felsefelogos



din ve felsefe

uluğ nutku • inancın 'sanki var' bilgisi
afşar timuçin • din ve felsefe
nejat bozkurt • felsefeleştirilmiş bir din olanaklı mı
server tanilli • bir mesaj
sınan özbek • feuerbach'ın din anlayışı ve marx ile engels'in eleştirisi
melih başaran • deus ex machina
hans jonas • auschwitz'den sonra tanrı kavramı -bir yahudi sesi-
john llewelyn • ateoloji
matthias lutz-bachmann • max horkheimer'ın geç yapıtlarında bilgi eleştirisi ve tanrı düşüncesi
gabriel marcel • incil'in bakış açısından kaygı
engin delice • oluş'un mitolojik betimlemesinden felsefi kurguya dolanımı

3

1998 / 2

Bulut

felsefelogos • din ve felsefe

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl: 1 • Sayı: 3 • Haziran 1998

Bulut
Yayınevi
Osmanağa Mahallesi Pavlonya Sokak 2/45
Kadıköy / İstanbul
Tel/Faks: 0216-330 59 24

İzmir İrtibat: Etki Yayınları
Mürselpaşa Cad. 1266 Sokak 4/A, İzmir
Tel: 0232-482 09 00

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Yayın Kurulu: Nejat Bozkurt, Uluğ Nutku, Afşar Timuçin, Sinan Özbek

Baskı Öncesi Hazırlık: F. Levent Şensever (0216-361 26 14)
Düzelti: Kaan Özkan
Baskı: Mart Matbaası (0212-212 03 39)

felsefelogos'ta yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı
Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

aforizmalar • din ve felsefe 7
uluğ nutku • inancın 'sanki var' bilgisi 20
afşar timuçin • din ve felsefe 26
nejat bozkurt • felsefeleştirilmiş bir din olanaklı mı 31
server tanilli • bir mesaj 38
sinan özbek • Feuerbach'ın din anlayışı ve marx ile engels'in eleştirisi 41
melih başaran • "Deus ex machina" 53
hans jonas • Auschwitz'den sonra tanrı kavramı -bir yahudi sesi- 57
john llewelyn • Ateoloji 67
matthias lutz-bachmann • Max horkheimer'ın geç yapıtlarında bilgi eleştirisi ve tanrı düşüncesi 79
gabriel marcel • İncil'in bakış açısından kaygı 85
engin delice • "Oluş"un mitolojik betimlemesinden felsefi kurguya donanımı 89
kitap eleştiri • 104
yazarlar hakkında • 108

Sunu

felsefelogos bu sayısıyla birlikte yeni bir düzenlemeyle yayımlanıyor. *felsefelogos* artık Bulut Yayınevi tarafından çıkarılıyor ve eski yayıncımız Etki Yayınları *felsefelogos*'un İzmir dağıtımını üstleniyor. Etki Yayınları'na ve özellikle Adem Kargı'ya teşekür ediyorum. Bir diğer teşekür borcumuz da Galatasaray Üniversitesi öğretim elamanlarından Zeynep Direk'e. Zeynep Direk, *felsefelogos*'ta yayımlanan bazı İngilizce çevrileri yeniden titizlikle gözden geçirerek, *felsefelogos*'un yayınına katkıda bulunuyor. İkinci sayımızda yayımlanan Robert Bernasconi çevirisi, İsmail Kemal Esiner tarafından yapılmıştır. Teknik bir hatayla çevirenin imzası yayımlanmamıştır. İsmail Kemal Esiner'den özür diliyorum.

Türkiye'de bir süredir din tartışılıyor. Tartışma belirli bir çevrenin sınırlarını aşıyor, tv kanallarıyla herkesin konusu haline geliyor. Ancak tartışmayı belirleyen sorular ilahiyatın çizdiği sınırların dışına çıkmıyor. Deyim yerindeyse skolastik bir tartışma sürüpgidiyor. Birbirinin karşıtıymış gibi konuşanlar, aslında ortak bir çerçevede görüş üretiyorlar. Arada duyulan "felsefe" kavramı bir yerlere oturmuyor, bu tartışmada felsefenin sınır tanımaz eleştirisi kendini duyumsatmıyor. Felsefenin kendi yöntemleriyle tartışmaya girmesi gerekiyor. *felsefelogos* daha uzun zaman sürecekmiş gibi görünen bu tartışmaya, felsefe çepesinden katılmayı amaçlıyor.

Bu kitapta

Uluğ Nutku, İnanma ve bilme kavramlarının çözümlenmesinden hareketle inanma'nın felsefi nedenlerini sorguluyor. Felsefenin şimdiye kadar kuşatıcı bir "inanma felsefesi" sunmadığını belirtiyor ve bunun yapılmasını, felsefi antropolojinin önündeki güncel görev olarak saptıyor.

Afşar Timuçin, Felsefe ve dinin birbirine yakın alanlar olarak görülmesi olgusundan hareketle, din ve felsefenin aslında nasıl yapılar olduğunu tartışıyor. Din ve felsefenin birbirinden ayrı alanlar olduğunu vurguluyor. Felsefeleşen dinin, din olmaktan uzaklaşacağını ve dinleşen felsefenin de felsefeden başka bir şey olacağını

saptıyor.

Nejat Bozkurt, "İnanca dayanmayan ussal bir din olanaklı mıdır?" sorusunu İslam Felsefesi'ni de içine alan bir felsefe tarihi arka planına dayanarak sorguluyor. Felsefenin temel ilkelerine dayanan "felsefeleştirilmiş" bir dinle insanlığın sorunlarından uzaklaşacağını ve özgürlüğün yolunun açılacağını savunuyor.

Server Tanilli, Bilim ve dogma karşıtlığını tartışıyor ve buradan hareketle dinci çevreleri eleştirisine konu ediyor.

Sinan Özbek, Feuerbach'ın din felsefesine ilişkin görüşlerini serimliyor. Feuerbach'ın dini açıklayışına Marx ve Engels'in değişik dönemlerde yönelttiği eleştirileri, çalışmasının kapsamına alıyor.

Melih Başaran, "Deus ex machina" kavramından hareketle Tanrı belirlemesi yapıyor. Yunan, Roma tiyatrosundan geçerken, Brecht ve Lyotard'ın görüşlerini de bağlamla ilişkilendiriyor.

Hans Jonas, Çağımızın en büyük düşünürlerinden biri olan Jonas, Auschwitz'e, Yahudi soykırımına izin veren nasıl bir Tanrı'dır? sorusundan hareketle, Tanrı'nın neliğini sorguluyor. Soykırımı sürecinde Tanrı'nın suskun kaldığını vurguluyor ve "Mutlak güç sahibi" Tanrı'nın bu yaşanılanlardan sonra anlaşılamaz olduğunu savunuyor. "Mutlak güç sahibi" nitelemesi kendi içinde çelişki taşıdığından, dünya işlerine müdahale etmekten vaz geçmiş bir Tanrı düşüncesi öneriyor.

John Llewelyn, Levinas'ın felsefesinde Tanrı kavramını sorguluyor. Bunu yaparken geniş bir felsefi arka planı ve dil çözümlemelerini makalesinin sınırlarına alıyor.

Mattthias Lutz-Bachmann, Horkheimer'ın son yapıtlarında bilgi eleştirisi ve Tanrı düşüncesini ele alıyor ve bunu yaparken Scophenhauer felsefesinin Horkheimer üzerindeki etkilerini de gündeme getiriyor.

Gabriel Marcel, İncil'den hareketle, Hıristiyan bilinç için kaygıya dayanan değer yargılarının, kendine has olduğunu savunuyor. Bunu yaparken; özellikle Spinoza felsefesi ve Stoacılar'ı karşı örnekler olarak ele alıyor.

Engin Delice, Mitolojik düşünme ile felsefi düşünce arasında niteliksel bir farklılık olduğunu savlayan yaklaşımlarla tartışıyor ve felsefeyi Thales'le başlatan klasik yaklaşımı sorguluyor.

S.Ö

Din ve Felsefe

Derleyen: Nejat Bozkurt

"Tanrı için bütün şeyler güzel, iyi ve hakça (adaletli)dır; insanlar ise birtakım şeyleri haksız buluyorlar birtakımlarını hakça"

"İnsanların en bilgesi Tanrı karşısında maymun"

"her yerde Tanrılar var"

"O Tanrı ne bir şey saklayıp gizler, ne de bir şeyi açıkça bildirir; ama yalnızca sezdirir"

Herakleitos; H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker

"Tanrı yalnız haksızlık işlemekten nefret edeni sever"

"Tanrılar insanlardan daha güçlü bir biçimde organize olmuş varlıklardır, ama ölmezlikleri mutlak değildir. Ölümlüler gibi atomlardan oluştuklarından, yaşamları insanların yaşamından çok daha uzak olmakla birlikte, sonunda onlar da genel yasaya boyun eğerler. ezeli ve ebedi evrende hiç kimseye bir ayrıcalık yoktur"

Demokritos; H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker

"Habeşler Tanrılarını siyah ve küt burunlu yaparlar; Trakyalılar ise Tanrılarının mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler... Eğer öküzler, atlar ve aslanlar ellere sahip olsalardı ve elleriyle resim yapabilseler ve insanlar gibi sanat eserleri üretebilselerdi, atlar Tanrıların biçimlerini kendilerine benzer olarak, öküzler de ökü-

ze benzeyen Tanrılar resmedeceklerdi"

Xenophanes; H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker

"Din, zeki devlet adamlarının halkı kendilerine itaat ettirmek için uydurdukları bir kurumdur"

Kritias, H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker

"Evrenin gayesel nedeni ve en yüksek iyi olan Tanrı, şeylerin içkin özü olarak aynı zamanda eşyanın içinde ve eşyanın ötesindedir, evrenden ayrıdır, aşkındır... Nasıl ki disiplin aynı zamanda bir ordu içinde ve onun üstünde, generalin düşüncesinde bulunursa, bunun gibi Tanrı hem kanun ve kanunu koyan, hem de eşyanın düzeni ve düzenleyicisidir"

"Hiçbir şey Tanrı'dan daha yüksek olmadığından ve tanrısal düşüncenin konusu mümkün olan en yüksek şey olduğundan, bu düşüncenin konusu ancak kendi kendisidir"

Aristoteles, Metafizik

"Adaletsiz Tanrı, tanrı değidir"

Euripides, Elektra

"Tanrılar ölümlerinden sonra Tanrı mertebesine çıkarılmış kahramanlar, krallar, müstesna insanlardan başkaları değildir"

Evhemeros, H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker

"Daha insanlara hizmet edemezken Tanrılara nasıl hizmet edebilirsin?"

"Dünyada beş şeyi, her şeyi uygulayabilmek yeteneğine 'mükemmel erdem' derim; bu erdemler: eğrbaşlılık, cömertlik, samimiyet, doğruluk ve nezakettir"

"Büyük ve üstün insan erdemi, küçük insan ise rahatını düşünür. Üstün insan yasalar üzerinde kafasını çalıştırır, küçük insan ise menfaatini aramaya bakar"

"Şimdiye kadar kimseyi görmedim ki kadın güzelliği kadar ahlak değerlerini de sevsin"

"Susmak ve anlamak, araştırmak ve bıkmamak, öğretmek ve yorulmamak: Bunlardan başka ne yapabilirim ki?"

Konfüçyüs, Konuşmalar

"Biz Şintosit doğar, Buddist ölürüz"

Bir Japon rahibi, Dinler Tarihi, AÜAÖFY

"Bağnazlık, gerçek dindarların en büyük düşmanıdır"

Bir Budda rahibi, Dinler Tarihi, AÜAÖFY

"Tanrı katı, akılca yoksul olanlara ayrılmıştır"

"Her kim ki yaşamını kurtarmak ister, yitirecektir onu; ama onu veren, yaşamından vazgeçen kimse, ölümsüz kılacaktır yaşamını"

İncil

"Müslüman, elinden ve dilinden başkalarının emin olduğu kimsedir"

"Milliyetçilik davası güdenler bizden değildir. Milliyetçilik davası için savaşanlar ve bu uğurda ölenler bizden değildir. Milliyetçilik, insanları haksız bir davanın peşine düşürmek demektir."

"En büyük zenginlik ruh zenginliğidir; en iyi hazırlık dindarlıktır; en derin felsefe Tanrı karşısında, Yüce ve Büyük olanın karşısında duyulan korkudur"

"Hiçbir baba çocuğuna iyi bir terbiyeden daha güzel bir şey veremez"

"Hiç ölmeyecekmiş gibi çalışın, yarın ölecekmiş gibi ibadet edin"

"İnsan öldüğünde yaptıkları da sonuna gelir. Ama üç şeyi arkasında bırakır: Devam eden bir hayır, geçimi sağlayan bilgi ve onun için dua eden vefalı evlatlar"

"Ey insanlar: Allah karşısında en makbul olanınız, Allah'tan en çok korkandır"

"Az ama yeterli olan, bol ve akıl çelici olandan daha iyidir"

"Bilen kişinin yalnızca tapınan kişi karşısındaki üstünlüğü, yıldızları görünmez yapan ayın onlar karşısındaki üsütünlüğüdür. Bilenler, bilgiden başka hiçbir miras bırakmayan peygamberlerin mirasçılarıdır"

"Bilgiyi aramak her Müslümanın kutsal görevidir. Bilgi Çin'de bile olsa gidip onu bulun"

"Allah akıldan daha iyi, daha mükemmel ve daha güzel bir şey yaratmadı. Allah'ın verdikleri hep ondan gelir. Anlayış ondan ge-

lir, Allah'ın gazabı ondan gelir, ödül ve ceza da ondan gelir"

"Yoksulluk bazen inançsızlığa yol açabilir"

"Şaşkınlığa düşüren sıkıntılar, insanları çürüten zenginlik, güçsüz düşüren hastalık, anlamsız şeyler söyleten yaşlılık ve ani ölüm sizi teslim almadan, iyilik yapmak için acele edin"

"Her dinin kendine özgü bir niteliği vardır. İslamın özelliği de alçakgönüllülüktür"

"Alçakgönüllülük ve inanaç birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Biri yitirilirse öbürü de gider"

"Allah sizin bedeninize ve görünüşünüze bakmaz; kalbinize ve yaptıklarınıza bakar"

"Hükümdarların huzurunda olsan da öfkelerini hiçe sayarak doğruyu söyle. Onlar senin yalnızca bedenine sahiptir, ruhun üzerinde egemen değildirler"

"Şüphe etmekten sakının, zira şüphe büyük bir yanlıştır"

"Genç olanı yaşlı olanı selamlasın, yürüyen oturanı selamlasın, sayıca az olan çok olanı selamlasın"

Hz. Muhammed'in Hadislerinden: Hz. Muhammed/ Ziyaettin Serdar, Zafer Abbas Melük

"En erdemli savaş, insanın kendi kendini fethetmek için verdiği savaştır"

"Zayıf olanlarınız, hak ettiklerini almak için benim karşımda güçlü olacaklar; güçlü olanlarınızsa, kendilerine düşeni vermek için benim karşımda zayıf olacak"

Hz. Ebu Bekir, Dinler Tarihi, AÜAÖFY

"Gücü her şeye yeten Tanrı, insanlığın yaratığıdır"

Nesimi

"Eğer bir kimse ben Tanrı'yı seviyorum diyor ve kardeşinden nefret ettiğini söylüyorsa, o bir yalancıdır; zira gördüğü kardeşini sevmeyen biri, görmediği Tanrı'yı sevemeyen biridir"

Saint Jean, Dinler Tarihi, AÜAÖFY

"Anlamak için inanıyorum" (Credo ut intelligam)

"Akıl, Tanrıyı tanıyabilir; çünkü Tanrı onu bize her şeyi bilmek; ya-

ni Tanrıyı bilmek için vermiştir"

Augustinus; De libero arbitrio

"Saçma, akıl almaz olduğu için inanıyorum" (Credo quia absurdum est)

"İyi ve en iyi, Tanrı'nın buyurduğu şeydir. Tanrı'nın iyi diye buyurduğu şey hakkında tartışmayı küstahlık sayarım. Gerçekten bir şeyi iyi olduğu için değil, fakat Tanrı buyurduğu için dinlemeliyiz"

Tertullianus; De poenitentia

"İnanmak için anlıyorum" (Intelligam ut credam)

Aquino'lu Thomasius, Summa Theologica

"Tanrı her şeyin içinde olduğu ve kendisi her şey olan şeydir... Tanrı doğanun kalbi ve kaynağıdır... O hiçbir şeyden gelmemiştir, ama kendisi ezeli ve ebedi olarak her şeydir"

Jacob Boehme, Aurora

"Bütün karşıtları birleştirmiş bir varlık olarak Tanrı kavranamaz"

Nicolaus Cusanus De docta ignorantia

"Önce insan olunuz, sonra Tanrı da Tanrı olacaktır."

Thomas Müntzer, Deutsche Messen

"Bir ateist geometreci olamaz"

Descartes, Géométrie

"Biz her şeyi Tanrı'da görürüz"

Malebranche,la Recherche de la Vérité

"Tanrıyı seven birinin Tanrı'nın da onu sevmesini arzulaması olanaksızdır"

"Tanrı ile evren aynı şeylerdir; evren tanrısal özün kendisini geliştirmesidir"

Spinoza, Ethica

"Suçlu doğmamız gerekir, yoksa Tanrı haksız olurdu"

Pascal, Pensées

"İman, boyun eğmeden, tam bir teslimiyetten başka bir şey değidir"

"İnanmak çoğu kez kuşku duymaktır"

"Tanrı varolmasaydı bile biz onu icat etmek zorunda kalacaktık. Ama bütün doğa onun varolduğunu bize haykırmaktadır"

"Ateizm bir zihinsel güç göstergesidir, ama yalnızca belli bir dereceye kadar"

"Tanrı'nın insanı kendi imgesine uygun yarattığı söylenir; insan kendisini bu imgeye iyi uydurmuştur"

Voltaire, Dictionnaire philosphique

"Tanrı kavramı aslında maddenin negasyonunu bir hipostazlaştırmaktan, onu başlı başına bir şey, bir varlık haline getirmekten başka bir şey değildir"

Baron d'Holbach, Système de la Nature

"Bütün pozitif dinler, sayıklama halindeki bir insanın rüyalarından veya kıyafetini değiştirmiş maymunların geçici ve değişen hayallerinden başka bir şey değildirler"

"Tanrı düşüncesine gelince, hepimizin onu meydana getirmek konusundaki eğilimimiz ilkel bir içgüdü değise bile, hiç olmazsa zihnimizin insan doğasından ayrılmayan kullanılışının bir sonucudur"

David Hume, Din Üstüne

"Tanrı kendisine inanaların düşündükleri gibi ise, böyle bir Tanrı'nın olmaması daha iyi olurdu"

Diderot, Rameau'nun Yeğeni

"Biraz felsefe dinden uzaklaştırır, çoğu ise ona yakınlaştırır"

Antoine de Rivarol, Discorus sur l'universalité de la langue française

"Din ne bir teoloji, ne bir teozofidir; bunların hepsinden başka bir şeydir: Bir disiplin, bir yasa, bir boyunduruk, gevşemeyen bir yükümlülüktür"

Joseph Joubert, Pensées

"İsa, yüreğin dininden olmayan herkesi hor görüyordu"

"Din, artık bireysel bir şey olmuştur"

"Geleceğin dini salt bir hümanizm olacak"

Ernest Renan, Les Origines du Christianisme

"Her bir dinin asıl değeri ancak yüzyıllar geçtikten sonraki sonuçlarıyla değerlendirilebilir"

Goethe, Divan

"Tanrı'nın sevgili kulu / İnanç sevgi ve umuda dayanır / Din, sanat ve bilim / İbadet, yaratmak ve görmek ihtiyacını / Besler ve doyurur / Üçü birdir / Başta ve sonda / Ayrılsalar da ortada"

Goethe, K. E. Schubart'a

"Kuran'ın bütün özü, az sözle çok şey söylemek gerekirse, ikinci surenin başında yeralır ve şöyle der: Bu kitapta şühe yoktur"

Goethe, Divan

"Dünya tarihi açısından bütün kitaplar arasında en tehlikelisi, eğer tehlikelilikten söz edilecekse, şüphesiz İncil'dir; çünkü başka hiçbir kitap insan soyundan bunun kadar çok iyi ve kötünün gelişimine sebep olmamıştır"

Goethe, J. D. Falk'a

"Kendi günahlarımızı başkalarında görünce dehşete düşeriz"

Goethe, F. H. Jacobi'ye

"Mucize uman, inancını kuvvetlendirsin"

Goethe, Faust

"Dindarlık erek değil, en temiz ruhuyla en yüksek kültüre ulaşmak için bir araçtır... Bu yüzden şu ortaya çıkıyor: Dindarlığı, sofuluğu erek ve amaç sayan kişiler, çoğunlukla sahtekardır"

Goethe, Maximen und Reflexionen

"Dindarlık, insanları birbrine bağlar. Ama Tanrısızlık daha çok bağlar"

Goethe, Zahme Xenien V

"Biz tabiatı araştırırken panteistiz, şiir yazarken politeistiz, ahlakta monoteistiz"

Goethe, Maximen und Reflexionen

"Katkısız, derin, doğuştan gelme ve geliştirilmiş görüş tarzım bana Tanrı'yı tabiatta, tabiatı Tanrı'da görmeyi kesin olarak öğretti. Öyle ki, bu tasarım biçimi benim bütün varlığımın temelini oluşturdu"

Goethe, Tag und Jahreshefte

"Yükselmekte olduğumuz zaman, Tanrı her şeydir; alçaldığımız zaman bizim zavallılığımızın tamamlayıcısıdır"

Goethe, Maximen und Reflexsionen

"Dinlerin kaynağı, insanların zihinsel etkinliklerinin ve düşüncelerinin kaynaklarıyla karışmış durumdadır"

S. Reinach, Essais sur le Philologie

"Tanrı mı?, Böyle bir hipoteze gereksinim duymuyorum"

P. S. Laplace, Exposition du système du monde

"Batıl inanç zihinsel bakımdan zayıf olanların dinidir"

Edmund Burke, Vindication of Natural Policy

"Tarih, kökleri Tanrı'da olan bir planın gerçekleşmesidir"

G. B. Vico, Yeni Bir Bilimin İlkeleri

"Tanrıyı kişi gibi tasarımlayan her dini görüşten nefret ederim ve bunu akıl sahibi bir varlığa yakışmayan bir şey gibi görürüm"

