

DİN FENOMENOLOJİSİ I

F.A. ISAMBERT
Çev.: Zeki ÖZCAN*

Din fenomenolojisinden söz etmeden önce, fenomenolojinin kendi mantığına göre, genel bir tanımını yapmak gerekir. Oysa ileride göreceğimiz gibi "fenomenoloji" terimi tek anlamlı olmaktan uzaktır. Husserl fenomenolojiye en kesin biçimini verdiyse de, fenomenoloji uygulaması, husserlci gelenekle sınırlı değildir. İşe, fenomenolojinin genel bir tanımıyla başlayacak olursak, bu terime, ya çok kapalı, hatta görünenin bilimi anlamına alınır, bundan dolayı kullanışlı olmayan bir anlam vermeye; ya da Husserl'in yaptığı daha sınırlı anlamı kabule mecbur oluruz. Ama sonuncuyu kabul ettiğimiz takdirde, sonradan onu terketmek zorunda kalabiliriz.

Tersine, önce bir objeler grubunu, dinî olguları ele almak ve onlara kesin olarak nasıl nüfuz edebileceğimizi göstermek, sonradan husserlci prensiplerle karşılaştırabileceğimiz fenomenolojik bir bakış açısı kazanmamızı sağlar. Husserl'in prensiplerine çok az uyulması, bize çeşitli, doğrudan doğruya uygulanmış fenomenolojilerin bulunduğunu gösterir. Bunlara, "Jourdain'in fenomenolojisi" dediğimiz sınırları da pek iyi çizilmemiş olan ortak fenomenoloji de (phénoménologie commune) dahildir.

Oysa fenomenolojinin imtiyazlı olduğu alan dindir. Din fenomenolojisinin, dinî olgunun, kendine özgü bilinme şeklinin bulunduğunu kabulle ortaya çıktığı söylenebilir. Bundan sonra din fenomenolojisi çeşitli dallara ayrılır. Bunun temelinde de, birbirine zıt metodolojik zorlamalardan çok, dinî objeyi çeşitli şekillerde anlama istekleri yatmaktadır.

* Dr.; Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı
Öğretim Görevlisi

Son zamanlarda Roger Mehl "Protestanlığın Sosyolojisi Üzerine Deneme" adlı kitabında, bir din sosyo-fenomenolojisi kurmanın zorunluluğundan söz ediyordu¹. Bununla o, her din fenomenolojisinin, dinî olguyu kendine bütünüyle ilhak etmek istediğinde bu olgunun değerini azaltmasının, ya da dinin özüne ilgisiz kalmasının, önüne geçmek ister. Bir an için iki bileşenli "sosyo-fenomenoloji" kelimesindeki anlam belirsizliğini bir kenara bırakalım ve anlamlı, insanî olgular sıfatıyla, dinî kurumlar, gruplar, tasavvurlar ve fiillerin her bilgisinin bir ikilem karşısında bulunduğunu hatırla tutalım. Bu ikilem şudur: Ya gözlemediğimiz olgular doğrudan doğruya, psikolojik ve sosyolojik açıdan, içinde doğdukları şartların yardımıyla açıklanırlar; bu ise onların anlamına yeni bir şey katmaz, ya da din adamlarının söz konusu olgulara verdikleri anlam ciddiye alınır; fakat bu da sonuçta, tabiat üstüne başvurmak, dinî olguları insan bilimlerine sokma projesinden uzaklaşmak değil midir?

I- İLK HAZIRLIK: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

Psikolojik veya sosyolojik bir açıklamaya tercih edilebilen bir fenomenoloji, orta yolu izleme teşebbüsüdür. Din fenomenolojisinin babası Chantepie de La Saussaye, "Din Tarihi El Kitabı" adlı eserinin ilk baskısında, onu, bu görünüşüyle sunar: "Din biliminin görevi, dinin özünü (wesen) ve tezahürlerini (ersheinungen) incelemektir"². Burada, kesinlikle tamamlayıcı, ama birbirine zıt iki şey vardır. Tezahürler tarih içinde algılanabilirler. Halbuki dinin özü felsefenin yetki alanına girer. Daha açıkçası, bir taraftan anlamı kesin olan tarihe ve eskiden yaşamış halkların etnolojisine; öbür taraftan da, dini objektif açıdan inceleyen metafiziğe ve sübjektif olarak inceleyen psikolojiye sahip olmamız gerekir³. Oysa bu ayrılık (divergence), bir yanyana kaymanın tamamlayıcılığından başka anlama gelmez. Din fenomenolojisinin rolü, dinin hem özü, hem de tezahürleriyle bilmesine aracılık etmektir.

