

FELSEFEYE GİRİŞ

Karl Jaspers

dergāh yaymları batı düşüncesi

FELSEFEYE GİRİŞ

Karl Jaspers

Dergâh Yayınları : 79
Batı düşüncesi : 11

Felsefeye giriş'in yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

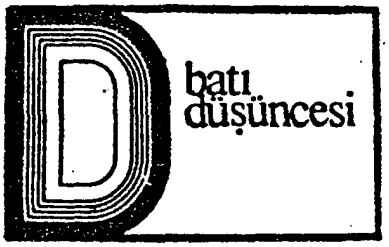
Karl Jaspers

Türkçesi : Mehmet Akalın

FELSEFEYE GİRİŞ

D. Hocaoğlu
18.11.1983, Cuma
Sahaflar - İST.

200.-TL



DERGÂH YAYINLARI
P.K. 1240 — İSTANBUL

BİRİNCİ BASKI : MAYIS 1971
İKİNCİ BASKI : ŞUBAT 1981

Felsefeye giriş, Emek Matbaacılık tesislerinde hazırlanmıştır

İçindekiler

Egzistans felsefesi ve Jarpers (M. Bochenski)/7
Felsefe nedir/27
Felsefenin menşe'leri/35
Çepeçevre kaplayan/44
Tanrı fikri/53
Kayıtsız şartsız talep/65
İnsan/77
Dünya/85
İnanç ve aydınlanma/95
İnsanlık tarihi/105
Felsefe yapan insanın bağımsızlığı/117
Felsefi hayat sürme/126
Felsefe tarihi/136

Egzistans felsefesi ve Jaspers*

Egzistans felsefesi-ile değildir

Egzistansiyalizm İkin i Dünya Savaşı'ndan sonra, bir çok memleketlerde mod haline geldi. Sadece iyi yetişmiş uzmanların anlayabileceği, temelli felsefe tarihi bilgisi gerektiren, Sartre'ın L'Etre et le Néant (1) adlı eseri, kısa zamanda herbiri binlerce sayıdan ibaret sekiz baskı yaptı ve hepsi de kapışıldı. Fransız egzistans filozofları, bilhassa Sartre, roman ve tiyatrolarıyla da halka yaklaştılar. Bu yüzden de felsefî egzistansiyalizm, pek çok yanlış anlaşılmalara sebep oldu. Bundan dolayı felsefî egzistansiyalizmin ne olmadığını tesbit ediyoruz önce.

Gerçi egzistansiyalizm, insanın olduğu kadar, hayatın, ölümün, ıztırabın v.b. mânası gibi, bugün egzistansiyel adı verilen problemleriyle uğraşır. Fakat sadece bunları değil, aynı zamanda, her çağda tartışılmış meseleleri de ele alır. Bundan dolayı, Augustinus veya Pascal'a egzistansiyalist demek, bir yanlış anlama olur. Aynı sebeplerden, İspanyol yazarı Miguel de Unamuno (1864 - 1937), büyük Rus romancısı Fyedor M. Dostoyevski (1821-1881) yahut Alman şairi Rainer Maria Rilke (1875 -

---

* Bu yazı, I. M. Bochenski'nin, Europäische Philosophie der Gegenwart (Çağdaş Avrupa Felsefesi), Francke Verlag Bern und München, adlı eserinin 1954 tarihli ikinci baskısından alınmıştır.

1. Varlık ve hiçlik.

1926) gibi belirli modern yazarlara da egzistansiyalist denemez. Gerçi bu yazarlar, çeşitli insan problemlerini edebî olarak tartıştılar veya şair olarak ortaya koydular, fakat bunu yaptılar diye, onlara egzistansiyalist denemez.

Klâsik mânada, egzistans veya egziste eden varlıkla meşgul olan filozoflara da egzistansiyalist denemez. Bundan dolayı, bazı thomistlerin Thomas von Aquin'i egzistansiyalist olarak göstermeye çalışmaları da tamamiyle yanlıştır. Husserl'i egzistansiyalistlere büyük tesiri oldu diye, egzistansiyalist saymak da büyük hatâdır. Çünkü bizzat kendisi egzistansı parantez dışı bırakır.

Nihayet egzistans felsefesi, herhangi bir filozofun, meselâ Sartre'ın öğretisiyle de bir değildir. Çünkü bu filozofların herbiri ayrı bir yöne sahiptir.

Bütün bu yanlış anlamaların yanında, egzistans felsefesi, çağımızda teşekkül eden, en çok Kierkegaard'a kadar götürülebilen, çeşitli öğretilerden ibaret olmasına rağmen, temelde birleşik çizgileri olan, bir felsefî tutum ve yöndür.

Temsilcileri

Bu yazı çerçevesinde, önce bu okula giren filozofları tesbit etmek, sonra da müşterek noktalarını göstermek yerinde olacak. En azından çağımızın dört filozofu, tartışmasız, «egzistansiyalist» olarak gösterilebilir: GABRİEL MARCEL, MARTİN HEİDEGGER, KARL JASPERS ve JEAN PAUL SARTRE. Hepsi de büyük zaman aralığına rağmen, hâlâ bugün tesirini devam ettiren Kierkegaard'a dayanırlar. Yukarıda adı geçen dört filozofun dışında, birçok filozofun egzistansiyalizmin tesiri altında kalmasına ve onunla ilgilenmesine rağmen, pek fazla gerçek egzistansiyalist filozof yoktur. Yukarıdakilerin ara-

sında Sartre'ın çalışma arkadaşı SİMONE de BEAUVOİR, fakat her şeyden önce çağdaş Fransız felsefesinin belirli kafalarından MARLEAU-PONTY sayılabilirdi.

Fransızca yazılmış eserleriyle tanınan iki Rus yazarı NİKOLAİ BERDJAJEV (1874-1948) ve LEO SCHESTOV da anılabilir burada. Ayrıca Kierkegaard'ın tesiri altında kalmış protestan teolog KARL BARTH (1886) da buraya katılabilir. Mükemmel bir varlık filozofu olan L. LAVELLE'i egzistansiyalist saymak, büyük bir hatâ olur. Burada biz, sadece yukarıda anılan beş filozofun müşterek yanları üzerinde duracağız.

Egzistansiyalizmin belli başlı basamakları

Kierkegaard'ın ölümü: 1885

Karl Jaspers'in Psychologie der Veltanschaungen (Dünya görüşlerinin psikolojisi) nin neşri 1919.

Gabriel Marcel'in Journal Métaphysique (Metafizik günlük) ve Heidegger'in Sein und Zeit (Varlık ve zaman) ının neşri 1927.

Jaspers'in Philosophie (Felsefe) si 1932.

Jean Paul Sartre'ın L'étre et le Néant (Varlık ve Hiçlik) i 1934.

Şuna dikkat edilmelidir: Egzistansiyalizm, Almanya'da daha 1930 larda kuvvetli tesirini gösterirken, lâtin memleketlerinde bilhassa, İtalya ve Fransa'da yakın zamanlarda anlam kazanır.

Kaynaklar

Egzistansiyalistler için Sören Kierkegaard'ın eserlerinin büyük öneminden bahsetmiştik. Danimarkalı filozof yaşarken, hiçbir tesire sahip değildi. Yirminci asırda yeniden keşfinin sebebini, trajik ve sübjektif düşüncesile,

çağın ruhunun iç ahenginde aramak lâzımdır. Marcel, Kierkegaard'ınkine benzeyen düşüncelerini, Danimarkalı filozofu tanımadığı bir çağda geliştirdi. Kierkegaard herhangi bir sistem ortaya koymadı. Hegel felsefesine karşıdır. Tez ve antitezden daha yüksek bir basamağa, senteze yükselme imkânını reddeder. Egzistansın önceliğini iddia eder ve egzistans kelimesine, egzistansiyalist bir anlam veren ilk kişidir. Radikal antientelektüalisttir: tanrıya düşünce yoluyla ulaşılamaz, Hıristiyan inancı çelişkilerle doludur ve onu her aklîleştirme tecrübesi küfürdür. Kierkegaard, bir korku teorisiyle tanrı karşısında insanın tamamen çaresizliği ve insan kaderinin trajikliğini birleştirir. O, zamanla ebediyetin, onda sentezini görür.

Kierkegaard'ın yanında Husserl, fenomenolojisiyle egzistansiyalizm için önemlidir. Heidegger, Marcel ve Sartre, Husserl'in temel düşüncelerini almasalar da, fenomenolojik metodu kullanırlar. Gerçekte Husserl, egzistansiyalizmin tamamiyle dışındadır.

Egzistansiyalizm, hayat felsefesinin de tesiri altında kaldı, çünkü onun aktüalizmini, akılcılığı ve ekseriya da tabiat bilimlerini tenkidini sürdürdü.

Nihayet metafizik de egzistans felsefesi üzerinde büyük tesirde bulundu: **Kendi kendine var olana** ulaşmak için, egzistansiyalistler, idealizmi de yenmeyi denediler. Buna rağmen bazıları, her şeyden önce Jaspers, idealizmin tesiri altındadır.

Müşterek yönler

a) Çeşitli egzistansiyalist filozofların ortak yanı, hepsinin de, herbirinde ayrı olan, ve **târifi güç egzistansiyalist bir yaşantıdan** hareket etmelerindedir. Bu, Jas-

pers'te varlığın kırık dökük oluşunun anlaşılması, Heidegger'de «ölüme koşuş» un tecrübesi, Sartre'da bulantı (Nausée) dır. Egzistansiyalistler, felsefelerinin böyle bir yaşantıdan yola çıktığını hiçbir zaman inkâr etmezler. Bundan dolayı egzistans felsefesi çok şahsî bir yaşantının damgasını taşır.

b) Egzistansiyalistler için araştırmanın belli başlı konusu «egzistans» denen şeydir. Bu kelimeye verdikleri mânâyı izah etmek çok güçtür. Fakat her ne hal olursa olsun, burada bahis, insanî oluş-şekilleridir. Sadece insan (gerçi nadiren böyle denir çok kere var-oluş, egzistans, ben, kendisi için olmakta-olan denir) egzistansa sahiptir. Doğru söylenmek gerekirse, o, egzistansa sahip değil, egzistanstır. Eğer herhangi bir varlığa sahipse, bu varlık onun egzistansıdır yahut egzistansını takip eder.

c) Egzistans aktüel olarak kavranır. Hiçbir zaman olup bitmemiştir, kendisini hürriyeti içinde yapar, olur o, bir plândır. Her an olduğundan az veya çoktur. Tez, egzistansiyalistlerce, egzistansın zaman içinde var oluşuyla kuvvetlendirildi.

d) Hayat felsefecilerinin aktüalizmiyle egzistansiyalistlerinkinin arasındaki fark, egzistansiyalistlerin insanı diğer bir kozmik hayat dalgasının ortaya çıkışıyla değil, tamamiyle sübjektif olarak müşahede etmelerindedir. Sübjektiflik de yaratıcı mânâda anlaşılmıştır. İnsan kendini hürriyet içinde yapar, o, kendi hürriyetidir.

e) Bütün bunlardan, egzistansiyalistlere göre, insanın kendi kendine olduğu, kendi içine kapalılığı neticesini çıkarmak yanlış olur. Olup bitmemiş, açık bir gerçek olarak, sıkı sıkıya dünya ile, bilhassa diğer insanlar ile bağlıdır. Bu i li bağımlılık, egzistansiyalistlerin hepsi tarafından kabul edilmiştir. Bir tarafta dünyaya ilâve

edilmiş bir duruma sahip, daha doğrusu kendi durumu olan insan, diğer tarafta da insanlarla teması olan bu durum, egzistansın esas varlığını teşkil eder. Heidegger'in «Mitdasein» — birlikte varoluş —, Jaspers'in komünikasyonu, Marcel'in «Sen» i bu mânâdadır.

f) Bütün egzistansiyalistler suje ve obje arasındaki ayırımı reddederler ve felsefede entelektüel bilgiyi değersiz bulurlar. Onlara göre gerçek bilgi, akılla kazanılmaz; gerçek, yaşanmak zorundadır. Fakat bu yaşantı insanın kendi sonluluğunun ve ölüme mahkûm oluşunun (Heidegger) farkına varmasından doğan korkuyla ortaya çıkar.

Daha da bazı ilâveler yapılabilecek bu müşterek noktaların yanında, egzistansiyalistlerin arasında derin farklar vardır. Meselâ, Kierkegaard ve Marcel, tanrıya inanırlar. Jaspers transandansı kabul eder, tanrıya inanır, fakat bunun ne olduğunu açıkça anlatmaz. Heidegger başlangıçta tanrıya inanır görünmez, fakat sonradan gelen izahlar, bunu teyid eder görünür. Sartre, açıkça bir tanrı-tanımazlığı inkişaf ettirmenin yollarını arar.

Egzistansiyalistlerin gaye ve metodları da ayrı ayrıdır. Heidegger, Aristo mânâsında bir ontoloji geliştirmek ister ve Sartre gibi sıkı metod kullanır. Jaspers, bu ontolojiyi egzistansı aydınlatmak için reddeder, metafizik yapar.

KARL JASPERS

Karakteristik ve tesirler

Karl Jaspers, egzistansiyalist olarak ortaya çıkan filozofların ilklerindendir. Fakat onların metafiziğe en ya-

kın olanlarından, kapalılarından biridir. 1919 da neşretmiş olduğu «Psychologie der Weltanschaungen» adlı eseriyle felsefeye g çer. 1932 de neşretmiş olduğu «Philosophie» adlı üç ciltlik eseri de teferruatına kadar işlenmiştir ve sanat dolu sistemine bir bakış verir. Bunların dışında çeşitli konularda birçok eserleri vardır. Bunlar arasında «Philosophische Logik» i zikredilmeye değer.

Jaspers'in düşüncesi diğer egzistansiyalistlere nazaran daha yaygın ve oturaklıdır. İlimlere, meselâ, büyük bir yer verir ve ilim teorileriyle tartışır. Diğer egzistansiyalistler gibi eserleri, birtakım yeni kelime ve deyimlerle yüklü değildir, fevkalâde tahlillerle doludur. Meslekdaşlarından metafizik ve bir nevi tabiat teolojisi yapmak isteme gayretiyle ayrılır. Bunun yanında, onda da bütün egzistans filozoflarının temel tutumu ve ortak kanaatları vardır.

Jaspers'in kuvvetle bağlı olduğu yazar Kant'tır ve gerçekte de Kant'ın nazariyelerini almıştır. Bundan başka Kierkeggard, Nietzsche ve sosyolog Max Weber beğenip, tesiri altında kaldığı yazarlardandır. Ayrıca, sırası geldikçe eserlerinde bahsettiği dört isme de dikkat etmeli: Eflâtun, Bruno, Spinoza, Schelling. Hiç şüphe yok Jaspers, sadece Kant'ın tesiri altında kalmış bir düşünür değildir. Belki de her şeyden önce bir yeni Eflâtun'cudur.

Varlığı arama

Gerçi, Jaspers rasyonel bir ontolojiyi reddeder, fakat tutumu, ontolojik ve metafiziktir. Ona göre felsefe, mahiyeti itibariyle metafiziktir. Varlığın ne olduğu sorusuna cevap arar. Fakat varlık, çok kimselerin sandığı gibi, verilmiş değildir. «Varlığın herkesin bildiği bir şey olduğunu sanmak, delilik olurdu.» Bu görüşle düşünür.

Kant'ın iki temel düşüncesini alır ki, Kant, onun için «münakaşasız filozoftur». Bir taraftan şuurun hükmünün geçmesini ister: Suje olmadan, obje olamaz, konu olan her şey, şuurla şartlanmıştır. Diğer taraftan Kant'ın ideler öğretisini alır ve geliştirir: Bütün, hiçbir zaman verilmemiştir bize, böylece Kant'ın (dünya, ruh ve tanrı) dediği şey, onda üç «çepe-çevre kaplayan» olur. Tanıdığımız ve bildiğimiz herşeyi bir ufkun çevresinde tanır ve biliriz. Bütün ufukları çevreleyen, bilinmeyen çepe-çevre kaplayandır. Çepe-çevre kaplayan önce dünya, sonra bizzat ben, daha sonra da toptan çepe-çevre kaplayan, yani transandanstır. Bütün bunların yanında insanın, kendi yaşantısı, yani egzistansiyel yaşantı vardır, ki belki de Jaspers düşüncesinin çekirdeği budur: Bütün varlığın paramparça olmuşluğu ve kırılmışlığı. Böyle bakılırsa, dünya devamlı bir harabedir. Durak durağı yoktur. Gerçeklik bir bütüne erişemez. Egzistans hiçbir zaman gerçekleşmez. İnsan, sadece, tarihî ve mümkün egzistans olarak mevcuttur. Varlığın asıl gerçekliğini, transandansta demir atıncaya kadar yakalamak imkânsızdır. Fakat transandans objektif bir şekilde yoktur ortada. Ancak var-oluşun parçalanmasıyla gerçekleşir. O halde herşey iflâsa giderse, varlığa erişiriz. «İflâs sonuncu olan şey» dir.

Varlıktan üçlü bir mânâda bahsedebiliriz. Önce varlığı, var-oluş olarak buluruz. Sonra kökte, şeylerin varlığından farklı ve egzistansın işaretini taşıyan **kendisi için olanı** tanırız. Nihayet ne var-oluştan, ne de ben'den hareket ederek kavranması mümkün olana, kendi başına var-olana, transandans'a erişiriz. Bu üç varlık şekli, içinde bulunduğum varlığın üç kutbudur. Onun için felsefe aşmaktır (transandieren). Aşma, üç şekilde vukubulur:

Dünyaya yönelmede, egzistans aydınlanmasında, metafizikte. Her üçünde de obje ve suje çelişkisini yenip, gerçek varlığa ulaşmak bahis konusudur. Jaspers felsefesinde suje ve objenin demir attığı noktayı arar. Burada kavram yoktur. Kelimelerin mânâsı yoktur, artık. Bir şey ifade etmeyen fikirlerle konuşur insan; kelimeler gidilecek yolu gösteren işaretlerden başka bir şey değildirler.

Dünyaya yönelme, felsefî yönelme ve amprik yönelmedeki dünyaya kapanıp kalmayı, delip geçmek ister. Zarurî hudutları gösterir önce. Matematikte aksiyomlar, tecrübî ilimlerde gerçeklerin teorilere bağlılığı, dünya görüşünde bildirme (anlatma) güçlüğü ve sistematik mükemmelliğin eksikliği; her yerde meydana gelen **Antinomielere** işaret eder. Bir dünya tasavvuru birliğine ulaşmanın imkânsızlığını gösterir. Çünkü dünyada dört gerçeklik sahası vardır: Madde, hayat, ruh ve mânâ. Dördü de gerçektir. Nesnelliğin heterojen şekilleridir. Fakat aralarında bir sıçrama vardır.

Basamak düşünceler, dünyayı anlatmak için tabiîdir. Fakat ruhu anlatamazlar. Gerçi insanlarda ruhu yahut da tabiatı mutlaklaştırma başka bir gerçeği inkâr etme eğilimi mevcuttur, fakat felsefî mânâda bir yönelme, fiili durumda kalır ve dört gerçeklik sahasının egzistansını tanır. Bunlar bir birliğe getirilemezler — hattâ anorganik varoluşlar bile.—

Bir birliğin noksanlığı, teknik işlerde, terbiyede ve politikada da görülür; her yerde aşılmaz hudutlarla karşılaşır, insan. Jaspers bunu bir hekimin, bir hastaya karşı hiçbir zaman başarıya ulaşmayan çeşitli tutumlarıyla karşılaştırır. Sonra tabiî ilimlerin mânâ ve değerini araştıran; onlara karşı yapılan eleştirileri takip eder. Sonra da mânevî ilimleri ve ilimlerin tasnifini imtihana çeker.

Görülüyor, ki her ilim tasnifi nisbîdir, ve gerçek bir tasnif olmak isterlerse iflâs ederler. Dünya kendi içinde kapalı değildir. Çünkü kendi içinde bir temeli yoktur. O halde, ilimlerin yardımıyla dünyada bir yön bulmak imkânsızdır.

Kendi kendine kapalı felsefî yönelmeler, pozitivizm, idealizm için de aynı şeyler geçerlidir. Pozitivizm, mekanik düşüncenin ve zarurî ilmin mutlaklaştırılmasıdır; o kendini anlayamaz. Pozitivist hayat, pozitivist açıdan imkânsız olanı mümkün kılmak istediği için, imkânsızdır. İdealizm de tek yönlüdür. Her ikisi de var olanın ne olduğu sorusuna cevap verirler; bütün ve genel; Egzistans'ı inkâr edip ve ferdi bir nesne gibi ele alıyorlar. Onlar için varlık isbatlanmış ve isbat edilirler bir şeydir. Dünyaya yönelme herkes için geçerli bir dünya tasavvurunun imkânsızlığını gösterir.

Fakat bunların başarısızlığı, egzistansiyel felsefeye hizmet eder. Başarısızlıklarını görünce, iki yol çıkar önümüze: Ya otorite ve vahye geri dönmek, yahut da felsefî bağımsızlığa doğru ilerlemek. Din ve felsefe arasındaki zıtlık, felsefî ve teolojik düşüncede açık bir gerginliğe ulaşır. Her ikisi de bir inancın izahı olarak hiçbir geçerli bilgi ortaya koyamazlar. Fakat onlardan birini seçmek zorundadır insan: Ya kendisini otoritenin kollarına atacak yahut da var-oluş, tehlikeyi kendi üzerine alacak. Felsefe ve din arasında bir mücadele var. Fakat gerçek felsefe ve gerçek din, birbirini anlamasalar da, birbirine saygı gösterirler.

Egzistans

Mitoloji dilindeki «ruha», felsefe dilinde «egzistans» denir. Egzistans, bütün dünya-varlığının karşısında duran bir varlıktır. Var değildir, fakat var olabilir ve var

olmalıdır. Bu varlık, benim; kendimin objesi olmadığım müddetçe. Egzistans dünya-varlığının ortasından kırılmasıdır ve daima faaliyettedir. İnsan bir kırılmayla hudut durumlarda (ölüm, ıztırap, savaş ve suç), tarihî şuurda, hürriyet içinde ve komünikasyonda karşılaşır. Egzistans'ın düşünerek bir kanaata varması, **Egzistans aydınlanmasıdır.** Fakat böyle bir aydınlanmanın düşünme vasıtası özel bir karaktere sahip olmak gerekir, çünkü egzistans bir konu değildir: Ne olduğunu kendim söyleyemem hiçbir zaman. Düşünce hiçbir zaman egzistans'ı kavrayamaz, çünkü kendi faaliyet halindedir. Düşünce egzistansın bir parçasıdır, onu düşünürken kendini dışa alıyor, bütünlük bozuluyor. Bu bakımdan egzistans, fikir olarak anlatılamaz, farkına varıldığında yaşanır.

Egzistans aydınlanmasının metodları şunlardır: Sadece boşluğun kaldığı hududa kadar gitmek, psikolojik, lojik ve metafizik dillerde objektifleşme, nihayet hususî bir genelin düşünülmesi. Sonuncuyla egzistansı sallantıda bırakan bir dil kurulur, ve egzistansın formal bir şeması çizilir.

Egzistans böyle şema ve kategorilerle de anlatılamaz, kaideye sokulamaz, çünkü tarihîdir. Menşe'iyle vardır, hürdür; burada olmak, karar vermek, demektir. Egzistans katı bir şey değildir, zaman içinde kendini muhafaza eder. Herhangi bir kavrama tekabül eden gerçek yoktur onda, karar vereceği anda kayıtsız şartsızlık ister. Şimdi karar verir, fakat istikbal için kararı yoktur. Egzistans, objektif, ölçülebilir, denenebilir ve herkes için geçerli bir şey değildir, kendi menşe'inde hürdür. Her egzistansın kendi zamanı var; sıçramaları ve yeniden meydana gelebilme imkânlarını içinde taşır.

Jaspers'in çeşitli egzistans tarifleri içinde, aşağıdaki

en uygun olanı gibi görünüyor; «Egzistans hiçbir zaman obje olmayan şey, kendisiyle düşündüğüm ve faaliyette bulunduğum menşe, ki, onun üzerine konuşurum, gene de kesin bir bilgi edinemem; egzistans kendisi ve transandansıyla münasebeti olan şeydir.»

Fakat egzistansı bir sübjektiflik olarak almak, tehlikeli bir yanılma olurdu. Gerçekte obje-olma ile ben-olnın varlık dairesinde kırılmasındadır. Şu, ayrımın öbür yanıdır: Felsefe yaparak **objektiflik ve sübjektiflik** mesele yapılır. Egzistans iki tarafa doğru yüklenir; objektif olana ve sübjektif olana. Felsefe yapmak, burada, yeni bir objektifliğe ulaşabilmek demektir.

Eğer egzistansı daha kesin anlamak istersek, egzistansın da kendisi demek olan komünikasyonu, tarihîliği ve hürriyeti açıklığa kavuşturmak lâzım.

Komünikasyon

Egzistans gerçi kendi kendine oluşur, fakat sadece kendi kendine ve kendiyle değil: Egzistans kendi şuuruna vâkıf komünikasyon olarak vardır, ben daima komünikasyon içindeyim. Jaspers, insanın var-oluş olarak içlerinde egziste ettiği birçok var-oluş komünikasyonları ortaya koyar. Hepsinin hudutları var, ve bütün bu hudutların ötesinde egzistansiyel komünikasyon bulunur. Bu benin kendisi olarak gerçekleşmesi ve huruc etmesidir. Bu durumda bizzat kendimiz, bizzat kendimiz için karşılıklı yaratma halindeyiz. Komünikasyon, **sevgi dolu bir savaştır.** Egzistans bu sevgi içinde tam bir açıklığa erişmek için savaşır. Fakat bu savaşın hususî bir yanı var: Üstünlük ve galibiyet istenmez; herkes her şeyi karşısındakinin tasarrufuna verir. Sevgi, komünikasyon değil, fakat onun kaynağıdır; egzistansiyel komünikasyon

olmadan, sevgi şüphelidir. Komünikasyon kesintiye uğramadığı müddetçe, komünikasyonun sevgi dolu savaşı sona ermez. Komünikasyon hiçlikten ortaya çıkmak demektir.

Komünikasyon, hâkimiyet halinde ve hizmet ederken (sadakat ve iyilik, açık gönüllülük ve sorumluluk) çevremizde, eğer konuşanlar birbirini dinlerlerse tartışmada, kendi kendini mutlaklaştırmayan politika çevresinde görülebilir hale gelir. Felsefede komünikasyon bilhassa mühim bir rol oynar. Jaspers, ana eserine girişte, şöyle der: «Yalnızlıktan değil, komünikasyondan hareket ederek felsefe yapıyoruz. Bizim için çıkış noktası şudur: İnsan, insanın karşısında fert olarak nasıldır ve nasıl hareket eder?» Komünikasyonsuz felsefe yapılamaz. Bir düşünce, felsefe bakımından, düşüncenin gidişi, komünikasyon icab ettirdiği ölçüde hakikattir. Felsefî hakikatin menşe'i ve gerçeği komünikasyondadır. Temel aydınlanır. Felsefe yapma, kendi açısından komünikasyona kök salmış egzistansın bir aktıdır. Bu böyle olunca, felsefe sistemi olarak, hiçbir kesin hakikat yoktur, çünkü süreç boyunca kendi kendimiz olunca, hakikat, sistemi alteder ve ancak zaman ve sürecin kalktığı günlerin sonunda gerçekleşebilir.

Durum ve tarihîlik

Egzistans daima bir durum içindedir. Durum deyince, Jaspers, onun içinde onunla ilgilenen bir süjeyi anlar. Durum süre için bir çerçeve veya oyun sahasıdır. Durumlar değiştirilebilir veya onlara yan çizilebilir, fakat mutlak durumlar da var. Bunlar, değiştirmemize imkân olmayan, kesin, karşılaştığımızda iflâsa uğradığımız hudut durumlardır. Bu durumlar bilinemez, hissedilir.

Bu durumlar şun ardır: Ölüm, ıztırap, savaş ve suç. Hudut durumlara, bizde mümkün egzistansın varlaşması suretiyle reaksiyon gösterebiliriz. Hudut durumların içine açık gözlerle girdiğimizde, bizzat, biz, oluruz. Egzistansın bütününün gerçekleşmesi ancak bir hudut durumda mümkündür. Başka türlü ifade edilmek gerekirse, gerçek egzistans konuşmaya son veren tarihî gerçekliktir.

Çünkü egzistans, tarihîliktir. Tarihîlikte, şuurumun ikiliği aydınlığa çıkar: Ancak, zaman var-oluşuyum, fakat zamana ait değilim. Fakat bu iki görünüş, egzistansiyel şuurda menşe'ce aynıdır. Tarihîlik var-oluş ve egzistans, zaruret ve hürriyetin birliğidir (bir oluşudur). Mutlak zarûret olduğu kadar, engelsiz hürriyet de tarihî şuurda ortadan kaldırılmıştır. Var-oluş olarak var olmasaydım, egzistans hiçbir şeydi; fakat ben hiçbir şeydim, eğer egzistans olarak var olmasaydım. Bundan dolayı tarihîlik zaman ve ebedînin birliğidir. Bu mânâda egzistans ne zamanlılık ve de zamansızlıktır, birbirinin içinde birdir. Egzistansın bu karakteri «anda» zuhur eder: Bu zamana ait oluşun ve zamansızlığın özdeşi, mevcut ânın ebedî şimdiye kök salmasıdır.

«Tarihî şuurda hiçbir zaman genel değil, ferdî varlığın kavranıldığı aydınlanır.» Neticede olarak tarihîlik düşünülemez. Fakat bundan dolayı da tarihîlik akıl dışıdır denilemez, çünkü mutlak tarihî olan, tamamiyle pozitif olduğu halde, akıl dışı biraz negatiftir. Egzistans şuurunun taşıyıcısı, hudut değil, kaynak; kalıntı değil, menşe'dir.

Hürriyet ve suç

Egzistans hürriyettir. Bu hürriyet determinizm ve endeterminizm meselesi olarak çok başka bir sahadadır.

Çünkü bu her ikisi de objektif varlığ bütün varlığın yerine alıyor ve bu yolla hürriyetle a y ediyorlar. Egzistansiyel hürriyet objektif değildir, e isbat ne de inkâr edilebilir. Ne bilgi, ne keyfîlik, ne de kanunla aynı mânadadır; gene de bilgisiz keyfîlik olmadan ve kanunsuz hiçbir hürriyet yoktur. Hürriyetimin, egzistansiyel seçimde, yani **kendi kendim** olma kararımda, farkına varırım. Hürriyet egzistansla özdeş olduğundan, anlaşılması imkânsızdır. Her ikisini de düşünerek değil, egziste ederek farkın varırım. Bunun için hürriyet zarûrî oluş ile keyfîliğin zıd birliği olarak ortaya çıkar. Seçmek suretiyle, seçtiğime bağlanırım, yaşarım ve neticelerinden de sorumluyum. Bu tecrübî gerçeklere bakarak bağlanmayla bir değildir, seçim anında kendini yaratarak bağlanmadır. Bundan şu netice çıkar: Nasıl var-oluş olmadan hürriyet olmazsa, mutlak hürriyet de yoktur.

Kendimin hür olduğuma kani isem, kendimi suçlu bilirim. Suç hürriyetin yabancısı değildir: Hürriyetimin içinde ve hür-oluşum vasıtasiyle vardır. Çünkü bir faaliyet içinde yaşıyoruz, bu faaliyet yegâne sebebidir onun. Yaşamak için faaliyet göstermek ve istemek zorundayım. Faaliyetsizlik te bir faaliyettir aslında, seçim ve faaliyetimle bir olanı yani diğer bir imkânı yakalarım. Fakat diğerleri insanlardır. Var-oluşumla, yani egziste eden insanın kararıyla suç işlerim. Bu suç, olmaya devam eden her egzistansın haklı oluşunu yere vurur. Bu menşe'den gelen suç, diğerlerini mahveder. Bu, reddedilemez, bu egzistansın kendisidir.

Transandans

Var-oluş dayanaksızdır ve paramparçadır; egzistans sonsuz bir kifayetsizliktir. Egzistans ya trasandansa da-

yanarak vardır veya yoktur. Hürriyet olarak varlık veya mevcut-varlık bir varlıktır, fakat varlığın kendisi değildir. Gerçek varlık transandanstır. Transandans mutlak surette konu dışıdır ve gizlidir. Ondan bahseden metafizik de sembollerle uğraşır. Düşüncesini mantıkî olarak yanyana getirir. Varlık ve yokluk, daima nöbetleşe ona döner. Metafizik konu olarak transandans, birbiriyle durmadan mücadele eden mit, teoloji ve felsefede ortaya çıkar. Fakat metafiziğin gerçek metodu üç yoldan birini takip etmektir: Şeklî sıçrama, egzistansiyel ilgiler ve şifre yazılarını okuma yolu.

Şeklî sıçramada var-oluş kategorileri değil, egzistansın kendisi de sıçrar. Gerçi tanrıyı kişi olarak düşünmekten kaçınılamaz, fakat tanrı, şüphesiz gizlidir.

Transandansa karşı egzistansiyel ilgiler şunlardır: Egzistansın direnme ve teslimiyeti, düşüş ve çıkışı, günün kanunu ve karanlığa tutku, birin ve çoğun zenginliği. İlgiler arasında her iki kanunun öğretisi de meşhur oldu. Varlığımız, var-oluş içinde iki kuvvete çekilir görünüyor: **Günün kanunu** tanzim eder, aydınlık ve sadakat talep eder, dünyada gerçekleşmek ister. Geceye tutku, kendi kendini dünyada harabeye çevirmek isteyen bir baskıdır; her nizamı parçalar, karanlık doludur, temelini dünyaya bağlılıkta, ve ırkta bulur. İfadesi erotiktir. İki dünya birbiriyle temastadır, fakat hiçbir egzistansta icra edilemezler. Çoğun ve birin teorisinde, Jaspers yeniden birliğin veya sayı çokluğunun tatbikiyle tanrıya işaret eder. Transandans, **bir-olandır**. Tanrıya kişilik atfedilemez, çünkü kişi diğer kişilerle vardır, fakat tanrının benzeri yok. Bu fikirleriyle Jaspers, Eflâtun'un sadık bir talebesidir. Tanrısı, gizli, tanınmaz, her kategorinin üstünde bir tektir. Transandanstır, fakat aynı zamanda var-oluşun ve egzis-

tansın içindedir. Jaspers'in şifreler teorisi de Eflâtun'dan izler taşır.