J. G. Fichte, Kritik aller Offenbarung

"Tarihte Tanrı'nın olması, ahlak bakımdan ilerlemenin bir garantisidir"

"Tarih bir drama benzer; bu dramın yazarı Tanrı, aktörü ise insandır"

F. Schelling, Philosophie und Religion

"Tanrı, kendi kendine tapan insandır"

"Din, insanın mutluluk içgüdüsünün kendini hayal gücünde tat-

min etmesidir"

"Yoksul insan zengin bir Tanrı'ya sahiptir"

"Doğanın düşünce tarafından "konulmuş" olduğunu söyleyen Hegel doktrini, doğanın Tanrı tarafından; gerçekliğin, maddenin soyut, maddi olmayan bir varlık tarafından yaratıldığını söyleyen teolojik öğretinin felsefe diline çevrilmiş biçiminden başka bir şey değildir"

"Benim ilk düşüncem Tanrı, ikincisi akıl ve üçüncüsü ve sonuncusu da insan oldu"

"Sanat, din, felsefe ve bilim 'insan özü'nün görünüşlerinden ya da ortaya çıkışlarından başka şeyler değildirler"

"İnsanı yapan din değil, dini yapan insandır"

"Ben, kendim için ben, başkaları için sen'im. Fakat ben, ancak duyumsanan, yani maddi bir varlık olarak böyleyim. Ama soyut akıl, bu 'kendisi için varlık'ı bir töz, atom, 'ben', Tanrı halinde soyutlar. Bunun içini soyut akıl, 'kendisi için varlık' ile 'başkaları için varlık' arasında ancak kendine göre bir bağlılık kurabilir. Duyumsamadan düşündüğüm şeyi, her türlü bağlılığın dışında düşünüyorum demektir"

L. Feuerbach, Toplu Eserler

"Filan politik biçim ancak filan dinle birlikte bulunur ve falan devlette ancak falan felsefe ve filan din varolabilir"

Hegel, Tarih Felsefesi

"Din, yaşam yükünün altında derin bir nefes alıştır; kalpsiz bir dünyada bir kalptir; ruhsuz bir dünyanın ruhudur. Din halk için bir afyondur"

"Din yalnızca insanın çevresinde hareket eden bir kuruntu güneşidir. O, insan kendi etrafında hareket etmeye başlayıncaya kadar insan çevresinde dönüşüne devam edecektir"

"Din, kendiliğinden, içerikten yoksundur; onun kaynakları gökyüzünde değil, yeryüzündedir; kuramsal olarak kendisinin dile getirdiği yozlaştırılmış gerçeklik ortadan kaldırılınca, o da kendiliğinden yok olacaktır"

Karl Marx, Deutsche Ideologie ve Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi

"Her din egemen olmak ister"

"Din, cahilliğin en ilkel dönemlerinde doğmuştur; insanların kendi doğaları ile çevrelerindeki doğaya ilişkin ilkel tasarımlardır"

"Hiçbir dinsel propaganda çürümekte olan bir topluma kurtarabilecek durumda değildir"

"Her din, insanların günlük yaşamında egemen olan dış güçlerin insanların kafalarına fantastik biçimde yansımasından başka bir şey değildir. Bu yansımada yeryüzü güçleri göksel güçler biçimini alırlar. tarihin ilk aşamalarında ilk önce doğa güçleri yansımış ve bu güçler, daha sonraki gelişmelerde çeşitli halklarda türlü türlü simgeleşmişlerdir"

F. Engels, Anti Düring ile L. Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu

"Din, uygarlığın bir hastalığıdır"

"Tanrı öldü"

"Tanrı düşüncesi şimdiye değin varlığa karşı büyük bir çıkış oldu. Tanrı'yı yadsıyoruz... Böylece yalnızca dünyayı kurtarmış oluruz"

F. Nietzsche, Das Philosophen Buch

"Tanrının tek özürü varolmamasıdır"

Stendhal, Le Roughe et le Nori

"İnsan kendisini öldürmemek için Tanrı'yı icat etti"

"Din duygusu, özünde, hiçbir akıl yürütmeden, hiçbir kusurdan, hiçbir dinsizlikten zarar görmez; bu duyguda, bütün bunların dışında kalan ve sonsuza dek öyle kalacak olan bir şey, dinsizlerin kanıtlarının hiçbir zaman ulaşamayacağı bir şey vardır"

"Eğer Tanrı olmasaydı, her şey mubah olurdu"

Dostoyevski, Ecinniler ve Karamazof Kardeşler

"İnancın kanıta gereksinimi yoktur; onun bir düşman olarak görür"

Kierkegaard, Korku ve Titreme

"Tanrı eğer varolsa bile onu ortadan kaldırmak gerekecekti"

Bakunin, L'État et Anarchie

"Dinsel hayal ürünlerinin sanatsal olarak biçimlendirilişi dinde sonun başlangıcıdır; çünkü burada doğaüstü güçlerin insansal olarak biçimlendirilişi bu güçleri insansal kılmakta, öbür dünyaya ilişkin güçler olmaktan çıkarmaktadır"

A. Lunaçarski, Religion and Socialism

"Din yasalarının sızdığı yerden bilim yasaları kovulur"

"Dinin her türlü, ve hatta en ustalıklı, en iyi savunulması ve hoşgörülmesi, gericiliğin hoşgörülmesidir"

"Yobazlık Aristoteles'de canlı olanı öldürmüş, ölü olanı sonsuzlaştırmıştır"

V. I. Lenin, Aristoteles'in Metafizik Kitabı Üstüne ile Gorki'ye Mektup

"Babanın ölümü Tanrı'nın doğumudur"

S. Freud, Totem ve Tabu

"Muhammed'in Tanrı'sı vahşi çöl ortamında yaşayan bir şeyhin fanatizminden bir şeylere sahiptir; genç germen halklarının hıritiyan Tanrısı ise mavi gözlü bir töton soylusunu anımsatır"

Max Scheler, Die Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus

"Tanrı'dan sözettiğim zaman bu sözünü ettiğim aslında Tanrı değildir"

Gabriel Marcel, Un Homme de Dieu

"Tanrı'nın antropomorfik bir kavranışı bize hem felsefe bakımından yasaklanmıştır, hem de dinsel açıdan gerekmektedir"

Edouard Le Roy, Parcours Phlilosophiques

"Ahlaklı olabilmek, bir özgürlüğün ve bir sorumluluğun olabilmesi için Tanrı var olmamaldır"

Nicolai Hartman, Zur Grundlegung der Ontologie

"Masum halka, beş vakit namazdan maada, geceleri de fazla nazmaz kılmayı vaiz ve nasihat etmek, belki ömründe hiç namaz kılmamış olan bir poltikacı tarafından vaki olursa, bu hareketin nedeni anlaşılmaz olur mu?"

Mustafa Kemal, Atatürk'ten Düşünceler (E. Z. Karal)

"Bizim dinimiz en makul ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayı son din olmuştur. Bu dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır"

"Bir takım şeyhlerin, dedelerin, seyidlerin, çelebilerin, babaların, dervişlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, nushacılara talih ve hayatlarını emanet eden insanlardan mürekkep bir kütleye, medeni bir millet nazarıyla bakılabilir mi? Milletimizin hakiki mahiyetini, yanlış manada gösterebilen ve asırlarca göstermiş olan bu gibi anasır ve müessesat, yeni Türkiye Devleti'nde, Türk Cumhuriyeti'nde idame edilmeli miydi?

"İtiraf mecburiyetindeyiz ki, bütün İslam aleminin cemiyat-ı içtimayesinde hep yanlış zihniyetler hüküm sürdüğü içindir ki, Şarktan Garbe kadar İslam memleketleri düşmanların ayakları altında çiğnenmiş ve düşmanların zincir-i esaretine geçmiştir"

"Yine biliyorsunuz ki, İslam alemine dahil cemiyet ile alemi hristiyaniyet kitleleri arasında birbirini gayr-ı kabli-i af gören bir husumet mevcuttur. İslamlar, hıristiyanların, hıristiyanlar islamların ebedi düşmanı oldular. Bibirine kafir, mutaasıp nazarıyla baktılar. İki dünya yekdiğeriyle asırlardan beri bu taasup ve husumetle yaşadı. Bu husumetin neticesidir ki, islam alemi, Garbın her asır bir şekil ve rengi nevin olan terakkiyatından uzak kalmıştı. Çünkü ehl-i islam, terakkiyata adem-i tenezzülle, nefretle bakıyordu; aynı zamanda, iki kitle arasında uzun zamandır devam eden husumet ilcasiyle islam alemi silahını bir an elinden bırakmamak mecburiyetinde bulunuyordu. İşte silahla bu iştigal-i daimi ve hiss-i husumetle Garbin teceddüdatına adem-i iltifat, inhitatımızın esbabı ve avamilinden diğer mühim bir sebebini teşkil eder"

Mustafa Kemal, Atatürk'ten Düşünceler

"İnsanlıkta din konusundaki duygu ve bilgiler her türlü hurafelerden ayırdedilerek gerçek bilim ve fen ışınlarıyla saflaştırılıp olgunlaştırılıncaya değin din oyununu oynayanlara her yerde rastlanacaktır"

"Tarihimizi okuyunuz, dinleyiniz... görürsünüz ki, ulusu mahveden, tutsak eden, harab eden fedakarlıklar hep din görünüşü altındaki küfür ve lanetliklerden gelmiştir. Onlar her türlü melaneti dinle karıştırırlar"

"Efendiler! Yaşamın felsefesi, tarihin garip oluşumu şudur ki, her iyi, her güzel, her yararlı şey karşısında onu yokedecek bir güç belirir. Bizim dilimizde buna yobazlık derler. İyi bir şey yaptınız

mı, biliniz ki bunu yok etmek için karşınıza ters bir görüş, gerici bir güç çıkacaktır. Onun içindir ki, yapmadan önce o kara gücün yok edilmesi önlemini de almış olmak gerekir"

Mustafa Kemal, Düşünceleriyle Atatürk, Arı İnan

İnancın 'sanki var' bilgisi

Uluğ Nutku

1. İNANDIĞINI BİLMEK, BİLMEDİĞİNE İNANMAK

İnsanın varolanları 'öyle oldukları gibi' bilmeye yönelmesi, bilimlerin yolunu açarken, varolanları 'öyle olmadıkları gibi' bilmeye (sadece tasarlamaya, hayal etmeye değil) yönelmesi de inançlara yol açar. Birincisi, hayatın devamı için apaçık bir zorunluluktur, çünkü avın avlanacağı, ekinin ekileceği zaman ve mekan doğru seçilmezse, nesnel dünya, bilinci yere çalar. İşi yapmada doğru bilinç, insanlaşma olayının başlangıcında da şimdisinde de gereken dünya deneyiminin birikimini zorunlu kılar. Bilincin, nesnesine uygun eyleme zorunluluğu, zorunsuzluğa dönüşmez. Bu nedenle bir çelişki içermez. Oysa varolanları öyle olmadıkları gibi bilmek, kendi içinde çelişiktir, çünkü hem varolmayanın bilgisi edinilemez hem de varolan, öyle olmasının dışında tanımlanamaz.

Oysa gerek kültür tarihi, gerekse canlı kültürler, varolmayanın var, gerçek olmayan nesnenin yahut sürecin gerçek sayıldığı örneklerle dolu. Kavramsal düzeyi gelişkin, yani uygar toplumlarda da yığınla örnek var, kimi geleneksel mucizeler, kimi de çağdaş bilim mitosları.

Bilginin bittiği yerde inancın başladığını söylemek kolay, çünkü ilk bakışta bilinmeyen şeyler olmasaydı, inançlarda olmazdı gibi görünüyor. Bu bakışta, nasıl ki yanlış doğrunun olumsuz koşuluysa, inanç da bilginin olumsuz koşulu oluyor. (sine qua non).

Ama bu bakış yeterli değil, çünkü temel bir olguya tosluyor. Hiç kimse, ne gündelik yaşayışındaki insan ne de uzun vadeli bilim üreten insan, bilmesiyle inanmasını ayırmaz, "bunu biliyorum ama buna inanmıyorum" demez, bildiğine inanır da. İnandığı şeyin, sadece bir inanç konusu olduğunu, hiçbir bilgi da-

yanağı bulunmadığını söyleyebilecek bir kimse de çıkamaz, çünkü bunu söylemek, inancın hiçbir açıklama yapamadığını, insanların işine yarayacak hiçbir şey vermediğini kabul etmek olurdu. O zaman da inanç, hiç bir pratik etkisi olamayacağından, kendi varlığını ortadan kaldırırdı. Örneğin, evrenin bir yaratıcısı olduğunu savladıktan sonra, bunun bir açıklama olmadığı savı, yaratıcısı olmadığı savına eşdeğerdir. Eğer evrenin nasıl yaratıldığının insanlarca bilinemeyeceği söylenirse bu söyleyiş nasıllığın bilgisine, tıpkı bilimlerin yaptığı gibi, bilim-içi sınır koyma olur ve o zaman da evrenin yaratıldığı söylenemez. Evrenin yaratılmışlığı mutlak bir sav olduğundan, sürecin nasıllığını zaten dışlar (" Tanrı 'ışık olsun' dedi ve ışık oldu"), bilinen-bilinmeyen sınırını çizmez. Demek ki "evreni nasıl yarattığını ancak yaratan bilir"demek, aslında bir kuşku değil, kısmi bir bilgi de değil, mutlak bir iddiadır. Ama yalnız mantıksal bağlamda mutlaktır, gerçek anlamda değil. Bu da dilin, bilinmeyeni, bir çevrimle biliniyor gösterme oyunudur. Ama bu oyun, basit bir açıklama değil, insan olma paradosunun evrende açtığı yeni bir boyuttur. Herakleitos'un dediği gibi kosmos, -insanı da içererek- bütün karşıtlıklarıyla "olsa olsa bir oyundur."

Mutlaklık nasıllığın koşullarını kısmen kabul ederse, kendi yıkımına başlayacaktır. Öyleyse mutlak olan kutsaldır, değişmez, değişmezliği sorgulanmaz, nasıllığı yoktur. Yaradanın işlerinin insanlarca bilinemeyeceği savı, insanın mutlak bilgelik iddiasıdır.

Mutlak savlar, daima kısmi olan ve böyle olmakla ivme kazanan, tarihsel ilerleyen bilgiyi hem kendilerine katmaya, hem de kuşatmaya çalışırlar. Bunun artık yapılamadığı yerde (örneğin, dünyanın altı günde yaratıldığı nasıllık açıklamasının bilgice geçersizliği) sembolik anlatımlara başvurulur. Sembolik anlatımların bazıları, belki çoğu, insan yaşayışının anlam boyutunu dile getirmeleri bakımından işlevseldir; örneğin toplumsal işbirliğinin sürdürülmesi için insani haftanın altı gününde çalışılması, bir gününde dinlenilmesi gerektiği anlatımı (Tanrı da yedinci günde dinlenmişti). Ama bazıları da yorumlandıkça anlamsızlaşırlar, -örneğin, erkeğin kaburga kemiğinden kadının yaratılması yahut erkeğin kadını süpürge kılıyla okşarvari dövme hakkı gibi-. Bunlar baştan çürük olduklarından, insani değerleri göstermeleri olanaksızdır. Bu nedenle tarihsel sınırlıdırlar, geçmiş bir zamanın koşullarına gömülü bırakılmalıdırlar, canlandırılamazlar, güncel değerlendirilemezler. "Öyle olduğunu biliyorum ama öyle olduğuna inanmıyorum" deyişin olanaksızlığına karşı "Öyle olduğuna inanıyorum ama öyle olduğunu bilmiyorum" deyişinin paradoksal olanaklılığı, bilme ile inanma arasındaki sınırı gösterir. Ama bu, inancın bilgisizlik itirafı değildir ve hiçbir zaman olmamıştır. Şaşırtıcı olan ve çözümlenmesi gereken budur. Bu, Sokratik bilgisizlik itirafından bambaşka olan Augustinusçu itiraftır. (Tanrı da insana "ben benim" derken "sen de sensin" demek istiyordu ve insanın kendi özdeşliğini itiraf etmesini istiyordu, eleştirel sorgulamasını değil).

Bilgi terimleriyle konuşan kimse; sadece "bilmiyorum", "henüz bilmiyorum", "bilmiyorum ama öyle olabileceğini varsayıyorum" der. Gerek günlük

dilde gerek bilim dilinde bilmeyi olumlamayla başlamak inanmayı içerdiği halde (biliyorum, inanıyorum), bilmeyi olumsuzlamayla başlamak (bilmiyorum, inanıyorum), nasıllığı belirleyen nedensel-bilimsel söylemin dışına düşüyor. Demek ki, "bilmiyorum ama inanıyorum" deyişi, nasıllık bilgisinin ötesinde bir bilgi türünün olduğunu ve bunu bildiğini iddia etmektir. Eskilerin 'çifte hakikat' dediği ve pek yanıltıcı olan, 'bilim hakikati-inanç hakikati' sözde ayrımı, inancın hakikati (bilgi) olduğunu savlamakla bilgiyle inancı aynı söylem düzlemine koyar ve insani paradoksu eritir. Başka deyişle, inanmanın, varolmayanı varolana dönüştürme çabasındaki temel paradoksu -insanı doğal nedensellik nesnesi olmaktan çıkaran bu trajik çelişkiyi- gözardı eder.

"Öyle olduğunu bilmiyorum ama öyle olduğuna inanıyorum" diyen kimse, nasıllığın tüm koşullarının bilgisinin bir yerde bir zamanda bir varlıkta bulunduğuna kesin güven duymasaydı, bu sözü hiç söyleyemezdi. Bunu söylerken de tüm koşulların bilgisinin kendisinde olmadığını kesinlikle biliyor Tüm koşulların bilgisi tüm zaman mekanın bilgisidir. (bilinemez ama olmuş ve var) ve o kimse geçiçi şimdi-buradalığını ebedi zaman-mekana yerleştirerek anlam arayışında insani paradoksu gerçekleştirmekdir. Bunu yapamayanlar "inandığımı biliyorum" kolaylığıyla verilmiş inanç sisteminin sözde bilgisine sığınırlar ve onun töre ve törenleriyle cemaat oluştururlar. Bu sisteme derinliksiz cemaat ahlakı denebilir.

İnsani çelişkiyi duymaktan kaçınan, derinliksiz ama propagandacı cemaat ahlakçısını aşmaya çalışan, mutasavvıfın durumu ikircikildir. O bir yandan cemaati teslimiyetçi donuklaşmaya karşı uyarırken, diğer yandan "inandığımı biliyorum" mantığının dışına çıkmaz. Ancak bunu değişik ifade eder. Kendisinin tüm koşullarla 'bir' (Tanrıyla bir) olduğu iddiası, insani temel varoluş sorunlarının bilincinden çok uzaktadır. Gerçi tanrısal bütünle bir olma, birleşme savı insanın, tüm evrim basamaklarını kendisinde barındırdığı savını içerir ve bu aslında bir bilgi savıdır, ama yanlış ters söylemdedir. Bu nedenle bütün mutasavvıflar (toplumsal işlevlerine rağmen) kırma bilimcilerdir. Plotinos'dan beri bir olanın basamaklarından çıkış ve iniş teorileri, kendi etrafında dönen ve Anaksimandros'un yalın 'sınırsız bir olan varlığını' bu temel çelişkiyi kavramaktan yoksun kurgulardır.

II. 'SANKİ VAR'IN ÇÖZÜMLENİŞİNİN DAYANAKLARI

Yukardaki ayrımlar 'inancın sanki var bilgisi'nin işleyişine daha yakından bakmayı gerektiriyor. Sorunu ilk kez Feuerbach, insanın kendi sonluluğunu tersine çevirerek sonsuza uzatma olgusu temelinde çözümledi. Böylece, dünya gerçekliğini aşan inanç yaratıklarının insana bağımlılığı ve insan-doğa, insan-insan ilişkisinden kaynaklandığı açıklığa kavuştu. Vaihinger, 'sanki var felsefesi'nin sistematiğini oluşturmaya girişti. Yuzyılımızda N. Hartmann ereksel düşüncenin tam bir çözümlemesini yaptı. Felsefenin 'kendini bil' şiarını doğrultusundaki bu büyük hizmetleri kültür antropolojisinin çalışmalarıyla zen-

gin içerikler kazandı. Ama kapsamlı bir 'inanma felsefesi' henüz yapılmamıştır. Felsefi antropolojinin önündeki güncel görev, dünya kültürlerinin buluşmaları ve birbirlerini anlamaları için geniş bir zemin döşemektir. Bu yöndeki çalışmaların bağlayıcı öncülü, tüm aşkınlığın (transendens), insan bilincinin nesnelerinden ibaret olduğudur. Dünyanın bilince yansıyan çıplak gerçekliği, bilinç tarafından giydirilerek dünyaya geri yansıtılıyor.

Önce bilincin nesnelerini ayrıştıralım: 1. gerçek nesne; 2. ideal nesne; 3. düşünce nesnesi. Birincisi, bilimleri alanlara ayırarak nasıllığını veya nedenliğini (bu ikisi arasında özde hiçbir fark yoktur ve bilimle felsefeyi 'nasılın bilgisi-nedenin bilgisi' diye ayırmak yapaydır) açıklamaya giriştiği nesnedir. İkincisi nasıllığı belirleyen ilkeler alanıdır. Birincisi doğrudan algıya verilen, ikincisi algı dolayısıyla 'düşünülür' olan varlık alanıdır. İlk ayrımı Platon'un yaptığı ve philosophia perennis'e (sürekli felsefeye) ait olan bu sorun (nesne-ilke bağıntısı buradaki konumuz değil. Bizi ilgilendiren üçüncüsü. Burada çekirdek soru, düşüncenin kendiliğinden, hiç bir algı dayanağı olmadan bir kavram oluşturup oluşturmayacağıdır. İdealizm-materyalizm karşıtlığı asıl bu soruda ortaya çıkar. İkinci tür nesne alanının açıklanışları felsefe tarihlerince üçüncü türle karıştırıldı ve filozoflar, sorunların farklı çekirdekleri gözden kaçırılarak izmlere yerleştirildi. İdeal nesne alanı bilincin iç nesnelerinden oluşmaz; ondan bağımsız bir varlık alanıdır. Oysa üçüncü tür, bilincin iki yönelimi, algılama ve düşünme arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Bu bağlamda, eğer bilinç, dünya algısına hiç dayanmayan bir düşünce ediniyorsa, bu düşünce evrendışı ya da evrenüstü bir varlıktan kaynaklanmalı. Yaratıcı Tanrı düşüncesinin kökü burada yatar. Aynı zamanda, nedensel bağ kurmanın 'ilk olan'ın öncesini ve 'son olan'ın sonrasını sormasını durdurmayı amaçlayan, ama gerçekte durduramadığı için insani paradoksu oluşturan, besleyen, körükleyen bir köktür.

