

KİTAPLAR ÜZERİNDE KONUŞMALAR

Macit Gökberk, Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, VII + 128 S. 195 krş.)

Bizde Tarih felsefesi üzerine yazılmış eserlerin ilki sayabileceğimiz bu kitabıyla genç felsefecilerimizden Macit Gökberk bize gerçekten ağırbaşlı, derli toplu bir araştırma örneği sunmuş. Yazarın da kitabının önsözünde belirttiği gibi, bizde şimdiye kadar bu konuda bazı ufak tefek bir iki araştırma yapılmışsa da, bu alan "başlı başına bir felsefe konusu olarak işlenmemiştir." Yazar aynı önsözde bizim bu fikir alanıyla bu güne kadar sistematik bir şekilde ilgilenmeyişimizin nedenlerine kısaca birer birer dokunduktan sonra, bu küçük çalışmasının ilerde Tarih felsefesi üzerine çalışacaklar için bir isteklendirme olabileceği umudunu açığa vuruyor.

Eser asıl konuya girmeden önce Kant ile Herder'in "hayat ve düşünme formü" üzerine kısa bir açıklama ile işe başlıyor. Königsberg'li filozofun üslûbu da hayatı gibi sade, ölçülü, düzgün ve kurudur. Buna karşılık Herder hareketli, heyecanlı, inişleri çıkışları olan bir hayat sürmüş, aynı nitelikler düşünce tarzına ve üslûbuna da yankımıştır. Kant ne kadar sistemli, objektif, nerdeyse

skolastik bir kafaya sahipse, Herder de tersine o derece mistiğe, fantaziye, şiire kaçan bir düşünceye sahiptir. Kant'm üslûbundaki açıklık, kuruluk, ağırbaşlılık Herder'de yerini ifade zenginliğine, image'larla yüklü bir dile bırakır. Kant'm kendisi de Herder'in düşüncesindeki bu subjektifliğe işaret etmiş, "bu düşünmenin objektif bilgilere yeni bir şey katmak bakımından başarısız olduğuna" dikkati çekmiştir.

Başlıca karakteri bakımından Kant teorik bir insandır; o her şeyde a priori, objektif, genel olanı arar; oysaki Herder her şeyden önce bir estetsiyen, bir şairdir; Kant gibi bir akıl insanı değil, bir sezgi insanıdır. Kant'taki soyutluk ve genellik kaygısına karşılık, Herder somut olanı, özel olanı araştırır.

Kant aslında bir tabiat düşünürüdür, tarih felsefecisi değildir; tarihe olan ilgisi "tarihin, düşünmesine konu olan dünyanın bütününden sadece bir parça olmasıyla" açıklanabilir. Buna karşılık Herder'in düşünmesinin anayurdu Tarihtir; yalnız Herder tarihte genel olanı, yani tarihi yürüten kanunları değil, tek tek tarih olaylarını araştırır; daima somut olana sokulmak, tarih yardımıyla insan ruhunun derinliklerine inmek ister, geçmiş olayların ruhi durumlarını içlerinden duymağa çalışır. O-

nun için bu yolda Herder yeni bir tarih metodunun, "Einführung" metodunun bulucusu sayılır. Herder'in concret (somut) ye olan yakın-bağlılığı onu tarih üzerine sistemli, toplu bir görüşe ulaştırmaktan alkoymuşsa da, "tarihin dünyası için eşi az bulunan bir sezgiye sahip olan bir uyarıcı olmasını" önleyememiştir. Tersine, kendinden sonraki Tarih felsefesinin yaratılmasında, daha sistemli eserlerin doğmasından pek büyük rolü olmuştur.

Eserinin ikinci bölümünde yazar, Kant ve Herder'in tarih anlayışlarını açıklamaya girişmeden önce, iki düşünürün de içinde yetişmiş oldukları tarihî kültür-çevresinin karakteristiklerini belirtmeyi lüzumlu görmüş. Kant olsun, Herder olsun, düşüncelerindeki anlayışlarındaki büyük ayrılıklara, hattâ aykırılıklara rağmen, ikisi de Aydınlanma'nın çocuklarıdır. Onların Tarih felsefelerini daha iyi anlayabilmek için, sonradan ikisinin de aşmış oldukları bu devrin "kuruluş ilkelerini", fikir yapısını, manevî havasını kavramak gerektir.

Bilindiği gibi, *Aydınlanma* özelliklerle 18. Yüzyılı kaplayan bir devir olmakla birlikte, kökleri çok daha gerilere, Rönesansa gider. Ortaçağın dinî dogmatizmasına, sırf nazari düşüncesine karşılık, yeni zamanda her türlü bilgiye karşı tenkitçi bir tavır almak, deneysel tabiat bilimlerini geliştirmek, Kilise otoritesi yerine aklın egemenliğini kurmak rönesansla başlayan fikir hareketinin ana-ilkelerini teşkil etmiş, aynı anlayış daha sonra *Aydınlanma*'nın gelişmesinde de başlıca rolü oynamıştır. *Aydınlanma*'nın en göze çarpan karakteristiği, *akla olan sonsuz güveni*, sonra sadece tabiat olaylarının değil,

insanı ilgilendiren bütün problemlerin aklın tabii ışığı ile aydınlatılabileceğine inancıdır. Sırf insan aklına dayanan "tabii bir din", sonra "tabii hukuk" fikri gene bu devrin temel-inauçlarıdır. İnsan şerefine, insan haysiyetine değer vermek, individu'nün sosyal yapıdaki gerçek önemini belirtmek bakımından da *Aydınlanma* insanlığın kültür tarihinde önemli bir ilerleme sayılır. İsa'dan önce V. Yüzyılda da Greklerde buna benzer bir *Aydınlanma*'nın olduğuna işaret eden yazar, bu ilk *Aydınlanma*'nın insanlığın kültür tarihinde oynadığı önemli rolü belirttikten sonra, Yeni zamanlarda Tabii Hukuk anlayışının kurucusu sayılan Hugo Grotius'tan, ayrıca Hobbes'un ve Locke'un aynı konuyla ilgili düşüncelerini incelemekte, daha sonra da Locke gibi, Descartes gibi, Leibniz gibi Yeniçağ fikir dünyasında, hele *Aydınlanma*'nın oluşmasında derin tesirler yapmış olan filozofların ana-fikirlerini gözden geçirmektedir.

Bu bölümün ikinci kısmında yazarın *Aydınlanma*'nın tarih felsefesinin tablosunu çizmeğe giriştiğini görüyoruz. Yalnız daha önce yazar tarih felsefesinin geçirmiş olduğu evrime dokunmayı lüzumlu görmüş. Ona göre, İlkçağda bir tarih felsefesine rastlanmaz. Çünkü o vakitler zaman içinde insandan çok, tabiat içinde insanla ilgileniliyordu. Bunu da yazar, "Greklerin kendi dünyaları içinde kapalı kalmış olmaları", insanların birliği düşüncesini kavrayamamış bulunmalarıyla açıklıyor (S. 55). Grekler bütün tabiat olaylarını açıklayan bir fikri, 'sonsuz dönüş' fikrini tarihe de aktarmışlar ve bununla yetsinmişlerdir. Asıl tarih bilinci, insan nevinin bağlılığı (soli-

darité humaine), yani bütün insanların günahlı olmada ve kurtuluşa erişmede ortak oldukları ana-fikrini güden Hıristiyanlıkla birlikte kendini gösteriyor (S. 56). Hıristiyanlığın tarih anlayışının en olgun, en derli toplu örneğini bize "Tanrı Devleti" adlı eseriyle Augustinus vermiştir. Bu arada Aquino'lu Thomas'ın tarih anlayışına da kısaca dokunduktan sonra yazar, bize Yeniçağ'm dünya - görüşünde açmış olduğu çığırdan, bu yeni dünya - görüşünün özellikle tarih - görüşü üzerinde yapmış olduğu temelli değişikliklerden bahsediyor.