Bu aracılığın anlamı nedir? Eğer felsefeyi ve tarihi soyut anlamda alırsak, aracılık, özel bir bilme tarzı anlamına gelecektir. Fakat biz, din fenomenolojisinin, önce objesi tarafından yönlendirildiğini söylemiştik. Bunun için Chantepie de La Saussaye bir orijinal yaklaşım tarzının imkânından çok; bir bilgi alanını belirleyen, özel tezahürler arasında köprülük yapan bir olgular grubunun bulunuşuna karşı duyarlıdır. Bu olgular, dince saygıdeğer objeler, yani, putlar, taşlar, ağaçlar, kutsal hayvanlar; dinî fiiller, yani, tabiata, insana, tanrılara tapma, kehanet, tanrılara bağış ve dua; kutsalın dayanakları, yani yerler, zaman ve şahıs; ni-

1 R. Mehl, *Traite de Sociologie du Protestantisme* - Neuchatel, Delachaux et Niestle, 1965, p. 10.

2 Fribourg en Brisgau, 1887, p. 6.

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

hayet dinî faaliyetin sonuçları, yani cemaatler, kutsal yazılar, doktrinler, mitolojiler, sanat... v.s. dir.

Tasavvurları biraz da karmaşık olan bu olgularda ortak olan şey, denebilir ki, özün, tezahürleri içinde, doğrudan doğruya algılanabilmesidir. Dinin tezahürlerine, özün tezahürleri demekle yazarın, düşüncesine ihanet etmiş olmayız. Çünkü, gerçekten, yer ve tarihlerini belirttiğimizde tezahürleri, hem tarihî-etnolojik, hem de felsefî bir nitelik olmaktan kurtarabilir ve aşkın objektif bir özün doğrudan belirtileri yapabiliriz. Doğrusu, Chantepie de La Saussaye haklı olarak, ruhsal hayatın yakınlığı demek olan daha dolaysız bir yakınlık düşünür. "Din fenomenolojisi, şuur objeleriyle ilgilendiği ölçüde, psikolojiyle sıkı ilişki içindedir"⁴. Bu ifadeden bu sonucu çıkarabiliriz. "Demek ki, dinin dış tezahürleri, içsel olana başvurmakla anlaşılabilir".

Bu cümle, bize, Chantepie de la Saussaye'ya göre fenomenolojik yöntemin ne olduğunu açıklar. Söz konusu ifade açık gibi görünüyorsa da, aslında müphemdir. "Okul Kitabı'nın iç-dış zıtlığına hapis olup kalan yazarı, "tezahür" kelimesini dar anlamıyla aldığı için onun sadece dış (algılanabilir) ve iç (anlaşılabilir) iki yönüne işaret edebilir⁵. Sonuç olarak fenomenolojinin özelliği, bir taraftan obje olarak özün tezahürlerini seçmek, diğer taraftan da, bu tezahürlerin anlamını sezgisel olarak yakalamaktır.. Fenomenolojiyi saf ve basit psikolojiden ayırdetmek için bu iki şarttan birincisini yerine getirmek zorunludur. Böylece putatapıcılık, yalnız ve basit bir şekilde puta tapmanın ruh haline başvurmadığımız; fakat aynı zamanda putu ve puta tapmayı yorum konusu yaptığımız ölçüde fenomenolojinin konusudur⁶.

Aynı zamanda fenomenoloji, tarihî-etnolojik yaklaşım tarzından ayrılır. Dinî tezahürlerin algılanabilir - anekdotik de denebilir - görüşleri belli zaman ve mekanlara özgü olsalar da, anlamları zaman ve uzaydışıdır. Onların çeşitliliği, bir örnek bilim (typologie) kurmaya engel değildir. Analizin fenomenolojik seviyesini en kesin tarzda karakterize edecek olan şey de örnek bilimdir. Bu tezahürlerin örnekbilimi, dindar insanın bütünlüğüyle, tarihi açıdan bakılan dinî tezahürlerin sonsuz çeşitliliği arasına sınırlı bir çokluğu, anlamlı formların bir kataloğunu yerleştirir. "Okul Kitabı'nın ilk baskısı böyle bir kataloğun taslağını yapar.

Chantepie de La Saussaye'ın, kitabının sonraki baskılarında⁷ fenomenoloji

4 Op. cit., p. 48.

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

6 Op. cit. pp. 54-60.

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

kelimesini kullanmaması, birçok sebepten karışıklığa yol açmıştır. Bu konuda yazarın yaptığı açıklamadan, canı pek istemese de, eserinin son baskısının redaksiyonuna müdahale ettiğini anlıyoruz⁸. Gerçekte yazar, özgün bir içeriği olmadığından, fenomenolojinin varlığını sürdüreceğine pek inanmaz ve ona, bilginin bir yamacından (versant) öbür yamacına geçiş yeri rolü verir gibi görünür: "Çeşitli din fenomenlerinin tasnifi (din fenomenolojisi), tarihten din felsefesine götürür"⁹.