Algı dayanağı olmayan bir düşünce, insanın biyolojik donanımını aştığından, onu en azından bir yanıyla (ölümsüz ruhla)evrimin dışına yerleştirir. Bundan sonraki kurgular(mucizeler, vahiyler) tutarlı bir iç mantık zinciriyle inanç sistemlerinin örüntüsünü oluştururlar.

Bilincin daima 'bir şeyin bilinci' olduğu, felsefenin kesin bir bilgisidir. O 'şey' gerçektir ve algıya açıktır. Bu deneysel olarak da kanıtlanmıştır. Bir parmağının ucundaki küçük bir doku parçası hariç her yanı yanan birisi, ancak o dokuya batırılan bir iğneyle uyarılabiliyor ve besleniyordu. Bu kısa sürüyor ve adam yeniden 'ölüm uykusuna'na yatıyordu. Görme, işitme, tad alma, koku alma duyularının tamamını yitirmiş, dokunma duyusunun da alıcılığı o doku parçasıyla iğne arasındaki ilişkide sınırlanmıştı. Bunun dışında bilinci artık yoktu. Bitkisel yaşamıyordu ama konuşması hatta ses çıkarması bitmişti. Eğer onun düşüncesi duyumlardan bağımsız olsaydı (Descartes'ın cogitatio substansı gibi) bütün bu eksikliklerine rağmen kendisinin farkında olduğunu bildirecek en azından bir el-kol yahut bacak hareketi yapardı. Bunu da yapamadığına göre, eskilerin ruh dediği ve düşüncenin kaynağı saydığı yapı basitçe 'yok'tu.

Bundan çıkan sonuçlar: 1 algı dayanağı olmayan hiç birşey düşünülemez de (Locke bunda haklı); 2. değişmez yasalılıklar, ilkeler (idealite alanı) algılanan nesnel dünya sayesinde düşünülürler ve yalnız akılla içlerine girilir (Leibniz bunda haklı), 3. düşünce-içi olan ama gerçeklikte bulunmayan kurgu nesneleri ancak ve ancak algı bağıntıları dayanağında (mantık bağıntıları değil) oluşabilirler (zihin nesnesi, mental varlık diğer terimler).

İnancı anlamanın anahtarı budur ve inanç nesneleri ne kadar karmaşık ve soyut görünseler de, çözüme adım atılmıştır. Uçan at, kuşun kanadının algılanmasını atın koşmasına bağlamak ve atı uçurmakla yapılır; deniz kızı, balığın kuyruk kısmına kızın bedeninin üst yarısını bağlamak ve yüzdürmekle yapılır.

Soyut kavramların bağıntıları da somut tasarlanabilir olan nesne bağıntılarından özde farklı değildir, ama ayrıca toplumsal ilişkileri de içerirler. Dilin 'en' pekiştirmesiyle yapılan 'en büyük', 'en mükemmel', 'en şefkatli' nitelemeleri sosyo-kozmik anlama bürünür. Aslında, soyut denilen kavramların da -örneğin adalet- somut algılanabilir toplumsal içeriği vardır. Demek ki genel kavramlar da, düşünülebilir olmaları için algılanabilirliği gerektiriyorlar. Leibniz Locke'a karşı aklın kendisinin duyumlanamayacağını savunurken, aklın, edilgin duyumlama karşısında etkinliğini belirtmek istiyordu. Ama her ikisinin, sonra da Hume'un düşünemedikleri olgu, duyumlamanın kendisinin de bir etkinlik olduğudur ve aklı etkin kılan da odur. Düşünce, gerçek nesnelerin bağıntılarından yola çıkarak gerçek olmayan bağıntılar kurabiliyor. Ama gerçek olmayan bazı nesneleri ve bağıntıları neden kutsuyor, neden onları kendisinin üstünde ve kendisine hükmeden varlıklar sayıyor? İnsani paradoksun anlaşılması için bu soruya tek cevap vardır: Ölümün ölüm olduğunu kabul etmemek. Çıplak gerçekliğe bu 'hayır' deyiş (Max Scheler), insanı insan kılan, onu 'sanki var'larla yaşatan, insan için asıl olan gerçekliktir. Tüm uygarlık tarihi, piramitlerden, tasarlanan uzay kolonilerine kadar, 'sanki var' bilgisinin başarısına dayanır.

İnsan doğal süreçleri nedensel açıklayabilir ve onların doğru bilgisini edinmek için böyle açıklamak zorundadır da. Ama kendisini açıklamaya gelince, nedensellik kategorisi yetmiyor. En çarpıcı örneği, en ilkel maddi-teknik düzeyde, en ilksel dil düzleminde bulunan kabilelerin danslarının ve törenlerinin, en üst teknik düzeyde yaşayan modernlerden çok daha karmaşık olmasıdır. Akrabalık ilişkileri de çok daha karmaşık ve ayrıntılıdır. Neden-etki, sebep-sonuç bağıntıları kurmakla bu olaylar kısmen anlaşılabiliyor. İşbaşındaki belirlenim, nedenselliği de, kendisine katan bütünlük kategorisidir. Bundan başka ve daha önemlisi, bütünlüğe anlam vermedir.

Anlam vermelerde, bilgi bakımından ölçülürse, hemen hemen her şey yanlıştır. İnsanın varoluşunun evrende bir amacı olduğu, bu amacın gittikçe gerçekleştiği, bilgi bakımından içeriksizdir. Bu inanç için 'ama öyle olmadığını bilemeyiz ki' savunması yanlıştır, çünkü 'bilmek' fiili kullanılıyor. 'Bilmek' fiili kullanılmasaydı, 'insanın varoluşunun evrende amacı olmadığına inanamayız ki' demek gerekirdi ve bu da saçma olurdu. Bu saçmalığı tersine çevirmek ve

olumlamak isteyen derin inanç düşünürleri, Tertullianus gibi "saçma olduğu için inanıyorum" (credo quia absurdum est) derler. Oysa Anselmus'un "anlayayım diye inanıyorum" (credo ut intelligam) deyişi, çelişkiyi göğüslemiyor, ondan kaçınıyor. Buddha'nın Nirvana'yı olumlaması da gerçek varoluşun nedensizliğindeki saçma'ya karşı hiçliği asıl varlık alanı sayarak çelişkiyi işleyen bir anlam kurmaydı.

Bilmeyle inanma arasındaki gelgitler, varolma ile varolmama, 'dır' ile 'değildir' arasındaki gerilimden kaynaklanır. İnsanın geriliminde duran bir 'olanaklar varlığı' olması da temeldeki paradoksa işaret eder.

Din ve felsefe

Afşar Timuçin

Din ve felsefe iki kardeş alan olarak görünürler. Felsefeden yola çıkıp sağa saptığınızda sanki hemen dinle karşılaşacaksınızdır ya da dinden yola çıkıp az yürüdüğünüzde karşınıza hemen felsefe dikiliverecektir. Yakınlık göründüğü kadar büyük olmasa da vardır. Üstelik bu iki alanın birbirine çok yaklaştığı zamanlar oldu. Platon'un felsefesi bilindiği gibi inanç kökenli bir felsefedir, bir inancın düşünsel açılımı gibidir. Skolastikler felsefeyi dinin hizmetçisi olarak görüyorlardı. Descartes'daki dinsellik pek inandırıcı olmasa da Leibniz'de inançla düşünce içiçe geçer. Hegel felsefesinin her hücresinden Tanrı görünür: onda her şey Tanrı'ya göre olur, Tanrı'ya göre gerçekleşir. İki alan arasındaki yakınlığın temel nedeni onların metafizikte birbirine kavuşuyor olmalarıdır. Bilinemezin alanına girdiğiniz zaman felsefenin dinsel özelliklere bürünmeye başladığını görürsünüz. Fiziğin alanında olumluyu belirleyen ussal düşünce metafiziğin alanında her türlü doğrulanamazı benimsemeye eğilimli olur. Bilinemezi bilinire indirgeme çabası felsefi olmaktan çok dinseldir. Evet, ileri açıklamalarında din ve felsefe birbirine kavuşur.

Bu kavuşma noktası aynı zamanda bir ayrılık noktasıdır. Bu ayrılık her şeyden önce yöntemsel anlamda bir ayrılıktır. Metafizik düzeyde ortaya konulmuş bir felsefe üst düzeyde gerçekliğin görünümünü kendine göre çizerken ve oradan genelgeçer bilgilere yükselmeye çalışırken ancak bir başka açıklamaya kadar geçerli olduğunu bilir. Felsefenin açıklamaları hiçbir zaman son olmayan son açıklamalardır. Felsefede öğretiler öğretilere bağlanır, bu bağlanış çelişkili bir bağlanıştır. Bir başka deyişle, felsefede öğretiler öğretileri getirirken öğretiler öğretileri çeler. Gerçekliğin dondurulmuş bir açıklaması filozof için geçerli değildir. Filozof öğretisindeki temel bakış açısını bozmadan yeni yaşam koşulları çerçevesinde yeni görüşler geliştirecektir. Filozof bütünlük adına bilgiyi bozmaktansa bilginin yararına bütünlüğü bozmayı göze alır. O kaba bir inatçı değil dirençli

bir araştırmacıdır. Bir filozoftan bir filozofa ortaya çıkan aşama gerçekte yeni yaşam koşullarıyla eski yaşam koşulları arasındaki ayrılığı belli bir çerçevede ortaya koyar. Dehalar gerçekliğin üstünde gerçeklikler kuran insanlar değillerdir, onlar gerçekliği açıkladıkları ölçüde dehadırlar. En büyük dehada gerçekliğin en yoğun açıklaması kendini gösterir. Bu yüzden deha en basit ölçülerde toplumsallıktır ve tarihselliktir.

Filozoflar yaşamı yorumlamakta ve tasarlamakta hatta bilinmeze köklü bir açıklama getirmekte peygamberler kadar atılgandırlar. Ancak her felsefi düşünce insanın uzamda ve zamanda belli bir konumunu açıklayan tek kişilik bir düşüncedir. Bu yüzden felsefenin gerçek alıcıları diyebileceğimiz kimseler bir filozofa hayran olmayı düşünmeden ondaki bildiriyi kendilerine göre süzmeye yani anlamaya ve değerlendirmeye çalışırlar. Felsefeler karşısında hayranlık bunalımları geçirenler yalnızca gözünün önünü göremeyen "turfa" felsefeciler olabilirler. Her felsefe ancak kendini ortaya koyar ve kendini savunur. Bir felsefenin kendini savunması gerçekliğin uyarlı bir yorumunu içerdiği konusunda bir belirlemeden başka bir şey değildir. Bir kurgu ama çok ilginç bir kurgu olmakla övünen bir felsefe olabilir mi? Her felsefe gelecek zamanların hatta yakın zamanların dönüştürücü etkisinden kendisini kurtaramayacağı ya da koruyamayacağı gibi gününde bile kendisine güçlü eleştiriciler bulacaktır.

Felsefede dizgeci bakış bir zorunluluktur ama bir şeyleri eksik bırakmaktan korkarsanız felsefe yapamazsınız. Kötü felsefeci filozofça düşünmekten korkan adamdır. Felsefe gözüpeklik değil ama yüreklilik ister. Bu yüzden felsefe yapmak bir belirleyiş olduğu kadar bir vazgeçiştir. Hegel gibi uğraşıp didinip dört başı bayındır bir felsefe kursanız bile tüm dizgenizin tüm tutarlılığıyla bir gün çatır çatır dağılacağını, yerini başka felsefelere bırakacağını bilirsiniz. Her felsefe ölümsüzlüğüne tarihsel göreviyle ya da tarihsel yükümlülükleri içinde kavuşur. Felsefeler çabucak etkinlik katından ölümsüzlük katına yükselirler. Dünyaya yakın zamanda başka görüşler, başka sezişler, başka bakış açıları gelecektir, filozof bu dönüşüme ancak bir süre direnebilecektir. Descartes bir yüzyıla varmadan ölümsüzlük katına yükselmiştir. Aristoteles'in düşünceye yüzyıllarca egemen olması doğrudan doğruya yaşamın durağanlaşmasıyla ilgilidir. Filozof trajedisini hoşgörülü bir başeğişle yaşar. Felsefe bir başkaldırıştır, uzun erimde zorunlu bir katlanıştır. Geçerliliğini etkin olarak yitirmiş her düşünce insan düşüncesini tümleyen bir öge olarak tarihteki güçlü yerini alır, evrensel yargıçlar arasına katılır.

Hegel felsefe tarihi dersleri'nde düşüncenin tutarlı bir bütün oluşturduğunu şu sözlerle dile getiriyordu: "Düşüncenin edimleri tarihsel olmakla her şeyden önce geçmişin konusu olarak görünür ve bizim gerçekliğimizi aşar gibidir, Ama gerçekte biz neysek tarihsel olarak o'yuzdur ya da daha doğrusu bu alanda yani düşünce tarihi alanında olduğu gibi, tıpkı bizim oluşumuza benzer bir biçimde, herkeste ortak olan giderilemez öge bizim tarihsel olarak olduğumuz şeye çözülmez bir biçimde bağlıdır. Bizim olan ve çağdaş dönemle ilgili olan kendi kendisinin bilincine ulaşmış us hazinesi doğrudan doğruya ortaya çıkmış değildir, şimdiki zamanın toprağından çıkmış değildir, o kendisi için özünde bir kalıttır, kesin bir biçimde bir emeğin sonucudur, daha doğrusu insan türünün tüm eski kuşaklarının çabasının sonucudur." Buna göre işini bitirip tarihin boşluklarına atılmış düşünce fikri boş bir görünüşün ürünüdür. Hatta denilebilir ki bir felsefenin gerçek etkinliği onun tarihe katılmasıyla başlar, tarihin ölümsüz yargıçları arasına girmesiyle gerçekleşir.

Felsefe insanı üç boyutlu bir zamansallığa yerleştirir ve onu yalnızca geçmişi algılayan değil aynı zamanda geleceği tasarlayan bir varlık olarak belirler. Felsefenin gözüyle her geçmiş gelecek için bir geçmiştir. Böylece öğretiler insanı bugünden geleceğe açarken az sonra tarihsel yerlerini almaya hazır dururlar. Her yeni, doğduğu gün bir eskimişliğin serüvenine başlar. Felsefenin alanına girmeye hazırlanan kişi kaygan bir alanda iş göreceğini bilmelidir. Gün olacak, toprak altından kayıp gidiyormuş gibi bir duyguya kapılacaktır. Felsefede kibar beyleri sonuna kadar hoşnut edecek sarsılmaz dayanaklar yazık ki yoktur. Felsefe yapanlar değil de heves adına ya da meslek gereği felsefeyle oynayanlar hatta bir iki üç diye tek tek sayarak bir takım sarsılmaz dayanaklar belirlemeye çalışırlar. Bu sizi sevindiriyorsa kendi kendinize yapın ama onu hiçbir zaman bir öğreti olarak sunma yanlışına düşmeyin. İnsan kendini bildiği gibi kandırma hakkına her zaman sahiptir, başkalarını kandırmak doğrudan doğruya suç oluşturur.

Genel olarak din diye adlandırdığımız inanç alanı, özü yaşamsal dönüşüm olan ve yöntemi her durumda kuşkuya dayanan bu kaygan bakış biçimini kaldıramaz. Din öğretilerle değil dogmalarla iş görür. Dogmacı olmak zorunda olan din değişmeze eğilimlidir, dönüşüme karşı durur, tüm ayrıntılarında kendini olduğu gibi korumak ister. Bu yüzden zamana büyük bir dirençle karşı durur. Onun için korkunç olan tek şey yeniden gözden geçirilmektir. Din tüm görkemini ve inandırıcılığını zamandışılığında ortaya koyar. Zaten kendisi de zamandışı aşkın yetkinliğin temellendirilmesi konusunda mutlak bir bakış açısına ulaşmıştır. Din için en gereksiz ya da tehlikeli tutum gerçek kuşkuculuktur. Aziz Augustinus, oldukça değişik ya da anlaşılmaz bir mantıkla kuşkulanıyorsam varım, öyleyse kuşkulanmam gerekmez formülünü ortaya atmıştı. Din kendini her zaman, yakın zamanlarda olduğu gibi uzak zamanlarda da korumak ister ve büyük ölçüde korur. Dinin yaptığı ilk iş inançlıya değişmezi benimsetmektir. Buna göre sürekli akıp geçenin ya da sürekli akıp geçer görünenin temelinde mutlak bir değişmez belirleyici vardır.

Dinde doğrulama yoktur, inançlı kişi kendisine bildirilenin ayrıca doğrulanması gerektiği inancında değildir. Dinde güvenli bir aracı ya da açınlayıcı vardır, dini başlatan bu kişi tam anlamında bir yetke olarak hem bildirimde bulunur hem de bildirdiklerine açıklık getirir. Onun aracılığı kuşku götürmez. Filozofa gelince, o bildirmez, bildiremez, bir görüşü ortaya koyar ve tartışmaya açar. Her felsefe en başında kocaman bir bana öyle geliyor ki taşır, onunla söze başlar. O şunu iyi bilir: kendinden öncekiler gibi o da pekçok şeyi gözden kaçıracak pekçok şeyi bu yüzden eksik ya da yanlış yorumlayacaktır. Önemli olan, oluşmakta olan düşüncenin içinden bugünü belirlemekte olan ve geleceğe bağlanacak olan olgunlaşmış fikir'i söküp alabilmektir. Ne var ki bu fikir'i bütün boyutlarıyla görmek ya da bir başka deyişle parçalamadan çıkarmak olası değildir. Filozof, oluşmakta olan düşüncenin en yetkin görünümüne ulaşmaya çalışır. Felsefemiz sürekli oluşmakta olan gerçekliğin şimdiki görünümünü ne ölçüde yansıtıyorsa o ölçüde güçlüdür yani açıklayıcıdır. Her felsefe bir çağın içselleşmiş bilincidir.

Buna göre inançlının gönül rahatlığı felsefe adamında yoktur. İnançlı yalnızca hayran'dır. Yüceyi amaçlayan bir içgözlem ya da bir dışgözlem ya da her ikisi dinselin anlamını açıklamaya yeter. Tanrı'yı en tepeye koyan felsefelerde bile böylesi bir gönül rahatlığından sözetmek olası değildir. Dinler genelde bir Tanrı temellendirme-

siyle işlerini bitirirler, ona bağlı olarak da son derece katıkuralcı bir ahlakın ana çizgilerini verirler. Felsefenin sorunları çokyönlü ve çeşitlidir, değişende kalıcıyı yakalamak gibi güç bir yükümlülüğün altındadır o. Felsefe insanla ilgili tüm alanlardan sorumlu duyar kendini. Herbir alanda bilinmedik ya da daha doğrusu öngörülmedik bir şey kalmasın ister. Felsefe din gibi dingin bir güven duygusu içinde olmadığından çok zaman kendi içinde bile çelişkili görünümler ortaya koyabilir. Bu durum yaşamın çelişkili yapısından çok onun bir çırpıda kavranılamaz olan karmaşık özelliklerinden gelmektedir.

İnançlıyı zaman zaman alttan alta tedirgin edebilecek tek şey inanç formüllerinin enine boyuna tartışılmadan benimsenmiş olmasıdır. Dinin doğruları doğrulanma gereği duyulmadan ortaya konulmuş doğrulardır. İnançlı kişi, tıpkı felsefe adamı gibi, bu doğrulanmamış doğruların doğrulanmasından yana bir duygusallık taşısa da onları çokça irdelemenin tehlikeli sonuçları, inancı sarsabilecek sonuçları olacağını bilir. Dinin dogmalarını zedelemeden yapılan bir takım usavurmalar bir tür doğrulamacılık çabasını ortaya koyarken inançlıya güven duygusu verir. Görünüşte hiçbir şey tartışılmadan benimsenmemiş gibidir. Gerçekte dinsel inanç tartışmaya kapalıdır. Dogma tartışıldı mı zedelenir ve dağılır. Çünkü dogmalar olağanüstünü duyururken usdışı ögelerle bezenmişlerdir. Örneğin her filozofça bakış ya da hatta her gündelik bakış l'immaculé conception de la Vierge (Meryem'in cinsel ilişkiye girmeden gebe kalması) dogmasını kuşkuyla karşılamaya eğilimlidir. Oysa dinsel bakış açısından bu dogma ya da böylesi bir dogma suyun deniz düzeyinde yüz derecede kaynamasından, bir noktadan eşit uzaklıktaki noktaların geometrik yerinin bir daire olmasından daha az kuşkugötürür olmalıdır.

Dinde insan kutsalı arar, aşkın bir yüce'ye yönelir, kendisi ve benzerleri için bir kurtuluş umar ve bu kurtuluşun yolunu çizer. Yalnızca bu anlamında din ahlaki bir yetkinliğin simgesi olur. Dinsel yönelim, her şeyden önce, ahlaki bir yetkinliğe ulaşma dileğidir. Dinde yalnızca ölümden sonraki uygun yaşamı elde etmeye çalışanlar ahlaksız insanlardır. Din ve ahlak hem birbiri içinde hem ayrı ayrı İyi'nin gerçekleştirilmesini öngürürler. Platon'da İyi İdea'sı en tepede, bütün İdea'ların üstünde durur ve hıristiyanın İyi Tanrı'sının ilk biçimi gibidir. Dinde insan sonsuz sınırlanmışlığı içinde ölümsüzlük deneyine ulaşmak ister, bu arada kendisi için uzamdan çok zamanda sınırlanmamış bir gerçek yaşam özlemini dile getirir, ayrıca bütün iyilere ölümsüzlük diler. Evet bu ölümsüzlük yalnızca iyiler için düşünülmüştür. Buna göre sonsuzluğa kavuşmak ahlaki bir ödül olacaktır. Buna göre her inanç kendi gerçekliğini aşkın olanın kavranılamaz sonsuzluğunda arar ve bulur.