Ortaçağın *donmuşluğuna* karşılık, Yeniçağ *oluş* fikrini getirmiştir. Hele ilginin "öbür dünya" dan "bu dünya" ya çevrilmeğe başlaması, insanın tarih içindeki yeri, insanın yazgısı üzerine büsbütün yeni bir düşünüşün kök salıp serpilmesine yol açmıştır. Artık tarih de, insan gibi, kanununu kendi kendisinden edinen, kendi kendini yaratan bir gerçek olarak anlaşılmağa başlıyor (S. 60). Tarihi tabii nedenlerle açıklama, tarihte bir ilerleme, bir gelişme olduğu fikri bu çağa vergidir. Tarihteki bu "ilerleme" fikrini özellikle *Aydınlanma* işlemiştir. Gerçekten de hemen her Aydınlanma devri düşünüründe, bir Voltaire'de, bir Turgot'da, bir Condorcet'de bu ana - fikir başlıca rolü oynar. Özellikle Voltaire'e göre, "tarihte ilerleme ile aklın açılıp serpilmesi, asıl özünü bulması aynı şeydir." Onun anlamında tarih, "bir çeşit aklın arınma, kendini olduğu gibi gösterme çabasıdır." (S. 65). Bu bakımdan *Aydınlanma* aşırı intellectualist bir karakter gösterir. O kadar ki bu devir, vahiy dinleri yerine bir akıl dini (Déisme) kurmağı tasarlar. Onun için *Aydınlan-*

ma'nın tarih görüşü tek taraflıdır, tarihi olayın individuel yönünü, tarihteki formların sürekli bir akış ve değişme içinde olması özelliğini kavrayamamıştır. Lessing de dahil olmak üzere bütün Aydınlanmacılar tarihte bir gelişme, yetkinliğe doğru bir yükselme olduğuna, sonunda aklın iyice arınıp insanlığın bir anlaşma ve barış devrine ulaşacağına inanırlar. Yalnız Rousseau *Aydınlanma*'nın böbürlendiği her türlü kültüre karşı cephe alarak, tarihin gidişini mânevî kıymetler (ahlâk) bakımından bir *alçalma* olarak vasıflandırır (S. 71).

Aynı bölümün üçüncü kısmında yazar *Aydınlanma* karşısında Kant ile Herder'in durumlarını inceliyor: *Was ist Aufklärung?* (Aydınlan nedir?) adındaki yazısında Kant Aydınlanmayı "insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu bir ergin olmayış durumundan kurtulması" diye tanımladıktan sonra, bu erginliği insanın aklını kendisi kullanmasıyla elde edeceğini söyler. Ona göre bu zor bir iştir, hele kamuyu bu erginsizlikten kurtarma işi yavaş yavaş yapılmalıdır, çünkü insanları fikir tembelliginden kurtarıp, kendi kendilerine, kendi hesaplarına düşünmeğe alıştırmak görüldüğü kadar kolay değildir. İnsanları bir ön yargıdan kurtarıpken yeni bir ön - yargının kucağına düşmekten korumaya çalışmalıdır (S. 75). Bu bakımdan Kant için *Aydınlanma*'nın şartı ve ereği, "aklı her bakımdan açık olarak kullanma hürriyeti" dir. Ona göre, tarihteki gelişmenin ölçüsü *hürriyettir*; "ilerleme hürriyet düşüncesinin tarih sahnesindeki yayılıp derinleşmesidir." (S. 77). Bu anlayışıyla Kant *Aydınlanma* tarih felsefesinin en ileri, en yüksek örneğini vermiş oluyor.

Herder ise, tersine, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" (1774) adını taşıyan eserinde, *Aydınlanma*'ya karşı açıkça menfi bir tavır takınır. Herder de tarihte bir plân ve ilerleme kabul eder, ama *Aydınlanma*'nın kendini tarihin ereği saymasına tahammül edemez. Ona göre tarihteki bütün tek tek olaylar sadece birer *avaç*'tırlar, erek olamazlar. Onun için her devrin ağırlık merkezini gene kendi içinde aramalı, onu bugünkü ölçülerimizle değil, kendine öz ölçüleriyle, kıymetleriyle anlamağa çalışmalıdır. Tarihi genel şemalardan kurtarmak lâzımdır; ama bu "gene de bütün devirlerin üstünde kımlıdayan bir ilerleyiş (Fortgang)" olmasına mâni değildir (S. 79). Gerçekten de Herder'in kendisi bu *Ein-führung* metoduna dayanarak kendi zamanına kadar olan tarihin *anaçizgilerini* belirtmeye çalışır. Bunu yaparken Herder tarihin çağlarını insanın geçirdiği muhtelif devrelere benzetir: İlk-çocukluk (Fırat ve Ganj), ergin-çocukluk (Mısır, Finike) delikanlılık (Grekeli), Olgunluk (Roma) çağları gibi. Ona göre, Romanın yıkılmasıyla birlikte insanlığın hayatında yeni bir dönem başlar. Bütün bu tarih yorumlamalarında Herder'in her devrin içine girmeği, o devri içinden yaşamağı, onda kendine öz kıymetleri, kusurları yakalayıp göstermeği amaç edindiğini görmek kolaydır. Bu bakımdan Herder Ortaçağa büyük bir değer verir, Yeniçağı da, bir çok iyi taraflarına rağmen, *mekanik bir devir* diye yerdikten başka, bu çağda insanlığın iyiliği, kurtuluşu için öne atılan fikir sistemlerini "kâğıt kültürü" diye vasıflandırır. Ona göre, *Aydınlanma*'nın yapmağa çalıştığı gibi, insanlığı

yalnız zihince yetiştirmek yetmez, böyle sırf akla dayanan bir kültür tek-yanlı olup insanlığı mutluluğa değil, aksine felâkete sürükler. Onun için aklın ışığına kalbin zenginliğini eklemelidir.

Eserin III. cü bölümünde Kant ve Herder'in tarih görüşleriyle tanışıyoruz. Kant tarih felsefesi konusunda sistematik bir eser vermemiş, düşüncelerini bir iki makale ve tenkidinde, özellikle "Dünya-yurttaşlığı bakımından genel bir tarih üzerine düşünceler" adlı yazısında ortaya koymuştur.

Kant tabiat olaylarında olduğu gibi tarih olaylarında da bir kanunluluğun, "düzenli bir gidişin" bulunduğu inancındadır. Onun için tarihinin asıl görevi tarihin "kılavuz-motifini" bulmaktır.

Kant'ın tarih anlayışı doğrudan doğruya insan anlayışına bağlıdır. Biliyoruz ki Kant'a göre, insan çift-tabiatlı bir varlıktır: Tabiat insana, diğer canlılardan fazla olarak, akıl ve buna dayanan *irade hürlüğü* vermiştir. İnsan aklı sayesinde tabii bir çok eksikliklerini giderebilir, sırf kendi gücüyle diğer hayvanların üstüne yükselebilir. Yalnız ona böyle istisnai bir varlık olmak imkânını veren akıl başlangıçtan buyana yetkin değildir, bir çok deneme ve yanlışmalardan, çeşitli görgü ve derslerden sonra arınır, yetkinleşir. İnsanın ömrü kısa olduğundan bu yetkinleşme nesiller boyunca sürer. Bunu da mümkün kılan toplum hayatıdır. Gerçi insan da biri toplum hayatına, öbürü tek başına yaşamağa yönelen iki karşıt kuvvet vardır; bu durum toplum halinde yaşayan insanlar arasında bir antagonizmaya, bir çatışmaya yol açar. Bu sefer insan toplum hayatı dışına çıkmadan

kişiliğini sağlamağa kalkışır: şeref, zenginlik, diğer insanlar üstünde egemenlik hırsına kapılır. İşte insandaki bütün yetilerin uyanmasına, medeniyetimizi yapan bütün kıymetlerin meydana çıkmasına insandaki bu tabii bencilik ve bundan doğan önürdeşme (rekabet) imkân vermiştir.

