken de, ayağını problemin çözümünün gerektirdiği kadar yere vuruyordu. Psikologlardan ve başka bilim adamlarından teşekkül eden belli bir kurul, durumu incelemek üzere görevlendirildi. Kısa bir süre sonra hayvanın, sahibinin belli bazı irade dışı hareketlerine karşı tepkide bulunduğu anlaşıldı. Atın sahibi orada bulunmadığı veya soruyu anlayamadığı zaman, at da soruyu cevaplandıramıyordu.

³⁴⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 31, Bu noktayı tasvir etmek için, bunu açığa vuran diğer bir şeyden söz etmeliyim, diyen Cassirer, hayvan davranışları incelemesi için, bazı yeni ve ilginç metotlar geliştirmiş olan psikobiyolog Doktor Pfungst bana, bir kez bir binbaşından çok tuhaf bir problem hakkında bir mektup aldığını söyledi. Binbaşının yürüyüşlerinde kendisine refakât eden bir köpeği vardı. Efendisi ne zaman dışarıya çıkmak üzere hazırlansa, hayvan büyük bir sevinç ve heyecan işaretleri gösterirdi. Binbaşı, bir gün küçük bir deneme yapmaya karar verdi. Dışarıya çıkıyormuş gibi yapıp şapkasını giydi. Bastonunu aldı. Her zamanki hazırlıklarını yaptı. Oysa, yürüyüşe çıkmak gibi bir niyeti yoktu. Köpeğin hiç aldanmaması ve köşesinde uzanmasını sürdürmesi onu çok şaşırttı... Kısa bir mütahede döneminden sonra, Doktor Pfungst, binbaşının köpeğinin esrarını çözebildi. Binbaşının odasında, bazı değerli ve önemli belgeleri içinde tuttuğu bir yazı masası vardı. Binbaşı, evden ayrılmadan önce güvenli bir şekilde kilitleyip kilitlemediğini anlamak üzere çekmeceyi gürültüyle yoklamak alışkanlığını edinmişti. Dışarıya çıkmaya niyetli olmadığı gün, bu yoklama işini yapmamıştı. Oysa, köpek için bu gürültü, yürüme durumunun zorunlu bir unsuru olan bir işaret olmuştu. Köpek bu işareti almadan tepki göstermiyordu.

tüm bu hadiseler, insanın sembolik düşüncesinin esas karakterine sadece uzakta değil hatta zıttır da. Çünkü, sembol yaratma faaliyeti, zihnî salt formlar üretmesi safhasına yükselme eğrisi göstermesi göz önünde tutulursa, insanın dış dünyadaki salt duyuları alması, zihnî kalıplara döküp şekillendirmesi ve zihnen yorumlamasının ötesinde, hayvanların şartlı-refleks yoluyla bazı davranış şekillerini taklit etmesi, elbette sembol ve kavram üretme işinin çok uzaklarında kalacağına ve sembol ve kavram üretme işine zıt da düşeceğine delil gösterilebilir. Cassirer'in de belirttiği gibi semboller, -bu terimin gerçek anlamında- salt işaretlere indirgenemezler. İşaretler ve semboller, nutkun iki farklı âlemine aittirler; bir işaret, var olan fizikî dünyanın parçasıdır, bir sembol ise, insanın anlam dünyasının bir parçasıdır. İşaretler, teknisyen (iş gören), semboller (manâlandıran) tasarımcıdır. ³⁴⁸ Hatta, işaretler böyle anlaşılıp kullanıldıklarında bile, yine de fizikî ya da oldukça zengin bir varlık türüne sahiptirler; sembollerin ise sadece işlevsel değerleri vardır.

Kendini ifadelendirme yönüyle insan-hayvan ayrımı üzerinde de duran Cassirer, sembolik düşünce ile sembolik davranışın insan hayatının en belirgin özellikleri arasında oluşu ve insan kültürünün ilerlemesinin tümüyle bu şartlara dayanmasının inkâr edilemeyeceğini belirtmesine rağmen, bu özellikleri, diğer tüm organik varlıkları dışlayarak sadece insana özgü, Tanrı vergisi kâbiliyet olarak görmeğe hakkımız var mı? diye sorar. "Sembolizm, çok daha derin bir kaynağa doğru geri götürebildiğimiz ve uygulanabilmenin daha genel bir alanına sahip olan bir ilke değil midir? Eğer bu soruya olumsuz bir cevap verirsek, insan kültür felsefesinde, yıllarca ilgi merkezi olarak yer işgal eden pek çok mesele hakkındaki bilgisizliğimizi itiraf ettiğimiz görülür. Dilin, sanatın ve dinin kaynağı sorusu cevap verilemez olur ve bir anlamda soyutlanan ve bu yüzden anlaşılmayan hazır bir olgu olarak kalan insan kültürüyle başbaşa bırakılır."³⁴⁹ Cassirer, burada sembolleştirme ilkesinin Tanrı düşüncesinden daha derin bir kaynağa götürüleceğinden söz etmesine rağmen, bununla ilgili ne bir yol önerebiliyor, ne de bir kaynaktan söz ediyor. Bilim adamlarının, böyle bir çözümü her zaman reddetmelerini makul gören Cassirer, onların sembolizm olgusuyla diğer yaygın ve daha basit olgularla irtibat kurmak için, çok büyük gayretler sarf ettiklerini, fakat problem üstün bir öneme sahip olduğu

³⁴⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 32,

³⁴⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 27.

halde, maalesef ona tümüyle açık düşünceyle nadiren yaklaşıldığı kanaatindedir.

“Sembolizm, baştan beri, konuşmanın oldukça farklı bir alanına ait olan sorularla, gözden saklanmış ve karıştırılmıştır. Bu problemin tartışılması, bize verilen hâdisenin kendisinin tarafsız tasvir ve tahlilinin yerine, metafizik bir tartışmaya dönüştürülmesindedir...sembolizm, metafizik sistemler (idealizm-materyalizm, spiritualizm-naturalizm) arasında rekabet konusu olup, tüm bu sistemler için bilim ve metafiziğin gelecekteki şeklinin kendisine dayanır gibi görüldüğü, dayanak noktası haline gelir.”³⁵⁰ “Hayvanların uyarıcıya her zaman açık bir şekilde tepki göstermediği, vasıtalı bir tepkiye kâbiliyetli oldukları konu dışı da olsa bellidir. Pavlov’un ünlü tecrübeleri bize, numune uyarıcı dediğimiz şey hakkında, tecrübî delillerin zengin bir gövdesini sağlar. Wolfe tarafından insana benzeyen maymunlar meselesinde yapılan çok ilgi çeken bir tecrübî araştırmada ‘ödül alma’nın tesiri gösterilir. Hayvanlar, kendi yiyecekleri için gösterdikleri tepkinin aynısını, yiyeceğin yerine geçen şey için de göstermeyi öğrendiler.”³⁵¹, Wolfe’a göre, çeşitlenmiş ve planlanmış eğitim tecrübeleri, sembolik süreç içinde antropoid maymunların davranışlarında meydana geldiğini gösterir.

1.3. Bir Uzay ve Zaman Varlığı Olarak İnsan

Cassirer’e göre, uzay ve zaman varolmaksızın, herhangi bir gerçekliği kavrayamadığımız, içinde tüm gerçekliği ilgilendiren çerçevelerdir. Ona göre, Grek düşüncesi içerisinde Herakleitos, dünyada hiçbir şey, uzay ve zamana ait hudutları olanın ölçülerini aşamayacağını belirtmişti. Efsanevî düşüncede uzay ve zaman, asla saf ve boş şekiller olarak düşünülmez. Uzay ve zaman tüm eşyayı yöneten, sadece bizim ölümlü hayatımızı değil, tanrıların hayatını da düzenleyip belirleyen büyük ve esrarlı güçler olarak görülür.

Cassirer’e göre, bir antropolojik felsefenin en cazip ve önemli görevlerinden biri, uzay ve zamanın insan tecrübesinde üstlendiği belirgin özelliğini tasvir ve tahlil etmektir. Bu durumda, insan dışındaki organik varlıklar, uzay ve zamanı acaba bizim gibi mi algılıyorlar? Cassirer, uzay ve zamanın görünüşünün tüm organik varlıklar için, ister istemez tek ve aynı olduğunu düşünmeye çalışmak, saf ve temelsiz bir faraziye olacağı için, açıkça, aşağı organizmalarda, insandakine benzer bir uzay

³⁵⁰ Cassirer *An Essay on Man*, s. 27.

³⁵¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 28.

algısı olduğuna atfedemeyiz, der. Hatta ona göre, insan dünyası ile insana benzeyen maymunların dünyası arasında bile, bu bakımdan açık ve silinemez surette bir fark bulunmaktadır. Fakat, bu fark için, sadece bizim belli psikolojik metotlarımızı uygulayarak bir açıklama yapmamız kolay değildir.³⁵² Ona göre, bizim dışımızdaki canlıların uzay ve zaman hakkında ne bildiklerine dair bir veri neredeyse yok gibidir. Zamanı, geçmiş, şimdi ve gelecek diye üçe ayırmak insan zekâsının işidir. Herhangi bir hayvanın zaman kavramı hakkında bir bölümlenme yaptığına dair bir ipucu da bulmak mümkün değil. Hayvanların genel anlamda ölüm kavramı hakkında da bir şeyler bildiklerini gösteren işaretler bulunmuş değildir.

Hayvanlar öleceklerini bilmezler, şüphesiz içlerinde ölü ile diriye ayırt edenler vardır; bundan da, onlarda, ölü idrâki ile diri idrâkinin aynı hareketleri, aynı fiilleri, aynı durumları doğurmadığını anlayalım; bu onların genel manada ölüm fikrine sahip olduklarına delâlet etmediği gibi, genel hayat fikrine, hatta, beden tarafından yaşanmış olarak değil de, düşünce tarafından tasavvur edilmiş olarak anlaşılan hiçbir tümel fikre sahip olmadıklarına da delâlet etmez... Biz, hayvanda ölüm fikrinin bulunduğunu kabul etsek de, yine o, ölmek zorunda olduğunu, zorla ölmezse eceliyle öleceğini şüphesiz tasavvur edemez... Ama, insan öleceğini bilir. Diğer tüm canlılar hayata sarılıdır, sadece onun hamlesine uyarlar... Fakat, insanla birlikte düşünce ortaya çıkıyor... İnsan çevresindeki her canlının öldüğünü görerek kendinin de öleceğine inanıyor. Tabiat ona bu zekâyı verdikten sonra, istese de istemese de onu bu kanaate götürecektir... İnsan öleceğini bildiği gibi ne zaman öleceğini de bilmiş olsaydı, daha da ümit kırıcı olabilirdi.³⁵³ Bergson'un, insanın kendi âkibetiyle ilgili mukadderatını zorunlu olarak bilmesinin, tabiatın ona verdiği zekâ vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtmesi ya bir benzetme ya da irdelenmeden söylenilmiş bir ifade gibi geliyor, insana. 'Tabiat', bizim dış dünya diye nitelendirdiğimiz evrene mi yoksa insanın yaratılış kanunu, ya da varoluş gerçeğine mi yoksa bir şey'i o şey yapan mahiyete (nelik) mi karşılık olarak kullanılmış bunu onun ifadelerinden anlayamıyoruz. Eğer, birincisiyse, eski Yunan düşünüş geleneğine uygun tarzda Tanrı'nın ismini telaffuzdan kaçınanların bu ifadeyi kullanmaları yadırganmaz, ikinciyse Tanrı insana, kendi geleceğini bilme yetisini

³⁵² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 42.

³⁵³ Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, s. 176-178.

yaratılışıyla birlikte potansiyel olarak nüve halinde vermiştir ya da varoluş süreci içinde insan, yaptığı tecrübeler ve zihni çıkarsamalarla bu sonuca ulaşmıştır, üçüncü ihtimal ise insan, mahiyeti gereği bilgi öğrenme yetisine sahip bir varlıktır, anlayışına uygun düşer.

Cassirer'e göre, bizim insan dünyamızda uzay ve zamanın gerçek özelliğini keşfetmek için, insan kültür formlarını tahlil etmemizi gerektiren dolaylı bir yol takip edilmelidir. Belli bir nizamda tertip edilmiş daha aşağı ve yukarı tabakaların varlığından sözeden Cassirer, en aşağı tabakanın, *organik uzay ve zaman* olarak tanımlandığını belirtir. "Her canlı varlık belli bir çevrede yaşar ve hayatını sürdürebilmesi için kendisini bu çevrenin şartlarına sürekli olarak intibak ettirmesi gerekir. Hatta, daha aşağı organizmalarda intibak, fizikî uyarıcılar arasında bir farklılaşma ve bu uyarıcılara uygun bir cevap verme, oldukça karmaşık bir tepki sistemini gerektirir. Bütün bunlar, tek tek tecrübelerle öğrenilemezler. Yeni doğmuş hayvanlar, uzaya ait uzaklığın ve istikâmetin çok mükemmeline ve tam duyusuna sahip görünürler. Yumurtadan yeni çıkan genç bir civciv, önüne serpilmiş olan taneleri hemen toplamağa ve devşirmeğe başlar. Bu uzaya ait istikâmet sürecinin dayandığı belli durumlar, biyologlar ve psikologlarca dikkatle incelenmiştir... Hayvanlar, çok karmaşık tepkilerde bulduklarında, onlara herhangi bir ideleştirme sürecinin öncülük ettiğini var sayamayız. Aksine onlar, sanki özel bir türün bedenî ilcalarıyla yönetiliyorlarmış gibi görünüyorlar. Hayvanlar, zihni bir pencere ya da uzay fikrine sahip olmadıkları gibi, uzaya ait bağıntıların kullanma tarifesinden de yoksundurlar."³⁵⁴

Cassirer'e göre, daha yüksek hayvanları incelemeğe girdiğimizde, uzayın, *idraki mekân*'ı adını verebildiğimiz yeni bir formuyla karşılaşırız. "Bu uzay, basit bir duyu verisi olmayıp, çok karmaşık bir özelliği olan, duyu tecrübelerinin tüm farklı türlerinin - görmeğe, temasa, işitmeğe ve kinetiğe ait- unsurlarını ihtiva eden bir mekândır. Tüm bu unsurların, idrâke ait mekanı kurmak üzere işbirliği yaptıkları tarz, modern duyumcu psikolojinin en güç problemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır."³⁵⁵ Cassirer'e göre, modern Psikoloji tarihinde '*Nativizm** ve *deneyciliğin karanlık savaş alanındaki*' mücadelesi bitmez tükenmez

³⁵⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 42-43.

³⁵⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 43.

görünmektedir.”³⁵⁶ Ancak Cassirer, uzaya ait idrâkin menşei sorusunun, ne en önemli, ne de ilk problem olduğu görüşündedir. “Bir genel bilgi nazariyesi ve antropolojik felsefenin görüş açısından, uzay idrâkinin menşei ve gelişmesini tahkik etmekten çok, sembolik uzayı tahlil etmeliyiz.”³⁵⁷ Cassirer, sembolik uzayın çözümlenmesini asıl problem alanı olarak ortaya koyuyor.

Cassirer’e göre, organik uzaya, yani faaliyet uzayına gelince, insan bir çok hususta, hayvanlara göre çok daha bayağı görünür. Hayvanın doğumuyla birlikte getirdiği hünerlerin çoğunu, bir çocuğun öğrenmesi gerekmektedir. Fakat, insanın bu eksikliği, yalnız kendisinin geliştirebileceği başka bir mükâfatla dengelenmiştir. İnsan hemen değil de, çok karmaşık ve zor bir düşünce süreci vasıtasıyla soyut uzay fikrine ulaşır. İşte bu düşünce, insana sadece yeni bir bilgi alanı için gerekli yolu açmakla kalmaz, kültürel hayatının tümüyle yeni bir istikâmet kazanmasını da sağlar.”³⁵⁸ Filozofların kendileri baştan beri, soyut’un ve sembolik uzayın gerçek mahiyetini izah ve tasvir etmede çok büyük bir zorlukla karşı karşıya gelirler. Cassirer, Grek düşüncesinin soyut bir uzayın varlığı olgusuna işaret etmesini, onun ilk ve en önemli keşiflerinden biri olarak görüyor. “Materyalistler ve İdealistler benzer şekilde bu keşfin önemine vurgu yaptılar. Fakat, her iki kanaat sahibi düşünürler de, onun mantıkî karakterini izah etmede çok büyük zorluğa düşmüştü. Onlar, paradoksal iddialara sığınma temayülü gösterirler. Demokritos, uzayın var olmayan bir şey (me on) olduğunu bununla birlikte, bu var olmayan uzayın hakiki gerçekliğe sahip olduğunu iddia etti. Platon, Timaeus diyalogunda, uzay kavramını yeterli terimlerle neredeyse tasvir edilemeyen melez bir kavram (logismos nothos) olarak gösterir. Bu ilk güçlükler, modern bilim ve felsefede bile halâ çözülemedi. Newton (1642-1727), soyut uzayla, yani gerçek matematikî uzayla, bizim duyu tecrübemizin uzayını karıştırmamamız için bizi uyardı. O, sıradan insanların uzay, zaman ve hareketi bu kavramların duyulur nesnelere bağıntıları ilkesine göre düşündüklerini söyler.”³⁵⁹

Cassirer, filozofların özellikle maddecilerin ve idealistlerin soyut uzay

³⁵⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 43.

* Nativizm; Herhangi bir canlı türünün yapısal ve görevsel gelişiminde yaşantı, öğrenme gibi edinilmiş etmenlere değil kalıtsal olanlara ağırlık ve öncelik veren görüş. Dr. Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, TDK. Yay., s. 60.

³⁵⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 43.

³⁵⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 43.

³⁵⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 44.

kavramının gerçekliği üzerinde durup, sembolik mekânın gerçek özünü tanımlayıp izahını yapmakta güçlüğü düşüklerini belirterek, bu problem günümüz bilim adamı ve düşünürlerince açık ve net olarak çözülmüş değildir, der. Newton, soyut uzayı, duyu verilerimizin uzayı ile karıştırmamız için bizi uyarır. Fakat, felsefede, herhangi gerçek ilmî ya da felsefî hakikât bulmayı başarmayı istiyorsak, bu prensibi terk ederek duyu verimizden³⁶⁰ soyutlamak zorundayız. Bu Newton'cu görüş, tüm duyumcu sistemler için engel teşkil etmiştir. Berkeley, tüm tenkitçi hücumlarını bu görüş üzerine yoğunlaştırmıştır. O, Newton'un 'gerçek matematikî mekanının' aslında sembolik bir uzaydan, insan zihninin bir tasavvurundan başka bir şey dolmadığını ileri sürmüştür. Eğer biz, Berkeley'in bilgi öğretisinin genel ilkelerini kabul edecek olursak, onun bu görüşünü neredeyse çürütemez hale geliriz. Soyut mekânın ne fizikî ne de psikolojik gerçeklikte herhangi bir karşılığı ya da temeli bulunmadığını kabul etmemiz gerektir. Geometricinin nokta ve çizgileri ne fizikî ne de ruhî nesnelere. Fakat onlar, sadece soyut bağlantılar için sembollerden başka bir şey değildir. Biz eğer, bu bağlantılara doğruluk atfedersek, o zaman doğruluk teriminin anlamını yeniden tanımlamamız gerekecektir. Çünkü biz burada, eşyanın hakikâtiyle değil, soyut uzay durumuyla, yani önermelerin ve yargıların doğruluğu ile ilgiliz.³⁶¹ Gerçekten de ancak, zihinlerde şekillerin soyutlaştırılması durumunda geometriden söz edebiliriz.

Cassirer'e göre, soyut uzay fikri, insanın kültürel hayatının asıl karakterini ve genel temayülünün iç yüzünü kavramamızı sağlar. Cassirer'e göre, iptidaî hayat ve iptidaî cemiyetin şartları altında, biz fikrin ya da soyut uzayın herhangi bir izini neredeyse bulamayız. İptidaî uzay, faaliyetin bir mekânıdır, faaliyet, acil pratik ihtiyaçlar ve ilgilerin etrafında bir merkezde toplanır. Şimdiye kadar uzayın iptidaî bir fikrinden söz edebildik, bu fikir, saf nazarî karakterli değildir. O, müşahhas, hususî ya da içtimaî hisler ve heyecanî unsurlarla doludur. Heinz Werner, bu konuda "Şimdiye kadar iptidaî insan, uzayda teknik faaliyetleri gerçekleştirdiği, uzaklıkları ölçtüğü, kanosunun dümeninde olduğu, mızrağını belli bir hedefe fırlattığı vs. sürece, onun uzayı bir faaliyet alanı, faydalandığı bir mekân olarak, yapıcı bizim uzayımızdan farklı değildir. Fakat, iptidaî insan, bu uzayı, açıklamanın ve yansıtıcı

³⁶⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 44.

³⁶¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 44.

düşüncenin bir konusu yaptığında, zihni hale gelen herhangi bir anlayıştan radikal olarak ayrılan, başlangıçta kesin bir şekilde var olan bir fikir doğar. İptidaî insan için uzay fikri, sistemleştirildiğinde bile, *konuyla eşgüdümsel (syncretically) olarak bağlanmış*tır. O, ilerlemiş kültür insanının soyut uzayından daha hissi ve somut bir düşüncedir... O karakter bakımından belli bir miktar nesnel, ölçülebilir soyut bir uzay değildir. Ben merkezci ve antropomorfik özellikler gösterir ve somut ve sağlam³⁶² şekilde kökleşen görünüşe ait bir huydur.