Tüm bozulmuş biçimleri dışında her inançlı yöneliş bireyden aşkın varlığa aracısız yöneliştir. Aracı ancak "aşk" olabilir, yüce'ye yönelme heyecanı olabilir. Çünkü insan ancak bir birey olarak yani sınırlı teke indirgenmiş bir varlık olarak kendini yüce'yle sarılmış duyar. Yüce'ye yönelerek ona katılma deneyi yaşayacaktır. Bu çerçevede toplumsal bir bütünleşme yapay ya da uydurma bir bütünleşmedir. Yüce duygusu ancak tekillikte gerçekleşir. Yüce duygusu özel bir duygudur, yüce'ye tek bir inanç çerçevesinde de olsa ayrı ayrı yollardan gidilir. Yüce'ye kavuşmak bir ödüllenmedir, belki de bir kendini ödüllendirmedir, bir yetkinliğin duygusal onanımıdır. Yüce'ye kavuşmak ahlaki temellerinden başka sağlam temelleri olmayan ya da ahlaki gerekçelerin dışında gerekçeleri olmayan bir ödüldür. Bir ahlaksızlık yüce'yle kendi dışına çıkması bir oyun olabilir ancak. Yüce tam anlamında arınık bir yönelimi gerektirir. Çünkü bu ilişki çok zaman sanıldığı gibi bir çıkar ilişkisi değildir. Sanatta olduğu gibi

inançta da yarar denilen şey yetkin duygusallığı ve düşünselliği zedeler, yüce'yle ilişkiyi bir efendi-köle ilişkisine indirger. Doğru dürüst inanmayı bilmeyenler yüce'yle ilişkinin gizini olabildiğince küçülmekte ararlar. Oysa küçüklük, özü gereği, yüce'ye giden yolu tıkar. Yüce karşısındaki küçüklük gösterisi daha çok yüce'ye bir övgüdür. İnançlı kişi yüce deneyinde sonsuza ulaşmanın duygusallığını yaşar.

Felsefenin ulaştırdığı sonsuz, ölümlülüğün içinden geçilerek ulaşılan somut sonsuzdur. Yalnız felsefede bilinç en yüksek aşamalarında o bitmez kış içindeki temel anlamı yakalar. Burada elde edilen yetkinlik salt ya da doğrudan doğruya İyi'nin sağladığı yetkinlik değildir, İyi'yi de kapsayan bilinç yetkinliğidir. Felsefi düşünce durmadan arayan bir düşünce olmakla kendinde sezgisel olarak ya da bir an için ölümsüzü ya da sonsuzu yakalar. Bu gizemsel bir kavuşma değildir, yalnızca bir görü'dür, kendinde sonsuzu ve sonsuzda kendini bulma deneyidir. Gizemli bir buluşmaya çok benzese de bir yetkinlik coşkusundan başka bir şey değildir. Bu deneyde insan küçüldüğünü değil gerçek yerini bulduğunu, gerçek görü'ye ulaştığını duyar ve ölümlülüğü de bir ölümsüzlük gibi yaşar. Tarihselin trajiği her zaman felsefe adamını bir mutlak'ı açıklamaya kalkmaktan alıkoyar. Ona göre mutlak'a ulaşmak, mutlak'a bağlanmak ancak bir gönül işi olabilir. Felsefe hiçbir zaman gönül işi değildir. Onun sonsuz heyecanla gözlemlediği dünya, onun zaman zaman da olsa ölümsüzü yaşama şansını elde etmesini sağlayan dünya aralıksız dönüşen bir dünyadır. Felsefe adamı tam bir yetkinlikte gözlemlediği dünyanın yarın ya da az sonra böyle olmayacağını bilir: yarın başka bir gün olacak, yarın bambaşka sonsuzluklar bambaşka ruhlara görünecektir.

Felsefe ve din, birbirlerine yakın dursalar da hatta çok yerde içiçe görünseler de birbirlerinden ayrı alanlardır. Her ikisi de doğal olarak kendi yöntemleriyle etkindirler. Felsefe başlıca kültür alanlarından birini oluştururken din bir uygulamalar alanı olarak kalır, ancak temellerini bir başka kültür alanında, dinbilimde arar ve tartışır. Dinbilim dogmaların ussallaştırılmasıyla ilgili kuralkoyucu bir bilimdir. Çoklarının sandığının tersine felsefe bir bilim değildir, bilimsel bir bilgi alanı da değildir, ona kuralkoyucu bile diyemeyiz. O yalnızca kavramlar düzeyinde insanı tartışır, insanın ne olup ne olmadığı, neyi bilip neyi bilemeyeceği konusunda öngörüler sağlar. Bu yüzden felsefe, insanı parçalı olarak ele alan bilimlerin tersine, en genel anlamda insan araştırmasıdır. Bilimler deney ve gözlem yaparlar, felsefe görmekle ve öngörmekle yükümlüdür. Felsefe her zaman varolan gerçekliğin alanını ya da olan'ın alanını olasının alanına doğru aşar. O, olabileceği göstermekle de yükümlü duyar kendini. Bu yüzden hep arar ve dogmalaşmaya başladığı anda anlamını yitirir. Onun dogmalaşmış biçimlerine özellikle siyasetin alanında rastlanır. Felsefeleşen din, din olmaktan uzaklaşır. Dinleşen felsefe, felsefeden başka bir şeydir.

Felsefeleştirilmiş bir din olanaklı mı?

Nejat Bozkurt

Sorumuzu şu biçimde de sorabiliriz: İnanca dayanmayan ussal bir din olanaklı mıdır? Ya da dinsel çoğulculuk için felsefi bir çerçeve kurulabilir mi? Bilindiği gibi insanın kutsal saydığı gerçeklikle ilişkisinin çerçevesini oluşturan inançların, öğretilerin, değer yargılarının, davranış kurallarının, tapınma biçimlerinin ve kurumsal yapıların tümüne birden din diyoruz. Dinlerin temel amacı dünyayı açıklamak değil, somut yaşantılardan esinlenerek dünyaya anlam kazandırmak, sonluluğu aşarak sonsuzluğa açılmak, gerçekliğin acımasızlığına katlanmayı öğrenmek; insanın çevreyle baş edebilmesini, kendi var oluşunu omuzlayabilmesini, başkalarıyla birlikte yaşayabilmesini sağlamaktır. Toplumsal bir olgu olarak din, öncelikle toplum yaşamındaki düzensizlik ve çatışma eğilimlerine bir düzen getirme çabasıyla ilişkilendirilebilir. Dinler, belirli bir toplumsal grubun temel bunalımlarını ve anlamlandırma sorunlarını, yaşanan gerçekliği "öteki" gerçeklik yönünde aşarak tanımladığı, bu sorunları hafifletmenin temel yollarını belirlediği ve bütün çabalara karşın bunalımların önünün alınamamasına bir açıklama getirdiği inanç ve davranış bütünleri olarak görülebilir.

Yukarıdaki sorulara hemen yanıt vermemiz gerekirse, her dinin toplumsal yapıdaki gelişmeye koşut olarak kendine özgü çağdaş simge, ifade ve yöntemlerle dışlaştığını söyleyebiliriz. Vahiy ve akıl tartışmasında birini ötekinin yerine koymak hiç de gerekmez. Vahyin (Revelation) yerine aklı koyduğumuz zaman bir akıl dini ortaya çıkar ki bu da dinden başka bir şeydir. Oysa dinin özü vahiydir ve düşünme ile akıl yürütme felsefeye, inanma ile vahiy ise dine özgüdür. Bilindiği gibi başlangıcından beri din, felsefi düşüncenin önemli bir konusu olagelmiştir. Filozofların bir kısmı dini kendi felsefi sistemlerinin ayrılmaz bir bölümü saymış, bazıları dine felsefi bir temel bulmaya çalışmış, bazıları da felsefi karakterde bir din anlayışı geliştirmeye

yönelmiş ve bütün bu etkinlikler hep din felsefesi çerçevesi içinde düşünülmüştür. Dinin ussallığı, tutarlılığı ve evrenselliği hakkında yargılarda bulunan felsefe, dini olabildiğince her açıdan ele alarak değerlendirir. Bu arada din ile felsefe arasında organik bir bağ bulunmadığını öne süren bazı düşünürler, dine ussal bir taban bulma çabalarının boşa çıkacağını savunmuşlardır. Olgulara ve olaylara bir bakış tarzı olan felsefenin, insan zihninin ilgisini ve merakını uyandıran ve insanı doğrudan ilgilendiren öteki konular gibi din fenomeniyle ilgilenmesi gayet doğaldır. Dinin temel problemlerini kavrama, açıklama, yorumlama ya da kanıtlamada felsefe varabileceği yere değin gitmek ister. Bu arada filozof, bir düşünür olarak dinin lehinde veya aleyhinde olmamalıdır. Onun görevi anlama, açıklama, çözümleme ve eleştiridir. Din konusunda felsefi bir etkinlikte bulunmak için dindar ya da ateist olmak da gerekmez. Öte yandan dinsel ifadelerin toplumsal, ruhsal ya da ussal fonksiyonlara indirgenemeyeceğini din fenomenolojisi bizlere göstermektedir. Başlıca dinsel kavramlar (kurban, dua, inayet, kurtarıcı, vahiy vb.) üzerinde duran ve dinin tarihsel gelişimi ve kaynağıyla uğraşmayan din fenomenolojisi, dinin kendinden başka hiçbir şeyle açıklanamayacağı sonucuna varır.

Düşünce tarihinde Yeni Platoncu eğilimler taşıyan İhvân-ı Safâ (Saflığın Kardeşleri) akımı ilk kez dinle felsefeyi uzlaştırarak felsefi bir din ortaya koymaya çalıştı. 10. yy.'da Basra'da İsmailiye mezhebine bağlı bir grup İslam düşünürünün oluşturduğu bu dinsel felsefe topluluğunun amacı, insanlığın düşünce mirasını derleyip İslam kültürü içerisinde yeniden yorumlayarak İslam felsefesine açılımlar sağlamaktı. Başlıca "Bilimden korkmamak, hiçbir kitabı değersiz görmemek, herhangi bir inanca bağnazca bağlanmamak" gibi ilkelerden yola çıkan İhvân-ı Safâ, bütün dinlere, kültürlere, geleneklere, düşüncelere saygı ve hoşgörü ile yaklaştı; İslam felsefesi temeli üstünde bütün beşeri bilgilerle zihinsel etkinlikleri toplayan ruhsal bir felsefe oluşturdu. İhvân-ı Safâ'nın en önemli etkisi Yunan, Hint, İran, Yahudi ve Hıristiyan felsefeleri gibi, İslam dışı kültürlerin düşünsel birikimlerini yaymak oldu. Topluluk, başka inançlara yaklaşım, hoşgörü ortamı oluşturulması ve din ile felsefeyi uzlaştırma açısından da önem taşımış ve öncü olmuştur.

Ortaçağ filozofu Augustinus'da hakiki felsefenin hakiki dinle aynı şey olduğunu savunmuştur. Onun "Credo ut intelligam" (Kavramak için inanıyorum) sloganı, bütün Ortaçağ boyunca dinin felsefe ile temellendirilmesinin motto'su olmuştur. Döneminde bazı çevrelerce kendisine "sonuncu skolastik" yakıştırması yapılan Hegel de "Din Felsefesi" adlı yapıtında bu düşünceyi sürdürmüştür. Ona göre, "Felsefe ile dinin içerikleri aynı, amaçları aynı, çıkarları aynıdır... Dini açıklamakla felsefe, kendi kendini açıklar ve kendi kendini açıklamakla da aslında dini açıklamış olur." Felsefenin dinle özdeş olduğunu savunan bu görüşler temelde felsefeleştirilmiş bir dinin olanaklılığını dile getirmektedirler.

Oysa biliyoruz ki insanların sorularına dinin verdiği yanıtlar daima toplumun ve dönemin bilgi, uygarlık ve kültür durumuna bağlıdır. Felsefede Usçuluk ile Deneycilik arasındaki karşıtlığı yeni bir sentezle aşmaya yönelen Immanuel Kant, us ile inancın alanlarını belirgin biçimde birbirinden ayırarak, inanca usun yanında sağlam, sarsılmaz bir yer kazandırmaya çalışmıştır. Ona göre, "aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin ilkeye göre eylemde bulun" biçimindeki kesin buyruğun bilincinde olan bütün insanlar gerçekte tek bir dini paylaşmaktaydı. Kant'a göre

dinlerde secde etmek, öne eğilerek tapınmak, korku dolu jestler Tanrı'nın huzurunda yapılması gereken en uygun davranışlar olarak görülmektedir. Ruhsal yapının bu durumu hiçbir biçimde herhangi bir dinin Yücelik idesiyle ve onun nesnesiyle bağlı değildir. Gerçekten korkan, bu korkuya kendi içinde bir neden bulan, iradesi karşı konulamaz ve adil olan bir güce karşı davrandığını duyumsayan bir insan, kendisini hiçbir biçimde Tanrısal büyüklüğün karşısında hayranlık duyacak bir ruhsal yapı durumunda bulamaz. Tanrısal büyüklük karşısında hayranlık duymak için sakin bir kontemplasyon (temaşa; seyre dalma) ve bütünüyle özgür olan yargı gereklidir. Tanrı'nın buyurduğu gibi yaşayan insanın içinde, söz konusu gücün etkileri, yine bu gücün Yücelik idesini uyandırır ve canlandırır. Böylece doğanın gök gürültüsü, şimşek ve deprem gibi olguları Tanrı'nın hiddetinin dışlaşması olarak görülmez. Din böylece içsel olarak kendini batıl inançtan ayırmış olur. Batıl inanç, ruhsal yapıda Yüce için bir saygı oluşturmaz: tersine iradesi sinen insan tarafından aşağı görülen ve saygı duyulmayan olağanüstü güçlü yaratık karşısında, ruhsal yapıda korku ve ürküntü oluşturur. Buradan da iyi ahlaksal yaşam tarzı değil, inayet isteği ve yaltaklanma ortaya çıkar. (I.Kant, Kritik der Urteilskraft). Epistemolojik açıdan inanç alanıyla bilgi alanını birbirinden ayıran Kant'a göre, ne duyu verileri ne de salt aklın faaliyeti bizi Tanrı'ya götürebilir. Aklın kategorileri aşkın olana ulaşmak için kullanılamaz. O halde rasyonel din felsefesi bütünüyle verimsiz bir çabadır. İnsanı Tanrı'ya götürecek yol, ahlaksal deneyimin kişiye sunduğu verileri kullanan ahlak kanıtıdır. Sonuç olarak ona göre felsefi ahlak olabilir, ama felsefi dinden söz edemeyiz.

19. yy.'da Maddecilik ile Hümanizmi kaynaştırmaya çalışan Ludwig Feuerbach'a göre din, insan özlemlerinin tinsel dünyadaki izdüşümü, insanın kendi kendine yabancılaşmasıydı; insan gerçekliğinin düşlem konusu dinsel dünya ile gerçek dünya biçiminde ikiye bölünmesiydi ve dinin özü, insan özünün yansımasıydı. Karl Marx ile Friedrich Engels'in temellendirdikleri tarihsel maddeciliğin din çözümlemesi ise, hem L. Feuerbach'ın soyut maddeciliğinin, hem de Aydınlanmaya özgü doğalcılığın eleştirisine dayanmaktaydı. Feuerbach'ı, insan özünü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama gibi gördüğü için eleştiren Marx'a göre insan, toplumsal ilişkilerinin bütünüydü. Sınıflı toplum, dünyanın tersine çevrilmiş, yabancılaşmış bilinci olarak dini kaçınılmaz biçimde yaratmaktaydı; çünkü bu toplumun kendisi tersine çevrilmiş, yabancılaşmış bir dünyaydı. Marx'ın ünlü deyişiyle, dinsel sıkıntı, bir yandan gerçek sıkıntının "anlatımı" öbür yandan da gerçek sıkıntıya karşı bir "protesto" idi. Din, ezilmiş yaratığın iç çekişi, taş yürekli bir dünyanın ruhuydu. Din, halkın "afyonu" idi. Öte yandan Engels, bütün dinleri sahtekarların uydurması sayan Ortaçağ'ın "özgür düşünürleri" ile Aydınlanmacılara karşı çıkıyor, dinlerin "kitlelerin dinsel gereksinmelerini" kavrayan insanlarca kurulduğunu vurguluyordu. Engels'e göre din, insanların günlük varlığına egemen olan dış güçlerin dünyaüstü güçler biçimine büründüğü düşsel bir yansımaydı. Tarihin başlangıcında önce doğa güçleri bu yansımaya uğramış, ardından en az doğa güçleri kadar insana yabancı toplumsal güçler doğal bir zorunluluk görünüşüyle insanları egemenliği altına alınca, dinde yansımasını bulan düşsel kişilikler tarihsel güçlerin temsilcisi olmuştur. Evrimin gelişmiş bir aşamasında, çok sayıda Tanrı'nın bütün doğal ve toplumsal nitelikleri, bu kez soyut insanın yansıması olan tek Tanrıya aktarılmıştı.

Demek oluyor ki dinsel inançlar, farklı tarihsel ve toplumsal koşulların bir tür

yankı ve protesto biçimindeki ifadelerinden başka bir şey değildir. Hemen her din, o dine bağlı insanlarla birlikte gelişir. Din sosyolojisinin en önemli kuramcılarından Max Weber, üst ve alt sınıflara özgü dinsel yaklaşımlar arasındaki karşıtlığı vurgularken, dinsel gruplar arasındaki çatışmaların genellikle bu toplumsal karşıtlıkları yansıttığını öne sürer. Yine bu cümleden olarak din sosyolojisinde Fransız Okulu'nun kurucusu sayılan Emile Durkheim dinin, "bilimin ötesine geçmek ve bilime zamanından önce son sözünü söyletmek" zorunda olduğunu belirtir. Bu bağlamda hemen hiçbir dinin, tarih boyunca yayıldığı bütün ortamlarda, bütün öğeleriyle bağdaşık bir sistem özelliğini koruduğu söylenemez. Durkheim'e göre, hiçbir din tek bir düşünceye, uygulandığı koşulların farklılığına karşın özünde değişmez kalan tek bir ilkeye bağlanamaz. Her din, birbirinden ayrı ve görece tekilleşmiş parçaların oluşturduğu bir bütündür. Gene her din, her biri belirli bir özellik kazanmış ve özerkliğe sahip değişik kültlerin birliğinden oluşur.

Felsefeleştirilmiş bir din her şeyden önce bir koşul olarak felsefenin teolojiden, aklın inançtan, Tanrısal kayranın doğadan kesin çizgilerle ayrılmasını öngörür. Dinin özünü, ilkelerini, çeşitli Tanrı kavramlarını; Tanrı, insan ve evren ilişkisini; inanç, akıl, vahiy ve dogmanın anlamlarıyla karşılıklı ilişkilerini, dinsel deneyimin doğasını, değerini ve gerçekliliğini, ruhun ölümsüzlüğünü eleştirel ve nesnel biçimde ele alan felsefi din, inanç karşısında akla öncelik verir. Dinin temel inançlarını mantıksal bir çözümlemeye tabi kılar ve sorgularken bunu inananların inançlarını güçlendirmek için yapmadığı gibi, onların inançlarını zayıflatmak için de yapmaz. Felsefeleştirilmiş din, dinin temel ilke ve inançlarını irdelerken kendisine özgü araçları ve yöntemleri kullanır. Bu yöntemler, insana hemen her konuda akıl yürütebilmesi için gerekli temelleri sağlar. Felsefeleştirilmiş dinsel düşünce türü, insanın din problemine birçok yönden bakabilmesini, hiçbir şeyi saltıklaştırıp değişmez hale getirmemesini, tüm sorunlara önyargısız yaklaşabilmesini ve her şeyi eleştiri süzgecinden geçirebilmesini sağlar. Hıristiyanlığın ve İslamiyetin bir din olarak biçimlenmesinde felsefeden kaynaklanan bir din anlayışının çok büyük rolü olmuştur. Felsefeden uzaklaştıkça dogmatikleşen Hıristiyanlığa Rönesansla başlayan laik ve liberal tepki dönemi, 18. yy.'da yaşanan Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'ne değin sürmüştür. Kamusal alanın böylece din kurallarıyla düzenlenmesinden vazgeçilmiş; devlet ve toplum yönetimi erki dinsel temellerden uzaklaşarak hukuksal temellere dayandırılmıştır. Ortaçağ'da Skolastiğin programı dogmayı akla kabul ettirmekti; Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'nin programı ise aklı dogmaya kabul ettirmekti ve bunu başardı da.

İslam dünyasına gelince, 9. ve 12. yy.'lar arasında gelişen iki okul derin bir sürtüşmeyi de beraberinde getirdi. Rasyonel bir dini savunan Mutezile Okulu'na karşı, katı dogmatik bir tutumu benimseyen Eşariye Okulu tam bir Ortodoks tavrı sergilemekteydi. Yapılan çetin tartışmalardan sonra Gazali'nin düşünceleri Eşariye Okulu'na büyük bir zafer kazandırdı. Bu aslında üstün uslamlamalara ve parlak bir mantığa dayanan bir zaferdi. Çok geçmeden İbn-i Rüşd, rasyonalizmi savunan yapıtlarıyla Gazali'ye yanıt verdi. Filozofların tutarsızlığını temele alarak dini felsefeden uzaklaştırmaya çalışan Gazali'ye karşı İbn-i Rüşd, filozofların tutarsız olduğunu söylemenin kendisinin tutarsız bir söylem olduğunu savundu ve felsefenin önemine ve vazgeçilmezliğine dikkatleri çekti. Ne var ki zaman içinde İslam uygarlığının temel düşünce tarzını Gazali'nin fikirleri oluşturdu. Böylece başlangıçta üstün başarılara imza

atan bu uygarlık giderek gerilemeye koyuldu. Müslümanların zaman içinde kendilerinin de unuttuğu bazı değerler daha sonra hemen hiç anımsanmadı. Bunlar arasında, bilginin ahlak değerlerinden ayrılamayacağı, gerektiğinde teknolojinin bir yana bırakılabileceği, bütünsel düşünce ve eylemin önemi, çevrenin korunması ve bütün canlılara saygıyla yaklaşılması, insanın kendini suçlu hissetmeden seksten zevk alması ve çokkültürlülük gibi değerler sayılabilir. Örneğin Müslüman egemenliğindeki İspanya (750-1492), tarihteki ilk gerçek çok dinli çokkültürlü toplumdu. Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu bu çok dinliliği ve çokkültürlülüğü sürdürmüştür. Günümüzdeki çokkültürlülüğün örneği olarak Bosna'yı gösterebiliriz. Bilindiği gibi çok dinlilik çokkültürlülüğe bağlıdır. İslam uygarlığının gerilemesini, içindeki parçalanmış bir yönetim yapısının gelişmesine, yöneticilerin zevk ve eğlenceye dalmasına, yabancı kavimlerle girişilen savaşlar sonucunda yorgun düşülmesine ve kaynakların tüketilmesine, Bağdat'ın düşmesi ve İspanya'nın yitirilmesine bağlayanlar çıkmıştır. Ancak İslam uygarlığının gerilemesinin asıl nedeni başkadır. Bu uygarlığı geri vitese takan güç, onun kendi içindeki düşünsel güçtü. Bu düşünsel gücün temelinde yatan da özgür düşünme ve bilimsel araştırmadan uzaklaşmaydı. Felsefeden kopmanın bu gerilemede büyük payı olmuştur. Çünkü yalnızca inanca dayanan din, gelişmeyi engeller. Yeterli neden ve kanıt bulunmadan bir şeyin olduğu gibi kabul edilmesine inanç dersek, bu tutumda olanların değişmeye karşı çıkmaları gayet doğaldır.