Şifreleri okumak ve iflâs

Metafiziğin en mühim metodu, şifrelerin okunmasıdır. Şifre transandansı şimdiye, gözönüne getiren varlıktır, böyle olmazsa, transandans obje ve süje varlık olurdu. Şifrede, sembol olanla, sembolleştirilmiş olanın ayrılması imkânsızdır; çok mânalı olarak kalır daima.

Şifre olmayan hiçbir şey yoktur. Bütün var-oluş, tabiat ve tarih, başlıbaşına şuur; bizzat insanın kendisi, tabiat ve dünya ile birliği, hürriyeti transandansın şifreleri olabilirler. Şifreleri okumanın dili, bir sanattır. Felsefî spekülâsyon da, bir şifre okumadır. Tanrı isbatları da spekülâtif şifre okumalarıdır, kaynakları egzistansın şuurundadır. Fakat transandans, hiçbir zaman isbat edilmez, ondan emin olunur. Transandansın önemli şifresi, var-oluşun kaybolmasıdır. İflâsta, varlık.

Tecrübe bize öğretir: İflâs, **en son** olandır; her şey iflâs eder. Fakat insanın durumlarında iflâs eden, egzistansın kendisidir. Gerçek ve gerçek olmayan iflâs vardır. Eğer insan iflâsı ve bilhassa her şeyin sonunun gelmesini isterse, bu, gerçek olmayan iflâstır. Gerçek iflâs, mahvolacağını bile bile, cesaretle, var-oluşta devamını isteyerek, bir dünya kurarken vâki olur. Bu gerçek iflâs, ebedileşmedir ve varlığın şifreleri olabilir.

İflâs zarûrîdir. Eğer hürriyet varsa, geçerlilik ve devamlılık bir yerde sona erer, kırılabilir. Hürriyet, tabiatla ve tabiata karşı varsa, hürriyet veya var-oluş olarak kırılmak zorundadır. Şifrenin okunması ancak, her şeyin, her bilgi ve felsefenin iflâsında mümkündür. Jaspers, her

sonlunun iflâsını yegâne gerçek varlık olan tanrının tasdiki olarak görmek istiyor. Bu, toptan bir bakışla görülebilir. Onun için de Jaspers felsefesinin esası şudur: «Felsefe, ölmeyi öğrenmek demektir». Parola şöyle seslenir: «İflâs ederken tanrıyı öğrenmek».

I. M. Bochenski

FELSEFEYE GİRİŞ

Felsefe nedir

Felsefenin ne olduğu ve değeri münakaşalıdır. Ondan ya fevkalâde anahtarlar beklenir, yahut da konusuz düşünce olarak bir tarafa bırakılır; ya nâdir insanların değerli gayreti olarak ürkerek bakılır, yahut da hayâllerden ibaret lüzumsuz bir dırıltı olarak küçümsenir. Ya herkesi alâkadar eden ve bunun için de esasında basit ve herkes tarafından anlaşılmak zorunda olan, yahut da meşgul olunması boşuna olacak kadar zor bir şey olarak kabul edilir. Felsefe adı altında ortaya çıkanlar, bize gerçekte birbirine zıt hükümler getirirler.

İlme inanan bir insan için en kötüsü, felsefenin insanın bilip sahip olabileceği, herkes için geçerli neticelerinin olmayışıdır. İlimler, sahalarında zarurî, herkes tarafından kabul edilen kat'î neticelere sahip oldukları halde, felsefe binlerce senelik gayretlere rağmen, buna ulaşamadı. Şurası inkâr edilemez: Felsefede, herkes tarafından kabul edilmekten doğan bir birlik yok. Zarurî sebeplerden dolayı herkes tarafından kabul edilen şey, ilmî bir bilgi olmuştur, artık felsefenin değil bilinebilenin hususî bir sahasına girer.

Felsefî düşüncenin ilimler gibi, bir ilerleme süreci karakteri de yok. Yunanlı hekim Hipokrates'ten muhakkak ileriyiz. Fakat Eflâtun'a nazaran daha ileride olduğumuzu söyleyemeyiz. Kullandığı bilgilerin materyalinde ileriyiz. Felsefe yapmada ise henüz belki ona ulaşamadık. Felsefenin her şeklinin, bilimlerden farklı olarak, herkes tarafından kabul edilir olmaya ehemmiyet vermeme-

si, onun tabiatında bulunur. Felsefede elde edilen vuzuh, ilimdeki gibi, her akıl için aynı değildir, başarıya erişildiğinde insanın bütün mahiyetine tekabül eden bir kanaattır. İlmî bilgiler, herkesin bilmesi aslâ zarurî olmayan tek tek konularla uğraştıkları halde, felsefede insanı insan olarak ilgilendiren varlığın bütünü, ışığının düştüğü yeri her ilmî bilgiden daha derin aydınlatan, kavrayan hakikat bahis konusudur. Gerçi üzerinde çalışılıp ortaya konulan felsefe, ilimlere bağlıdır, ilimleri o çağda ilerlemiş durumlarıyla gözönüne alır. Fakat felsefenin mânâsının başka bir menşei var. O, insanların uyandıkları yerde her ilmin önünde ortaya çıkar.

Bu ilimsiz felsefeyi, dikkate değer bazı görüntüleri ile ele alalım:

1. Felsefî meselelerde herkes, kendini hüküm vermeye muktedir görür. İlimlerde, öğrenme, tahsil ve metod anlamanın şartı olarak kabul edildiği halde, felsefeye gelince, zaten işin içinde bulunulduğu, konuşmaya katılınabileceği iddiası yükselir. İnsan oluşumuz, kendi kaderimiz ve kendi hayat tecrübemiz yeterli şart olarak kabul edilir.

Felsefenin herkese açık olması talebi kabul edilmelidir. Ama felsefe adamlarının takip ettikleri en karışık felsefe yolları, ancak varlığın ve bizzat kendilerinin nasıl aydınlığa erişeceklerini tâyin edecek olan insan olma ırmağına döküldüklerinde mânâlıdırlar.

2. Felsefî düşünce, her zaman menşe'den hareket etmelidir. Felsefî düşünceyi her fert bizzat yaşamak zorundadır.

Çocukların soruları, insanın aslında bu şekilde menşe'den hareket ederek düşündüğüne dair bir işarettir. İnsanın çocuk ağzından mânâ bakımından felsefe yapma-

nın derinliklerine inen sözleri işittiği hiç de nâdir değildir. Bir çocuk hayretler içinde, «daima bir başkası olduğumu düşünmeye gayret ediyorum, ama gene de daima **benim**» diyor. Bu çocuk, bütün kesinliği ile bir menşe', kendi kendinin şuuruna ermekle varlık şuuruna temas ediyor. **Ben olma**nın, bu hiçbir şeyle izah edilemiyenin bilmecesi önünde hayrete düşüyor. Soru sorarak, bu hududun önünde duruyor.

Bir başka çocuk, yaratılış hikâyesini duyar: Başlangıçta tanrı, gök ve yeri yarattı..., ve hemen arkasından sorar: «O halde, başlangıçtan önce ne vardı?». Bu çocuk ardarda sormanın sonsuzluğunu, aklın duramayışını öğreniyor, zira kendisi için nihaî cevap mümkün değildir.

Bir başka çocuk, bir gezintide, perilerin geceleri dans ettiklerinden bahsedilen bir ormanın karşısında masal anlattırır... «Fakat böyle şeyler yok işte.» Bir başka sefer, gerçeklerden bahsedilir, güneşin hareketi incelenir ve güneşin mi hareket ettiği, yoksa dünyanın mı döndüğü sorusu ortaya atılır ve dünyanın küre şeklinde olduğunu ve kendi etrafında döndüğünü isbat eden deliller getirilir. Çocuk, «bu aslâ doğru değildir.» der ve yere ayağını vurur. «Dünya duruyor işte! Ben ne görürsem, ona inanırım.» Bunun üzerine «o halde, tanrıya da mı inanmıyorsun, onu da görmüyorsun?» denir. Çocuk tereddüt eder ve sonra kararlı söyler: «Eğer tanrı olmasaydı, biz de olmazdık.» Bu çocuk, var-oluş mucizesi tarafından yakalanmıştır: Kendiliğinden var değildir. Ve sorular arasındaki farkı anlar: Acaba yeryüzündeki herhangi bir nesne mi, yoksa varlık ve bütünüyle kendi var-oluşumuz mu bahis konusudur?

Başka bir çocuk, ziyaret için gittiği evin merdivenlerini çıkarken, birdenbire nasıl her şeyin sanki daha ön-

ce yokmuş gibi başkalaştığının, geçip gittiğinin farkına varır. «Fakat biraz da kalıcı şeyler olmak zorundadır. Şimdi teyzemi ziyaret için, merdivenleri çıktığımı hatırımda tutmak istiyorum.» Evrensel geçicilik hakkındaki hayret ve ürküntü, kendine boş yere bir çıkış yolu arıyor. Toplayabilen, zengin bir çocuk felsefesinden bahsedebilirdi. Çocukların bunu, daha önce ailelerinden yahut başkalarından işittikleri itirazı aslâ ciddî düşünceler arasına giremez. Bu, çocukların sonradan felsefe yapamıyacakları ve böyle ifadelerin tesadüfî olduğu iddiası da bir gerçeği görmek istemiyor. Çocuklar, ekseriya gelişme esnasında kaybettikleri bir dehaya sahiptirler. Sanki senelerle birlikte törelerin ve fikirlerin, örtülerin ve sorusuzlukların mahbesine giriyor ve çocuğun serbestliğini kaybediyoruz. Çocuk henüz kendine yönelmiş ve hayata açıktır, kaybolup gideni duyar, görür ve sorar. Bir an kendisine açılanı kaybeder ve büyükler sonra ona, vaktiyle söylediklerinden ve sorduklarından bahsederlerse, şaşırır.

3. İnsanın kendi menşe'inden hareket ederek felsefe yapması, ruh hastalarında da görülür. Örtülerin kıskacının çözüldüğü ve bizi yakalayıp tutan hakikatin konuşur gibi olduğu anlar nadirdir. Ressam Van Gogh ve şair Hölderlin gibileri müstesna, bazı ruh hastalıklarının başlangıcını, şekil ve dillerinin uygun olmayışı yüzünden, meydana çıkışları, objektif bir değer taşımayan sarsıcı cinsten metafizik ilhamlarla dolu ifadeler takip eder. Fakat, o anda yanında olanlar, altında hayatımızı sürdürdüğümüz örtülerden birinin yırtıldığı intibaına varmaktan kurtulamazlar. Tam uyanıklıkta tekrar kaybedilen ve artık bir daha nüfuz edilemiyeceği anlaşılan korkunç, derin mânâların tecrübesi, bazı sıhhatli insanlarca da bilinir.

Şu cümlenin derin bir mânâsı var: «Doğruyu deliler ve çocuklardan dinle.» Fakat büyük filozoflara borçlu olduğumuz yaratıcı menşe'-oluş burada değil, pervasızlıkları ve bağımsızlıkları ile nâdir büyük ruhlar olarak asırlar içinde boy gösteren teklerdedir.

4. Felsefe hepimiz için kaçınılmaz bir şeydir, bunun için de efkâr-ı umumiyede, ata sözlerinde, sık sık geçen felsefî deyimlerde, aydınlanma çağı dilinde olduğu gibi, hâkim kanaatlarda, siyasî görüşlerde, her şeyden önce mitlerde, her zaman karşımızdadır. Felsefeyi reddeden farkına varmadan felsefe yapıyor demektir.

O halde, bu kadar evrensel ve bu kadar çeşitli şekillerde görülen felsefe nedir?

Yunanca philosoph kelimesi, sophos kelimesinin [illegible] dını teşkil etmiştir. Bir bilgiye sahip olduğu için, kendine bilgin diyenden farklı olarak, bilgiyi seven demektir. Kelimenin bu mânâsı, bugüne kadar sürüp gelmiştir. Felsefenin mahiyeti, doğmatizm, yani kesin, son sözünü söylemiş öğretici bir bilgi tarafından ihanete uğramış olsa da, hakikati aramaktır. Felsefe, yolda olmak demektir. Soruları, cevaplarından daha önemlidir. Ve her cevap, yeni bir soruya çevrilir. Yolda olmak, insanın zaman içindeki kaderi, kendine tatmin imkânını, yüksek anlarda da bir kemâli gizler. Bu aslâ, bilmiş olmada, cümle ve bilgilerde değil, bizzat varlığa açılan insanın tarihî gerçekleşmesindedir. Her seferinde bir insanın bahis konusu olduğu durumda gerçeği kazanabilme, felsefenin mânâsıdır.

Arayarak yolda olmak yahut ânın kemâl ve huzurunu bulmak. Bunlar aslâ felsefenin tarifi değildirler. O, bir hükümden hareket ederek başka bir hükme varmak için bir vasıta değildir. Her felsefe kendini, ortaya çıkması ile tarif eder. Felsefenin ne olduğunu denemek gerek. O hal-

de kısaca felsefe, canlı düşüncenin yaşanması ve bu düşüncelerde kendini bulma, yahut iş ve onun üzerinde konuşmadır. Ancak, nefis tecrübesinden geçerek felsefede karşı karşıya olduğumuz şeyi idrâk edebiliriz.

Felsefenin mânâsından, başka şekillerde de bahsedebiliriz. Hiçbir şekil, bu mânâyı bitirip sonuna kadar izah edemez ve kendini yegâne olarak gösteremez. Eski çağdan duyarız: Felsefe, ilâhî ve insanî şeylerin, olmakta-olanın olmakta-olan olarak bilgisi, erdemin düşünen gayreti, ilâhî olana benzeme ve nihayet kaplayıcı yönü ile bütün ilimlerin ilmi, sanatların sanatı, bir tek sahaya yönelmiş tek ilimdir.

Bugün felsefeden belki aşağıdaki şekillerde bahsedilebilir:

— Gerçeği menşe'inden seyretmek.

— Gerçeği, düşünerek kendi tecrübelerine bakarak nasıl paylaştığımı nazara alarak kavramak.

— **Çepeçevre kaplayanın** bütün genişliğine kendimizi açmak.

— Hakikatin her mânâsıyla, sevgiye dayanan bir mücadelede insanlar arasında da komünikasyona cesaret etmek. Aklı salim ve ısrarla en yabancının, hattâ kendi başarısızlığının karşısında dahi uyanık tutmak.

Felsefe insanı bizzat kendi yapan, onu hakikate ortak eden teksifçidir.

Her ne kadar felsefe herkesi, hattâ çocuğu bile basit ve müessir düşünceler halinde harekete geçirebilirse de, üzerinde şuurlu bir şekilde uğraşmak, hiçbir zaman tükenmeyen, ve her zaman kendini tekrarlayan, daima hal-i hazır olarak kendini gerçekleştiren bir vazifedir. Bu vazife şuuru, insanlar insan kaldıkça, hangi şekilde olursa olsun, uyanık olacaktır.

Felsefe, yalnız bugün hücuma uğramadı, ve bütünüyle lüzumsuz ve zararlıdır diye, reddedilmedi. Felsefe niçin vardır, tehlike ânında bize yardımcı olmadıktan sonra!

Kilisenin otoriter düşünce tarzı, bağımsız felsefeyi, bizi tanrıdan uzaklaştırdığı, dünyevîliğe götürdüğü, hiçlikle ruhu ifsat ettiği için kötüledi. Politik totaliter düşünce, şu şekilde itham etti: Filozoflar, sadece kâinatı, başka başka izah ettiler, fakat önemli olan, onun değiştirilmesidir. İki düşünce tarzı da felsefeyi tehlikeli gördü, çünkü felsefe nizamı parçalıyor, ruhu bağımsızlığa dolayısıyla isyan ve başkaldırmaya çağırıyor. Vahiy yolu ile varlığı bildirilen tanrı tarafından aydınlatılmış öbür taraf, yahut her şeyi kendisi için talep eden allahsız bir kuvvet, ikisi de felsefeyi yok durumuna getirmek istiyorlar.

Buna felsefenin sökmediği insan yaşayışından gelen faydalılık ölçüsü de ilâve edilebilir. Yunan filozoflarının en eskisi olarak kabul edilen Tales'i, yıldızlı gökyüzünü tetkik ederken, kuyuya düştüğü esnada gören bir kadın, «burnunun dibinde, bu kadar beceriksiz olduğun halde, neden en uzağı arıyorsun?» diye gülmüştü.

Şu halde felsefe, kendini haklı çıkarmalı. İmkânsız bir şey bu. Çünkü o, faydalılığı yönünden haklı değildir. Felsefe, herhangi bir maksadı gerçekleştirme endişesinden, faydalı ve yararlı olmak düşüncesinden uzak, insanın meselesi olarak sürdürülecek ve insan yaşadıkça gerçekleşecek. Karşı kuvvetler bile, kendilerine felsefenin yerini tutan, fakat arzu edilen bir tesirin şartları içinde olan, gayeye bağlı düşünce yapılarını ortaya çıkarmak ve bizzat kendi mânâlarını düşünmek zorunda olduklarından,

felsefeye boş veremezler. Marksizm, faşizm gibi. Bu düşünce örgütleri de felsefenin kaçınılmazlığına şahitlik ederler. Felsefe daima vardır.

Felsefe mücadele edemez, varlığını isbatlayamaz, fakat kendini anlatır. İtham edilirse karşı koymaz, dinlenirse de bir zafer gösterisi yapmaz. Aslında, insanlığın hepsini birbirine bağlayan **bir-oluşta** yaşar.

Felsefe, büyük uslûp ve sistem kompozisyonu içinde yirmibeş asırdır batıda, Çin'de ve Hindistan'da yaşıyor. Felsefe yapmanın çeşitliliği ve birbirini dışarda bırakan hakikat iddiaları, aslında birinin gerçekliğini, yani vasıta olarak kullanmak üzere, kimsenin sahip olmadığı ve her zaman en ciddî gayretleri çerçevelediği gerçeğini, engelleyemezler: Ebedî bir felsefe, philosophia perennis. Eğer aydınlık bir şuurla ve açık düşünmek istiyorsak, düşünüşümüzün bu tarihî temeline yönelmişiz demektir.

Felsefenin menşe'leri

Metodlu düşünce olarak felsefe tarihinin başlangıcı, 2500 sene öncelerine kadar gider, efsanevî düşünce olarak daha öncelere.

Başlangıç, menşe'den başka bir şey. Başlangıç tarihîdir ve sonrakilere daha önceden yapılmış fikir çalışmaları yoluyla çoğalmaya devam eden bir yığın nazariye getirir. Fakat menşe' her zaman için felsefe yapmayı tahrik eden bir kaynaktır. Menşe' vasıtasıyla her çağdaş felsefe belirlenir, eski felsefe anlaşılır.

Menşe'-oluş, çok yönlüdür. Şaşırmayı soru ve bilgi, bilinenden şüpheyi tenkidî araştırma ve belirlilik, insanın sarsıntısının ve kayboluculuğunun şuuruna ermesini **kendisi** problemi takip eder. Önce bu üç motifi gözden geçirelim:

1. Eflâtun, «felsefenin menşe'i şaşmadır» diyordu. Gözlerimiz bize yıldızların, güneşin ve gök kubbenin müşahedesi imkânını verir. Böyle bir müşahede, bizi kâinatın araştırılmasına sevkeder. Bu bize, tanrının ölümlülere bahşettiği en büyük şeyi, felsefeyi, getirdi. Aristo'ya göre insanları felsefe yapmaya sürükleyen, hayranlıktır: «İnsanlar, önce kendilerine çarpan yabancı şeylere hayretle baktılar, sonra yavaş yavaş devam ettiler ve ayın, güneşin, yıldızların değişmelerini ve kâinatın nasıl tekevvün ettiğini sordular.»

Hayranlık öğrenmeye sevkeder. Hayranlıkta bilgisizliğimin şuuruna varırım. Bilgiyi ararım, fakat bizzat bilgi için, herhangi âdi bir ihtiyaç için değil.

Felsefe yapma, hayat gailelerine bağlılıktan bir uyanış gibidir. Uyanış, eşyaya, göğe ve dünyaya bütün bunların ne olduğu, bütün bunların nereden geldiği sorularıyla, menfaata dayanmayan bir müşahedede yaşanır. Bunlar, cevapları hiçbir fayda getirmeyen, fakat cevaplandırılmalarıyla tatmin olduğumuz sorulardır.

2. Olmakta olanın bilinmesiyle, hayranlığımın ve şaşkınlığımın tatminine ulaştığım anda, şüphe kendini gösterir. Gerçi bir yığın bilgiler elde edilmiştir, fakat tenkid süzgecinden geçirince, hiçbir şey belli değildir. Duyularımızın algıları, duyu organlarımızla sınırlanmış ve aldatıcıdırlar, hiç değilse, kendi dışında, algılamadan uzak, bizzat kendisi-olana tekabül etmiyorlar. Düşündüklerimiz insan-aklımıza göredirler, çözülmesi güç çelişkiler içinde gerçekleşirler. Felsefe yaparak, şüpheyi yakalarım ve onu radikal sürdürmeyi denerim, fakat ne hiçbir şeyi yürürlükte görmek istemeyen ve aslâ bir adım ilerlemeyen reddetme arzusuyla, ne de «şüphe götürmeyen ve her tenkide dayanabilecek kesinlik nedir o halde?» sorusuyla.

Descartes'in meşhur cümlesi, «düşünüyorum, o halde varım.» Descartes, her şeyden şüphe etse de, kesin idi. Çünkü bilgimde farkına varmadan yanılmış olmam, var olmam hususunda da beni yanıltmaz.

Şüphe, metodlu şüphe olarak her bilginin tenkidî tahkiki olur. Bundan dolayı, radikal şüphe olmadan, felsefe mümkün değildir. Fakat önemli olan, şüphe yoluyla emin-oluşun temelinin nerede ve nasıl kazanılacağıdır.

3. Açıklığa giden yolu gösteren şüphe sayesinde, dünyadaki nesnelerin bilinmesine kendimi vermekle, meselenin üzerindeyim, kendimi, gayelerimi, mutluluğumu, sağlığımı düşünmüyorum. Daha ziyade bu bilgilerin elde edilmesiyle kendimi unutmuşum, memnunum.

Eğer kendi durumumda kendimin şuuruna varırsam, bu başka bir şeydir.

Stoacı Epiktet, «felsefenin menşe'i kendi zaaf ve kudretsizliğimizin ortaya çıkmasıdır» diyordu. Çaresizlik ânında kendime nasıl yardım edebilirim? Cevabı şöyleydi: Kudretim dahilinde olmayan şeyleri, kendi zaruretleri içinde kendim için önemsiz addederim, buna karşılık, elimde olanları, yani tasavvurlarımın tarz ve mahtevasını düşünce yoluyla açıklığa ve hürriyete kavuştururum.

İnsan durumumuzu ele alalım. Birtakım durumlardayız. Durumlar değişir, fırsatlar ortaya çıkar, kaçırılırlarsa, bir daha geri dönmezler. Bu durumun değişmesine gayret edebilirim. Fakat kendi mahiyetleri içinde kalan durumlar da vardır, anlık görünüşleri başka ve her şeyi yenen kuvvetleri örtülü de olsa: Ölmeye, ıztırap çekmeye, mücadele etmeye mahkûmum, tesadüfün hâkimiyeti altındayım, durmadan kendimi suçlu buluyor, ıztırap çekiyorum. Var-oluşumuzun bu durumlarına **sınır-durumlar** adını veriyoruz. Bunlar, kaçıp kurtulamadığımız, değiştiremediğimiz durumlardır. Hayret ve şüpheden sonra, bu hudut-durumların farkına varılması, felsefenin derin menşe'idir. Alelâde var-oluşta onlardan kaçınır, gözlerimiz kapalı, sanki onlar yokmuş gibi yaşarız. Öleceğimizi, suçlu oluşumuzu, tesadüfe kurban olmuşluğumuzu unuturuz. Şu halde işimiz, var-oluş ilgilerimiz tarafından tahrik edilen plân ve hareket tarzımızla tepki gösterdiğimiz ve kendi menfaatlerimize göre değiştirebileceğimiz durumlardır. Fakat sınır-durumlara, görememezlikten gelme, yahut da, eğer durumu gerçekten kavramışsak, ümitsizlik ve yeniden yapma şeklinde tepki gösteririz: Varlık şuurumuzun bir değişiminde bizzat kendimiz olacağız.

İnsan oluşumuzu bir başka şekilde, bütün dünya oluşun bir güvenilmezliği olarak açıklıyalım.

Meselesizlik, dünyayı alelâde bir varlık olarak kabul eder, mutlu durumlarımızda dünyayı bütün gücümüzle kutlarız, sorusuz sualsiz güvenimiz vardır. Şu anda, oluşumuzdan başka bir şey tanımayız. Acılı iken, güçsüz olduğumuzda, çaresizlik anlarımızda ye'se düşeriz. Ve bu zorluklar yenilmişse ve biz hâlâ yaşıyorsak, yeniden kendimizi unutur, mutlu günlerin içinde kayboluruz. Fakat insan böyle tecrübelerle akıllandı. Tehdit onu, kendini emniyete alması için sıkıştırıyor. Tabiata hâkimiyet ve insanların birbirlerini destekleyen bir topluluk haline gelmesi, var-oluşu garanti altına almalıdır.

İnsan tabiata karşı, onu kendi hizmetinde kullanmak için kuvvetleniyor; tabiat bilgi ve teknikle güvenilir hale getirilmelidir.

Yine de tabiata hâkimiyette hesaplanamayan şeyler kalıyor, dolayısıyla devamlı tehdit, netice olarak da bütünde iflâs: Ağır yorucu iş, yaşlılık, hastalık ve ölüm ortadan kaldırılamaz. Hâkimiyet altına alınan tabiatın bütün güvenilirliği, toptan güvenilmezliğin çerçevesine alınmış bir hususîliktir.

Ve insan, herkesin herkese karşı savaşını azaltmak, ve sonunda bertaraf etmek için cemiyet haline geliyor; karşılıklı yardımla emniyet kazanmak istiyor.

Fakat burada da bir hudut kalıyor. Sadece her vatandaşın, gerçek dayanışmanın istediği gibi, diğeri için kendini koyan bir durumda oldukları memleketlerde, adalet ve bütünüyle hürriyet, emniyet altında olabilirdi. Çünkü, bu takdirde, birisine haksızlık vâki olduğunda diğerleri, tek insan gibi, haksızlığa karşı koyarlar. Bu, hiçbir zaman böyle olmadı. Daima, açıkça, çaresizlik an-

larında bile, birbirlerini arkalayanlar, insanlardan az bir gurup yahut fertlerdir. Hiçbir devlet, hiçbir kilise, hiçbir cemiyet, sonuna kadar yardımcı olmaz. Böyle bir dayanışma sınırın gizli kaldığı sâkin zamanların güzel aldanmasıdır.

Fakat, dünyanın toptan güvenilir olmayışına karşılık, başkaları da var: Dünyada inanılabilen, itimat uyandıran, tahammül ettiren dayanaklar da var: Vatan ve toprak, aile ve ecdat, kardeşler ve arkadaşlar, eş. Bizzat kendi dilimizde, inancımızda, mütefekkirlerin ve sanatkârların eserlerinde bize intikal eden yadigârların desteği var.

Fakat bütün bu yadigârlar, ne emniyete ve ne de tamamiyle itimada şâyandırlar. Çünkü bize ne olarak gelirse gelsin, hepsi insan eseridir. Bütün bu yadigârlar, daima aynı zamanda soru olarak kalırlar. Fakat bütün dünya-olmanın güvenilmezliğinde, gösterge, yönüne kondu. Gösterge, dünyada istenilen kadarını bulmayı yasaklıyor, bir başkasına işaret ediyor.

Sınır-durumlar, ölüm, tesadüf, suç ve dünyanın güvenilmez oluşu, bana iflâsı gösterir. Dürüst bir muhasebe sonunda kendimi çekip çıkaramayacağım toptan iflâs karşısında ne yapayım?

Stoacı'nın nasihatı, düşüncenin bağımsızlığında kendi hürriyetine çekilmek, bize fazla bir şey getirmez. Stoacı, insanın çaresizliğini, kökten yeteri kadar görmediğinden yanılıyordu. Kendisine verilenle yetiniyor, düşüncenin kendi içinde bağımsızlığının bir şey ifade etmeyeceğini ve delilik imkânını tanımıyordu. Stoacı, bizi düşüncenin alelâde bağımsızlığında tesellisiz bırakıyor, çünkü bu düşüncenin muhtevası eksik. Sevgi için kendimizi vermenin getireceği doluluk, içimizi yenmenin kendiliğin-

denliğinin tecrübesi ve imkânın ümit eden bekleyişi dışarıda kaldığından da bizi ümitsiz bırakıyor.

Fakat Stoacı'nın istediği gerçek felsefedir. Sınır-durumlardaki temel itici kuvveti, iflâs içinde iken, varlığa yol bulma imkânını getirir.

İnsan için, iflâsı nasıl öğrendiği önemlidir. İnsanın iflâsını nasıl öğrendiği, insanın hangi yönde oluştuğunu tâyin eder.

Sınır-durumlarda ya hiçlik görünür, yahut da her şeye rağmen ve her şeyden önce kaybolup giden dünya-olmanın ne olduğu hissedilir. Bizzat ümitsizlik, varlığıyla dünyanın ötesini gösteren bir işarettir.

Bir başka ifadeyle: İnsan, kurtuluş arıyor. Kurtuluş, büyük, evrensel kurtuluş-dinleri tarafından takdim edilir. Nesnel bir garanti kurtuluşun gerçekliğini ve hakikatini gösterir. Yolu, ferdi hidayete götürür. Felsefe, bunu vermeye muktedir değildir. Fakat yine de bütün felsefe yapmalar, bir dünyayı yenmedir, kurtuluşun eşidir.

Özetleyelim: Felsefe yapmanın menşe'i hayranlıktır. şüphedir, kaybolmuşluğun şuuruna varılmasıdır. Her hal-ü kârda insanı kavrayan bir sarsıntı ile başlar ve bir hüsrandan hareket ederek bir gaye arar.

Eflâtun ve Aristo, varlığın mahiyetini hayranlıktan bulup çıkarmaya çalıştılar.

Descartes, belirsizin sonsuzluğunda zarurî belirliyi arıyordu; stoacı'lar var-oluşun acılarında ruhun sükûnetini.

Üzüntünün herbiri hakîkatine, dilinin ve tasavvurlarının tarihî elbisesinde sahip. Bu hakîkat sayesinde tarihi tanır, biz de mevcut olan kaynaklara ineriz.

Bu iniş güvenilen temele, varlığın derinliğine, ebedîleşmeye gider.

Fakat belki de bu kaynakların hiçbiri, bizim için ilk kaynak değildir, ıkayıtsız şartsız değildir. Varlığın hayranlığa açılışı, bize nefes a.dırır, fakat bizi aldatır, bizi insandan uzaklaşmaya sevkeder, büyülü bir metafiziğe düşürür. Zarurî belirlilik sahasına, ilmî bilgi vasıtasıyla dünya-tanziminde sahip. Stoacılıkta ruhun sarsılmaz tutumu sadece tehlikeyi ıtlatmak için önemlidir, fakat muhtevasız ve hayatsızdır.

Bizi felsefe yapmada harekete getiren, bu üç müessir motif (hayranlık ve bilgi, şüphe ve eminlik, kaybediş ve bizzat-kendisi-olma) bitip tükenmez.

İşitilmemiş bölünmelerden ve yalnız karanlık görünen şanslardan müteşekkil, tarihin en kökten kesimi olan bu çağda, şimdiye kadar gözönüne serilen bu üç motif, geçerli, fakat yetersizdir.

Bir şartın altına girmelidir bu motifler: İnsanlar arasında komünikasyon.

Bugüne kadar, tarihte, güvenilir cemaatlar, müesseseler ve umumî mânâda insanın insana bağlılığı vardı. Bugün bölünme, her zamankinden daha çok: Daima daha çok kimseler birbirlerini anlamıyor, birbirleriyle karşılaşıyor ve birbirlerinden ayrılıp gidiyorlar, hiçbir cemaat ve sadakat artık şüpheden uzak, itimada şâyan değildir.

Şimdi fiilen her zaman mevcut olan durum, önem kazanıyor: Çünkü hakîkatte başkalarıyla ya birleşebilirim, yahut da birleşemem. Eğer eminsem, inancım bir başkasınınkine çarpar. Bir yerde, sınırda daima birliğe doğru, itaat altına almak veya mahvetmek gayesiyle ümitsiz bir savaş devam edeceğe benzer. Zayıflık ve mukavemetsizlik inançsızları ya körükörüne bağlar, yahut

da inatla karşı koydurur. Bütün bunlar geçici; ve görülmeyecek şeyler değildir.

Eğer inzivada kendisiyle iktifa edebileceğim bir kâinat mevcut olsaydı, bu mümkündü. Eğer inzivada hakîkate ulaştığımdan emin olsaydım, eksik komünikasyondaki acı ve gerçek, komünikasyondaki fevkalâde tatmin felsefî yönden böyle yakalamazdı beni. Fakat ben, yalnız başkalarıyla varım, yalnız başıma bir şey değilim.

Akıldan akla, ruhtan ruha değil, egzistanstan egzistansa komünikasyon, bütün şahsî olmayan muhtevâ ve geçerliliklere bir ölçü olarak sahip. O halde, şüpheden uzak olmak, hücum etmek, kuvvet kazanmanın değil, kendimize yaklaşmanın vasıtasıdırlar. Savaş, herkesin birbirine silâhları verdiği sevgi dolu bir savaştır. Alelâde varlığın bilinmesi, ancak şu komünikasyondadır: Hürriyet içinde hürriyetle birlikte birbirine karşı ve birbiri vasıtasıyla durmak. Başkalarıyla olan münasebet, sadece bir başlangıçtır, ama karar verirken köklere inînceye kadar sormaya cesaret edilir. Önce her hakîkat, komünikasyonda kendisini gerçekleştirir, ben hakîkat içinde benim, sadece yaşamıyor, hayatımı mânâlandırıyorum. Tanrı sadece dolaylı olarak gösterir kendini ve insandan insana sevgi olmayınca, imkânsızdır görünmesi. Açıklık ve eminliğe zarurî olarak varma, parçalı ve nisbîdir, bütünün emrindedir. O halde, stoacılık boş ve katı bir tutum olur.