Cassirer'e göre, iptidaî zihin ve iptidaî kültürün görüş noktasından, gerçekten de bizi sadece faaliyet uzayından, uzayın nazari ve ilmi anlayışına, yani geometrik mekâna götürecek olan o kesin adımı atmak neredeyse imkânsız bir görevdir. Geometrik uzayda, yakın duyu tecrübemizin tüm somut farklılıkları silinip yok edilirler. Biz artık, görmeğe, temas etmeğe, duymağa ve koklamağa ait bir uzaya sahip değiliz. Cassirer, "Geometrik uzay, duyularımızın tüm farklı tabiatıyla bize zorla kabul ettirilen namütecanisliğinden ve tüm çeşitliliğinden soyutlanır. Burada biz bir mütecanis, cihanşumûl uzaya sahibiz. Ve bu sadece, insanın bir sistematik kozmik nizam olan birlik anlayışında ulaşabildiği, uzayın bu yeni ve karakteristik formu vasıtasıyla gerçekleşir. Böyle bir nizama, âlemin birliği ve kanuniyeti fikrine, değişmeyen bir uzay fikri olmaksızın asla ulaşamazdı. Fakat bu adımın atılabilmesi için, çok uzun bir zaman geçti. İptidaî düşünce, bir uzay sistemi düşüncesi için, kabiliyetsiz olmakla kalmayıp bir uzay şeması bile tasavvur edemez. Onun somut uzayı, şematik bir hale getirilemez,³⁶³ der.

Ona göre, Etnoloji bize, iptidaî kabilelerin, uzayın fevkalâde keskin bir anlayışında genellikle istidatlı olduklarını gösterir. Bu kabilelerden bir yerli, çevresinin en latif ayrıntıların tümünü görecektir bir göze sahiptir. O, etrafındaki sıradan nesnelere durumundaki her değişikliğe aşırı şekilde hassastır. Hatta en zor şartlarda bile, yolunu bulabilecektir. Kürek çekerken ya da yelken kullanırken, gidip geldiği ırmağı çok büyük bir itina ile takip eder. Fakat, onun kabiliyetine rağmen daha yakından bir tecrübeyle, onun uzayı kavrayışında garip bir eksiklik olduğunu şaşarak keşfederiz. Eğer ırmağın istikâmetinin şeklini size vermesini ondan isterseniz o böyle bir şeyi yapamaz. Eğer ırmağın bir haritasını ve çeşitli dönemeçlerinin

³⁶² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 45.

³⁶³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 45.

çizmesini söylerseniz, sorduğunuzu bile anlamadığını göreceksiniz. Uzayın ve uzaya ait bağıntıların somut ve soyut anlayışı arasındaki farkı, çok çarpıcı bir şekilde kavrarız. Yerli, ırmağın yolunu çok iyi biliyor ama onun bu bilgisi, bizim soyut ve nazari anlamdaki bilgi dediğimiz tanıdık şeyden çok uzaktır. Aşinalık sadece, takdim anlamına gelir; bilgi ise içerir ve faraziyeleri temsil eder. Bir nesnenin izah edilmesi, nesnenin salt elle yapılmasından oldukça farklı bir faaliyettir. El faaliyetleri her biri diğeriyle birleşik belli bir faaliyetler dizisi, yani bedenî hareketlerden başka hiçbir şey istemez. O, belli faaliyetlerin, sabit bir şekilde devamlı olarak tekrarlanmaları sonucunda, kazanılan bir alışkanlıktır. Fakat uzay ve uzaya ait bağıntıları göstermek, bundan daha fazla anlam ifade eder. Bir nesnenin izah edilmesi için, doğru bir tarzda ve pratik kullanımlar için onun elle hareket ettirilmesi yeterli değildir. Nesnenin, genel bir kavramına sahip olmalı, ve diğer nesnelere bağıntısını bulmak için onu farklı açılardan görmeli, yani onun durumunu genel sistem içinde belirleyip yerelleştirmeliyiz.³⁶⁴

Cassirer'e göre, bu büyük genelleştirme, insan kültür tarihinde bizi, ilk defa cihanşumûl nizam kavramına götüren Babil astronomisinde görülür. Babil astronomisinde, insanın somut pratik hayat sahasını aşip, tüm evreni etraflı bir görüşle kucaklamağa cesaret eden bir düşüncenin ilk belirgin ispatını buluruz. Bu yüzden, Babil kültürü, tüm kültürel hayatın beşiği olarak kabul edilmiştir. Düşünürlerin çoğu, insanlığın tüm efsanevî, dinî ve ilmî kavramlarının, bu kaynaktan çıkarılmış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat, Cassirer burada, tüm Babil nazariyelerini tartışmayacağını belirtir. Onun dikkatini çeken; Babilliler'in göğe ait hâdiseleri ilk müşahede konusu etmelerinden çok, ilmî astronomi ve astrolojinin ilk temelini atanlar olmalarıdır. Cassirer, bu konudaki açıklamalarına Otto Neugebauer'in *Antik Matematik Tarihi*'nde yaptığı incelemelerden uzun iktibaslar yaparak, gök hadiselerinin öneminin, asla görmezlikten gelinemeyeceği uyarısından sonra 'insan en kısa zamanda tüm hayatının belli genel kâinat çapındaki şartlara dayandığı olgusunun farkında olmalıdır, der. Yine o, Babil astronomisinde biz, neticede uzayın zihnî fethine ve evrenin bir sistemi olan kozmik nizamın keşfine götüren büyük gelişmenin sadece ilk safhasını buluruz,³⁶⁵ der.

³⁶⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 46.

³⁶⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 48.

Cassirer'e göre, modern felsefenin ilk ve en önemli görevlerinden biri, bu sembolizmi, onun gerçek anlamını ve onun tüm önemini anlamaktı. Cassirer, "eğer, Descartes düşüncesini incelersek, onun, '*Cogito ergo sum*' yani 'düşünüyorum öyleyse varım'la işe başlamadığını buluruz. O, bir mathesis universalis (evrensel bir bilme) in anlamı ve fikriyle başladı. Onun fikri, büyük bir matematikî keşif olan analitik geometri üzerine kuruldu. Bu sembolik düşüncede, daha ileri bir adıma götüren, yani çok önemli sistematik sonuçlara götüren diğer bir adım takip etti. O, bizim uzay ve uzaya ait bağıntılarla ilgili bilgimizin tümünü açıklığa kavuşturup yeni bir dile, sayıların diline nakletti, bu nakil ve değişim vasıtasıyla geometrik düşüncenin gerçek mantikî karakteri çok daha aydınlık ve çok daha yeterli bir tarzda kavranılabilecekti,"³⁶⁶ der.

Uzay probleminden zaman problemine geçtiğimiz zaman da aynı problemi, gördüğümüzü belirten Cassirer'e göre, "Kant felsefesinde uzay, bizim 'hâricî tecrübe'mizin formu, zaman da 'dâhilî tecrübe'mizin bir formudur, zaman bile öncelikle insan hayatının belli bir formu olarak değil, organik hayatının genel bir durumu olarak düşünülmüştür... Organik hayat zaman içinde geliştiği sürece var olur. O bir şey değil, o olayların asla dinlenmeyen devamlı akan bir sürecidir. Bu derede, asla hiçbir şey aynı şekilde tekrarlanmaz. Herakleitos'un vecizesi, tüm organik hayat içindir. "Aynı nehre iki defa giremezsiniz"...Organizma asla tek bir an içinde konumlanmaz. Onun hayatında zamanın üç şekli, yani geçmiş, hal ve gelecek, bir tam form olarak tek tek unsurlara ayrılamaz. Leibniz, bir organizmanın bir anlık halini, onun tarihi göz önüne alınmadan ve sadece bir geçit noktası olan bu halini geleceğe müracaat etmeksizin tasvir edemeyiz,"³⁶⁷ der.

Cassirer'e göre, ondokuzuncu yüzyılın tanınmış psikologlarından biri olan Ewald Hering, hafızanın, tüm organik maddenin genel bir işlevi olduğu nazariyesini savunur. Hafıza, sadece bizim şuur hayatımızın bir hadisesi olarak kalmaz, canlı tabiatın tüm nüfuz alanı üzerine yayılır. Bu nazariye, bu temel üzerine psikolojinin yeni bir genel şemasını geliştiren R. Semon tarafından kabul edilip daha da geliştirildi. Semon'a göre, bir ilmî psikolojiye yegane yaklaşım, mnemic biyoloji

³⁶⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 49.

³⁶⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 50, *Engram*: Dirimbilimde (biyoloji), bir dokunun protoplazması içinde bir uyarıcının oluşturduğu sürekli değişiklik. Psikolojide ise, ruhta bir uyarma sonucu oluşan ve bellek için temel görevi yapan sürekli bir etki. E. Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, çev.: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, Arat'ın açıklama notu, s. 54.

(hafıza biyolojisi) tarafından yapılır. ‘Mneme, Semon tarafından tüm organik oluşumların değişebilirlik kabiliyeti içinde koruma ilkesi olarak tanımlanır. Hafıza ve irsiyet, aynı organik işlevin iki görünüşüdürler. Her organizmayı etkileyen uyarıcı onda bir engram³⁶⁸ belli bir psikolojik iz bırakır; ve organizmanın gelecekteki tüm tepkileri, bu engramların zinciri, raptedilmiş engram bileşiği üzerine dayanır. Fakat biz, Hering ve Semon’un genel tezini kabul etsek bile, bizim insan dünyamızdaki hafızanın rol ve önemini açıklamaktan halâ çok uzaktayız. Mneme ve hafızanın antropolojik anlayışı, oldukça farklı bir şeydir. Eğer biz hafızayı, tüm organik cismimizin genel bir işlevi olarak anlarsak, organizmanın ilk tecrübesinin bazı izlerini sakladığını ve bu tecrübelerin onun sonraki tepkileri üzerinde belli bir etkiye sahip olduğunu anlarız. Fakat, kelimenin insanî anlamında bir hafızaya sahip olmak için, *bir tabîi sevk’in önceki fiilinin gelişmemiş bir bakiyesinin*’ kalması yeterli değildir. Sadece, bu bakiyelerin varlığı ve tüm toplamı, hafıza hadisesini açıklayamaz. Hafıza, bir tanıma ve aynileştirme, yani çok karmaşık bir türün bir ideleştirme sürecine delâlet eder. Önceki intibâlar, sadece tekrar edilmemeli, onlar aynı zamanda da düzenlenip yerleştirilmeli ve farklı noktaları göstermelidir. Böyle bir yerleştirme, zamanı, tüm ferdî olayları ihtiva eden bir sıra dizisi, genel bir şema gibi kavranmaksızın mümkün olamaz. Zamanın farkında olmak, zorunlu olarak uzay dediğimiz diğer şemaya tekabül eden böyle bir sıra dizisi anlayışına delâlet eder.³⁶⁹ Zamanın geçtiğini şuurlu bir şekilde takip ettiğimizde, mekânda da nesnelerin yerlerinin ve nitelikleriyle niceliklerinin değiştiğini gösteren bir sıra dizisini fark ederiz.

Cassirer’e göre, önceki bir olayın basit bir kopyası olarak hafıza, en yüksek hayvan hayatında da yeniden meydana gelir. Bunun insanda bulduğumuz ideleştirme süreci ile benzeşmesine, ne derece dayandığı zor ve çelişkili bir meseledir. Robert Y. Yerkes en son kitabında, belli bir bölümü, problemin tahkikine ve aydınlatılmasına tahsis eder. Yerkes, şempanzelere atıfta bulunarak şu soruyu sorar: “Bu hayvanlar, sanki önceki tecrübeleri hatırlamağa, geri çağırmağa ve anlamağa muktedirlermiş ya da görme kabiliyetinin dışında gerçekten zihin dışında bu fiilleri yapıyorlarmış gibi mi davranıyorlar? ...Onlar gelecek olaylar için bir tahmin, beklenti ve hayâl

³⁶⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 50.

³⁶⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 50-51.

edebilirler mi ve bu esas üzerine bir hazırlık bilinçleri var mı? ...İşaret işlevi gören çağrışımlar üzerine dayandıkları kadar, sözlü sembollerimize benzeyen sembolik süreçlerin yardımıyla da, kendi muhitlerine ait problemleri çözebiliyor ve şartlara genel olarak intibak edebiliyorlar mı?³⁷⁰

Cassirer, tüm bu sorulara müspet cevap verme temayülünde olan Yerkes'in, tüm delilini kabul etsek bile, can alıcı soru halâ cevapsız kalır, der. "Çünkü, burada önemli olan şey, insan ve hayvanlardaki ideleştirme süreçlerinin olgusu, bu süreçlerin formudur. "İnsanda hatırlamayı, bir olayın geri dönüşü olarak, yani önceki intibâların belirsiz bir hayali ya da sureti olarak tasvir edemeyiz. O, basit bir tekrar değil, aksine daha çok geçmişin yeniden bir doğumudur. O, yaratıcı ve yapısal bir sürece delâlet eder. Geçmiş tecrübemizin soyutlanmış bilgisini toplamak yeterli değildir; biz gerçekten onları yeniden toplayıp düzenleyip, onları terkip etmeliyiz ve bir düşüncenin odağına monte etmeliyiz. Bize, insan hafızasının belirgin bir şeklini veren ve onu, hayvanî ve organik hayatta, diğer tüm hadiselerin formundan ayıran hatırlamanın bu türüdür."³⁷¹

Sıradan tecrübelerimizde, hatırlamanın ve hafızanın bu tasvire açık olarak uygun olmayan, pek çok formunu bulduğundan söz eden Cassirer, bir çok psikolog, burada kişinin hafızasını test etmek için, onun belli bir zaman geçtikten sonra hafızasında tutup tekrar ettiği birçok anlamsız kelime ve hecelerin nasıl öğrenileceğinden daha iyi bir yolun olmadığına, inanmışlardır. Bu faraziyeler üzerine yapılan tecrübelerin, insan hafızasının tek kesin ölçümünü vermiş gözükür, der. Cassirer, burada Bergson'un psikolojiye katkılarında birinin hafıza konusunda tüm bu mekanik nazariyeler üzerine yaptığı hücumlar olduğunu belirtir. 'Bergson'un *Matiere et memoire*'da geliştirdiği görüşüne göre, hafıza çok derin ve daha karmaşık bir hâdisedir. O, 'içselleştirme' (internalization) ve kuvvetlendirme, bizim geçmiş hayatımızın tüm unsurlarının içine nüfuz etme anlamına gelir. Bu nazariye, Bergson'un eserinde, onun yeni hayat felsefesinin köşe taşı olduğunu ispat ettiği yeni bir metafiziksel başlangıç noktası oldu,³⁷² der. Bu konuda Bergson'a katılmamak pek mümkün gözüküyor. İnsan hafızası, insanın sadece geçmişte öğrendiklerinin yeniden açığa çıkartılmasına yarayan bilgi arşivi anlamının çok üzerinde çeşitli

³⁷⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 51.

³⁷¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 51.

³⁷² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 52.

işlevleri olan bir yetidir. Hafıza, kişinin şuur bütünlüğünün kurulması ve devamının gerçekleştirilmesi işleminde de önemli bir rol oynar. İnsanın kişiliğini zamanın üç boyutuna yayarak genel anlamda bir kişilik yapısını sürdürebilmesi için hafızanın, geçmişini şimdiki duruma getirebilmesi gerekir.

1.4. Olgu ve İdeal Ayrımı Yapan Bir Varlık Olarak İnsan

Cassirer'e göre, Kant, *Hüküm Gücünün Tenkidi*'nde insan zihninin temel yapısını belirlemek ve bu yapıyı mümkün olan diğer bilme tarzlarından ayırt etmek için bir kıstasın bulunup bulunamayacağı sorusunu ortaya atar. O, nüfuz edici bir tahlilden sonra böyle bir yapının insan bilgisinin karakterinde aranması gerektiği sonucuna varır. "İnsan bilgisinin öyle bir karakteri vardır ki, akıl, eşyanın gerçekliği ve ihtimali arasında kesin bir ayırım yapma gereği duyar. İşte, insan bilgisinin karakteri, insanın genel varlık zinciri içindeki yerini belirler. Eşyanın gerçekliği ile imkân arasındaki ayırım kabiliyeti ne insandan aşağı olan, ne de yukarı olan varlıklarda vardır. İnsandan aşağı olan varlıklar, kendi hissî idrâk dünyalarının içine hasredilmişlerdir. Onlar gerçek fizikî unsurlara karşı çok hassastırlar ve bu uyarıcılara tepki gösterirler. Fakat "muhtemel" şeylerin fikrini şekillendirmeleri yoktur. Diğer taraftan insan üstü (zihinsel idrâk) ya da (ilâhî idrâk) gerçeklik'le imkân arasında hiçbir ayırım tanımaz. Tanrı, (*aktus purus*) salt fiil'dir. İdrâk ettiği her şey gerçektir. Tanrı'nın akli, özgün zihin (*intellect archetypus*) ya da tefekkürî yaratmadır. O, hiçbir şeyi, düşünme, yaratma ve ortaya koyma fiili olmaksızın düşünemez. İmkân problemi sadece insanda, insanın türeyen zekâsında ortaya çıkar. Gerçeklik ve imkân arasındaki fark metafizik değil, bilgi nazariyesine ait olan bir farktır. O, kendinde şeylerin herhangi bir karakterine delalet etmez, sadece şeylere ait bilgimizi içerir."³⁷³

Kant'ın, ilâhî idrâkin, yaratıcı sezginin gerçekten var olduğunu müspet ve dogmatik bir tutumla öne sürmek istemeyip, böyle bir sezgisel anlam kavramını, sadece insan zihninin tabiatını ve sınırlarını tasvir etmek için kullandığını belirten Cassirer'e göre, sonuncusu, yani insan zihni, mütecanis olmayan iki unsur üzerine dayanan bir akıl yürütme kavrayışıdır. "Hayâller olmadan düşünemeyiz, kavramlar olmadan sezemeyiz. 'Sezgiler olmaksızın kavramlar boş, kavramlar olmaksızın

³⁷³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 56.

sezgiler kördür. Kant'a göre, bizim imkânla gerçekliği ayırmamızın kaynağında, bilginin temel şartlarındaki bu dualizm ³⁷⁴ yatar. Kant'ın insan bilgisinin karakterinin, insanın genel varlık zinciri içindeki yerini belirleyeceği düşüncesinin, insanı kendi altındaki ve üstündeki varlıklarla mukayese etmek bakımından hayli ilginç olduğunu belirten Cassirer, insandan aşağı olduğu belirtilen varlıkların olgulara karşı hassas olup mümkün şeyler hakkında herhangi bir düşüncelerinin olmamasına rağmen, insandan yukarıda olduğu belirtilen Tanrı'nın da hem mümkünü hem de eşyayı birlikte kavrayıp yaratması söz konusudur. İnsan ise, eşyanın gerçekliği ile imkân arasında bir farkı tefrik etme kabiliyetiyle karşımıza çıkar, der. Yalnız Cassirer, Kant'ın, insan zihninin hayallere ihtiyaç içinde olan bir zihin olduğunu söylemek yerine, onun daha çok sembollere ihtiyaç içinde olan bir zihin olduğunu söylemek durumunda olmamız gerektiği konusunda bizi uyararak, "İnsan bilgisi tabiatı itibariyle en tabii sembolik bilgidir. Onun hem gücünü hem de sınırlarını belirleyen bu özelliktir,"³⁷⁵ demektedir.

Cassirer'e göre, sembolik düşünce için gerçekle mümkün, gerçek olanla ideal olan şeyler arasında kesin bir ayırım yapmak gerekir. Bir sembolün fizikî dünyanın bir parçası olarak gerçek bir varlığı yoktur. O, bir '*anlam*'a sahiptir. İlkel düşüncede varoluş ve anlamın iki alanı arasında ayırım yapmak halâ çok zordur. Onlar sürekli birbirine karıştırılırlar. Bir sembol, sihirli ve fizikî güçler verilmiş bir şey olarak görülür. Fakat insan kültürü ilerledikçe eşya ile semboller arasındaki fark açıkça hissedilmeye ve bu, gerçeklik ile imkân arasındaki fark da gittikçe daha açık telaffuz edilmeye başlanır.³⁷⁶ Cassirer'e göre, bu karşılıklı dayanışma dolaylı bir yoldan ispat edilebilir. "Sembolik düşüncenin işlevinin engellendiği ya da belirsiz hale getirildiği özel durumlarda, gerçeklikle imkân arasındaki fark da belirsiz olur... Hafızasını kaybetmiş hastalar, özel kelime gruplarını kullanma alışkanlıklarını yitirmekle kalmayıp genel zihni tutumlarında da ilginç bir yetersizliğin ortaya çıktığı görülür."³⁷⁷ Cassirer'e göre, takribî olarak konuşunca, bu hastaların çoğu, normal şahısların davranışından çok fazla sapma göstermezler. Fakat, düşünmenin daha soyut bir tarzıyla karşı karşıya gelmeleri durumunda, yani gerçekliklerden çok salt

³⁷⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 56.

³⁷⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 57.

³⁷⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 57.