Gazali sayesinde egemen bir konuma yükselmiş olan din bilginleri, 14. yy.'ın sonuna doğru, yazılı metinleri yaşamdan ayrı ve bağımsız bir gerçeklik alanı gibi görmeye başladılar. Kitapların yaygınlık kazanması, yazarlar ile onların düşüncelerini zaman ve coğrafya içinde yayan metinler arasında bir kopukluk yaratmıştı. Metinler, doğrunun ve gerçeğin ne olduğuna bakılmaksızın, artık çeşitli biçimlerde yorumlanabilmekteydi. Eleştiriden, sorgulamadan ve doğrulamadan yararlanmayan ve yalnızca yorumlamayla yetinen bu çalışma tarzı ortaya hiçbir yeni bilgi de getirmemekteydi. Öznel bilgi yerini bir türlü nesnel bilgiye bırakmak istemiyordu. Metinlerin çeşitli yorumlara açık olması ise çok şeyi değiştirmekteydi. Din bilginlerinin (Ulema) canını sıkan iki şey vardı: Bunlardan birincisi, Kuran'ın yorumlanmaya açık olması, hem eğitimsiz okuyucuların hem de teoloji eğitimi görmemiş yazarların onu rastgele yorumlamasına neden olmaktaydı. Böylece akıldışı inanç ve davranışlar yaygınlaştığı için, bu bir dereceye kadar haklı bir kaygıydı. Din adamlarının bununla bağlantılı ikinci kaygıları da şuydu: Yazılı metinlerin çoğalması, din adamlarının yöneticiler ve halk üzerindeki otorite ve kontrollerini zayıflatmıştı. Ulemanın bu soruna çözüm bulması iki yüzyılı aldı ve bulunan çözümün üç öğesi vardı, bunlar: 1) "İlim" sözcüğünün anlamı, "bütün bilgi"den "dinsel bilgi"ye indirgendi; 2) "İcma" sözcüğünün anlamı, "topluluğun rıza"sından "bilgili kişilerin (yani ulemanın kendisinin) rızası"na dönüştürüldü; 3) "İçtihat" kapıları kapatıldı; yani insanların dinsel konularda kendi başlarına akıl yürütmeleri yasaklandı. Bütün bunların Müslüman toplumlar üzerinde büyük bir yıkıcı etkisi olduğuna kimsenin kuşkusu yoktur. Örneğin "İçtihat" böylece geçmişte yapılanların körü körüne taklit edilmesinden ibaret hale geldi. Hiçbir yenilik yapılamaz oldu, gelişmeye ve değişmeye karşı çıkıldı. Kuran'ın yorumu donduruldu, böylece yeni anlamlandırmalara gidilmedi. Yeni fikirlerin bulunamaması ve değişen koşulların anlaşılamaması, İslam düşüncesini kemikleştirdi ve anlaşılmaz bir düşünce haline getirdi. Oysa değişen zamanla yorumların ve kabullerin de değiş-

mesi kaçınılmazdı. Sonuç olarak İslam kültürü başlangıçtaki dinamiğini yitirip yozlaştı ve Müslüman toplumlar kendi içlerine kapandılar. Bu durumun ayırdına varmak istemeyen din bilginleri, kendileri için oluşturdukları ayrıcalıklı konumu büyük bir inatla savundular. Müslümanların kağıt yapımını 8. yy.'da Çinlilerden öğrenip çabucak bir sanayiye dönüştürmelerinin aksine, din adamları matbaanın İslam ülkelerine girişini üç yüzyıl boyunca geciktirdiler. Kitapların çok sayıda basılmasının, kutsal ve klasik metinlerin daha iyi anlaşılmasına hizmet etmeyeceğini, yalnızca bunların eğitimsiz insanlar tarafından yanlış anlaşılıp yanlış tanıtılacağını düşünüyorlardı. Din adamları matbaayı yasaklamakla, Müslüman toplumunu temiz hava kaynağından yoksun bırakmış oldular. Böylece bilim ve teknolojide olduğu gibi hemen her alanda genel bir gerileme kendini gösterdi. Artık Müslüman güçler Batılılar tarafından sömürgeleştirilmeye hazırdı.

İslam dünyasının günümüzdeki gerçek sorunu bu sömürgeleştirilmiş olmasında değil, onu sömürgeleştirilmeye açık hale getiren kendi iç koşullarında yatar. İslam dünyasının vakit geçirmeden yeni bir düşünce tarzını benimsemesi, çağdaş ve laik bir toplum düzenine kavuşması için başlıca şu koşulları gerçekleştirmesi gerekir: 1) İslam geleneğini fosilleşmiş tarih yorumundan kurtararak onu yaşamı boğmak yerine teşvik eden bir girişime dönüştürmek; 2) İslam dünyasının günümüzdeki gereksinimlerine yanıt verecek yeni bir hukuk düzeni kurmak; 3) "İçtihat kapılarını" yeniden açmak, yani Kuran'ın öğretisinin ve peygamberin sözlerinin yeni bir ışıkla yorumlanmasını sağlamak. Cumhuriyet Türkiyesi bu koşulları yaşama geçirmeye kendisini 75 yıldır adayan tek demokratik laik İslam ülkesidir. Ancak bu konuda daha katedilecek pek çok mesafe bulunmaktadır. Bunu başarmasında eğitim sistemindeki yeniden yapılanmanın payı büyük olmuştur. Laik ve felsefeleştirilmiş din anlayışının da bu köklü reformda yadsınmaz bir payı vardır. Müslüman uygarlığın rönesansının, genel davranışta ve dinsel gerekleri yerine getirmede, basit öznel formüllere bağlı kalmakla gerçekleşeceğini sanmak, bu uygarlığa hizmet olmadığı gibi, yapılabilecek en büyük kötülüktür.

Görüldüğü gibi felsefenin temel ilkelerine dayanan bir din anlayışına felsefeleştirilmiş din diyoruz. Böyle bir din hepimizce bilinen dinden başka bir şey olacak ve insanların ondan beklentileri de değişecektir. Dogmanın yerine aklı, inancın yerine özgür düşünmeyi, teolojinin yerine de felsefeyi koyan bu tür bir din anlayışı, klasik dinlerden ayrılarak kendisini yepyeni bir biçimde ortaya koyacaktır. Böylece doğal olarak işlevleri ve ondan beklenenler de değişime uğrayacaktır. Laik bir din olan felsefeleştirilmiş din, insanların gelişmeye giden yollarını da açmakla kalmayacak, onları kendilerinin efendisi olarak yazgılarına da sahip çıkmaya yönlendirecek; böylece mutluluğun başkalarının değil kendi ellerinde olduğunu onlara kanıtlayacaktır. Her şeyin gökten yere indiği, yani sekülerleşmenin tam olarak gerçekleştiği bir dünya ve toplumda artık Tanrısal kayranın yerine doğa, yazgı yerine yapıp etmelerimiz, inanç yerine de eleştirel akıl geçecektir. Felsefeleştirilmiş din, konulmuş bütün sınırları kaldırarak dinin ulaşabileceği en geniş yayılım alanını sağlar, böylece sınırsızlığa giden yolu açmış olur. Bu yolda artık dinli ya da dinsiz olmanın, Tanrılı ya da Tanrısız olmanın hiçbir önemi kalmayacaktır. Çünkü bu tutumlardan hiçbiri onun ahlaksal yaşamını etkileyemez; özgürlük ve sorumluluğunu ortadan kaldıramaz.

İnsan tüm davranışlarıyla, yapıp etmeleriyle bir bütündür ve bunlar da içinde yaşadığı toplum değerlerinin bir yansımasıdır. Düşünen ve eyleyen bir varlık olarak

insan ancak felsefeleştirilmiş bir dine sahip olduğunda özgürlük ve sorumluluğunun bilincine tam olarak varacak ve gerçek mutluluğu yaşayacaktır. Doğaüstü güçlerden, metafizik kurmalardan uzaklaşan insan, felsefeleştirilmiş din sayesinde bilime sarılarak nesnel gerçeklik alanında yürüyüşünü sürdürecektir. Her türlü önyargıdan ve baskıdan kurtulan, artık hiçbir şeyden korkmayan insan, böylece özgürlüğün yoluna düşecek ve yaptığı her şeyin sorumluluğunu üstlenebilecek bir güce ulaşacaktır.

Bir mesaj*

Server Tanilli

Sevgili dinleyenler, öğrenciler, bayanlar, baylar;

Bugün, bu salonda, değerli uzman kişilerce pek ilginç bir konu, "Tarih boyunca bilimsel düşünceyle dogmatik düşünce arasındaki çatışmada pozitif bilimlerin rolü" konusu önünüze getirilip tartışılacak. Toplumumuzda, alabildiğine güncellik de taşıyan böylesi bir konuyu, hem de gençler önünde tartışmayı örgütleyen Özel Moda Lisesi'nin uyanık yöneticilerini kutlamak isterim. Forumda iletilmek üzere, benden de bir çift söz bekleniyor; severek yerine getiriyorum.

Söyleyeceklerimi şöylece özetleyebilirim:

Önce "bilim" ile "dogma" ya da "dogmatik" kavramları üstüne bir tanımlama vermek isterim: "Bilim" derken, "deney ve gözlemle varılmış, genel geçerliği olan ve zorunlu yasalar halinde dile getirilen, yöntemli ve sistemli bilgi"yi anlıyoruz. "Dogmatik" derken de, "deney bilgisini, deneye dayanan kanıtları yadsıyarak, kanılarını inançtan çıkaran düşünme biçimi" anlaşılır. Bilim, deney ve gözlemlerden yasalara varır ve onların doğruluğu her zaman sınanabilir ya da eleştirilebilir; "dogma"da ise, varsayımlardan yola çıkılıp katı bir yöntemle önermelere gidilir; önerilenlerin doğruluğu ise hiçbir zaman sınanmaz ve eleştirilmeden kabul edilir. Bilim, sınama ve eleştiriye ihtiyacı olduğu için, düşünce özgürlüğü ve bağımsızlığından yanadır; "dogmatik" ise, sınama ve eleştiriye kapalı olduğundan, düşünce özgürlüğü ve bağımsızlığına da gerek duymaz, dahası bunu kendisi için tehlikeli bulur.

Buradan kalkarak diyeceğiz ki, bilim "kuşkucu"dur, bulduğu ile yetinmez, araştırmasını hep sürdürür, yenilikçidir: dogmatik ise, cızırtısının farkına varmadan aynı plağı çalar ve çaldırır. Özetle, bilim her zaman özgürlükçü, dogmatik ise, dayatmacı ve fırsatını

* Prof. Server Tanilli, Strausbourg'tan, 2 Mayıs 1998 günü, Kadıköy Ozel Moda Lisesi'nde, Erdal Atabek'in başkanlığında yapılan panele göndermiştir.

yakaladığında zorbadır.

Hemen hatırlatmış da olalım: Dogmatik düşünceyi, öyle sadece din alanı ile de sınırlamamalı; onun dışında da, yaşamın birçok alanında, özellikle de politikada, düşünce özgürlüğünü ve bağımsızlığını sınırlayan, ya da ortadan kaldıran dediğim dedik düşünce biçimleri ve tavırlar oluyor, olabiliyor.

İşte bu iki düşünce biçimi, ta Eski Yunan'dan başlayarak birbiriyle çatışmış durmuştur. Eski Yunan'da, bilim ve felsefe ağır basarken, Ortaçağ'da, bilimin zaten sığlaştığı bir ortamda, feodal dünya görüşü, felsefeyi de ilahiyatın emrine vererek dogmaların egemenliğini sürdürmüştür.

Ne var ki Batı'da, 16. yüzyılla beraber, koşullar, bilimsel ilerlemeden yanadır. Önce, astronomi biliminde, Kopernik'le, Galilei ve Kepler'le atılan ilk büyük adımlar, evrenle ilgili yeni açıklamalara gider ve yüzlerce yılın dogmalarını yerle bir eder. Deney ve gözlem, göğü tararken, yüzünü dünyaya da çevirerek, yeni doğruların arkasına düşer. Bilimlerin, başta fizik, kimya, biyoloji olarak, kendi kişiliklerini bulmaları da, yine bu yüzyılların eseridir; 18. yüzyıl, özellikle de 19. yüzyıl, bilim alanının gitgide dallanıp budaklandığı, dogmatik düşünceye oranla terazide kesin olarak ağır basıp egemenliğini kurduğu yüzyıllardır.

18. yüzyıl, üstelik bir "Aydınlanma çağı"dır. Yani, her şey, "akıl" ölçüsüne vurulur ve her kavram, bir filozofun deyişiyle, "Aklın Mahkemesi"nin önüne çıkarılır, aklanan aklanır, aklanmayan mahkûm olur.

İçinde yaşadığımız ve bitmek üzere olan 20. yüzyıl, işte bu gelişmelerin çocuğudur; ve bilimle teknikte bir harikalar yüzyılıdır.

Bütün bu gelişmelerin, öyle gül bahçelerinden geçerek gerçekleştiği sanılmasın: aynı dünya görüşünü paylaşan Kilise ve krallık, büyük İngiliz tarihçisi John Bury'nin deyimiyle "Taht'la Mihrap", yani dogmatik düşünce, bilim adamlarıyla filozofları kovuşturmuş, fırsatını yakaladığında ateş yığını üzerine çıkarıp yakmış, özetle kan kusturmuştur onlara. Galilei'nin, Bruno'nun, Vanini'nin, Servetus'un adları hiçbir zaman unutulmamıştır ve unutulmamalıdır da. Onların listesine, istenirse bizim tarihimizden eklenecek adlar da vardır.

Bilimler, 19. yüzyılın ortalarına doğru yaşamış bir büyük Fransız filozofu Auguste Comte'un deyişiyle, "pozitif" bir nitelik taşırlar. Ona göre, bilim, kendi alanında tek yol gösterici ve inandırıcıdır; ve bilimsel (ya da pozitif) düşünce, ilerlemenin kaçınılmaz yasasına uyarak, dinsel inançların ya da metafizik açıklamaların, yani "dogmatik"in alanını gitgide sınarlandırarak, bir gün tümüyle onların yerine geçecektir.

Filozofa, yanıt olarak şunu söyleyebiliriz: Doğrudur, bilimler, söz sahibi oldukları alanda tek inandırıcı ve yol göstericidirler ve bu alan da gitgide genişliyor; ne var ki, din ve metafizik, alanları gitgide daralsa da dikkatleri çekiyor ve insanları arkalarından sürükleyebiliyorlar.

Aslında bundan korkmamalı da: Yukarıda belirttiğimiz bilimsel gelişme yüzyılları, aynı zamanda laikleşme yüzyıllarıdır da: Yani din, toplum ve devlet üstüne iddia sahibi olmaktan uzaklaşmış ya da uzaklaştırılmış ve gitgide bireysel, vicdanlara ait bir konu olup çıkmıştır. Devlet, bu vicdanların bekçisidir: Din ve inançlar alanına müdahale edemeyeceği gibi, onların devlet işlerine karışmasına da göz yumamaz.

Böylece laiklik, inançlar kadar, bilim ve felsefe için de bir güvencedir.

Bizde dinci çevrelerin bir türlü anlayamadıkları budur.

Ülkemize laiklik, uzun duraklama yüzyıllarının arkasından, ilerlemenin bir koşulu olarak gelmiştir ve "demokratikleşme" ile de içiçedir. Cumhuriyeti kuranların "bağımsız, demokratik ve laik toplum" ülküsünü en çok yansıtan da eğitim alanı olmuştur.

Gerçekten, bilim kuşkudan yola çıktığı, vardığı sonuç da görece, yani şimdilik doğru olduğu için, "mutlak"a, "kestirmece"ye ve "dogmatizm"e, ister istemez karşıdır; sürekli aranış halinde olduğu için de "yenilik"e açıktır. Buradan kalkarak ve pek haklı olarak denir ki, bir toplumda eğitim, bilimsel yöntemlere göre yapılmalı ve bilimsel gerçeklerin üstüne kurulu olmalıdır. Eğitimin böylesi nitelikler taşımasından üstelik devlet sorumludur. "İyi yurttaş" kadar, bilimsel düşünme alışkanlığı edinmiş "sağlıklı kafa" yetiştirme de ancak böyle mümkündür.

İşte bu sonucu "laik eğitim"le sağlayabiliriz.

Cumhuriyeti kuranlar, böyle insanlar, ünlü deyişle "fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür kuşaklar" yetişsin diye laik eğitimi her şeyin başına aldılar.

Türkiye'de dinci çevrelerin bir anlayamadığı da budur.

Özetlemek gerekirse, doğa ve toplumda olayların asıl gerçekliğini bize gösterdiği için büyük saygınlığı var bilimin ve bu bakımdan hemen hemen rakipsiz. Ama sadece pratik ve teknik sonuçlarıyla değil, deneyin ve gözlemin çocuğu ve aklın da dostu olarak, "eğitici", giderek "yol gösterici" bir niteliği de vardır onun. Buradan kalkarak diyeceğim ki, Atatürk'ün "Hayatta en gerçek yol gösterici bilimdir" özdeyişi, yerinde bir söyleyiştir ve büyük bir doğruluk taşır.

Böylece, bilimden kuşku duymak, ya da bireysel vicdanlara ait bir konu olan dini sığındığı yerden çıkarıp bilimle boy ölçüştürmek yanlıştır. Kaç yüzyıl var ki, insanlığı ilerletici etkenlerin başında bilimi, ufkumuzu zenginleştirici olarak da felsefeyi görüyoruz. İnsansoyu akla saygısını yitirmedikçe de böyle olacak. Burada, Sigmund Freud'un -o ünlü- hatırlatmasını tekrarlamanın yeridir: "Hayır, bizim bilimimiz bir yanılsama değildir. Ama bilimin bize veremediğini başka bir yerden elde edebileceğimizi düşünmek, işte budur yanılsama!"

Sevgili öğrenciler, bütün bu söylediklerim, en başta genç insanlar olarak sizleredir. "Bilimin, aklın ve felsefenin dostu" olarak yetişmenizi dilerim. Onların eğitimini almak, sizleri, ister istemez hazırlop, dayanaksız, köhne, köhne olduğu kadar da tutucu, özetle dogmatik düşüncelerin uzağında tutacaktır; onların eğitimini almak, sizleri, demokrasiden ve insan haklarından yana tercihlere götürecektir; son olarak, onların eğitimini almakla, "ben merkezli", "tekelci" değil, başkalarının düşüncelerine de saygılı, "çok boyutlu" insanlar olarak yaşama atılacaksınız. Unutmayınız, bir insan için en korkunç şey, donup kalmaktır. Ünlü Fransız şair ve düşünürü Paul Valery böyle insanların acı durumunu belirtmek içindir ki, şöyle demiştir: "Sadece istiridyelerle alımlar yapışıp kalırlar!"

Bizim büyük şairimiz Tevfik Fikret, yarınlara, yani gençliğe seslendiği bir şiirinde, "Senin bu yenilik ve devrim!" diyordu. Atatürk'ün, Cumhuriyet'i kalkıp gençliğe emanet etmesi, bu düşüncenin doğal bir uzantısıdır. Onlara ekleyerek diyeceğim ki, o yenilik ve devrim, giderek Cumhuriyet, sizler bilincinde olursanız ayakta kalır ve sürer.

Onlara sahip çıkınız!

Hepinizi en içten başarı dileklerimle selamlarım.

Hoşça kalınız!.

Feuerbach'ın din anlayışı ve marx ile engels'in eleştirisi

Sinan Özbek

Giriş

Fransa 18. Yüzyıl'da başlayan felsefi devrim niteliğindeki dönüşümlerle, mevcut siyasal yapının çöküşünü yaşarken, benzer bir süreç 19. Yüzyıl'da Almanya'da başlar. Almanya'da farklı olan, Hegel felsefesinin uzun yıllar süren tartışılmaz belirleyiciliği, ağırlığıdır. Öyle ki Hegel'in felsefe sisteminin Purusya Krallığı'nın devlet felsefesi olduğu söylenmektedir. Felsefe tarihinin gördüğü en kuşatıcı sistemlerden biri olan Hegel felsefesinin bu etkisinin, ağır ağır parçalanması hiç de kolay olmamıştır. 1830-1840 arasında Hegelci okulda bölünme yoğunlaşır ve 'Genç Hegelciler" adıyla anılan sol kanat, Frederic-Guillaume'nin mutlakiyetçi feodal iktidarıyla birlikte, taraftutma zorlunda kalır. Bu gelişmelerden sonra felsefe alanında süregelen mücadele dolaysız olarak din eleştirisine ve devlete yönelir. Dini dokunulmaz bir alan olarak gören ve dine ilişkin tartışmayı yine dinin çizdiği sınırlarda sürdüren yaklaşımların ötesine geçilmiş, artık İncil'in uydurma bölümleri olduğunu savlayan kitaplar yazılmaya başlanmıştır. Bu dönemde siyasi alanda bir mücadeleye girişmenin güç olmasının, temel olarak dine karşı bir mücadelenin oluşmasına yol açtığı söylenebilir. Yine bu süreçte "Genç Hegelciler"in dine karşı verdikleri mücadelede giderek, İngiliz-Fransız materyalizminin etkisine girdiği görülür. Artık tartışma neredeyse, doğayı mutlak geist'ın bir yabancılaşması olarak görmek ya da yine doğayı tek gerçeklik olarak kabul etmek eksenine oturmuştur. Feuerbach'ın çarpıcı etkisini anlayabilmek için, oldukça sınırlı aktarılan, bu arka planı gözönünde tutmak gerekir. Feuerbach, sürmekte olan dine karşı mücadelenin felsefedeki temsilcisi olarak kabul edilir. Hegel'in sistemini bir bütün olarak parçalayan filozof olarak ünlenir. Marx ve Engels'in Die heilige Familie (Kutsal Aile) adlı eserde Feurbach'ı büyük övgülerle anmasını sağlayan da bu durumdur. Engels Feuerbach'ı, "Ama kim 'sistemin' gizemini

açığa çıkarmıştır? Feuerbach. Kim kavramlar diyalektiğini, sadece filozofların bildiği Tanrılar savaşını yok etmiştir? Feuerbach. Kim eski pılıpırtı yığını ve de 'sonsuz kendinin bilinci' yerine 'insanın anlamını' değilse de -sanki insanın insan olmaktan başka bir anlamı varmış gibi- 'insan'ı koymuştur? Feuerbach ve sadece Feuerbach."[1] sözleriyle övmektedir. Aynı dönemde Engels, Feuerbach'ın felsefesinde kurallara bağlı olmayan bir Hegelcinin materyalizme doğru gelişmesini görmektedir. Kuşkusuz Feuerbach'ın (en azından başlangıçta) böylesine büyük bir övgüyle anılmasını sağlayan faktörlerden biri yine O'nun din eleştirisidir.