Fikrî ifadesini anlatacağım felsefî genel tutum, gerçek komünikasyona itilişte ve kendi kendisi-olmayı kendi-kendisi-olma ile derinde bağlayan sevgi dolu mücadele imkânında, komünikasyonun dışarıda kalmasının sarsıntısında kökleşir.

Şöyle: Felsefenin menşe'i, gerçi hayran olmada, şüp-

hede, sınır-durumların tecrübesindedir, fakat bütün bunları içine alan gerçek, komünikasyona arzudadır. Baştan beri söylenenler şunu gösterir: Her felsefe, kendini bildirmek, kendini ifade etmek, işitilmek ister, ki bütün bunların mahiyeti hakîkat oluştan ayırt edilmesine imkân olmayan başkalarına da anlatmadır.

Netice olarak felsefenin gayesine, her şeyden önce, bütün gayelerin temellendiği komünikasyonda ulaşılacak: Varlığın bilinmesi, sevginin aydınlanması, huzurun kemâle ermesi.

Çepe-çevre kaplayan

Sizlere felsefenin izahı güç temel düşüncelerinden birini anlatacağım: Felsefî düşüncenin mânâsını temeller, onun için de şöyle bir yana bırakılamaz. Her ne kadar tamamiyle işlenmesi büyük bir iş ise de, hiç olmazsa en basit şekliyle anlaşılır olması lâzım. Size onu imâ etmeyi deneyeceğim.

Felsefe, şu soruyla başlar: Bu nedir? Önce pek çok olmakta olan var, dünyada nesneler, canlı ve cansızların vücutları, sonsuz. Pek çok şey, hepsi geliyor ve gidiyor. Ama gerçek varlık, yani her şeyi, böyle, bir arada tutan, her şeyi temellendiren, her şeyi kendisinden çıkaran varlık nedir?

Buna verilen cevaplar, son derece çeşitlidir. En eski filozofların, en eski cevabı, saygı değer Thales'inkidir: Her şey sudur ve sudandır. Arkasından bunun yerine her şeyin ateş, hava yahut da belirsiz, yahut madde, yahut atomlar, yahut hayat (ki bu görüşe göre cansızlar, ondan kopup gelen süprüntüdür), yahut ruh (ki bu görüşe göre, eşya bir görüntüden ibarettir, tasavvurlarını bir rüya olarak ortaya çıkarmıştır) olduğu söylendi. Materyalizm (her şey madde ve mekanik hâdise), spritüalizm (her şey ruh), hylozoizm (kâinat ruhla dolu, canlı bir maddedir) diye veya başka şekillerde adlandırılan birçok dünya görüşleri vardır. Her durumda, varlığın ne olduğu sorusuna, hususî bir karakteri olması gereken, dün-

yada mevcut bir şeye bakarak, her şeyin ondan geldiği cevabı verildi.

Fakat doğru olan nedir? Ekollerin mücadelesi devamınca gösterilen deliller, bu görüş noktalarından birini hakîkat olarak isbatlamayı başaramadı. Her birinde, bir hakîkat var, yani herbiri bir görüş veya bir inceleme şeklini, dünyada bir şeyler görmeyi öğretir bize. Fakat kendini yegâne olarak ilân eden ve var olan her şeyi, kendi görüş tarzıyla izah etmek isteyen her görüş, yanlıştır.

Bu nereden geliyor? Bütün bu görüşlerde müşterek olan bir şey vardır: Hepsi de varlığı, karşıda duran bir nesne, kendisine yönelinen bir konu olarak alıyorlar. Şuurlu var-oluşumuzun, bu çok eski fenomeni, bize çok tabiî gelir, çünkü onu mesele yapmadığımızdan bilmecesini de hissetmeyiz. Düşündüğümüz, kendisinden bahsettiğimiz bizden başka bir şey, süje olarak kendisine yöneldiğimiz bir objedir. Eğer kendimizi düşüncemizin konusu yaparsak, hem bir başkası, hem de düşünen bir ben'iz. Burada düşünce, kendisine döner, fakat kendisine obje olma şartını koştuğundan dolayı, obje olarak düşünülemez. Düşünen var-oluşumuzun bu temel buluntusuna süje-obje **yarılması** diyoruz. Eğer uyanık ve şuurlu isek, daima bu yarılmanın içindeyiz. İstediğimiz gibi düşünerek kendimizi evirip çevirelim, daima bu yarılma içinde nesnelliğe yöneliriz, bunu ister duyularımızın gerçeği, ister ideal nesnelerin düşüncesi, sayılar ve şekiller gibi, ister bir mümkün olmayanın tahayyülü yahut hayâl mahsulü bir şey olsun. Konular dıştan yahut içden oluşlarıyla karşımızdadırlar. Schopenhauer'in deyimiyle süjesiz bir obje, objesiz hiçbir süje yoktur.

Bu süje-obje-yarılmasının her an mevcut oluşu, ne

ifade edebilir? Mesele açık, varlık, bütünüyle ne obje, ne de süje olabilir, varlık bu yarılmada ortaya çıkan «çepe-çevre kaplayan» olmak zorundadır.

Varlık, hiçbir zaman bir konu olamaz. Bana konu olan her şey ve ben, çepe-çevre kaplayanın dışına çıkıyoruz. Konu, **ben** için belirli bir varlıktır. Çepe-çevre kaplayan ve nesneler aydınlandıkça da aydınlığı artar. Çepe-çevre kaplayan bizzat konu olamaz, fakat konu ve ben'in yarılmasında ortaya çıkar. Çepe-çevre kaplayan daima arka plândadır, kendini arka plândan durmadan gösterir, fakat daima çepe-çevre kaplayan olarak kalır.

Şimdi, her düşünmede ikinci bir yarılma bulunur. Eğer açıkça düşünülmüşse, her konu, diğer konularla mukayese neticesinde belirliliğe kavuşur. Belirlilik, bir şeyin bir diğerinden ayırt edilmesini ifade eder. Eğer varlığı düşünüyorsam, aksini, hiçliği de düşünüyorum demektir.

O halde, her nesne, her düşünülmüş muhtevâ, her konu ikili bir yarılma içindedir. Düşünülen önce benimle, düşünen özne ile sonra da diğer nesnelerle münasebettedir, düşünülen muhteva olarak hiçbir zaman her şey, hiçbir zaman varlığın bütünü, hiçbir zaman varlığın ta kendisi olamaz. Her düşünülmüş olma, çepe-çevre kaplayandan ayrılmış olma demektir. Ben ve diğer nesnelerin karşısında hususî bir şeydir.

Şu halde, çepe-çevre kaplayan kendisini daima **düşünülmüş olmada** gösteren şeydir. Kendisi olarak değil, aksine diğerlerini kaplayarak görünür.

Böyle bir doğrulama neyi ifade eder?

Düşünce, eşyaya bakış tarzımız nazar-ı itibara alınırsa, gayr-i tabiîdir. Pratik yönde çalışmaya alışmış aklımız kendini savunur.

Kendisiyle, düşünerek, bütün düşünüleni aşmak istediğimiz temel operasyon belki güç değil, fakat yabancıdır, çünkü yeni bir nesnenin bilgisini değil, düşüncenin yardımıyla varlık şuurumuzun bir değişimini ifade eder.

Düşünce bize hiçbir yeni konu göstermediğinden, alıştığımız bilgi, dünya bilgisi mânâsında boştur. Fakat şekliyle bize olmakta olanın görüntüsünün çeşitli imkânlarını açar, ve bütün olmakta olanı nüfuz edilebilir hale koyar. Nesnelliğin mânâsını değiştirir, çünkü bizde neyin ne olduğunu görüntülerde görebilme yeteneğini uyandırır.

Çepe-çevre kaplayanın aydınlanması için bir adım daha atmayı deneyelim .

Çepe-çevre kaplayan hakkında felsefe yapmak, varlığın içine girmek demektir. Bu, yalnız dolaylı olabilir. Çünkü biz, bir konu üzerinde düşünürüz. Bir konu üzerinde düşünerek çepe-çevre kaplayanın **konu dışındasına** ibreyi koymak zorundayız. Şimdiye kadar düşünerek ne yaptığımıza dair bir misal: Daima içinde olduğumuz, dışardan göremediğimiz obje-süje yarılmasını, kendisinden bahsettiğimiz anda konu yapıyoruz, fakat başka bir şeye nisbet etmeden. Çünkü yarılma, karşımda obje olarak duran şeylerin bir münasebetidir dünyada. İfade etmek gerekirse, hiçbir zaman konu karakteri olmayan, görünmeyen bir münasebettir bu.

Bu obje-süje yarılmasını daha da düşünerek, aslî mevcut olandan, kendi yönünden çeşitli mânâsıyla müşahhas olarak inceleyelim. Akıl olarak nesnelere, canlı var-oluş olarak çevreme, egzistans olarak tanrıya yönelip yönelmeyişime göre, aslen, çeşitlidir.

Akıl olarak kavranabilir şeylerin karşısındayız, ve

herbir nesne hakkında başarıldığı derecede, herkes için geçerli bilgilere sahibiz.

Çevremizde, olmakta-olan canlı olarak, yarılmada tecrübelerimiz tarafından yakalanırız. Tecrübe yaşantıda gerçek ve karşımızdadır, yaşantımız genel bir bilgiye götürmez bizi. Egzistans olarak tanrıyla-transandans'la-temastayız, ve bu da, şifre ve semboller olarak yaratılan şeylerin diliyle olur. Bu şifre olmanın gerçeğini ne aklımız, ne de canlı duyulara sahip oluşumuz kavrayabilir. Tanrının konu oluşu, bizim için sadece egzistans olarak gerçektir ve amprik gerçek, zarurî düşünülebilir, mânâ yönünden muharrik konu olarak tamamiyle başka bir buuttadır.

Eğer dikkatle inceleyip emin olmak istersek, çepeçevre kaplayan olmanın çeşitli şekillerinden taazzuv ettiğini görürüz, ve uzuv, obje-süje yarılmasının üç esasından, ilkin herkeste eşit olan şuur olarak akıl, ikincisi herkesin hususî fert olduğu canlı var-oluş, üçüncüsü tarihîliğimiz içinde egzistansdan ibarettir.

Böyle bir incelemeyi kısaca anlatamam. Çepe-çevre kaplayanın bizzat varlık, transandans olarak düşünüldüğünü ve dünya diye adlandırıldığını, bizzat biz olduğumuzu söylemek kâfidir: Var-oluş, şuur ve ruh ve egzistans.

Temel operasyonumuzla, bizi objeye, alışılmış varlığa bağlayan kıskaçları çözünce, mistiğin mânâsını da anlarız. Binlerce senedenberi, Çin'deki, Hindistan'daki ve batıdaki filozoflar, anlatış şekilleri ayrı da olsa, her yerde ve her zaman söylediler: İnsan, süje-obje yarılmasını, süje-objenin tamamiyle bir olmasında, nesnelliğin kaybolması ve ben'in çözülmesinde aşmaya muktedir olabilir. İşte o zaman, gerçek varlık kendini gösterir ve uya-

nışta derin ve tüketilmez mânâsıyla şuuru bırakır arkasında. Fakat bunu, yaşayan kimse için bu birliğe ulaşma, gerçek uyanış ve obje-süje yarılmasında şuura varış, bir uykudur aslında. Batının mistik filozoflarının en büyüğü Eflâtun, şöyle yazıyor:

«Çoğunlukla, tenin derin uykusundan uyanıp kendime gelirsem, mucizevî bir güzellik görürüm: O zaman, daha iyi ve daha yüksek bir dünyaya aitliğime kuvvetle inanır, en güzel hayatı yaşar, tanrıyla bir olurum.»

Mistik yaşantıdan ve her mistiğin istediğini tamamiyle anlatamadığından şüphe edilemez. Mistik çepe-çevre kaplayanın içine dalmıştır. Söylenebilen süje-obje yarılmasına ithal edilmiş demektir ve şuurda sonsuza doğru durmadan yüklenen aydınlanma menşe'inin dolgunluğuna erişemez. Biz sadece nesnellik kazanan bir şeyden bahsedebiliriz. Diğeri anlatılamaz. Fakat bu, felsefî düşüncenin arkasında duran, spekülâtif diye adlandırdığımız bu düşüncenin, muhtevâ ve mânâsını yapar.

Çepe-çevre kaplayanı kavramakla, binlerce yılın dünyayı ateş, madde, ruh, dünya - süreci olarak izah eden varlık öğretilerini, metafiziği de anlarız. Çünkü, bu öğretiler, ne kendilerini anladıkları şekilde nesnel bilgi olarak izah edilip bitirilmişlerdi, ne de tamamiyle yanlışlardı, aksine, bizzat filozofların çepe-çevre kaplayanın mevcudiyetinden çıkardıkları bir varlığın bir şifresi, bir varlık aydınlanması idiler.

Eğer dünyadaki görüntülere dikkat edersek, varlığı, ne kendini daima daraltan nesnede, ne de mütemadiyen daralan dünyamızın ufkunda, görüntülerin ve ufukların, obje-süje yarılmasının ötesinde, görebileceğimizi anlarız.

Eğer çepe-çevre kaplayanı felsefî temel operasyonu yoluyla kavramışsak, başlangıçta saydığımız metafizik

ve varlık öğretileri herhangi büyük ve görünen olmakta -olanı, bizzat varlığın kendisi olarak izah etmek istediklerinden kendiliklerinden düşerler. Fakat bunlar, bizzat varlığı görmek için bütün nesnelerin, düşünülenlerin, dünya ufuklarının, olmakta-olanın ötesine geçmek isteyince, bize açılan yegâne lisandırlar.

Çünkü komünikasyondan uzak mistikte de olsa, dünyayı terkettiğimizde, bu gayeye ulaşamayız. Sadece, açık ve nesnel bilgide şuurumuz açık kalır. Sadece bu suretle, hudutta hissedilen yoluyla hudutlarının tecrübesinde muhtevâsını bulur. Ötesini düşünürken içinde kalırız. Nüfuz edebildiğimiz anda, görüntünün mahbusuyuz.

Metafizik yoluyla transandansın çepe-çevre kaplayanını işitiriz. Bu metafiziği, şifre yazısı olarak anlarız.

Fakat kendimizi bu düşüncelerin estetik tadına kaptırırsak, mânâsını anlamakta hatâya düşeriz. Çünkü muhtevâsı, eğer gerçeği şifrelerde işitirsek, bize görünür. Ve bu husûsta hiçbir şey görmek istemeyen akıl yoluyla değil, egzistansımızın gerçekliği yoluyla işitiriz.

Fakat gerçeğin şifelerini (sembollerini) tutup yakaladığımız, kullandığımız, yiyip içtiğimiz şeyler gibi, mücessem bir gerçek olarak kabul edemeyiz. Objeyi bu haliyle asıl varlık olarak kabul etmek, doğmatiğin ve sembolleri maddî mücessem şeyler olarak kabul etmek de bâtıl itikadın hususiyetidir. Çünkü bâtıl itikad, objeye bağlı kalma, inanç ise çepe-çevre kaplayanda temellenmedir.

Çepe-çevre kaplayanı felsefî bir çalışma olarak tasavvur edersek, mahiyeti itibariyle konu olmayanı, konu yapıyoruz demektir. Bundan dolayı, söyleneni konulu muhtevâ olarak terketmek, dolayısıyla da, artık ifade

edilebilir bir muhtevâ olarak araştırmanın neticesi değil, şuurumuzun bir tutumu olan çepe-çevre kaplayanın farkına varabilmek için devamlı kayd-ı itirazî gereklidir. Bilgim değil, kendimden emin oluşumdur başkalaşan.

Fakat her felsefe yapmanın, esas vasfı budur. Konulu belirli düşünce vasıtasıyla ve sadece onunla çepe-çevre kaplayana yükselmek mümkün olur. Bu mânevî yükseliş, bizzat varlık içinde var-oluşumuzun temelini, oradan yönetilişimizi, temel ahengi, faaliyetimizin ve hayatımızın mânâsını şuurda harekete getirir. Belirli düşüncenin kıskacından, onu terketmek, sonuna kadar sürdürmek suretiyle, bizi kurtarır. Genel felsefî düşüncelerde, şimdi oluşumuzda gerçekleşmek için, kanadı kıynaşık bırakır.

Bundan dolayı varlık, bizim için vardır, ve suje-obje yarılmasında tecrübe yoluyla karanlık, ruh için de hal-i hazır duruma gelir. Her sadece hal-i hazır, konulu bir biçimde ve kendini gerçekleştiren ben'in mahiyetiyle kavranabilir. Bizzat varlık, her şeyi temellendiren, kayıtsız şartsız oluşu dolayısıyla, kendini yeniden parçalayan ve çepe-çevre kaplayanın şu anda var-oluşunun duru açıklığını geride bıraksa da, konululuğuyla gözönüne dikilmek istiyor.

Düşünen var-oluşumuzun ve obje-suje yarılmasında ortaya çıkan çepe-çevre kaplayanın anlaşılması, her şeyden önce, bize felsefe yapma hürriyetini getirir.

Düşünce bizi, her olmakta-olandan çözer. Bizi herhangi bir saplanıp kalmanın çıkmazından çekip çıkarır.

Eşyanın mutlaklığının kaybı ve konulu bilgi teorisi, orada, kâfidir deyip kalan için, nihilizmdir. Dil ve konu oluş yoluyla belirlilik ve hudutluluk kazanan her şey için gerçek ve hakîkat olmak iddiası azalır.

Felsefî düşünce tarzımız, çok kere, asıl varlığa yönelmiş bir kurtuluş ifade eden bu nihilizmden geçer. Felsefe yapmada, varlığımızın yeniden doğuşuyla her hudutlu mânâ ve bütün, sonlu şeylerin değeri ortaya çıkar. Dolayısıyla yolların onunla gidilmesi zarureti belirlenir, fakat, aynı zamanda, bu şeylerle serbest teması mümkün kılan zemin kazanılmış olur.

Aslında, aldatıcı olan sağlam dayanakların yıkılışı, muallâkta kalmayı getirir, uçurum olarak görülen hürriyetin sahası olur, - görünen hiçlik, asıl varlığın bize hitap ettiği şeye dönüşür.

Tanrı fikri

Batılı tanrı fikrimizin iki tarihî kökü vardır: İncil ve Yunan felsefesi.

Jeremias, ömrü boyunca yapıp meydana getirdiği her şeyin yıkılışını gördüğü zaman, memleketi ve halkı kaybolunca, Mısır'da, kavminin son kalıntıları Jahwe'ye inançlarına sadakat göstermeyip, İsis'i kurban edince, ve havârisi Baruch ümitsizliğe düşüp, «inlemekten mahvoldum, hiçbir huzur bulamıyorum» deyince, şöyle seslenıyordu: «Jahwe şöyle der: Hakîkat diye ne yaptımsa, hepsini paramparça ederim, ve ne diktimse sökerim, ve hâlâ kendine büyük şeyler mi istiyorsun? İsteme!»

Böyle durumlarda, bu sözlerin şu mânâsı var: tanrı var, bu kâfidir. Ölümsüzlüğün olup olmadığı sorulmaz artık. «Acaba tanrı af eder mi?», böyle bir soru, ön plânda değildir. İnsanı, kendi arzusunun olduğu kadar, acısının da, cenneti elde etmek için olduğu hususu, ilgilendirmez. Ve yine dünyanın, kendinde tamamlanan bir mânâsı olduğunu, herhangi bir biçimde bir varlık olduğunu anlamak imkânsızdır; çünkü her şey, tanrı tarafından ve onun elinde yokluktan yaratıldı. Her şeyin kaybolu-şu halinde, sadece şu kalır: tanrı var. Eğer insan tamamiyle kendinden ve gayelerinden geçerse, bu gerçek, ona kendini yegâne gerçek olarak göstermeye kâfidir. Fakat önce ortaya koymaz kendini, mücerret ortaya koymaz, yalnız dünyanın var-oluşuna dalışta ve her şeyden önce hudutta gösterir kendini. Jeremias'ın sözleri, acı sözlerdir. Artık onlar hayat boyunca önde giden ve sonunda

tam iflâsta mânâsını mümkün kılan, tarihte tesir arzusuna bağlı değildirler. Onlar basit, fantezisiz konuşuyorlar ve ifadede münderecattan, dünyada tesir etme arzusundan feragat ettiklerinden de isbat edilme endişesinden uzak bir hakîkatı ihtivâ ederler.

Yunan felsefesinin dile getirişleri de başka ve fakat bunlara uygun bir biçimde seslenirler.

Xenophanes, M. Ö. 500 de, şöyle diyordu: «Bir tek tanrı hüküm sürüyor, ne düşüncede, ne de görünüşte ölümlülere benzer.» Eflâtun, ulûhiyeti-ona iyilik adını verir - bütün bilgilerin menşe'i olarak düşünüyordu. Bilinebilen sadece ulûhiyetin ışığı altında bilinmekle kalmaz, aynı zamanda varlığını, haşmet ve kudrette varlığın dışına çıkan, ondan alır.

Yunan filozofları anladılar: Sadece geleneklere göre birçok tanrı vardır, aslında bir. İnsan tanrıyı gözle göremez, tanrı kimseye benzemez, hiçbir biçimde tasavvur edilemez.

Ulûhiyet dünya aklı, yahut dünya kanunu, yahut talih ve kader, yahut dünyayı kuran usta olarak düşünülür.

Fakat Yunanlı düşünürlerde, düşünülen bir tanrı bahis konusudur, Jeremias'ın yaşayan tanrısı değil. Her ikisinin mânâsı da aynıdır. Batı teoloji ve felsefesi, bu ikili kökten hareket ederek düşündü: tanrı vardır ve tanrı nedir?

Zamanımızın filozofları, tanrının var olup olmadığı sorusuna yan çizmek ister görünüyorlar. Ne var-oluşunu iddia ediyor, ne de onu inkâr ediyorlar. Fakat felsefe yapan, hesap vermek zorundadır. Tanrıdan şüphe ediliyorsa, filozof cevap vermeli, yoksa hiçbir şey iddia etmeyen, hiçbir şeyi tasdik veya reddetmeyen şüpheci, felsefeyi

terketmiyor demektir. O zaman, konulu belirli bilgi, yani, ilmî bilginin çerçevesi içinde şu cümle ile felsefe yapmaya son verir: İnsan, bilmediği şey hususunda susmalıdır.

Tanrı problemi, şimdi sırasiyle göreceğimiz birbirinin zıddı olan kaziyelere dayanarak münakaşa edildi.

Teolojik hüküm şudur: tanrıyı yalnız peygamberlerden İsa'ya kadar kendini vahiy yoluyla ortaya koyduğu için bilebiliyoruz. Vahiy olmadan, insan için hiçbir tanrı gerçeği yoktur, tanrı düşünce yoluyla değil, inançta gösterilen sadakatla anlaşılabilir.

Fakat İncil'den önce ve onun dışında da, ulûhiyete erişmiş olanlar var. Ve hıristiyan batı dünyasında, birçok kimseler, herhangi bir vahiy garantisi olmadan, tanrıyı yaşadılar.

Teolojik olana karşı eski felsefî bir kaziye var: tanrıyı biliyoruz, çünkü isbat edilebilir. İlk çağdanberi süregelen tanrı isbatları, bütünüyle fevkalâde vesikalardır.

Fakat tanrı isbatlarını matematik ve tatbikî ilimlerinki gibi zarurî isbatlar olarak kabul edersek, yanlıştırlar. En kökten şekilde Kant, bunları çürüttü.

Şimdi de aksi geliyordu: Bütün tanrı isbatlarının yanlışlığı, tanrının yokluğu mânâsına gelir.

Böyle bir netice yanlıştır. Çünkü tanrının var-oluşu ne kadar az isbat edilebilirse, var-olmayışı da o kadar az isbat edilebilir. İsbatlar ve bunların reddi, sadece şunu gösterir: Varlığı isbat edilen tanrı, tanrı değil, dünyada alelâde bir şey olurdu.

Tanrının var-oluşunun isbatları ve redlerine karşı hakîkat şu olmak gerekir: tanrının varlığının isbatı denilen şeyler, aslında katiyyen isbat değil, aksine, düşünerek kanaata varma yollarıdırlar. Binlerce yıl düşünül-

müş ve çeşitli şekillerde tekrar edilmiş tanrı isbatlarının, gerçekte ilmî isbat olarak başka mânâsı var. Bunlar, düşüncenin, insanın yükselmesinin tecrübesinde, tanrının varlığına kanaat getirmesidir. Vasıtasıyla, atılışta, tanrı şuurunun tabiî şimdi-oluşa dönüştüğü hududa geldiğimiz düşüncenin yolları, hareket haline gelirler.

Bazı örnekler görelim:

En eski isbat, kozmolojiktir. Kozmozdan (dünyanın yunanca adı) hareket ederek, tanrının varlığı neticesine varıldı: Dünyada olup bitenlerin bir sebebe dayanmasından, son sebebe, hareketten hareketin menşe'ine, tekin tesadüfîliğinden, bütünün zarurîliğine.

Eğer böyle bir kıyaslama, bir şeyin var-oluşundan, ayın bize dönük yanına bakarak, arka tarafının da varlığına hükmetmemiz gibi, diğerinin de var-oluşunu kabul etmemiz mânâsında ele alınmak istenirse, yanlıştır. Böyle, daha ziyade dünyadaki şeylere bakarak, diğerlerinin de var-olduğu kanaatına varabiliriz. Dünya, bütünüyle konu değildir, çünkü daima içindeyiz, ve dünyayı bütün olarak karşımıza alamayız. Bundan dolayı, bütünüyle-dünyadan hareket ederek dünyadan başka bir şeyin de var-oluşu neticesine varamayız.

Böyle bir neticeye varmadaki düşünce, mamafih, artık isbat olmak iddiasından vazgeçerse, mânâsını değiştirir. Bundan dolayı herhangi diğer bir neticeye varmak için yapılan kıyaslama ile, kendi içinde gizli, bizim ve dünyanın içinde bulunduğumuz şuura varma yollarının sırrını getirir bu.

Hiçbir şey de olmayabilirdi düşüncesini deneyelim ve Schelling'le birlikte soralım: Acaba niçin bir şey var da, hiçbir şey yok, değil? Tanrı'nın var-oluşunun kat'îliği şu çeşittendir: Gerçi tanrının varlığı problemine herhan-

gi bir cevap alamayız, mahiyeti itibariyle, açıkça var-olan ve var olmaması mümkün olmayan, ve herkesi var eden çepe-çevre kaplayana yöneltiliriz.

Belki de dünya, ebedî olarak kabul edildi ve dünyaya kendi kendine ebedî karakteri verildi. Fakat bu doğru değil.

Dünyada güzel, gayeli, düzenli ve belirli bir mükemmelliğin tanzim ettiği hiçbir şey, doğrudan doğruya tabiata baktığımızda, tahassürle, bitmeyen bir dolgunluk içinde tecrübe ettiğimiz hiçbir şey, kökten bilinebilen bir dünya-oluştan, meselâ herhangi bir maddeden hareket edilerek anlaşılamaz. Canlı olanın gayeliliği, bütün biçimleriyle tabiatın var olan güzelliği, dünyanın nizamı, fiilî bilginin ilerlemesi nisbetinde daima daha çok sır kazanır.

Fakat bütün bunlardan hareket edilerek tanrının varlığına, iyi yaratıcı tanrıya varılmak istenirse, buna karşılık dünyada bütün çirkin, düzensiz, nizamsız olanlar da var. Bazılarına göre de dünya, endişe verici, yabancı, tüyler ürpertici ve korkunçtur. Şeytanın varlığına inanmak da tanrının varlığına inanmak kadar zarurî görünüyor. Bununla transandansın sırrı çözülmüyor, aksine derinleşiyor.

Mühim olan, dünyanın mükemmelliğine erişemez oluşundan ne anladığımızdır. Dünya sonuna gelmiş değildir, daimî değişme halindedir-dünya hakkındaki bilgimiz aslâ son bulamaz-, dünya kendinden hareket edilerek anlaşılamaz.

Bütün bu isbat denilen şeyler, sadece tanrının var-olmayışını göstermekle kalmazlar, tanrıyı dünya hudutlarında tesbit edilmiş, orada tesadüf edilebilen bir dünya realitesine dönüştürdükleri için de yanlıştırlar. Bundan dolayı da tanrı fikrini bulandırırlar.

Fakat bunlar, ne kadar dünya olaylarından hareket ederek bizi yokluğun ve mükemmel olamayışın önüne getirip koyarlarsa, o kadar tesirli olurlar. O zaman bizi, dünyada, yegâne varlık olarak dünyadan memnun olmamak hususunda uyanık tutarlar.

Durmadan kendini tekrar gösteriyor: tanrı, bilginin konusu değildir, varlığına zarurî olarak kanaat getirilemez. Tanrı mânevî bilginin de konusu değildir. Görülmesi mümkün değildir, bakılamaz, sadece inanılır.

Fakat bu inanç, nerden geliyor? Esasen dünya tecrübesinin hudutlarından değil, insanın hürriyetinden geliyor. Gerçekten, kendinin varlığından emin olan insan, aynı zamanda tanrının varlığından da emin olur. Hürriyet ve tanrı ayrılamazlar. Niçin?

Kendimden eminim: Hürriyetim içinde kendi kendime var değilim, onunla yaratıldım, çünkü kendimde olmayabilir ve hür oluşumu da zorlamayabilirim. Fakat ne zaman gerçekte ben, ben isem, o zaman benim kendiliğimden var-olmadığıma eminim. Olsa olsa, hür oluş, hür oluş içinde, dünyada transandansa bağlı oluşta kendini farkeder.

İnsanın hür oluşuna egzistansı adını da verebiliriz. Tanrı benim için, içinde egziste ettiğim kesinlik derecesinde muhakkak var. Bilgi muhtevâsı olarak değil, egzistans için, hal-i hazır olarak var.

Eğer hürriyetin kesinliği, tanrının varlığını içine alıyorsa, hürriyetin inkârı ile tanrının inkârı arasında bir bağlantı vardır. Bizzat kendi var-oluş mucizemi yaşamamışsam, tanrıyla hiçbir ilgiye ihtiyacım yoktur demektir, tabiatın, pek çok tanrıların, cinlerin var-oluşundan memnunum.

Diğer yönden, tanrısız bir hürriyet olduğu iddiasıy-

la, insanın tanrılaştırılması arasında bir ilinti mevcuttur. Bu, kendisini «ben istiyorum» un mutlak istiklâli olarak anlayan keyfîliğin görünüşte hürriyetidir. «Bir kere böyle istiyorum» un ve mağrur ölebilmenin garip tesirine kendimi bırakıyorum. Fakat önümde dikilip duran bu kendi kendime yalnız olduğum hayâli, hürriyeti, her şeyin boş olduğu çaresizliğinde yok eder. İllâ kendi dediklerini geçerli kılmak istemek çılgınlığı, Kierkegaard'ın dediği ümitsizliğe dönüşür: İnsan, kendisi olmak istediğinden ümitsizliğe düşer yahut insan kendisi olmak istemediğinden ümitsizliğe düşer.

Tanrı benim için, hürriyet içinde gerçekten kendim olduğum ölçüde vardır. Bilgi konusu değildir, aksine egzistans için, ortaya çıkmak suretiyle vardır.

Yine de egzistansımızın hürriyet olarak aydınlatılması yoluyla tanrının var-oluşu isbat edilmemiş, sadece var-oluşundan emin olunabilecek yer gösterilmiştir.

Düşünce hiçbir tanrı isbatında, eğer bu isbat zarurî kesinliği getirmek istiyorsa, gayesine ulaşamaz. Fakat düşüncenin iflâsı, arkasında hiçbir şey de bırakmaz değil. Bu, bitip tükenmeyen, daima mesele olarak kalan çepeçevre kaplayıcı tanrı şuurunun ortaya çıkmasına işaret eder.

Tanrının dünyada elle tutulur olmayışı, insanın dünyada mevcut şeyler, otoriteler ve kudretler namına hürriyetinden geçmemek zorunda oluşu, daha ziyade bizzat kendine karşı sorumluluğundan kaçamıyacağı, çünkü bu takdirde hürriyet adına, hürriyetten vazgeçeceği, mânâsına gelir. Verdiği karar ve bulduğu yoldan dolayı, sadece kendisine teşekkür borçludur. Bundan dolayı Kant, şöyle der: Doğruluğu araştırılmayan hikmet, bize bir şeyler verdiği, bize bir şeyler yasakladığı için hayran olma-

ya değer. Çünkü, eğer kendi haşmeti içinde gözlerimizin önünde dursaydı, zorlayıcı otorite olarak, açık seçik konuşsaydı, iradesinin kuklaları olurduk. Fakat bizi hür görmek istiyor.

Tanrıyı bilmek yerine, ki mümkün değildir, felsefe yaparak çepe-çevre kaplayıcı tanrı şuuruna kanaat getirebiliriz: «tanrı var.» Bu cümlenin işaret ettiği gerçek kesindir. Bu gerçek, cümlenin ihtiva ettiği düşüncede kavranılamaz. Düşünülmüş olması, daha ziyade bir boşluk bırakır arkasında. Çünkü içinde akıl ve mânâya dayanan bir tecrübe için, mevcut hiçbir şey yok. Bununla denilmek istenen, realite ötesine geçmede, dünyanın dışına çıkmada, gerçek, asıl gerçek olarak hissedilir. Bundan dolayı da hayatımızın mânâsı ve en yüksek noktası, tanrıya katiyetle inandığımız anlardadır.

Egzistans bu gerçeğe, tanrıya muhatap olmanın menşe'iliğinde yaklaşabilir. Bundan dolayı, tanrı inancının aslında var-oluşu, her vasıta oluşa karşı çıkar. Bu, aslında herhangi belirli, herkesin ifade edebileceği bir inanç konusu ve her insan için eşit tanrıyı bize anlatan tarihî bir gerçeklik biçiminde değildir. Daha ziyade, tanrıyla fert arasındaki ânındaki tabiîlikte, vasıtasız herhangi bir aracıya ihtiyaç göstermeyen bağımsız münasebet vâki olur.