Burada Kant, Rousseau'nun *Contrat social*'deki ana-fikirlerden kalıncarak, insanların toplum halinde yaşamakta devam edebilmeleri için hürlüklerini sınırsızca kullanamayacaklarını, herkesin kendi hürlüğünü sınırlaması, bunun için de herkesin karşındakinin hakkına, hukukuna saygı göstermesi gerektiğini, bunu da adil bir medenî yasanın sağlayabileceğini söyler. Yalnız bu ideali gerçekleştirebilecek âdil efendi, yahut zümreyi nereden bulmalı? Bu güçlük, insanlığın en önemli ereği olan bu yolda bir çok denemeler yapılmasını gerektirecektir.

Şu var ki bu geçimsizlikler, bu çarpışmalar sadece bir toplum içindeki kişiler arasında değil, çeşitli topluluklar arasında da aynen mevcuttur, şu halde topluluklar da bir gün barışa kavuşmak ihtiyacını duyacaklar, bir çok harplerden, bunalımlardan sonra bir Uluslar Derneği halinde birleşmek istiyceklerdir. Gerçi insanlığın akli bu gün yeteri kadar yetkin değildir, ama devlet adamları fikirce aydınlandıkları gün harplerin insanlığa pek pahalıya patladığını anlıyarak bir hakeme başvurmak zorunda kalacaklar, böylece Devletler kurulu meydana gelecektir. Çünkü insanlık bütün yetilerini ancak böyle bir durumda gerçekleştirebilirler. "Böyle bir kurula her yanda ihtiyaç duyulması, bir takım devrimlerden geçerek, sonunda, kucağın-

da insanların bütün istidatlarının gelişeceği genel bir dünya-yurttaşlığı durumunun meydana geleceği umudunu uyandırıyor." (S. 101).

Tarihi tabiatın, daha doğrusu "Tanrısal Bilgeliğin" idare ettiğinden, insan türünün tarihinde akıllı bir ereğin bulunabileceğinden umudu kesmekte bir mâna olmayacağını söyleyen Kant, bu görüşüyle insanlığın mutlu geleceği hakkında ne kadar eymser olduğunu anlatmış oluyor.

Ona göre: "İnsan tabii varlığından sıyrıldığı ölçüde hürlüğünü geliştirmekte, tabiat düzeninden ayrıldığı ölçüde ahlâk düzenine, hak düzenine yaklaşmaktadır." (S. 102). Kant tabiatı, hele insanlığın tarihinde bir teleoloji olduğunu, bunun kötünden iyiye doğru bir gelişme şeklinde kendini gösterdiğini, bu ilerlemeye herkesin elinden geldiği kadar yardım etmesini de tabiatın kendisinin istemiş olduğunu söylemekle bu gün içinde yaşadığımız bir gerçeği bir buçuk yüzyıl önceden haber vermiş oluyor.

Herder'de, Kant'taki dualist görüş yerine, varlığı bir bütün olarak kavrayan bir dünya - görüşüne rastlıyoruz. Onda tabiat ve tarih plânları iki karşıt varlık alanı olmayıp aynı sürecin birbiri ardından gelen iki basamağıdır. Bundan ötürü, tarihin kanunları *yüksek tabiat kanunlarından* başka bir şey değildirler (S. 106). Herder'e göre, insan tabiatın bir parçası olduğundan, tabiatın oluşum ve gelişmesindeki ana - çizgiler insanlık tarihinin sağlam bir plânını çizmiş, "yerin yapısı insan hayatını şekillendirmede büyük bir rol oynamıştır." (S. 107).

İnsanla diğer yaratıklar arasında sıkı bağlar vardır. Bütün çeşitliliğine rağmen, tabiat, Herder'e göre,

"bütün yaratıkları tek bir organisa-tion plasmama göre oluşturmuşa benziyor." (S. 108). İnsanı öbür can-lılardan yapıca ayıran *dik durması, dik yürümesi*'dir. İnsan akıllı, ince duyulu olmasını bu yapısına borçlu olduğu gibi, san'atın, dilin, her tür-lü kültür olayının, hür-lüğün kayna-ğı budur. Herder'in "insanı öteki ya-ratıklardan ayıran çizgilerin bütünü" diye tanımladığı humanite de bu fi-zik yapı ile gartlıdır.

Öbür yandan tabiatla sürekli bir ilerleme, bir yükselme olduğuna ina-nan Herder, insanın da bir *erek* de-ğil, bu yukarı doğru kımlıdanışta bir basamak olduğu fikrindedir (S. 110). Yalnız insanda, öbür hayvanlardaki-nin tersine, hep bir ereğine tam e-rişememe, eksik kalma yönü vardır. Bu bakımdan "insan olmak sonsuz bir erektir." Belki insan içindeki salt insanlık idesine ancak başka, daha yüksek bir dünyada erişebilecektir.

Eserinin ikinci bölümünde çeşitli insan topluluklarının, ulus (volk) lar-ın gösterdikleri etnolojik değişiklik-lere göre bunların bir tablosunu çizen Herder, "genetik kuvvetlerle ik-lim etkilerinin" meydana getirdiği bu görünürdeki değişikliklere rağ-men "insan türünün her yerde bir ve aynı kaldığına" inanır. Ona göre insanı *tarihi bir varlık* yapan, onu şekillendiren iki ana-kuvvet vardır: *Yaratıcı tabiat* ile *eğitici kültür*. Her ikisinin de amacı "insanı humanite için oluşturmak (Bildung) 'dır. Bu bakımdan Herder'de tarihin ana kav-ramlarından birini teşkil eden *gele-nek* insanlık tarihine bir bütünlük, sürekli bir oluş imkânını verir. "Ta-rihi insanlık kültürünün gelişmesi, bu kültürün birliğini ve sürekliliğini sağlayan gelenek zincirinin zaman

indeki yürüyüşü" şeklinde anlayan Herder'e göre, insanlık, Tevratm Yaradılış hikâyesinde anlatıldığı gi-bi, bir çiftten üremiştir (S. 115).