Feuerbach'a Göre Dinin Özü

Feuerbach için din pratik bir fonksiyona sahiptir. Din, doğayı insanın kontrol etmesini hedefler ve doğanın insanın mutluluk tepisine hizmet etmesini sağlamaya çalışır. Din bunu, doğanın etkilerini (Naturwirkungen) eylem ve doğanın ürünlerini (Naturprodukte), doğanın verdikleri yapmakla sağlamak istemektedir. "Bundan dolayı insanın doğaya bağımlılığı (Dinin Özü'nde söylediğim gibi) aslında dinin nedeni ve başlangıcı, ama bu bağımlılıktan kurtulma, hem akılcı ve hem de akıl dışı anlamda, dinin son amacı. Ya da doğanın Tanrılığı belki dinin temeli ama insanın Tanrılığı dinin son amacı."[2] İnsan, akıldan hareketle, doğanın kültürleştirilmesiyle, yine doğanın vahşetinden, kör tesadüflerinden korunan mutlu, güzel bir yaşama varmak istemektedir. Yine insan güzel, mutlu bir yaşama varmak için kültürsüzlükten hareket etmekte, bunu dinle başarmayı denemektedir. Doğayı insan amaçları ve istekleri için uygun hale getirmenin aracı, insanlık tarihinin başlangıcıdır ve bu dindir. Doğa karşısında kendini çaresiz hisseden insan; korktuğu, kendini bağımlı gördüğü nesne karşısında yalvarmayla, kurbanlar sunmayla kendini korumaya çalışmanın dışında bir şey yapamamaktadır. Ya da dinin dindışı formu olan büyücülükle, büyücünün kendinde olduğunu kabul ettiği ve kullanmayı denediği doğaya egemen olan güçleri dindar insan, kendi dışındaki bir nesneye yerleştirir. Öte yandan dua ve büyücülüğün de birleştiği tapınmalarla insan, Tanrıların istencini, insanın beklentilerini yerine getirmeye zorlamaya çalışır. Böylece dua ve kurban, çaresiz insanın doğayı, kendi istekleri doğrultusunda zorlamaya ve çaresizlik durumundan kurtarmaya çalışmasının aracıdır.

Feuerbach, insanın dinsel araçlarla ortadan kaldırmaya çalıştığı ama ortadan kaldırmayı başaramadığı sayısız kötüyü, insan edimi olan kültürün, doğal araçların kullanımıyla ortadan kaldıracağını ya da etkilerini azaltacağını savunur. İnsan bu sayısız kötüyü dinle ortadan kaldırabileceğini düşünebildiği için Feuerbach, "Bu yüzden din, insanşn çocuksu özüdür ya da dinde insan bir çocuktur."[3] yargısına varacaktır. Ama çocuk, kendi eylemiyle, gücüyle isteklerini yerine getiremez, isteklerinin yerine getirilmesi için kendini bağımlı hissettiği varlıklara yönelir. Dinin kökleri, yeri ve gerçek anlamı insanlığın çocukluk dönemine aittir, ama aynı zamanda çocukluk dönemi bilgisizlik, tecrübesizlik, eğitimsizlik ve kültürsüzlük dönemidir. İnsanın "çocukluk dönemi"nin artık geride kaldığı zamanlarda da yeni dinlerin oluştuğu düşüncesine karşı Feuerbach, bu dinlerin söylendiği gibi yeni dinler olmayıp, sadece eleştirisel dinler olduğunu belirtir. Bu dinler daha önceki dönemlerdeki dinsel görüşleri reforme etmişler, akılcılaştırmışlar ve insanın ulaştığı entelektüel aşamaya uygun hale getirmişlerdir. "Öyleyse din sadece cehaletin, kıtlığın, çaresizliğin, kültürsüzlüğün gecesinde ortaya çıkıyor."[4] Bununla bir-

likte Feuerbach, dinin insanın ilk ama ham, bayağı kültür formu olduğunu ve insan kültürünün her önemli kesiminin dinle başladığını savunur. Feuerbach'ın bir yandan din ve kültür arasında çelişki görmesi ve öte yandan yine dini insanlığın ilk kültürel formu olarak ele almasını daha anlaşılır kılabilmek için Das Wesen des Christentums (Hıristiyanlığın Özü) adlı yapıta başvurmak gerekir: Bu eserinde Feuerbach Tanrı kavramını sorgularken; yüklemin öznenin gerçekliği olduğunu, öznenin sadece kişileştirilmiş, varolan yüklem olduğunu belirtir. Özne ve yüklem arasındaki ayrım tıpkı varoluş ve öz arasındaki ayrım gibidir. Yüklemin hayırlanması, aynı zamanda öznenin hayırlanmasıdır. İnsana has olan özelliklerin, niteliklerin ortadan kaldırılması, insan özünün ortadan kaldırılmasıyla aynı şeydir. Günlük dilde de geleceği görme, bilgelik, mutlak iktidar gibi Tanrıya ait olan özellikler ifade bulmaktadır. İnsanın, Tanrının varlığını, kendi varlığından daha kesin bir şekilde bildiğini düşünmesi, Tanrının niteliklerinin kesin bilgisinden kaynaklanır. İnsan gerçek olarak neyi düşünüyorsa, onu dolaysız hakikat olarak kabul eder. İnsan başlangıçta, eski zamanlarda varolanı hakikat olarak algılamıştır. Olmak ve varolmak, hakikat belirlemesinin ilk, temel kavramlarıdır. Ya da insan ilk başta, temelde hakikati varoluştan çıkarmıştır. ama sonra varoluşu hakikate bağımlı kılmıştır. Bu yüzden Tanrı, en yüksek hakikat olarak kabul edilen insanın özüdür. "Tanrısal varlık, insansal özden başka bir şey değildir ya da daha doğrusu insanın özüdür."[5] İnsan kendi özünü belirler ve bu belirlemeyle Tanrıyı da belirler. İnsanın Tanrıyı düşündüğü bu belirleme, insan için hakikattir ve bu yüzden de aynı zamanda en yüksek varoluştur ya da varoluşun kendisidir. Bu nedenle Tanrı varolan, gerçek varlıktır. Tanrının nitelikleri, insanın özsel niteliklerinden başka bir şey değildir. Bu aşamada bir parantez açmak gerek: Feuerbach'ın dini, Tanrının bilincini insanın özbilinci olarak tanımlaması, dindar insanın Tanrı bilincini kendi varlığının özbilinci olarak dolaysız kavradığı anlamına gelmez. Zaten bu bilincin noksanlığı dinin özsel olarak temellendiği yerdir. Öyleyse yanlış anlamayı engellemek için, dinin insanın ilk ve dolaylı özbilinci olduğunu söylemek daha yerinde olur. Din, insanın özü, dünyanın özü düşüncesidir ve bu düşünce insanın özüyle özdeş olan bir düşüncedir. Ancak insan kendi özsel düşüncesinin üzerinde değil, aksine bu özsel düşünceleri insanın üzerindedir. Yine özsel olan bu düşünceler, insanı belirler, yönlendirir ve insana hükmeder. Varoluşun niteliği ve özüne ilişkin bir kanıtın gerekliliği ve bir kuşkunun olabilirliği böylece anlamsızlaşır. Ama insanın kendi özünden soyutlayarak ortaya çıkardığı şey, yine insan için kuşku kaldırır. Bu noktada insanın kendi özü olan Tanrının varlığından, nasıl kuşku duyabileceği sorulmalıdır. Feuerbach'ın bütün bu anlattıklarının sonucu, insanın Tanrı hakkında kuşku taşımasının aynı zamanda kendi özünden kuşkulanması anlamına geleceğidir. Ama Feuerbach hemen ekler: Her nerede Tanrı soyut olarak düşünülüyorsa, her nerede Tanrının yüklemleri felsefi soyutlamalarla belirleniyorsa tam da bu nokta özne ve yüklem, varoluş ve öz arasındaki ayrımın ortaya çıktığı yerdir. "Belirlenimi olmayan bir varlık nesnel olmayan bir varlıktır, nesnel olmayan varlık bir hiç olan varlıktır."[6] Öyleyse soyut yüklemleri olan bir Tanrı, soyut bir varlıktır. Bunların ardı sıra Feuerbach, "Özne ve yüklemin özdeşliği en belirgin olarak insan kültürünün gelişme aşamalarıyla özdeş olan, dinin gelişim aşamalarında açığa çıkıyor."[7] belirlemesini yapar. Dinin tapınakları kutsaması aslında mimariyi kutsamaktır. İnsanın cehaletten, vahşilik durumundan kültüre yükselmesi, yine insanın insan için yakışır olanla olmayanı ayırmasıyla başlar. Bu aynı zamanda Tanrıya yakışır olanla olmayanı ayırt etme anlamına gelmektedir. Şimdi artık insan etkinliğinin nesnesi, kültürün konusu

olan her şey eski zamanlarda dinin nesneleriydi. İnsan kendi kültürünün boşluklarını dinle doldurmaktadır. İnsanın evrensel perspektiften ve kültürden yoksun oluşu, kendi sınırlı kavrayışını kutsal dogmalar haline getirmesine yol açar.

Özetle Feuerbach'a göre. kültür ve din birbiriyle çelişki içindedir. Bu, dinin en eski kültür formu olmasına karşındır. Dinin içinde kültürle çelişen elementler, insanın çocukluk döneminde ortaya koyduğu buluşları, gelenekleri insanın olgunluk yaşında da yasa yapmaya kalkmasıyla belirginlik kazanır. Nerede tıpkı İsraillilere emrettiği gibi. insanın ne yapması gerektiğini, tuvalet ihtiyacını bile belirli bir yerde gidermesini bildiren bir Tanrı varsa, orada insan kendini dinin bakış açısında ve bununla birlikte kara cehaletin içinde bulur. Nerede insan kendi doğasıyla, kendi eğilim ve aklıyla davranıyorsa, orada dinin gerekliliği ortadan kalkar ve dinin yerini kültür alır.

Feuerbach'ın yukarda aktarılmaya çalışılan görüşleri etkisini Marx'ın ilk yazılarında oldukça belirgin göstermektedir. Marx, 1842'de yazdığı Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach (Strauss ve Feuerbach Arasında Hakem Olarak Luther) adlı kısa makalede Strauss ve Feuerbach'ın mucize kavramını tartışmalarını sorgular. Marx, kavramı Feuerbach'ın doğru çözümlediğini düşünür ve ekler: Eğitimli, eğitimsiz bütün Hıristiyanlar, Hıristiyanlığın aslında ne olduğunu bir anti Hıristiyandan ögrendikleri için utanmalıdır. Süpekülatif filozof ve teologlar da hakikati kavrayabilmek için süregelen süpekülatif felsefenin kavram ve önyargılarından kendilerini kurtarmak zorundadır. " Ve sizin hakikat ve özgürlüğe varmanız için Feuer- bach'* tan başka yolunuz yok. Feuerbach, şimdiki zamanın Purgatorium** 'udur."[8] Aynı yıl Marx'ı felsefe ve din konularının gazetelere taşınıp taşınmaması konusunda süren tartışmada bir taraf olarak görürüz. Marx, böyle bir tartışmanın gerekliliğini savunmakla kalmaz ve hemen bir din sorgulamasını da başlatır. Din konusunda din adamının konuşmasını ama filozofun susmasını bekleyen yaklaşıma karşı çıkar. Felsefe kendi nesnesi ve dinsel konularda alışılagelmişin dışında, incelemeden değil inceleyerek konuşur, duygulara seslenmez akla seslenir, küfretmez öğretir, inançlara bağlı olmayı değil kendi çıkarımları karşısında dahi kuşku duyulmasını ister, hayaller vaadetmez gerçeği vaadeder. Kısaca felsefe özgür aklın eylemidir. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi) adlı çalışmasında Almanya'da din eleştirisinin temel olarak sonlandığını ilan ederken, aynı zamanda din eleştirisinin her türlü eleştirinin de ön koşulu olduğunu tespit etmektedir. Marx'ın bu çalışması önemli oranda Feuerbachçı din eleştirisinin etkisi altındadır: Dine karşı eleştirinin temelini, "insanı oluşturan din değil, dini oluşturan insandır" şeklinde özetlerken esas olarak, Feuerbach'ın yaklaşımını dile getirir. Bundan sonra anlatılacak olanlar da bir anlamda Feuerbach'ın yorumlanması gibidir. Ama bununla birlikte Marx'ın din eleştirisinde Feuerbach'ı aşan görüşleri de kendini hissettirmeye başlamıştır. Marx'a göre din, henüz kendini bulamamış ya da kendini yitirmiş insanın, yine kendi hakkındaki duygusu, bilincidir. Bununla birlikte insan dünyanın dışında olan soyut bir varlık değildir. İnsanın kendisi insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. İşte Marx'a göre söz konusu bu devlet ve toplum, tersine çevrilmiş bir dünya oldukları için, dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini yaratırlar. Din, dünyanın genel bir teorisi, halkın anlayabileceği düzeye indirgenmiş mantı-

*Marx, Feuerbach'ın adıyla dil oyunu yapıyor: Ateş-Deresi.

** Fegefeuer=(Araf) Katolik inancına göre, cennet ile cehennem arasında, ruhların ataşle temizlendiği yer.

ğıdır. Din insanın hayali gerçekleşmesidir, çünkü insan temel bir gerçekliğe sahip değildir. Öyleyse dine karşı mücadele etmek, dolaylı olarak, tinsel aroması din olan dünyaya karşı mücadele etmektir. Dinsel sefalet gerçek sefaletin bir ifadesidir ve gerçek sefalete karşı bir protestodur. Din, tıpkı acımasız, ruhsuz yaşamın ruhu olduğu gibi, ezilmiş yaratığın iç çekişidir, merhametsiz dünyanın ruhudur, din halkın afyonudur. Bu yaklaşımın Marx'ı vardırdığı nokta, halkın yanılsamalı bir mutluluğu olan dinin ortadan kaldırılmasının, gerçek mutluluğun ön koşulu olduğudur. Kendi durumu hakkındaki yanılsamadan vaz geçme telebi, aynı zamanda yanılsamayı gerekli kılan somut bir durumdan vaz geçme talebidir. Yine Marx'a göre din eleştirisi, insanın zincirlerinin üzerini örten hayali çiçekleri yolarken bunu, insan hayal ürünü olmayan zincirler taşısın diye değil, zincirlerini fırlatıp atsın ve canlı çiçekler toplasın diye yapmıştır. Din eleştirisi insanın hayallerini yıkmıştır, acı vermiştir ancak bununla insanın kendi gerçeğini düşünmesini, bu gerçekliği etkilemesini sağlamak istemiştir. Din, insan kendi ekseninde hareket etmedikçe, insanın çevresinde dönen ve sadece yanılsama olan bir güneştir. "Öyleyse tarihin görevi, hakikatin ötesinin ortadan kalkmasından sonra, bu dünyanın hakikatini yerleştirmektir. İnsanın kendi kendine yabancılaşmasının kutsal biçimi açığa çıkarıldıktan sonra, kendi kendine yabancılaşmanın kutsal olmayan biçimlerini de ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan felsefenin görevidir."[9]

Dindar İnsanın İnsanlığı

Feuerbach, dini bütün insanın, bir hayvan olmamasının nedeni olarak dini gösterir ama yine din, insanlikle vahşilik arasındaki ayrım noktasıdır. Bu ifade dini bütün insanın, kendi içinde vahşilik ama kendi dışında ve üzerinde insaniliği taşıdığını söylemekle aynı şeydir. Dindar insanın, birtakım kötülüklerden uzak duruyor olması onun üzerinde, dışında var olduğu düşünülen bir Tanrıdan dolayıdır. Bu durumda insanın insaniliğinin nedeni kendi dışında ve onun üzerindedir, insan olmayan bir varlığın tasarımındadır. "Nerede insan, insani olmayan, dini nedenlerden dolayı insaniyse, orada insan henüz gerçek insani, human bir varlık değildir. Kendi kendimden dolayı insani olanı yapıyorsam, insaniliği doğamın zorunlu belirlenimi, kendi özümün zorunlu sonucu olarak tanıyor ve uyguluyorsam sadece bu noktada insanım. Din, sadece kötünün görünüşünü ortadan kaldırıyor, nedenlerini değil. Din sadece cehaletin ve vahşetin ortaya çıkmasını engelliyor, ama bunların nedenlerini ortadan kaldırmıyor, din radikal bir tarzda iyileştirmiyor. Sadece insaniliğin edimlerinin insan doğasında bulunan nedenlerden üretildiği yerde, ilke ve tutarlılık, neden ve sonuç arasında bir uyum, kusursuzluk vardır. Ama bunu din değil kültür yapıyor ya da amaçlıyor. 'Din kültürün yerini almalı', din bunu beceremiyor ama kültür gerçekten dinin yerini dolduruyor, dini gereksiz kılıyor."[10]

Feuerbach, çağın yükümlülüğünü insanları dindar yapmak değil, bütün sosyal sınıfların eğitilmesi, bütün devletlerin kültürle donatılması olarak görür. Tarihin gösterdiği, dinle kültürün değil, dinle vahşetin birlikte olabildiğidir. Teolojik temellere dayanan her din, batıl itikatlarla bağlantılıdır ve batıl itikat her türlü vahşete, insanlık dışı eyleme yeteneklidir. Bu bağlamda hakiki ve sahta din ayrımı yapılarak bir açıklamaya kalkışmak da boşunadır. "Bütün kötü olanı ve korkunç olanı insanın dışarda bıraktığı gerçek din, kültür ve akılla belirlenmiş ve aydınlatılmış din değildir."[11]

Kültür ve dinin karşı karşıya konulmasında aydın, okumuş ve bilge insanların oldukça dindar olabilmesi, din ve kültürün karşıt olmasını savunmada bir engel oluşturmamaktadır. İnsan kültür olmadan dine, din olmadan kültüre sahip olabilir. Bundan çıkarılması gereken sonuç ise insanın içinde nedenli uzlaştırılamaz çelişkilerin varolduğudur. Din ve kültür arasındaki karşıtlığın, çelişkinin aşılması insanın yeniden doğuşunun vaz geçilemez koşuludur. Bu, yeni insanlığın ve yeni zamanın biricik koşuludur ve bu olmaksızın her politik, sosyal reform bir hayaldir, hiçtir. Feuerbach, "Yeni bir zaman, insan varoluşunun ilk ögesi ve temeli olan, yine yeni bir görüşe ve inanca gereksinim duyar -din kavramı hâlâ kullanılmak isteniyorsa- bir yeni din !"[12] ifadesiyle dini ele alışının bir başka boyutunu ortaya koymaktadır. İşte Feuerbach'ın bu sözlerle oldukça net ortaya koyduğu yaklaşım, bir dönem kendinin ve Marx'ın Feuerbahçı olduğunu söyleyen Engels açısından, Feuerbach'ın din anlayışının yumuşak karnını oluşturur. Artık Feuerbach, bir dönem O'nu övgülerle selamlayan "eski Feuerbachçıların" eleştirilerinden kendini koruyamayacak ve giderek bu eleştirinin dozu artacaktır. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu) adlı eserinde, "Feuerbach'ın gerçek idealizmi O'nun din felsefesini ve ethikini ele aldığımızda hemen kendini gösterir. O, hiçbir şekilde dini ortadan kaldırmak istemez, dini yetkinleştirmek ister. Felsefenin kendisi de dine dönüşmelidir"[13] saptamasıyla Feuerbach'ın din anlayışını çözümlemeye başlar. Engels, Feuerbach'ın insanlığın arkasında bıraktığı dönemlerin ancak din düzeyindeki değişikliklerle açıklanabileceği yaklaşımını eleştirir. Tarihteki büyük dönüm noktaları, sadece üç büyük din işin içine karıştığında, dinsel nitelikte değişikliklerle beraber olmuştur. Oysa eski kabile dinleri, hiçbir şekilde yayılma eğilimi göstermiyorlar ve kabilenin bağımsızlığını kaybetmesiyle birlikte bütün direnme yetilerini kaybediyorlardı. Fransa'da da 1793-1798 arasında Hıristiyan dini öylesine önemli oranda etkisini kaybeder, silikleşir ki Napoléon dahi dini geri getirmede güçlüklerle karşılaşır. Bu geçen zaman içinde de Feuerbach'ın anladığı biçimde, dinin yerini tutacak hiçbir şeye gereksinim duyulmaz.