³⁷⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 57.

imkânları düşünmek zorunda kaldıklarında, onlar birden bire büyük zorluklar yaşarlar. Onlar, gerçek olmayan eşya hakkında ne düşünebilirler ne de konuşabilirler. Örneğin, yarım felçten etkilenip sağ eli felçli bir hasta ‘sağ elimle yazabilirim’ cümlesini telaffuz edemiyordu. Hatta, onlar doktor tarafından kendisine telaffuz edildiği halde, bu kelimeleri tekrar etmeği reddediyordu. Fakat o, ‘sol elimle yazabilirim’ cümlesini kolayca söyleyebiliyordu, çünkü bu, onun için nazarı ya da gerçek dışı³⁷⁸ olarak değil bir olgunun ifadesiydi. Kurt Goldstein’a göre, “Bu ve benzer örnekler gösterir ki, hasta, hiçbir surette herhangi bir salt ‘mümkün’ durumla ilgilenmeğe muktedir değildir. Bu yüzden biz, bu hastalardaki kusuru, ‘muhtemel’ bir duruma yaklaşmadaki kâbiliyet eksikliği olarak tasvir edebiliriz. Bizim hastaların en büyük zorluğu, haricî uyarıcı vasıtasıyla direk olarak belirlenmeyen herhangi bir işe başlamada görülür... İradî olarak değişmelerde, bir konudan diğerine geçişlerde, büyük sıkıntı yaşarlar. Sonuç olarak, onlar böyle bir değişikliğin gerekli olduğu durumda başarısız olurlar... Değişim, şu an tepki gösterdiğim nesne ile ilerde tepki göstereceğin nesnenin eşzamanlı olarak zihnimde bulduklarını farzeder. Bu nesnelerin biri ön planda, diğeri arka plandadır. Fakat gelecek tepki için, arka plandaki nesne gibi ön plandaki nesnenin de burada varolması esastır. Ondan sonra ben, sadece birinden diğerine değişebilirim. Bu, sadece hayal edilen mümkün şeylere, müşahhas bir durumda verilmeyen yaklaşım yeteneği olduğunu farz eder... Soyut olanı kavramağa muktedir olmadığı için zihnî yönden hasta olan adam, yakın müşahhas tecrübelerinin bir parçası olmayan herhangi bir şeyi taklit etme ya da kopyasını yapmak konusunda acizdir. Onlar için manasız olan –yani muhtevasını kavramağa kabiliyetli oldukları gerçekliğe tekabül etmeyen- bir cümleyi tekrar etmekte çok büyük zorluk çekmeleri, bu kapasitesizliğin en ilginç ifadesidir... Böyle şeyleri söylemek, çok zor tutumların farz edilmesini açıklıkla gerektirir...”³⁷⁹

³⁷⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 58: Çocukların da bazen, nazarı durumları hayal etmekte büyük güçlük çektikleri görülüyor. Bu, çocuğun gelişmesi belli sebepler yüzünden geciktiğinde daha açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Yukarıda sözü geçen patolojik durumların çarpıcı bir paralel durumu, örneğin Laura Bridgman’ın hayatı ve eğitiminden alınabilir. Öğretmenlerinden biri şunları yazıyor: “Başlangıçta onun mecâzi ifadeleri (figures of speech), masalları veya her hangi bir türden farazî durumları anlamasını sağlamak çok güç oldu. Bu güçlük halâ tümüyle ortadan kalkmış değil. Eğer kendisine aritmetikle ilgili herhangi bir hesaplama işi verildiğinde ilk izlenimi, varsayılan ne ise onu gerçekten olduğunu sanmasıdır. Örneğin, birkaç gün önce öğretmeni ona aritmetik kitabından bir problem okuduğunda “Bu kitabı yazan adam, benim burada olduğumu nereden biliyordu?” diye sordu. Kendisine sorulan problem şuydu: “Dört dolara bir fiçi elma suyu alabiliyorsanız bir dolara ne kadar elma suyu alabilirsiniz?” Onun bu problemle ilgili ilk yorumu şöyle oldu: “Elma suyuna fazla para vermem çünkü çok ekşidir”.

³⁷⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 58.

Cassirer'e göre, ampiristler ve pozitivistler insan bilgisinin her zaman en büyük görevinin bize her zaman olguları vermek olduğunu savunmuşlardır. Gerçekten de olgular üzerine dayandırılmayan bir nazariye, havada (kalan) bir şato olabilirdi. Fakat, bu gerçek ilmî metot problemine bir cevap değildir. Aksine, problemin kendisi bu noktada bulunmaktadır. '*İlmî olgu*'nun anlamı nedir? İlmin olguları her zaman nazari, yani sembolik bir unsuru ifade ederler. Herhangi rasgele bir müşahedede ya da salt bir duyu birikiminde, açık olarak verilen böyle bir olgu yoktur. İlmin olguları, her zaman sembolik bir anlam ifade eden nazari bir unsura işaret eder.

Cassirer'in anlayışına göre, biz bu gelişmeyi, menfiliğin ve irrasyonalizmin tarihinde ve hayalî sayılarda takip edebiliriz. "Akıldışı terimi, düşünülemeyen ve hakkında konuşulamayan şey anlamına gelir. Negatif sayılar ilk kez on altıncı yüzyılda Michael Stifel (1480-1567)'in *Aritmetica Integra* adlı eserinde söz konusu ediliyor ve burada onlara '*uydurma, hayalî, kurgusal sayılar*' adı veriliyor. En büyük matematikçiler bile hayalî sayılar düşüncesini uzun süre çözülmez bir sır olarak görmüşlerdir. Bu sayıların tatmin edici açıklamasını yapıp, bu konuda anlamlı bir nazariye geliştiren ilk düşünür Gauss (1777-1855) idi. "Aynı şüphe ve tereddütler geometri sahasında ilk Öklit-dışı geometri sistemleri –Lobatschevski (1793-1856), Bolyai ve Riemann (1826-1866)- ortaya çıkmağa başladığında tekrar oluştu. Akılcı sistemin tüm büyük matematikçileri, 'açık' ve 'seçik' fikirlerin sahası olan insan aklının itibarını tasavvur etmekteydi. Fakat, bu itibar, hemen kabul görmedi. O, varlıktan uzak açık ve seçik asıl matematikî kavramların, tuzaklarla ve belirsizliklerle dolu olduğunu ispat etti. Bu belirsizlikler, matematikî kavramların genel karakterleri açık bir şekilde tanınmaya ve onu matematikçiler bir eşya nazariyesi değil de aksine sembol nazariyesi kabul edinceye kadar ortadan kaldırılamaz."³⁸⁰

Sembolik düşüncenin temel işlevinin inceleneceği yegane sahanın matematik olmadığını belirten Cassirer, eğer biz ahlâkî fikir ve ideallerimizin gelişmesine dönersek, bu düşüncenin gerçek mahiyeti ve tam gücü daha belirgin hale gelir. "İnsan zekâsı için Kant'ın insan kavrayışının eşyanın gerçekliği ve imkânı arasında bir ayrım yapmasının hem kaçınılmaz hem de zorunlu olduğu hakkındaki müşahedesini, nazari aklın bir genel özelliğini ifade etmekle kalmayıp, aynı zamanda

³⁸⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 59-60.

pratik akla ait bir gerçeği de yansıtmaktadır. Salt gerçeklik açısından düşünmemek, tüm büyük ahlâk filozoflarının karakteridir. Gerçeklik dünyasının sınırlarını genişletmeksizin ve hatta aşmaksızın onların fikirleri tek bir adım ilerleyemezdi. Büyük idrâk ve ahlâkî güce sahip olan insanlığın ahlâkî öğreticilerine derin bir imaj da ihsan edilmişti. Onların yaratıcı kavrayışları, onların iddialarının tümüne nüfuz eder ve can verirler.”³⁸¹

Cassirer’e göre, Platon’un eserleri ve onun izleyicileri, tümüyle gerçek dışı bir dünyaya işaret ettikleri noktasında bir itiraza maruz kalırlar. Fakat büyük ahlâk düşünürleri bu itirazdan korkmazlar. Onlar, itirazı açık olarak reddetmek için ideaları kabul edip ileri götürdüler. Ahlâkî düşüncenin asıl mahiyetinden ve özelliğinden gelen şey şudur ki, hiçbir zaman ‘verilmiş olanı’ kabule tenezzül etmez; ahlâkî dünya hiçbir zaman verilmemiştir. O, daima yapılmaktadır.³⁸² Cassirer, Goethe’nin “ideal dünyada yaşamak, imkansız olana mümkünmüş gibi muamele yapmaktır,” ifadesini gündeme getirerek “Gerçekten de büyük siyasî ve içtimâî ıslahatçılar, imkansıza mümkünmüş gibi muamele etmenin devamlı mecburiyeti altındadırlar. Rousseau’nun, ilk siyasî eserlerinde, kararlı bir naturalist gibi konuştuğu görülür. O, insana tabii haklarını iade etmek ve onun tabii hali olan aslı durumuna geri getirmeyi ister. Tabii insan, ananevî, yani içtimâî insanın tekrar yerine geçmelidir,”³⁸³ der. Cassirer’e göre, Rousseau’nun düşüncesi bu ‘tabii insan’ kavramının bile fizikî bir kavramdan uzak olup bir sembolik kavram olgusunda bulunduğu açık hale gelir. Rousseau’nun kendisi bu olguyu kabullenmekten kaçınmadı. Cassirer, Rousseau’nun *İnsanlararası Eşitsizliğin Kaynakları Üzerine* isimli eserinin giriş bölümünde şu pasaja dikkat çeker. ‘Meseleyi etkilemedikleri için olguları bir kenara bırakarak, bu vesileyle angaje olduğumuz araştırmalar, tarihî hakikâtlere için alınmayıp, sadece nazari ve şartlı olarak akıl yürütmeler için dünyanın düzenlemesini günlük yapan bizim naturalistlerin şu sistemleri gibi eşyanın hakikâtini göstermekten çok onların tabiatını tasvire uygundur.’³⁸⁴ Cassirer’e göre, Rousseau bu ifadelerinde, Galileo’nun tabii hadiselerin incelenmesine tatbik ettiği nazari metodu, ahlâkî bilimler sahasında da teşebbüs etmeğe girişir. O, sadece böyle

³⁸¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 60.

³⁸² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 61.

³⁸³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 61.

³⁸⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 61.

bir nazari ve şartlı akıl yürütmeye insan tabiatını doğru olarak anlayabileceğimize inanır. Rousseau'nun tasviri, insanlık için yeni bir gelecek çizip gerçekleştirmek üzere planlanmış bir sembolik bir binadır.³⁸⁵

1.5. İnsanın Anlaşılmasında Sembol Yaratmanın Rolü

İnsan-tabiat ilişkisinde tabiatı yaratanın insan olmadığı bellidir. Araya semboller koyarak dil vasıtasıyla tabiat ile ilişki kurup onu kavramağa çalışan insan, evrende varlıklar hakkında isim üreten ve anlam yükleyen tek varlıktır. İnsan kendi türüyle de aynı biçimde semboller vasıtasıyla irtibat ve iletişim kurabiliyor. Dil, efsane, sanat, din insanın oluşturduğu en belirgin sembol alanlarıdır. İnsan sembolleştiren varlıktır. Çünkü insan, hem tabiat, hem de kendi türü ile ancak sembollerini kullanarak irtibat kurabilir. Soyut düşünce, insanlara özgü bir kâbiliyettir. İnsan, eşyanın ayrıntılarından sıyrılıp bir takım sembollerle düşünme seviyesine ulaşmış, somut olandan soyut olana yükselmiştir. Bir varlığın nesnesi ile kavramını ve konusu ile bilgisini birbirinden ayırt etmedikçe sağlıklı düşünce oluşturmak mümkün olmaz. 'Kalem' dediğimizde, sadece elimizdeki dolma kalem değil, bütün 'yazı yazma aleti olan kalemleri' ifade etmektedir. Nasıl yazı dili başlangıçta nesnelere tasvir edilmesinde onların resimlerini yapmayla başladı. Harfler icat edilerek yazılı ifadelerde bu iş için kullanılmağa başlanmasıyla 'harf' dediğimiz soyut sembollere yükselmişse, konuşma dili de, doğadaki sesleri taklit ederek soyut kelimelere ulaşmıştır. Sembolleştirme her zaman dil ile yapılacak diye bir kural yoktur. Çünkü, dilsiz insanların da diğer duyu organlarıyla sembolleştirme yapabildiklerini, hatta jest ve mimiklerle bile birbirleriyle anlaştıklarını görürüz. Dilimizde, 'Ne var ne yok' anlamında bir insanın arkadaşına baş sallaması ve arkadaşının 'bildiğin gibi, yeni bir durum yok' manasında her iki elini birbirinden uzaklaştırarak açması da işaretleşme değil de sembolleştirme yoluyla yapılan bir anlaşmadır. Çünkü, işaretler nesnelere, semboller de anlamları temsil ederler. Burada sorunun ve cevabın yerini tutan jest ve mimikler, nesnelere ait bir durum olmaktan çok anlamlara aittir.

Songar'a göre, "Eğer, eşyalar ve hadiseler arasındaki ortak vasıflar bir araya getirilir, bir sınıflama yapılır ve her sınıf için aslında, tamamen soyut bir sembol

³⁸⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 61.

bulunursa, böylece dil dediğimiz ikinci işaretleşme sistemi ortaya çıkar. Meselâ ‘*kalem*’ sözü, Türkçe bilmeyen bir insan için anlamsız bir sestem ibaret kalacaktır. Bizim için ise bu, ‘*yazı yazılan bir alet*’ anlamına gelir. Onda bütün kalemlerin ortak bir niteliği bulunmaktadır. Onun kurşun kalem veya dolma kalem olması ‘*kalem*’ olma niteliğini değiştirmez. O halde, şeylerin kendilerine has ayrıntılarından sıyrılıp, aralarındaki müşterek vasfî sezibilme kâbiliyeti, lisanı doğurmuştur ki, bu da ‘soyut düşünce’nin, ‘soyutlama’ faaliyetinin ta kendisidir.’³⁸⁶ En yüksek ruhî faaliyeti temsil eden ve davranış şeklinde cevaplara yol açan ‘soyut düşünce’yi, Goldstein *Human Nature in the Light of Psychopathology* isimli eserinde şöyle tanımlıyor: İradeli olarak bir meseleyi alıp, çözmeğe teşebbüs etmek, inisiyatifini kullanarak gerektiğinde problemi çözmeğe çalışmak. Düşünüşü, bir görüş açısından diğerine kaydırabilmek ve düşüntüş istikâmetini seçebilmek. Bir meselenin çeşitli durumlarını, sıralı bir şekilde, zihinde muhafaza edebilmek, uygun cevapları verebilmek. Verilen bir meselenin tümüne vâkıf olabilmek, ayrıntılardan kurtulmak. Sembolik olarak düşünebilmek, planlayabilmek. Egosantri denilen ‘içe dönüklük’ten kurtulup çevre ile münasebetler kurabilmek.³⁸⁷

Cassirer insanı hayvanlardan ayıran en önemli niteliğin, konuşma kabiliyeti olduğu görüşüne katılmaz. Dil, genellikle akılla ya da aklın tam kaynağı ile özdeşleştirilmiştir. Fakat, bu tanımın tüm alanları kuşatacağı doğru değildir. O bir ‘*pars pro toto*’dur. Yani, bize tüm’ün bir parçasını verir. Çünkü, kavramsal dilin yanında, bir de duygusal lisan vardır. Mantıksal ya da bilimsel lisanın yanında bir de poetik (şairâne) hayalin lisanından söz ederiz. Dil, öncelikle düşünmeleri ya da düşünceleri değil hisleri ve muhabbetleri ortaya çıkarır... İnsanı ‘*akıllı hayvan*’ olarak tanımlayan büyük düşünürler, ne deneyciydiler ne de insan tabiatının tecrübî bir değerlendirmesini yapmak istiyorlardı. Onlar, bu tanımla daha çok ahlâkî bir emri ifade ediyorlardı. Akıl, insanın kültürel hayat formlarını tüm zenginlik ve çeşitlilikleri içinde kavranması için çok yetersiz bir terimdir. Fakat tüm bu formlar sembolik şekillerdir. Aslında, insanın akıllı hayvan olarak tanımlanmasının yerine onu biz sembolik bir hayvan olarak tanımlamamız gerekir. Ancak böyle yaparak onun ayırıcı özelliğini belirtebilir ve insana açılan yeni yolu-uygarlık yolunu

³⁸⁶ Ayhan Songar, *Çeşitlemeler*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1981, s. 220.

³⁸⁷ Songar, *age*, s. 67.

anlayabiliriz.³⁸⁸ Gramer her dil için, farklı bir yapı arzeder ama mantikî yapı her dilde aynı formu korur. Buradan, insan dilinin farklılığına ama düşünce işleyişinin aynı olduğu sonucuna gidilebilir. Aristoteles'in oluşturduğu klasik mantık geleneğine bağlı mantıkçılar '*insanın konuşan hayvan*' olduğunu savunurlar. *Miyar-ı Sedat* isimli eserinde Ahmet Cevdet Paşa da bu probleme değinerek; "Papağanın konuşmasının 'konuşuculuk'un insan teriminden daha genel olmasını gerektirmediğini, çünkü konuşmanın biri söylemek ve diğeri tümelleri algılamak olmak üzere iki anlamının olduğunu, bunların ilki görüntüsel ve ikincisi içseldir, diyerek Papağandaki konuşuculuğun, tabii olmayıp ancak öğretimle oluştuğunu, insanın ise, tabii olarak konuşucu olduğunu belirtir. Konuşma, bizim gibi insana özgü bir niteliktir. Çünkü, insan gibi diğer hayvanlar da, tikelleri algılamış olsalar da, tümelleri ancak insan algılar ve doğal olarak konuşucu olmasının temeli de budur."³⁸⁹ Bu ifadelerde, Cassirer'in '*sembol yapan yaratığı*' ile Cevdet Paşanın '*tümelleri idrak eden*' insan arasında yakın bir benzerlik görülüyor.

Cassirer'e göre, Darwin'in *Türlerin Menşei* isimli eserini yayımladıktan sonra ilmî çalışmalarda, biyolojik düşünce etkili olmağa başlar. Bundan böyle, antropoloji felsefesinin gerçek karakteri, ilk ve son olarak yerleştiği görülür. Biyolojist yaklaşımı savunanların, artık hayali spekülasyonlar içinde boğulmağa ihtiyaç duymak istemediklerini belirten Cassirer, onların tabiatın genel bir tanım incelemesi ya da insanın özünü araştırmaya ihtiyaç duymadıklarını, "Bizim meselemiz, genel tekâmül nazariyesinin önümüze koyduğu zengin ve bol miktardaki tecrübî delili, sade bir şekilde toplamağa çalışmaktır,"³⁹⁰ diyorlar.

Cassirer, bu inanç ondokuzuncu yüzyıl bilim adamları ve filozofları tarafından paylaşılsa da, genel fikirler tarihi ve felsefi düşüncenin gelişimi için, önemli olan tekâmülün tecrübî olguları değil, bu olguların nazarî yorumlarıydı, diyerek hayalî spekülasyonlar içinde boğulmağa ihtiyaç duymak istemeyen biyolojistlerin de, metafizikçiler gibi yoruma sarılmak zorunda kaldıklarını belirtir. "Bu yorum, belirli bir anlamda tecrübî delilin kendisiyle değil, fakat metafizik karakter taşıyan oldukça belirli temel ilkelerle tanımlandı."³⁹¹ Metafizik

³⁸⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 25-26.

³⁸⁹ Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedat*, Sadeleştiren: Necati Demir, Bars Ltd. Şti., Ankara, 1998, s. 36.

³⁹⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 18.

³⁹¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 18.

spekölasyonları tecrübi yaklaşım adına reddetmek için, metafizik karakterli belirgin ilkelere sığınmak hiç de tutarlı bir yaklaşım olmasa gerek. Cassirer'e göre, nadiren tasdik edilmesine rağmen, tekâmülcü düşüncenin bu metafiziksel kalıbı, belirsizce hareket eden bir kuvvetti. Genel felsefi anlamda, tekâmülcü düşünce, asla son zamanlara ait bir başarı değildi. Cassirer'e göre, tekâmülcü düşünce, Aristoteles'in klasik izahlarında ve onun organik hayatın genel açıklamasında kabul edilmektedir. *'Aristoteles ile tekâmülün modern yorumu arasındaki tipik ve temel ayırım, Aristoteles'in şekli bir yorum yapmasına rağmen modern teşebbüsün maddî bir yorumu tercih etmesidir.'* Aristoteles, bu nizamda, tabiatın genel planını ve hayatın menşelerini anlamak için, daha aşağı şekillerin, daha yüksek şekillerin ışığı altında yorumlanmaları gerektiğine inanıyordu. Metafiziğinde, ruhu, potansiyel canlılığa sahip olan tabii beden, ilk gerçekleşmesi olarak tanımlamasında, organik hayatı insan hayatı açısından yorumladı. İnsan hayatının gayeci özelliğini tabii hadisenin tümü üzerine yansıttı.³⁹²

Aristoteles'çi düzenin, modern tekâmül nazariyesinde tersyüz edildiğini belirten Cassirer'e göre, "Aristoteles'in nihai sebepleri sadece bir bilgisizliğin mabedi olarak nitelendirilmiştir. Darwin'in eserinin başlıca amaçlarından biri, nihai sebeplerin bu yanulsamasından modern düşünceyi uzaklaştırmaktı. Biz, organik tabiatın yapısını sadece maddî sebeplerle idrâk etmeyi görmeliyiz ya da onun tümünden hiçbir şey anlayamayız. Fakat, maddî sebepler, Aristoteles'in terminolojisinde tesadüfen meydana gelen sebeplerdir. Aristoteles, hayatın görünüşünü, bu gibi tesadüfi sebeplerle açıklamanın imkansızlığını kesin olarak ileri sürdü. Modern nazariye, bu meydan okuyuşu kabul eder. Her organizmanın hayatında yer alan tesadüfi değişiklikler, bize bir protoplazmada gördüğümüz en basit bir hayat tarzından, en yüksek ve en karmaşık şekillere doğru yükselen mertebeli değişimi izah etmeğe kâfidir... Bu görüşün en göze çarpan ifadelerinden birini, kendi anlayışına göre, genellikle ağzı oldukça sıkı olan Darwin'in felsefi anlayışında buluruz."³⁹³

Cassirer'e göre, *Darwin, Ehlileştirme Altında Hayvan ve Bitkilerin Değişimi* adlı kitabında "Sadece değişik ehlileşmiş ırklar değil, fakat aynı büyük sınıf içinde,

³⁹² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 18.