Bundan sonra Herder çeşitli tarih devirlerini gözden geçirir, tıpkı ta-biat araştırmacısının yaptığı gibi, ta-rihte de bazı kanunlara varmağa ça-lışır. O da, bütün Aydınlanma düşü-nürlerine öz bir görüşle, tarih olay-larının gerçekten olan şeylere dayalı olarak açıklanması, gizli kuvvetlere dayanılarak bir takım konstrüksiyonlar yapmaktan kaçınılması gerek-tiği fikrindedir (S. 120 - 121). Sonra hiç bir şekilde tarihte son erekler de aranmamalıdır. Oysaki daha önce Herder tabiatla aşağıdan yukarı doğru sürekli bir gelişme seziyor, ta-biatın gelişmesinde (manevî bakımdan) insanı erek olarak görüyordu. *Tarihin de böyle bir ereği yok mu-dur?* Önce kötümser bir anlayışla ta-rihin bir "hiçlik ve dağılma" oldu-ğunu söyleyen Herder, sonra tarihin bu görünüşteki gelip geçiciliğinin ar-kasında bir mâna, bir erek gizli ol-duğunu açıklıyor. *Bu erek humani-tedir.* İnsanlığa öz olan bütün nite-likler, ince-duyularımız, iç-tepileri-miz, aklımız, hür-lüğümüz, dil, san'at ve din hep bu ereğin, *humanite*'nin gerçekleştirilebilmesi için insana ve-rilmiştir (S. 122). Humanite'nin ger-çekleşmesi tarihte yıkıcı kuvvetlerin yavaş yavaş yapıcı kuvvetlere yenil-meleri, düzenin karışıklık yerine geç-mesiyle olur. Herder'e göre, "sürekli bir mutluluk durumu ancak ve ancak akılla adalete dayanır." (S. 123). So-nuç olarak Herder de, aşağı yukarı Kant gibi, tarihin ereği olan huma-nite'nin akıl ve adalet olduğuna, ta-rihte görülen bütün dengesizliklere, çöküntü ve sarsıntılara rağmen, in-sanlığın daima yükselen bir huma-

nite maximum'una doğru gittiğine inanır. "İnsan zekâsının şimdiye kadarki bütün uğraşmaları, hep türümüzün humanite ve kültürünü daha derinden kuracak, daha geniş olarak yayacak araçları bulmağa yönelmiştir." (S. 124).

Bu görüşü ile Herder, Kant'ın, hattâ bütün Aydınlanma'nın ortaklaşa tarih anlayışına katılmakta, çalışkanlığı, akli ve doğuştan sahip olduğu adalet duygusu sayesinde insanlığın bir gün daha yüksek, daha mutlu bir duruma erişeceği hususundaki inancını belirtmektedir.

Buraya kadar ana-çizgileriyle en önemli kısımlarını belirtmeğe çalıştığımız bu eseriyle Macit Gökberk bize ağır-başlı, anlayışlı bir ilmî çalışma örneği sunmuş, ayrıca fikir kitaplığımızda çoktandır eksikliğini duyurtan değerli bir eser armağan etmiş oluyor. Eserin belki biricik kusuru, asıl konuyla doğrudan doğruya ilişkisi olmayan bazı kısımlara fazlaca yer verilmiş olmasıdır. Bu arada kitabın yarıya yakın bir kısmını Yeniçağ filozoflarından Aydınlanma ruhunun meydana gelmesinde araçlı veya araçsız olarak emeği geçmiş olan Descartes, Locke, Leibniz gibi büyük düşünürlerin felsefe sistemlerine ayrılmıştır, oysaki asıl amacı Kant ve Herder'in tarih anlayışlarını incelemek olan böyle bir eserin bu çeşit konudan uzaklaşmalara fazla tahammülü yoktur sanırım. Yazar pekâlâ doğrudan doğruya Aydınlanma'nın başlıca karakteristiklerini belirttikten sonra Kant ve Herder'in tarih anlayışlarının incelenmesine geçebilirdi. Yazar'm tarih felsefesi konusunu işlemeğe yeltenen bir eserde felsefe tarihine fazlaca yer vermek isteyişi belki de bir parça okuyucunun bu husustaki bilgisini ta-

mamlamak endişesiyle açıklanabilir, ama gene de böyle ilmî bir eserin bu türlü kaygılardan elden geldiği kadar uzak durmağa çalışması gerekir, çünkü böyle bir eseri okuyacak olanların yeteri kadar felsefe tarihi bilgileri olduğunu farzetmek daha doğru olur.

Eserin gerek konuyu işleme ve ilerletme, gerekse ilmî bütünlüğü ve dürüstlüğü bakımından sahip olduğu övülmeğe değer bir çok nitelikler yanında, dikkatimizi en çok çeken eserin dili olmuştur. Hiç duraksamadan söyleyebiliriz ki, şimdiye kadar bizde çıkan bu çeşit eserler arasında fikir dilimizi bu kadar yalın, bu derece arı bir şekilde kullanabilmene rastlamamıştık. Yazar'ın belki objektif çalışmasından da çok övülmeğe değer tarafı, dilimize armağan ettiği yepyeni fikir dilidir. Bu noktada bir fikir edinmek için yazar'ın cümlelerinden birini alalım: "Böyle bir *görüştten kalkan* eser, önce insan nevinin tabiat *yapısı* içinde nasıl *örülmüş* olduğunu göstermeğe çalışır, bundan sonra da *insanlık* tarihinin *yüz yıllar boyundaki yürüyüşünü gözden geçirmek denemesine girişir.*" (S. 106). İnsan bunu okuyunca hiç bir şeyi yadırgamıyor, değil mi? Ama aynı cümleyi bir başkası yazsaydı, belki buradaki 8-10 kelimeyi Osmanlıca karşılıklarıyla vermeğe kalkıştırdı. Meselâ altlarını çizdiğimiz kelimeleri pekâlâ arapça yahut farsça kelimelerle karşılamak mümkündü. Gerçi biz yazar'm iyice arınmış bir türkçe kullandığını öne sürmüyoruz. Bu gün için böyle bir düşün gerçekleştirmenin imkânsızlığı meydana gelir. Yazar'ın asıl övülecek tarafı bu günkü imkânlarımız ölçüsünde arı bir türkçenin en güzel örneğini verebilmiş olmasıdır. Gerçekten de ya-

zar bir çok yerlerde yabancı kelimeleri olduğu gibi bırakmak zorunda kalmış, sonra *komplex, konstruktion, dissiplin, spekulation, akt, sosiologia* gibi yabancı dillerden ödünç alınmış bazı kelimelerin yazılışlarında kendine göre bir yol tutmuş, bazan da dilimizde *tür*'le karşılayabildiğimiz *nevi* kelimesini nedense alkoymuş. Yalnız yazar bütün kitabı boyunca dilimize karşı öyle candan bir sevgi, öyle içten bir ilgi göstermiş ki öncedenberi dilimizde yerleri olduğu halde şimdiye kadar aydınlarımızın lütfuna erişemiyen bir çok kelime ve deyişleri bol bol kullanmakla kalmamış, ayrıca kendinden de *oluşma, baş-ilgi, ana-duruş kılavuz-motiv, temel-çizgi* gibi daha bir çok yeni deyişler getirmiş. Bu bakımdan belki ilk defa olarak bu eserde türkçenin doğu ve batı dillerinin anlatış tarzlarına özenen kilişelerinden arınıp kendine öz bir anlatış imkânına kavuştuğunu görüyoruz. Belli ki yazar sadece kelimeleri değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda her cümleyi türkçe düşünmüş, türkçe vermeğe çalışmış. Şimdiye kadar okuduğumuz eserlerin çoğunda kimisi iyice savsanmış, kimisi senli benli, kimisi dermeçatma, kısaca üzerinde işlenilmemiş, emek harcanmamış bir yazı diline rastlıyorduk. Oysaki her düşünce ken-

disini en iyi anlatmağa yeterli özel bir forma, temelleri sağlam, elden geldiği kadar arı bir dile muhtaçtır. Ne yazık ki aydınlarımızın çoğusu kendimize öz bir fikir dilimizin doğması, işlenmesi, geliştirilmesi işinde ilgisiz bir tavır takmıyorlar, türkçenin tabii zenginliklerinin araştırılması, yeni anlatım imkânlarının meydana çıkarılmasında emek harcamaktan kaçınıyorlar. Bu gün dil davasının önemi iyice anlaşılmadıkça, hele davanı çözümlenmesinde bütün aydınlarımız elbirliğiyle çalışmadıkça, bizde orijinal bir eser verilmesi beklenemez. Dilimizde çözümlenmesi gereken daha bir sürü meseleler, ayıklanıp temizlenmeyi bekleyen pek çok pürüzler olduğunu, sonra bu durumun daha uzun yıllar böyle sürüp gideceğini biliyoruz. Ama bu böyledir diye bu davaya ilgisiz kalamayız. Bu bakımdan Macit Gökberk'in bu alandaki çabaları, emekleri asıl yemişlerini bundan sonra verecektir.