Feuerbach, yüzeysel bir yaklaşım olarak değerlendirdiği; dinin toplumsal ve politik yaşam açısından pek önemsenmemesi ve insanın neye istiyorsa ona inanmak konusunda özgür olması gerektiği anlayışına dikkat çeker ve ekler "Ben buna karşı çıkıyorum, politik özgürlüğün dini tutukluk ve sınırlılıkla birlikte olduğu durumlarda politik özgürlük, gerçek politik özgürlük değildir."[14] İnsanın dinsel kuruntuların ve önyargıların esiri olduğu yerde, politik özgürlük anlamsızdır. Gerçek özgürlük sadece insanın dinin belirlemelerinden özgür olduğu, sadece gerçek kültürün bulunduğu, insanın dinsel kuruntu ve önyargılarının efendisi olduğu yerde söz konusudur. Dolayısıyla bir devletin amacı, gerçek, kusursuz insanları yetiştirmekten başka bir şey olamaz. Vatandaşları özgür politik kurumlarda dinin belirlenimlerinden özgür olmayan bir devlet, gerçek insani ve özgür devlet olamaz. "Devlet insanları oluşturmuyor aksine insanlar devleti oluşturuyor. İnsanlar nasılsa devlet de öyledir. [...] Nerede insan politik olarak özgür ama dini olarak özgür değilse, orada devlet de mükemmel dağildir ya da henüz tamamlanmış değildir."[15] Ama bununla birlikte inanç ve vicdan özgürlüğü, gerçek bir devletin ilk koşuludur. Yine bununla birlikte söz konusu bu özgürlük tali ve içeriksizdir. Bu özgürlük aynı zamanda, herkesin kendi istenciyle bir çılgın olması hakkı ve özgürlüğünden başka bir şey değildir. Bugüne kadar verilmiş olan

anlamıyla devlet, inanç alanına yapılacak saldırıları engellemeyi, bu alanda kesin özgürlükleri korumayı sürdürmelidir. "Ama devletler içinda yaşayan insanın görevi; sadece neye istiyorsa ona inanmak değil, aydın ve özgür bir birey olmak istiyorsa, aksine akılcı olan neyse ona inanmaktır."[16] Doğada henüz insanın kavrayamadığı çok sayıda giz vardır, ama din insandan kaynaklandığı için, dinin en son gizine kadar her şeyi insan kavrayabilir. İnsan bunu yapabildiği için de yapmak durumundadır. Dinin kamusal yaşama etkisi olmadığı yaklaşımı, tarihsel ve gündelik yaşamla çürütülmüştür. Bu yaklaşım, dini inancı sadece boş bir hayal olarak değerlendiren Yeniçağın anlayışıdır. Bir inancın insan için hakikat olmadığı yerde, bu inancın pratik sonuçları yoktur. Ama inancın bir yalan olduğu yerde, insan çirkin çelişkileri de kendi içinde taşımaktadır ve inanç bu aşamada ahlakı bozan bir etkiye sahiptir. "Böyle bir yalan, modern Tanrı inancıdır. Bu yalanın ortadan kaldırılması yeni, etkin bir insanlığın koşuludur."[17] Çünkü "Tanrıyı yüceltmek için insan aşağılanmak zorundadır. Böylece Tanrı her şey, insan hiçbir şey olacaktır."[18]

İnsanın özel bir din duygusu var mı

Feuerbach, dindarlığın birbiriyle çelişen özellikler taşımasının, din için sipesifik, bir dini duygunun olduğu anlayışını türettiğini savunur. Ama bu doğruysa çok haklı olarak batıl itikatın da özel bir duygudan kaynaklandığı söyenebilir. Aslında bu; dine yani Tanrılara, ruhlara, insan üstünde hâkimiyet kurmuş görünmez yüce yaratıklara inanmak ve batıl itikatlerin insanda doğuştan olduğunu söylemekle aynı şeydir. Batıl itikatin kaynağı ve gücü, dünyada en büyük güce sahip olan cehaletin ve aptallığın iktidarıdır. Cehalet ve aptallık da gücünü korku ya da bağımlılık duygusunun (Abhängigkeitisgefühl) iktidarından alır. Sonuç olarak bu, insanın nedenlerini bilemediği doğada her türlü kötülüğe, felakete yol açabilen görüntülerin insanı korkutmasından ve insanın bundan dolayı bu olayların kötü bir yaratık, bir ruh ya da bir Tanrı tarafından oluşturulduğunu düşünmesidir. Yani hayal gücünün iktidarıdır. Dolayısıyla Feuerbach'a göre dine ilişkin hiçbir şeyi bir özel organ ya da duyudan türetmek mümkün değildir. Dinin önemli aktlarından olan dua ve tapınmaların gözlenmesi, burada sergilenen hareketlerin, rituallerin tıpkı egemenler karşısında kendisine hükmedilen insanın davranışları gibi olduğunu ortaya koyar. İnsanın Tanrıya saygısını ifade ediş biçimleriyle, Tanrısal olmayan şeylere ifade edişi arasında fark yoktur. Öyleyse din duygusu özel bir duygu değildir ve din için özel bir duygu yoktur. Nasıl ki insan Tanrısı karşısında diz çöküyorsa aynı şekilde efendisinin de huzurunda diz çökmektedir. "Özel bir din duygusu yoktur, özel bir din duyusu yoktur ve bunun gibi özel bir din nesnesi yoktur. Sadece ve sadece dinsel saygıyı talep eden, din nesnesi yoktur ve bu yüzden putlar ve putpereslik, din ve batıl itikat asıl olarak insan özündeki ortak bir kökten gelir."[19] Dinin özel bir duygusu, duyusu ve nesnesi olmadığını belirten Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Hıristiyanlığın Özü) adlı yapıtında, "Din, dünyanın bütün nesnelerini kavrıyor, ne olursa olsun, her şey dinsel saygının nesneleridir; dinin özü ve bilinci, insanın kendinde ve dünyada olan özünden ve bilincinden başka bir şey asla değildir. Dinin kendine has özel bir içeriği yoktur."[20] ifadesiyle dinin bağımsız bir içeriğinin olmadığını da belirtir. Feuerbach'ın bu yaklaşımı Engels'in eleştirisini daha net anlamaya olanak vermektedir. Engels, Feuerbach'ın dini materyalist bir doğa anlayışı üzerine oturtmaya çalıştığını söyler. Engels açısından bu

çaba, modern kimyanın sanki gerçek simya olarak kavranması kadar çarpıktır. Dini bir Tanrıyla değil de insanla açıklamaya kalkmakla, simyanın simya taşından, dinin de Tanrıdan vaz geçmesini beklemek aynı şeydir ve boşunadır. Marx ise Thesen über Feuerbach (Feuerbach Üzerine Tezler) başlıklı çalışmasında eleştirisini bir saptama olarak ortaya koymaktadır: "Feuerbach, dinin insanı kendine yabancılaştırdığı ve dünyayı dinsel ve gerçek dünya diye ikiye böldüğü olgusundan hareket ediyor. Feuerbach'ın çalışması, dinsel dünyayı dünyevi temeline oturtmaktan ibarettir..."[21] Ancak Feuerbach, dinsel dünyayı, dünyevi bir temele oturtuktan sonra asıl yapılması gerekenin hâlâ tamamlanmadığının ayrımında değildir. Marx açısından yapılmamış olan ve de yapılması gereken, yeryüzü ailesinin, gökyüzü ailesinin sırrı olduğunun saptanmasından sonra, yeryüzü ailesinin teorik ve pratik olarak tahrip edilmesidir.

Tanrılığın anlam ve amacının ölümsüzlük düşüncesinin içinde olması, Feuerbach'ı ölümsüzlükle Tanrılığın aynı şey olduğu sonucuna vardırır. Önce bağımsız bir varlığa atfedilen Tanrılık, daha sonra ölümsüzlük olarak insanın bir özelliği olmaktadır. Tanrı, insanın mutluluk, mükemmellik, ölümsüzlük isteğinin gerçekleştirilmesi, hakikatidir. Öyleyse insanın elinden Tanrıyı almak istemek, onun vücudundan yüreğini sökmeye kalkışmaktır. Feuerbach'ın din ile yürek arasında kurduğu bu bağlantı hiç de edebi bir dil kullanma kaygısından doğmaz. O, yüreği dinin özü olarak görür. Bu yaklaşımı yine Engels'in eleştirdiği bir tutumdur. Engels, Feuerbach'ın dinin gerçekliğini, gerçek olmayan bir yansısında kendi gerçekliğini arayan ve artık onu dolaysız olarak Sen ve Ben arasındaki sevgide bulan insanların yürek ilişkisi olarak gördüğünü belirtir. Bu anlayış tutarlılıkla sürdürülürse, Feuerbach açısından cinsel sevgi, dinin en yüksek biçimlerinden bir olur. Buysa tamamen insansal olan ilişkilerin doğallığını kabul etmek değil, bunları yeni, gerçek bir din olarak kavramaktır. Oysa insanlar arasındaki duygusal ilişkiler, özellikle iki cins arasındaki ilişkiler, insanın varolmasıyla birlikte varolan ilişkilerdir. Cinsel sevginin önemli bir eksen haline gelmesi ise 11. Yüzyıl'dan sonraki bir gelişmedir ve dinler cinsel sevginin devlet tarafından düzenlenmesine onay vermekle kalmışlardır. Dinlerin ortadan kalkması da sevgi ve dostluk pratiğinde en ufak bir değişikliğe yol açmayacaktır. Din (Religion) Latince religare kelimesinden gelir ve bağlamak, birleştirmek anlamına gelmekle birlikte ilk anlamıyla birlik demektir. Böylece iki insan arasındaki her birlik bir din olarak kavranır. Marx ise Thesen über Feuerbach adlı çalışmasında (Feuerbach Üzerine Tezler) eleştirisini şöyle formüle etmektedir: "Feuerbach dinsel özü, insan özünde çözümlüyor. Ama insanın özü tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. O, kendi gerçekliğinde, toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu gerçek varlığın eleştirisine girmeyen Feuerbach, şunları yapmak zorunda kalmıştır: 1) Yalnız, soyut bir insan bireyinin varlığını önceden kabul ederek tarihin akışını hesaba katmamak ve dinsel düşünüşü değişmez ve kendi için varolan bir şey yapmak. 2) Çok sayıda bireyi doğal bir biçimde birbirine bağlayarak, insanı sadece bir tür olarak, iç ve sağır evrenselik olarak kavramak."[22] Marx'ın asıl çarpıcı yaklaşımı ve bundan sonra bu bağlamdaki görüşlerinin oturacağı taşıyıcı zeminlerden birini oluşturan anlayışı, Yedinci Tez'de dile gelmektedir: "Feuerbach işte bu nedenledir ki, 'dinsel düşünüşün' kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve çözümlediği soyut bireyin aslında belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor."[23] Engels de Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu) adlı yapıtında Feuerbach'ın biçim bakımından gerçekçi olduğunu, insandan hareket ettiğini belirtir.

Ama Feuerbach'ın insanı, içinde yaşadığı dünyayla birlikte incelemediğini ve dolayısıyla O'nda insanın sadece din felsefesinde tumturaklı sözlerle anılan soyut bir insan olduğunu vurgular. Yine Marx, Die deutsche Ideologie (Alman İdeolojisi) adlı çalışmasında Feuerbach'ın nedenli sınırlı, ufuktan yoksun bir insan kavramıyla iş gördüğünün altın çizmektedir. Feuerbach "insan" kavramını kullandığı yerde aslında "Alman" demektedir. Kuşkusuz Feuerbachçı insan anlayışının böylesine sarsıcı bir şekilde eleştirilmesi, yine Feuerbach'ın insandan hareketle açıklamaya çalıştığı her şeyin, temelini kaybetmesi anlamına gelir.

Öte yandan Feuerbach, dinin ve teolojinin Tanrının varlığına ve zorunluluğa bağladığı varsayımlara itiraz etmektedir. Hayal edilerek ya da hayalde oluşturulmuş bir varlığa bağlanan insan istekleri, sadece kuruntudur, insanın gerçek istekleri değildir. Dinsel hayal gücünün Tanrılıkta ya da ölümsüzlükte ortadan kaldırdığı sınırlar, insanın kendinin kendinden ayıramayacağı zorunlu belirlenimleridir. Dolayısıyla gerçekten sınır değildirler ve sadece insanın hayal gücündedirler. Örneğin insanın zaman ve mekâna bağlı oluşu, bir sınırlılık değildir. "Beni bu dünyaya bağlayan ağırlık, benim bu dünya ile olan ilişkimin yansımasından, benim ondan ayrılamazlığımdan başka bir şey değildir. Dünya ile olan ilişkimi ortadan kaldırırsam, ben neyim? Bir hayal, çünkü ben esas itibariyle bir dünyalıyım."[24] İnsanın kendini bir başka dünyaya taşıma isteği, hayali olan bir istektir. İnsanın birçok arzusunun gerçekleşmesini geçekten istediğine inanılırsa hata yapılır. Bu istekler, istek olarak kalmalıdır ve onların değeri sadece hayal gücündedir. Bu isteklerin istek olmaktan çıkması, yerine gelmiş olması, insan için en acı hayal kırıklığı olur. Ölümsüzlük isteği de böyle bir istektir. Sonsuz yaşam olsaydı, insan ölümü özlerdi. İnsanın gerçek isteği erken, korkunç ve acılarla dolu olmayan bir ölümdür. Yaşlanarak gelen doğal bir ölümde ürkütücü olan hiçbir şey yoktur. Dahası Kant örneğinde de olduğu gibi iyiden iyiye yaşlanmış insanların ölümü arzuladığı bilinir. İnsanın ölümsüzlük istemesine neden olan zamansız denilen ölümlerdir. Tıpkı sonsuz yaşam isteği gibi aslında sadece istek olarak ve hayal gücünde kalması gereken bir başka arzu da mükemmellik ve tüm bilgililiktir (Allwissenheit). İnsan aslında her şeyi bilmek istememektedir, onun bilmek istediği özel olarak ilgi duyduğu alanlarla sınırlıdır. İnsanın üniversal bilgi tepisi de, ender raslanan bir durum olmakla birlikte sınırlara sahiptir. İnsan bir mineralog gibi bütün taşları, bir botanikçi gibi bütün bitkileri tanımak isteği içinde değildir. Yine bunun gibi insan her şeye kadir olmak istememektedir. Yine insan, tıpkı Tanrı gibi sınırsız bir mükemmellik isteği taşımamaktadır, onun mükemmellik isteği bir alanla sınırlıdır. "İnsan sadece bu yaşamın kötülüklerini aşmak istiyor ama asıl olarak başka bir yaşam istemiyor."[25] Hiçbir şey yememek, bedensel gereksinimlerin yerine getirilmemesini dilemek gibi insan doğasının ve türünün sınırlılıklarının dışına çıkma istekleri, kuruntu, fantazi istekleridir ve bunu başardığı düşünülen varlık da fantazi ürünüdür. İnsanlık sürekli yerinde saysaydı, insan soyunun tarihi ve insanın daha iyiye yönelmesi söz konusu olmasaydı, teolojik öbür dünya tasarımı bir haklılık kazanırdı. Buna karşılık insan türünün ve doğasının üzerine çıkmayan, kuruntu olmayan, aksine gereksinimlerinin ve tepilerinin temelleri insan doğasında olan istekler, insan türü ve tarihi içinde karşılığını bulur. Bugünün insanı, atalarının bilmediği ve yapamadığı birçok şeyi beceriyor. Feuerbach, Copernicus'un en büyük dileğinin Merkür'ü görmek olduğunu ve artık Merkür'ü görebilme dileğinin bir hayal olmaktan çıktığı örneğiyle devam eder. Copernicus'un arzusu diğer insanlar tarafından yerine getirildi. Fantazi ürünü olmayan bir istek, tarihin akışı

içinde insanlık tarafından yerine getirilir. Bu ise bugün bizim yerine getiremediğimiz arzuların, sonraki kuşaklar için artık ulaşılmaz şeyler olmayacağının dile getirilmiidir. "Kendisiyle sadece insanın temelsiz lüks isteklerinin karşılandığı Tanrılık yerine, insan türü ve doğasına sahibiz, dinin yerine kültürü, mezarlarımızın üzerinde gökyüzünde olan öbür dünya yerine, mezarlarımız üzerinde bu dünyada olan öbür dünyayı tarihsel gelecek, insanlığın geleceğini koyuyoruz."[26] Hıristiyanlık, insanın yerine getirilemez isteklerini hedef edindi, ama bununla birlikte insanın yerine getirilebilir isteklerini bir kenara attı. Hıristiyanlık insanın hayalindeki istekleri ona sunarken, hakikatteki, gerçek isteklerini görmezden geldi. İnsanın dünyevi yaşamı için zenginlik, lüks, şatavat gerekmez, sadece insanın insan gibi yaşayabilmesi için gerekli olanlara sahip olması yeter. Teizm doğanın, insanın ve dünyanın hayırlanmasıdır. Tanrı karşısında insan ve doğa bir hiçtir. İnananlara göre Tanrı isterse, bir anda her şey yok olabilir. Teistler için doğa gücü ve güzelliği yoktur, insanın erdemi yoktur. Teist için dünya ve diğer insanlar, Tanrının kutsanmasına hizmet eder. Atheizmin öbür dünya fikrini hayırlaması bile en azından bu dünyanın evetlenmesidir. Öbür dünyada daha iyi bir yaşama olan inancın ortadan kaldırılmasının sonucu, bu dünyada daha iyi bir yaşamdır. Yine Feuerbach'a göre, Tanrı sevgisi yerine insan sevgisi, biricik gerçek din olarak kabul edilmeli, Tanrı inancı yerine insana inanç konulmalıdır. İnsanlığın kaderinin onun üzerindeki bir varlığın elinde değil, kendi elinde olduğunu kabul etmek gerekir. İnsanın tek şeytanı; yine cahil, batıl itikat sahibi, bencil insandır ama insanın tek Tanrısı, yine insanın kendisidir.

Dinin varlığı korunmalı mı

Feuerbach'a göre Tanrı inancı yani din, insani olduğu, hemen hemen her insanın Tanrıya inandığı ve insanlara gerekli olduğu anlayışıyla korunmak istenirse, bu durumda aynı nedenlerden dolayı şeytana ve cadılara açıkçası batıl itikata sahip olmayı, insanın cehaletini ve aptallığını da koruma altına almada tutarlı ve dürüst olmak gerekir. Engels de dinin muhafaza edilmesinin gerekliliğini savunan kesimlerin varlığına işaret etmekte ve tartışmasını bir sınıfsal tahlil eksenine yerleştirmektedir. Engels, Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm adlı çalışmasında Egemen sınıfların toplumu yıkımdan kurtaracak biricik ve yegane araç olarak dini gördüğünü vurgular. Bu yaklaşım Aydınlanma döneminin amansız din eleştirisine karşın yeniden yaşam alanı bulmaktadır. Bunu sağlayan egemen güçlerin; "halkı her ne zaman ahlaksal araçlarla denetim, buyruk altında tutmak gerekirse, dinin kitleleri etkilemede ahlaksal araçların en etkilisi olduğu gerçeğini" yeniden kavramış olmalarıdır. Yine de Engels egemenlere bir meydan okuma tonunda sürdürür: Kuşkusuz gelenek yavaşlatıcı bir güç, tarihin eylemsizlik kuvvetidir ama edilgin karakterinden dolayı geleneğin etkisi azalacak, din kapitalist toplumun sürekli koruyucusu olamayacaktır. Hukuk, felsefe ve din hakkındaki ideler, bir toplumun yürürlükte olan ekonomik ilişkilerinin hayali uzantıları ise, yine bu ideler söz konusu toplumsal ilişkilerin değişiminin etkilerine fazla dayanamazlar. Doğa üstü vahye inanılmadığı oranda, hiçbir dinsel öğreti sallanan bir toplumun kurtarıcısı olamaz. Öte yandan Feuerbach, en azından bütün Tanrıların negatif teorik nedenlerinin ya da koşullarının insanın cehaleti ve yeteneksizliği olduğunu savunmaktadır. Sadece bilinçsizlik, kişiliksizlik, hamlık Tanrıya olan inançı doğayla ve doğa bilimleriyle birleştirmek, bağlamak isteyebilir. Bir Tanrıya inanmak, aynı zamanda Tanrı istencinin doğa zorunluluğu olduğunu kabul et-

mektir. Örneğin suyun kendi doğası gereği değil, Tanrı öyle istediği için ıslattığını kabul etmektir. "Tanrıya inanıyorum demek, doğaya, doğa zorunluluklarına inanmıyorum demektir. Ya Tanrı inancından ya da fizik, astronomi, fizyolojiden vaz geçilecek."[27] Tanrı doğanın tinidir, yani insan tininde doğanın kişileştirilmiş ifadesi, ya da insanın doğadan ayırıp bağımsız bir varlık olarak düşündüğü, doğaya ilişkin tinsel tasarımıdır. Bunun gibi insanın ölümüyle insandan uzaklaşan ruh yani hayalet de ölen insanın tasarımıdır. Feuerbach'ın din eleştirisini belki de en iyi şu ifade özetliyor: "Dün din olan, bugün artık değildir ve bugün atheizm olan, yarının dinidir."[28]

Sonuç

Feuerbach Das Wesen des Christentums adlı eserinde, bilincin dar anlamıyla bir canlının kendi türünü ve varlığını nesne olarak kavradığı yerde ortaya çıktığını belirtir. Bir nesnesi olmayan, herhangi bir şeyi nesne olarak algılayamayan insan bir hiçtir. İnsan nesnesiz olamaz. Dinin temeli, kaynağı insan ve hayvan arasındaki özsel ayrımdır. Hayvanların dini yoktur. Birtakım hayvanların dini olduğu yolundaki ifadeler de bir efsaneden ibarettir. İnsan iki boyutlu bir yaşam sürdürürken bu hayvanda tek boyuta iner. İnsan, bir içsel ve bir de dışsal yaşama sahiptir. Hayvanda ise içsel ve dışsal yaşam birdir. Hayvandan farklı olarak insanın özü; din için sadece bir temel değil, aynı zamanda dinin nesnesidir. Marx ve Engels, Die deutsche Ideologie (Alman İdeolojisi) adlı çalışmada Feuerbach'ın da içinde olduğu bütün bir Alman felsefi eleştirisinin, aslında dinsel tasarımların eleştirisiyle sınırlı olduğunu belirtir. Bu süreçlerde din bilinci, din tasarımı farklı şekillerde tanımlansa da yapılmakta olan son tahlilde insanı dinsel bir varlık olarak açıklamak olmuştur. Şimdi Marx ve Engels itiraz etmektedir: İnsan hayvandan, bilinçle, dinle ya da her neyle isteniyorsa onunla ayrılabilir. Ancak insan, kendi yaşama araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendini de hayvandan ayırmaktadır. İnsanın bu atağı da onun bedeninin şekillenişinin bir sonucudur. İnsan yaşama araçlarını üretmeye başlamayla birlikte yine kendi maddi yaşamını da üretmektedir. Bilinç yaşamı belirleyen faktör değildir aksine yaşam bilinci belirlemektedir.