³⁹³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 18-19.

en belirgin tür ve cinsler –örneğin memeliler, kuşlar, sürüngenler ve balıklar- tümüyle müşterek bir atanın soyundan geldiğini gösterir ve bu formlar arasında tümüyle çok geniş miktarlardaki farkın, öncelikle basit değişkenlikten meydana geldiğini kabul etmemiz gerekir. Konuyu bu görüş açısı altında değerlendirmek, hayretle dili tutulmuş gibi çarpılmağa yeter. Fakat, hayretimiz neredeyse sonsuz sayıda ve zamanın sonsuzca geçmesi esnasında, varlıklar çok defa tüm düzenlerini kısmen esnek hale getirdiklerinde ve hayatın çoğalan karmaşık şartları altında faydalı olabilecek her yapı değişikliğini koruduklarında, herhangi bir şekilde zararlı değişiklikleri de hemen ortadan kaldırdıklarını gördüğümüzde azalacaktır. Ve faydalı değişikliklerin uzun süren birikimi, çeşitli amaçlara ve mükemmel birleşmiş olarak, güzel bir şekilde uyan yapıların, yanılsızca ortaya çıkmasına sebep olacak olan etrafımızdaki bitkiler ve hayvanlarda görürüz. Bu yüzden, ister ehlileşmiş cinslerin insan tarafından şekillendirilmesi, isterse türlerin meydana gelişi, tabiat tarafından tatbik edilmiş olsun ‘seçilme’den büyük bir güç olarak söz etmişim... Bir mîmar ünlü ve büyük bir bina inşa edecek olsa eğer onun elinde yontulmuş malzeme yoksa, bunu yapamaz. Parçaları, uçurumun temelinde taşları seçip şekillendirecek olsa ve sivri uçluları kemer yapmak, uzun olanları eşikler için ve düz taşları çatı için seçerek kursa, ustalığını takdir eder onu büyük bir güç olarak görürüz...³⁹⁴ Maddi anlamda, inorganik de olsa organik de olsa yapılar, iptidaî unsurlardan mükemmel yapılara doğru gelişir.

Cassirer’e göre, tekâmül nazariyesi organik hayatın farklı şekilleri arasındaki keyfi hadleri ortadan kaldırdı. Bu nazariyeye göre, “ayrı türler yoktu. Tek, devamlı ve fasılasız bir hayat akışı vardır. Fakat bu ilkeyi, insan hayatına ve insan kültürüne tatbik edebilir miyiz? Kültürel dünya, organik dünya gibi tesadüfi değişmelerden mi oluşmuştur? Kültür dünyasının, belirli ve inkâr edilemez gaî bir yapısı yok mudur? Burada başlangıç noktası olarak, genel tekâmül nazariyesini benimseyen filozofların tümü için ortaya yeni bir mesele çıkıyor. Bu filozoflar, kültür dünyasının, insanın medeniyet dünyasının fizikî hadiseleri için olduğu kadar, manevî hadiseler için de geçerli olan birkaç genel sebebe irca edilebileceğini ispatlamak zorundadırlar.”³⁹⁵ Cassirer’e göre, bu, Hippolite Taine (1828-1893)’in *Sanat Felsefesi ve İngiliz*

³⁹⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 19.

³⁹⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 120.

Edebiyatı Tarihi adlı eserlerinde tanıttığı yeni bir kültür felsefesi idi.

Taine, “Burada da, başka yerde olduğu gibi mihanikî bir meseleyle yüz yüzeyiz; tam tesir tümüyle üretici sebeplerin istikâmetine ve büyüklüğüne dayanan bir sonuçtur... ‘Ahlâk ve Fizikî bilimlerde, işaret ve rakamlarla gösterme sisteminin anlamı aynı olmamasına rağmen, yine de her ikisinde de problem aynıdır. Kuvvetlerin, büyüklüklerin ve istikâmetlerin eşitliği uydurmadır. Biz, en nihayet sonuçta, her ikisinde de aynı metottan sonra üretiliriz,³⁹⁶ diyor. Cassirer, Taine’in ‘insanın fizikî ve kültürel hayatının her ikisinin de zorunluluğun, aynı demir halkasıyla çevrildiği’ görüşüne değinerek “hislerinde, temayüllerinde, fikirlerinde ve sanat çalışmalarının ürünlerinde, insan hiçbir zaman esrarlı dairenin dışına çıkamaz. İnsanı, tıpkı ipekböceklerinin kozalarını ya da arıların peteklerini örmeleri gibi, felsefeler ya da şiirler ortaya koyan üstün bir hayvan türü olarak düşünebiliriz.”³⁹⁷ İnsan, garip bir yaratık, hiçbir zaman dört dörtlük tutarlılığı gerçekleştiremez. Bu yüzden o, evrimcilik ve esrarengiz daireden söz edebilecek kadar karizmatik bir zihni yapıya sahip olduğundan böyle bir yaklaşımı ortaya koyabilir.

Organik alanda gelişme nazariyesini bayraklaştıran Darwinizm ile mücadele Uexküll (1864-1944)’e düştü. “Gerçekten Uexküll, Darwinizmin yanlışlarını, tutarsızlıklarını gören ve bu teoriyi yıkmaya çalışanların başında gelir; ama o, bunu yalnız teorisi ile değil, aynı zamanda, denemelere dayanan araştırmaları ile de gerçekleştirmeğe çalışır. Uexküll, çeşitli hayvan türleri üzerinde yaptığı denemelerle, her canlı varlığın, bu canlı varlık hangi basamak üzerinde bulunursa bulunsun, kendi varlığı bakımından kendisine göre yetkin olduğunu gösterdi; çünkü, Uexküll için yetkinlik, canlı varlığın çevresi ile olan ilişkisinde ortaya çıkar. Her hayvan, çevresine en iyi şekilde uymuştur. Bu bakımdan bir filin bir amipten daha yetkin olduğu söylenemez.³⁹⁸ Mengüşoğlu’na göre, Uexküll’ün hayvanlar üzerine yaptığı araştırmalarından davranış biyolojisi doğar. Uexküll ile öğrencilerinin çalışmalarıyla ortaya çıkan yeni bilimsel durum, Darwinist-mekanist görüşleri temelinden sarstı; bu görüşlerin doğru olmadıklarını kanıtladı.³⁹⁹

Cassirer, insan tabiatında bulduğumuz farklı ilcaları sadece tecrübî bir tarzda

³⁹⁶ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 20.

³⁹⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 20.

³⁹⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 32.

³⁹⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 35; Ayrıntılı bilgi için bkz. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 32-3-4-5-6.

saymakla yetinmenin mümkün olamayacağını ve gerçek bir ilmi görüş için, bu ilcaların sınıflandırılıp sistemleştirilmesi gerekecekti, diyor. Bizim psikolojimizin ve kültür nazariyemizin, bu yapıyı keşfetmeleri ilk ve ön önemli görevleridir. İnsan hayatının karmaşık hırıltısı içinde, tüm düşünce ve tümüyle mekanik olan iradî hareketimizde gizlenmiş, dinamik gücü bulmalıyız. Tüm bu nazariyelerin asıl amacı, insan tabiatının birliğini ve insicamını ispat etmektir. Fakat, bu nazariyelerin işaret ettikleri açıklamaları incelediğimizde, insan tabiatının birliği hayli şüphelerle dolu görülür. Her filozof, Taine tarafından 'ana düşünce' diye isimlendirdiği asıl sebebi ya da mahir-kabiliyeti bulmuş olduğuna inanmaktadır. Fakat, bu mahir-kabiliyetin karakterine gelince, tüm açıklamalar giderek farklılaşır, biri diğeriyle çelişir.⁴⁰⁰ Tüm bu filozofların belli deneyimler olduğunu belirten Cassirer, "Onlar bize gerçekleri, başka hiçbir şeyi değil, sadece olguları gösterirler. Fakat, tecrübî ispat yorumları, daha işin başında keyfi bir varsayımı ihtiva eder. Bu, nazariye gelişip ayrıntılı ve karmaşık bir görünüm arzettiğinde, daha çok belirgin hale gelir. Nietzsche, güç iradesinden söz ederken, Freud, dikkatleri tabii sevklerle çeker. Marx (1818-1883) ise, en yüksek yeri, ekonomik tabii sevke verir. Her nazariye, tecrübî olguların peşinen kabul edilmiş bir örneğe uyması için, gerilen bir zulüm alanı haline geldiğini"⁴⁰¹ belirtmektedir. Doğan Özlem'e göre, burada, Herder'in insana yaklaşımına bakmak durumundayız. "İnsan soyunun tüm yapıp ettiklerine bakıldığında, bu doğa yasası ne kadar da yalın, ne kadar da tanrısal; bu soyun yapıp ettiklerini anlamak için ne kadar da uygun ve verimlidir. İnsanlık, ne ise o olan ve ne olabileceksene o olabilen bir şeyse, o kendinden etkiyen bir doğa olmak ve hiçbir doğa-dışı mucizenin müdahale etmediği kendi özgür eyleminin çevresinde kendisini kurmak zorundadır. Tüm cansız maddeler, içgüdünün yönlendirdiği tüm canlı türleri, yaratılıştan beri, yaratıldıkları gibi etkiler. Oysa Tanrı, insanı yeryüzünün tanrısı kılmıştır; çünkü o, kendi içinde kendi etkinliği ile bir ilke koyar ve böyle bir ilkeyi, kendi doğasının iç ve dış ihtiyaçlarını gözeterek daha baştan yürürlüğe sokar. İnsan aklını kullanırken, yanılığa ve hataya düşme kapısı, kuşkusuz ki, kendisine hep açıktır, ama bizzat bu yanılığa ve hatalarla, aklını daha iyi kullanma yolunu da kendisine açar. O daima taze bir güçle, sonradan gidermek üzere hatasını ne kadar çabuk anlarsa, o kadar ileriye

⁴⁰⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 21.

⁴⁰¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 21.

gidebilir, o kadar kendi humanitesini kurar ve bunu kurmak zorundadır; yoksa yüzyıllar boyu kendi hatalarının ağırlığı altında inleyip durur.”⁴⁰²

Cassirer’in *Felsefi Antropolojisi ve Antropolojik Düşünce Tarihine Bağlıları Üzerine* bir inceleme yapan David Bidney, onun felsefi durumunun esas itibariyle Dilthey’inkine benzediğinden söz ederek Cassirer’in, modern felsefi düşüncenin kritik durumundan kesin olarak farkında olduğunu ve *İnsan Üzerine Bir Deneme* adlı temel eserinin manider olarak bir bölümünün *İnsanın Kendisiyle İlgili Bilgilerde Bunalım* başlığı ile başladığını vurgular.⁴⁰³ Bizim modern insan nazariyemizin bu gelişimi yüzünden, onun zihni merkezinin kaybolduğunu belirten Cassirer, “onun yerine, tam bir anarşi düşüncesi elde ettik. Metafizik, ilahiyat, matematik ve biyoloji, insan meselesi üzerindeki düşüncelere rehber olma işini sırayla üstlenmişler ve araştırma hattını belirlemişlerdi. Fakat, başvurulacak başka herhangi mevcut bir otorite yoktu. İlahiyatçılar, bilim adamları, siyasetçiler, sosyologlar, biyologlar, psikologlar, etnologlar, iktisatçıların tümü, meseleye kendi görüş açılarından yaklaştılar. Tüm bu parçalı olan görüş ve görüş açılarını birleştirip teke indirgemek mümkün değildi. Şahsi etken daha da yaygınlaştı ve ferdi mizaç, yazarın temayülünde kesin rol oynamağa başlayıp, *Trahit sua quemque voluptas*: herkese kendi tercihe yön verir,”⁴⁰⁴ sözünün ilke haline geldiğini belirtmektedir.

Son yıllarda felsefi düşünce için bu tehlikenin ilk kez farkında olup işaret edenin Max Scheler (1874-1928) olduğunu söyleyen Cassirer, Scheler’in, şu ifadelerini aktarır; “insan bilgi periyodunun hiçbir döneminde, bizim dönemimizde olduğundan daha sorunsal (problematic) olmamıştır. Biz, birbirleri hakkında hiçbir şey bilmeyen ilmî, felsefi ve teolojik antropolojilere sahibiz. Bu yüzden biz, açık ve insicamlı insan düşüncesine sahip değiliz. İnsan incelemesiyle ilgilenen parçalı bilimlerin büyüyerek çoğalması, insan anlayışımızı açıklamaktan çok, karıştırmış ve anlaşılması güç hale getirmiştir.”⁴⁰⁵ Max Scheler, önce felsefenin ne olduğunun tanımını vererek, insan felsefesini belirlemeğe çalışıyor. Felsefe ona göre, kelimenin asıl anlamıyla ‘bir dünya görüşü nazariyesi’dir. Dünya görüşü ile, ‘insanın dünya ile olan ilişkisini belirleyen hayat prensipleri’ni kastettiğini söylüyor. “felsefe,

⁴⁰² Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara Yay., İzmir, 1984, s. 213-214.

⁴⁰³ Bidney, agm, s. 467.

⁴⁰⁴ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 21.

⁴⁰⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 22.

diyebiliriz ki, insanın dünya ile olan münasebetini tayin eden hayat prensiplerini, akıl yardımıyla, aklın temelleri üzerine istinat ettiren bir ilimdir."⁴⁰⁶ Felsefenin, bir ilim olarak anlaşılması, tecrübî yöntemi ilmin tek yöntem olduğu anlayışını benimsemeyenlerin, yani manevî ve tabîî bilimler diye iki farklı bilimden söz eden bilim felsefecilerinin ortak görüşüdür.

Scheler'e göre, Yunanlıların dünya görüşünü mitolojiler, Orta Çağınkini din, Rönesans dönemininkini de, insan belirliyor. Scheler, dünya görüşünün, insan merkezli bir ilkedен hareketle kurulması durumunda, yapılması gereken titizliği şöyle belirliyor. İnsanı "parçalamadan ve tahrif etmeden bütünlüğü ile tayin etmemiz icap eder. İnsan hakkındaki bütün naturalist teoriler (pragmatizm'in, tarihi maddeciliğin, Darwinizm'in insan hakkındaki fikirleri), insanda sadece bir insiyak mahlukunu görmüşlerdir. Buna mukabil, rasyonalist 'tradition' insanı mücerret bir akıl mahluku olarak tayin etmektedir... (ama o) İnsan bir bütündür ve bütün olarak anlaşılmalıdır,"⁴⁰⁷ diyerek varlığa holistik yaklaşanlar gibi, o da bütünlük kavramına vurgu yapmaktadır.

Cassirer, düşünceler arasındaki bu husumetin sadece vahim nazarî bir mesele olarak kalmayıp, yakında olmasından korkulan bir tehde dönüşerek, bizim ahlâki ve kültürel hayatımızın tüm boyutuna yayılacağı uyarısını da yapar. Cassirer'e göre, zamanımızın bu entelektüel bunalımı, tüm bilimlerde bizim sahip olmadığımız 'merkezi gücü' ve 'yerleşik otorite' ye ve konusu insan olan bilimlerde tek ve birleşmiş kültürel perspektife sahip olmama olgusunun direk bir sonucudur. O, tümüyle kolay anlaşılır ve birleşmiş kılınmak istenen klasik düşüncenin belirgin özelliklerini düşünmekten geri durmaz. O bazen metafizik, teoloji, matematik ve biyoloji gibi alanların, bir diğeriyle yakın bir ilişki içinde olan birbirinden ayırt edilemeyen alanlar, başka bir zaman da insan problemi üzerine düşünmek için varsayılmış bir rehber olarak görür. Cassirer'in mümkün kılmak istediği şey; düşünmek için bu disiplinleri rehber farzetmekti.⁴⁰⁸ David Bidney burada şu soruyu sormaktadır; günümüzdeki düşünce bunalımı için Cassirer'in yapmak istediği şey, artık niçin mümkün olamıyor? Bu soruya Huges'in tekliflerinden biri cevap olabilir. Klasik düşünce, her nerede olursa olsun onun farklı versiyonları -epistemoloji, ahlâk,

⁴⁰⁶ Mazhar Şevket, "Felsefi Antropoloji", *Felsefe Semineri Dergisi*, İstanbul, İstanbul Basımevi, 1939, s. 73

⁴⁰⁷ Mazhar Şevket, agm. s. 75.

⁴⁰⁸ Bidney, agm, s. 468.

siyaset ve din- için bir temel olması bakımından metafizik ve ontoloji üzerinde ittifak halindedirler. Onlar, gerçekliğin genel bir planını olduğunu varsayarak tüm tabii ve kültürel olguları bu ana planla ilişki içinde kavramanın mümkün olduğunu buldular. Farklı bilimler, özellikle insan araştırmaları bir mantıkî başlangıç noktası ve gerçekliğin bir kıstası olarak herikisinde de aynı vazifeyi gören yönlendirmenin bu merkezine, geriye havale edilmişti.⁴⁰⁹ Cassirer'in metafizik, teoloji, matematik ve biyolojiyi birbirinden ayırt edilemeyen ama bir diğeriyle yakın bir ilişki içinde olan alanlar olmanın yanında insan problemi üzerine düşünmek için varsayılmış bir rehber olarak görmesi günümüz bilimlerindeki bunalımın giderilmesi için bir tür çıkış noktası olabilir. Mademki, tek tek bilim alanları, hayatı ve insanı tek başlarına açıklamada yetersiz kalıyorlar, bu durumda izlenebilecek en makûl yol; bilimlerin ve bilgi alanlarının araştırdıkları hayat ve insan konusu üzerinde ortaya koyabildikleri sonuçların tümel değil de tikel doğruları içerdiği için bu tikel doğruların holistik (bütünsel) bir yaklaşımla her bir parçası bir karede kalmış bir harita gibi uygun şekilde bütünleştirilmesidir.

Cassirer, önceki çağda böyle müsait bir durum olmadığı için, günümüzde insan tabiatı hakkındaki bilgimizin kaynakları için oldukça iyimserdir. Kendisi, Psikoloji, Etnoloji Antropoloji ve Tarih ilminin çarpıcı şekilde şoke eden, zengin ve sürekli artan bir olgular kütesine sahip olduğunu belirtir. Müşahede ve tecrübe yapmak için, araçlarımız pek çok gelişmekte ve tahlillerimiz daha keskin ve tesirli olmaktadır. Fakat, bizim olgularımızın zenginliği, zorunlu olarak düşünce zenginliği anlamına gelmiyor. Bizi, bu problemler yumağından (labirenten) çıkaracak Ariadne*ınki gibi bir ipucu bulmayı başarmadıkça, insan kültürünün genel karakterine ait gerçek bir görüşe sahip olamayız; aksine fikrî birlikten bütünüyle yoksun görünen, irtibatsız ve parçalanmış bir veriler yığını içinde kalmağa devam edeceğiz."⁴¹⁰ Atomcu ve holistik bilim anlayışları arasında bir uzlaşma gidilmedikçe ve bunlar arasındaki yaklaşım farklılıkları giderilmedikçe, ya her şeyi küllî olarak bilelim derken, hiçbir şeyi tam olarak öğrenememe, ya da bilinecek olanın en küçük kısmını öğrenip, her şeyi öğrendiğimizi zannetme yanılığısından kurtulamayacağız,

⁴⁰⁹ Bidney, agm, s. 468-9.

*Ariadne: Grete ve Pasifae'nin kralı Minos'un kız kardeşi. Pasiphane doğumlu bir dev olan Minotaur tarafından tutuklanmış olan Theus'un labirentin dışındaki yolu bulmasına o, bir yumak ipiyle yardım etti. Ariadne Theus'a aşık olduğunu hissederek onunla evlenir. Bkz. Zimmermann, s. 31-68.

⁴¹⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 22.

demektir.

Kâinat söz konusu edildiğinde, içindeki insanın esamesi bile okunmaz. Bir zerre bile olmayan insan, bir taraftan da ‘yaratılmışların en şerefli’ olur. Çünkü, insan düşünebiliyor ve düşündükçe büyüyor. Dünyaya, hatta dünyalara sığmıyor. İnsanı, beş duyusu ile sınırlı, maddesinin içine sıkışan bir varlık olarak tasavvur ettiğimiz anda, kâinatın içinde bir zerre bile olmadığını, ama düşünebildiği kadar büyük, hayal edebildiği kadar muhteşem ve sezebildiği kadar yaygın ve geniş olduğunu anlarız.

1.6. Cassirer’e Göre Sembol Yaratan Varlık Olarak İnsan

Kant’ın bilgi teorisine getirdiği kritisizmden esinlenerek, idealizmin ontolojik yaklaşımını *Sembolik Formlar Felsefesi* içerisinde tenkit eden Cassirer, bu eseriyle felsefe tarihi içerisinde sembolik formlar felsefesinin kurucusu, naiv idealist bir düşünür olarak yerini almıştır. Cassirer’in *Sembolik Şekil Felsefesi*, onun felsefesinin tümü üzerinde etkilerini gösterir. “İçinde din, mitoloji, sanat felsefesi; daha doğrusu en genel anlamıyla bir kültür felsefesi, felsefenin tarihsel problemlerine yeni bir çözüm önerisi sunma iddiası taşıdığı gibi, insanı ve insanlığın gelişim sürecini de farklı bir konuma yerleştirmektedir.”⁴¹¹ Cassirer yorumcusu Robert S. Hartman’a göre, sembolik formlar, bizzat bilincin ortaya çıkışının ilerleyici yapılarıdır. “Bu ortaya çıkış, Cassirer’in *Bilgi Teorisi Problemi*’nin ilk üç bölümünde gösterdiği gibi, modern bilim içinde metafizik düşüncenin tedrici olarak tüm ayrıntılarıyla izahında takip edilebilir ya da Cassirer’in *Sembolik Şekiller Felsefesi*’nde yaptığı gibi kendi kendine gelişen şuurun ham materyalin ve aydınlatan ürününün tedrici olarak tüm ayrıntılarıyla izahında gösterilebilir.”⁴¹² Robert S. Hartman’a göre, *Sembolik Şekiller Felsefe*’sinde Cassirer’in, kendisinin koyduğu temel görevlerin biri, gelişmenin kritik safhalarına işaret eden bir görüşle, ilkel dönemlerden modern zamanlara kadar iz sürmektir. “Üstelik o, sembolizmin özgün formunun her birinin işlev birliğini ispatlamak için, sembolizmin verilmiş bir tarzı vasıtasıyla birkaç yaratıcı ifadenin nasıl meydana getirildiğini ya da harekete geçirildiğini aradığı psikolojik ilcaı göstererek ilgilendi. Sembolleştirme yasası,

⁴¹¹ Milay Köktürk, “Akıl Eleştirisinden Kültür Eleştirisi’ne Sembolik Formlar Felsefesi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 37, 2003/1, s. 73.