"Kant ve Herder'in tarih anlayışlarını" bütün aydınlarımıza sağlık verir, gerek değerli ilmi çalışması gerekse dilimize karşı duyduğu derin ilgisiyle fikir dağarcığımızın zenginleşmesi yolundaki hizmetlerinden ötürü genç felsefecimizi kutlarız.

Hüseyin BATUHAN

Alexander Rüstow, *Vereinzelung: Tendenzen und Reflexe, İstanbul 1948.*

Das Schicksal der Vereinsamung, die soziale Isolierung des Individuums, sein Herausfallen, Herausbröckeln aus der Sicherheit und Geborgenheit sozialer Einordnung und Bindung, die geschichtlichen Ursachen dieses Vorgangs und die aus ihm sich ergebenden und ins Sozial - Pathologische hineinreichenden Folgerungen - dieser alte und von der modernen Soziologen Schule von Emile Durkheim oft behandelte Problemkomplex ist es, der auch dem Istanbuler Soziologen Prof. Alexander Rüstow, in seinem, vor kurzem unter dem Titel "Vereinzelung" erschienenen Schrift, als Untersuchungsthema dient. Die Naturreligionen hatten die Funktion, das soziale Leben in seiner urwüchsigen Struktur und seinem natürlichen Ablauf zu verklären, um ihm "eine höhere numinose Weihe zu geben". Die gestifteten Bekenntnis - und Erlösungsreligionen, zu denen auch das Christentum gehört, sind dagegen nach der Meinung des Verfassers, auf die Abwertung und Auflösung der natürlichen sozialen Bindung und die Einbettung des Menschen, auf Vereinzelung also, auf soziale Atomisierung gerichtet. Die christliche Erlösungsreligion ist es also nach R., die zuerst den sozialen Auflösungsprozess

vorbereitet und betrieben hat. Eine zweite Auflösungstendenz am sozialen Körper, setzte nach R., Mitte des 18 Jh. ein. Unabhaengig von den Wirkungen des Christentums beginnt zu dieser Zeit das Sozialgefüge selbst, sich zu zersetzen, fragwürdig und unbefriedigend zu werden. Tiefgreifende Wandlungen der Staats - und Wirtschaftsstruktur wirken zusammen, um diese Zersetzung hervorzu bringen. Die "industrielle Revolution" mit ihrer zunehmenden Proletarisierung und Verstaedterung, vor allem aber die Arbeitsteilung, reisst die Menschen aus der organischen Vital einbettung bauerlicher und handwerklicher Verhaeltnisse heraus, um sie ebenso massenhaft und eng, wie unnatürlich und unorganisch zusammenzupferchen. Beide Entwicklungsrichtungen, die religiöse sowie die soziale, voneinander getrennt, dennoch aber in der einen Ziel, in dem Zerstörungswerk am sozialen Körper sich gegenseitig ergaenzend, machen sich in stetigem Fortgang durch das 10. Jahrhundert bis zur Gegenwart geltend, um heute einen Höhepunkt in dem sozialen Auflösungsprozess zu erreichen. Philosophische, künstlerische, theologische sowie politische Strömungen der Gegenwart, kurz alles, was heute der geistigen Physiognomie der Zeit ihr Gepraege gibt,

sind nach Rüstow's Kulturkritik nicht anders denn als Symptome und Erscheinungen dieser Krankheit am sozialen Körper zu verstehen. Die Kultur der Gegenwart ist krank, nach Rüstow, weil der Sozialkörper unserer Zeit erkrankt ist. Das ist die Diagnose, die Rüstow stellt, und auf die immer wieder hinzuweisen er nicht müde wird. Die Heilung der Krankheit ist aber nur dann zu erwarten, wenn man diese Diagnose ernst nimmt, d.h. aber, nach der Meinung des Verfassers, die historischen Wurzeln der Sozialkrankheit aufgedeckt, erkannt und zu gleich bekaempft hat.

Diese Ideen sind es also, die, in aller Kürze zusammengefasst, in der vorliegenden Schrift enthalten sind. Es ist ein recht düsteres Bild der gegenwaertigen geistigen Lage, das uns da entworfen wird. Inwieweit diese Kulturkritik berechtigt ist, soll nachher erörtert werden. Zuvor müssen wir einige Bedenken zu den geschichtlichen Ausführungen von Prof. Rüstow über die Ursachen des Zerfalls der abendlaendischen Gemeinschaft aeussern. Rüstow sieht im Christentum den grössten Widersacher aller natürlichen Bindungen. Diese These scheint uns, trotz des gelehrten und teilweise neuen Materials das zu ihrer Begründung beigebracht wird, nichts weniger als gesichert. Es muss hier uneingeschränkt zugegeben werden, dass wie alle Erlösungsreligionen, das Christentum von Haus aus individualistisch eingestellt war. Aber diese Einstellung war zugleich, und zwar nicht nur in der Gestalt der organisierenden Kirche, in hohem Masse gemeinschaftsbildend und übt noch

heute eine Anziehungskraft aus, die auf christlich-europäischem Boden als einziges Bollwerk der quasi-religiösen Anziehungskraft des Kommunismus standhält. Rüstow will von all dem nichts wissen, oder er lehnt die christliche Gemeinschaft ab, weil sie aus einer Zersetzung natürlicher Bindungen hervorgegangen ist. Nun muss Rüstow gefragt werden: Wie konnte die Idee der christlichen Religion, wenn sie so sehr gegen die bedürfnisse der menschlichen Natur versties, dennoch sich durchsetzen und einen künstlichen Gemeinschaftsgeist (wenn es so etwas überhaupt gibt) bilden, der Jahrhundertlang den natürlichen verdrängen und überschatten konnte? Warum ging diese Idee, die so lebensfeindlich war, nicht zugrunde wie alle anderen Ideen in der Weltgeschichte, die nicht von vitalen Kräften getragen werden? Gewiss war die christliche Gemeinschaft nicht eine natürlich-weltliche. Aber keine Idee kann sich in der Geschichte durchsetzen, wenn sie sich gegen das Leben stemmt. So entstand auch die christliche Gemeinschaft nicht aus der Negation der alten, natürlichen Lebensformen, sondern aus ihrer Umwandlung durch die Kraft *einer neuen Idee* zustande. Wir können überhaupt Rüstows negative Theorie des geistigen Seins nicht annehmen. Der Geist der christlichen Religion ist nach ihm nicht der Formgeben, sondern der Verneiner des Lebens. Diese eineitig naturalistische Einstellung bringt aber eine Entstellung der historischen Gestalt des Christentums mit sich, und so muss Rüstow eine seltsame Behauptung aufstellen, die mit den Tatsachen nicht in Einklang gebracht werden kann, d.h. also in wissen-

schaftlicher Sprache, revidiert werden muss.

Die soziologische Erklärung der Vereinzelung lässt ebenso einiges zu wünschen übrig. So etwa, wenn der Verfasser von der Arbeitsteilung sagt, sie hätte vor allem in der gesellschaftlichen Wirklichkeit von innen heraus zu einer Zersetzung der natürlichen sozialen Einbettungen geführt. Gewiss ist diese Feststellung weder neu, noch falsch. Aber die Arbeitsteilung hat auch, wie die eindringende Untersuchung des Führers der modernen französischen Soziologie, Emile Durkheim, nachweist, zu einer neuen Formung des Kollektivbewusstseins sehr viel beigetragen. Also auch hier wird nur auf eine Teilerscheinung hingewiesen und diese Teilerscheinung muss — solange sie auf das Ganze nicht bezogen wird unwillkürlich zu einer einseitigen Deutung Anlass geben.