Bu şüpheyi serdetmede o yalnız değildir; Raffale Pettazzoni sözde fenomenolojide, mukayeseli tarihten başka bir şey görmez¹⁰. Öyle görünüyor ki, Chantepie de La Saussaye, kendi kavramsal savunma aracı, daha önce aydınlatıldığı şeyin orijinalliğini; yani dinî olguyu, hem özü hem de tezahürü içinde anlamaya izin veren bir bakış açısının varlığını doğrulamayı sağlamadığı ölçüde, kendini savunma gücüne düşmüştür.

II- DİN PENOMENOLOJİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI:

VAN DER LEEUW

Pettazzoni yargısını din fenomenolojisinin bütününe uygulamaya çalışır. C.J. Bleeker, Husserl'i, analiz yönteminin temeli yapan ve sonuçta gerçek fenomenolojik yönetime ilave güçlükler çıkaran mukayesecilik yolu açan Van der Leeuw'la onu karşı karşıya getirir¹¹. Gerçekte Van der Leeuw Husserl'in değerini bilmenin yanında, öz-tezahür ikizli bağımlı yeniden gündeme getirerek, Chantepie de La Saussaye'in atmosferine girer.

Fransızcaya da tercüme edilen, en önemli eserine "Özü ve Tezahürleri içinde Din" (La Religion dans son Essence et ses Manifestation) başlığını koymak suretiyle Van der Leeuw, gerçekte öz ve tezahür kavramına, analizinin temel dayanağı rolünü vermeyi düşünür. Bu eser Fransızcaya, hareket noktası görevi yapan Almanca tercümesinden aktarılmıştır; alt başlığı da "Din Fenomenolojisi"dir¹².

Bu eserde "tezahür" kavramı aşağı yukarı, kendisiyle eş anlamlı olduğu "fenomen" kavramına yakın bir anlamda kullanılır¹³. Fenomen, gerçekte "görü-

8 "Plânı değiştirmek zorunluymuştu. Fenomenolojiyi ya iyice geliştirmek, ya da tamamen bir kenara koymak gerekiyordu. Biraz zaman kazanmak için biraz da fenomenoloji tarihle felsefe arasında bir bilim olduğu için ben ikincisini seçtim". (Yazarın Almanca ikinci baskıya önsözü, Fransızca tercüme, p. XIII).

9 Op. Cit. Fransızca tercüme, p. 14.

10 Krş. Raffaele Pettazzoni, "Il Methode Comparativa" Numen, VI (1959) pp. 1-14.

11 C.J. Bleeker, "The phenomenological Method", Numen VI, p. 97.

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

13 Almancada "Erscheinung" (tecellî) ve phanomen (fenomen) arasındaki benzerlik daha belirgindir.

nen şey"dir¹⁴. Fakat bu, dereceli bir görünmedir. Fenomen evre evre görünür: "1- o, (nispeten) gizlidir; 2- tedrici olarak ortaya çıkar; 3- (nispeten) açıktır. Bu üç aşama, "sınanmış tecrübe" (experience éprouvée), "anlama" (comprehension), nihayet "tanıklık" diye nitelenen üç evreye karşılıktır¹⁵. Eğer o zaman öz kavramının herhangi bir karşılığı varsa, bu mantıkî bir akıl yürütmenin değil; fakat bizzat fenomenin derinleştirilmesinin bir ürünü olan dereceli ilerleme (progression) demektir. Böylece "fenomen" kavramından "tezahürler" kavramına geçeriz. Bunu da objeyi değiştirerek değil, fakat fenomene özü birleştiren ilişkiyi göstererek yaparız. İlk bakışta "fenomen" ancak bir görünüşten veya hayalden (image) ibarettir. Onu, bize kendini açan bir anlamın tedricî olarak ortaya çıkışı gibi düşündüğümüz zaman artık o "tezahür"e dönüşür¹⁶.

Bu görüş tarzı fenomenolojinin alanını önemli ölçüde genişletir. Çünkü "tezahürler" artık belli türdeki fenomenler değil; fakat bu fenomenleri bir kavrama biçimidir. Üstelik dinî anlam, ilk anda dinî olmayan fenomenlerin son anlamı olarak araştırılabilir. Örneğin, insan kadının ve çiçeğin son anlamını araştırabilir. "Sonuçta kadın ve çiçeğin sırrına erer; onların dinî anlamlarını da keşfeder". Fakat bu sır bütünüyle kaybolmaz. "Son anlam her zaman yeniden görünen; bununla birlikte daima gizli kalan bir sırdır, insanın ulaşabileceği ama aşamayacağı son sınırdır. Oraya varınca şunu anlarız; her anlama bu sınırın ötesindedir¹⁷. Böylece aşkınlık ilk defa, dinî anlamın temel kategorisi olarak ortaya çıkar. Fakat "anlaşılma" olanı bilginin içine yerleştirmek, şiddetle, bu bilginin objektifliği meselesini ortaya çıkarır. Din fenomenolojisi, tamı tamına, fenomenolojinin fenomenlerini işte orada bulur.