Bu tarihîlik ifade ve tasvir edilebilir olmuşsa, bu biçimiyle herkes için hakîkat değildir, fakat yine de menşe'i itibariyle doğrudur.

Tanrı gerçekten ne ise, mutlak o olmalıdır, dilinin her hangi bir tarihî görünüşünde, insanın dilinde değil. Eğer varsa, bundan dolayı da hiçbir vasıtaya ihtiyaç göstermeden, dolambaçlı yollara sapmadan, fert olarak insan için hissedilir olmalıdır.

Eğer tanrı gerçeği ve tarihî tanrıya muhatap olmadaki vasıtasızlık tanrıyı bilmeyi alıyorsa, herhangi bir bilgi yerine, tanrıyla temas etmemiz talep ediliyor demektir. Ötedenberi tanrı dünya-oluş biçimlerinden, insana bakarak şahsiyet biçimine kadar, birçok biçimlerde düşünüldü. Ve işte böyle bir tasavvur, aynı zamanda bir yaşmak gibidir. Tanrı daima gözlerimizin önünde duran şeyler gibi de değildir.

Tanrıyla olan gerçek münasebetimiz, derin ifadesini, İncil'in şu cümlelerinde bulur:

Kendine hiçbir şekil ve teşbih yapmamalısın. Bu, şu demektir bir defa: tanrının görünmez oluşu ona, onu tanrı resimleri, putlar, oyma eserler biçimine getirip tapmayı yasaklar. Bu elle tutulabilir yasak, tanrının sadece görülemez değil, aynı zamanda tasavvur edilemez ve düşünülemez oluşu mânâsına gelir. Hiçbir teşbih, ona uymaz ve hiçbiri onun yerine geçemez. Bütün teşbihler, istisnasız mittirler ve teşbih, alelâde teşbih olmanın kaybolucu karakteri içinde, bu halleriyle mânâlıdırlar, eğer tanrı realitesi yerine alınmak istenirlerse, bâtıl itikaddırlar.

Şekil halindeki her tasavvur, doğrudan doğruya bir anlatma demektir, bu yüzden de tanrıya yakınlık, herhangi bir şekle bağlı oluştan uzak kalışta mümkündür. Ahd-i Atik'in bu gerçek isteği, bir defa da olsa, yerine getirilmedi: tanrının şekil olarak kişiliği, hiddeti, sevgisi, ve keremi, hâlâ mevcut. Bu istek yerine getirilemez. Herhangi bir şekil olmayan, tam gerçek tanrı, elle tutulamaz oluşuyla, Eflâtun'un ve Parmenides'in spekülâtif varlık fikrinde, Hint Atman-Brahman ve Çin Tao fikrinde anlamaya çalışıldı, fakat bütün bunlar da isteklerine ulaşamadılar. İnsan görüş ve düşünüş tarzı için daima bir şekil mevcut. Fakat eğer felsefî fikirlerde görüş tarzı ve

konu, tamamen ortadan kalkarsa, belki sonunda tesiriyle hayatı kurabilen bir yarı şuur kalır, önümüzde.

Tabiatı putlaştırmanın aydınlığa kavuşması halinde, şeytanî olanın, estetiğin ve bâtıl itikadın, akıl vasıtasıyla numinos olanın anlaşılmasından sonra yine de en derin sır kaybolmadan duruyor.

Felsefe yapmanın sonunda elde edilen bu yarı şuur, belki de dolaşılıp geçilebilir.

Bu, varlık karşısında susmak demektir. Dil, bizim için kaybolmuş olanın önünde, eğer konu haline getirilmişse, sona erer.

Bu temele, düşüncenin aşılması halinde varılabilir. Fakat temel aşılmaya müsait değildir. Önünde her talep mahvolur, söner.

Orada sığınak mevcut, fakat yer yok. Dünyada katedilen yolun yok edilemeyen huzursuzluğu içinde, bize tahammül sağlayan huzur oradadır.

Orada düşünce, kudsiyet içinde çözülür. Sorunun olmadığı yerde cevap da yoktur. Felsefe yaparken, sonuna kadar sürdürdüğümüz soru sorma, cevap almanın aşılması halinde varlığın sessizliğine (huzuruna) ulaşırız.

Başka bir İncil cümlesi şöyle der:

Başka bir tanrın olmamalı. Bu emir, önce diğer tanrıların reddi anlamına geliyordu. Basit ve temellendirilmesi mümkün olmayan şu fikirde, derin mânâsını buldu: Yalnız bir tanrı var. Bir tek tanrıya inanan insanın hayatı, birçok tanrılara inanankine nazaran daha kökten bir temele oturur. Bir tekin üzerine konsantre olmak, egzistansın kararına gerçek dayanağını verir. Sonsuz gerginlik, sonunda yine bir dağınıklıktır; eğer bizdeki temel ortadan kalkarsa, mükemmellik kayıtsız şartsızlıktan mahrum olur. Tek olanı, hayatının esası olarak kazanıp kaza-

namıyacağı, insan için, binlerce yıl öncesi gibi, şimdi de mevcut.

İncil'in üçüncü bir cümlesi şu:

Hükmün olsun. Tanrı karşısındaki bu temel tutum, şunu ifade eder: Kavranılabilirliğin altında değil, üstünde bulunduğundan, emniyetle kavranılmayanın önünde boyun eğmek. «Fikirlerin bizim fikirlerimiz değil, yolların bizim yollarımız değil.»

Bu temel tutum içinde kalarak, itimad etmek, çepeçevre kaplayıcı bir şükran duygusunu, aynı zamanda sözsüz ve şahsî olmayan bir sevgiyi mümkün kılar.

İnsan görünmeyen tanrı olarak, ulûhiyet önünde duruyor ve en korkunç olana bile, bu tanrının emri olarak tahammül edebiliyor, bunu belirli bir tarzda ifade ediş şekliyle, belki de bu emir, insan aklıyla ifade edildiği, bunun için de yanlış olduğunu bilerek.

Özetle: Ulûhiyetle olan münasebetimiz, ancak şu iddialar altında mümkündür: «Hiçbir şekil ve benzetme», - «tek tanrı» - «hükmün olsun» teslimiyeti içinde.

Tanrının tasavvur edilmesi, insanın aydınlanmasıdır. Fakat, inanç, görmek demek değildir. Mesafede ve soruda kalır. Tanrıyla yaşamak, kendini hesaplanabilen bir bilgiye dayamak değil, tanrının varlığına cesaret ederek yaşamak demektir.

Tanrıya inanmak, hiçbir şekilde dünyada olmayan, transandansın şifre ve sembolleri dediğimiz görüntülerin çeşitli anlamlar taşıyan dilindekinden başka bir şeyle yaşamak demektir.

İnanılan tanrı, uzak, görünmeyen, isbat edilemeyen tanrıdır.

Bundan dolayı tanrıyı bilmediğimi değil, aynı zamanda inanıp inanmadığımı bilmediğimi de bilmek zorunda-

yım. İnanç, sahip olunan bir mülk değildir. Onda bilginin kesinliği değil, yaşanan hayatın eminliği var. Bundan dolayı iman sahibi, objektif olanın kalıcı çok mânâlılığında, duymaya daima hazır halde yaşar. Duyulabilene teslimiyette zayıftır, yine de yolundan şaşmaz. Zayıflık elbisesi içinde kuvvetli, gerçek hayatının şüphesizliğinde samimîdir.

Tanrı tasavvuru, aynı zamanda, her gerçek felsefe yapmaya bir örnektir: Bilginin kesinliğini değil, gerçek ben-oluşa, kendi kararımızın hür sahasını getirir; bütün ağırlığı, dünyada sevgi üzerine ve transandansın ve akılda kaybolup giden uzaklığın okunmasına koyar.

Bundan dolayı da, felsefî olarak ifade edilen her şey, insana çok kuru gelir. Çünkü dinleyenin bizzat kendi varlığından ilâve ister.

Felsefe vermez, sadece uyandırabilir, hatırlatmaya, tesbite ve muhafazaya yardım edebilir.

Felsefede herkes, aslında kendinin çoktan bildiğini anlar.

Kayıtsız şartsız talep

Kayıtsız şartsız fiiller, aşkta, mücadelede, yüksek görevler yüklenildiği zaman vukubulurlar. Kayıtsız şartsızın ayrıca alâmet-i fârikası odur, ki fiil, bir şey üzerine oturtulmuştur, karşılığında hayat şartlanmıştır ve son değildir.

Kayıtsız şartsızın gerçekleşmesi halinde, var-oluş, fikrin, aşkın, sadakatin maddesi olur. Hayat ebedî bir anlamın içine alınır, ama parçalanmış ve alelâde hayatın tesadüfîliğine bırakılmadan, ilkin hudutta, müstesna durumlarda, şartlı, önce ve her zaman ne pahasına olursa olsun, var-oluşta kalmak, yaşamak istediği halde, kayıtsız şartsızın talep ettiği fedakârlık, var-oluşun yok olmasına, kaçınılması mümkün olmayan ölümün üste alınmasına kadar götürür.

İnsanlar, meselâ, dayanışma içindeki bir savaşta, **dünyada beraberce bir var-oluş** için hayatlarını koyarlar. Dayanışma kendisini şartlandıran hayat önünde, kayıtsız şartsız durur.

Bu aslında birbirine itimat eden bir cemaatte olur, fakat ekseriya inanılan bir otoritenin hayran bırakan emrinde; öyle ki bu otoriteye karşı duyulan hayranlık, kayıtsız şartsızın kaynağı haline gelir. Bu inanış kararsızlıktan kurtarır, doğruluğunu araştırmamızı engeller. Fakat bu şahsın kayıtsız şartsızında esrarlı bir şart gizlidir, yani otoritenin başarısı. İman sahibi, kendi itaatiyle ya-

şamak ister. Eğer artık otorite kuvvet olarak herhangi bir başarı elde edemez ve bundan dolayı da ona inancımız kırılırsa, kahredici bir boşluk meydana çıkar.

Bu boşluktan kurtuluş, bundan böyle, bizzat insanı fert olarak istemek olabilir, çünkü o, gerçek varlığın ve kararlarının temelinin ne olduğunu, hürriyet içinde yeniden kazanabilir.

Tarihte bu yol, fertlerin kendi hayatlarını yaşamak cesaretini gösterdikleri yere kadar gitti, çünkü onlar, bir kayıtsız şartsız talebe itaat ediyorlardı; onlar, sadakatsızlığın her şeyi mahvettiği, sadakatsızlık göstererek kurtarılmış hayatın zehirlenebileceği anda, ebedî varlığın bu ihaneti, henüz mevcut var-oluşu ruhsuz ve muhtevâsız bıraktığı anda da sadakati muhafaza ediyorlardı.

Belki de en temiz şahsiyet Sokratınkidir: Bilmemenin çepe-çevre kaplayanıyla, aklının ışığında yaşayarak, şaşmadan; haklı olma, kin, isyan hislerinin doğuracağı bulanıklıklara uğramadan, kendi yolunda gitti, hiç tâviz vermedi, kaçış imkânını kullanmadı ve korkmadan kendi inancını yaşayıp, gülerek öldü.

Thomas Moore gibi, inançlarına sadık kalan, saf ahlâkî değer ile dolu martirler vardır. Diğer başkaları şüphelidir. Bir şeyi isbat etmek için ölmek, bir gayeliliği ve bununla birlikte bir tam saf olmayışı beraberinde getirir. Meselâ, İsâ'nın takipçileri denilenlerde olduğu gibi, bir baskı, çok defa ruhu isterik görünüşleriyle peçeleyen bir ölüm baskısından ötürü, ölüme sürüklenmiş idilerse, sadakat, saf olmayışta neşvü nemâ buluyor demektir.

Dünyada hiçbir cemaata dahil olmadan, sadece tanrı önünde, kendine dayanarak, şu kaziyeyi gerçekleştiren felsefe adamları nâdirdir: Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmek demektir. Senelerce ölüm hükmünü bekleyen Sene-

ca, kendi aklının peşinden giden gayretini yener, o şekilde, ki ne lâyık olmayan bir şekilde hayatına son verir, ne de Neron ölümünü isteyince, itidalini kaybeder. Boethius bir barbarın verdiği ceza ile suçsuz yere öldü. Aydınlık şuurla, esas varlığa dönük felsefe yaparak. Bruno, şüphesini ve odun yığınına kadar varan sarsılmaz gayesiz tahammülünün yüksek kararına olan tereddüdünü yendi.

Seneca, Boethius, Bruno, zaafları ve çıkmazlarıyla bizim gibi insanlardır. Önce kendilerini kazandılar. Bundan dolayı bizim için de gerçek yol göstericidirler. Çünkü velîleri biz, ancak alaca karanlıkta yahut efsanevî görüşün gerçek dışı görünüşünde kavrayabiliriz. Fakat, realist görüşe dayanamazlar. İnsanların insan olarak kabiliyetli oldukları kayıtsız-şartsızlık, bize gerçek cesareti verir, hayalî olan ise, sadece tesirsiz, yüksek duyguları mümkün kılar.

Ölebilmenin tarihî örneklerini hatırlattık. Şimdi de kayıtsız şartsız talebinin mahiyetini aydınlatmaya çalışalım.

Ne yapmalıyım sorusuna, sonlu gayelerin ve onların vasıtalarının bilgileri yoluyla cevap alırız. Gıda elde etmek lâzım, onun için de iş. İnsanlarla topluluk içinde başa çıkmam lâzım. Hayat adamı olmanın kaideleri bana yol gösterir. Her seferinde bir gaye, kendisine ait olan bir vasıtanın kullanılmasını şart koşar. Fakat bu gayelerin niçin geçerli olduğunun sebebi, ya sebebi araştırılmayan var-oluş ilgileri, yahut da menfaatlerdir. Fakat, bu şekildeki bir gaye, hiçbir zaman son gaye değildir, çünkü şu soru cevapsız kalıyor: Nasıl bir var-oluş? Ve soru: Neye?

Yahut, talebin sebebi, ister benden başkasının «böyle istiyorum.» emri, ister «böyle yazılıdır.» vasıtasıyla ol-

sun, itaat etmek mecburiyetinde olduğum bir otoritedir. Fakat bunlar gibi bir otorite, sorgu sualsiz, bundan dolayı da tahkiksiz kalır.

Bütün bu tip talepler şartlıdır. Çünkü, beni bir başkasına, mevcut olma gayelerine, otoriteye bağlı kılarlar. Buna karşı kayıtsız-şartsız talepler, menşe'lerine bizzat kendilerinde sahiptirler. Şartlı talepler karşıma, zahiren dayandığım şu andaki emniyet olarak gelirler. Kayıtsız-şartsız talepler benden gelirler, beni bende, bizzat kendi kendime olmadığım şey vasıtasıyla taşırlar.

Kayıtsız-şartsız talep, bana, alelâde varlığıma, esas varlığımın talebi olarak gelir. Bizzat kendimin ne olduğumun - öyle olmak zorundayım - farkına varırım. Bu farkına varma, başlangıçta bulanıktır, kayıtsız-şartsız fiilimin sonunda aydınlanır. Farkına varma, kayıtsız-şartsız bir fiilde icra edilirse, varlığın da farkına varılmasıyla, soru sona erer, hemen arkasından, zamanla soru sorma yeniden ortaya çıksa ve değişik durumlarda daima yeniden kat'iyet elde edilmek mecburiyetinde olunsa da.

Bu kayıtsız-şartsız, her gayeliliğin önünde, gaye koyan olarak durur. Bundan dolayı kayıtsız-şartsız istenen değil, istetendir.

Bu sebepten, fiilimin sebebi olarak kayıtsız-şartsız, bilgi işi değil, bir inancın muhtevâsıdır. Fiilimin gaye ve sebeplerini bildiğim müddetçe, sonlu ve şartlıda kalıyorum. Ne zaman artık konu olarak temellendirilemeyen bir şeyle yaşarsam, o zaman kayıtsız-şartsızla yaşıyorum.

Kayıtsız-şartsızlığın mânâsını ,birkaç karakteristik cümle ile anlamaya çalışalım:

1. Kayıtsız-şartsızlık, her an olduğumuz gibi olmak değildir, düşünce yoluyla kavranamıyan bir derinlikten

hareket ederek varılan, kendisiyle eşit olduğum bir karardır. Bu nedir?

Kayıtsız-şartsızlık, ebedî olana, varlığa iştirak etmek demektir. Mutlak güvenilebilirlik ve sadakat ondan gelir. Karar, yalnız refleksiyon vasıtasıyla hasıl olan kudsiyet yoluyla mümkün olur. Psikolojik olarak ifade edilirse, kayıtsız-şartsızlık, bir insanın anlık durumunda değildir. Anlık, tesirinin baskın enerjisine rağmen, birdenbire gevşer, **bu - böyle-oluş,** unutkanlık ve itimatsızlık kendini gösterir. Kayıtsız şartsızlık, doğuştan karakterde de bulunmaz, çünkü bir yeniden doğuş da değişebilir. Kayıtsız-şartsızlık, efsânevî olarak insanın şeytanı denilen şeyde de değildir, çünkü bu sadakatsızdır. İhtirasın, var-oluş iradesinin, kendi varlığını iddia etmenin bütün şekilleri, karşı konulmaz olmalarına rağmen, anda kayıtsız şartsız değildirler, şartlı ve güçsüzdürler.

O halde, kayıtsız-şartsızlık, her şeyden önce, refleksiyon içinden geçip gelen egzistansın kararındadır. Bu şu demektir: Kayıtsız-şartsızlık, böyle-oluştan değil, transandans olduğundan dolayı, asla başka türlü olamayan hürriyetten doğar.

Kayıtsız-şartsız, ister bir değeri olsun, isterse bir hiç, bir insanın hayatını yapan şeyin üzerinde kararını verir. Kayıtsız şartsızlık gizlidir, sessiz sadasız bir kararla hayat yoluma yön verir, açıkça isbat edilemez. Fiiliyatta, her zaman egzistansıyla hayatı taşır ve sonsuzluğa aydınlanabilir.

Nasıl ağaçlar yükseldikçe derinlere kök salarlarsa, kim tam insansa, öyle kayıtsız-şartsız da derinliğine temel atar, diğeri, kolayca sökülüp başka yere dikilen, yerle yeksan olan ve kitle halinde yedi canlı olarak, yine de ayakta duran çalılığa benzer.

2. Kayıtsız-şartsızı karakterize eden ikinci cümle şudur: Kayıtsız-şartsızlık, sadece gerçekten kendisini meydana getiren inançtadır ve kendini gören inanç içindir.

Kayıtsız-şartsız, isbat edilemez. Dünyada var-oluş olarak gösterilemez, tarihî isbatlar sadece telmihdirler. Bildiklerimizin hepsi de şartlıdır. Kayıtsız-şartsızda yaptığımız her şey, isbat edilene bakınca, sanki yok gibidir. İsbat edilebilen bir kayıtsız-şartsızlık, büyük bir zorbalık, bir fanatizm, bir vahşet veya bir deliliktir. Gerçek bir kayıtsız-şartsızlık olup olmadığı sorusuna cevap olarak, şüphe götüren bir tartışmanın ikna kuvveti var yalnız.

Meselâ: Alelâde beşerî temayülde ve cazibede, alışkanlık ve ahde vefada değil, kayıtsız-şartsız mânâda sevginin olup olmadığı; şüphelidir bu. Sevgi dolu bir savaş içinde komünikasyonun mevcudiyeti inkâr edilebilir. Varlığı gösterilebilen, gösterilebildiği için şartlıdır.

3. Üçüncü bir cümle şöyle der: Kayıtsız-şartsız, zaman içinde zamansızdır.

İnsana, kayıtsız-şartsızlığı, var-oluşu gibi verilmemiştir. Onunla birlikte, zaman içinde neşvü-nema bulur. O, insan kendini aştığında, kayıtsız şartsız kararın kaçınılmaz olduğu yola gelindiğinde, çıkar gelir. Buna karşılık, başlangıçtan itibaren mevcut bir nihaî-oluş, ruhun mücerret sarsılmazlığı, münhasıran devamlı olan, kendi kayıtsız-şartsızlığında inanılır insanı hissettirmezler.

Kayıtsız-şartsızlık, zaman içinde, hudut durumların tecrübesinde ve kendi kendine sadakatsız olunduğunda ortaya çıkar.

Fakat, kayıtsız şartsızın kendisi, aslâ zamana bağlı değildir. Ortaya çıktığı anda, zamana çapraz düşer. Elde edildiği yerde, varlığın ebedîliği olarak her yeni anda,

her seferinde yenilenen, yeniden doğuşun meydana getirdiği menşe'-oluş gibidir. Bunun için, zamana bağlı tekâmülün bir şeye sahip göründüğü yerde, her şey bir anda ihanete uğrayabilir. Aksine insanı, geçmişi, **sadece böyle-oluş olarak** sonsuz şartlar altında, mahvına varıncaya kadar çeşitli yükler altına soktuğu zaman, insan, birdenbire kayıtsız-şartsızın farkına varırsa, yeniden başlıyabilir.

Gerçi, bu tartışmalarla, kayıtsız-şartsızın etrafında dolaşıldı, fakat muhtevâsı anlatılamadı. Bu, her şeyden önce iyi ve kötünün mukayesesi ile ortaya çıkacak.

Kayıtsız-şartsızda, bir seçme bahis konusudur. Bir karar, insanın özü olur. İnsan, iyi ile kötüye karar verirken, iyi diye anladığını seçer.

İyi ve kötü, üç basamakla birbirinden ayırt edilebilir:

1. Kötü heva-vü-hevese ve içgüdülere, hazza ve dünyanın zevkine, mevcut haliyle var-oluşa kendimizi kapıp koyuvermektir. Kısaca: şartlıda kalan, bundan dolayı da hayvanların hayatı gibi akıp giden, edepli veya edepsiz, başka türlü olmak istemenin huzursuzluğu içinde, ve bir türlü karar veremeyen insanın hayatı kötüdür.

Buna karşılık, var-oluş mutluluğunu inkâr etmeyen, fakat onu ahlâkî bakımdan geçerli olanın emrine veren hayat iyidir. Ahlâkî bakımdan geçerli oluş, ahlâkî hareketin genel kanunu olarak anlaşılır. Bu değer hükmü, kayıtsız şartsızdır.

2. Heva-vü-hevese meyleden alelâde zaaflarım karşısında, Kant'ın anladığı gibi, bana hiç zarar vermediği, yahut çok fazlaya malolmadığı için, iyiyi yaparsam, bu da kötüdür, daha mücerret bir söyleyişle: Gerçi, ahlâkın istediği kayıtsız şartsız istenir, fakat iyinin kanunu, an-

cak, bizi mesut kılacak ve rahatsız etmeyen tatmin olma şartını mümkün kıldığı takdirde, takip edilir. Sadece bu şart, benim kayıtsız şartsız iki olmak istemediğimi gösterir. Bu görünüşüyle iyilikler, tâbiri caizse, iyi olmaya tahammül edebildiğim, mutlu münasebetlerin lüksüdür. Var-oluş menfaatlerimle, ahlâkın istediği arasında herhangi bir anlaşmazlık halinde, belki de, kendi kendime bile itiraf etmemek suretiyle, menfaatin büyüklüğüne göre alçakça harekete hazırım. Ölmemek için öldürme emrine itaat ediyorum. Uyuşmazlığı getiren durumumun yararına, kötü olmam hususunda aldatılıyorum.

Buna karşılık kayıtsız-şartsızın, var-oluş mutluluğunun şartları emrine girerken, mevcut olan şarta bağlı münasebetin aldatıcılığından kendini çekip çıkarmak, böylece de, gerçek kayıtsız-şartsızlığa dönmek iyidir. Bu, hareket noktalarının karmaşıklığı içinde, daima kendikendimizi aldatışımızdan, benim, kayıtsız şartsızın ciddîyetine dönüşümdür.

3. Kötü kötüyü istemektir. Her şeyi bozup bırakma arzusu, ıztırap verme, zulüm, tahrip etme insiyakı, mevcut ve değeri olan her şeyi tahrip etme isteği demektir.

Buna karşılık iyi, sevgi ve bununla da gerçeği isteme demek olan kayıtsız-şartsızdır.

Üç basamağı karşılaştıralım:

Birinci basamakta iyi ile kötü arasındaki münasebet bahis konusudur. Geleneksel kanunlara uymak, irade ile içgüdülere hâkim olmak, ahlâkîdir. Heva-vü-hevesimiz karşısında vazifelerimiz var.

İkinci basamakta, hareket noktalarımızın doğruluğu, yani etik münasebetlerimiz bahis konusudur. Kayıtsız-şartsızın fiilen şarta bağlı olduğu, şarta bağlı münasebetin karışıklılığı karşısında, kayıtsız-şartsızın berraklığı vardır.

Üçüncü basamakta, metafizik münasebet, hareket noktalarının mahiyeti bahis konusudur. Kinin karşısında sevgi var. Sevgi varlığa, kin yokluğa iter. Sevgi, transandansa istinat ederek beslenir, kin, transandanstan çözük kendi noktasına iner. Sevgi, dünyada, sessiz inşa, kin, var-oluşta, söndürücü ve var-oluşu bizzat takip eden felâket olarak tesir eder.

Her seferinde, bir alternatif ve böylece de bir karar isteği kendini gösteriyor. Eğer, insan, kendi cevherine dönerse, sadece birini veya başkasını isteyebilir. Vazifesini veya insiyaklarını takip eder, hareket noktalarının saflığında veya gidip gelmede kalır, kinle veya sevgi ile yaşar. Fakat kararı tehir edebilir. Karar vermek yerine, hayat boyunca tereddüt eder, sallantıda kalırız. Birini diğerine bağlar, bunların birbirinin tamamiyle zıddı olduğunu bilmeyiz. İşte bu kararsızlık da kötüdür. Eğer kötüyü iyiyi ayırt edebilirse, insan uyanmıştır, her şeyden önce. Kendi kendisi olmuştur, nereye gitmek istediği hususunda ve fiilinde kararlı ise. Biz, hepimiz, durmadan kendimizi kararsızlıktan kurtarmak, yeniden kazanmak zorundayız. Kendimizi iyiye doğru tekâmül ettirmekte o kadar az kabiliyetliyiz, ki insiyaklarımızın bizi param parça eden kuvveti, aydınlığa kavuşmak bakımından kaçınılmazdır. Çünkü görmemezlikten gelemeyiz, eğer gerçekten seviyorsak, kin de duyamayız, hattâ sevgiliyi tehdit eden şeye bile, çünkü eğer hareket noktalarımızı kat'iyetle berrak kabul edersek, saf olmayışın yanlışlığına düşeriz.

Karar, basamağın her birinde kendine hâs bir karaktere sahip. Ahlâkî yönden, insan, kararını düşünerek, doğru, diye temellendirmek istiyor. Etik yönden, iyi, iradesinin yeniden doğuşu vasıtasıyla yanlıştan çıkıyor,

kendisini yeniden kuruyor. Metafizik yönden, sevme imkânı içinde, kendisinin, kendisine lûtfedildiğinin farkına varıyor. İnsan, doğru olanı seçer, kendi hareketinin esasları içinde hakîkat olur, sevgiyle yaşar. İşte, her şeyden önce, kayıtsız şartsız bu üçlünün birliği içinde meydana gelir.

Sevgi ile yaşamak, bu bütün diğerlerini içine alır görünüyor. Gerçek sevgi, aynı zamanda, fiilinin ahlâkî hakîkatini kesinleştirir. Bunun için Augustin, şöyle diyordu: Sev ve ne istiyorsan yap! Fakat biz insanlar için sevgi ile, sadece bu üçüncü basamağın kuvvetiyle yaşamak imkânsızdır; çünkü durmadan sapmalara ve yanılmalara duçar oluruz. Bundan dolayı, kendimizi, sevgimize körükörüne ve her an için terkedemeyiz, onu aydınlığa kavuşturmalıyız. Ve yine bundan dolayı, bizim gibi sonlu yaratıklar için, vasıtasıyla ihtiraslarımızı gemlediğimiz mecburî disiplin, kaçınılmaz; hareket noktalarımızın saf olmayışından dolayı, itimatsızlıktan da kaçınılmaz. Eğer kendimizi emin hissedersek, yanılırız.

Her şeyden önce, iyinin kayıtsız şartsızlığı, alelâde görevleri muhtevâ ile doldurur, ahlâkî motifleri temizyebilir, kinin tahrip etme arzusunu çözer.

Fakat kayıtsız şartsızın yükseldiği sevginin temeli, asıl hakikate duyulan arzuda vardır. Neyi seviyorsam, onun var-olmasını istiyorum. Ve gerçekten var-olanı, sevgisiz anlıyamam.

İnsan

İnsan nedir? Vücut olarak fizyoloji, ruh olarak psikoloji, toplumun bir unsuru olarak sosyoloji tarafından tetkik edildi. İnsan hakkında, diğer canlı varlıkların tabiatını tanıdığımız gibi, tabiat olarak, ve belgelerin kritik ayıklanması suretiyle elde ettiğimiz tarihî bilgi olarak, faaliyet ve düşünce halinde ifade edilen anlamda, anlamak suretiyle ve tabiî olayların, durumların ve hareket noktaları vasıtasıyla hâdiselerın, izahı şeklinde bir şeyler biliyoruz. İnsan hakkında yapılan araştırmalarımız, bize çeşitli bilgiler getirdi, fakat bütünüyle-insan bilgisini değil.

Soru şudur: Acaba insan, bilinebilecek kadarıyla, her yönüyle, anlaşılabilir mi? Yoksa o, bunun dışında bir şey mi, yani, konulu düşünceden uzak, yine de vazgeçilmez imkân olarak, bilgi için karşımızda 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. İnsanın ne olduğunu, insan hakkında bir şey bilmiş olmakla anlayamayız, sadece faaliyet ve düşüncemizin kaynağında insanlığımızı öğreniriz. Aslında, insan, kendisi hakkında bilebileceğinden daha fazla bir şeydir.

Hürriyetimizin, ancak kendimize bazı iddialar tanırsak, şuuruna varabiliriz. Onu muhtevâ ile doldurmak ve-

ya ondan kaçmak elimizdedir. Bir şeye, bununla da kendi hakkımızda, karar verdiğimiz hususunu, ve sorumlu oluşumuzu ciddî bir şekilde münakaşa edemeyiz.

Bunu reddetmeyi düşünen, sonuç olarak başka insanlardan da hiçbir şey talep edemez. Bir sanık, savunmasını, mahkeme önünde, böyle doğduğu ve başka türlü yapamıyacağı, bundan dolayı da tevkif edilemiyeceği şeklinde temellendirince, keyfi yerinde hâkim, şöyle cevap veriyordu: Kendisini cezalandıran hâkimin anlayışı da aynı idi; yani, o da başka türlüsünü yapamazdı, çünkü o da öyleydi ve mevcut kanunlara göre, bu şekilde hareket etmek zorunda idi.

Hürriyetimizden eminsek, kendimizi tanımak için, bir adım daha atmış oluyoruz: İnsan, tanrıya dönük bir varlıktır. Bu ne demektir?

Kendimizi biz yaratmadık. Herkes, kendisi hakkında, var-olmayabilirdim, diye de düşünebilir. Bu, bizim hayvanlarla bir olan yanımızdır. Fakat, buna ilâveten kendi kendimize karar verme yeteneğimiz var. Hürriyetimizle varız ve otomatik olarak herhangi bir tabiat kanununun emrinde değiliz, biz, bize hürriyetimizle birlikte hediye edildik. Eğer mecbur olduğumuz şeyi bilmez ve sevmezsek, hürriyetimizi zorlayamayız. Tesir altında kalmadan karar veriyorsak ve hayatımız anlam dolu ise, gene kendimize teşekkürü borçlu olmadığımızı biliyoruz. Tabiat kanunlarının kaçınılması mümkün olmayan bir baskısıyla değil, aslâ başka türlüsünü istemeyen bir iç anlaşmanın meydana getirdiği fiilimizi zarurî kılan hürriyetimizin en yüksek noktasında, hürriyetimizle birlikte biz olarak yaratıldığımızı biliyoruz. Aslında, insan ne kadar hürse, tanrı da onun için o kadar kesindir. Hür ol-

duğum yerde, kendi kendime var-olmadığımdan eminim.

Biz insanlar, hiçbir zaman, kendi kendimize yeter değiliz. Kendimizi aşmak isteriz ve kendi hiçliğimiz içinde bizi bize nüfuz ettiren tanrıya, şuurumuzun derinliğiyle birlikte yetişiriz.

İnsanın tanrıya dönük oluşu, doğuştan bir hususiyet değildir. Tanrıya dönüklük hürriyetle içiçe olduğundan, kendi var-oluş iddiasından hareket ederek aşmayı icra ettiği yerde, yani dünyadan kopup, dünyaya açıldığı yerde, tanrıya bağlı olarak yaşadığından, dünya ile bağlarını kestiği yerde, her ferdi aydınlatır. Tanrı egziste ettiğim ölçüde benim için vardır.

Bir kere daha tekrar ediyorum: İnsan, dünyada var-oluş olarak, bilinebilen bir nesnedir. Meselâ, ırk teorilerinde, bilhassa çeşitli neviler şeklinde; psikanalizde, şuur-altı ve onun tesirleri; marksizmde üretim ettikleriyle, tabiata ve topluma hâkim olan, birbirini tamamlıyarak şekillendiren emekle üretici, canlı olarak anlaşıldı. Fakat bütün bu tip bilgi yolları, insanda bazı şeyleri, hayatta olan bazı şeyleri anlarlar, fakat bütünüyle insanı aslâ. Bu gibi araştırma teorileri, kendilerinin insanı bütünüyle anladıkları iddiasını yükselttikleri takdirde — ve hepsi bunu yapıyorlar —, gerçek insanı gözden kaybederler ve bu teorilere inananlarda insan şuurunu ve nihayet bizzat insanlığı sönüşün hududuna kadar getirirler. İnsan olma, hürriyet ve tanrıya **yönelme** demektir.