Was die Beurteilung der geistigen Gesamtlage der Gegenwart betrifft so sei uns hier erlaubt, kurz auf einige Bemerkungen des Verfassers hinzuweisen. Der Kampf gegen das Konventionelle bildet einen gemeinsamen und durchaus positiven Zug der geistigen Strömungen der Gegenwart. In diesem Zug darf aber nicht nur eine Spiegelung der sozialen Atomisierung oder der "Vereinzelung" gesehen werden, wie sie Rüstow sieht (s. 27). Der Gegenstand "Mensch" bildet heute eines der wichtigsten Kapitel der modernen Philosophie. Es ist richtig, dass zu dieser philosophischen Selbstbesinnung und Problemstellung neben der Krise der Weltanschauungen und der Differenzierung der Wissenschaften in getrennte Fächer auch soziale Motive beigetragen haben. Aber eine

philosophische Strömung der Gegenwart, wie etwa die des Existenzialismus als eine "nihilistische Metaphysik" abzustempeln, wäre dadurch noch lange nicht gerechtfertigt. In der Existenzialphilosophie (sowie in der Philosophischen Anthropologie) geht es um die Frage der Existenz, um das Erfassen der konkreten Ganzheit des Menschen, um das "Wesenhafte" und "Eigentliche" in ihm, also um etwas, was mit den naturwissenschaftlichen Begriff "Atom" und einem naturalistisch gemeinten Begriff "Vereinzelung" nicht in Beziehung gebracht werden kann.

Auch die moderne Kunst verfällt in der Schrift einer harten und einseitigen Kritik. Rüstow spricht von dem "degenerierten und dekadenten Charakter" der modernen Malerei und findet keinen passenderen Ausdruck als "gemalten Nihilismus" um diese Kunst zu charakterisieren.

Diese Kritik erinnert, — *coincidentia oppositorum!* — an die national-sozialistische Kritik an der modernen Kunst als einer entarteten. Jede Art von Individualismus war den Nationalsozialisten (wie auch den Kommunisten) verhasst weil sie ihm (entsprechend der Entwertung des Individuums zu einem Molekül des Volksganzen) nur das kontradiktorische Prinzip zur Gemeinschaft sahen. Die modernindividualistische Kunst fiel dieser Gesinnung zum Opfer, und sie musste einem platten Naturalismus, der die angebliche Tugend besass, von jedem verstanden zu werden, den Platz räumen. Ein ähnliches Kunstideal schwebt auch Rüstow vor. Auch er findet in der modernen Kunst nur einen "Zerstörungsdrang", einen "Welthass" und bezeichnet sie zuweilen als "Höllens-

kunst", in der er nur "ganz zusammenhanglose und rein abstrakte Atome blosser Linien, Punkte, Farbflecke usw., die gar nichts darstellen" sieht. Es ist schwer jemanden, der mit ganz bestimmten Vorurteilen an die Kunst herangeht, von der Berechtigung einer Kunstrichtung zu überzeugen, die diesen Vorurteilen nicht passt. Sowird es auch ein ergebnisloses Unternehmen sein, Rüstow von der Daseinsberechtigung einer Kunst zu überzeugen, die nicht von der Nachahmung sondern vom Ausdruck ausgeht und daher auch ihren Schwerpunkt nicht in der "Objektwelt", sondern in Menschen hat. Anaturalistische Strömungen in der Kunst gab es zu allen Zeiten. Daher hat es auch nichts Befremdendes für den Kunsthistoriker, wenn unsere Zeit wieder an die Individualität des Schöpfers des Werkes anknüpft. Darin den Drang nach einer "schränkenlosen Freiheit" unserer Zeit zu sehen, wäre schon zu viel. Die Meister der freien Kunst halten sich viel strenger an Gesetze und Regeln, als dies der Laie zu sehen vermag. Und die künstlerische Zucht der Gefolgschaft durch den Meister besteht auch heute. Schliesslich muss der Vorwurf der Traditionslosigkeit zurückgewiesen werden. Man darf den Kampf gegen den Akademismus nicht mit Kultur — oder Traditionsfeindschaft verwechseln. Welch grosses Verständnis und welch weite Horizonte der moderne Kunstsinn der Pflege der Kunstwerte der Vergangenheit verdankt, ist wiederholt von kunsthistorischer Seite ausgesprochen worden. Versteht man unter Traditionsgebundenheit die Wiedergewinnung der Werte der Vergangenheit aus einem lebendigen Gefühl

der Gegenwart — und nicht das kritiklose Fortsetzen der alten und überlebten Formen — so ist unsere Zeit und die moderne Kunst im hohen Masse traditionsgebunden.

Noch kritischer muss man Rüstow's Ausführungen, sobald sie die allgemeinen Geleise verlassen und das Fachwissenschaftliche streifen gegenüber treten. Die Fragen der Entstehung und Entwicklung des Naturgefühls und der Landschaftsmalerei, oder der realistischen Dichtung in der Neuzeit sind heute in der kunstwissenschaftlichen Literatur zu gut durchforscht, als dass man sich ohne gründliche Kenntnisse des Standes der Forschung an sie heranwagen dürfte. Dank den vorzüglichen Arbeiten der Wiener Kunsthistoriker-Schule (Dvorak, Frey, usw.) sind wir über die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Fragen, die Rüstow erwähnt, sehr genau im Bilde. Man kann nicht auf diese Fragen eingehen und die Forschungsergebnisse übersehen. Tut man das, will man etwa wie Rüstow die Entstehung der Landschaftsmalerei als einem Sondergebiet der Malerei mit der soziologischen Kategorie der "Veretzelung" in Zusammenhang bringen und dabei die gewaltige Wandlung im Kunstschaffen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unberücksichtigt lassen, so simplifiziert man das Problem in einer Weise, dass man Gefahr läuft, ins Dilletantische zu geraten. —

Rüstow's Schrift projiziert die allzupersonliche Einstellung des Verfassers und trägt somit, wie so viele Zeitschriften-Aufsätze im Nachkriegsdeutschland, einen beinahe Autobiographischen Charakter. Die Anteil-

nahme an den Problemen der Zeit bildet den positiven Zug darin. Damit unterscheidet sich auch die neue akademische Schriftstellerei in Deutschland, von der früheren, die — mit wenigen Ausnahmen — von der hohen Warte des aussenstehenden, objektiven Beobachters aus, die Berührung mit den Zeitfragen möglichst zu vermeiden suchte. Dennoch hat

man, bei den meisten dieser Schriftsteller den Eindruck, als ob sie nicht richtig wüssten, wie mit der "Gegenwart" etwas anzufangen wäre. Zwar stehen sie den Gegenwartsproblemen nicht mit einer überheblichen Indifferenz, aber dennoch ablehnend gegenüber. Unsere Zeit schreit aber förmlich nach positiver Anteilnahme an ihren Problemen.