⁴¹² Robert S. Hartman, “The Philosophy of Symbolic Forms of Ernst Cassirer”, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, s. 291.

onun kültür felsefesinin ilk varsayımıdır. Başlangıçta semboldü. Fakat, orijinal bir şekilde simbolizmin temel arketip formları açık olarak farklılaşmış değildi. Başlangıçtan itibaren heyecan, düşünce, duygu ve sezginin içinden çıkan dilin, efsanenin, sanatın unsurları vardı; fakat iptidaî insan, farklı işlevler ve nesnelere sahip olduğu kadar, onun sembolik yasasının şuurunda değildi.⁴¹³ Cassirer, yaratıcı zihnî faaliyetin tüm şekillerini dikkate aldı. Sembol yaratan bir hayvan olarak insan varlığı, hayatta bir yeni değişimin ürünüdür. Ruhun ya da zihnin yaratıcı ifadesi bilim, dil, sanat, din ve efsane'nin tümü, bizzat insan eliyle yapılan âlemlerdir."⁴¹⁴

Cassirer'e göre, insanın sembolik ifadeyi keşfiyle, yani insanın gelişmesi ile yeni bir adım atılmıştır. Her şeyden önce, duygular çok daha belirli bir hale gelmiştir. Onlar, artık bulanık ve belirsiz olmayıp nesnelere belli sınıflarını gösterirler. Fakat, halâ insan dünyası dışında hiçbir yerde bulamadığımız şüphesiz, prensipte hayvan tepkilerinden farklı olmayan sayısız insanî tepki vardır. Eğer bir insan, bir hareketi kaşlarını çatarak ya da yumruğunu sıkarak cevaplandırır, o, tıpkı bir hayvanın düşmanı karşısında dişlerini gösterdiği zamanki gibi hareket etmektedir. Fakat, genel olarak konuşulduğunda, insanî cevaplar çok farklı bir sınıfa girerler. Onları, hayvan tepkilerinden ayırt eden şey, sembolik karakterleridir.⁴¹⁵ Cassirer'e göre, insan kültürünün doğuşu ve gelişmesinde, bu temel anlam değişmesini adım adım takip edebiliriz. "İnsan, yeni bir ifade tarzını, sembolik ifadeyi keşfetmiştir. Bu, onun tüm kültürel faaliyetlerindeki, efsane ve şiir, dil, sanat, din ve bilimdeki ortak özelliğidir."⁴¹⁶

Cassirer'in insan felsefesini kurmasında, kendisine etki eden bir düşünür olan Biyolog Üexküll, biyolojinin ilkelerinin tenkitçi bir yaklaşımla tashihini yaptığı bir kitap yazar. Uexküll'e göre biyoloji, müşahede ve tecrübenin mutad deneysel metotlar tarafından geliştirilmek zorunda olduğu tabîî bir ilimdir. Diğer taraftan biyolojik düşünce, fizikî ya da kimyevî düşünce gibi aynı tarz düşünceye ait değildir. Uexküll canlılığın kararlı bir taraftarıdır, o hayatın özerkliği ilkesinin de bir savunucusudur. Hayat en temel ve kendi kendine dayanan bir gerçekliktir. Hayat fiziğin ya da kimyanın terimleriyle tasvir ve izah edilemez. Uexküll, kendi görüş

⁴¹³ Bidney, agm, s. 506.

⁴¹⁴ <http://www.kirjasto.sci.fi/Cassir.htm>, 29/08/2003; Cassirer, *The Myth of State*, s. 360.

⁴¹⁵ Cassirer, *The Myth of State*, s. 54, Cassirer, bu problemi ayrıntılı bir şekilde *An Essay on Man*, isimli eserinde müzakere etmektedir. Bölüm III, s. 27.

⁴¹⁶ Cassirer, *The Myth of State*, s. 54.

noktasından biyolojik araştırmaların genel planını geliştirir. Cassirer'e göre o, bir idealist ve fenomenalisttir. Fakat, onun fenomenalizmi, metafizik ya da epistemolojik değerlendirmelere değil daha çok tecrübî ilkeler üzerine kurulur. Onun da işaret ettiği gibi, yaşayan tüm varlıklar için aynı olan mutlak bir eşya gerçekliğinin varlığından söz etmek, dogmatizmin çok saf bir türü olabilir. Gerçeklik, tek ve mütecanis bir Şey değildir, var olan organizmalar gibi farklı planları ve örneklere sahip olduğu için o, pek çok çeşitlendirilmiştir. "Uexküll, organizmaların çevresiyle olan bütün münasebetini araştırdı ve çevrenin yeni bir biyolojik kavramını elde etti. O, hayvanların nasıl yalnız objeler değil, aynı zamanda sujeler de olduğunu ve nasıl onların temel faaliyetlerinin farketmek ve etkide bulunmak olduğunu, farketme ve etkide bulunma dünyalarının nasıl bir birlik, bir evre bütünlüğü teşkil ettiğini ve sonra çevrelerinde nasıl bizzat hayvanlar gibi aynı Şekilde çeşitli olduğunu gösterdi?. Schopenhauer'ın içgüdü donatımının harmonisi, organ yapısı ve evre arasındaki harmoni düşüncesi, böylece Uexküll'de yeniden canlanır. Bütün hayvan sujeleri, ister en yalın, isterse en fazla Şekil kazanmış olanlar olsun, aynı mükemmellikle çevrelerine uymuşlardır. Yalın hayvanlara yalın bir evre, yüksek Őekilli hayvanlara daha fazla farklılaşmış bir evre karşılıktır. Sağlam bir plan, suje ve objeyi kuşatır ve bu planın bütününde hiçbir tesadüf hâkim değildir; bütün, birey içindir, birey de bütün içindir..."⁴¹⁷ Cassirer'e göre, Uexküll için, her organizma tabir caizse, bir monadik varlıktır. "O kendine ait bir dünyaya sahiptir, çünkü, kendisine ait olan tecrübeye sahiptir. Belli biyolojik türlerin hayatında bulduğumuz hadiseler, diğer herhangi bir türe geirilemezler. İki farklı organizmanın tecrübeleri, bu yüzden gerçeklikleri yek diğerine nispet edilemez. Uexll, bir sineğin dünyasında sadece sineğe ait Şeyleri, bir deniz kirpisinin dünyasında da deniz kirpisine ait Şeyleri buluruz,"⁴¹⁸ der.

Cassirer'e göre Uexll, bu genel faraziyeden biyolojik dünyanın çok mahir ve özgün bir planını geliştirir. Tüm psikolojik yorumlardan kaçmak istediğinden o, tümüyle nesnel ve davranışçı bir metot takip eder. O devamla, hayvansal hayata ait tek ipucunun, mukayeseli anatominin olgularında bize verildiğini belirtir. Eğer biz, bir hayvan türünün anatomik yapısını bilirsek, onun belirli tecrübî üslubunu yeniden

⁴¹⁷ Arthur Hübscher, *ağdaş Filozoflar*, ev.: İsmail Tunalı, Tur Yay. İstanbul, 1980, s. 160.

⁴¹⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 22.

kurmak için gerekli tüm mutalara sahip oluruz. Hayvan vücudunun yapısının dikkatli bir incelemesi, çeşitli duyu organlarının sayısı, vasfı ve dağılımı ve sinir sisteminin durumları bize, organizmanın dahilî ve haricî dünyasının mükemmel bir görüntüsünü verir.”⁴¹⁹ Cassirer’e göre Uexküll, en aşağı organizmaların bir incelemesiyle başlar. Onları, tedrici olarak organik hayatın tüm formlarına kadar yayar. O, hayatın, daha düşük ve daha yüksek formları olduğundan bahsetmeyi bir anlamda reddeder. Hayat her yerde mükemmeldir; en geniş dairede olduğu gibi en küçükte de aynıdır. En küçük de olsa her organizma, sadece belirsiz bir duyuma intibakta, tümüyle çevresine de intibak eder. O, anatomik yapısına göre, belli bir kabul edici (Merknetz) ve tesir edici (Wirknetz) bir sisteme sahiptir. Bu iki sistemin işbirliği ve dengesi kurulmadan, organizma hayatta kalamaz. Biyolojik bir türün onun vasıtasıyla dışardan uyarıcı unsur aldığı kabul edici sistem ve onun vasıtasıyla onlara tepki gösterdiği tesir edici sistem her durumda birbirine yakın bir şekilde karıştırılmışlardır. Onlar, Uexüll tarafından hayvanın işlevsel muhiti olarak tasvir edilen tek ve aynı zincirin halkalarıdır.”⁴²⁰

İnsan dünyasının bir tasviri ve belirlenmesi için, Uexküll tarafından teklif edilen planın kullanım hakkından ‘insan dünyası’nın tasviri ve tavsifi için faydalanmak mümkün müdür? “Tüm diğer organizmaların hayatını idare eden biyolojik kurallar istisna tutulursa, ‘insan dünyası’, açık bir şekilde hiçbir imtiyaza sahip değildir. Bununla birlikte insan dünyasında, insan hayatının belirleyici işareti olduğunu gösteren yeni bir özellik buluruz. İnsanın işlevsel muhiti, sadece sayı bakımından değişmekle kalmaz, aynı zamanda nitelikçe de bir genişlemeğe uğrar. İnsan, kendisini çevreye intibak ettirmek için yeni bir metot bulmuştur. ‘Hayvan türleri arasında rastlanan *kabul edici* ve *tesir edici* sistemler yanında, insanda sembolik sistem olarak tasvir edebileceğimiz bir üçüncü halka buluyoruz. Bu yeni halka, insan hayatının tümünü değiştirir. “İnsan öteki hayvanlarla mukayese edildiğinde, sadece daha geniş bir gerçeklik içinde değil, tabir caizse, gerçekliğin yeni bir boyutu içinde yaşar. Organik tepkilerle insanî cevaplar arasında, belirgin bir fark vardır. Dışardan gelen bir tepkiye, ilk durumda hemen ve derhal cevap verilir; ikinci durumda cevap ertelenir. Yavaş ve karmaşık bir düşünce süreciyle tepki kesilir

⁴¹⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 23.

⁴²⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 24.

ve ertelenir.”⁴²¹

Cassirer’e göre, modern irrasyonelizmin tüm gayretlerine rağmen, insanın, akıllı hayvan olarak tarif edilmesi, (bu tanımın) gücünü kaybettirmez. Rasyonellik gerçekten tüm insan faaliyetleri için irsî bir özelliktir. Efsane bile, sadece batıl itikat ya da büyük yanılgıların, üstün körü oluşmuş kütleli değildir. Onun sistematik ve mefhumla ait bir forma⁴²² sahip olmasından dolayı da, sadece karmaşık (kaotik) olduğunu da söyleyemeyiz. Fakat, diğer taraftan efsanenin yapısını, akli olarak nitelendirmek mümkün olmayacaktı. Dil, çoğu kez akılla ya da aklın tam kaynağı ile aynileştirilir. Fakat, bu tanımın, tüm alanı ihata etmeyi başaramayacağı kolayca görülür. Cassirer’e göre, insan sadece bir fizikî âlemde değil, bir sembolik âlemde yaşamaktadır. Dil, efsane, sanat ve din bu âlemin parçalarıdır. Onlar, sembolik ağı dokuyan değişik iplikler, insan tecrübesinin karmaşık ağıdır. Düşünce ve tecrübede, tüm insanın süreci bu ağı durmadan artırır ve güçlendirir. Artık insan gerçeklikle hemen (ha demeye) karşı karşıya gelemez. Onunla eskiden olduğu gibi yüz yüze kalamaz. İnsanın sembolik faaliyeti geliştiği nispette fizikî gerçekliğin gerilediği görülür. İnsan nesnelere uğraşma yerine bir anlamda sürekli (onlarla) zıtlaşarak kendi kendisiyle ilgilenmektedir. O dile ait formlarda, bedihî hayallerde, efsanevi sembollerde ve dini törenlerde kendini o kadar kaptırmıştır ki, sun’î ortamın araya girmesiyle, olanın dışında o, herhangi bir şeyi ne görebilir ne de bilebilir. Onun durumu nazârî sahada olduğu gibi pratik alanda da aynıdır. Hatta burada insan katı bir olgular dünyasında ya da onun acil ihtiyaçlarına ve isteklerine göre yaşayamaz. Aksine hayalî hislerin, umut ve korkuların, hata ve vehimlerin, hayal gücü ve rüyalarının içinde yaşar. Epiktetos (M.S. 50-130) ‘insanı rahatsız edip dehşete düşüren şey, eşya değil, insanın eşya hakkındaki görüş ve hayâlleridir,’ diyordu.⁴²³

Cassirer, *Sembolik Şekiller Felsefesi* düşüncesiyle, Kant’tan esinlenerek felsefi bir öğretiyi, yani idealizmi tashih etmek iddiasındadır. Kant nasıl ki, rasyonelizmi ve inneizmi tenkitçi felsefesiyle bir onarımdan geçirdiyse, Cassirer de yeni bilim ve felsefenin verilerinden yararlanarak, idealizmi onarımdan geçirmek istemektedir. Kant, felsefesini daha çok ontoloji değil de epistemoloji bağlamı

⁴²¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 24.

⁴²² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 25; M. F. Ashley Montagu, “Cassirer on Mythological Thinking”, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, s. 371.

⁴²³ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 25.

kurup, bilgi teorisinde, tabir caizse, âdeta bir devrim yapmışsa, Marbourg okuluna mensup Yeni-Kantçı idealist bir düşünür olan Cassirer de, idealizmin, öteden beri savunageldiği 'varlığın ideal birliği' düşüncesinin, günümüz bilim ve felsefesiyle uzlaştıramayacağı düşüncesinden hareketle, idealizmin yeni bir açılımını yapmak için bu birliğin, cevherî değil de ancak fonksiyonel anlamda mümkün olabileceği görüşünü getirmiştir. Cassirer, bu düşüncesini, başta *Sembolik Şekiller Felsefesi* ve *İnsan Üzerine Bir Deneme* adlı eserlerinde olmak üzere pek çok eserinde söz konusu etmektedir. Cassirer'in kendi insan anlayışının ipuçları ve felsefî temellerini de ortaya koyduğu bu eserleri inceleyenler ontolojik bağlamı geleneksel insan anlayışını bulamazlar. İnsanın aslı, mahiyeti, kaynağı, arkhesi, atası ve yaratılışını bu eserlerde görmek mümkün değildir. Her şeyden önce Cassirer, insana ontolojik değil işlevsel bağlamı bir yaklaşımı benimser. İnsanın fizik ve metafizik yapısını değil işlevsel uyum ve birliğini dikkate alır. Sadece insana değil tüm varlık âlemine de ontolojik bağlamı cevher bulmanın zorluğunu gördükten sonra işlevsel yaklaşımı, tözsel yaklaşıma bir alternatif izah tarzı olarak koyar.

Cassirer, geliştirdiği bu tenkidî yaklaşımla, varlık anlayışında cevherî anlamda birlik düşüncesinin mümkün olamayacağını, olsa olsa ancak işlevsel bağlamda bir birlikten söz edileceğini delillendirmek için, uzun felsefî tahlillere girişir. Bilimin, uzun süre güdülen gerçekliğin kavrayış ve iletişimi amacı ve iddiasını reddetmesi doğrudur. O, mümkün olan sadece nesnelleştirmeyi gerçekleştirir, ve mümkün olan aracılık olduğu gibi kalmalıdır. Ve bu yaklaşımda, oldukça önemli başka bir idealistik sonuç saklıdır. Eğer bilginin konusu, sadece belli bir mantıkî ve soyut yapı vasıtasıyla belirlenebilirse, araçların çeşitliliği sonucuna, nesnenin farklı yapılarına, objektif bağıntılar için farklı anlamlara cevap vermek zorunda kalırız. Hatta 'tabiatta' bile, fizikî nesne, tamamen kimyevî nesneyle uygunluk içinde olmadığı gibi -kimyevî nesne de biyolojik nesneyle uygunluk içinde değildir. Çünkü, fizikî, kimyevî ve biyolojik bilginin her biri, kendilerine has sorular iskeletine sahip oldukları için bu noktaya binaen, bu hadisenin öznesi, kendine özgü bir yoruma ve şekle sahiptir. İdealist düşüncenin gelişmesindeki bu sonuç, başlamış olduğu yerdeki beklentilerini boşa çıkarmıştır... Bu gelişmenin sonu şunu gösterir ki, varlıktaki birlik idealinin, var olan şeylerin salt çeşitliliği içinde bir kez daha

parçalandığına işaret eder.⁴²⁴

Cassirer'e göre, var olan şeylerin bir salt bölünmüşlüğü, daha önce işaret ettiği bir varlık düşüncesini sabit tutar ve kendi şeklini tahrip etmeksizin hatırlamadığı bilişi terk edemez. Eşyanın metafizik birliğinden, '*kendinde şey*' olarak ne kadar bahsedilirse, o kadar da bilginin ihtimalli oluşundan kurtulunmuş olunur. En sonunda bilinmeyene ve bir X'e dönüşür. Ve bu katı metafizik, kesin hâdise alanına, yani bilinebilir gerçek alana, onun sürekli çeşitliliği, sonluluğu ve izafiliği yan yana konulur. Fakat, birliğin temel varsayımı üzerine daha yakından bir inceleme, metotların ve bilgi konularının çürütülemeyen çeşitliliği tarafından gözden düşürüldü, o sadece yeni bir formu varsayar. Gerçek şudur ki, bilginin birliği, artık bilgiye atıf yaparak onun tüm formlarına tecrübî kopyalara aşkın bir prototip olarak ilişkilendirilen 'basit' kesin ve güvenli kılınamaz. Fakat, bunun yerine yeni bir görev ortaya çıkar: bilimin farklı dallarıyla metodolojilerin –tümüyle kabul edilmiş özellik ve bağımsızlığını onaylayarak- kendi çeşitliliklerini bir araya toplayarak, onların zorunlu bölünmüşlüğüne rağmen tamamen ayrılan parçaları bütünleştirecek ve birinden diğerine daha ileriye giden bir sistem içinde toplamak. Bu işlevsel birliğin saf olduğu varsayımı, eski varlık anlayışının nüvesinde yatan cevher ve kaynak birliği varsayımıyla yer değiştirir.⁴²⁵

Cassirer'e göre bu, bilginin felsefi kritiği açısından hususî bilimleri takip eden ve onları bir bütün olarak ele alan yeni bir görev yaratır. O, ihtisaslaşmış disiplinler vasıtasıyla, zihni sembollerin olup olmadığını iyice düşünüp ve sadece varolan gerçekliği tanımlayıp ya da onların aynı temel insan işlevinin bölünmeyen tezahürleri olup olmadıklarını sormalıdır. Ve eğer, ikinci hipotez teyit edilmeliyse, bir felsefi eleştiri, bu işlevin evrensel durumlarını ve onun önemli ilkesinin tanımını, kesin olarak belirtmelidir. Varlığın tüm parçalarının ona indirgendiği, cevherde mutlak bir birliği arayan dogmatik metafizik yerine, bu felsefi kritik, bilişin işlevlerinin somut bölünmüşlüğüne yöneten bir kuraldan sonra onları reddetmeden ve tahrip etmeden kendine yeten bir ihtiyaç birliği olan insan çabasının bir birliği olarak arar.⁴²⁶

Cassirer, bilişi evrensel ve geniş kapsamlı olarak düşündüğümüzde, onu şöyle

⁴²⁴ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven, London: Yale University Press, 1953, s. I, 76.

⁴²⁵ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 76-77.

⁴²⁶ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. I, 77.

tanımlayabiliriz, der; aklın varlığı algıladığı ve yorumladığı pek çok formdan sadece biridir. Çokluğa şekil verme, kesin olarak sınırlanmış bir ilke olması yüzünden özgül bir şey tarafından yönetilir. Her ne kadar, yöntem ve yönlendirmede değişebilse de tüm biliş, bir 'temel önerme'nin birliğine, hâdiselerin çokluğunu arzutmeyi hedefler. Madde (particular) tek başına bırakılmamalıdır, fakat bir gaî, mantikî ve nedensel karakteri olup olmadığı ortaya çıkan, mantıklı bir yapının parçası olarak bir bağlam içerisinde yer almalıdır. Aslında, biliş her zaman bu temel hedefe, yani hususi'nin genel, evrensel bir kanun ve düzene dönüşmesine, yöneliktir. Fakat, kendisini bir ilmî kavramlar sistemi içinde işleten ve ifade eden bu zihnî sentezin yanında, insan ruhunun canlılığı, bir bütün olarak diğer şekilleri bilir. Onlar da 'nesnelleştirme'nin modelleri olarak gösterilebilirler; yani yükselen hususînin anlamı olarak her zaman her yerde geçerlilik seviyesine getirilebilir; fakat onlar bu evrensel geçerliliği mantikî görüş ve kanundan tümüyle farklı olan yöntemleri sayesinde başarırlar. İnsan ruhunun her hakikî işlevi, biliş ile ortak olan bu kesin karakteristiklere sahiptir: O, sadece mevcut olan bir şeyin salt olgusunu pasif olarak ifade etmez, insan ruhunun bağımsız enerjisini ihtiva eder... Bu fonksiyonların her biri, kendi sembolik formunu yaratır. Bu formların hiçbirini bir diğerine ne indirgenebilir ne de bir diğerinden türeyebilir, onların her biri belli bir yaklaşım gösterirler. Eğer biz, sanat ve dil, efsane ve biliş, bu ışıpta ele alırsak onlar, kültürel bilimlerin evrensel felsefesine yeni bir görüşme imkânı açan ortak bir problem sunarlar.⁴²⁷

Canlı bir varlığın, bir hâdisenin mahiyetini nesnel olarak bilmeğe çalışsak da bu mümkün olmayacağından öznel yaklaşımı tercih ederiz, diyen Cassirer, fakat cansız varlığın bilinmesi bağlamında bir yaklaşım tarzı olarak nesnelliği öznelliğe tercih edebiliriz. Yalnız, bu tercihimiz herkesin, cansız maddeyi 'olanı olduğu gibi' algılayacağı sonucunu vermeyecektir. En nihayet 'olanı olduğu gibi' görmeğe çalışan kişinin ulaştığı sonuç, kendince olacak başkalarının elde ettikleri 'olanı olduğu gibi' görmelerden ayrı bir veri olacaktır. Kant'ın nazari felsefeye getirdiği, biliş ile o zamana kadar genellikle onun nesnesi arasındaki bağıntı olarak kabul edilen bir temel fikre dayanan 'yöntemde devrim' kesin olarak tanımlanmalıdır. Bilinen ve verilen nesneden başlamak yerine, biliş yasası ile başlamalıyız...ontolojik metafizik gibi, varlığın evrensel niteliklerini tanımlamak yerine, aklın bir tahlili vasıtasıyla

⁴²⁷ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. I, 77-78.

yargının asıl formunu belirlemek ve onu onun pek çok dallarında tanımlamalıyız; eğer sadece bu yapılırsa, objektiflik uygulanmış olur. Kant'a göre sadece böyle bir tahlil, varlığın tüm bilgisini ve varlık kavramına bağlı saf düşünceyi ortaya çıkarır.⁴²⁸ Cassirer'e göre, varlığın tüm nesnelliği aslında belirlenemez, fakat bilimin -özellikle matematikî fiziğin kavramları ve ilkeleri- temel kavramları tarafından anlaşılabilir ve tasvir edilebilir olan nesnel zorunluluğun sadece formu bilinebilir.