Bleeker'e göre Van der Leeuw, Husserl'den, metodunun şu iki temel unsurunu almıştır. Paranteze alma (époque) ve özün görülmesi (vision eidétique)¹⁸. Bu tespitin muhtevasını ve sınırlarını anlamak için, önce Husserl fenomenolojisinin konusuyla Van der Leeuw fenomenolojisinin konusunu birbirinden ayırmak gerekir. Descartes ve Kant'ın izinde yürüyen Husserl için sözkonusu olan şey, genel olarak bilinen şeyin nesnellliğini şuurda temellendirmektir. O, fenomenolojik bir psikoloji kabul etmesine¹⁹ ve yöntemini uygularken, zorunlu olarak kültürlerin dökümünü yapmasına rağmen²⁰ bunlar yine de bilginin aşkın kuruluş sürecine göre ikinci derecededir.

14 Van der Leeuw, La Religion, p. 654.

15 Ibid, p. 655.

16 Ibid, p. 565.

17 Van der Leeuw, La Religion, p. 663.

18 Art. cit. p. 103-104.

19 E. Husserl, Méditation Cartésiennes, tr. fr. Paris, 1946, p. 22.

20 Ibid.

Epoche, yani dünyanın varlığının paranteze; beai nesnelere gerçekte inandırıcı tabii tutumun da askıya alınması, bir anlamda, evrenin yeniden kuruluş safhasında devam eden Descartesçi şüphedir. Husserl'e göre bu zihni tutumu sürdürme, sübjektifliği, realizmle değil de; zihnin kendine özgü güçlüklerini keşfederek aşmak zorunda olan radikal bir idealizm için gereklidir. Fakat Paul Ricoeur'un "Düşünceler I"nin tercümesinin girişinde belirttiği gibi, şüphe, "fenomenal indirgeme" veya "époche" ye sadece eksik bir yaklaşımdır. "Özellikle "indirgeme" şüphe değildir; çünkü o inanca katılmadığı takdirde, inanç bozulmamış olarak kalır"²¹. İnanç, Descartes'ta olduğu gibi geçici olarak inkâr edilen obje değil de; tabii obje ve süjelerden ayrı obje olur. Sonuç olarak époque (paranteze alma), Husserl'in gözünde, sun'i metoddan daha fazla bir şeydir; metafiziğin zorunlu bir evresidir. O gerçekte zihni bir ihtidadır ve onun yardımıyla, kendini dünyanın parçası olarak kendinden gizleyen süje, sanki dünyanın temeliymiş gibi ortaya çıkar²².

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

"Fenomenoloji ustaca hazırlanmış bir metod olmanın yanında, ayrıca, gerçek anlamıyla canlı, insana yakışır bir aktivitedir. Bu aktivite, insanın, nesnelere de "ego"da da kaybolmaması, nesnelere üzerinde bir Tanrı gibi gezinmemesi veya bir hayvan gibi de onların altından geçmemesi, ama Tanrı'ya ve hayvana verilmeyen şeyi yapması, yani anlamak suretiyle kendine görünen ve kendine bakan bir varlık olması demektir"²³.

Fakat bu, bir din biliminin temel görüşü açıktır olmayacaktır. En çok şu denebilir: Fenomenolojik indirgemenin bu görüşü, inanan insana göre, "epochè"nin görünüşte kutsala karşı oluşunu ispatlar. Van der Leeuw, özellikle, her din biliminin başlangıcında şu çelişkiyi bulur:

"Din biliminin, dinin objesi dediği şey, aslında süjesidir. Dindar insan, her zaman, dininde söz konusu olan şeyi ilk, temel ve belirleyici olarak görür. Dinde, insan açısından bakılıncaya, tesir eden varlık Tanrı'dır. Bilim, Tanrı'nın değil sadece insanın fiillerini tanır"²⁴.

21 E. Husserl, *Idées Directrices pour une Phénoménologie*, tr, fr. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, pp. XVII-XVIII.

22 E. Husserl, *Idées Directrices pour une Phénoménologie*, tr, fr. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. XXVIII.

23 Van der Leeuw Op. Cit. p. 660. Yazar, Husserl'in fenomenolojisini bu anlamda anlar. Burada doğru bir yorumdan çok, başka bir bağlama yerleştirme söz konusudur. Başka yerde (a.g.m.) C.J. Bleeker, bu noktada, Van der Leeuw'la farklarını gösterir.