İnsan hakkındaki bilgileri izlemek, fevkalâde alâka çekici, ve eğer sonuçlar ilmî tenkidle elde edilmişse, zahmete değer. Böylece, insan metodlu olarak, ne, nasıl ve hangi çerçevede bildiğini ve mümkün olanı bütünüyle

ölçerse, bilinenin ne kadar az ve bu bilginin gerçek insanı anlamaya ne kadar yetersiz olduğunu kavrar. Bu suretle de insanın kendisi hakkında elde ettiği zahirî bilgilerden gelen tehlikeler ortadan kalkmış olur.

Bilginin hudutlarını tâyin etmek hususunda, eğer tanrıya yönelmişsek, hürriyet yoluyla hürriyetimizi bulduğumuz iradeye teslim oluruz.

İnsanın kimin tarafından idare edildiği, insanlığın büyük problemidir. Fakat kesin olan şudur: Hayatı hayvanlarınki gibi birbirini izleyen kuşaklar biçiminde, sadece tabiat kanunlarına uygun tekrarlarla geçmez, insanın hürriyeti, varlığının tehlikesiyle birlikte, ne olabilecekse, onu olma şanslarının kapılarını da açar. İnsan, hür-oluşu dolayısıyla var-oluşuna bir maddeyle uğraşır gibi muamele edebilir. Bundan dolayı, her şeyden önce, o, tarihi olan varlıktır, yani sadece biyolojik mirasıyla yaşamak yerine gelenekleriyle de yaşar. İnsan var-oluşu, sadece tabiat hâdiseleri gibi cereyan etmez. Hür oluşu, başka bir idareyi dâvet eder.

İdarenin zorbalıkla insandan insana aktarılabileceğini burada münakaşa etmiyoruz. İnsanın son idaresini soruyoruz biz. Felsefî tezin konusu şudur: İnsan, tanrı idaresinde yaşayabilir. Bunun ne olduğunu açıklayalım.

Kayıtsız-şartsızda, tanrı tarafından yönetildiğimizi sezdiğimize inanırız. Fakat tanrı mücessem olarak, hiçbir şekilde tanrı olarak bizzat karşımızda değilse, nasıl mümkün olur? Eğer tanrı yönetiyorsa; insan tanrının ne istediğini nasıl anlar? İnsan tanrıyla karşılaşabilir mi? Bu nasıl vâki olur?

Otobiyografik yazılarda, uzun şüphelerden sonra, hayat yolunun kararı problemlerinde, nasıl kesinliğe ulaşıldığı haber verilir. Bu kesinlik çaresiz sallantılardan

sonra gelen muhakeme edebilme yeteneğidir. Fakat, bu kesin oluşun berraklığında insan kendini ne kadar hür bilirse, kendisini var eden transandans da onun için o kadar aydınlık kazanır.

Kierkegaard, kendi düşüncesini her gün tanrıya yönelerek, o şekilde yaşıyordu ki, kendisini daima tanrının elinde hissediyordu. Kendisi tarafından yapılan her şeyde, dünyada karşılaştığı her olayda, tanrıyı duyuyor ve her duyulanı çeşitli anlamlarıyla yaşıyordu. Elle tutulabilen bir irade ve açık bir yasaklar sistemine değil, transantal bir temele bağlı olduğunu bildiğinden, bizzat kendi kendine karar veren hürriyetin iradesi yönetiyordu.

Transandansın iradesi, dünyadaki herhangi bir irade den daha başkadır, çünkü iradenin bir türlüsünü, tanrının iradesini verir. Bu, bizzat hürriyete giden yolda vukubulur. Tanrı'nın sesi, fert olarak insana, insan kendine geldiğinde gelen şeydedir, eğer o, kendisinden öncekilerden ve çevresinden gelene açık ise.

İnsanı yapacağına yönelten kararıdır. Bu karar, engeller veya harekete geçirir, tashih veya tasdik eder. İnsanın yapıp edecekleri hakkındaki kararı olarak tanrının sesi, zaman içinde, insanın kendi hisleri, motifleri, davranışları üzerinde insanın bu yargısındakinden başka bir ifadeye sahip değildir.

Bundan dolayı insanî hüküm, başlangıçtan itibaren yanlıştır, eğer, insan bu hükümde tanrının sesini kesin olarak bulduğunu veya kendisini bu hükme teslim edebileceğini iddia ediyorsa. Ahlâkî davranışımızdan memnun olduğumuz ve ziyadesiyle haklı olduğumuzu sandığımızda bile, kendi keyfîliğimizi merhametsizce görmek zorundayız.

Gerçekte insan, hiçbir zaman bütünüyle ve kesin

olarak kendisinden memnun olamaz; kendini yargılarken, kendine dayanarak hareket edemez. Kendi faaliyeti üzerine başka bir insanın yargısını, zarurî, ister. Bundan başka, yargısını öğreneceği insanın mertebesi hususunda da hassastır. Vasat insanın ve kalabalığın gelip geçici olanın ve değersiz kuruluşların ne söyledikleri de az ilgilendirir onu; fakat, bu da onun için, ne derlerse desinler, mânâsında değildir. Neticede, kesin yargı, kendisi için ehemmiyetli olan insanınki değildir, her ne kadar bu anlaşılabilen yegâne yargı ise de; tanrının kesin yargısı olabilir.

Fertlerin kendi haklarındaki yargılarının tamamiyle keyfîliği, gerçekten nadiren doğru olmuştur. Onun için, daima bir başkasının yargısı ehemmiyetli görünmüştür. Şaşmadan kahramanca ölüme giden ilkellerin kahramanca tutumu böyle yaşar, başkaları nazarında şöhretlerinin unutulmayacağı da Edda'nın ölen kahramanlarının tesellisidir.

Ne topluma dayanan, ne de gözünde şöhret olan, tek başına gerçek yiğitlik başkadır. Bu, bizzat — kendi ayakları — üzerinde durmak, belki de mutlu varlıklardan birinin kendisiyle ahenginden gelmektedir, belki şuursuz olarak hâlâ yaşayan topluluk olarak tarihten gelen bir cevherle beslenir, yine de bulunduğu hal-i hazır dünyada şuuru için hiçbir şey bulmaz. Fakat, bu yiğitlik eğer hiçliğe gömülmezse, asıl olan derin bir bağa işaret eder ve bu, insanın yargısı yerine tanrının yargısını ifade ederdi.

Eğer yönetici yargının, (tanrının) hakîkati, sadece kendi kendimize kanaat getirmemizin yolunda görünüyorsa, iki şekilde olur bu: Umumun isteği olarak ve tarihî gerek olarak.

Herkesçe geçerli ahlâkî istekler, idrâki ikna edicidir. Bunlar on emirden beri tanrının mevcudiyetinin bir şeklidirler. Bu istekler, tanrı inancı olmadan insanın kendisi bakımından yapabileceği açısından kesin derecede de kabul ve takip edilir. Fakat hür olarak itaatlı olmanın ciddiyeti, doğrudan doğruya bu hürriyet içinde transandansın duyulmasına bağlı olmayı gerektirir.

Buna rağmen, müşahhas durumlarda nasıl hareket edileceği herkesçe geçerli emir ve yasaklardan çıkarılamaz. Daha ziyade tarih içindeki her hal-i hazır durumda, böyle yapmak mecburiyetinde olmanın vasıtasız ve hedefinden sapmayan yönetimi bulunur. Ferdin ne olması gerektiği hususunda duyduğu, bütün kesinliğine rağmen, daima şüphe götürür. Tanrı yönetimini işitmenin bu şeklinde hatâ etme, bundan dolayı da şaşırma tehlikesi vardır. Bu, kesinlikteki eminliği önler. Ve yolun en açık olanı bile, tanrı yönetiminde görüleceği gibi, kendi yaptıklarımızdan emin olmaya, bu yolun herkes için tek doğru yol olduğu kanaatine götürmemelidir.

Çünkü arkasından gelen, daima daha başka görünüşte olabilir. Aydınlıkta da yanlış bir yol katedilmiş olunabilir. Karardan emin olunduğunda bile, bu dünyada alınan bir karar olduğu müddetçe, bir tereddüt kalmalıdır. Çünkü mutlak hakikatin gururu, aslında dünyadaki hakikati mahvedici bir tehlikedir. Ancak, anlık kesinliklerde, kalıcı soru karşısında duyulan huşûdan vazgeçilemez.

İlkin, arkaya baktığımızda, kavranılmayan bir yönetimin karşısında büyük hayranlık mümkün olabilir. Fakat burada da hiçbir şey kesin değil, çünkü tanrı iradesi sahip olunacak bir mülk değildir.

Psikolojik yönden tanrının sesi, ancak yüksek anlarda idrâk edilebilir. Bu seslerle ve bunlara doğru yaşarız.

İnsan, yönetimi transandans yoluyla öğreniyorsa, transandans onun için gerçek midir? Onunla münasebeti nasıl olur?

Varlığımızın transandansa dayanması, görüşümüzün kısırlığı içinde, yine her şeyi tâyin eden ciddiyette olabilir. Fakat dünyamızda insan olarak açıklığa varmak için, kesinliğimize başka dayanak noktaları ararız. Dünyada, en büyük açıklık, kişilikten kişiliğe komünikasyondur. Bundan dolayı, transandansa dayanma — ölçülemeyeni yaşasak da — kişi tanrı ile temasımızda açıkça hal-i hazır olur. Tanrı bize, kişi olma görünüşünde gelir, ve hemen kendimizi tanrıyla konuşabilecek bir varlığa yükseltiriz.

Dünyada bizi yerle bir eden kuvvetler, bize hâkim olmak istiyorlar: İstikbâl korkusu, mevcut mülkümüze korku dolu bağlılık, korkunç imkânlar karşısında duyulan endişe. Bunlara karşı, belki insan ölümü açısından, nihayet olsa olsa, bilmeden, mânâsını anlamadan, huzur içinde ölme sırrına ulaşılabilinir.

Varlık-sebeplerine inanç, gayesiz şükran, tanrının varlığına inanmadaki huzur olarak ifade edilebilir.

Hayatta tanrıdan hürriyetimize yardım alıp alamıyacağımız karanlıktır.

Çok tanrıcılık, tanrılar ve şeytanlarda yardımcılar ve muarızlar görür. «Bir tanrı yapıyor bunu», olaylar ve kendi yaptıklarımızın karşısında duyulan bir şuurdur; onları, böyle bir şuur yükseltir ve iyi eder, fakat canlı ve mânevî var-oluş imkânlarının çeşitliliğinde darmadağın eder, bırakır.

Eğer dua — görünülemeyen tanrı ile temas olarak —

sessiz ve herhangi bir dile ihtiyaç göstermeyen istiğraktan, var-oluşun arzularını yerine getirmek için çağırmaya kadar varan, kişi-tanrının elinin aranması mânâsında ise, böyledir bu.

İnsana, ki ona hayat nüfuz edilebilir olmuştur, bütün imkânlar, bunlar arasında, çaresiz tahrip edici durum, tanrı tarafından gönderilmiştir. O halde, böyle her bir durum, insanın içinde bulunduğu, yetiştiği ve iflâsa uğradığı hürriyeti için görevdir. Fakat görev, belirli saadete erme hedeflerini yeterince tâyin etmez, transandans, bu tek gerçek ve ancak onunla açığa çıkan o sevginin kayıtsız-şartsızlığı, var-olma ve dünyadaki gerçeklerde transandansın şifrelerini okuyabilene aklıyla durmada açık olan vasıtasıyla berraklığa kavuşur.

Papazlar belki felsefe yaparak, tanrıyla temas eden **ferdin kibirli keyfîliliğine** çatarlar. Vahiy yoluyla kendini bildirene itaat isterler. Onlara şöyle cevap verilebilir: Felsefe yapan fert, kendi derinliğinden karar verirse, tanrının ne istediğine objektif bir garantisi olmadan, daha ziyade durak bilmeyen bir cür'etle, tanrıya itaat ettiğine inanır. Tanrı, tekin serbest kararlarında görünür. Vasıtasiyle etkiler.

Papazlar tanrıya itaatla, dünyada mevcut kilise, kitap ve doğrudan doğruya vahiy olarak geçerli kanunların mercilerine itaati karıştırırlar.

Nihayet dünyadaki objektif mercilerle, menşe'den hareket edilerek öğrenilen tanrının arzusu arasında bir çakışma mümkündür. Fakat bu çakışma için savaş vermek zarureti vardır.

Objektif mercilere karşı, fert tarafından yaşanan tanrının isteği konursa, zorbalığa kayma, toplumun ve an'anenin imtihanından kaçma bahis konusu olur. Zıd-

dına, fert tarafından yaşanan tanrı isteği karşısında, objektif merciler konulursa, o zaman da, tanrıya itaat etme hususunda cür'et göstermekten dönme, kendi isteğine uymak suretiyle bizzat gerçekten kaçmak bahis konusu olur.

Bir otoritenin emirlerine, inanılan kanunlarına uyup, ona göre hareket etmede bir çaresizlik var. Buna karşılık, gerçeği bütünüyle duymada, ferdin sorumluluğa yükselen enerjisi var.

İnsan olmanın yeri, insanın iradesini kazandığı derinliktedir.

İnsan-olma, insan oluşma demektir.

Dünya

Günlük hayatta karşımıza çıkan, eşyaya, canlılara ve insanlara mukavemet eden, materyel olarak kullanılan şeylere realite adını veriyoruz. Realiteyi günlük temaslarda, elişleriyle uğraşırken, teknik düzenlemede, öğrenilen ve öğretilen çevrede, metodlu tanzim ve idarede tanırız.

Pratikte karşılaşılan, ilmî bilgi ile açıklanılır ve realitenin bilgisi olarak pratikte istifadeye sunulur.

Fakat pratiğin ilmi, başlangıçtan itibaren, var-oluşun doğrudan doğruya ilgi duyduğu şeylerin dışına çıkar. Aynı zamanda, durmadan savaş demek olan pratikte, bu mukavemetlerin kırılmasının tecrübesinde, sadece realitenin köklerinden biri var. İnsan, pratik faydalara kulak asmadan, gerçeğin ne olduğunu bilmek istiyor. İlimlerin daha derin bir kökü de, saf, kendini veren bir iştiğrak, bakmasını bilen kendini derinleştirme, dünyadan gelen cevaplara kulak vermedir.

Bilgi, metod yoluyla, bütün bilinenlerin sistematik olarak birleştirilmesi, darmadağın olanı aşarak, birbirleriyle ilgili prensiplere bağlamak suretiyle ilmî olur.

Bu realite bilgisi, bütün bir dünya tasavvuru ile tamamlanmak ister görünüyor. Bütün realite, bir tek, her yerde, kendi kendisi olan bir dünya, dünyanın bütünü olarak, dünya tasavvurunda gözönüne gelmelidir. Bu, her ne kadar eksik ve tashihe muhtaç ise de, insan, ister bilginin sonucu ve ister prensip olarak, varlığın realite olarak anlaşılacağı bir biçime ulaşılabileceği fikrindedir.

Dünya tasavvuru kendi içinde insicamlı bilginin bütününü içine almalıdır. Dünya tasavvurları, insan bilgisinin başlangıcında vardır; ve bilen, bütünün birinde emin olmak için bir dünya tasavvuru ister.

İşte, dünyayı bir bütün olarak gören ve kendi içine kapalı, her şeyi içine alan bir dünya tasavvuru aramanın, toptan bir dünya görüşüne duyulan böyle bir arzunun, son zamanlarda tamamiyle ortaya çıkan, bir yanlışlığa dayanmış olması, dikkate değer ve ibret vericidir.

Çünkü tenkidî ilim, ilerledikçe, sadece, şimdiye kadar sürüp gelen her dünya tasavvurunun, yanlış olarak çöküp gittiğini değil, aynı zamanda, gerçekte ilimlerin görevi olan bilginin sistematik birliğinin de çok yönlü ve aslında köklerinde değişik olduğunu öğretti. Bilgi arttıkça, bu, daha çok açıklığa kavuşur. Üniteler evrensel oldukça —her şeyden önce, fizikte—, üniteler arasındaki, fizik dünyası, hayat dünyası, ruh dünyası, mânevî dünya (geist dünyası) arasındaki sıçramalar da kendilerini o kadar kesin gösterirler. Gerçi bu dünyalar, birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bunlar, birbirlerine o şekilde zincirleme kenetlenmişlerdir ki, öncekinin realitesi, sonrakininki olmadan, var-olabilir göründüğü halde, daha sonraki halkanın realitesi, var-oluşu için daha öncekini şart koşar. Meselâ: Maddesiz hiçbir hayat, belki, fakat hayatsız madde. Sonrakini öncekinden istidlâl etmek için boş yere denemeler yapıldı, bu denemelerde de, her sefer sıçrayış sonunda daha açık bir şekilde gün ışığına çıktı. Bilinebilen, araştırılıp bulunması mümkün olanı, ünitelerin ait olacağı dünyanır bütünü, araştırmanın bir fikri olarak önümüzü aydınlatabilecek, her şeyi izah eden bir teoride birleşen bir ünite olamaz. Aslâ dünya tasavvuru yoktur, ancak, sadece ilimlerin sistemleştirilmesi vardır.

DÜNYA

Dünya tasavvurları daima sonunda dünyayı mutlak olarak izah ettiklerini sanan hususî bilgi dünyalarıdırlar. «İlmî dünya tasavvuru» mitik olandan farklı olarak, her zaman, ilmî vasıtalar ve noksan ve mitik muhtevâ ile meydana gelen yeni bir mitik dünya tasavvuru olmuştur.

Dünya konu değildir, daima dünyadayız, konularımız ondadır, fakat ona bizzat konu olarak aslâ sahip değiliz. Bir metoda dayanarak araştırılıp bulunmuş ufuklarımız nereye kadar uzanırsa uzansın, bilhassa, aralarında Samanyolumuzun milyonlarca güneşi ile sadece milyonlarcasından bir tanesini teşkil ettiği yıldızlar dünyasının astronomik tasavvurunda, ve evrensel maddenin matematik tasavvurunda, ne görüyorsak, hepsi de görüntülerin izahıdırlar; eşyanın esası, bütünüyle dünya değildir.

Dünya kül halinde değildir. Kendisinden hareket edilerek açıklanamaz, fakat dünyada var olanlar, birbiri vasıtasıyla, sonsuza kadar açıklanabilirler. Kimse, hangi hudutta yeni bir araştırmanın geleceğini, hangi uçurumların ona son vereceğini bilemez.

Dünya tasavvurundan feragat, ilmî eleştirinin isteği, fakat felsefî yönden varlığı fark etmenin şartıdır. Felsefî varlık-şuurunun şartı, gerçi, ilmî dünya araştırmasının bütün yönleriyle tanışmadır. Fakat ilmî olarak dünyayı bilmenin gizli mânâsının, araştırma yoluyla, bilmemenin sahasının yarı aydınlık bilinebileceği hududa gelmek olduğu görünüyor. Çünkü, kendi başına kemâle ermiş bilgi, hadd-i zatında bilmemeyi ortaya çıkarır. Bilinen bir dünya tasavvuru yerine, onsuz ve ondan önce de olmayan yaşanmış (erfüllten) bilmemede ve gerçekten ilmî bilginin bu yolunda gerçek ne ise kendini gös-

terir. Bilgi ihtirası, bilginin başarısızlığa uğradığı yere kadar gider. Bilmemede, fakat gerçekleşmiş, çalışılarak anlaşılmış bir bilmemede, varlık şuurumuzun emsalsiz bir ıztırabı yatar.

Dünya realitesinin ne olduğunu, başka bir misalle anlatalım: İlmî metodlarla elde edilen bilgi, şu genel hüküm altında toplanabilir: Her bilgi, bir tefsirdir. Metinlerin anlaşılmasında takip edilen yol, varlığın her kavranılışı için bir benzetmedir. Bu benzetme tesadüfî değildir.

Çünkü, bütün varlığa sadece mânâlandırmada sahibiz. Varlığı ifade etmeye kalktığımız anda, konuşulan mânâda sahibiz ona; ve her şeyden önce, dilde ifadesini bulan şeyi, bilinebilirlik sahasında kavramışız demektir. Fakat bizim konuşmamızdan çok önce, pratik hayatın dilinde, varlık, bizim için, eşya ile mânâsı olan bir şeydir; bir başkasına atıf yapmak suretiyle tâyin edilir. Varlık, bizim için mânâlandırılması ile ilgisi nisbetinde vardır. Varlık ve varlık bilgisi, olmakta-olan ve olmakta-olanı dile getiren dilimiz, çeşitli mânâlandırmaların bir örgüsüdür. Her varlık, bizim için bir yorumlanmış olmadır. Eğer varlık yorumlanmış mânâda anlaşılmış ise, bu şekliyle ayrılmış olmak mecburiyetinde görünüyor: Yorum bir şeyleri yorumlar; yorumumuz yorumlanmış olanı varlığın karşısına koyar. Fakat bu ayırma, başarı kazanamaz. Çünkü, bize, yorumlanmış bir varlık, tâbiri caizse, yorumun konusuna uymayan bir bilinebilirlik kalır. Bildiğimiz her şey, sadece, varlığa, yorumlamamızın gönderdiği bir huzme, yahut da bir yorumlama imkânının yakalanmasıdır. Bütünüyle varlık o şekilde bulunmalıdır, ki bütün bu yorumlar bize görülmeyeni işaret etsin.

Fakat yorum keyfî değildir. Doğruluk yönünden objektif bir karakterdedir. Varlık, bu yorumları zorunlu kılar. Bütün varlık biçimleri, gerçi, mânâlandırma biçimleridirler, fakat yine de kaçınılmaz mânâlandırma biçimleridirler. Varlığın yapısından bahseden öğretiler, bunun için varlık biçimlerini, mânâlandırma biçimleri olarak, meselâ, özdeşlik, ilgi, temel, ve neticede, konu olabilen şeylerin kategorileri, yahut hürriyet, yahut ifade v.s. olarak dile getirir.

Kendi mânâsı içinde bütün varlık, bizim için kendini her yana genişleten bir yankı gibidir.

Realite biçimleri de yorumlanma biçimleridir. Yorum şu demektir, ki yorumlanmış olan varlığın bizzat kendi gerçeği değil, varlığı temsil eden bir varlık biçimidir. Mutlak gerçek, bir yorumla, isabetli olarak anlatılamaz. Eğer yorumun muhtevâsı bizzat gerçeğin kendisi olarak alınmak istenirse, bu sefer de bilgimizin bir yanılmasıdır bu.

Dünya realitesini var-oluşun yansıması olarak ifade edebiliriz. Şimdiye kadar tartıştığımız realitenin sallantıda oluşu, dünya tasavvurlarının karakteri, sadece nisbî bakış tarzları olarak, bilginin karakteri yorumlama, varlığın obje-süje yarılmasında verilmiş olması, bizim için mümkün olan bu bilginin esasları, şunu ifade ederler: Konu olan her şey, sadece görüntüdür; bilinebilen bir varlık esas ve bütünüyle varlık değildir. Var-oluşun görüntü olduğu, Kant tarafından tamamiyle açıklığa kavuşturuldu. Zarurî olmasa da, çünkü konu olarak değil, sıçrama ile anlaşılabilir, sıçramayı başaran hiçbir akıl, kaçınamaz ondan. Şimdiye kadar bilinene, yeni bir bilgi katmaz, bütünüyle varlık şuurunu sarsar. Bundan dolayı da dünya-varlığının felsefî düşüncesinde doğan an-

lık, fakat kaybolmayan bir ışık hâsıl olur. Bu, dışarıda kalırsa, cümleler anlaşılmaz, muallâkta kalırlar, çünkü yaşanmamıştırlar.

Sadece mutlak dünya tasavvurları başarısız değildirler. Dünya kül halinde değildir ve prensip altında toplanamayacağından, bilgi için çeşitli perspektifler halinde parçalanmıştır. Bütünüyle dünya-varlığı bilginin konusu olamaz.

Dünya-varlığı hakkındaki kanaatimizi, daha önceki tanrı ve egzistans hakkındaki kanaatimize bakarak, derinleştirelim. Hüküm şudur: Dünyadaki realite, dünyadaki tanrı ve egzistans arasında kaybolucu bir var-oluşa sahip.

Günlük hayat zıddını öğretiyor: Biz insanlar için, dünya ve dünyadaki bazı şeyler, mutlak olarak görünürler. Ve kendi varlığının son hududuna kadar çok şey yapmış olan insan hakkında, Luther'in sözleriyle şöyle denilebilir: Nereye tutunursan, nereye oturursan, o senin tanrındır. İnsan bir şeyi mutlak olarak kabul etmekten başka bir şey yapamaz, ister onu istesin ve bilsin yahut bilmesin, isterse onu tesadüfen ve nöbetleşe yahut kararlı ve devamlı olarak yapsın. İnsan için mutlağın yerini de o verir. Bu yer, gidilebilecek bir yer değildir onun için. Onu işgal eder.

Binlerce senelik tarih, dünyadan geçmiş insanlardan şaşılacak şahsiyetler gösterir. Hint münzevîleri — batıda ve Çin'de tek tek kişiler — mutlak olan, dünyaya ehemmiyet vermeyen murakabede hakîkate ulaşmak için, dünyayı terkettiler. Dünya kaybolmuştu sanki, varlık-dünya gözüyle hiç olan-her şeydi.

Çin mistikleri kendilerini dünyaya bağlayıcı arzu ve heveslerden kurtarıyor, bütün var-oluşu konuşturan, ebe-

dî olanın geçici görüntüsünü ve kanunun sonsuz hal-i hazırını saydamlaştıran saf bakışa ulaşıyorlardı. Onlar için, ebedî olan zaman, dilin hal-i hazırlığına dönüyordu.

Batı araştırıcıları, filozofları, edebiyatçıları ve nadiren de aksiyon adamları, dünyayı, dünyaya bütün bağlılıkları içinde, dünyanın dışında bir yerden geliyorlarmış gibi, katettiler, onlara en içten yakınlık içinde, zaman içindeki görüntüleri, edebiyatı hatırlamalarının yararına katettiler.

Dünyaya bağlanırsak, bilginin kesinliğiyle varlıkta temel bulmamış şeylere, dünyanın temelsiz olduğu fikrine temayül ederiz.

Dünyayı bir varlık ahengi içinde görmek, mesut anlarda dünya yaşantısının sihrine kaptırır insanı. Buna karşılık, korkunç felâketlerin tecrübesi ve realiteyi çıplaklığıyla gören ümitsizlik başkaldırır. Bu ümitsizliğin doğurduğu direnme, varlık-ahengine karşı, şu cümlede ifadesini bulan nihilizmi getirir: Her şey saçma.

Tarafsız bir gerçekçilik, varlık-ahengini olduğu kadar, nihilist parçalanmışlığı da kendi yanlışlıkları içinde görmek zorundadır. Her ikisinde bir toptan yargı gizlidir ve dünya ve eşya hakkındaki her toptan yargı, kifayetsiz bilgiye dayanır. Birbirine zıt toptan yargıların tesbitine karşı, biz insanlara, hâdiselere kulak vermek, hayat zaman içinde akarken, yaptıklarımıza ve talihimize kulak vermeye hazır olmak hususiyeti de verilmiştir. Böyle bir hazır-oluş, iki temel tecrübeyi saklar:

1. Tanrının mutlak mânâda transandans oluşunun dünyada tecrübesi: Görülmeyen tanrı, eğer kendisini genellikle ve daima yakalamak istersem, daima daha bir uzaklara gider. Dilinin mutlak tarihî biçiminde bir defaya mahsus bir durumda hesaplanamayacak şekilde yakındır.

2. Dünyada tanrı dilinin tecrübesi: Dünya-varlığı, kendi başına değildir, sadece tarihî olarak, genelleştirmeye gitmeden, egzistans için bir anda aydınlık kazanabilen tanrı dili, kalıcı çok mânâlılığı içinde dünya varlığında meydana çıkar.

Varlık için hürriyet, dünyayı, kendi başına olduğu gibi görür, son olarak değil.

Fakat ebedî varlığı, bizim için reel zaman içinde görüntü olanın dışında da tecrübe edemeyiz. Çünkü bizim için var-olan, dünya varlığının zamanlılığı içinde görünmeye mecburdur, tanrı ve egzistans hakkında doğrudan doğruya hiçbir bilgi vermez.

İnanılan temel cümleler — tanrı vardır, kayıtsız-şartsız talep vardır; insan sonludur ve tamamlanamaz; insan, tanrı yönetiminde yaşar — hakikatlerini, bu sözlerde tanrının dili olarak, dünyada bu hakikatin yaşanması birlikte ihtizaz ettiği müddetçe, sadece hissettirirler bize. Tanrı, dünyayı atlayarak doğrudan doğruya egzistansa yaklaşabilseydi, herhangi bir aracıya da ihtiyaç olmazdı. Genel prensiplerin bütün hakîkati, bir rivayet biçiminde ve hayatta elde edilmiş bir hususilikte konuşur; ferdî şuur, bu biçimlerde, bu hakîkate gözlerini açar, ecdat söyledi onu. Şu ifadelerde, nereden geldiğimizin sonsuz tarihî derinliği konuşur: «Mukaddes adı için...», «ölümsüzlük...», «sevgi...»

İnancın esasları ne kadar genel olursa, o kadar az tarihîdirler onlar. Yüksek iddiayı tamamiyle saf abstraksiyonda yükseltirler. Fakat böyle abstraksiyonlarla hiçbir insan yaşayamaz, sadece hâtıra ve ümidin birer el kitabına sahip, minimum somut yaşantının başarısızlığında kalırlar. Aynı zamanda temizleyici bir kuvvete sahiptirler: Alelâde gözle görülüp, elle tutulabilirliğin kıs-

kacından ve şimdi gerçekleşenin yararına, büyük an'anenin elde edinilmesi için bâtıl itikadın darlığından kurtarırlar.

Tanrı kendisine, kendimi eksiksiz teslim ettiğim egzistansın asıl biçimi olan varlıktır. Dünyada, kendimi, hayatım pahasına, neye verirsem, o, tanrının inanılan buyruğunun şartı altında, daimî imtihan içinde tanrıya dayanarak durur. Çünkü, körükörüne teslimiyette insan, düşüncesizce, fiilen, hiçbir aydınlık getirmeyen, kendinin üstünde olan kuvvete, suçlu-görme, soru ve düşüncede eksikliğinden dolayı, belki de «şeytan»a hizmet eder.

Dünyada realiteye teslimiyette — tanrıya teslimiyetin kaçınılmaz vasıtası, aynı zamanda teslim olduğu ve kendi varlığını iddia eden kendi kendine var-olma çıkar ortaya. Fakat, eğer bütün var-oluş, realite, aile, millet, meslek, devlet ve dünya içinde eriyip gider ve sonra bu dünyanın realitesi ihanet ederse, o zaman hiçliğin ye'si, sadece tanrıdan gelen ve tanrı önünde duran karar verici kendi kendini iddia etme vasıtasıyla yenilebilir. Bizzat kendi kendisi olmayı iddia etmek için, dünyaya değil, tanrıya teslim olmak suretiyle, bu kendi kendisi olma, bizzat teslim olabilir ve hürriyet olarak kabul edilebilir.

Kaybolucu, tanrı ile egzistans arasında vukubulan dünya varlığında, — İncil kategorilerinde olduğu gibi — dünyayı transandans bir tarihin görünüşü olarak düşünen bir mitos var: Dünyanın yaradılışından düşüşüne ve sonra kurtuluş hâdisesinden dünyanın sonuna ve her şeyin yeniden var-oluşuna kadar. Bu mite göre, dünya kendiliğinden değildir, dünyaüstü bir hâdisenin yörüngesinde gelip geçici bir var-oluştur. Dünyanın gelip ge-

çici olmasına mukabil, gerçek, bu gelip geçici içindeki tanrı ve egzistanstır.

Ebedî olan ne varsa, dünya zamanı içinde görünür. Fert olarak kendi hakkında da bildiği budur, insanın. Bu görüntü, kendisi içinde ebedî olanın ne olduğuna, kendisi içinde, kendisi için karar verileceğinden de, paradoksal bir karaktere sahiptir.

İnanç ve aydınlanma

Şu felsefî inanç esaslarını ifade ettik : Tanrı vardır; kayıtsız şartsız talep vardır; insan sonludur ve kemale eremez; insan tanrı yönetiminde yaşayabilir; dünya realitesi tanrı ile egzistans arasında kaybolucu bir var-oluşa sahiptir. Bu beş cümle birbirini karşılıklı kuvvetlendirir ve birbirlerini nöbetleşe öne sürerler. Fakat her biri, kendi menşe'ine, egzistansın temel tecrübesinde sahiptir.

Bu beş cümleden hiç biri, dünyadaki nesnelerden birinin sonlu bilgisi gibi isbat edilemez. Hakikatleri, sadece dikkat çekmek suretiyle «gösterilebilir», yahut fikir yürütmek suretiyle «aydınlatılabilir», yahut da çağrışım yoluyla kavratılabilir. Bir din olarak geçerli değildirler, inanılmaktan aldıkları kuvvete rağmen bilinmemiş olmanın sallantısındadırlar. Dinde bir otoriteye itaat ettiğim halde, onlara uymak zorunda değilim, fakat hakikatlerinden kendi varlığımı çekip çıkaramam.

Cümlelerin açıkça ifadesi biraz ürkütücüdür. Çok çabuk, bir bilgi gibi ele alınır ve bundan dolayı da mânalarını kaybederler. İnanç olarak kolayca gerçeğin yerine konulurlar. Gerçi insanların, bunlarda, kendilerini anlamaları, komünikasyonda kesinliğe ulaşmaları, karşılaşılan bir varlığın bizde bu hakikatleri uyandırması için, başkalarına da anlatılmak isterler. Fakat ifadenin kesinliği dolayısıyla görünüm bilgisi olmak yanılgısına düşürülürler.

İfade etmenin içinde münakaşa vardır. Çünkü, düşündüğümüz anda ikili bir imkân var : Hakikata isabet eder

veya hataya düşeriz. Bundan dolayı pozitif ifadelerle yanılmanın mukavemeti birbirine bağlıdır, düşünülenin nizama uygun inşası yanında, yanlışlık da vaki' olur. Pozitif olanın gelişen anlatımı bundan dolayı, negatif yargılar, hudutlandırma ve karşı koyma vasıtasıyla sıkıştırılmış olmak zorundadır. Felsefe; yapıldığı müddetçe, kuvvet elde etmek hedefinde olan bir savaş değil, zekânın bütün silâhlarını kendi inancımızın olduğu kadar muarızın da emrine vermek suretiyle, problemleri aydınlatmaya, hakikatin aydınlanmasına yarayan bir savaştır.