Cassirer'e göre, Kant, *Saf Aklın Tenkidi*, *Pratik Aklın Tenkidi* ve *Hüküm Gücünün Tenkidi*'ni yazma esnasında gerçek 'saf aklın sistemini' geliştirmeye doğru ilerlerken, nesnel zorunluluğu oldukça dar bulur. Onun idealist görüşünde, matematik ve fizik bütün gerçekliği tüketemez, çünkü onlar insan ruhunun spontane yaratıcılığının işleyiş tarzını kuşatmaktan uzaktırlar. *Pratik Aklın Tenkidi*'yle geliştirilen temel kanun olan ahlâkî hürlik alanında, sanat ve organik tabii formlarda *Hüküm Gücü'nün Tenkidi*'nde tasvir edildiği gibi, gerçekliğin yeni bir görünüşü ortaya çıkar. Gerçekliğin tenkitçi-idealist düşünce ve ruhun tenkitçi-idealist kavramının tedrici açılımı Kant'çı düşüncenin çoğu karakteristik özellikleri arasındadır ve gerçekten bu yönetici düşüncenin üslup yasasının bir türü içinde temellenmiştir. O, ruhu basit bir formülle hakiki (autentic) kati bir kalıba koymaya kalkmamaktadır. İnsan ruhunun faaliyet alanını ancak bu analitik süreci takip ederek tanımlayabiliriz. Başlangıcı ve sonu olan bu sürecin mahiyetinde sadece bir diğerinden ayrılma değil, fakat açık bir şekilde karşı karşıya gelme zorunluluğu vardır. Bu ikinci görüş noktasından Kant'la başlayan Kopernik'çi devrim yeni ve geniş bir anlam kazanmaktadır. O, artık, sadece mantikî yargının fonksiyonlarını kastetmiyor, fakat insan ruhunun realiteye verdiği bütün formları kastediyor.⁴²⁹

Cassirer için, fonksiyonu yapı ile mi yoksa yapıyı fonksiyon ile mi anlayacağımız sorusu, sembolik formların anlaşılmasında önemli bir ipucudur. Ona göre, hangisini seçersek o diğeri üzerine dayanır. Bu soruyla, formlar bir diğeriyle düşüncenin en çok bölünmüş alanlarıyla canlı bağla birleştirilmiştir. Bu soru onların gizli metodik birliğini meydana getirir, hiç izin vermeksizin onlar gerçek bir monotonluğa gömülür. Çünkü, kritik düşüncenin temel ilkesinde, fonksiyonun nesne üzerindeki "üstünlük" ilkesi, yeni bir formda düşünülür ve yeni ve bağımlı bir

⁴²⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 78.

⁴²⁹ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. I, 79.

açıklama ister. Bilişin saf işlevinden yola çıkarak, dilbilimsel, filolojik, efsanevî, dinî ve sanatkârane kavrayış düşüncesinin işlevini, bunların hepsinde tam olarak dünyayı değil de, daha çok dünya için, bir nesnel, anlamlı bağlam için ve bu şekilde kavranabilecek nesnel bir birlik için, tümüyle belirli bir oluşumun nasıl elde edildiğini ortaya koyacak biçimde anlamaya çalışmalıyız.⁴³⁰

Cassirer'e göre, böylelikle akıl kritiği, kültür kritiğine dönüşür. O, kültürün her bir muhtevasının soyutlanmış salt bir muhtevadan nasıl daha çok oluncaya, insan ruhunun bir orijinal aktının olduğunu varsayan formun evrensel bir sebebine dayanıncaya kadar anlamaya ve göstermeye çabalar. Bunun içinde, idealizmin temel tezi, onun doğru ve tam teyidini bulur, felsefi düşünce kendisini saf biliş tahlili ile sınırladıkça, dünyanın naive (saf) realist bakış açısı tamamıyla gözden düşemez... Eğer, başlangıç noktamızı, dünyanın genel kavramı değil de, kültürün genel kavramı olarak alırsak, mesele başka bir hal alacaktır. Çünkü, kültür kavramının muhtevası insan aktivitesinin formlarından ayrılamaz, burada "being" (varlık) aksiyon olarak değerlendirilebilir.⁴³¹ Cassirer'e göre, nesneliği koruyan, ona nasıl yaklaşıldığıdır. Bununla birlikte, kritik düşüncenin temel noktasında, bu merkez asla belli bir özde yer almaz, fakat ortak bir planda yer alır. Bu sebeple, bütün iç farklılıklarla, kültürün çeşitli dalları –dil, ilmî bilgi, efsane, sanat, din- tek bir büyük problemin parçaları olmaktadır, bunların hepsinin hedefi, pasif dünyayı değiştirmektir ki, ilk bakışta ruh hapsedilmiş gibi görünür, bu insan ruhunun saf ifadesidir.⁴³²

David Bidney (1930-1974)'e göre, Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde kendisi için koyduğu temel vazifelerden biri, gelişmenin kritik safhasını gösterecek bir görüş ile iptidai zamanlardan modern dönemlere kadar kültürel sembolizmin evrimini safha safha vermektir. Bundan başka o, sembolik her bir ilk örneğe ait 'işlev birliği'nin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl hareket ettiğini belli bir sembolizm üslubu vasıtasıyla araştırılan yaratıcı ifadesini bazı psikolojik ilcalar vasıtasıyla göstermeğe yoğunlaştı. Sembolleştirme yasası, onun kültür felsefesinin baştaki varsayımıdır. Başlangıçta sembol vardı. Fakat özgün bir şekilde sembolizmin asıl ilk örneğe ait formu, açık şekilde farklılaşmamıştı. Başlangıçtan buraya duyulun, düşüncenin, hissin ve sezginin ifadesi olarak ortaya çıkan dilin, efsanenin

⁴³⁰ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 79.

⁴³¹ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. I, 80.

⁴³² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 80-81.

unsurlarıydı, fakat, iptidaî insan, farklı işlev ve nesnelere sahip olduğu gibi onun sembolik yasasının bilincinde değildi.⁴³³

Cassirer, “Hayatının son oniki yılı esnasında sosyal bilim alanlarında araştırma yapmak için giderek daha çok zaman harcadı. O, kendisini her zaman güçlü bir şekilde cezbeden insan kültürünün bu alanı için sembolik formlar felsefesine başvurma zamanının şimdi geldiğini hissetti, fakat bu, yine de asla kitaplarında sistematik olarak tartışılmadı. Bu erteleme için mâkul sebepler vardı. Sosyal bilimler, kendilerini, millî ve sınıf ideolojileri, dinî ve ırkî peşin hükümler ve ekonomik ilgilerinin formunda derin bir şekilde kökleşmiş öznel eğilimlerinden kolaylıkla azade edemezler. Cassirer, -en az izafi- nesnellik tutumunun kolay bir şekilde yayılabileceği insan kültürünün görüntülerini keşfetmeyi üstlendi.”⁴³⁴ Fakat Avrupa’nın en geniş ülkelerinin bazısında baskıcı ideolojilerin utkulu ilerlemesi, en sonunda tüm dünyayı yutmak için tehdit eden yıkıcı güçlere karşı o, tavır alınması gerektiğini vurguladı. Bu yüzden Cassirer, 1941’de daha kapsamlı olan ilk çalışmasını sosyal bilim alanında yazdı... Gawronsky’ye göre, onun, 1944’te yayımlanan ve kendisi tarafından İngilizce yazılan *İnsan Üzerine Bir Deneme*’si insan kültürünün farklı alanlarına bir kapsamlı ve sembolik formlar felsefesinin integral açıklamasını ihtiva eder. Bu kitapta Cassirer, “dil ve bilim, efsane ve din üzerine yarım yüzyıldan daha uzun araştırmaları sadece özetlemedi aynı zamanda, ilk defa, biraz uzun şekilde o, sanat ve tarihî bilimler alanlarında sembolik formların oynadığı kesin rolü de gösterdi.”⁴³⁵

Cassirer’e göre, insan, tabiatla olan ilişkisinde öncü rolünü tabiatın değil de kendisinin oynadığını gördüğü anda, tabiiîlik ve kültürelîlik ayırımının da şuuruna varmış demektir. Bu şuur, insanın esas dünyasının kültür dünyası olduğu, tabiatın ancak kültürel simgeler altında tanınabildiği şuurudur. Böylece “İnsan nedir?” sorusuna verilecek ilk cevap, onun tabiiî varlık olduğu şeklindeki bir cevap olmaktan önce, simgeleştiren varlık olduğu şeklindeki bir cevaptır. Öyle ki, Kant’ın belirttiği gibi, bizim “tabiat” dediğimiz şey, daha önce içine kendi zihnî ilkelerimizi yerleştirerek tanıdığımız bir şeydir. Demek ki, biz, başta zihnî ilkelerimiz olmak üzere, bir semboller dünyası içinden bakarak “tabiat”ı tanıyoruz. Bir başka ifadeyle,

⁴³³ Bidney, agm, s. 506.

⁴³⁴ Gawronsky, agm, s. 32.

⁴³⁵ Gawronsky, agm, s. 32, s. 32-33.

simgelerden, kültürel tasavvurlardan bağımsız olarak bilebileceğimiz bir tabii varlık yoktur. Gerçi kendimizi bir tabii varlık olarak tanıyoruz; fakat bu bilme anlamında bir tanıma değil, sadece içgüdüsel bir tanımadır. Kültürel varlık olalı beri, tabiiliğimizi ancak içgüdülerimizde tanıyoruz, bir fizikî evrende yaşadığımızı hissediyoruz; fakat ne var ki, bu fizikî evren hakkındaki tüm bilişsel çabamız, ancak sembolik bir evrenden, bir kültür dünyasından hareketle gerçekleşebilmektedir. Öyleyse insan, bir sembolleştiren varlık olduğu gibi, kültür de bir semboller evrenidir. Bu evreni teşkil eden unsurlar da her biri simgesel düzenler olarak, efsane, dil, din, sanat, tarih, bilim ve felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu unsurlar insanın yaratma faaliyetinin ürünüdürler, ama aralarında tözsel bir birlik de yoktur. Bunlar arasında tözsel bir birlik aramak, bunların bir mutlak tin hâlinde ileride birleşeceklerini söylemek, örneğin Hegel’ci bir metafiziğe başvurmak, anlamsızdır. Bir kültür felsefesi, bu unsurlar arasında tözsel bir birlik değil, olsa olsa ancak işlevsel bir birlik arayabilir. Çünkü, örneğin din ile bilim farklı ve zıt sembolik düzenlerdir ve hiçbir zaman daha üst bir birlik altında bütünleşemezler.⁴³⁶ Bu son ifade, bağlamı belirtilmediği sürece düşünen insanların zihinlerinde tereddütler oluşturur. Diyelim din ve bilim, hakikati bulmada kullandıkları araç ve yöntem bakımından ortak bir paydada birleştirilemezler ama, din ve bilim hakikati ortaya koymayı amaçlamak bağlamında nasıl birbirine zıt düşerler? Sanırsız Özlem, Cassirer’in ifadesini büyük ihtimalle bu bağlamda yorumlayarak çevirmiş olabilir. Çünkü Cassirer’e göre, “Dini düşünce, felsefi ya da aklı düşünceye asla zorunlu olarak zıt olduğu anlamına gelmez.”⁴³⁷ Yine, sembolik formların bazıları Cassirer tarafından ayrılırken diğer bazıları aynı zihinde ya da aynı kültürel çevrede bir arada olamadıkları için ayrılamaz. Dil, örneğin din ile barış içinde bir diğeriyle ve verimli bir şekilde birlikte yaşar; bununla birlikte bilimsel bilgi efsaneye karşı hoşgörüsüzdür. Bu gözlem, iki taraflı akrabalık alanında, *formların* görünümünü ortaya çıkarmak için bir anahtar sağlar.

İnsan’ın Anlam Arayışı üzerine bir deneme yazan Güngör Kavadarlı ise, sembolik süreç geliştikçe, fizikî zorunluluğun azaldığını belirterek, tabii nizamın ters çevrilmesine karşı henüz bir çare yoktur. İnsan, kendi başarısından kaçamaz. Kendi

⁴³⁶ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 161-162.

⁴³⁷ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 72.

hayatının şartlarına intibakın dışında bir şey yapamaz. “İnsan fizikî ve biyolojik arzularına ve bunların tatminine, ruhî ve manevî istekleri ve bunların tatminini tercih ederek salt fizikî varlık safhasından kurtulmuş olur,”⁴³⁸ diyor. İnsanı anlamak için, onun kültür başarılarını anlamak gerektiğine dikkat çeken Kenan Gürsoy da, “onu ayrı ayrı fenomenlerden hareket etsek bile, toplu bir insan telakkisi çerçevesinde bütünleştirmek gerekir. Burada ortaya çıkan fikir, tarihi varlık alanının ve kültür tarihinin insan açısından yeniden değerlendirilmesinin zorunlu olduğudur. Bu da, elbette kültür tarihi içerisinde insan başarılarının en belirgin şekilde nasıl ortaya çıktığının anlaşılması ile olur,”⁴³⁹ diyor. İnsanın mahiyetini kavramağa çalışan spiritüalistler onu maddesinden uzaklaştırıp göğe, materyalistler de manasından soyutlayarak yere çekerler ve insan ikisinin arasında çekiştirilip gerilerek doğasından uzaklaştırılmış olur. İnsanı incelemenin başlangıcında, can ve beden olarak iki ögeden oluştuğunu hemen kavrarız. Sonra, beden iyice incelenip çözümlendiğinde organik ve inorganik unsurdan oluştuğu, can dikkatle incelendiği zaman ruhsal ve intellectuel unsurdan oluştuğu izlenimini edimiz. Bu durumda, maddî unsurun ve canın, birbirinden farklı iki unsurdan oluştuğu dikkate alındığında; nasıl olur da kabaca insanın yalnızca maddeden ya da ruhtan ibaret olduğu, yani saf ruhî cevherden veya salt maddî cevherden oluştuğu iddiaları yandaş bulur anlaşılır gibi değildir. İnsanı ruhundan soyutlayarak ya da maddesinden sıyrarak yüceltileceği düşünceleri, salt felsefi olmaktan çok sığ ya da ideoloji bağlamı yaklaşımlardır.

Kavadarlı’ya göre, insandan istenen, bazı varoluşçu düşünürlerin iddia ettiği gibi, *hayatın anlamsızlığına katlanmak yerine, akıl yoluyla onu kavramasının imkânsızlığına katlanmaktır*. Çünkü anlam, mantıktan daha derindir. Mantık salt zihnî bir işlem olmasına karşın, anlam zihnî olduğu kadar hissîdir de, belki de insanın hissî yanı onun anlam arayışında zihnî kaygı ve tatmininden daha ön plana çıkar.

Bu zihnî egzersizde başından beri dile getirilen, fizikselliğin üzerine çıkmak; kendimizden daha önemli bir amaç veya kendimizden başka bir şey için yaşamak; yaşamın sonluluğu; Hayatın bilmediği yarınımı bir optimuma (*en uygun durum*) getirmek; yaşamın dokusunu sağlam ve kaliteli tutmak; anlamın sürekli değişkenliği

⁴³⁸ Güngör Kavadarlı, “Anlam Arayışı”, http://historicalsense.com/Archive/Fener16_1.htm; 12.10.2001

⁴³⁹ Kenan Gürsoy, “Bir Felsefe Konusu Olarak İnsan-Kültür İlişkisi”, D.T.C.F. Dergisi. D.T.C.F. Basımevi. XIII: Cilt, Ankara, 1991, s. 103-104.

ve insan tarafından kavranmasının olanaksız olduğu⁴⁴⁰ görüşlerini de anlamlı bulacak kalbî hoşgörü ve zihnî esnekliği kazanarak gösterebilmeliyiz. İnsan, devamlı olarak kendini araştıran, varoluşunun her anında varoluşunun şartlarını incelemesi ve murakabe etmesi gereken bir varlıktır. İnsan hayatının gerçek değeri, bu dikkatli murakabede, bu insan hayatına yönelen tenkidî tavırda bulunur. Sokrates, *Savunma*'sında '*tecrübe edilmemiş bir hayat, yaşamağa değmez*'⁴⁴¹ diyor. Sokrates'in insan tanımını, kendisine aklî bir soru sorulduğunda 'aklî bir cevap verebilen varlıktır' diye yapabiliriz. İnsanın gerek bilgisi, gerekse ahlâklılığı bu dairede idrâk edilebilir. İnsan bu temel kâbiliyeti ile yani, kendine ve başkalarına cevap verebilme yetisi ile '*sorumlu*' bir varlık, '*ahlâki bir özne*' olur.⁴⁴²

İnsanın ne olduğu problemi, Karl Jaspers'in de en önde gelen sorunudur. Jaspers'e göre insan, "vücut olarak fizyoloji, ruh olarak psikoloji, toplumun bir unsuru olarak, sosyoloji tarafından tetkik edildi."⁴⁴³ Jaspers, insanın bu zamana kadar; dili olan ve düşünen bir 'zoon logon echon', davranışlarıyla, toplumsallığını şehir biçiminde yasalar altında kuran bir 'zoon politikon', alet yapan bir 'homo faber', yaptığı aletleri kullanan bir 'homo laborans', Dasein'in ihtiyaçlarını ortak bir ekonomi ile sağlayan bir 'homo economicus' biçiminde kavranıldığını ifade eder.⁴⁴⁴ Jasper'i meşgul eden soru şuydu: "Acaba insan, bilebilecek kadarıyla, her yönüyle anlaşılabilir mi? Yoksa o, bunun dışında bir şey mi, yani konulu düşünceden uzak, yine de vazgeçilmez imkân olarak bilgi için karşımıza dikilip duruyor mu? Gerçekte insan, iki şekilde kendisini bilebilir: Araştırma konusu olarak ve her araştırmaya kapalı hürriyetin kendisi olarak. Bunlardan ilkinde konu olarak, diğerinde kendisinin şuuruna vardığı zaman, insanlığının da farkına varan insandan söz açıyoruz... Aslında insan, kendisi hakkında bilebileceğinden daha fazla bir şeydir."⁴⁴⁵ Karl Jasper, "insanın 'dünya içinde', araştırmanın bir nesnesi olarak bir 'Dasein' biçiminde bulunmasının, onun varlığının sadece bir bölümünü ortaya koyduğu görüşündedir. Diğer taraftan insanın her türlü bilimsel araştırmaya yaklaşılamayan,

⁴⁴⁰ Kavadarlı, http://historicalsense.com/Archive/Fener16_1.htm: 12.10.2001

⁴⁴¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 6.

⁴⁴² Cassirer, *An Essay on Man*, s. 5-6.

⁴⁴³ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev.: Mehmet Akalın, Dergâh Yay., İstanbul, İkinci Baskı, 1981, s. 75; H. Haluk Erdem, "Karl Jaspers'in Felsefesinde İnsanın Varoluşunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 35, 2001, s. 153.

⁴⁴⁴ Erdem, *agd*, s. 153.

⁴⁴⁵ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s. 75.

her türlü 'bilinebilir-kavranılabilir' açıklamalara kapalı olup, ancak özgürlüğü içinde değerlendirilen 'varoluş'u vardır... Bir ve aynı olan insanın, birbirlerinden ayrı olmayan bu varlık biçimleri 'Dasein' ve 'Varoluş'tur. Dasein, varoluş olarak insan olma imkânını içinde taşımaktadır. Dasein empirik olarak 'burada'dır. Canlılık işlevleriyle yaşam içinde yerini alır. Somut bir gerçeklik alanımızı oluşturan ve o olmaksızın varolamadığımız insanın varlık biçimidir. İnsanın ne olduğu sorusunun soran insan kendi varlığının Dasein biçimini, bilimler sayesinde bilmektedir. Ancak insanı konu edinen bilimlerin bu bilgisi, 'dünya içinde' bulunan 'belirli bir varlığın' bilgisidir. Oysa insan, Jaspers'e göre, 'kendisi hakkında bildiğinden ve bilinenden her zaman daha fazladır.⁴⁴⁶ İnsan, 'Dasein (Varolma)' olarak belirlenen varlık tarzının yanısıra, kendinin bilincine vardığında, nesne olmayan ve bilmeye tükenmeyen 'varoluş'undan da haberdar olur.