24 Ibid p. 9.

Sonuç olarak fenomenolog dini, fenomen sıfatıyla tanıma düşüncesinde bir çelişkiyle karşılaşır. Çünkü dinin özünü ortaya çıkarmak söz konusu olduğundan fenomenolog, Tanrı dediğimiz; hem var olduğunu hem de insanlarla ilişkilerinde insiyatifi elinde bulundurduğunu kabul ettiğimiz "bilinmez"i, her dinin anlamına hükmeden son terim olarak bulur. Fakat fenomen insan içindir ve tecrübeyle anlaşılır. Oysa Tanrı süje olarak, Van der Leeuw'un anladığı şekilde bile olsa, fenomen olamaz. Çünkü Tanrı, kendisi hakkında sahip olduğumuz tecrübeyle bir tutulamayacağı gibi O'nun tezahürlerine verebildiğimiz en yüksek anlamla da aynılaştırılmaz.

Süje olduğu ölçüde, dinin objesini, din fenomenolojisinin içine koymaktan bir anlamda vazgeçmelidir. Fenomenoloji, dinin objesinin, sadece, yaşanmış tecrübedeki yansımaları yakalayabilir²⁵.

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

Fakat aynı zamanda, Husserl'in "époqueè"sinin, bizi Van der Leeuw'unkinden farklı bir yöne götürdüğünü görüyoruz. Birincisi obje olarak gerçekliğini göstermek için, tabii dünyaya yöneldiği halde, ikincisi, tartışmaya mecbur olmamak için, Tanrı'ya imanı bir obje yapar.

Bununla birlikte, her iki "époqueè" yardımıyla objektifliğe giriş yolu olan "özün bilgisi"ne (science éidétique) ulaşırız²⁶. Fakat burada, yöntemler birbirleriyle ilişkili olmak için gerekli benzerliğe sahip değildir. Gerçi hareket noktaları birbirine benzer. Varoluşun yargısı bir defa askıya alınca, her obje bize, bütünüyle anlam açısından görünür. Oysa her anlam, anlam sıfatıyla bizzat tecrübenin objesi olduğu ve kendisinden sadece herhangi bir şeyin anlamı olmasını istediğimiz ölçüde değildir. Bu haliyle anlam bir özdür. Uygun bir varoluşa ihtiyaç duymadan bir özü anlamamıza yarayan gerçek fiile "anlama" denir.

25 Van der Leeuw Op. Cit. p. 664.

26 C.J. Bleeker tarafından kullanılan "özgün keşfi" (vision éidétique) veya "özlerin keşfi"nden (vision des essences), (wesenchau) bahseder.

"Özün Bilgisi" sadece bundan ibaret olsaydı, bir evrensel sübjektivizm (Pan-subjectivisme) olurdu. Çünkü, bu durumda hiçbir zorlayıcı unsur, anlamlı tecrübeleri toplamak isteyen zihne, kendini kural olarak tanıtamaz. Eğer mümkün tecrübenin uyuşmasından dolayı objektifliğin bir ilk derecesi bu genel sübjektiflikle uyuşursa, Husserl gibi Van der Leeuw da, bu ilk objektifliği sistematik bir bilginin objektifliğinden ayıran önemli dar geçidi aşmak ister. Fakat onların ayrıldıkları yer de burasıdır. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, onların problemleri farklıdır. Husserl'e göre söz konusu olan şey, özgörüye (weschau) zorunluluğu yerleştiren hareketli unsurları (articulation), yine özgörüde bulmaktır. Özün bilgisinin modeli de kesindir²⁷. Fakat ferdî öz, zorunluluk olarak, Leibniz'in ayırdedilmezler postülatına (postülat des indiscernables)* benzer bir prensip gereği, nesnel sayılabilir. Her ferdî objenin özgüllüğü vazgeçilmez bir şeydir.

Van der Leeuw için, araştırılacak hiçbir aslî zorunluluk yoktur. Anlamaların sübjektif amacının ötesinde, tezahürlerin yorumu problemi ortaya çıkar. Husserl'in fenomenolojisi evrensel bir kesinliğe (mathesis universalis) meylettiği halde²⁸. Van der Leeuw'un fenomenolojisi, hermenötik mahiyettedir. O zaman, Van der Leeuw'a göre, anlamlar bilgisinin bilimsel objektifliği, her şeyden önce, öznellerarası değişimlerin (variations intersubjectives) engelleriyle karşılaşır. Bu takdirde doğru anlamının ölçüsü iletebilirlik (communicabilité) olacaktır²⁹. Sonuç olarak şimdi metodla ilgili ilkeleri koyma düzeyine erişmiş bulunuyoruz. Bu ilkeler:

1- Tutumlarını davranışlarını ve tasavvurlarını yorumlamayı düşündüğümüz kişilerle ilişki kurmaya gayret etmek; bu da, özenli bir çabayı, incelenen kişilerin evrenine girmeyi gerektirir³⁰.