M. Ş. İpsiroğlu

**Alexander Rüstow, *İnfiratçılık.*
İsmail Akgün Matbaası, İstanbul
1948.**

Ferdin, cemiyet içinde kendi başına kalması, içtimai nizamın temin ettiği emniyet dışında bırakılması, bu vakıanın tarihi sebepleri ve sosyal - patolojik neticeleri Emil Durkheim tarafından kurulmuş bulunan modern sosyoloji mektebinin sık sık üzerinde durduğu bu problem, kompleks, bu sefer İstanbul Jniversitesi Sosyoloji Profesörü Alexander Rüstow'un "infiratçılık" adı altında neşrettiği bir yazıya mevzuunu veriyor. Müellife göre, tabiat dinleri cemiyet hayatının aslı yapısını ve tabii akışını kuvvetlendirmeye hizmet etmişlerdir. Buna mukabil hıristiyanlık gibi, kurulmuş bulunan ve iman edenlerin necatı ve kurtarılması fikrine dayanan dinler, tabii topluluk bağlarının gevşemesine ve çözülmesine sebep olmuşlardır. Hıristiyanlık, cemiyet hayatında dağılma ve çözülme hareketini, garp âleminde hazırlayan ve meydana getiren ilk kuvvet olmuştur. Diğer bir çözülme hareketi, Rüstow'a göre 18. asrın ortalarında başlıyor. Hıristiyanlığın tesiri olmaksızın, bu sırada cemiyet bünyesinde bir inhilâl temayülü doğuyor ve bu temayül cemiyet hayatına karşı bir emniyetsizlik ve hoşnutsuzluk şeklinde duyuluyor. Sanayide büyük inkişâflar ve bilhassa iş bölümü, insan-

ları, köylü ile sanat erbabının bağlı buldukları tabii ve organik hayat sahalarından kopararak, kütle halinde ve tabii olmayan şartlar altında bir araya getiriyor. Birbirinden ayrı olan, fakat gayeleri, yani cemiyet yapısı üzerindeki yıkıcı tesirleri bakımından birbirini tamamlayan, içtimai ve dinî bu iki hareket, 19. asra ve 19. asırdan zamanımıza kadar geliyor ve bugün cemiyet hayatında infiratçılığın son haddine dayanmasına sebep oluyor. Zamanımızın mânevi çehresini tayin eden felsefi, bedîî, dinî ve siyasi fikir cereyanları, Rüstow'un kültür kritiğine göre, cemiyet bünyesine dadanan bir hastalığın tezahürleri olarak anlaşılmalıdır. Rüstow'a göre, içinde bulunduğumuz medeniyet bugün hastadır. Çünkü bugün cemiyetin bünyesi hastadır. Muharririn, üzerine parmağını bastığı ve tekrarlamaktan yorulmadığı teşhisi bu suretle ifadesini buluyor. Hastalığın giderilmesi, bu teşhisin ciddiye alınması ile kabildir. Fakat bu da, muharrire göre, cemiyetteki hastalığın tarihî köklerini ortaya çıkarıp tanımak ve aynı zaman onunla mücadele etmekle mümkündür. —

Rüstow'un yazısında kısaca topla- mağa çalıştığımız bu fikirlerle karşılaşılıyor. Önümüzde, zamanımızın mânevî durumunu, hiç de iç açacak bir şekilde tasvir etmeyen bir mazzara canlanıyor. Bu kültür kritiğinin-

deki hakikat payı az sonra bairtilmeğe çalışılacak. Fakat bunu yapmadan önce, Prof. Rüstow'un, Garp cemiyetinin bünyesindeki inhilâl âmillerini, ortaya çıkarmağa çalışırken, serdettiği bazı mülâhazaların üzerinde durmayı doğru buluyoruz. Rüstow hristiyanlığı, cemiyet hayatındaki tabii bağları çözen bir kuvvet olarak görüyor. Bu tez, kısmen yeni bir görüşle tefsir olunan zengin tarih vesikalarına istinat ettirildiği halde bize şüpheli görünüyor. Hristiyanlığın, necat fikrine dayanan diğer dinler gibi, mahiyeti itibariyle ferdiyetçi olduğu doğrudur. Fakat bu ferdiyetçilik, infiratçılıkla karıştırılmamalıdır. Hristiyanlık, teşkilâtlanmış kilise şeklini almadığı zamanlarda bile, toplayıcı bir kuvveti haizdi ve bugün dahi Avrupanın muhtelif yerlerinde, komünizmin yarı dinî cazihesine karşı koyan biricik kuvvet olarak yerini muhafaza etmeğe devam etmektedir. Rüstow bu hakikatı görmeyi istemiyor, yahut cemiyet hayatındaki tabii bağları altüst ettiği kanaatinde olduğu için, hristiyan cemiyetini hakiki bir topluluk olarak saymıyor. Rüstow'a sormak lâzım: Hristiyanlığa hâkim olan "fikir", eğer bu derece insanın tabiatına ve tabii ihtiyaçlarına karşı geliyor idi ise, nasıl oluyor da yine bu fikir insanlara kendisini kabul ettirebiliyor ve sun'î mahiyette bir topluluk ruhu — böyle bir şey varsa — yaratarak uzun asırlar cemiyetteki tabii temayülleri baskı altında tutabiliyor? Neden hayata bu derece düşman olan bu fikir, dünya tarihinde, vital kuvvetleri peşinden sürükleyemeyen diğer bir çok fikirler gibi, mahvolup gitmiyor. Elbette hristiyanlığın kurduğu cemiyet, tabii ve dünyevî bir karakter taşımaz. Fakat

hayata karşı koyan hiç bir fikir, zorla, uzun bir zaman için kendisini tarihe kabul ettiremez. Hristiyan cemiyeti de, tabii olan eski hayat şekillerinin; altüst edilmesiyle değil, bunların yeni bir fikrin idaresi altına alınmasıyla meydana gelmiştir. Rüstow'un iddiası, fikrî-varlığın mahiyeti hakkında negatif bir teoriye dayanıyor. Hristiyan dinine hâkim olan fikir, Rüstow'a göre hayata şekil vermiyor, hayatı inkâr ediyor, hayatın düşmanı bulunuyor. Fakat bu birtarafî natüralist görüş, tarihî şekliyle hristiyanlığın tahrif edilmesine sebep oluyor ve bu suretle Rüstow hâdiselere hiç de uymayan pek garip bir iddiada bulunmak mecburiyetinde kalıyor; ilmin diliyle, iddiasının yeniden gözden geçirilerek realiteye uyacak şekilde değiştirilmesine lüzum hâsıl oluyor.

İnfiratçılık hâdisesi hakkında verilen sosyolojik izah tarzı da bizi tatmin etmiyor. Muharrir iş bölümünün, cemiyetin içinden bir değişiklik yaparak, tabii cemiyet nizamının inhilâl etmesine sebep olduğunu söylüyor. Bu mütalâa ile Rüstow ötedenberi bilinen bir hakikatı tekrarlıyor. Ancak modern Fransız sosyolojisinin kurucusu Emil Durkheim'in bu mevzu üzerindeki araştırmaları ile gösterdiği gibi, işbölümünün yeni bir topluluk şuurunun doğup şekil almasında da büyük bir payı olmuştur. Bu suretle burada da bir hâdisenin sadece bir tarafı ele alınıyor ve bu tecrit — bütünlüğü ile hâdiseye gözönünde bulundurulmadığı için — ister istemez bir tarafî bir tefsire yol açıyor.