Felsefe yaparken tabiri caizse, direkt ifadeye geliyorum : Tanrı var mı? Var-oluş içinde kayıtsız şartsız talep var mı? İnsan kemale erebilen bir varlık mıdır? Tanrı mı yönetiyor? Dünvarlığı sallantıda ve kaybolucu mudur?

Aşağı yukarı şu şekildeki inançsızlık ifadeleri karşı çıkarlar;

1. Tanrı yoktur, çünkü sadece dünya ve olaylarının kanunları var; dünya tanrıdır.

2. Kayıtsız-şartsız talep yoktur, çünkü kendilerine uyduğum talepler, sonradan ortaya çıkmışlardır ve değişirler. Alışkanlık, egzersiz, gelenek, itaat duygusuyla şartlanmıştırlar; her şey sonsuz içinde şarta bağlıdır.

3. Kemâle ermiş insan vardır, çünkü insan, hayvan gibi terbiyeli bir varlık olabilir. Eğitebilirler onu. Esas-insanın temelli bir eksikliği, parçalanmışlığı yoktur. İnsan, iki şey arasında bir varlık değildir, tamam ve bütündür. Gerçi, dünyadaki her şey gibi geçicidir, kendine hâs bir yapıda, bağımsız ve kendi dünyasında kendine yeterlidir.

4. Tanrı yönetimi yoktur. Bu yönetim, bir hayâl ve bir kendi kendini aldatmadır. İnsan kendini izleyecek bir güce sahiptir ve kendi gücüne güvenebilir.

5. Dünya her şeydir, realitesi biricik ve asıl gerçektir. Transandans yoktur, bunun için de, gerçi, dünyada her şey geçicidir, fakat dünya, kendi başına mutlaktır, ebedîdir ve kaybolucu değildir, sallantıda olan atlanması gereken bir varlık değildir.

İnançsızlığın bu tip ifadeleri karşısında, felsefenin iki yönlü bir görevi vardır: Nereden geldiklerini kavramak ve inanç gerçeğinin mahiyetini açıklamak.

İnançsızlık, aydınlanmanın neticesi olarak ortaya çıkar. Fakat aydınlanma nedir?

Aydınlanmanın talepleri, sorgusuz sualsiz hakîkat kabul etmenin körükörüne hareket eden tutumuna karşı, sihirbazlıkta olduğu gibi, isbat edilemiyecek şekilde yanlış nazariyelere dayandıkları için, iddia ettikleri yönde tesir edemeyen tutumlara karşı, hiçbir kısıtlamaya tâbi olmaması gereken soru ve cevap yasağına karşı, atalardan gelen önyargılara karşı önelirler. Aydınlanma, anlama ve tenkidçi bir şuur ve her anlamanın hududu için hudutsuz bir gayret ister.

İnsan düşündüğü, istediği ve yaptığının akla uygun olmasını ister, bizzat düşünmek ister. Zihnen kavramak ve doğru olanı mümkün mertebe isbat etmiş olmak ister. Her insanın anlayabileceği tecrübelerle bağ kurmak ister. Sunulmaya hazır netice olarak önünde bulmak yerine, fikrin menşe'ine kaynak arar. Bir isbatın, hangi mânâda geçerli olduğunu ve aklın hangi sınırlarda başarısızlığa uğradığını görüp anlamak ister. Sonunda, temellendirilemiyen şartlar olarak hayatının temeli yapmak mecburiyetinde olduğu şey için de delil ister. Uyduğu otorite için, duyduğu tâzim için, büyük insanların yapıp ettiklerine ve düşüncelerine gösterdiği saygı için, ister, bu zaman ve bu durum içinde birisine, ister anlaşıl-

mayan ve kavranamayana lâyık gördüğü emniyet için. İtaat hususunda da niçin itaat ettiğini bilmek ister. Hakîkat olarak kabul ettiği ve doğru farzettiği her şeye istisnasız, içten iştirak etmek şartını koşar. Eğer rızası kendi kanaati için tasdik bulursa, hazırdır, iştirak eder sadece. Aydınlanma — Kant'ın sözleriyle — kendisinin sebep olduğu reşit olmayıştan çıkıştır. İnsanın yürürken bizzat kendine geldiği yol olarak anlaşılmalıdır bu.

Aydınlanma iki mânâlı olduğundan, iddiaları da çok kere yanlış anlaşılmışlardır. Doğru ve yanlış aydınlanma olabilir bu. Ve bundan dolayı da, aydınlanma aleyhindeki savaş, kendi yönünden iki mânâlıdır. Savaş-haklı olarak — yanlış veya — haksız olarak-doğru aydınlanmaya karşı tevcih edilebilir. Çoğunlukla her ikisi birbirine karışır.

Aydınlanmaya karşı savaş açanlar, şöyle derler: Aydınlanma, bütün hayatın dayandığı geleneği yıkıyor, inancı söküp atıyor ve nihilizme götürüyor insanı; her insana keyfî davranma hürriyetini veriyor; bundan dolayı da düzensizlik ve anarşiye yol açıyor; temelsiz olduğu için insanı ruhsuzlaştırıyor.

Bu ithamlar artık gerçek aydınlanmanın mânâsını anlamayan yanlış bir aydınlanmaya karşı haklıdırlar. Yanlış aydınlanma, aklı sadece kendisine verilmiş olanı aydınlatıcı bir vasıta olarak kullanmak yerine; bütün bilgi ve istek ve eylemi yalnız akıl üzerine dayandırabileceği fikrindedir. Ferdi, cemiyette soru soran ve ilerlemeyi isteyen bilginin canlı ilgisinde temel atmak yerine de, sanki fert her şeymiş gibi, haddi zatında yalnız kendisi için bildiği ve bilgisine dayanarak yalnız başına hareket edebileceği yargısına sürükler. Yanlış aydınlanmanın, bütün insan hayatına yön verecek, istisna ve otori-

teyi içine alan bir kabiliyeti yoktur. Kısaca: İnsanı bizzat kendi başına durdurmak ister, o şekilde, ki insan, hakîkate ve kendince mühim olana, aklın kavrayışıyla ulaşabilir. Sadece bilmek istiyor ve inanmak istemiyor o.

Buna karşılık gerçek aydınlanma, gerçi düşünceye ve sorma imkânına dışarıdan ve baskıyla bililtizam bir hudut göstermez, fakat fi'lî hududun farkındadır. Çünkü cevabı alınmayanlar, önyargıları ve sözüm ona tabiîlikleri değil, kendini de aydınlatır. Aklın yollarıyla insan olmanın icabettirdiklerini birbirine karıştırmaz. Bunlar mantıkî, işleyen bir akılla aydınlanma için açıklığa kavuşturucu görünürler, fakat akla dayandırılamazlar.

Aydınlanmaya yöneltilen birkaç önemli saldırıyı görelim: Ona, sadece tanrının lûtfu olarak verileni, bizzat kendisine borçlu olduğunu iddia eden insanın keyfîliğidir, ithamı yapıldı.

Bu muaheze, tanrının başka insanların vahyi veya emirleriyle değil, insanın kendi varlığında, hürriyeti vasıtasıyla, dışarıdan değil, içeriden konuştuğunu bilmek istemiyor. Tanrının yarattığı, tanrıya dönük insan hürriyeti tecavüze uğrarsa, tanrı o zaman dolaylı olarak kendini duyurur. Hürriyete, gerçekte aydınlanmaya karşı sürdürülen bu savaşla birlikte, bütün beşerî şeylerde olduğu gibi, delilik ve hikmetin içiçe girdiği, ilâhî olduğu söylenen insanlar tarafından düşünülüp ortaya konulmuş inançlar, emirler ve yasakların, insanlar tarafından kurulmuş nizâm ve hareket tarzlarının lehine tanrıya bir isyan husule gelir. Eğer bunlar, sorgu sualden kaçıyorlarsa, insanî vazifeden tâviz istiyorlar demektir. Çünkü, aydınlanmanın reddi, insana ihanetle birdir.

Aydınlanmanın başta gelen ölçülerinden biri, ilim

ve hem de şarta bağlı olmayan yani insanlığın icabettirdiği insan üzerinde yapılan denemeler gibilerine karşı olan ahlâkî kısıtlamaların dışında —, soru ve araştırmalarında önceden tesbit edilmiş gaye ve gerçeklerle kısıtlanmayan bir ilimdir.

Şu çağrı çok duyuldu: İlim, inancı yıkar. Yunan ilmi henüz inancın içine yerleştirilebiliyor ve aydınlanmasına yarıyordu. Fakat modern ilim tahrip edicidir. Uğursuz dünya krizinin alelâde tarihî bir olgusudur. Sonu yakındır ve bu son, kuvvetleri nisbetinde yakınlaşacaktır. Onda, daima aydınlatıcı bir hakîkatin var olduğundan şüphe edilmektedir. İlmî bir tutuma sahip olmadan, bugün artık mümkün olmayan insanın liyakatı, inkâr ediliyor.

Aydınlanmaya karşı çıkılır ve aydınlanmanın aklın genişliğinde değil, sadece zekânın sığlığında mevcut olduğu görülür. Aydınlanma, liberalizme karşı çıkılır ve «bırakın geçsin» de donmuş hal ve sathî ilerleme inancında görülür, liberal olanın derin gücü görülmez. Toleransa inançsızların kalbsiz kayıtsızlığı diye karşı çıkılır ve evrensel beşerî komünikasyona hazır yanı görülmez. Kısaca insan haysiyetimizin, bilme imkânımızın ve hürriyetimizin temeli reddediliyor, felsefî egzistansın intiharı isteniyor.

Bütün bunlara karşı, bizim için kesin gerçek şudur: İlmî görüş, an'anede ve bizzat insanın kendi içinde potansiyel olarak var-olduğundan, gerçek ilmîlik olmadan, hiçbir hakîkat oluş, hiçbir akıl ve hiçbir insan haysiyeti yoktur. İlim kaybedilirse, güneş batar, alaca karanlık, belirsiz, rahata erdiren hisler ve ben böyle istiyorumun körlüğünde fânatik kararlar çıkar ortaya. Engeller kurulur, insan yeni mahbeslere sürülür.

Aydınlanmaya karşı bu savaşlar niçin?

Bu savaşlar, saçma olana, tanrının tercümanı olduğuna inanılan bir insana karşı itaat duygusuna duyulan bir ihtiyaçtan çıkmazlar. Bunlar, ekseriya artık gündüzün kanunlarına uymayıp, yaşanılan başıboşlukta, kurtarıcı sanılan bir aldatıcı düzeni temelsiz inşa eden geceye karşı duyulan tutkudan gelirler. Aslında, inançsızlıkta, inanmak isteyen ve buna kendini iknâ etmeye çalışan bir baskı var. Ve insanlar, zorbalığın bir vasıtası haline gelen otoriteye körükörüne uydukları müddetçe, kuvvet isteği onları istediği yönde kullanmak ister.

Eğer bununla beraber, ahdi ceditten gelen bir vazife yerine getiriliyorsa, haklıdır, sadece binlerce yılın dinî ve teolojik olgularına göre, haksızdır, eğer İncil dininin hakîkati ve menşe'i kastedilmiş ise. Bunlar, gerçek aydınlanmanın içinde yaşarken, yeni teknik dünyada, insanın insan olarak var-olması için, belki de, muhafazasının gerçekleştirilmesine iştirak eden felsefe tarafından açıklığa kavuşturulurlar.

Aydınlanmaya karşı yapılan hücumların, yeniden mânâlı görünmesi, aydınlanmanın sapmasına dayanır ki, bunlara hücum da haklı bir davranıştır. Görevin ağırlığından dolayı sapmalar mümkün. Gerçi aydınlanmayla birlikte, hür-oluşuyla kendini tanrıya daha açık hisseden hürriyete kavuşmuş insanın heyecanı ortaya çıkar. Fakat sonra aydınlanma, hemen kabule şâyan olmayan bir iddia haline gelebilir. Çünkü tanrı, hür-oluş yoluyla hiç bir zaman açıkça duyulmaz, sadece hayat boyunca süren çabaların gidişi içinde, **anlar** vasıtasıyla duyulur, ki insana bu **anlarda** kendisinin hiçbir zaman düşünemeyeceği şey hediye edilir. İnsan, tenkidçi bilmemenin yükünü

verilen anda daima duymaya hazır bir şekilde taşımaya muktedir değildir. En sonunda kesinlikle bilmek ister.

İnsan inancı reddedince, kendisini, kendisi için hayatî önem taşıyan, boş yere kesinlik beklediği zihnin tasavvurlarına bırakır. Tek başına düşünce, bunu başaramıyacağı için de, iddiaların yerine getirilmesi de suya düşer: Sonlu ve belirli olan, bazan bu, bazan öteki, sonsuz biçimleriyle bütünmüş gibi mutlaklaştırılır. Her durum için bir düşünce biçimi, anlayıp-bilme için doğru kabul edilir. İnsanın, nihaî kesinliğe ulaştığı kanısıyla, her an kendini yoklamasından gelen devamlılığı kaybolur. Durum ve tesadüflere göre öne sürülen fikirler, gerçi hakîkat olma iddiasındadırlar, fakat sahte bir aydınlıkta körlüğe dönüşürler. Her şeyi kendi gücüyle bilebildiği ve düşünebildiğini iddia ettiği için, böyle bir aydınlanma keyfîdir. Bu imkânsız dâvayı yarım ve dizginsiz bir düşünceyle gerçekleştirir.

Bütün bu sapmalara karşı, düşüncenin bertaraf edilmesi değil, tenkidçi hudut şuuru ve geçerli başarılarıyla düşüncenin gerçekleştirilmesi işe yarar. Ancak, bütün insanın kendi kendini yetiştirmesiyle gerçekleşen düşünce-eğitimi engeller onu, çünkü aksi takdirde, şarta bağlı bir düşünce zehir; aydınlanmanın ışığı, boğucu bir atmosfer haline gelir.

Katıksız aydınlanmanın doğru çizgisi, inancın kaçınılmazlığını müdriktir. Felsefî inancın beş cümlesi, ilmî tezler gibi isbat edilemezler. İnancı, akıl, hele ilim, hattâ felsefeyle zorlamak mümkün değildir.

Aklın kendi başına hakîkati ve varlığı anlayabileceği, sahte aydınlanmanın bir su-i tefehhümüdür. Akıl, bir başkasına bağlıdır. İlmî bilgi olarak tecrübede görülene bağlıdır. Felsefe olarak inanç muhtevâlarına bağlıdır.

Akıl, belki, düşünme yoluyla, gözönüne getirebilir, dürgüleri açabilir, fakat fikrine müşahhas mânâ, düşüncesine başarı, yapıp ettiklerine anlam, felsefe yapmasına varlık muhtevâsı veren şey, ona verilmiş olmak zorundadır.

Düşüncenin bağlı olduğu bu şartların nereden geldiği neticede bulunabilir. Bunlar, kendisiyle yaşadığımız çepe-çevre kaplayanda kök salarlar. Çepe-çevre kaplayanın gücü dışımızda kalırsa, inançsızlığımız hesabına bu beş cümlenin inkârına saparız.

Elle tutulabilir biçimleriyle, tecrübelerin nazariyeleri, dünyadan, inancın nazariyeleri ise, tarihî an'aneden gelirler. Bu dış biçimleriyle nazariyeler, gerçek nazariyeleri bulmaya yarayan alfabelerdir. Çünkü bu dış şartlar, yine daimî imtihan altındadırlar ve neyin doğru olduğunu kendi başına bilen aklın hakemliğiyle değil, aklı vasıta bilerek: Akıl tecrübemizin doğruluğunu başka bir tecrübeyle karşılaştırarak tahkik eder; an'aneden gelen inancı, an'aneden gelen inançla tahkik eder ve onda da her rivayeti, bizzat kendi varlığımızın menşe'inden hareket ederek, menşe'de var-olan uyanık olmayla doğrular. İlimlerde tecrübe için verilen yolları kateden kimsenin kaçınamayacağı zorunlu görüşler meydana getirilir; felsefede rivayetin anlayıcı canlandırmasıyla inancın farkına varılması mümkün kılınır.

İnancın, doğrudan doğruya kendi galibiyeti ile değil, ilim sanılan isbat edilebilir yanlış aklî iddialara ve yanlış görünen aklîleştirilmiş inanç iddialarına karşı müdafaası mümkündür. Bir muhtevânın başkalarına bildirilmesi olarak alındıkları anda, felsefî inanç cümlelerinin ifade edilişinde yanılma başlar. Çünkü bu cümlelerin herbirinin ifade ettiği mânâ, mutlak bir nesneye te-

kabül etmez, aksine gittikçe belirleşen bir sonsuzluğun işaretidir. Bu sonsuzluk, inançta yaşandığı anda, dünya varlığının sonu gelmezliği, bu temelin çok mânâlı bir görünüşü olur.

Felsefe yapan, bu inanç cümlelerini ifade ediyorsa, bu bir dine benzer. Filozof, her soruya cevap vermekten kaçınmak için bilmemesinden yararlanmamalıdır. Gerçi felsefî yönden dikkatli olacak ve tekrar edecek: Bunu bilmiyorum; inanıp inanmadığımı da bilmiyorum; fakat bu ana cümlelerde ifade edilen böyle bir inanç, bana mânâlı görünüyor, ve böyle inanmaya, ve bu inanca göre yaşamak kuvvetine sahip olmak istiyorum. Bundan dolayı daima sallantıda olan, kararsızlıkla kararlı davranışın gerçekliği arasında bir gerilim var olacaktır.

İnsanlık tarihi *

Hiçbir realite, kendi kendimizi kesinlikle anlamamız için, tarihten daha önemli değildir. Tarih, insanlığın en geniş ufkunu gösterir, eskilerden intikal edenlerden, hayatımızı temellendiren kıymetleri getirir, bize, hal-i hazırın ölçülerini gösterir. Bizi sadece kendi çağımıza şuursuzca bağlanmaktan kurtarır. Boş zamanlarımızı, geçmişin ihtişamıyla dost olmak ve dost kalmaktan ve her şeyi mahveden felâketleri görmekten, daha iyi kullanamayız. Hal-i hazır olarak yaşadığımızı tarihin aynasında daha iyi anlarız. Tarihin bize anlattıkları kendi çağımıza bakarak hayatiyet kazanır. Hayatımız, geçmişin ve şimdinin birinden diğerine yönelip duran aydınlığında ilerler. Tarih bizi, somut bakışta, ferde dönüşte, yakından ilgilendirir. Felsefe yaparak soyut kalmaya mahkûm tartışmalarla tahminler yaparız.

Dünya tarihi tesadüfî olayların kaosu gibi görülebilir. Tarih, bütünüyle taşkın suların meydana getirdiği bir girdap gibi görünür. Bir karışıklık bir diğerini, bir felâket başka bir felâketi, saadetin küçük ümit ışıklarıyla, baskına uğrayıncaya kadar, bir müddet sellerden uzak kalan adacıklarıyla her şey içiçe girmiş vaziyette — Max Weber'in bir benzetmesiyle — şeytanın yıkıcı değerlerle döşediği bir cadde devam edip gidiyor.

Belki, hâdiseler arasındaki bağlar, bilgi için, teknik

---

* Bu yazıda, «tarihin menşe'i ve gayesi üzerine» adlı kitabım, bazı yerlerde aynen kullanılmıştır.

buluşların çalışma tarzına, çalışma tarzının toplum yapısına, fetihlerin, halkların tabakalaşmasına, harp tekniğinin askerî teşkilâtlanmalara ve bunun devlet teşkilâtına ve böylece sonsuza doğru icra eyledikleri tesirlerde olduğu gibi, tek tek illiyetler meydana çıkarlar. İlliyet bağlarının dışında, aşağı yukarı, kuşaklardan kuşaklara aktarılan yaşayış şekillerinde, birinden ayrılıp kök salan kültür çağları olarak, kendi gelişimleri için büyük kapalı kültür yapıları, kesin toptan görüşler meydana çıkarlar. Spengler ve onu izleyenler, bu tip kültürleri birbirlerini az veya hiç alâkadar etmeyecek şekilde topraktan biten ve sonra kuruyan bitkiler gibi, şimdiye kadar hudutsuz sayıda müşahede ettiler. Böyle kültürlerin Spengler sekiz, Toynbee yirmibir tanesini tesbit etti.

Böyle bakılınca, tarihin tabiî olaylarda olduğu gibi, — kaldı, ki tarihte bunların tesbiti daha zordur — gözden geçirilemeyecek şekilde sayısız halkalar olmaktan ve morfolojik yapılardan ibaret olmaktan başka bir mânâsı, bir yapısı ve birliği yok.

Fakat tarih felsefesi, bu mânâyı, bu birliği, dünya tarihinin yapısını anlamak demektir. Ancak tarih felsefesi inanlığı bütünüyle kavrayabilir.

Dünya tarihinin bir şemasını çizelim:

Yüzbinlerce sene önce de insanlar yaşıyordu; insanların yüzbinlerce sene önce de yaşadıkları, tarihleri tesbit edilebilen jeolojik tabakalarda bulunan kemikler vasıtasıyla isbat edilmişlerdir. On binlerce senedenberi de anatomi yönünden tamamiyle bize benzeyen insanlar yaşamaktadır, bıraktıkları resim ve âlet kalıntıları var. İlkin beş-altı bin yıldanberi vesikaya dayanan insicamlı bir tarihe sahibiz.

Tarihin derinden kavrayıcı dört dilimi var.

1. İlk adım, dillerin meydana gelmesine, âletlerin bulunmasına, ateşin yakılması ve kullanılmasına bağlanabilir. Bu, insanın, bizim için tasavvuru mümkün olmayan insan varlığının Promethe çağıdır. Bu ne zamana tekabül ediyordu, hangi geniş zaman alanlarıyla tek tek adımlar birbirinden ayrılmıştı, bilmiyoruz. Bu çağ, çok gerilere gitmeli ve vesikalının karşısında kaybolmuş tarihî zamanı içine almalıdır.

2. İsa'dan önce 5000 ve 3000 yılları arasında, Mısır'da, Mezopotamya'da, İdus kıyısında, biraz sonra Çin'in Hoangho dolaylarında, eski yüksek kültürler meydana geldiler. Bunlar, henüz, gezegenimizde yerleşmiş insanlığın geniş kalabalığıyla ölçülürse, küçük ışık adalarıdır.

3. İsa'dan beşyüz yıl önce — 800-200 — yıllarında — bugüne kadar insanlığın beslendiği mânevî temel atıldı, ve hem de Çin, Hint, Palestin ve Yunanistan'daki aynı zamanda ve bağımsız.

4. O zamandanberi, bir tek, çok yeni, dünya tarihine tesiri açısından aynı seviyede olan, maddî ve mânevî yönden esaslı bir olay vukubuldu: Orta çağın sonundan itibaren hazırlığı yapılan yedinci yüzyılda mânen kurulan, onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren genişliğine açılan, birkaç on yıldanberi de çabuk, ve üstüste gelen ilerlemeler içindeki ilmî-teknik çağ.

İsa'dan önce 500'deki dilime bir göz atalım: Hegel, şöyle diyordu: «Her tarih, İsa'ya gider ve İsa'dan gelir. Tanrının oğlunun zuhuru, dünya tarihinin eksenidir.» Dünya tarihinin bu hıristiyan yapısına takvimimiz, günlük delildir. Eksiklik şuradadır, ki evrensel tarihe böyle bir bakış, ancak inanan hıristiyanlar için geçerli olabilir. Fakat batıda da hıristiyanlar, amprik tarih anlayışını bu inançlara bağlamadı. Mukaddes tarih, hıristiyan-

lara göre, profan olandan, başka bir mânâya sahip oluşuyla ayrılıyordu.

Dünya tarihinin ekseni, eğer varsa, bütün insanlar, hattâ hıristiyanlar için de geçerli bir hâdise ve profan bir tarih olabilirdi. Bu olay, batıyı ve Asya'yı ve bütün insanları, herhangi belirli bir inancı ölçü almadan ikna etmeliydi. Bütün insanlar için **tarihi kendi başına anlaşılırlığın** ortak bir çerçevesi vukubulmalıydı. Dünya tarihinin bu ekseninin, İsa'dan önce 800 ve 200 yılları arasındaki mânevî oluşumda yattığı görülüyor. Bu zamana, kısaca, «eksen zaman» adını verelim.

Fevkalâde şeyler, bu yüzyılda ortaya çıkarlar. Çin'de Konfiçyüs ve Lautse yaşadı, Çin felsefesinin bütün akımları meydana geldi, Mo-ti, Tschang-tse, Liädsi ve başkaları, düşündüler; Hindistan'da Upanischad'lar ortaya çıktı, Buda yaşadı, Çin'de olduğu gibi, şüpheciliğe ve materyalizme, sofizme ve nihilizme varıncaya kadar bütün felsefî imkânlar geliştirildi; İran'da, Zaratustra, iyi ile kötü arasındaki savaşın teşvikkâr dünya tasavvurunu öğretti; Filistin'de Elias'tan Jesaias ve Jeremias'tan Deutero-Jesaias'a kadar peygamberler zuhur ettiler; Yunanistan, Homer'i, filozof Parmenides'i, Heraklit'i, Eflâtun'u, Trajikleri, Thukydides ve Arşimet'i gördü. Bu isimlerle imâ edilen her şey, bu kısa yüzyıllar içinde, birbirlerinden habersiz, Çin'de, Hint'te, batıda, aşağı yukarı aynı zamanda ortaya çıkar.

Bu çağın her yerde yeni olan yanı, insanın, bütünüyle varlığın, kendisinin ve kendi hudutlarının şuuruna ermesidir. İnsan, dünyanın korkunçluğunu ve kendisinin kudretsizliğini öğrenir. Kökten sorular sorar, uçurumun önünde, kurtuluşu ve hürriyeti ister. Hudutları-

nı şuurla idrâk edince, kendisine büyük hedefler çizer. Bizzat var-olmanın derinliğinde ve transandansın berraklığında kayıtsız şartsızlığı öğrenir.

Birbirinin zıddı olan imkânları dener. Tartışmayı, parti teşkilini, ruhanîlerin tefrikalarını, mânevî kaosun eşiğine kadar varan huzursuzluk ve hareketi yaratır. Bu çağda, bugüne kadar düşünüşümüzün temelini teşkil eden temel kategoriler ortaya kondu, insanların hâlâ hayatlarının bir yanını teşkil eden dünya dinleri yaratıldı.

Bu oluşumla birlikte o zamana kadar şuursuz olarak yürürlükte olan görüşler, âdetler ve durumlar, sorguya çekildi. Her şey bir girdaba mâruz kaldı.

Kendi rahatlığı ve tabiîliği içinde yaşayan mitik çağ sona ermişti. Akıldan ve reel tecrübeden hareket eden, mitle, tek tanrının transandansını kazanmak için şeytanlara karşı, uydurma tanrılara isyandan doğan bir savaş, başlar. Mitler, mit olarak tamamiyle mahvoldukları anda, değiştirilir, yeni bir derinlikle kavranırlar.

İnsan kendi içine kapalı değildir artık. Kendisi hakkında kesin yargıları yoktur, bundan dolayı da, yeni, sınırsız imkânlara açıktır.

İlk defa filozoflar vardır. İnsanlar, fert olarak, bizzat kendi kendilerine ayakta durmaya cesaret ederler. Münzevîler ve gezgin dervişler Çin'de, asketler Hindistan'da, filozoflar Yunanistan'da, peygamberler Filistin'de, inanç, muhtevâ ve iç anlayışta birbirlerinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, aynı şeyi ifade ederler. İnsan, kendini, içtenlikle, bütün dünyanın karşısına koymaya cesaret ediyordu. Kendisini, kendisinin ve dünyanın üstüne çıkaran menşe'i keşfediyordu.

İşte o zaman, insan, tarihi idrak ediyordu. Fevka-

lâde olanın başladığını, sonsuz geçmişin daha öncelere gittiğini biliyor ve hissediyordu. Daha insan ruhunun uyanışının başlangıcında, insan hâtırayla desteklendi, aynı zamanda gecikmiş ve çökmüş olma şuuruna da sahipti.

Plânlayarak olayların gidişine hâkim olunmak isteniyor, doğru durumlar yeniden yaratılmak veya ilk defa ortaya konulmak isteniyor. İnsanların ne tarzda en iyi biçimde beraber yaşayabilecekleri, idare ve hükûmet edebilecekleri bulunup ortaya konulmak isteniyor. Davranışlarımıza reform düşünceleri hâkim.

Sosyolojik durum, her üç alanda da benzerlikler gösteriyor. Bir yığın şehirler ve devletler, önceleri şaşırtıcı bir gelişmeyi mümkün kılan herkesin herkese karşı bir savaşı var. Fakat yüzyıllar boyunca gelişen bu çağ, yükselen bir ilerleme değildi. Tahrip ve yeniden meydana getirme yanyanaydı. Mükemmelliğe hiçbir zaman ulaşılamadı. Teklerde gerçekleşmiş olan en yüksek imkânlar, herkesin malı haline gelemediler. Önceki hareket serbestliği, sonra anarşiye dönüştü. Yaratıcılık elden gidince, her üç kültür alanında da, reform ve ıslah fikirlerinin tesbiti olayı ortaya çıkıyordu. Çekilmez hale gelen düzensizlikten, her üç kültür alanında da yeni reform ve öğretim fikirlerinin tesbiti meselesi ortaya çıktı. Çekilmez hale gelen düzensizlikten, devam edici durakların yeniden yaratılması biçiminde, yeni bağlanmalara tazyik başladı.

Kapanış önce politiktir. Tamamen hepsi aynı zamanda, Çin'de (Tsin-Schi-Muang-ti), Hindistan'da (Maurya-Dynastie), batıda (Hellen Krallığı ve Roma İmparatorluğu) her şeye hükmeden büyük imparatorluklar meydana geldiler. Her yerde, yıkılırken, önce teknik ve or-

ganize plânlı bir düzen kazanıldı. İnsanın bugüne kadar süren mânevî hayatı, eksen-zamana dayanır. Çin'de, Hindistan'da, batıda, şuurlu geriye dönüşler, Rönesanslar vardır. Belki, yeniden, yeni büyük mânevî eserler vücuda geldi, fakat eksen-zamanda elde edilmiş kıymetler etrafındaki bilgilerle uyandırılarak.

Tarihin büyük çizgisi, böylece, ilk insan-olma devrinden başlayıp, eski yüksek kültürler üzerinden aşarak, yaratıcılığını zamanımızın yakınına kadar sürdüren eksen-zaman üzerinden geçer.

O zamandan beri ikinci bir çizgi başlamış görünüyor. Teknik-ilim çağımız ateşin ve âletlerin bulunmasıyla ölçülebilecek ikinci bir başlangıç gibidir.

Benzetme yoluyla ikinci bir tahmine cesaret edecek olursak, şöyledir bu: Eski Yahudilerin, yeni bir temel attıkları zaman, terkettikleri Mısır misali, eski yüksek kültürlerin plân ve organizasyonlarını andıran oluşumlarla içiçeyiz. Belki, insanlık, gerçek insan-oluşun, bu dev organizasyonlar vasıtasıyla, yeni, henüz uzak ve görünmeyen ve tasavvuru gayrı mümkün, yeni bir eksen-zamana doğru yol alıyor.

Fakat şimdi korkunç felâketlerle dolu bir çağda yaşıyoruz. Sanki atalardan kalan ne varsa, yok edilmek isteniyor, ve yine de kandırıcı bir şekilde, yeni bir yapının temeli görünmüyor.

Yeni olan, tarihin ilk defa, çağımızda dünya tarihi olmuş olmasıdır. Yer yuvarlağının şimdiki trafik birliğiyle karşılaştırılınca, eski tarihin mevziî tarihlerin toplamından ibaret olduğu görülür.

Tarih, şimdiki anlamıyla son şeklini bulmuştur. Tarih öncesi binlerce sene süren yer yuvarlağının hâli ile bugünkü gerçek dünya tarihinin başlangıcı arasındaki

beşbin yıl bir **ara-andı.** Bu, binlerce yıl önceki **insan-olma** zamanı ile gelecek insanlara kıyasla küçücük bir zaman parçasıdır. Bu tarih, aynı zamanda kendini anlamak, insanın dünya tarihine doğru yol almaya hazırlanması demekti, mânevî ve teknik techizatlanma, çıkılacak yolculuğun başarıya ulaşması içindi. Şimdi başlıyoruz işte.

Eğer çağımızın realitelerini kara görüyorsak ve bütün insanlık tarihini kaybolmuş kabul etmek eğilimindeysek; böyle ufuklarda yönümüzü tâyin etmeliyiz. İnsan-olmanın gelecek imkânlarına inanmalıyız. Kısa görüşe göre, her şey bulanık bugün, ırak görüşe göre değil. Buna tam kanaat hâsıl etmek için, dünya tarihinin ölçülerine bütün halinde ihtiyacımız var.

Ne kadar şimdi gerçekleşir, hakîkati arar ve insan-olmanın ölçülerini görürsek, o kadar, geleceğe kararlı inanırız.

Tarihin anlamını sorarsak, tarihin bir hedefi olduğuna inanan bir kimse için, hedefi yalnız düşünmeyip, plânlayarak gerçekleştirmenin daha yakın olduğunu görürüz.

Fakat eğer bütünüyle ayarlamak istersek, kudretsizliğimizi anlarız. Tarihi, tamamiyle bildiğini sanarak, hareket eden kuvvet sahiplerinin zaptedilemeyen plânları, felâketle biter. Fertlerin plânlamaları, kendi dar çerçeveleri içinde başarısızlığa uğrarlar, veya plânlanmış mânâ birliklerinin neticeleri de bambaşka olurlar. Tarihin gidişi, ne kimsenin karşıkoyamıyacağı bir silindire benzer, ne de sonsuza doğru mânâlandırılabilen, kendini yeni olaylar vasıtasıyla beklenenin tersine izhar eden bir hasse gibidir, daima eğer kendimizi teslim edersek,

hiçbir zaman bilemeyeceğimiz bir öz, çok anlamlı olarak kalır.