Cassirer'e göre, metafizik tarihi bize açıkça şunu gösterir ki, beden-ruh ilişkisini, şartlandırma ve şartlandırılma, sebep-sonuç ilişkisine dönüştürmeyle tanımlamak isteyen her teşebbüs, içinden çıkılmaz zorluklarla sonuçlanır. Beden-ruh ilişkisi hiçbir şeyi ispat etmeyeceği gibi tekrar anlaşılması da zordur... Çünkü, her belirleme tarzı için, beden ve ruh, biri diğeriyle şartlanmış ve belirlenmiş bizzat iki bağımsız varlık olmaları gerekir.⁴⁴⁷ Ona göre, belirleme formu, aslında gerçek değer ve nedensellik kavramı vasıtasıyla inşa edilip yönetilen hakiki varlık olarak metafizik bir dünya içinde ilerleme değildir, fakat burada, bizi bir çözüme götüren, ifadenin ilk hadisesine dönüştür. Çünkü, kendine has yapısı içinde ifadenin fenomenini tanımlayıp bir ontoloji ortaya koyamayan her metafizik, aslında bir çözüm olmayıp problemin tümüyle yeni bir şekilde takdimidir. Modern metafizikte, bu yolu ilk tutan Klages (1872-1956)'ti. O, saf anlamlı tecrübeye ontoloji dünyasının temel dayanaklarını kaldırmayı amaçlayan Archimedes'çi yaklaşımın bir tarzı olarak bakıp durdu. Böylece, ona göre, varlık fizikî ve ruhî olarak ikiye ayrılır.⁴⁴⁸ Cassirer'e göre, Klages, ruhun beden anlamı olduğunu ve beden ruhun tezahürü olduğuna vurgu yapar. "Ne biri diğeri etkiler, ne de biri nesnelere dünyasına aittir. Çünkü, 'etkime' eşyanın etkileşiminden ayrılamaz, sebep ve sonuç bağıntısı, zaten sadece, tahlil edilmiş olan bölünmüş parçaların ilişkisinin bir belirlemesidir. Bununla

⁴⁴⁶ Erdem, agm, s. 153.

⁴⁴⁷ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. III, 99.

⁴⁴⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 100.

beraber, anlam ve görünüşün kendisi bir bağıntıdır veya bunlar, tüm ilişkilerin bir prototipidir. Sebep-sonucun sonsuz bir şekildeki yakınlığının, karşılaştırılmayacak bir şekilde birbirinden farkı olan ilişkisini tasavvur etmede zorlanan herhangi bir kişi, sadece kendisini oluşturan analogik ilişkinin işaretlerini düşünmelidir. Kavram, nasıl dilbilime özgü ise, ruh da bedene özgüdür. Birincisi, kelimenin, ikincisi ise beden anlamıdır. Kelime, düşüncenin silueti, beden ise, ruhun tezahürüdür. Kelimesiz kavramlar olamayacağı gibi, dışlaşmayan ruhlar da var olamaz.⁴⁴⁹

Bu anlamlı formülasyonu almamız gerektiğini belirten Cassirer, bunun bizi, bizim kendi sistematik problemimizin merkezine geri götüreceğini belirterek, beden ve ruh arasındaki bağıntı, herikisi de eşya ya da bir kozal bağıntıya dönüştürülemeyen saf sembolik bağıntı için bir prototip ve model gösterir. Burada, başlangıçta, ne içte ne dışta, ne önce ne sonra ve ne bir fail ne de bir fiil vardır, burada biz birbirinden farkı unsurlardan oluşmak zorunda olmayan, fakat kendi kendini açıklayan bütüncül bir anlama sahip ve kendini açıklayabilmek için ikili etkenlere ayrılabilen bir kombirezona sahibiz. Beden-ruh problemine gerçek bir şekilde ulaşma, sadece biz eğer, nihaî olarak tüm özlü ve kozal ilişkilerin, böyle anlam bağıntısı üzerine temellendiğini belirten bir genel ilkeyi kavrarsak mümkündür.⁴⁵⁰ Etkenlerin ikili olması, bölgelerin de ikiliğini getireceğini belirten Cassirer, gerçekliğin kesinlikle iç ve dış dünya içine düştüğünü vurgular. “Cisim, mevcut psişğin şimdiki tezahürü olan basit bir ifade olarak ortaya çıkmaz. Beden, ruhu göstermez, fakat onu gizleyen bir kabuktur. Bedenin ölümüyle kırılan bu kabuk vasıtasıyla ruh, kendi özüne değerine ve anlamına kavuşur. Fakat, bu temel efsanevî-dinî anlayış, beden ve ruh arasındaki bağı sürdürür, ancak bu ikisi öz ve temelde farklı olmalarına rağmen, birbirlerinin kaderlerine çok sıkı bir şekilde bağlıdırlar. Burada efsanevî kaderin birliği, özün ontic birliği ile yer değiştirir. Kaderin öncelikli bir derecesi olarak ruh, doğuş tekerleğine bağlanan cisimsel oluşun dairesine hasredilmiştir. Bu kaçınılmaz efsanevî bağ, cisimsel ve psişik varlığın alanları arasında gerçekleştirilmiş olan bölünmeyi inkâr etmez; fakat o, bu bölünmede efsanevî düşüncüyü tüm mantıkî sonuçların îmasından korur.”⁴⁵¹ Bu alanda sonuca ilk

⁴⁴⁹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 100.

⁴⁵⁰ Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. III, 100.

⁴⁵¹ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 102.

* Entellekhia: Fiil halinde olan, statik mükemmellik. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*. s. 617.

varan ve kesin adımı atanın metafizik düşünce olduğunu belirten Cassirer, metafizik düşüncenin, beden ve ruhun ‘birlikte oluş’unu sadece tecrübî ve dolayısıyla tesadüfi bir tarza dönüştüreceğinden söz ederek, “bu tesadüfi bağ, herikisinin varlığından ortaya çıkan bu zıtlığı çözemez, Hiçbir tözsel bağ, aslında farklı unsurlu olan varlıkları potasında eriterek hakiki bir birliğe dönüştürmek için yeterince güçlü değildir. Metafizik tarihinin bu yönünde, bu yolu almak için (yapılan çabalar) artarak sürdürüldü. Aristoteles’te ruh, halâ bedenın entellekhiası* ve bu yüzden onun en uygun ‘gerçekliği’dir, fakat modern metafizik, herşeyin saf ifade alanına ait olan bedenine soyulması yoluyla, onu bir fizikî beden yapar- ve ayrıca saf geometrik bir konu olarak bu bedenın önemini tanımlar. Descartes için, kalıcı olan madde kavramının sadece zorunlu karakteristikleri, uzunlukta, genişlikte ve derinlikte genişlemedir. Diğer taraftan, bilincin tüm gerçekliği olan tüm fizik varlık, düşünme aktında tüketildi. Fakat, geometri ve mekaniğin inşa edildiği uzay dünyası ile, özünde düşüncenin saf aktını kavradığımız uzay dışındaki varlık arasında, mantikî imkân ve tecrübî vasıta mümkün değildir; içinde ikisinin birbirini bulabildiği ve onların içinde zıtlığın çözüldüğü tek yer, ilk kutsal kaynağın aşkınlığıdır.”⁴⁵²

İnsanın fizik ve metafizik bütünlüğü dikkate alındığında, tabiat üzerinde yaşayan ve hayatı inşa eden insanın, tabiatüstünce belirlendiği görüşü daha ağır basar. Descartes’ın da belirttiği gibi insan, kendi kendinin yaratıcısı olsaydı, kendini, ölümlü bir varlık olarak değil ölümsüz, bir varlık olarak yaratırdı. Bu yüzden insanın, kendi benini ve düşünce dünyasını inşa etmek için genelde tabiata, özelde de hayatı araştırması gerekiyor. Tabiatı araştırmakla kendisinin maddî mahiyetini, hayatı araştırmakla da manevî özünü kavrayacak olan insan, araştırma için bir durum alış ve duruşa ihtiyaç duyacaktır. İnsanın salt anlamda fizikî dünyanın varlığı olmadığı düşüncesine, insanı dolaysız ve dolaylı olarak tahlil eden inceleme ve araştırmalardan ulaşıyoruz, en azından insanın salt maddî bir varlık olduğu görüşü ne fizik ne de insan bilimleri açısından kanıtlanmış değildir. İnsan, sadece maddesi itibarıyla bu dünyalıdır, içkin âlemin varlığıdır. Ruhî yönden farklı bir âleme, yani aşkın bir âleme aittir, denilebilir. Platon daha işin başında evreni akledilebilir ve görülebilir evren diye ikiye ayırır. Biz, bunları birbirine bağlayan bir vasıta, yani köprü olarak gören, bir varlık, yani bir küçük evren olarak insanı görebiliriz.

⁴⁵² Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. III, 103.

Madde ile mânânın bütünleştiği bir varlık olma özelliğini mahiyetinde taşıyan insana, bütünsel bir yaklaşımla bakılmalıdır. İnsan, salt maddî yaklaşımla maddeyi, salt ruhî yaklaşımla hayatın maddesiz formunu yakalayabilir. Hayatı tabiatla birlikte yakalayan yaklaşım, ancak küllî bir bakışla gerçekleşebilir. İnsan, hayata salt maddî yaklaşımla, tabiata da salt ruhî yaklaşımla bakarak, varlığı, resmin negatif tarzında algılayabilir. Negatif görüntü, karanlık odada ters çevrilerek nasıl pozitif hale getiriliyorsa, yani asla döndürülüyorsa, salt maddî ve salt ruhî bakışla ters yüzedilmiş piramidin düzeltilmesi gibi hayatı da ruhî ve maddî nazarla yerli yerince konumlandırmak mümkün olacaktır. O halde, insan için tabiatın ve hayatın belirlenmesinde, bakışın önemli bir yeri vardır. Fotoğrafçı tabii manzara için, önce manzaranın konumunu belirleyip makinasının yerini ona göre ayarlar, fakat insan portresi için, önce makinasını, sonra da resmini çekeceği insanı konumlandırmak durumundadır. Demek ki, insana bakış tek tarz değildir. Fotoğrafçının nasıl ki, tek yönlü bakışla uygun bir resim çekmesi mümkün değilse, salt maddî ya da salt ruhî bakışla, insanın ve hayatın kavranması da mümkün gözükmemektedir. İnsan, hayatı, kendi bakışı doğrultusunda kurunca, bakışın önemi elbette artacaktır. Bu nedenle, Werkmeister, insan varlığını tabiat çerçevesi içinde yorumlayan insanın esas birliğini bozmadan, onun varoluş tarzını yeterince açıklayan bir yol⁴⁵³ bulmalıyız, der.

⁴⁵³ Werkmeister, *age*, s. 6.

SONUÇ

Yeni-Kantçı naiv idealist Ernst Cassirer, Marbourg Okulu'nun güçlü temsilcilerinden biridir. Felsefeye, teorik sorunlarla başlayıp bu alanda önemli bir kariyere ulaştıktan sonra, hayatının son on yılı içinde genelde insan bilimleri, özelde de insan sorunu üzerine yoğunlaşmıştır. Cassirer'i felsefenin teorik sorunlarından insan felsefesine yönlendiren etkenlerin başında 20. asırda insanlığın belki de geçirebileceği en büyük felaketlerden olan iki dünya savaşı arasında kalıp onu trajik biçimde yaşamış olmasıdır.

Cassirer'in yetiştiği dönemde, 19. Yüzyılda, tabiat bilimlerindeki akıl almaz bir biçimde ilerlemenin yanında Kant'ın 'metafizik, *bilim olarak mümkün değildir*' yargısını ortaya koymasından sonra, çoğu filozoflar ve düşünürler arasında felsefeye karşı itici ve küçümseyici bir tutum sergilenmeğe başlanıyor. 18 ve 19. yüzyılın çoğu düşünürleri, tabiat bilimlerindeki hızlı ilerlemenin sonucunda, insanın her tür probleminin bilimsel yoldan çözümleneceği ve bilimin dışında başka alanlara –din ve felsefe- ihtiyaç kalmayacağı kuruntusuna kapıldılar. Ancak, ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru pozitivist ve neo-pozitivist bilim paradigması, artık tek ve yegâne bilim anlayışı olduğunu ilan edeceği bir sırada, her bilim dalı içinde teker teker krizler patlak verdi. Nietzsche, bilimdeki bu krizleri ve bilime dayalı felsefe yapmağa soyunan filozofları şöyle yorumluyordu; Onlardan her birisi kesinlik arıyor. Hepsi, evrenin hareketini bir defalığına durdurup onun ne olduğunu ortaya koymak istiyorlardı. Nietzsche haklıydı. Tabiat bilimci, deney yapmak için taşı, toprağı, suyu belli bir kaptta durduruyor ve deney süresince onu kaptta tutabiliyordu. Fakat o, deney yapmak için, gezegenleri, ayı, güneşi, dünyayı hareketinden men edebilir miydi? İnsanı, toplumu, kitleleri, kalabalıkları dev laboratuarda taş, toprak ve su gibi inceleyebilir miydi? İşte scientistlerin yanılması buradaydı. Cassirer de, bilimsel düşüncenin gelişmesinde antropolojik unsurun, fiziğin ideal yapısı içinde tümüyle ortadan kayboluncaya kadar, arka plana mecbur edildiğini belirtiyordu. İnsana ve topluma ilişkin konular için, farklı yöntemler ve araçlar ile farklı dünya görüşleri ve perspektiflere ihtiyaç vardı. Organik bütünlük içinde, insana ait olan tüm alanların her birinin, bir diğeri için tamlayanı konumunda olduğu bilinciyle, tıpkı müzik aletlerinin tellerinden çıkan çeşitli, farklı ve zıt seslerin tümünün iştirakiyle elde edilebilen bir ahenkli melodi oluşturma tarzı, insan bilimleri metodolojisi için

bütünleştirici ve yararlı olacaktır.

Tabiat bilimlerinin yegâne bilim olmak iddiasına haklı olarak karşı çıkarak, insan ve toplumla ilişkin hâdise ya da problemleri incelemek ve yeni bir yöntem tespiti ve teşkili için teklif edilen yeni bilim arayışları, Manevi Bilimler ya da İnsan Bilimleri olarak nitelendiriliyordu. Rickert, bilimleri, konu ve yöntemlerine göre değil de, bilginin hedeflerine göre ayırmak gerektiğini vurguluyordu. Bilginin hedefi bakımından tabiat bilimleri, konusu olan tabiat hakkında genel kanunlar bulma peşindedir. Bu yüzden tabiat bilimleri, genelleştirici bir bakış tarzı edinirler. Oysa, manevî gerçeklik alanında esas hedef, konuyu kendi tarihî ferdiyeti içinde ele almaktır. Çünkü, insanî alanda, tarihte tekrar yoktur. Bu alanda, belirli zaman dilimleri içinde ortaya çıkan, birbirine benzemeyen, kendine özgü oluşlar vardır. Bu yüzden, örneğin tarih ilmi '*bir defalık oluşun bilimi*' oluyordu.

Tabiat bilimi metotlarıyla beşerî bilim konularını araştırmak, ya da deney ve gözlem metodunu kültürel alanlara tatbik etmek, zoraki çabalaradır. Her alanın konusu gereği, kendine has yöntemler kullanılmalıdır. Bir alan konularına uygun yöntemlerle araştırılırsa, ilmî çalışma gerçekleştirilmiş ve tatmin edici verilere ulaşılmış olur.

Felsefe Tarihi'nde, idealist öğretinin ontolojik cevher birliği yerine, işlevsel birlik düşüncesini, *sembolik form* kavramıyla temellendiren ve Yeni-Kantçı naiv idealizmin temsilcisi diye bilinen Cassirer'in, insan düşüncesinin konularını ve kaynaklarını seçişindeki titizliği ve tahlile tabi tuttuğu kaynakları tenkidinde, onun bana hayli başarılı gözükten metodolojik tutumunu kavradıktan sonra, binlerce yıllık insan bilmecesi çözülebilecek mi acaba diye ümitlenip heyecanlandığım anlar olmuştur. Onun metodolojisinde, zihnî çabaları mecrasından çıkartan, sağa sola saldırtan, kavgacı, geçimsiz ve müfrit temayüller bulunmaz. Cassirer, naiv idealist yaklaşımının gereği olarak hiçbir fikri, ilk baştan eleştiri sağanağına tutmaz. O, ele aldığı bir düşünceyi, önce bu düşüncenin başarılarına ve bu alanda yaptığı olumlu katkılara değinerek, sanki onu tümünden benimsemiş gibi nazarı olarak göklere çıkarır. Fakat, daha sonra bu düşüncenin temellerini, olgulara dayanan delillerle özü alınmış, içi boşaltılmış hayalî kolonlara dönüştürür. Cassirer, incelediği bir konuyu, felsefe tarihi yöntemine sadık kalarak, o konuda özgün hangi düşünce ortaya konulmuşsa tümünü önümüze serer. Yine o, bir konu ve kavramın en geriye, en ilkinde ve

başlangıçtaki aslı köklerine dönerek çalışma yapılması gerektiğini öğütler.

Cassirer'in inceleyebildiğim eserlerinde, Rasyonalistleri, Mistikleri, Materyalistleri, Spiritualistleri, Evrimcileri, Romantikleri ve Pragmatikleri, Efsane ve Dinlerin kaba ve sivri yanlarını törpüleyerek bir tashihten geçirme tavrı görülür, yoksa bunları ne tümünden bitirmek isteyen, ne de göklere çıkarıp benimseyen bir tutuma rastlanmaz. Çünkü o, bunların her birini, âlemdeki küllî birlik düşüncesinin içinde, kendilerine özgü aslı yerlerini almaları gereken, genel insanlık düşüncesinin değerli unsurları olarak görüyor. Onun tenkitleri, bu öğretilerin varlıklarına değil, bu öğretilerin temsilcileri ve taraftarlarının, kendi düşüncelerinin tek ve yegâne oldukları iddiasına yöneliktir. Onun metodolojisi, Yunan felsefesinden beri felsefe okulları içinde denenmiş tüm tenkit ve tahlil yöntemlerini ve araçlarını kullanmayı ihmâl etmez. Âdeta, Efsane, Din, Felsefe, Sanat ve Bilim unsurlarından müteşekkil bir insanlık kültürü halitası kurmak istiyor. Cassirer için, insanın ortaya koyduğu ürünlerin hiçbiri, zamanın ilerlemesiyle devrini ve hükmünü tamamlayıp, tarihin tozlu raflarına konulamaz. O, efsaneyi, dini, felsefeyi iptal etme çabalarını, insanın kendi uzuvlarından birkaçını kesmesi gibi urdumheit (ahmakça) bir tutum olduğunu belirtir.

Bu çalışmamızda, insanın yaratıldığından ya da yeryüzünde görüldüğünden bu yana, gerek tarih öncesi gerekse tarih çağlarında, onun biyolojik ve sosyo-kültürel gelişiminin nasıl teşekkül ettiğini araştırmak isteyen antropologlar, hem fizikî hem de kültürel antropoloji sahalarında -ihtilaflar da içerse, tartışmalar da yaratsa- gözardı edilmeyecek verilere ulaştıklarını gördük. Ancak, bunca veri bolluğu içinde binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan insan muammasının çözüldüğünü söyleyemeyiz. İnsanın niçin ve nasıl yaratıldığı, onun mutlak değer hükümlerinin kaynağının ne olduğu, iki ayrı cevherin birlik ve uyum içinde nasıl bütünleşebildiği sorularının -hiç değilse bu gün için- ilmî bir açıklıkta ortaya konulması mümkün gözükmemektedir. Bu soruların cevapları, bu gün için, felsefe ve din alanında aranmaya devam etmektedir.

İnsanın anlamı konusunda, Cassirer'in yaklaşımı ve yöntemine bakacak olursak; bu konuda onun, bu alandaki mevcut metotların -psikolojik içebakış, biyolojik gözlem ve deney ve tarihî tahkik- yeterli ve ayrıntılı olup olmadığını incelediğini görürüz. O, insan felsefesine bir başka yaklaşım tarzının olup olmadığı, mevcutların dışında bir başka açık kapının bulunup bulunmadığı sorularına,

'*Sembolik Şekiller Felsefesi*' isimli eserinde bir alternatif yaklaşım getirmeğe çalışır. Cassirer'in yöntemi, tabiat bilimleri metodunu reddeden köklü bir yenilik olmayıp, önceki görüşleri iptâl etmeğe çalışmadan, onların eksik gördüğü kısımlarını tamamlayan bir yöntemdir. '*Sembolik Şekiller Felsefesi*' şu faraziyeden kalkar; İnsanın 'özü' ya da mahiyetiyle ilgili herhangi bir tanım varsa, bu, cevhere ait değil, sadece işlevsel bir şey olarak anlaşılabilir. İnsanı, ne metafizik özünü meydana getiren bir aslı ilke ile, ne de deneysel gözlemlerle araştırılabilecek herhangi bir irsi kâbiliyet veya tabii sevk vasıtasıyla tanımlayabiliriz. İnsanın belirgin karakteri, onun ayırıcı özelliği metafizik ve fizik tabiatı değil, onun işlevidir. Cassirer'e göre, insanı anlama çabası, insanlık dairesini tanımlayan ve belirleyen insan faaliyetlerinin bir sistemidir. Dil, efsane, din, sanat, bilim ve tarih, bu dairenin çeşitli bölümleridir. Bu yüzden bir '*insan felsefesi*', bize bu insanî faaliyetlerin her birinin temel yapısını kavrama ve aynı zamanda onları organik bir bütün olarak anlama imkânı verir. Dil, sanat, efsane, din insandan soyutlanmış, tesadüfi yaratılar değildir. Onlar, müşterek bir bağ sayesinde korunmaktadırlar. Fakat bu bağ, skolastik düşüncede tasavvur ve tasvir edildiği gibi '*vinculum substantiale*', yani, cevhere ait bir bağ değil, '*vinculum functionale*' yani, işlevsel bir bağdır. Cassirer, kendisinden önce insanın düşünen canlı, alet yapan canlı, ekonomik canlı, toplumsal canlı olarak nitelendirilmesini, onun diğer hayvanlardan ayrılmasının nedeni olarak görmez. O, insanı hayvandan ayırt edici yegane unsurun, '*homo symbolicus*' (sembol üreten canlı) olduğu idiasındadır.