2- Diğer mümkün yorumcularla ilişki kurmak ve bunun için, dilde uygun bir ifade araştırmak. Bu demektir ki, sadece ima eden veya duygulanımları işin içine karıştıranın, her uyandırması (évocation), yorumlama yetersizliğinin belirtisidir.

27 Krş. Idées Directrices, p. 31.

* Yazarın "ayırdedilmezler Postülatı" dediği şey, aslında Leibniz'in "Yeni Denemeler" II, 27. bölümde ortaya koyduğu "ayırdedilmezlik ilkesi" (Principe des indiscernables), daha doğrusu "ayırdedilemeyenlerin aynılığı prensibi" (principium identitatis indiscernibilium) dediği ilkedir. Buna göre ayırdedilemeyen şeyler özdeştir. Birbirinden ayırdedilemeyen bu yüzden birbirinin aynı olan iki gerçek varlık yoktur. En ayırdedilmez sanılan şeyler bile gerçekte birbirinden ayndır (Çev.)

28 Ibid, p. 34.

29 Halbuki, Husserl'e göre anlamların süjelerarası aynılığı veya kültürel aynılık, aşkın bir "ben" olgusundan dolayı, mutlak bir objektifliğin sadece amprik bir tahminidir.

30 Van der Leeuw bu konuda (op. cit. p. 659), G.K. Chesterton'un "Ölümsüz İnsan" (The Everlasting Man) p. 116, adlı eserindeki şu cümlesini zikreder: "Barbar, kendisine, eskiden tüylü büyük bir yılanın dışında hiçbir şey olmadığını anlattığı zaman, profesör bu konuda, barbarın içinde bir ürperti duyup duymadığı ve haklı olup olmadığını bilmez."

3- Bunun için bize verilen değeri azalmış (birc-à-brac) sezgiler arasında seçim yapmak gereklidir. Terimin gerektirdiği anlamda, sadece yapılar (structures), yani bağlamlarını tanımlayabildiğimiz ilişkilerin bütünü, "anlama"nın objesi olacaktır.

4- Kendilerini teşkil ettiğimiz andan başlayarak yapılar, gerçeği şemalaştırırlar. Sayılarının çokluğuna rağmen, yapılarda, onların her özel durumlarını, aşan bir genellik vardır ve onlar Max Weber'le birlikte, "ideal örnekler" dediğimiz örnekleri teşkil ederler³¹. Max Weber'de olduğu gibi, ideal örnek, açıklığa kavuşturduğu ilişkiler aracılığıyla, tek başına çözümlenemeyen bir realiteyi anlaşılır hale getirir.

Fakat bu özet metodoloji ancak, bu çabaların başarısına bağlı olarak, iyimser bir postülat yardımıyla gerçekleşebilir. Bütün bu ilkeler gerçekte, bizim gittiğimiz yönleri gösterir; yoksa bu yönlerde ilerlemek için gerekli araçları vermez. Bundan dolayı, Van der Leeuw, umudun, metod belirsizliklerinin yerini alması gerektiğini çok iyi gösteren bir "humani nil a me alienum puto"yu³² eklemek zorunda kalır. Eğer açıkladığımız ilkelerin ötesinde, Van der Leeuw'a göre, inkâr edilmez şekilde değerli bir hüner varsa bile, ondan bir teknoloji diye bahsedilemez.

Bununla birlikte, böyle bir teknoloji olmasa bile eserinin plânı, Van der Leeuw'un, analizlerini, tesadüflere değil de, yapısal kılavuzlara (guides structurales) göre yaptığını gösterir. Bu eserin birinci bölümü "Dinin Objesi" ikinci bölümü "Dinin Süjesi", üçüncü bölüm ise "Objeye ve Süje Birbirine Nasıl Tesir Eder?" başlığını taşır. Son bölümün başlığı ise "Simgeler"dir (figures). Biz önce bu sonuncu bölümden söz edeceğiz³³.

Van der Leeuw "simgeler"le, hem bütün olarak görünen, hem de parçaların eklenmesiyle ortaya çıkan sistemleri kasteder. "Simgeler", bunlar büyük dinler, dinamik formlardır: Dinamik formlar da, bağdaştırmacılık (syncretisme), görevler (missions), uyanışlar (réveils) ve reformlardır. Gene, sonsuzluk ve zühdi dini; yokluk ve merhamet dini şeklinde tezahür eden dinin toplu yaşama biçimleri de "simgeler"dir. Nihayet grupların (kiliseler) veya rollerin (kurucu, reformcu, din bilgini, örnek insan, aracı v.b. nin) karmaşık tipleri de "simgeler"e dahildir. "Simge" (bild), karşı konulmaz biçimde, şekil teorisini, dinî, sistematik bir bütünün, toplu bir algısı olabileceği olgusunu çağırıştırır. Zaten toplu algıya (per-