Dünyada ulaşılabilen mesut bir son duruma oturtuyorsak hedefi, bunu bizim için düşünülebilen hiçbir tasavvurda ve şimdiye kadarki tarihin hiçbir işaretinde bulamayız. Böyle bir anlama karşı, insanlık tarihi, kaotik gidişinde, bu vasat başarıların ve toptan tahriplerin yolunda konuşur. Tarihin anlamına yöneltilen soru, bu anlamı gaye olarak ifade eden bir cevapla çözülemez.

Bu gaye, hususî, geçici, geride bırakılabilen bir gayedir. Bütün tarihi, bir defaya mahsus olmak üzere toptan bir tarih kararı olarak inşa etmek, bu, daima esası ihmal etmek demektir.

Tanrı, insanlardan ne istiyor? Belki, uzak, belirsiz mânâ tasavvuru mümkün: Tarih, insanın ne olduğu, ne olabileceği ve ne hale geleceği, ve neye muktedir olacağının ortaya konulma sahasıdır. İnsan varlığına yöneltilmiş bir vazife, aynı zamanda en büyük tehdittir. Yüksek insan olmanın gerçeğinde, sadece, emniyet ölçüsü, geçerli değildir.

Kaldı, ki tarih, daha çok şey ifade eder: Tarih, tanrının varlığının vahy olunma sahasıdır. Varlık, insanda, başka insanla ortaya çıkar. Çünkü, tanrı, tarihte bir defa ve son şekliyle görünmez. Her insan imkânına göre doğrudan doğruya dikilir tanrıya karşı. Tarihî çeşitlilik içinde, her yerde yerine konulamayan, ve başka bir şeyden iştikak ettirilemeyenin öz hakkı var.

Hiçbir şey beklememelidir, eğer elle tutulabilir saadeti, dünyada bir tamamlanma olarak, insanî durumların bir cenneti olarak önceden görmek istersem; her şey beklemeli, eğer tanrıya inanmak suretiyle ortaya çıkan insan varlığının derinliğiyle ilgiliyse. Hiçbir şey umma-

malı, eğer mutluluğun dışarıdan gelmesini beklersem, her şey ummalı, eğer transandansın menşe'inde teslim olursam.

Tarihin son hedefi değil, fakat insan varlığının en yüksek imkânlarına ulaşmayı şart koşan bir gaye, şeklen, tarif edilebilir: İnsanlığın birliği.

Birliğe henüz ilmin akılcı bir genellemesiyle ulaşılamaz. Çünkü, ilim sadece akıl birliğini getirir, bütün-insanınkini değil. Birlik, din kongrelerinde müzakereler yoluyla, ittifakla tesbit edilen genel dinlerde de bulunmaz. Sıhhatli insan aklının, aydınlık bir dilinin anlaşmışlığıyla da gerçekleşmez. Birlik, bilinebilen, herkesin birleştiği bir muhteva olarak değil, aksine sadece yüksekte, saf, birbirini seven savaşa dönüşen kesiksiz, birbiriyle konuşmada, tarihî çeşitliliğin sınırsız komünikasyonunda, tarihîliğin derinliğinden kazanılabilir.

Bu, insana yakışır birbiri yanındalık için, zorbalık kabul etmeyen bir ortam şarttır. Böyle bir ortamı kazanmak, insanlığın birliği demektir, ve böyle bir birlik, ancak var-oluş esaslarının nizamında düşünülebilir ve birçoklarının da zaten gayretlerinin hedefidir bu. Sadece var-oluş temellerini içine alan, genel ve herkes için geçerli olan bir inanç istemeyen, bu birlik hedefi, zorlayıcı durumların tesiri altındaki mevcut kuvvet ilişkileri ortamında sert mânevî bir savaş tamamiyle ütopik görünüyor.

Bu birliğin şartı, herkesin üzerinde birleşebileceği, hürriyet şanslarını herkes için en yüksek ölçüde getiren bir politik var-oluş şeklidir. Kısmen, sadece, batıda gerçekleştirilen ve temelden düşünülen bu şekil, hukuk devleti, seçimler ve kanunlarla temin edilen meşruluk, kanunların yalnız kanunî yollara dayanılarak değiştiril-

mesidir. Burada zekâlar, esas meselenin öğrenilmesi, efkâr-ı umumiye, mümkün mertebe birçoklarının en berrak görüş tarafına çekilmesi ve haberler yoluyla tam bilgi sahibi olmak için savaşıyorlar.

Hiçbir devletin, artık üstünlüğe sahip olamıyacağı, daha ziyade, sadece insanın, hukuk nizamı ve onun fonksiyonlarında birbirine yaklaştığı bir hukuk nizamına ulaşılmasıyla harplerin sonuna erilebilirdi.

Fakat, eğer, komünikasyonu, ve henüz daima haksız da olsa, gittikçe haklı olmaya devam eden bir hukuk nizamının lehine zorbalıktan vazgeçmeyi istiyorsa, bu durumda, böyle bir zihniyetin ikna kuvvetinden hareket ederek istikbali açıkça sağlıklı gören hiçbir iyimserliğin faydası yoktur bize. Daha ziyade, aksi için sebeplerimiz var.

Herkesin içinde kaprisin, kendi kendini aydınlatmaya karşı direnmenin var olduğunu, felsefeyi dahi gerçekleri örtmekte kullanan sofistiği görüyoruz, komünikasyon yerine, yabancıyı reddeden kuvvet ve kudret isteğini, kazanmanın kör ümidi içinde harp kazançları uğruna, ve vahşî, her şeyi mahvetmeye, öldürmeye hazır maceralar uğruna kalabalıkların sürüklenişini görüyoruz, bunlara karşılık, kütlelerin feragat, başka bir güne bırakma, sabır ve sağlam durumların itina ile kurulmasına hazırlığının az olduğunu görüyoruz ve ruhun bütün kulisleri boyunca gemsiz, kendi yolunu zorlayan ihtiraslar görüyoruz.

İnsanın karakter çizgilerinin tamamiyle dışında, bütün kurumlarda, yok edilemeyen adaletsizlikler görüyoruz, nüfus çoğalması ve taksiminin, yahut, herkesin ihtiyacı olan, fakat taksim edilemeyen müstesna malların

ortaya çıkardığı neticelerde olduğu gibi, adaletle çözülemeyen durumların hasıl olduğunu görüyoruz.

Bundan dolayı, herhangi bir biçimde, yine kuvvetin delip geçtiği hududun kaldırılması, tamamiyle imkânsız görünüyor. Soru yeniden dönüyor, acaba, dünyayı tanrı mı, yoksa şeytan mı idare ediyor? Ve, nihayet, şeytanın da tanrının emrinde olduğu temelsiz bir inançtır. Sonu gelmiş ve sadece geriye kaos bırakacağı sanılan tarih karşısında, fert olarak hayatımızı şimdi-oluşta kaybolmuş, karşı konulamaz olaylar ve tesadüfler içinde parçalanmış görürsek, o zaman, hayatımızı yükseltmeye ve bütün tarihi yenmeye gayret ederiz.

Muhakkak, çağımızın ve durumumuzun şuurunda olmalıyız. Modern bir felsefe, zaman içinde belirli bir yerde kendini vermiş olmayı aydınlatmadan neşvü nemâ bulamaz. Fakat, eğer çağın şartları altında kalırsak, bundan dolayı bu şartlardan hareket ederek felsefe yapamayız, aksine, her zaman olduğu gibi, çepe-çevre kaplayandan hareket ederek felsefe yaparız. Ne olabileceğimizi çağımızın omuzlarına yüklememeli, çağımıza boyun eğmemeliyiz, daha ziyade, çağın izah edilmesi suretiyle, derinden yaşayabileceğimiz yere ilerleyip gitmeyi denemeliyiz.

Tarihi tanrı mertebesine de yükseltemeyiz. Dünya tarihinin, dünya mahkemesi olduğunu iddia eden tanrı-tanımazın sözünü kabul etmeye ihtiyacımız yok. Tarih hiçbir zaman son merci' değildir. İflâs, kendini transandans olarak temellenmiş bulan hakîkate karşı, bir karşı delil değildir. Tarihi öğrenmekle, tam onun içinden ebediyete demir atarız.

Felsefe yapan insanın bağımsızlığı

İnsanın bağımsızlığı, ister, her hususta yalnız kendisinin hakîkati söylediğini iddia eden dinî inanç, ister, boş zamanlarda kendimize ait olması gereken işler dahil, her şeyi iktidarın yapısında eritmek isteyen devlet olsun, bütün totaliterler tarafından reddedilir. Bağımsızlık, tipik olanla alışkanlıkların, sorgu sualsiz tabiîliklerle var-oluşun taşkınlığında sessizce kaybolup gideceğe benziyor.

Fakat, felsefe yapmak, şartlar ne olursa olsun, iç bağımsızlığı kazanmak için savaşmak demektir. İç bağımsızlık nedir?

Son antik çağdan beri bağımsız insan olarak, bir filozof tasavvuru yaşar. Bu tasavvurun pek çok nitelikleri var. Bu filozof bağımsızdır, ilkin, çünkü ihtiyaçsızdır, mal-mülk dünyasından ve içgüdülerin hâkimiyetinden kurtulmuş yaşar; ikincisi, çünkü, korkusuzdur, dinlerin korku veren varlıklarından uzak; üçüncüsü, çünkü, politika ve devlete ilgisizdir, bağsız (angajmansız), inzivada, dünya vatandaşı olarak huzur içinde yaşar. Her ne hal olursa olsun, bu filozof, kimsenin tesiri altında kalmamak ve sarsılmazlığa ulaşmak için, her şeyin dışında, mutlak bağımsız bir noktaya, bir mesnede inanır.

Bu filozof, hayranlığın olduğu kadar, itimatsızlığın da konusu olmuştur. Gerçeği (varlığı), belki, çok çeşitli biçimlerde, fakirlik, ailesizlik, mesleksizlik, politika dışı hayat içindeki alışılmamış bir bağımsızlığı, dışarıdan gelen herhangi bir şarta bağlı olmayan bir saadeti gösterir,

kaderin darbelerine karşı umursamazlığın ve gezginliğin (dervişliğin) şuuruna vâkıf yaşar. Fakat bu şahısların bazıları da, kuvvetli bir benlik duygusunu, tesir etme arzusunu ve bunun doğurduğu bir gurur ve kibrin, insanî olana karşı bir soğukluğu ve diğer filozoflara karşı düşmanlığın verdiği bir çirkinliği tevsik ederler. Hepsinin ortak yönü, hepsinin de öğretide dogmatik bir tutuma sahip oluşlarıdır. Bağımsızlık o kadar az saftır ki, içine nüfuz edilememiş, gülünç bir bağımlılık olarak ortaya çıkar.

Evet, burada, tarihî yönden, İncil dinine nisbet edilirse, mümkün bir bağımsızlığın kaynağı görülür. Bu filozoflarla temas, belki, şunu gördüğümüz için, kendi bağımsızlık arzumuzu teşvik eder: İnsan, çözülmüş olmanın soyut bir noktasına tutunamaz. Bu, sözüm ona, mutlak hürriyet, dışarıdan, kazanılması istenen dünya, içeriden, ihtiraslar tarafından, başka bir bağımlılığa döndürülür. Son antiklerin gittiği yoldan mümkün değil bu. Kısmen muazzam şahsiyetlere rağmen, son antik filozoflar, hürriyeti kazanmak için verdikleri savaşta, kaskatı figürler ve arka plânsız maskeler meydana getirdiler.

Görüyoruz: Bağımsızlık, kendini mutlak kabul ederse, tersine dönüşür. Bağımsızlığı elde etmek için hangi mânâda savaşacağımıza kolayca cevap verilemez.

Bağımsızlık üstesinden gelinemeyecek biçimde, iki anlamlıdır. Örnekler görelim:

Felsefe, bilhassa metafizik olarak, fikir oyunlarını ve arkasından düşünce şekillerini plânlar, bu düşünce şekillerine, bu düşünce şekillerini ortaya koyan düşünen, sonsuz imkânları dolayısıyla üstün kalır. Fakat, bunların ortaya koyduğu soru şudur: İnsan, tanrısız olduğu ve keyfî, kendi koyduğu oyun kaidelerine göre, kendi varlığı tarafından alevlendirilmiş, bir temele dayanmadan

yaratıcı oyununu sürdürebildiğinden mi, yoksa aksine, tanrıya dayandığı, mutlak varlık olarak elbise ve figürlerde daima ölçülemez biçimde görünen ve bundan dolayı da sonsuza doğru değişmek ihtiyacında olan şeyi, figürler ve elbiseler olarak kattığı diline üstün kaldığı için mi, fikirlerinin efendisidir?

Felsefe yapanın bağımsızlığı şuradadır: Felsefe yapan, fikirlerini dogmalar derecesine düşürmez, onların emrine girmez, fikirlerinin efendisidir. Fakat, fikirlerinin efendisi olmak, iki anlamlıdır bu; keyfîlik içinde kalmak, angaje olmamak veya transandansa angaje olmak.

Başka bir örnek: Bağımsızlığımızı kazanmak için, Arşimet noktasını dünyanın dışında arıyoruz. Bu gerçek bir aramadır, fakat soru şu: Arşimet noktası, insanı topyekûn bağımsızlık içinde tanrılaştıran bir dışarıda-oluş mudur, yoksa, gerçek tanrıyla karşılaşılan ve insanın, kendini gerçekten dünyada bağımsız kılan biricik tam bağımsızlığını öğrendiği dışarıda bir nokta mıdır?

Bu çift anlamlılığından dolayı, bağımsızlık, tarihî oluşum içinde, gerçek ben-oluş yerine, sorumluluk tanımayan bir kuvvet olarak zuhur edebiliyor. O zaman, ben-oluş her gün oynanmakta olan oyunun dişlileri arasında kaybolup gidiyor. Meselâ:

Her şeye, ister insan, ister hayvan, isterse taş olsun, estetik bir tutumla, belki de, sanki mitik bir algı, kendini tekrar ediyormuşcasına, bir hayâl gücüyle bakmak, kayıtsız-şartsızda demir atmaya değil, her türlü hayat tehlikesini yüklenmeye hazır, hayatı temelleyen bir karardan yoksun olduğu için, «yaşarken ölü» bir gözle bakmak mümkün olur. Çelişmelere ve abesliklere kayıtsız, dünya nimetlerine duyulan derin bir hırs içinde, çağın baskıları içinde bocalayan, mümkün olduğu kadar bu bas-

kılardan kurtulup, tecrübe ve arzunun üstesinden gelen, bütün üzüntülere rağmen, baskı yardımıyla iç rahatlığını muhafaza eden bir hayat, varlığın zirvesini görünmüşün formülleşmesinde bulan, dili varlık kabul eden bir hayat sürülür.

Bu, herhangi bir yükümlülük tanımayan bağımsızlık kolaylıkla terkedebilir kendini. Görmede tatmin, varlığın parçalanması demektir. Varlık, bir nevi spekülâtif sanat anlamına gelen bu mitçe düşüncede kendini ortaya koyar görünüyor.

Fakat varlık, alelâde görmeye bağlanır kalırsak, kendini ele vermez. Bu bakımdan, ne kadar ciddî olursa olsun, tek yönlü bir vision, dilde ifadesini bulan komünikasyonsuz bildiriş, bilginin diktatörce diliyle ifade edilen şekiller kâfi değildir.

Böyle bir yanılgı içinde, varlığa sahip olunabileceğini düşünmek, insanın kendisini terkettirecek gayretler sarfetmesinden başka bir şeye yaramayabilir. Varlık fiksiyonlarında insan ortadan kalkar, fakat bu fiksiyonlarda daima dönüşe bir başlangıç vardır, gizli memnun olmayış, egzistansın mevcudiyetinde gerçekleşen ve kendini mahvedici tutumdan kurtaran gerçek ciddîyetin tekrar kazanılması neticelerini getirmeye muktedirdir. Neyin ne olduğunu ve ne yapacağını, insanın ne istediğini görmek.

Herhangi bir yükümlülük tanımayan bağımsızlık, herhangi bir düşüncede yine ortaya çıkar. Zıdlıkların sorumsuz oyunu, ihtiyaca göre, her durumu almaya izin verir. İnsan, bütün metodlarda, bunlardan herhangi birini tatbik etmeden, tecrübe sahibidir. İnsan hissiyatında gayr-ı ilmîdir, fakat ilmî ifade tarzlarını yakalar. Böyle söyleyen bir kimse, devamlı değişmeler içindeki bir pro-

teuso'tur, anlaşılmaz, aslında bir şey söylemez, fakat olağanüstü şeyler vâdeder görünür. Sezgi dolu bir imâ, bir fısıldama, esrar dolunun kendini hissettirmesi, onu cezbeder. Fakat gerçek bir tartışma imkânsızdır, aksine, ilgi çekicinin tahrik edici cazibesi içinde bir kıyıda, kenarda dolaşmak mümkündür. İnsan, ancak aldatıcı tesirlerin gayesiz bir akışına girebilir.

Herhangi bir yükümlülük tanımayan bağımsızlık, dünyada kendisini bir şeyin ilgilendirmemesi şeklinde görünebilir, ki bu da tahammül edilmez bir şey olurdu.

Ölüm, bir şey ifade etmez. Nasıl olsa gelecek, o halde telâş etmek neye?

İnsan, canlılığının verdiği arzu ve iflâsının verdiği acıyla yaşar. Tabiî bir evet, nasılsa öyle hissetmeye ve yaşamaya müsaade eder. İnsan polemikçi değildir. Sıcaklığıyla sevgi mümkündür, fakat zamana, parçalanarak akıp gidene, değişkene tâbidir. Kayıtsız şartsız olan hiçbir şey yoktur.

Tereddütsüz yaşanılır, ne olağanüstü olmak, ne de olağanüstü bir şey yapmak istenir. İstenilen ve uygun görülen yapılır. Heyecan gülünçtür. Günlük cemaat içinde yardıma hazırdır insan.

Hiçbir ufuk, hiçbir uzaklık, ne geçmiş, ne de gelecek, kabul etmez bu hiçbir şey beklemeyen, sadece burada ve şimdi yaşayan var-oluş.

Karşılaşabileceğimiz birçok bağımsızlık şekilleri, bizzat bağımsızlığı şüpheli yapar. Şu kat'î: Gerçek bağımsızlığın kazanılması için, sadece bu belirsizliklerin aydınlatılması değil, aynı zamanda her bağımsızlığın hudutlarının da bilinmesi gereklidir.

Mutlak bağımsızlık imkânsızdır. Düşünürken bize verilmiş olan görüşe; var-oluşta, karşılıklı yardımlarla

hayatımızı mümkün kıldığımız başkalarına bağlıyız. Ben olarak, komünikasyonla her ikimizin de kendimize geldiğimiz başka bir ben'e bağlıyız. Soyut bir hürriyet yoktur. Hürriyet nerede ise, orada, hürriyetsizlikle savaşır, hürriyetsizliğin üstesinden gelinirse, bütün mukavemetler kırıldığından dolayı, bizzat hürriyetin kendisi yok olabilir.

Bundan dolayı, aynı zamanda, eğer dünya ile içiçe isek, ancak o zaman bağımsızız. Bağımsızlık dünyayı terketmekle kazanılamaz. Dünyada bağımsızlık, dünyaya karşı özel bir tutumu ifade eder: Orada, aynı zamanda orada olmamak; içinde, aynı zamanda dışında olmak. Aşağıdaki büyük düşünürlerin sözlerinde, bütün anlam ayrılıklarına rağmen, birleşen bir taraf var.

Aristipp, bütün yaşantılara dayanarak, mutluluk ve mutsuzluk durumlarını, zevkleri şöyle anlatır: Sahibim, fakat sahip olunmadım; Paulus, dünyevî hayata iştirak etmenin zarurî olduğunu söyler: Sanki benim değildi, diye sahip olmak. Bhagavatgita'da şöyle denir: İşi yapmak, fakat meyvelerine el uzatmamak; Laotse'de şu iddia var: Hiçbir şey yapmamak suretiyle bir şey yapmak.

Bütün bu kavranması güç felsefî cümleler, açıklanmaya muhtaçtırlar, fakat bununla da sona gelinmiş değildir. Burada bizim için yeterli olan, bunların iç bağımsızlığı ifade etme biçimleri oluşudur. Dünya karşısında bağımsız oluşumuz, dünyaya bağlı oluşumuzun bir çeşididir.

Bağımsızlığın ikinci bir hududu, bağımsızlığın tek başına bir hiç olacağıdır:

Bağımsızlık, korkudan kurtuluş, mutluluk ve mutsuzluğa kulak asmamak, apaçık düşüncenin hatâsızlığı, his ve içgüdüler karşısında sarsılmazlık diye negativ an-

lamda ifade edilmişti. Burada bağımsız olan şey, aslında ben'in sadece bir noktasıdır.

Bağımsızlığın kıymeti kendinden gelmez. Kabiliyet, canlılık, cins yaratan bir güç, kuvvet irâdesi, kendini yaratma demek değildir.

Felsefe yapma, transandans vasıtasıyla mutlak bağlı oluşa eşit, dünyadaki bir bağımsızlıktan doğar. Hiçbir şeye bağlı olmayan bir sözde bağımsızlık, hemen boş bir düşünce, yani, muhtevâyı yaşamayan, fikre iştirak etmeyen, egzistansa dayalı olmayan şeklî bir düşünce olur. Bu bağımsızlık, her şeyden önce, inkârın arzu ettiği bir şey olur hemen. Soru soran, bağlayan, herhangi bir güç olmadan, her şeyden şüphe etmek içinse, bir şey ifade etmez bağımsızlık.

Buna karşılık, Nitzsche'nin kökten tezi var: Her şeyden önce, tanrı yoksa, hür olur insan. Çünkü, eğer tanrı varsa, tâbiri caizse, hiçbir kuvvet kazanmayan dağınık bir su gibi durmadan tanrıya akıp gider. Fakat Nietzsche'ye karşı, aynı benzetmenin çerçevesi içinde tamamen aksi de söylenebilirdi: Her şeyden önce, insan, hayatın alelâde hâdiselerinin hiçliğine dağınık akmak yerine, tanrıya bakışta yükselebilir.

Mümkün bağımsızlığımızın üçüncü bir hududu, insan oluşumuzun temel şartıdır. İnsan olarak kendimizi çekip çıkaramadığımız esaslı yanlışlıklara saplanır kalırız. Şuurumuz uyanır uyanmaz çoktan hileye düşeriz.

İncil bunu ilk günahtan hareket ederek, mitik bir şekilde anlamlandırır. Hegel felsefesinde, insanın kendine yabancılaşması olağanüstü bir şekilde anlatılır. Kierkegaard, bizde mevcut şeytanî olanı o kadar güzel bir şekilde gösterir, ki insan kapalı bir kutu içinde, talihsizliğe uğradığını görerek ye'se düşer. Sosyolojide kaba çiz-

gileriyle ideolojilerden, psikolojide, bize hükmeden komplekslerden bahsedilir. Gerçekten bağımsızlığımıza kavuşmak için, ihtibas ve unutmamıza, gizleme ve örtmemize, hareketlerimize, hâkim olabilir miyiz? Paulus, bizim gerçekten iyi olamayacağımızı gösterdi. Çünkü, bilmeden iyi davranmak imkânsızdır, iyi hareket ettiğim kanısında isem, çoktan mağrurum ve emniyet içindeyim. Kant, iyi davranışlarımız esnasında, bunun gizli motivi nasıl kendi şartı haline getirdiğini gösteriyordu, ki bu, saadetimize pek fazla zarar vermez ve bundan dolayı da saadetimizin saflığını bozar. Bu kökten kötüyü yenemeyiz.

Bağımsızlığımız, bizzat yardıma muhtaç. Sadece gayret edebiliriz, bizi yanlışlıktan çekip çıkaracak şeyin içte ve elle tutulup gözle görünmeyecek şekilde yardıma geleceğini ümit etmeye mecburuz. Mümkün bağımsızlılığımız, daima transandansa bağımlılıktır.

Felsefe yapmanın bugünkü mümkün bağımsızlığı nasıl çerçeveye oturtulabilir?

Hiçbir felsefe okuluna bağlanmamak, ifade edilebilen hiçbir hakîkati, son, tek ve yegâne olarak kabul etmemek, düşüncelerinin hâkimi olmak;

Felsefe mülkiyeti kurmayıp, felsefeyi hareket olarak derinleştirmek;

Kayıtsız-şartsız komünikasyon içinde hakîkat ve insanî olan uğruna savaşmak;

Kendini, bütün geçmişi kendine malederek öğrenmeye, çağdaşlara kulak vermeye, bütün imkânlara açık olmaya kabiliyetli kılmak;

Ve fert olarak, tarihîliğe, mebde'e, yani ne yaptığıma dalmak, bana verileni, ne idiysem ve olmuşsam, onu benimsemek;

Kendi tarihîliğimiz yoluyla insan-oluşun tarihîliğine ve dolayısıyla dünya vatandaşlığı içinde büyüyüp yetişmeye son vermemek.

İtiraz götürmeyen hiçbir filozofa, stoacının huzuruna aslâ inanmıyoruz, hiçbir zaman sarsılmazlığı arzu etmiyoruz, çünkü, bizi tehlike ve korkuya düşüren, gözyaşı ve neş'ede bizi, var-olanı, bize öğreten insan oluşumuzdur. Heyecanlarımızı yok etmekle değil, onları bağlanıp kalmaktan kurtulmak suretiyle kendimize gelebiliriz. Bundan dolayı insan olmaya cesaret etmek, ve sonra, elde edilmiş bağımsızlığımızı daha da ilerilere götürmek için yapabileceğimizi yapmalıyız. O zaman, sızlanmadan çekebiliriz, kaybolup gitmeden ye'se düşeriz, tamamiyle devrilmeden sarsılırız, iç bağımsızlık olarak içimizde filizlenen, bizi yakalarsa.

Fakat, felsefe yapmak, bağımsızlığın okuludur, bağımsızlığın mülkü değil.

Felsefî hayat sürme

Hayatımızın dağınıklık içinde kaybolup gitmesi istenmiyorsa, bir düzen içinde bulunması gerekir. Günlük yaşayışta bir kaplayıcı tarafından desteklenmeli, iş, gerçekleştirme ve yüksek anların yanyana getirilmesiyle ahenk kazanmalı, tekrarlamada kendini derinleştirmelidir. O zaman hayat, durmadan aynı hareketi yapmayı gerektiren işlerde de, kendini bir anlama bağlı bilen bir neş'eyle dolar. O zaman sanki bir dünya ve kendi şuurumuz içinde gizlenmiş gibi oluruz, ait olduğumuz tarihte ve hâtıra ve sadakatle beslenmiş bir hayatta, bir temelimiz var demektir.

Böyle bir düzen, ferde, içinde doğduğu dünyadan, doğumdan ölüme kadar büyük adımları ve günlük yaşayışın küçük şeylerini şekillendiren ve ruhlandıran kiliseden gelebilir. Sonra fert kendiliğindenliğiyle çevresinde kendisi için her gün görülebileni ve hal-i hazır olanı elde eder. Başka türlü, tarihten gelene olan inancın gittikçe azaldığı kırık bir dünyada, ve sadece dış düzen olarak mevcut, semboliksiz ve transandanssız kalan, ruhu boş bırakan, insana kâfî bir şey ifade etmeyen, aksine insanı saadet ve sıkıntıda, korku ve «hepsi bir» de kendi başına bırakan bir dünyada, fert kendi kendine bırakılmıştır. Felsefî hayat-sürme tarzında, fert, çevrenin ona artık getirmediğini bizzat kendi kuvvetlerinden aldıklarıyla kurma imkânlarını arar.

Felsefî hayat-sürme arzusu, ferdin içinde bulunduğu karanlıktan, aşksız ve sevgisiz boşluğa boş gözlerle dik

dik bakıyorsa, kaybolmuşluktan, iş yerinin doğurduğu zorluklarda kendini unutup gitmekten başlar, eğer birdenbire uyanır, korkar ve kendi kendine aşağıdaki soruları sorarsa: Ben neyim, ne kaybediyorum, ne yapmalıyım?

Bu kendini unutmak, teknik dünyanın ortaya koyduğu bir şeydir. Saatla düzenlenmiş, insanı insan olarak gittikçe daha az muhtevalandıran, özümleyici ve boş yere akıp giden işler tarafından ayarlanmış, insanı, kendini, kâh orada, kâh burada işe koşulan makine parçası hissettiği ekstreme getirir, serbest bırakılırsa, hiçbir şeydir ve hiçbir şeyden başlayamaz. Ve eğer kendine gelmeye başlayıverirse, bu dünyanın dağdağası, her şeyi yutan boş iş ve serbest zamanın boş eğlenmesi içine yeniden çekilir.

Fakat kendini unutma temayülü, insanda, çok eskiden bu şekliyle vardır. Dünyada, alışkanlıkların içinde, herhangi bir irdelemeye tâbi olmayan tabiîlikler, sağlam sandığımız yollarda kaybolup gitmemek için, şöyle bir silkinip kendimizi çekip çıkarmaya ihtiyaç var.

Felsefe yapma, menşe'i uyanık tutma, kendini yeniden bulma ve iç murakabede, kuvvetlere göre, kendine yardım etme kararıdır.

Gerçi, var-oluşta, elle tutulan ilk şey, şudur: Pratik görevleri, günün isteklerini takip etmek. Fakat bununla yetinmeyip, daha ziyade katıksız çalışmayı, gayelerde kaybolup gitmeyi, kendini unutmanın yolu ve dolayısıyla kayıp ve suç olarak görmek, işte, felsefî hayat-sürme arzusu budur. Ve, sonra, insanlarla olan tecrübelerimizi, saadeti ve hastalığı, ve muğlâk olanı ciddiye almak. Unutmamak, aksine kendine maletmek, güçlüklerden yılmamak, üstüne varmak, halledildi diye bırakmamak, aydınlatmak, işte budur felsefî hayat-sürme.

İki yolu var bunun: Yalnızlıkta düşünmenin her şeklinin doğurduğu murakabe ve insanlarla karşılıklı temaslar, konuşma ve susmada birbirini anlamanın her şeklinin doğurduğu komünikasyon.

Derin tefekkürün, günlük yaşayıştaki anları, biz insanlar için vazgeçilemez. Bununla günün kaçınılmaz dağınıklığı içinde menşe'in varlığının tamamiyle kaybolmadığına kanaat getiririz.

Dinlerin duada yaptıkları şeyler, felsefî benzerlerine derinleşmede, kendinde varlığa dönüşte sahiptir. Böyle bir şey dünyada, dünya işleriyle meşgul olmadığımız, aynı zamanda boş kalmadığımız, günün başlaması, bitmesi veya bu arada esaslı olanla temas ettiğimiz anlarda vâki olmalıdır.

Felsefî tefekkür, kültsel olandan farklı olarak, hiçbir mukaddes nesneye, hiçbir mukaddes yere, hiçbir belli şekle sahip değildir. Böyle bir tefekkür için, meydana getirdiğimiz düzen, kaide haline getirilemez, serbest hareket imkânı olarak kalır. Kültsel toplumdan farklı olarak tek başına bir düşünce şeklidir.

Böyle bir tefekkür, neleri kapsayabilir?

İlkin, kendi kendini yoklama. Bütün gün ne yaptığımı, ne düşündüğümü gözönüne getiririm. Yanlış olanı, nerede kendi kendime samimî olmadığımı, nerede kaytarmak istediğimi, nerede dürüst olmadığımı yoklarım. Nerede kendi kendime uyduğumu, nerede kendimi üstün saymak istediğimi görürüm. Yapacağım kontrol ve bunu gün boyunca nasıl tatbik edebileceğim husus nda şuurlu kılarım kendimi. Benim için kavranılması güç olan «ben» e, bütün olan bana değil, çeşitli davranışlarıma bakarak yargılarım kendimi. Yönümü tâyin edebilecek ilkeler bulurum; belki, kızgınlık, ümitsizlik, sıkıntı, ve diğer ken-

dimi kaybediş anlarımda beni teselli edebilecek sözler, «ölçülü olmak, başkalarını düşünmek, beklemek, tanrı vardır» gibi hatirlatıcı diğer büyülü sözler bulur çıkarırım.

Pisagor'culardan başlayıp, Stuacı ve Hıristiyanlar üzerinden Kierkegaard ve Nietzshe'ye kadar devam eden, kendi kendini yoklamanın istekleri ve tamamlanma imkânı olmayan ve daima yanıltma kabiliyeti olan tecrübeleriyle, tarihin getirdiklerinden bir şeyler öğrenirim.

İkincisi, varlığı aşan tefekkür: Felsefî düşünce yollarının temel kitabı vasıtasıyla, gerçek varlığın, tanrının ne olduğu hususunda kesin bir kanaata varırım. Varlık şifrelerini sanat ve edebiyat vasıtasıyla çözerim. Felsefenin ortaya koyduklarını gözönünde bulundurarak, şifreleri anlaşılır hale getiririm. Zamana bağlı olmayanın yahut zaman içinde ebedî olanın ne olduğu hususunda kanaat sahibi olmaya çalışırım, hürriyetimin menşe'i ile, dolayısıyla varlığın kendisiyle temas kurmayı, sanki yaratan benmişim gibi temele inmeyi denerim.

Üçüncü olarak, şimdi ne yapmak lâzım geldiğini düşünürüz. Bir hedefe yönelmiş düşüncenin dayanılmaz yoğunluğu içinde, her şeyi içine alması gereken anlamı yitirdiğim zaman, cemiyet içindeki öz hayatımın ne olduğunu düşünürsem, bahis konusu günün en ince noktalarına kadar, karşımda bulunan ödevin ne olduğuna açıklık kazandıran dayanak noktasını bulurum.

Düşünerek kazandığım —hepsi de olsa— kazanılmamış gibidir.

Komünikasyonda gerçekleşmeyen, mevcut değildir, komünikasyonda temelini bulmayan, sağlam bir temele sahip değildir.

Bundan dolayı felsefe, şunu talep eder: Durmadan

komünikasyonu aramak, ona tereddütsüz cesaret etmek, inatçı ve kendini daima başka elbiseler içinde zorlayan «ben-varım» ı teslim edip, bu teslimiyetten umulmadık anda kendime yeniden hediye edileceğim ümidi içinde yaşamak.