Cassirer'e göre, bizim araştırmamız gereken şey; dilin, efsanenin, dinin sayısız şekilleri ve ifadelerinin çok gerilerinde kalan temel işlevleridir. Son tahlilde, müşterek bir ilk kaynağa ulaşmağa gayret etmeliyiz. Cassirer, kültür unsurları arasında da cevher değil, işlev birliği olduğunu belirtir. Ona göre, eğer bu unsurların cevher birliği olduğunu iddia ederek, tüm unsurları bir ya da birkaç unsura indirgemeğe başlarsak, totaliter anlayış yanı başımızda bitiverir. O halde, kültür unsurlarının, hep birlikte zenginlik içinde bir arada bulundurulmaları ve yaşatılmaları gerekir. İnsan halinde yaşamada, hayvanlarda olduğu gibi, sadece bir faaliyet toplumunu değil, aynı zamanda bir düşünce ve duygu toplumunu da buluyoruz. İşte dil, efsane, sanat, din, bilim, bu daha yüksek toplum şeklinin unsurları ve kurucu şartlarıdır.

İnsanın, madde ve manâ bütünlüğü sağa sola çekiştirilerek savrulmamalıdır. Biri diğerini yok sayan anlayışlara karşı, bu bağlamda felsefi bakış açısından yola çıkarak, insanı holistik olarak bir bütün halinde kavrayıp anlamak isteyen çalışmalar, insanı 'açıklamayı' değil de 'anlamayı' hedefleyen felsefi antropolojileri oluşturmaktadır. İnsanı keşfedemeyen, onu anlayamayan ve inşa edemeyen her anlayış, insanı mahiyetinin aksine yönlendirip, önce tabiatını sonra da hayatını ve nihayet insanın kendisini imha etmesine -biyolojik ve kimyasal savaşlarla- yol açmaktadır. Ama, özü yakalayan anlayışlar insanın, hür iradeli, güvenli ve esenlik içinde yaşaması için bir '*insanî iklim*' ve '*çevre*' oluşturacaklardır. Kendi özünü anlayan, kavrayan ve keşfeden insan, kendini inşa edip büyük âlem içinde konumlandırarak, '*yaşadığım bu âlemde, bu dünyada, bu dönemde ben de varım ve ben bu dünyada yeri ve değeri olan bir ferdim*' diyebilecek bir insanî ferdiyet aşamasını yakalayacaktır. Bu nedenle, insan anlayışındaki netlik, tamlık, açıklık, öncelikli olarak teşkil edilmelidir. İnsan, kendi anlam ve içeriğini keşfedemediği zaman, insan anlayışındaki kaotik (hercümerc) durum, cemiyetteki ve tabiattaki zıtların ahengini bozacak ve anarşiye dönüşecektir. Ferdî zihinlerde ve gönüllerdeki anarşi, tabiat ve hayata da yansiyacaktır. Kendi iç dünyasıyla, tabiat ve cemiyetle sürekli çatışma içinde kalan insan için ölüm, -eğer kişi bu durumdan etkilenmiyorsa- hayattan daha cezbedici hale gelir. İnsan anlayışlarındaki nizam ve âhenk ise, tabiat ve insanî hayatı inşa ve tanzim eder.

Metafiziği pejoratif anlamda kavramak isteyenler, metafizikten kurtulmayı bir kurtuluş beratı olarak nitelendirse de metafizik, zihnî buhran halini yaşayan insan için, hazır teminat yerine geçecektir. Metafizik denildiğinde ne anlıyoruz? Deneye sokulamayan, tecrübe edilemeyen, manevî alana dahil olan, ölüm ötesi ve öte dünya korkusu, ölümsüzlük düşüncesi, gelecek ve akıbet endişesi, başarı ve başarısızlık kaygısı, insanın alinyazısı, yalnızlık çıkmazı, güvensizlik karmaşası, ahlâkî ve ruhî çöküntü, sıkıntı ve iç huzuru gibi gönlümüzde oluşup zihnimizi meşgul eden kavramlar, metafizik kavramına dahil olduğu gibi medenî hayatın manevî harcını teşkil eden insan onuru, dürüstlük, sözünde durma (ahde vefa), özveri, ve diğerkamalık ile yine, evrenin ve varlık dünyasındaki kanuniyetin zorunluluğu, izafiliği, sebeplilik, birlik, çokluk, bilgideki açıklık, örtüklük, varlıktaki sır ve ifşa gibi zihnî kavram ve problemler de metafizik içinde sayılabilir. Şimdi, tüm bunları

metafiziktir diye, nasıl göz ardı edip gündemimizden çıkartabiliriz? Günümüzde bu problemlere ciddi planda yönelim ve eğilimler yok denecek kadar azaldı, bu problemler toplum yaşantısından kovuldu. Oysa ki, sorunlara extrem (uç) noktalarda çözüm aranmamalı, holistik tavırla, geniş bir perspektifle bakılmalıdır.



BİBLİYOGRAFYA

<http://www.kirjasto.sci.fi/cassir.htm> Cassir.htm 29/08/2003

<http://webtext.library.yale.edu/xml2html/beinecke.CASSIRER.con.html>: T. Michael

Womack, **Ernst Cassirer Papers**, New Haven, 2000.

Ahmet Cevdet Paşa, **Miyar-ı Sedat ve Adab-Sedat**, Sadeleştiren: Necati Demir, Bars Ltd Şti. Ankara, 1998.

Akarsu, Bedia, **Felsefe Sözlüğü**, TDK. Yay., Ankara, 1975.

Aristoteles, **Metafizik**, çev.: Ahmet Aslan, Sosyal Yay. İstanbul, 1996.

-----, **Felsefe Tarihinde Roma Seciyesi**, İ.Ü.Y. Ülkü Basımevi, Üniversite Konferansları, İstanbul, (1936-1937)

Augustinus, Saint, **İtiraflar**, çev.: Dominik Pamir, Kaknüs Yay. İst 1999.

Aurelius, Marcus, **Communings With Himself**, C.R. Haines'ın İngilizceye çevirdiği **Marcus Aurelius Antoninus'un Kendi Kendisiyle Söyleşiler'i**, Cambridge, Mass., Harvard Uni. Press, 1916, Loeb Classical Library.

Başcı, Vahdettin, **'İnsanlığın Oluşumunda Dinin Rolü'**, Felsefe Dünyası, Dergisi, Sayı 33, Ankara, 2001.

Bayrav, Süheylâ, **Yapısal Dilbilimi**, İ.Ü.E.F. Basımevi, İst 1969.

Bell, Clive, **Uygurluk**, çev.: V. Günyol, M. Urgan, M. C. Anday, Hilmi Yavuz, Halit Çakır, Çan Yay., İstanbul, 1966.

Bergson, Henri, **Metafiziğe Giriş**, çev.: Barış Karacasu, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 1998.

-----, **Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı**, çev.: Mehmet Karsan, M.E B.Yayınevi, Ankara, 1949.

Bidney, David, "On The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer And Its Relation To History of Anthropological Thought", Ed.: Paul Arthur Schilpp, **The Philosophy of Ernst Cassirer**, New York, Tudor Publishing Com., Second Printing, 1958.

Birand, Kâmiran **Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1954.

-----, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, A.Ü.İ.F.Yay., Ank, 1977.

Bochenski, J. M., **Çağdaş Avrupa Felsefesi**, çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalıcı

Yayınevi, İstanbul, 1997.

Carrel, Dr. Alexis, **Bilinmeyen İnsan**, çev.: Nasuhi Baydar, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul 1940.

Cassirer, Ernest, **An Essay on Man**, Yale University Press, 21. Baskı, 1970.

-----, **Myth of State**, Doubleday Company, INC., Garden City, New York, 1955.

-----, **The Renaissance Philosophy of Man**, The University of Chicago Press, 1967, United States of America

-----, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev.: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1996.

-----, **Philosophy of Symbolic Forms, Cilt I: Language**, New Haven and London, Yale University Pres, 1957.

-----, **Philosophy of Symbolic Forms, Cilt III: The Phenomenology of Knowledge**, New Haven and London, Yale University Pres, 1985.

-----, **Scientific Knowledge and the Concept of Man**, University of Notre Dame Pres, Indiana, 1971.

-----, **The Philosophy of the Enlightenment**, trns. A. Koelln and J. P. Pettegrove, (Princeton, Princeton University, 1951.

-----, **Language and Myth**, Translated by Susanne K. Langer, Dover Publications Inc. New York, 1953.

-----, **Substance and Function**, İng. çev. William Curtis and Mary Colins Swabey, Chicago and London Publishing Company, (1923) s. I-IX.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yay. Ankara, 1996.

Chevalier, Jacques, **Pascal**, çev.: Mehmet Toprak, M.E.B. Yay. İstanbul, 1961.

Cresson, Andre, **Filozofik Sistemler**, çev.: Dr. S. J. Becarano, Sermet Matbaası, İstanbul, 1962

Çankı, Mustafa Namık, **Büyük Felsefe Lügati**, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954.

Çalışlar, Aziz, **Çağdaş Felsefe**, düzenleyen ve çev.: Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1985.

Çelebi, Asaf Halet, **Mevlânâ ve Mevlevilik**, Hece Yay., Ankara, 2002.

- Diderot, Denis-D'Alambert, **Ansiklopedi ya da Bilimler Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü**, çev.: Selahattin Hilav, O K Y, İstanbul, 2000.
- Enç, Mithat, **Ruhbilim Terimleri Sözlüğü**, Ankara, T.D.K. Yay.,
- Erdem, H. Haluk, **'Karl Jaspers'in Felsefesinde İnsanın Varoloğunu Gerçekleştirilmesi Olarak İletişim'**, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı : 35, 2001.
- Feynman, Richard, **Fizik Yasaları Üzerine**, Tubitak 3. Baskı, Ankara, 1995.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri, **Ahlâk Tarihi**, İkinci Kitap, İstanbul, tarihsiz
- Flew, Antony, **A Dictionary of Philopsophy**, Pan Boks in association with The Macmillan Pres, London, 1979.
- Foulquie, Paul, **Varoloşçuluk**, çev.: Yakup Şahan, İletişim Yay. İstanbul, 1995.
- Freud, Sigmund, **Totem ve Tabu**, Dünya Kültür Klasikleri Dizisi, çev.: K. Sahir Sel, İstanbul, 1996.
- Freund, Julien, **Beşerî Bilim Teorileri**, çev.: Bahaeddin Yediyıldız, TTK Basımevi. Ankara, 1991.
- Gawronsky, Dimitry, "Cassirer His Life and Works", Ed.: Paul Arthur Schilpp, **The Philosophy of Ernst Cassirer**, New York, Tudor Publishing Com., Second Printing, 1958.
- Gilson, Etienne, **Orta Çağ Felsefesinin Ruhu**, Açılım Kitap, çev.: Şâmil Öcal, İstanbul 2003.
- Goldmann, Lucien, **Aydınlanma Felsefesi**, Doruk Yay., çev.: Emre Arslan, Ankara, 1999.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1974.
- , **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, İ.Ü.E.F. Yay. İstanbul, 1948.
- Groethuysen, Bernard, **Nietzsche ve Alman Felsefi Düşünüşüne Giriş**, çev.: H. Ragıp Atademir, Remzi Kıtabevi, İstanbul, 1944.
- Gutmann, James, "The Humanism of Ernst Cassirer", Ed.: Paul Arthur Schilpp, **The Philosophy of Ernst Cassirer**, New York, Tudor Publishing Com., Second Printing, 1958.
- Günbulut, Şükrü, **Küçük Felsefe Tarihi**, May Yay. Ankara, 1983.
- Gürsoy, Kenan, **Bir Felsefe Konusu Olarak İnsan-Kültür İlişkisi**, D.T.C.F. Yay..

- DTCF Basımevi. XIII: Cilt, Ankara. 1991.
- Hampson, Norman, **Aydınlanma Çağı**, çev.: Jale Parla, Ankara, 1991.
- Hans Baron, **Ernst Cassirer**, Francis R. Johnson, Paul Oskar Kristeller, Dean P. Lockweed ve Lynn Thorndike'in katkıları ile. **Journal of the History of Ideas**, IV, No. I, 1943.
- Hartman, Robert S., "The Philosophy of Symbolic Forms of Ernst Cassirer", Ed.: Paul Arthur Schilpp, **The Philosophy of Ernst Cassirer**, New York, Tudor Publishing Com., Second Printing, 1958.
- Heistermann, Walter, **Kant'ın Felsefesinde İnsanın Yeri**, çev.: Tomris Mengüşoğlu, Felsefe Arkivi, İ.E.F.Yay., Sayı 20, 1968.
- Heidegger, Martin, **Metafizik Nedir?**, çev.: Yusuf Örneç, TFK. Yay., Ankara, 1994.
- Hessen, J., **Bilgi Teorisi**, çev.: Yunus Kâzım Köni, Vakıf Matbaası, İstanbul, 1939.
- Homeros, **Odysseia**, çev.: Ahmet Cevdet Emre, Varlık Yay., İstanbul, 1971.
- Höföding, Dr. Harald, **A History of Modern Philosophy**, B. E. Meyer tarafından Almanca Tercümesinden, Dover Publications, INC. 1955.
- Hübscher, Arthur, **Çağdaş Filozoflar**, çev.: İsmail Tunalı, Tur Yay. İstanbul, 1980.
- Jaspers, Karl, **Felsefeye Giriş**, çev.: Mehmet Akalın, Dergâh Yay., İstanbul, İkinci Baskı, 1981.
- Jung, Werner, **Georges Simmel, Yaşamı, Sosyolojisi ve Felsefesi**, çev.: Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara, 1995.
- Kant, İmmanuel, **Seçilmiş Yazılar**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- , **Prolegomena**, çev.: İonna Kuçuradi-Yusuf Örneç, T.F.K. Yay., Ankara, II. Baskı, 1995.
- , **Arı Usun Eleştirisi**, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.
- Kavadarlı, Güngör, "Anlam Arayışı", <http://historicalsense.com/Archive/Fener16/1.htm>: (12.10.2001)
- Keller, Helen, **The Story of My Life**, New York, Double-day, 1903.
- Köktürk, Milay, "Akıl Eleştirisinden Kültür Eleştirisi'ne Sembolik Formlar Felsefesi", **Felsefe Dünyası**, Sayı 37, 2003/1.
- Kranz, Walter, **Antik Felsefe**, çev.: Suad Y. Baydur, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1976.
- Kuçuradi, İonna, **Uludağ Konuşmaları**, T.F.K. Yay., Ankara, 1988.
- Kutsal Kitap (Yeni Çeviri)**, İstanbul, 2001.

- Küng, Hans, **Evrensel Bir Ahlâka Doğru**, çev.: Nevzat Y. Aşkoğlu, Cemal Tosun, Gün Yay. Ankara, 1995.
- Küyel, Mübahat, **Felsefeye Başlangıç**, M.E.B Yay., Ankara, 1976.
- , **Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi**, A.Ü. Rektörlüğü Yay., A.Ü. Basımevi, Ankara, 1976.
- , ‘**Farabi’de Düşünce ve Dil Arasındaki İlişki**’, Araştırma Dergisi, D.T.C. F. Yay., Cilt: XI, Ankara, 1979.
- Latince-Türkçe Sözlük**, çev. Sina Kabağaç-Erdal Alova, Sosyal Yay., İstanbul, 1995.
- Mahzar Şevket, “Felsefi Antropoloji”, **Felsefe Semineri Dergisi**, İstanbul Basımevi, İstanbul, 1939.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, E. F. Matbaası, İstanbul, 1976.
- , **İnsan Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- Montagu, M. F. Ashley, “Cassirer on Mythological Thinking”, Ed.: Paul Arthur Schilpp, **The Philosophy of Ernst Cassirer**, New York, Tudor Publishing Com., Second Printing, 1958.
- Montaigne, Michel Eyquem de, **Denemeler**, çev.: Sabahattin Eyuboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2000.
- , çev. Sabahattin Eyüboğlu, Varlık Yay. İstanbul, 1962.
- Morris, Charles, “**The Foundation of The Theory of Signs**”, Encyclopedia of the Unified Sciences, 1938.
- Muller, ‘**Yirminci Yüzyılda Felsefenin Rönesansı I-II**’, D.T.C.F. Araştırma Dergisi. T.T.K. Yay., Ankara, 1964.
- Namdar Rahmi, **Felsefe Meslekleri Vokabüleri**, Konya, Tarihsiz,
- Öner, Necati, **Klasik Mantık**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1970, 188.
- Öymen. M. Münir Raşit, **Alman Filozofisi**, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1972.
- Özden, H. Ömer, **İbn-i Sînâ-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma**, Dergâh Yay., İstanbul, 1996.
- , **Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemâl**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
- Özlem, Doğan, **Tarih Felsefesi**, Ara Yay., İzmir, 1984.

- , **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, İnkılâp Yay. İst, 2000.
- , (Derleyen-Çeviren) **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, Ark Yay., Ankara, 1995.
- Pakdil, Nuri, **Biat II**, Edebiyat Yay. Ankara, 1977.
- Paksüt, Fatma, **Seneca, Ahlâk Görüşü, Zevk Anlayışı**, Ulusal Basımevi, Ankara, 1971.
- Pascal, Blaise, **Düşünceler**, çev.: Fethi Yücel, Yeni Cezaevi Matbaası, Ankara, 1942.
- , **Düşünceler**, çev.: Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yay. İstanbul, 2000.
- Platon, **Protagoras**, Fransızcadan çev. N. Şazi Kösemihal, Expres Basımevi, İstanbul, 1940.
- , **Devlet**, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.
- , **Kriton**, çev.: Suat Sinanoğlu, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1980.
- , **Phaidon**, M.E.B.A.Ü. Basımevi, çev.: S. Kemal Yetkin, H. Ragıp Atademir, Ankara, 1963.
- , **Republic** İng. çev. F. M. Cornford (Oxford, Clarendon Press, 1941).
- Poincare, Henri, **Bilim ve Varsayım**, M. E. Basımevi, İstanbul, 1946.
- Rothacker, Erich, **Tarihselcilik Sorunu**, çev.: Doğan Özlem, Gündoğan Yay., Ankara, 1995.
- Sarıçioğlu, Ekrem, **Dinler Tarihi**, Isparta, 2000.
- Saussure, Ferdinand, **Genel Dilbilim Dersleri**, çev.: Berke Vardar, T.D.K. Yay., Ankara, 1976.
- Schopenhauer, Arthur, **İrade Felsefesi**, çev.: Sadi Irmak, İkbâl Kitabevi, İstanbul, 1962.
- , **Aşkın Metafiziği**, çev.: Selâhattin Hilav, Süreç Yay., İstanbul, Tarihsiz
- Schilpp, Paul Arthur, **The Philosopy of Ernst Cassirer**, New York, Tudor Publishing Compan, Second Printing, 1958.
- Songar, Ayhan, **Çeşitlemeler**, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1981.
- Soykan, Ö. Naci, "Türk Postmodernizmi", **Felsefe Dünyası Dergisi**, sayı: 9, Ekim 1993.
- , "İnsanın Dünyadaki Yerinin Yeniden Sorgulanması Üstüne", **Felsefe**

- Dünyası Dergisi**, Sayı: 33, Ankara, 2001.
- Tacou, Constantin, **Din ve Fenomenoloji**, çev.: Havva Köser, İz Yay., İstanbul, 2000.
- Tatar, Burhanettin, **Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti**, Vadi Yay. Ankara, 1999.
- Tokatlı, Attila, **Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü**, Bilgi Yay., Ankara, 1973.
- Ülken, H. Ziya, **Felsefeye Giriş II**, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1958.
- , **Felsefeye Giriş I**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1963.
- , **Yirminci Asır Filozofları**, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1936.
- Wein, Hermann, **Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans**, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1959.
- Werkmeister, W. H., **Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri**, çev.: A. Turan Oflazoğlu, İ.E.F.Yay., İstanbul, 1959.
- Vernaux, Roger, **Existansiyalizm Üzerine Dersler**, çev.: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1994.
- Yakıt, İsmail, **Batı Düşüncesi ve Mevlâna**, Ötüken Yay., İstanbul, 1993.
- Zimmermann, J. E., **Dictionary of Classical Mythology**, Bantam Books, Arizona State University, 1964.

ÖZGEÇMİŞ

1954 yılında Kahramanmaraş'ın Afşin ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Afşin'de, lise öğrenimini Kahramanmaraş Lisesinde tamamladı. 1973-1974 Öğretim yılında başladığı Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Bölümünden 1978'de mezun oldu. 1978-1980 arası Adıyaman Gölbaşı Lisesinde ve 1980-1988 arası Afşin Lisesinde felsefe grubu dersleri öğretmenliği yaptı. 1988'de kurum değiştirerek, Kayseri Polis Koleji felsefe grubu dersleri öğretmeliğine atandı. Dört yıl Polis Kolejinde iki yıl da Polis Okulunda görev yaptı. Bu arada Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalında "Hilmi Ziya Ülken'de Ahlak Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezini hazırladı. 1994'te tekrar M.E.B. Kayseri Sümer Lisesi felsefe öğretmenliğine atandı.

Halen 1995'ten itibaren görev yaptığı C.Ü. İlahiyat Fakültesinde Felsefe Tarihi ve Mantık Öğretim elemanı olarak eğitim-öğretim faaliyetini sürdürmektedir.