31 Op. Cit. p. 657.

32 Op. Cit. p. 659.

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

ception globale) oranla analiz, ikinci derecede bir önemi haizdir. Bir din, bir uyanış, kurucunun rolü, unsurlara ayrılmadan önce özgün birliği anlaşılması gereken şekillerdir (gestalt). Fakat yazar burada bir toptancılıkla (globisme) yetinmez. Eğer bu eserin tümünde örneklere rastlıyorsak da, bu bölüm, Weberci ideal örnekleri (idealtypus Weberien) diğerlerinden daha çok kullanır. Çünkü burada, dinî bir sistemin, bir sürecin, bir topluluğun ve bir şahsın iç kararlılığını tasvir etmenin yanında, göstermek de söz konusudur. Bu kararlılık, temel anlamda, anlamın tezahürü için, anlamlı, gerekli unsurlar arasındaki işlevsel ilişkilerden doğar. Bunun gibi reformasyon Luther'in, Muhammed'in veya Bouddha'nın yerleşik dinle, özel çatışmasından ibaret görülemez. Fakat her dinin görünüşlerinden biri de reforma maruz kalmış (reformanda) olmalıdır. Yalnız bu reform "hiç de keyfi olduğu" söylenmeyecek bir reformdur ve o bir dinin yaşama biçimidir³⁴. Ama reformdan çatışmanın, hatta bozuşmanın (rupture) doğması bir bakıma zorunludur. Bunun sonucu, reform, sapıklık (hérésie), ayrılık (schisme) veya mezhep (secte) şeklinde görünür ve kendi sırasında, karakterize edilmesi gereken şahsın, yani reformcunun özgün kişiliğiyle özdeşleşir.

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

Bu noktada Husserl ile, sonradan ayrılmak üzere, daha sıkı bir işbirliğini gerçekleştireceğiz. Amaçlılık kavramı, şuur gerçek anlamıyla niteler, bunu da hem tasavvurları taşıyan çanta; hem de, üzerine gerçekliğin resmedildiği fotoğraf filmi imajlarını reddederek yapar. Şuur, Condillac'ın heykelinin sahib olduğu şekilde gülü koklamakla elde edilmez; üstelik gül kokusunu da içermez; ama kokulu bir nesne olarak güle yönelir. Şuur, objeyle kurulan ilişkidir. Ve eğer obje şuurun yöntemleriyle elde edilmiş bir terim olursa objenin yüklemeleri ne yalnız objenin ne de tek başına süjenin değil; fakat, objeyle süjeyi birbirine bağlayan ilişkinin ayırdedici nitelikleri olur.

Bu bakış açısı Husserl için bir hareket noktasıdır³⁵ ve Brentano'dan alınmıştır. Önce, yukarıda söylediğimiz gibi Husserl'in gözünde, saf bir fenomenolojiden tümüyle farklı olan fenomenolojik bir psikolojinin, analiz terimlerini belirginleştirmek gerekir. Dinlerin somut bir fenomenolojisinin aynasında amaçlılık, psiko-sosyolojik bir nitelik gibi görünür. O halde Van der Leeuw'un, bir fenomenolojik psiko-sosyoloji yoluna girdiği söylenebilir.

34 Ibid, p. 598.

35 İşte bir formüleştirme: "Her şuur hali bir "cogito cogitatum = düşündüğümü düşünüyorum"dur. Bu şuur hallerine amaçlılık (intentionnalité) kelimesi, sadece, bir şeyin şuru olma ve "cogito"-sunun niteliği olarak, bizzat kendinde "cogitatum"unu taşıma, şuurunun sahibi olduğu başlıca özelliği gösterir". (Méditations Cartésiennes), p. 27.

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

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

Tersine ruh, onun analizine, Tanrısalın korrelatı** olarak müdahale eder. O zaman ruh, çeşitli görünüm alabilir; ya insan Tanrı'nun muhatabı olduğu ölçüde, insanın bütünü temsil eden şey; ya sanki dinî şeylerle ilgilenmesi gereken bir varlık; veya bedenini şu ya da bu parçasında bulunan gayr-ı maddî cevher olabilir. Fakat önemli değildir: "Ruh, gerçek bir ayırma ilkesidir; o, ne maddeyi güçten, ne de bedeni tinden (esprit, geist) ayırmaz; ama ilgiye değmeyi bir tarafa, saygı uyandırma (numineux) ve gerçek olanı (effectif) diğer tarafa koyar³⁶.