Rüstow'un bugünün felsefe ve sanat cereyanlarını ele alarak verdiği hükümlerine gelince, bu hususta bir fikir verebilmek için, muharririn ba-

zı mülâhazalarına işaret etmeyi faydalı buluyoruz. Konvansiyona ve seçkililiğe açılan karşı mücadele zamanımızda fikir hareketlerinin müşterek ve müsbet bir tarafını teşkil etmektedir. Rüstow bu hususiyette, cemiyet hayatındaki inhilâlin sadece bir ifadesini görmektedir ki, bu doğru değildir. Modern felsefenin en mühim bahislerinden birini bugün "insan" mevzuu teşkil ediyor. İnsanı, kendi varlığı üzerinde düşünmiye sevkeden sebepler arasında, sosyolojik âmillerin de bulunduğu elbette doğrudur. Fakat bu sebepten dolayı, geniş mânada insan felsefesinin ve bu arada eksistansiyalizm'in "nihilist bir metafizik" tâbiri ile damgalanması ne derece doğru olabileceğini takdir etmeyi okuyuculara bırakıyorum. Felsefî antropolojide ve eksistansiyalist felsefede insan "varlığı" ve insan "mevcudiyeti" bahismevzuu olmaktadır ve müşahhas bütünlüğü içinde insanın, insan varlığında asla ve öze ait olan "şey" in kavranılması istenilmektedir. Aranılan bu şeyin Rüstow'un atomlaşmış insanı ile ilgisi bulunmadığını söylemeye lüzum var mı bilmiyorum. Felsefî antropolojiyi ve eksistansiyalizm felsefesini cemiyet hayatındaki infiratçılığa karşı belki bir reaksiyon olarak tavsif etmek mümkündür. Fakat bunları içtimal infiratçılığın fikir hayatındaki akisleri gibi göstermek mümkün değildir.

Modern sanat ta, Rüstow'un yazısında, insafsız ve birtaraflı bir tenkide maruz kalıyor. Rüstow modern sanatın "soysuz" bir karakter taşıdığına kanidir ve bu sanatı bize tanıtabilmek için "resm edilmiş nihilizm" tâbirinden daha münasip bir ifade tarzı bulamıyor. Bu tenkit, bize — muharririn zihniyetine tanıamiyle

yabancı olduğundan şüphe etmediğimiz — nasyonal sosyalizmin sanat tenkidini hatırlatıyor. Ferdciliğin her çeşitinden, komünistler gibi onlar da nefret ediyorlar. Bu mefhumda cemiyet fikri ile uzlaşmasına imkân olmayan ve topluluk şuuruna tehdit eden bir mâna görüyor ve kurtuluşu ferdin bir molekül halinde halk mefhumunu içinde erimesinde buluyorlardı. Modern endividualist sanat bu zihniyete feda edilmişti ve yerini herkes tarafından anlaşılacak gibi, kendisine pek sudan bir fazilet izafe olunan sathî bir natüralizme bırakmak zorunda kalmıştı. Bu tarzda natüralist bir sanat idealini Rüstow da benimsiyor. Modern sanatta, o da sadece dünyaya karşı duyulan bir nefretin ifadesini buluyor, onu bir "cehennem sanatı" diye vasıflandırıyor ve "mücerret çizgi, nokta ve renk atomlarının, gelişi güzel yanyana getirilmesi ile ortaya çıkan bu sanatın hiç bir ifade etmediğini "ona sadece" "tahrib ilcanm" hâkim olduğunu söylüyor. Peşin hükümlerle sanatı değerlendirmeye alışkın bulunan bir kimseye, bu hükümlere uymayan bir sanat istikametinin değerini kabul ettirmek güçtür. Aynı şekilde Rüstow'u "taklit" den değil de, "ifade" den hareket eden ve bu itibarla ağırlık noktasını "tabiat" ta değil de, "insan" da bulan bir sanatın hakkını kabul ettirmek için iknaa kalkmak boşuna bir emek olacaktır. Tarihte tabiata yönelmeyen ve tabiat mefhumuna balığı kalmayan sanat cereyanlarına her zaman rastlanır. Bu itibarla zamanımızda sanatın, sanatkârın şahsiyetine bağlanmasında, sanat tarihçisi hiç bir fevkalâdelik görmez, sanatın bu şekilde istikamet değiştirmesi ile, kapıların ardına kadar açılarak "hudutsuz bir serbest-

lik" düşülmüş olduğunu da sanmıyoruz. Sanatta hürriyetin hakikî taraftarları, yani serbest sanatın ustaları, sanat hayatının dışında bulunanların tasavvur ettiklerinden çok daha fazla kendilerini sanat kaidelerine bağlı duymaktadırlar. Modern sanatın tarih ve tradisyon düşmanlığından da bahsedilemez. Akademizm karşı mücadele, kültür ve tradisyon düşmanlığı değildir. Yeni sanat anlayışı ile sanat zevkinin, mazideki sanat âbidelerine karşı gösterilen büyük ihtimama neler orçlu bulunduğunu, bugün herkes bilir. Tradisyona bağlılıktan, boşalmış eski şekillerin hiç bir tenkide tâbi tutulmadan devam ettirilmesini değil de, tarih kıymetlerinin bu günün zihniyeti ile yeniden kazanılmasını anlarsak, zamanımızın ve modern sanatın tradisyona bağlı olduğunu tereddütsüzce söyleyebiliriz.

Rüstow'un fikirleri, umumî mülâhazaların çerçevesinden çıkıp, ihtisas araştırmalarına temas ettikleri zaman, daha ziyade ihtiyatla karşılanmalıdır. Tabiat duygusunun ve manzara ressamlığının, yahut yeni çağda realizmin tekâmülâ ve doğuşu gibi meseleler, sanat tarihi literatüründe o kadar etraflı bir şekilde araştırılmış bulunmaktadır ki, bu araştırmaların bugünkü vaziyeti hakkında sarîh bir fikir edinilmeden bu problemlere temas edilmesi bile doğru olamaz. Viyana Sanat tarihi mektebinin bu istikametteki verimli çalışmaları sayesinde, Rüstow'un üzerinde durduğu meselelerin, fikir tarihi bakımından dayandıkları esasları pek iyi tanımaktayız. Bu meselelere girip, ilmî araştırmamın bu hususta söylediklerini ve vardığı neticeleri bir tarafa bırakmak mümkün değil-

dir. Buna dikkat edilmez de, mesele Rüstow gibi, manzara ressamlığının müstakil bir sanat nevi olarak meydana çıkışı, sosyolojik bir mefhum olan infiratçılıkla izah edilmiye kalkışılır ve 16. asrın ikinci yarısında vukua gelen ve sanat hayatı üzerinde bu kadar derin tesirleri görünen büyük fikir içkilâbi gözönünde bulundurulmazsa, meselenin kendisi lüzumundan fazla basitleştirilerek ilmî olmayan bir görüğe feda edilmiş olur.

Rüstow'un yazısı, muharririn pek şahsî bir görüşünü aksettiriyor ve bu suretle harp sonu Almanyasında rastlanan diğer bir çok mecmua makaleleri gibi, hemen hemen otobiyografik bir karakter taşıyor. Zamanın meselelerine karşı duyulan alâka, yazının müsbet tarafını teşkil ediyor. Almanya'da yeni akademik neşriyat ta bu hususiyetle eskilerden ayrılmaktadır. Eskiler, bir kaç istisna bir tarafa bırakılırsa, hemen daima zaman dışında bulunan bir müşahit sıfatıyla hâdiselere bakıyor ve günün meseleleriyle karşılaşmaktan mümkün olduğu kadar kaçmıyorlardı. Bu tavıra artık rastlanmıyor. Bununla beraber hâdiselerle karşılaştıkları zaman, bugünün Alman muharrirlerinde gene müşterek bir hususiyet göze çarpmaktadır ki, Rüstow'da da onu görüyoruz. Hâdiselere karşı üstün bir lâkaydi gösterilmiyor, fakat bunların karşısında müsbet bir tavır da alınmıyor ve çok kere bir taraflı, hissi bir tefsire gidiliyor. Böyle olması belki bugün tabiidir de. Fakat içinde bulunduğumuz zamanın, müsbet bir anlayışla karşılanmasını beklediği dert ve meselelerin de bulunduğunu unutmamak lâzım.

M. S. İpsiroğlu