Bunun için daima şüphe içinde olmalıyım, emin olmamalıyım, kendimi bende mevcut, aydınlattığımı sandığım sâbit bir noktada tutmamalıyım. Böyle bir kesinlik, hakîkate uymayan kendi başına bir iddianın en yanıltıcı bir şeklidir.

Tefekkürü üç şekilli — kendimi yoklama, varlığı aşan tefekkür, ödevin gözönüne getirilmesi — yaşarsam ve sınırsız komünikasyona açılırsam, hiçbir zaman zorla ulaşamayacağıma, farkında olmadan kavuşurum: Sevgimin açıklığına, tanrının gizli ve daima belirsiz kalan isteğine, varlığın açıklığına ve belki bununla hayatımızın daimî huzursuzluğunda, huzura, korkunç felâketlere rağmen, temele inanmaya, ihtirasların sarsıntıları içinde son kararın doğruluğuna, bu dünyanın baştan çıkarıcı anlık hâdiseleri içinde sadakatın varlığına.

Kendisiyle yaşadığım ve daha iyi yaşayabileceğim kaplayıcıyı düşünerek kendime gelmişsem, beni gün boyunca, sonsuz işler ve teknik dünyada parçalanıp gitmekten koruyan temel duygular, pırıl pırıl ortaya çıkarlar. Çünkü, aynı zamanda, kendime döndüğüm anların anlamıdır bu. Bu suretle günün bütün hareketi ve dağdağası arkasında, var-olmaya devam eden, bağlayan, ve beni tökezlemeler, yanılmalar ve heyecanlar esnasında temeli çürük olana bırakıp koyuvermeyen bir temel tutum elde ederim. Çünkü, bu temel tutum sayesinde, şimdi de, geçmiş ve gelecek, aynı derecede birbirine bağlı ve devamlıdır.

Sonra, felsefe yapma, içiçe yaşamayı öğrenmek ve ölebilmek demektir. Zaman içindeki var-oluşun belirsizliği dolayısıyla hayat daimî bir deneme demektir.

Bu denemede, hayatın içine dalmak, açıkça kendini ortaya koymak, kendini gizlememek, görüşte, soru ve cevaplarda dürüstlüğü sınırsız hâkim kılmak bahis konusudur. Ve sonra bütünü bilmeden, gerçeği elle tutup gözle görmeden, yanlış deliller veya aldatıcı tecrübelere dayanarak kaçamak bir delik aramadan, açık ve doğrudan doğruya karşımıza çıkan tanrı sözüne ihtiyaç göstermeden, daha ziyade eşyanın çok anlamlı diline kulak vererek ve yine de transandans kesinliğiyle yaşayarak kendi yolunda gitmek.

İşte buradan hareket ederek, bu şüpheli var-oluşta, hayat iyi, dünya güzel, ve bizzat var-oluş anlamlı olur.

Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmek demekse, ölebilmek de gerçek hayatın şartıdır. Yaşamayı öğrenmek ve ölebilmek, ikisi de aynı şey.

Tefekkür, **düşüncenin gücünü** öğretir.

Düşünmek, insan olmanın başlangıcıdır. Hesap muameleleri, tabiatı tecrübe ederek öğrenmek, teknik plânlama velhasıl nesneleri gerçekten tanımakla aklın gücünü öğrenirim. Metod ne kadar katıksızsa, mantığın iknâ edici gücü, tecrübenin elle tutulup, gözle görülür oluşu, sebep netice ilişkisinden çıkan bilgi, o kadar büyüktür.

Fakat felsefe yapma, aklın elde ettiği bilgilerin hudutlarından başlar. Gaye ve son hedeflerin tâyini, en yüksek iyinin, insan hürriyeti ve tanrının bilinmesi hususunda aklın çaresizliği, aklın vasıtalarına sahip ve fakat akıldan daha fazla bir şey olan düşünceyi uyandırır. Bundan dolayı felsefe yapma, alevlenmek için, aklî bilginin hudutlarına yüklenir.

Her şeyi tamamiyle gördüğünü söyleyen kimse, artık felsefe yapmıyor. İlim yoluyla varlığı bütünüyle açıkça bildiğini kabul eden, bir ilim-bâtıl inancının içine düşmüştür. Hayret etmeyen sormaz. Hiçbir sır tanımayan, aramaz. Felsefe yapma, bilme imkânlarının hudutlarının bilinmesiyle, bilginin hudutlarında, kendini bilinmeyen olarak göstereni bütün açıklığıyla tanır.

Gerçi bu hudutlarda bilme sona erer, fakat düşünme değil. Bilgimle teknik tatbikatta açıkça hesaplaşabilirim, fakat bilmeme halinde, kendimi değiştirdiğim bir iç hesaplaşma mümkündür. Burada, artık ayrılıp bir başka konuya gitmeyen, aksine düşünce ve varlığın aynı şeyi ifade ettiği varlığımın en içinde bir tatbikat demek olan düşüncenin, daha derin ve daha başka bir gücü kendini gösterir. İç hesaplaşma olarak bu düşünce, teknik dünyanınkine nazaran bir hiç gibidir, bilginin tatbik edilmesi ile kazanılmaz, görüşümüze ve plâna göre yapılamaz, fakat gerçek aydınlığa kavuşma ve önem kazanma, içiçedir burada.

Akıl, nesneleri tesbit eden, olmakta olanın gerilimlerini gevşeten, akılla kavranamayacakları ortaya koyan büyük bir genişleticidir. Aklın açıklığı hudutların açıklığını mümkün kılar ve düşünme ve faaliyet, iç ve dış hesaplaşmanın içiçe olduğu gerçek içtesinin uyarıcısı olur.

Filozoftan öğretisine göre yaşaması isteniyor. Bu cümle, kendisiyle söylenmek isteneni, fena ifade ediyor. Çünkü filozofun tecrübeyle bilinen sınıflamalar, hukukî normlar altındaki hâdiseler gibi, reel var-oluşun tek tek hâdiselerini bir çerçeve içine sokabileceği bir öğretisi yoktur. Felsefî fikirler tatbik edilmezler, onlar, daha ziyade kendisinden aşağıdaki şekilde bahsedilebilecek gerçeklerdir: Bu düşüncelerin icrası halinde insan, bizzat yaşar,

yahut, hayat düşüncelerle doludur. İnsan olma ile felsefe yapmanın ayrılmazlığı bundandır, —insanın ilmî bilgisinden ayrılabilirliğinden farklı olarak—, ve bir felsefî fikri sadece irdelemek değil, aynı zamanda bu fikirle felsefî insan olmayı kavramak zarureti bundandır.

Felsefî hayat, felsefî cümleleri lehte delil olarak kullanan yanlışlıklar içinde, durmadan, kaybolma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Var-olma arzusunun istekleri, egzistans aydınlanması formüllerinde gizlidir: Huzur pasiflik, itimat her şeyin ahenginin aldatıcı inancı, akıl, her şeyi koyup salıveren «hepsi bir» oluyor. En iyi, en kötüyle temasta.

Komünikasyon isteği, birbirini nakzeden örtüler içinde yanılıyor. İnsan konuşmak istiyor, kendinin aydınlanması hususunda mutlak bir açıklık iddiasındadır. Sinirlerinden dolayı, özür diliyor, ve hür tanınmak iddiasını yükseltiyor. Geriye dönmeyen komünikasyona âmâde olduğunu söylediği halde, dikkatli olmayı, susmayı, gizli bir savunmayı deniyor.

Bu yanılmaları kendi içinde tamamiyle görmek ve yenmek isteyen felsefî hayat, kendini emniyetsizlik içinde bilir, onun için de, emir altına girmek için değil, kendini aydınlatmak hususunda ilerlemiş olmak için, durmadan muarız arayan, soru tevcih eden, duyup görmek isteyen tenkide dönüktür. Bu yaşayış, eğer komünikasyonda her şey açık ve fütursuz ise, başkalarıyla, kendisini korkusuzca teslim eden bir ahenk içinde, aranmayan tasdiki ve hakîkati bulur.

Felsefe yapma, eğer komünikasyona olan inancıyla yaşıyor ve ona cesaret ediyorsa, tam bir komünikasyon imkânını belirsiz bırakmalıdır. Komünikasyona inanıla-

bilir, fakat komünikasyonun ne olduğu bilinemez, sahip olunduğuna inanıldığı anda, kaybedilmiş demektir.

Çünkü şunlar, felsefe yapanın kesinlikle kabul edemeyeceği korkunç sınırlardır: Unutup gitmek, görmemezlikten gelmek ve aydınlanmayı kabul etmemek. Neyin ne demek olduğu, müşahhas durumlarda, bir genel cümle ile bile değil, sadece bir işaretle karşılanabilecek iken, biz, bir sürü gevezelik ettik.

Yanlışlıkların, karışıklıkların ve girift sorunların bulunduğu yerde, modern insan ruh doktorunu çağırıyor. Gerçekte ruhî durumlarımızla ilgili bedensel hastalıklar, nevrozlar vardır. Ruh doktorları onlarla nasıl başaçıkacaklarını bilirler, gerçekçi bir tutumdur bu. Hekim, eleştirici tecrübeye dayanarak bir şeye muktedir olduğu, bir şey yaptığı zaman, hekimin insan oluşu gözden kaçırılmamalıdır. Fakat bugün psikoterapiye dayanarak, artık tıp ilmine dayanmayan, yani tıbbî olmayan, felsefî, bundan dolayı da her felsefî uğraşı gibi, etik ve metafizik araştırmaya ihtiyaç gösteren bir şeyler meydana geldi

Felsefî hayat-sürmenin hedefi, erişilip tamamlanabilen bir durum olarak formüle edilemez. Durumlarımız egzistansımızın daimî bir gayreti veya onun başarısızlığının sadece bir tecellîsidir. Mahiyetimiz yolda olmaktır. Zamanı yarıp geçmek isterdik. Yalnız zıd kutuplarda mümkün bu.

Ancak tarihîliğimizi içine alan bu zaman içinde, egziste ederek ebedî hal-i hazır hakkında bir şeyler öğrenebiliriz.

Bu şeklimiz içinde belirli bir insan olarak, insan-oluşumuzun şuuruna varırız.

Eğer kendi çağımızı kaplayıcı gerçeğimiz olarak ya-

şarsak, tarihin birinde bu çağı, ve böylece de ebedîyi kavrayabiliriz.

Yükselirken, durumlarımızın arkasında gittikçe aydınlanan menşe'imize temas ederiz, fakat daima karanlıklaşma tehlikesi içinde.

Filozofça yaşamanın, bu şekilde yükselmesi, insanın böylece hayat süreninindir. Böyle bir insan, suçu başkalarına yüklemeden, tek olarak komünikasyonda yaşamak zorundadır.

Yükselmeyi, dünya görüşü diye bize bildirilen cümlelerden birini seçmekle değil, yalnız hayatımızın tarihî-somut seçim aktlarında kazanırız.

Zaman içindeki felsefî durum, nihayet bir benzetme ile şöyle karakterize edilebilir:

Filozof, karanın sağlam toprağında — gerçekçi tecrübede, ilimlerden birinde, kategori ve metod bilgisinde — yönünü tâyin ettikten ve bu toprağın hudutlarında fikirler dünyası rahat yollar boyunca koştuktan sonra, birdenbire, Okyanus sahilinde bir serçe gibi, suya doğru, egzistansında mevcut olan birini, transandansı araştırmak için bir gemi arayarak kanat çırpar. Gemiye, — felsefî düşüncenin ve felsefî hayat-sürmenin metoduna — gördüğü, fakat tamamen ulaşamadığı gemiye bakar; böylece yorar kendini ve olağanüstü sarhoş hareketleri yapar.

Böyle kelebekleriz biz, ve sağlam topraktayız diye yön aramaya son verirsek, kaybolmuşuz demektir. Fakat orada kalakalmaktan memnun değiliz. Bunun için, kanat çırpmamız, belki, sağlam toprakta oturan ve tatmin olmuşlar için gülünç, huzursuzluğu yakalamış olanlar için de anlamlıdır. Dünya, her şeyin bahis konusu olduğu, herkesin kendiliğinden giriştiği ve cemiyet içinde cesaret etmek zorunda olduğu, ve bu haliyle aslâ gerçek bir öğretinin konusu olamayan bu uçuş için bir çıkış noktasıdır.

Felsefe tarihi

Felsefe, dinler kadar ve bütün kiliselerden daha eskidir. Felsefe, her zaman değilse bile, çok kere, ruhunun gerçekliği ve tek tek insanî görünüşlerinin saflığı ve yüksekliği sayesinde, felsefeyi bir başkası olarak kabul eden kilise dünyasının üstesinden geldi. Aslında felsefe, kendine hâs sosyolojik bir şekli olmayışı yüzünden, kilise karşısında zayıftır. Felsefe, dünyadaki çeşitli kuvvetlerin, hattâ kiliseninkilerin rastgele himayesiyle yaşar. Kendini eseriyle gösterebilmesi için, müsait sosyolojik durumlara ihtiyaç gösterir. Asıl gerçeği, her insana, her zaman açıktır; insanların yaşadığı her yerde, herhangi bir şekilde vardır.

Kiliseler herkes, felsefe ise fertler içindir. Kiliseler, insan yığınlarının dünyada görülebilen kuvvet örgütleridirler. Felsefe, bütün milletler ve çağlar boyunca, dünyada kabul veya reddeden bir merci' olmayan, birbirine bağlı bir ruhlar imparatorluğunun ifadesidir.

Kiliseler, ebedîye bağlı oldukları müddetçe, dış kuvvetleri de ruhun derinlikleriyle doldurulmuştur. Ebedîyi, dünyadaki güçlerinin emrine verdikleri müddetçe, bu güç de, her zorba gücün kötü oluşu gibi, o kadar dehşet saçıcı olur.

Felsefe, ebedî hakîkate temas ettiği müddetçe, zorbalık etmeden hareket eder, ruha kendi iç menşe'inden nizâm getirir. Hakîkatini ne kadar zamanın güçlerinin emrine verirse, o kadar, var-oluş yararları hususunda yanıltır ve ruhu anarşiye sürükler. Nihayet ilimden başka bir

şey olmak istemediği müddetçe de, ne ilim, ne de felsefe demek olan, oyuncak gibi, boş bir şey olur.

Bağımsız felsefe, hiçbir insana kendiliğinden tevecüh etmez. Hiç kimse, içinde doğmuş değildir. Durmadan yeniden elde edilmelidir. Sadece kendi menşe'inden bakmasını bilenler tarafından yakalanabilir. Daha, şöyle bir bakış, ferdi ateşleyebilir. Alevinin verdiği güçle felsefe tahsili başlar.

Üç yönlüdür bu: Pratik olarak her gün iç murakabede; objektif olarak ilimlerin, kategorilerin, metodların, sistemlerin incelenmesi, muhtevâların öğrenilmesiyle; tarihî olarak da felsefenin getirdiklerini öğrenip hazmetmekle: Felsefe yapan için, felsefe tarihinden ona hitap eden hakîkat, kilisede otoritenin karşılığıdır.

Felsefe yapmamız yararına, felsefe tarihine yönelirsek, ufku kâfi derecede geniş tutamayız.

Felsefî olguların çokluğu, dikkat çekicidir. Upanischadlar, yalnızlık içinde, dünyadan uzak yahut talebe ve öğretmen, beraberce yaşarken, Hint köy ve ormanlarında düşünüldüler; Kautilya, imparatorluk kuran bir bakan, Konfiçyüs, halkına eğitimi ve asıl pratik gerçeği getirmek isteyen öğretmen, Eflâtun, töresel ihmalkârlıklarından dolayı, kendisi için mümkün politik faaliyetlerin imkânsız göründüğü aristokrat, Bruno, Descartes, Spinoza, tek başlarına düşüncede hakîkatin örtüsünü kendileri için açmak isteyen, kendilerine dayanan insan, Anselm, kilise aristokratik gerçeğinin ortak kurucusu, Nicolaus Cusanus kilise ve felsefe hayatının birliğinde, kardinal Machiavelli, müflis devlet adamı, Kant, Hegel, Schelling, öğretme vazifelerine bağlı olarak düşündüler.

Felsefe yapmanın, aslında ve gerçekten bir profesörler işi olduğu düşüncesinden kurtulmalıyız. Görüldüğü

gibi, her şart ve durum içinde, insanın, esirin olduğu kadar, hâkimin de işidir bu. Gerçeğin hakîkî tecellîsini, önce bu tecellînin ortaya çıktığı dünyada, ve düşünen insanın kaderinde anlarız. Bu tecellîler, bizimkine uzak ve yabancı iseler, bunun için de bizim için aydınlatıcı olurlar. Felsefî düşünceyi ve düşünürü kendi etten kemikten gerçeği içinde aramaya mecburuz. Gerçek olan, soyut ve başıboş, kendi kendini taşıyarak havada, muallâkta kalamaz.

Bir eserin incelenmesiyle, meydana geldiği dünya ile birlikte felsefe tarihi ile de temas ederiz.

Buradan hareket ederek, şüpheli olmasına rağmen, geniş alanlarda yön tâyininin alfabesi olarak, felsefe yapmanın tarihî bütünlüğünü bir bünye içinde gözönüne seren görüşler ararız.

İkibinbeşyüz senelik felsefe tarihi, insanın kendi şuuruna varmasının **biricik büyük bir ânı** gibidir. Aynı zamanda, sonsuz bir münakaşadır bu ân, birbiriyle çarpışan güçleri, çözülemez görünen meseleleri, yüksek eserleri, sapmaları, derin hakîkati ve yanılmanın girdabını gösterir.

Felsefe tarihi bilgisinde, felsefî fikirlerin tarihî yerlerine sahip olduğu bir çerçevenin şemasını ararız. Bir dünya felsefe tarihi, felsefenin çeşitli sosyal ve siyasî durumlarda şahsî tutumlarda nasıl tecellî ettiğini gösterir.

Düşüncenin başlı başına tekâmülü, Çin'de, Hint'te ve batıda ortaya çıktı. Tesadüfî bağlara rağmen, İsa'nın doğuş zamanlarına kadar, bu fark o kadar belirli, ki herbiri kendi başına anlaşılabilir. Sonraları, Hindistan'da meydana gelen budizmin, Çin üzerine güçlü tesiri, hıristiyanlığın batıya tesiriyle karşılaştırılabilir. Tekâmülün her üç dünyada, benzer bir dönemeci var. Tarihin zor aydınla-

tabildiği bir tarih öncesinden sonra, her tarafta, temel düşünceler eksen çağda meydana gelirler. (M.Ö. 800-200). Sonra bir çözülme ve arkasından da büyük kurtarıcı dinlerin takviyesi başlar, tekrar tekrar başlangıca dönen yenilenmeler, her şeyi içine alan, sistematik bir şekilde plânlanmış sistemler (skolâstik) ve bilhassa katıksız metafizik mânâda en sonuna kadar götürülmüş mantık spekülâsyonları takip eder.

Bu üçüzlü tarihî tekâmülün senkronik tiplerinin teşekkülü, batıda ilkin krizler ve tekâmüllerle kendini yenileyen hareketi, ikinci olarak fikirlere ifade veren milletlerin ve dillerin çeşitliliği, üçüncü olarak ilmin kendine hâs tekâmülünün ayrı bir özelliği var.

Tarihî olarak, batı felsefesi, birbirini takip eden dört çerçevede teşekkül eder:

1. **Yunan felsefesi:** Efsaneden söze geçti, batının temel kavramlarını, kategorileri ve varlık, dünya ve insanın, bütünün düşünülmesiyle mümkün olan temel pozisyonları yarattı.

2. **Hıristiyan ortaçağ felsefesi:** İncil dininden fikrî anlamaya, vahiyden teolojiye geçti. Bu felsefede, yalnız eğitici ve tutucu skolastik yetişmedi. Yaratıcı düşünürlerde, her şeyden önce Paulus, Augustin, Luther'de aslında dinî, fakat gerçekte felsefeyle içiçe bir dünya, gün ışığına çıktı. Bize bu geniş düşünce ortamında hıristiyanlığın sırrını kendimiz için canlı tutmak kalıyor.

3. **Yeni Avrupa felsefesi:** Tabiî ilimler ve her otoriteye karşı insanın şahsî bağımsızlığı fikriyle birlikte meydana geldi. Kepler ve Galile bir tarafta, Bruno ve Spinoza diğer tarafta, bu yeni yolu temsil ederler. Bize, gerçek ilmin mânâsını anlamak — ki aynı zamanda başlan-

gıçtan beri aksi de vardı — ve ruhun şahsî hürriyetinin mânâsını anlamak kalıyor.

4. Alman idealist felsefesi: Lessing ve Kant'tan, Hegel ve Schelling'e, müşahede derinliğinde, batıda düşünülen her şeyi aşan düşünürler yolu uzanıyor. Devlet ve cemiyet gerçeğinin dışında, özel var-oluşta, târih ve kozmozun bütünüyle dolu, düşünce sanatında ve insanî muhtevâların tahayyülünde zengin, dünyaya tutunarak, reel dünyanın dışında, büyük eserlerini ortaya koydular. Bize, onlarsız kaybolup gidecek mümkün olan derinlik ve genişliği kazanmak kalıyor.

Onyedinci asır ve daha sonralarına kadar, düşünce, antike, İncil ve Augustin'in hükmü altındadır. Bu, onsekizinci asırdan itibaren, yavaş yavaş sona eriyor. İnsan, tarihe ihtiyaç hissedilmeden de kendi aklına dayanarak, kendini yapabileceğini sanıyor. Tesirli düşünce olarak, tarihten gelen düşünce kaybolurken, felsefe tarihinin âlimane tarihî bilgisi arttı. İnsan, bugün, eskisine nazaran, tarihten gelen düşünceleri, çeşitli kitaplardan ve müracaat eserlerinden daha kolaylıkla öğrenebilir.

Yirminci yüzyıldan itibaren darmadağın edici teknik bilgi ve iktidarın ilim bâtıl-inancı, hayâlî bu dünya hedefleri, pasif bir düşüncesizlik yararına, bu bin senelik temellerin unutulması keyfiyeti, gittikçe artıyordu.

Daha ondokuzuncu asrın başlarından itibaren de sonun şuuru ve şimdi felsefesinin nasıl mümkün olabileceği sorusu ortaya çıktı. Batı memleketlerindeki felsefenin devamlılığı fikri, büyük mirası, tarihî bakımdan muhafaza eden Alman profesörler felsefesi, felsefenin bin senelik şeklini bir tarafa atamazlardı.

Sanki bu çağın krizi için yaratılmış, eskiden mevcut değilmişler gibi, bir tipin temsilcileri olan Kierkegaard

ve Nietzsche, mânen onlardan çok uzak, yığınlara tesir etme hususunda herkesi geçen Marx, çağ açan filozoflardır. En derin menşe'e varmak için, her şeyi sorguya çeken, teknik çağın kökten değiştirdiği bir dünyada, şimdiyi, egzistansı, **kayıtsız-şartsızı** serbestçe ele alabilmek için, olsa olsa, her şeyi sarsan bir düşünce başarıya ulaşabilir.

Böyle özetler, felsefe tarihinin topuna göz atarak plânlanırlar. Fakat satıhta kalırlar.. İnsan, bütünde daha derin bağları hissetmek ister. Meselâ, aşağıdaki meseleler denendi:

1. **Felsefe tarihinin birliği meselesi:** Böyle bir birlik bir vâkıa değil, bir fikirdir. Böyle bir birliği arıyoruz, fakat tek tek birliklere ulaşıyoruz.

Aşağı yukarı bazı problemlerin açılışını görüyoruz (meselâ, vücut-ruh münasebeti meselesi gibi), fakat vak'alar kısmen çeşitli neticeler verebilecek bir fikir inşası ile karşılaşıyorlar. Meselâ, Hegel'e dayanarak, Almanların yaptıklarında görüldüğü gibi, sistemler kendini göstermeye başladılar. Fakat böyle bir inşa, zorbalık eder, eski felsefeden gelen ve Hegel için öldürücü olanın ne olduğuna dikkat etmez, başka bir düşünce için önemli olanı dışarıda bırakır. Pozisyonların anlamlı tek neticesi olarak, felsefe tarihinin inşasının imkânsızlığı, tarihî gerçeklerle söner gider.

Bir birlik tasavvurunun, bu inşacı çerçevesi, bir tek filozofun dehâsı sayesinde havaya fırlatıldı. İsbat edilebilen ilişkilere fiilî bağlılıkta bir mucize gibi anlaşılabilen tekâmülün karşısında mevcut olan bütün büyüklerin yegâneliği kalıyor yine.

Felsefe tarihinin birliği fikri, kendi kendine bağlı bir hayat olarak organlarını ve kuruluşlarını elbise ve âletle-

rini kendi yaratan, fakat bunların içinde yok olup gitmeyen ebedî bir felsefeyi isbat etmek isterdi?

2. **Başlangıcı ve anlamı meselesi.** Başlangıç zaman içinde bir defaya mahsus olmak üzere başlayan düşüncedir. Menşe' her zaman için temeldeki hakikat.

Düşüncenin yanlış anlamalarından ve yanılmalarından her zaman menşe'e geri dönmek zorundayız. Muhteva dolu, bize gelmiş metinlerde, kendi menşe'imize dayanan felsefe yapma yolunda bunu aramak yerine bir yanlışlık ortaya çıkıyor: Zamana bağlı başlangıçta menşe'in bulunulacağı sanılıyor; yani Sokrat öncesi filozoflarda, hıristiyanlığın ilk zamanlarında, Buda öğretisinin başlangıcında. Her zaman menşe'e karşı zarurî yol yanlışlıkla ulaşılması henüz keşfinin yolu şeklini alıyor.

Bi-im için ulaşılması henüz mümkün olan başlangıçlar yüksek seviyede büyüleyicidirler. Fakat gerçekte mutlak bir başlangıcı bulmak mümkün değildir. Eskilerden bize kadar gelen metinler bakımından, başlangıç rölâtif bir başlangıçtır ve bazı şartların meydana getirdiği bir netice olmuştur.

Onun için bize gelen metinlerde gerçek mevcut olana tutunmak, tarihi şimdiye intikal ettirmenin temel prensibidir. Tarihî görüş mevcut olanda derinleşmeyi bahşeder. Kaybolanı tamamlamak, öncekini yeniden inşa etmek, delikleri doldurmak, boş bir çabadır.

3. **Felsefede tekâmül ve ilerleme meselesi.** Felsefe tarihinde, Sokrat'tan Eflâtun ve Aristo'ya, Kant'tan Hegel'e, Locke'den Hume'a kadar giden yoldaki gibi, birbirini takip eden şahsiyetler görülebilir. Fakat her sonra gelen, öncekinin ortaya çıkardığı hakikati muhafaza etti ve onu aştı anlamında alınırsa, boy'e sıralamalar çoktan yanlıştır. Her zaman yeni, birbirine bağlı ve birbirini izleyen ne-

siller de ötekine bakarak anlaşılamaz; öncekinde mühim olan çok kere bırakılmış, belki de hiç anlaşılamamıştır.

Yunan felsefesi, skolâstik, 1760 ile 1840 arasındaki «Alman felsefe hareketi»nde görüldüğü gibi, tek-düşünürün sözünü söylediği, bir müddet aynı yerde kalan manevî mübadele dünyaları vardır. Bunlar menşe'den hareket ederek düşünmede beraber olma çağlarıdır. Sonra felsefenin tahsil fenomeni olarak devam ettiği, tamamıyla kaybolur göründüğü çağlar vardır.

İlerleme süreci olarak felsefenin toptan tekâmül ettiği görüşü yanıltıcıdır. Felsefe tarihi, eserlerinin bir kereliği ve yerine bir yenisinin konulamayışı yönünden sanat tarihine benzer. Şuurla kullanılan âletlerinin gittikçe çoğalan metotlar ve kategoriler olması bakımından da bilim tarihine benzer. Fikir yoluyla ifade edilen bir takım inanç-tutumları sebebiyle din tarihine benzer.

Felsefe tarihinin de yaratıcı çağı var. Fakat, felsefe, her zaman insanın varlık çizgisi olmuştur. Diğer manevî tarihlerden farklı olarak düşüş zamanlarında da birdenbire birinci dereceden bir filozof ortaya çıkabilir.

Eflâtun üçüncü, Scotus Eriugena dokuzuncu asırda, çağlarından tecrid edilmiş şahsiyetler, bir kerelik zirvelerdir. Fikirlerinin malzemesiyle tarihin getirdikleriyle temastadırlar, belki de bütün tek tek fikirlerinde bağımlıdırlar ve buna rağmen bütünüyle düşüncenin yeni, büyük bir temel kaidesini getirirler.

Onun için, felsefenin, mahiyetine bakarak, sona geldiği söylenemez. Belki de felsefe, her felâkette, ferdin gerçek düşüncesi olarak kalır daima, manevî yönden verimsiz olan zamanların, tek tek eserlerinde hesaplanmayan bir anda karşımıza çıkar. Felsefe, her çağda dine benzer.

Bundan dolayı felsefenin tekâmül ettiği fikri önem-

siz bir görüş tarzıdır. Her büyük felsefe kendi içinde tamamlanır, tamamıyla tarihî ihatalı hakikate dayanmadan, kendine has yaşar. Bilim her adımın sonradan gelen tarafından geçildiği bir yolda yürür. Felsefe ifade ettiği mânâya göre her defasında bir tek insanda bütünlenmek zorundadır. Bunun için, filozofları, bir yoldaki adımlar olarak görmek mânâya aykırı düşer.

4. **Mertebelenme meselesi.** Felsefe-yapma, tek düşünürde ve tipik, muayyen zamanlara ait dünya görüşlerinde bir mertebelenmenin var olduğunun farkındadır. Felsefe tarihi, aynı derecedeki sayısız düşünür ve eserlerin tesviye edilmiş arazisi değildir. Çok az kimse tarafından ulaşılmış ifade ilişkileri vardır. Her şeyden önce yüksek noktalar; yıldızlar yığını arasında güneşler vardır. Fakat bunların hiç biri, yegâne, herkes için geçerli son mertebe olarak mevcut olacak şekilde değildir. Bir çağda herkesin söylediği ile aynı zamanda yaratılmış felsefî eserin arasında büyük bir uçurum vardır. Büyük filozofların eserlerinin çok kere isbat ettiği gibi, her aklın tabiî bulduğu şeyler de felsefe olarak kabul edilebilir. Kendisi vasıtasıyla gördüğümüz dünyadan memnuniyetin sınırlı bilgisinin verdiği huzur, sonra uzak olana duyulan itki, sonra hudutta soru sormaktan zevk alan duruş, bunların hepsine felsefe denir.

Felsefe tarihine, dinin getirdiği otoritenin benzeri demiştik. Ama felsefe kitaplarında, dinlerin sahip olduğu kaide kitaplarımız, izleyecek otoritemiz, mevcut son hakikatimiz yok. Fakat felsefe yapma ananesinin bütünü, bitip tükenmez hakikatin bu depoziti, mevcut felsefe yapma imkânlarına giden yolları gösterir. Anane, hiç bitmeyen bekleyişiyle, çoktan düşünülen hakikatin görülen de-

rinliği, çok az büyük eserin temellendirilemezliği, büyük düşünürlerin faziletiyle elde edilmiş gerçektir.

Bu otoritenin hususiyeti, açıkça, itaat edilemeyeceğidir. Bu otorite sayesinde, kendi kanaatımızla kendimize gelmek, onun menşe'inde kendi menşe'imizi yeniden bulmak bir vazifedir.

Yalnız şimdiki felsefe yapmanın ciddiyetinden hareket ederek, tarihî görünüşü içinde ebedî felsefe ile temas kurulabilir. Tarihî tecelli şimdiye derinden bağlılıktır.

Bunun için tarih araştırması, yakın ve uzağın merdivenlerinde vuku bulur. Doğru bilerek felsefe yapan, eğer metinlerde araştırma yapıyorsa, ne ile ne yapacağını bilir. Ön plânda olanlar açık ve anlaşılır bilginin emin mülkü olmalıdırlar. Fakat tarihî nüfuz etmenin mânâ ve zirvesi menşe'de anlaşmanın anlarıd r. Orada bütün ön plân araştırmalarını mânâlandıran ve aynı zamanda bu birliğe getiren ne varsa aydınlanır. Felsefî menşe'nin bu vasıtası olmazsa, bütün felsefe tarihleri tecessüs ve yanlışlıklardan ibaret bir zincirin raporudurlar. Böylece, tarih, uyandıktan sonra kendi aynamız olur : Resimde bizza düşündüğümü görürüm.

Felsefe tarihi — düşünerek teneffüs ettiğim bir saha — kendi aramamız için taklit edilebilecek mükemmeliyette olmayan örnekler gösterir. Kendisiyle deneneni, kendisi vasıtasıyla başarıya ulaşan ve iflâs edeni sorguya çeker. Ferdi kendi kayıtsız şartsızlığı içinde, görülebilen insan olma vasıtasıyla yolunu yürümeye teşvik eder.

Geçmiş felsefeyi bizimki olarak kabul etmek, eski bir sanat eserini yeniden meydana getirmek derecesinde imkânsızdır. Mutaassıp İncil okuyucuları gibi mutlak hakikate sahip olduğumuz bir metnimiz yok. Bunun için eski metinleri eski sanat eserlerini sevdiğimiz gibi severiz, bi-

rinin olduğu kadar diğerinin hakikatine dalarız, onlara yapışırız, fakat, bir uzaklık, bir ulaşılmazlık ve kendisiyle yaşadığımız bir tükenmezlik, mevcut felsefe yapmaya atladığımız bir şey kalır.

Çünkü felsefenin anlamı **şimdiki oluştur**. Yalnız bir hakikatimiz var, burada ve şimdi. Kaçınmamız sebebiyle kaybettiğimiz bize dönmez, fakat fırsatı kaçırırsak, varlığı da kaybederiz. Her gün değerlidir : Bir an her şey olabilir.

Geçmiş veya gelecek içinde kaybolup gidersek, görevimizi yerine getirmemekten suçlu oluruz. Yalnız mevcut hakikat zaman dışındakine erişebilir, zamanı kavramakla bütün zamanın kaybolduğu yere gelebiliriz.