O zaman zorunlu olarak, süje ve objenin birbirini etkilemesi sürecine ulaşırız. Her obje fenomenolojisi, süjenin tutumuyla birlikte bulunur ve bütün dinî süjeler fenomenolojisi de saygı uyandıran varlığın bulunmasını gerektirir. Fakat birçok tezahür, denebilirse, dinî süjeyle "saygı uyandıran" arasında yer alır veya karşılıklı ilişkinin doğrudan bir belirtisidir. Dinî fiiller ve daha genel olarak gözlenebilir davranışların bütünü gibi düşünülen dini, dış görünüşüyle niteleyen her şey böyledir. Törenler, ayinler, yazılı dinî metnin okunması veya vaizlik bu kategorinin dışındadır. Fiil-nesne hem dindar insana hem de numenine*** başvurarak yorumlanır. Fiil-nesnenin amaçlı yapısını (structure intentionnelle) keşfetme zorunluluğu bizi, "(nispeten)" gizli olana ulaşmak için, görünüşün sınırlarını aşmaya mecbur eder. Bunu yapmak için de,

"Haricî fiil'in ötesinde "dahilî fiil", yani dinî tecrübe çeşitlerinin ortaya çıkarılması gerekir. Fakat, dinî süjeyi sırf alıcı bir varlık gibi görmek, onun tepkile-

* Varlığın ya da olayların varoluş biçimi, tarzı; bir şeyin nasıl varolduğu, nasıl olup bittiği, ya da nasıl düşünüldüğünün türlü biçimleri (çev.)

** Karşılıklı olarak birbirine bağlı iki unsurdan her biri.

36 Van der Leeuw op. cit. p. 278.

*** Duyularla algılanan şeylerin karşısı olarak akılla kavranan şey. Kant'da, duyulur görünüm değil, duyüüstü bir görünüm konusu olan şey.

rini bilmemek anlamına gelir. Dinî tecrübe, izlenim alabildiği sürece, dinî objenin, tam sübjektif, korrelatıdır. Fakat aynı obje karşısında insan, hepsi de dinden kaynaklanan bir dizi reaksiyon gösterir. Tanrı'dan sakınmak, O'na kavuşmaya çalışmakla eş bir tutumdur ve kutsala yaklaşmaya engel olan birçok yasakta bu tutumu buluruz. Tanrı'ya yapılan kulluklar, O'nunla birleşme, O'na dost olma ve O'nu sevme, Tanrısal istekleri yerine getirir. Bu cevaplarda tecrübe çeşitliliğine eş olarak ustaca yapılmış bir yorum vardır. Fakat söz konusu yorum tecrübeler de tutumlara da hakkını veren, tutumu tecrübenin zorunlu bir sonucu gibi görmeyen yorumla bir arada bulunur. Korkutan Tanrı tecrübesi, güç peşinde koşma anlamına geldiğinden Tanrı'dan kaçmaya yol açabilir; aynı şekilde çok seven Tanrı tecrübesi de insanın basitliğini hissetmesi demek olduğundan, sevginin yayılmasına neden olabilir.

Şüphesiz, özetleyecek olursak, Van der Leeuw'un fenomenolojisini, analitik bir yöntem olarak en iyi belirten şey, süje ile dinî obje arasındaki ilişkilerinin şekillenme (structuration) biçimidir. Sadece Husserlci fenomenolojinin hareket noktasına bağlanmasına rağmen, burada dayanak görevi yapan sezgi, Husserl'e de, Van der Leeuw'a da o kadar derinden yerleşmiştir ki, bu, onların fenomenolojilerini birbirine en çok yaklaştıran şey olmuştur. Rudolph Otto'nun söylediklerinin değerini de unutmadan diyebiliriz ki, şüphesiz, Chantepie de La Saussaye'dan Van der Leeuw'a kadar kaydedebilen en açık gelişme bu noktada olmuştur. Çünkü şüpheyi, fenomenolojinin orijinalitesini sağlayan şey diye düşündüğümüzde, din fenomenolojisinde de Husserl'inki gibi "paranteze alma" (épo-chè) ve "özün görülmesi"nin bulunmasına rağmen, her iki fenomenolojiyi karşılaştırmaktan öteye gidemeyiz. Bunun nedeni, hem Husserl fenomenolojisinde, hem de din fenomenolojisinde "paranteze alma"nın ve özün görülmesinin sadece bir giriş rolü oynamasıdır. Eğer bir bilgiyi elde etmede engelleri ortadan kaldırmıyorsa, "paranteze alma"nın metodolojik bir değeri yoktur. Oysa Chantepie de La Saussaye'nin fenomenolojisinde zımnî bir "paranteze alma" vardır denebilir. Örneğin, putatapıcılığı "uydurma bir din" diye nitelemeyi reddederken, onun böyle bir şeyi kabul ettiğini söyleyebiliriz. Karşılaştırmalı anlama postülatı olan ve niteliksel bir örnek bilimi (typologie) aklamaya yarayan "özün görülmesi" için de aynı şeyler söylenebilir.