Engels, Feuerbach'ın soyutlama ilkesinden nefret etmesine karşın bu ilkenin dışına çıkamadığını ve canlı gerçeğin yolunu bulamadığını. O'nun insana ve doğaya sıkıca tutunmasının çok da anlamlı olmadığını dile getirir. Feuerbachçı soyut insandan, gerçek insana geçmenin yolu insanı tarih ve eylem içinde ele almakla mümkündür. Engels'e göre Feuerbach bu adımı atamamıştır. Feuerbachçı yeni dinin merkezinde yer alan soyut insan kavrayışının yerini gerçek insanların ve onların tarihsel gelişimlerinin bilimi almalıdır ve bunu Marx, Kutsal Aile ile başlatmıştır. Ancak Marx'ın eleştirisi bununla sınırlı kalmaz, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın Önsöz'üyle başlayan ve Kapital'de de aynı mantık üzerinde devam eden yaklaşım uyum içindedir. Marx, Kapital'de din dünyasının gerçek dünyanın bir yansıması olduğunu belirtir. Yine Marx, insanların bütün hukuksal, felsefi ve dinsel tasarımlarının son tahlilde yine insanların ekonomik yaşam koşullarından geldiğini ve bunların değişmesiyle düşünü biçimlerinin de az ya da çok değişeceğini ilan eder. Marx, din çözümlemesi, eleştirisiyle işe başlamış ama eleştirisinin sınırları bütün ideolojik formların kaynağını bir olguya bağlayacak kadar genişlemiştir. Bununla Feuerbach'ın Hegel'e yaptığını Marx

da Feuerbach'a yapmış, bir bütün olarak bu kez Feuerbach felsefesi fethedilmiştir. Ancak eklemek gerekir ki hemen Marx'ın ölümünü izleyen yıllarda O'nun ideolojik formları çözümleme tarzı yeni bir eleştiri dalgası yaratacak, bir toplumsal yapıyı çözümlemekte ekonomik ilişkilere abartılı bir yer tanındığı söylenecektir. Bu eleştiri dalgası karşısında direnme isteklerinin yanı sıra hâlâ yaşamakta olan Engels'in "Biçimi içeriğe kurban ettik" itirafı duyulacaktır.

1 Karl Marx, Marx-Engels Werke, Band 2, Die heilige Familie, Berlin: Dietz Verlag, 1969, sayfa 98.

2 Ludwig Feuerbach, Aus den Heidelberger Vorlesungen über das "Wesen der Religion", içinde: Anthropologischer Materialismus, Ausgewählte Schriften II. Hrsg. Alfred Schmidt, sayfa 120.

3 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 122.

4 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 122.

5 Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Erster Band. Berlin: Akademie Verlag. 1956, sayfa 53.

6 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 54.

7 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 62.

8 Karl Marx, Marx-Engels Werke, Band 1. Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach, Berlin: Dietz Verlag, 1964, sayfa 27.

9 Karl Marx, Marx-Engels Werke, Band 1. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Berlin: Dietz Verlag. 1964. sayfa 379.

10 Ludwig Feuerbach, Anthropologischer Materialismus, Ausgewählte Schriften 2. Hrsg. Alfred Schmidt, içinde: Aus den Heidelberger Vorlesungen über das "Wesen der Religion", sayfa 128.

11 Ludwig Feuerbach, age. sayfa 128.

12 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 131.

13 Friedrich Engels, Marx-Engels Werke . Band 21, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin: Dietz Verlag ,1962, sayfa 283.

14 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 131.

15 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 131.

16 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 132.

17 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 132.

18 Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Erster Band, sayfa 70.

19 Ludwig Feuerbach, Aus den Heidelberger Vorlesungen über das "Wesen der Religion", sayfa 140.

20 Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Erster Band, sayfa 65.

21 Karl Marx, Marx-Engels Werke. Band 3, Thesen über Feuerbach, Berlin: Dietz Verlag, 1969, sayfa 6.

22 Karl Marx, age, sayfa 6.

23 Karl Marx, age. sayfa 7.

24 Ludwig Feuerbach, Aus den Heidelberger Vorlesungun über das "Wesen der Religion", sayfa 141.

25 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 143.

26 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 145

27 Ludwig Feuerbach, age, sayfa 136.

28 Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Erster Band, sayfa 78.

"Deus ex machina"

Melih Başaran

J.F. Lyotard'a...

Sözcük anlamı, 'bir makina aracılığıyla (inen/gelen) Tanrı' olan bu Latince deyişle başlıyoruz. Başlangıç için 'Tanrı'nın adı' zikredildi; ama 'makina' bir Tanrı bu. Gelmesi ya da inmesi için adının çağrılması yetmiyor. Makinasal ya da mekanik bir düzeneğin onun gelişini de öncelemesi/hazırlaması gerekiyor. Kurgusal bir Tanrı bu, önceden kurulması gerekiyor. Ama söz konusu Yunanlılar ve Romalılar olduğuna göre, hangi Tanrı kurgusal değil ki diyebilirsiniz. Bu deyim, Yunan ve Roma tiyatrosunda çok özel bir anlamda kullanılıyordu. Olağanüstü bir güçlüğü yenmek için, bir Tanrı ya da insanüstü bir varlığı temsil eden oyunculara bu ad veriliyordu. Oyuncular sahneye, icat edilen yapay bir düzenekle, bir sahne makinasıyla iniyorlar ya da çıkıyorlardı. Yani o zamanki tiyatronun kendine özgü gramerinde ortaya çıkan bir oyundan, bir hileden öte bir anlamı yoktu. 'Tanrı' ve 'makina' kavramlarını kendi içinde özgül bir biçimde ilişkilendirerek gerçekleştirdiği mecaz dışında, bu deyiş olasılıkla daha sonra (belki de başından beri), birincisiyle ilişkili, ikinci bir mecazi anlam ka-

* Bkz. J. F. Lyotard'ın, Kleist'in 'Theatre des marionnettes'inden (Kuklalar Tiyatrosu) yola çıkarak kaleme aldığı "Dieu et la marionnette" (Tanrı ve Kukla) adlı makalesi (Inhumain, içinde; Galilee, 1988, Paris: s. 165-176). Ayrıca bizim, G. Deleuze'ün ölümü ardından kaleme aldığımız "Filozof ve Vantrilok" adlı makalemiz: Toplumbilim; Sayı: 5; 1996; İstanbul; sayfa 24: (J. L. Nancy'yi alıntılayarak) "Felsefe'nin her zaman en çok arzu ettiği şey, ipleriyle [kukla oyununa ilişkin olarak], olmayan, yabancı ya da ölü bir baba'nın ipleriyle oynamak olmuştur" İşte yine biz, J.F. Lyotard'ın ani ölümüyle, aynı açmazda buluyoruz kendimizi. Lyotard'ın bu makalesinde geçen, "temel ölçü" ve "sayı kavramı" üzerine birkaç nottan (s. 171) ve de J. Derrida'ın (Umarız, Türkçe'de bizim çevirimizle çıkacak olan) "Foi et Savoir" ("İman ve Bilgi") adlı metninde (Religion, içinde; Sevil, 1996, Paris) "din" ve "sayı" üzerine yapılan ısrarlı vurgulamalardan esinlenerek girıştiğimiz bir çalışmanın ne yazık ki derginin bu sayısına yetişemediğini de bildirmek isteriz.

zanmıştır: Bir durumu kurtarmak üzere biraz inanılmaz ve beklenmedik bir şekil ve anda ortaya çıkan kimse, ya da bu inanılmaz, şaşırtan çözümün kendisi.

Yani burada söz konusu olan, müdahale etmesi beklenen, ama bu müdahalesinden de pek emin olunmayan bir Tanrı'nın, sanatsal, yani kurgusal ve yapay bir ortamda, dizginleri insanın elinde olacak bir şekilde müdahale ettirilmesi, kuklalaştırılması.* Burada, Tanrılarına saygı ya da saygısızlıkta en az bizim kadar bölünmüş, ve böylece de bizimle birçok noktada benzerlikler gösteren Yunanlı ve Romalıların, sadece Tanrı fikrini gülünçleştirmek istediklerini görmek yanlıştır. Gülme etkisi, ilişkisiz olması gereken Tanrı ve makina kavramlarının beklenmedik ilişkisinden doğar. Kendisi bir mekanik uygarlığı olmayan Yunan ve Roma'nın, 'makina' kavramını nasıl anladığına bir delil teşkil etmesi yönünden, bu deyim ya da küçük oyun, insan, sanat, teknik, makina, soyut fikirler (Felsefe, İlahiyat) arasındaki ilişkileri araştırmamızda bir rehber oluşturabilir belki. Bu bir varsayım.

Varsayımımızı biraz daha açarsak: 'Makina ile gelen Tanrı'dan ne anlıyoruz? Her şeyden önce, bir sanat yapıtında, tiyatroda ortaya çıkan Tanrı bu. Tiyatro da öteki sanat yapıtları gibi önce soyut olarak tasarlanan, ama somut olabilirlik koşullarına (belli bir dile, belli bir oyun, sahneye koyma geleneğine) yaslanan ve böylece somutluk kazanan bir süreç. Ama sahneye konduğu anda kazanmış olduğu bütün somutluğa rağmen, dünyadaki öteki somut gerçeklikler ile ayrılığını, farkını sonuna kadar koruyan bir süreç. Hem bu dünyaya ait, hem de onun ötesinde, hem olağan hemde olağanüstü, hem insani hem de onu aşan bir şey. Tek tek insani enerjilerin biriktirilip yoğaltılması, yeniden düzenlenip kurgulanması anlamında bir yapıtta kanalize edilmesi, hem bütün sanat yapıtlarının ortak özelliği, hem de amaçları ve etkileri farklı olmakla birlikte, insanın icat ettiği makinalarınki değil mi?

Yunanlılar tekhne sözcüğü ile hem sanatçının hem de zanaatkârların etkinliklerini adlandırıyorlardı. şiir sanatını ifade eden Poiesis ve Poetika sözcükleri bile, poeien (yapma) sözcüğünde kökenini buluyordu. Buradan her yapıp-etmenin şiirle, her somut alet ve malzemeyle iş görmenin de (güzel!) sanatlar ile karıştırıldığı anlamı çıkarılmamalıdır. Tekhne, Yunanca'da bugünkü teknik sözcüğünden çok daha geniş bir anlamı ifade ediyordu: Yalnızca 'yapmasını-bilme'ye değil ama en geniş anlamıyla bilme sürecine göndermede bulunuyordu. Bu anlamda 'bilme' süreci yapıp-etmenin maddiliği ile sürekli bir gidip-gelme ilişkisi içinde olduğu için, salt istencin ya da bilincin öncülüğünde ya da tekelinde değil, ama araç ve gereçlerin tek tek insan bilinçlerinin ötesine geçebilen 'zekiliği' tarafından da destekleniyordu. Bir bakıma, insan zekasının taşıyıcılığını kısmen üstlenmiş olan araç ve gereçler yeni bir düzenlemeyle, yeni bir doğrultuda bilgi olanakları için bir 'kapan' ya da 'tuzak' oluşturabiliyordu. İnsanın sınırlı gücünü (energia) biriktirip kapana sokarak insanın sınırlarını zorlayan, onun gücünü dönüştüren bu 'aletlere' ve yapıtlara (ergon), bir anakronizm olmadan 'makina' adını verebiliriz.

Bunlara felsefede kavramsal aygıt, düzenek ya da donanım demek için bir neden yoktur. Bu anlamda, bir dönüştürücü, yoğaltıcı, bakış açıları değiştirici, hatta saptırıcı, enerjinin çabuk boşalıp yok olmasını engelleyici, yönlendirici (kanalize edici) her aygıtı 'makina' olarak adlandırdıktan sonra, bu aygıtların, 'az güçle çok iş' ilkesinden başka bir şeyle belirlenmeyen ve bugünün teknolojisine yol açan 'mekanizm'lerle farkını da açıkça ortaya koymalıyız. (bkz. J.F. Lyotard: Paris, tes transfor-

mateurs Du Chamr; Galilée; 1977, Paris) Bu fark, en genel anlamıyla 'makina-yapıt'ların yalnızca ve yalnızca, teknolojik mekanizmaları tanımlayan en-iyi-işlerlik (performance), işlevsellik, işe-yararlık, ya da fayda ilkeleri tarafından belirlenmemesidir.

Bu durumda Yunan ve Romalıların, sadece bir oyundan ibaret kurgusal, yapıntısal, beklenmedik bir anda gelen, herkesi şaşırtan Deus ex machina'sını bir 'işe yaradığı' için tipik bir 'makina' olarak saymamak mı gerekiyor? Bu soruya cevap vermek için mucizevi olarak gelip 'işleri düzelten', bu makina-Tanrı'nın sadece yapıntısal bir gerekliliğe cevap vermek için orada olduğunu 'işe yaraması'nın gerçekliğinin çok göreceli olduğunu, açıkçası başka bir gerçeklik alanına göndermede bulunduğunu hatırlatmak yeterli olacaktır sanırız. Bu 'işe yarama' ya da çözümün gerçekliği, o zamanın Yunan ve Romalısı için, bizim bugün teatral bir çözüme atfettiğimiz gerçeklik neyse, o kadardır. Bu makina'nın niteliği mutlak anlamda işlevsel değil, oyunsaldır. Oyunu trajedinin doruk noktasında bitirip seyircinin enerjisini bir üzünç seli şeklinde boşaltmasına izin vermeyip gerekli bir gerçeklik dersi (didaktik) verdikten sonra, beklenmedik bir manevrayla seyircilerden aldığı enerjiyi geri verir: Her şeyi 'tatlıya bağlar' haksızlığa uğramışlara hakları geri verilir, ölüler dirilir, Tanrısal adalet gerçek dünyadakinin tersine çarçabuk yerini bulur. Kısacası, seyirci oturduğu yerden belki de birkaç insan yaşamına zor sığacak denli geniş ve derin bir insanlık dramına tanık olur, alması gereken dersi alır, ama hiç enerji tüketmez. Tersine, birkaç insanın yaşamına sığacak bir enerjiyi biriktirip, kendi tasarrufuna alır; yani tanık olduklarını kendi yaşamında bir ders gibi kullanma olanağını elde eder.

Deus ex machina'nın, yani Türkçe'ye tam olarak çevirirsek, 'gökten zembille inen' Tanrı'nın -burada 'zembil'in Arapça'da 'hasırdan örülmüş kulplu torba' anlamına geldiğini de hemen hatırlatalım- Antik Tiyatro için mümkün olan en iyi çözüm olup olmadığı her zaman tartışılabilir. Oyun içinde oyun olarak bu 'makina'nın, Antik Tiyatro'nun en temel eksenini teşkil eden katarsis, yani seyircilerin oyuncular ve oynanan dramla özdeşleşip bir (ruhsal) 'arınma' durumuna girmeleri tekniği karşısında bir denge öğesi oluşturduğu da iddia edilebilir. Bilindiği gibi B. Brecht, yüzyıllar sonra, kendi tiyatrosunda, bu 'denge öğesi' dediğimiz şeyi 'katarsis'e bir karşıgüç oluşturacak şekilde 'yabancılaştırma' (uzaklaştırma; Verfremdung) etkisi adıyla kuramsallaştırmıştır. Oyunun oyun olarak altı çizildiği, ya da 'büyük oyun'un bir dizi 'küçük oyunlar' tarafından dışarı konduğu, 'oyunun meydana çıkarıldığı' Brecht tiyatrosu da toplumsal gerçekliğe muhalif güçlerin biriktirilmesi, yoğaltılması, oyunsal-düşsel bir uzamda kolay yoldan boşaltılıp boşa harcanmadan yönlendirilmesi amacını güder. Bu anlamda Brecht'in 'yabancılaştırma' kuramı da uygulanım biçimleri bakımından, bizim teknolojik olmayan makinalardan anladığımız şeyin tanımına denk düşer.

Peki, teknolojik mekanikten farklı olarak, işlevsellikten, işe yararlıktan, faydadan, çıkardan (bu sözcüklerin teknoloji egemenliğinde kazanmış olduğu yeni bağlamlar anlamında) uzak bir şekilde tanımlamaya çalıştığımız bu beklenmedik, şaşırtıcı ve hatta 'gereksiz' makinalar hangi gerekliliğe uyarak varlık koşullarını bulurlar? Bu sorunun cevabı, ikinci varsayımımız olacaktır: (Kant'ın terimleriyle söylersek) İmgelemin özgür oyunu.

Bir 'gereklilik', bu makinalar için bir varlık koşulu, nedeni ararken bütün bu

terimlerle çelişir gibi görünen bir alana varıyoruz: Özgürlük, Oyun, İmgelem ('şeyleri' imgeler aracılığıyla yeniden yaratma-temsil etme gücü)...

Not: Niye bir "Tanrı düzeneği" (deus ex machina veya din) bizi doğrudan ve de daha baştan bir tiyatro imgesine götürdü? şüphesiz, bir "toplanma yeri" olarak tiyatro, özellikle işaret ettiğimiz Yunan-Roma uygarlığında bir çeşit "ayinsel" özellik taşıyordu (aynı, Ortaçağ'da dinsel ayinlerin tiyatromsu özellikler taşıması ve Muharrem şenlikleri, "taziye"lerde olduğu gibi). Mecazi de olsa, bu ayinselliğin kendisi, daha da eski, neredeyse anısı silinmiş Dionizos şenliklerine, şarabın, flütün ve ritmin (bu arada arytmos'un, aritmetiğin müzikle ilişkisine işaret edelim) baştan çıkarıcı, yok edici, kendinden geçirerek birleştirici (religio), özne-liğinden soyutlayıcı simyasına, yani bir çeşit pharmakon'una göndermede bulunur. Tiyatro ayinden, ayin de tiyatrodan, "batınî" "zahirî"den, "zahirî" de "batınî"den beslenip birbirinden ayrı düşmüşlerdir. Aynı, belki, Tanrı / din, din / devlet, müzik / aritmetik ilişkisi gibi.

Auschwitz'den sonra tanrı kavramı*
-bir yahudi sesi-

Hans Jonas

Bana bu ödülün şerefiyle birlikte törende bir konuşma yapma görevi de verilince ve ödülün anısına verildiği Haham Leopold Lucas'ın hayat hikâyesinde onun Theresienstadt'ta öldüğünü. Vakıf kurucusunun annesi olan eşinin ise *benim* annemle birlikte aynı kaderi paylaştığı yer olan Auschwitz'e yollandığını okuduğumda bende bu konu dayanılmaz bir şekilde gündeme geldi. Bu konuyu korkarak ve titreyerek seçtim. Ama suskun bir Tanrı'ya karşı çoktan kaybolmuş haykırışlarına bir cevabı esirgememeyi o gölgelere borçlu olduğumu düşündüm.

Size sunacağım, sözünü esirgemeyen spekülatif bir teolojidir. Bunun bir filozofa yakışıp yakışmayacağı konusunda yorum yapmayacağım. Immanuel Kant, bu tür şeyleri teorik akıldan ve böylece felsefeden uzak tuttu. Yüzyılımızın mantıksal pozitivizmi, yani hükmedici tüm analitik bunun içinde geçen ifadelerin böyle bir anlam taşımasını reddetti. Yani, doğruluk ve doğrulama sorunu şöyle dursun, her türlü kavramsal anlamı ve böylece konudan söz etmeyi bile saçmalık olarak ilan etti. Bu ise, Kant'ı son derecede şaşırtırdı. Çünkü o, tam tersine, aklın vaz geçemediği bu sözde şey-olmayanları, onların herhangi bir bilgiye ulaşma ümidi taşımaması gerekliliğine, yani aklı takip ederken insansal kavrayışın değişmez sınırları yüzünden başarısızlığa mahkum olmasına karşın en yüksek nesneler olarak kabul ederdi. Ancak bu, tam feragatın yanısıra ikinci bir seçeneği açık bırakır. Çünkü bilgi konusunda başarısızlığı göze alan, hatta baştan itibaren bu hedeften vaz geçen birinin aynı zamanda anlam ve im konusunda bu

* Editörün Notu: 1984'de Eberhard-Karls-Universitesi'nin (Tübingen) Jonas'a verdiği Dr. Leopold-Lucas Odülü töreninde yapılan konuşmanın tam metni. Daha sonra Gedanken über Gott başlığıyla yayımlanan kitaptaki üç denemeden biridir.

türden şeyler hakkında düşünmeye hakkı vardır. Çünkü burada anlam ve imin bile bulunmadığı iddiası kolaylıkla totolojik bir kısır döngü olarak görülebilir. Çünkü bu iddia daha baştan "im"i sonuçta im verileri olarak doğrulanabilen, yani "anlamlı"yı "bilinebilen" ile bir tutabilen olarak tanımladı. Per definitionem bu zorlamadan ancak aynı fikirde olan kendini sorumlu hissedebilir. Böylece bir Tanrı kanıtı olmasa da Tanrı kavramı alanında çalışılabilir. Ve böyle bir çalışma şayet kavramın dışına çıkmaz, yani kavramların evreniyle olan ilişkisinin dışına çıkmazsa felsefîdir.

Ama bu, tabii ki çok fazla genel ve soyut. Nasıl Kant teorik akıldan esirgediğini pratik akla tanıdıysa, bizler de Tanrı'nın ne olduğu sorusunda eşsiz ve korkunç tecrübelerin şiddetini konuşturabiliriz. Ve hemen akla şu soru gelir: Auschwitz, insanların başka insanlara yapabildikleri ve ezelden beri yaptıkları korkunç şeylerin sınırları hakkında bilinenlere ne ekledi? Özellikle biz Yahudilerin bin yıllık cefa tarihimize ilişkin olarak bildiklerimize ve ortak hafızamızın önemli bir bölümünü oluşturan şeye ne kattı? *Eyüp* sorunu**, eskiden beri dünyadaki kötülük nedeniyle genel theodicé'nin seçilmişlik sırrının, yani Tanrı ve İsrail arasındaki sözde bağın getirdiği zorluk yüzünden özel Theodicé'nin ana sorunuydu. Şu anki sorunumuzun da etkisi altında olduğu zorunluluğa gelince; başlangıçta İncil'deki Peygamberler tarafından bu bağın açıklanması mümkündü: İsrailliler bu bağa ihanet etmişlerdi. Ondan sonra gelen uzun süreli sadakat döneminde konu artık suç ile değil, fakat torunlarına şehitlik kavramını miras bırakan Maccabi-çağının yaratılışı, yani şahitlik düşüncesiyle açıklanıyordu. Buna göre özellikle suçsuzlar ve adaletli olanlar en büyük acıyı çekerler. Böylece Ortaçağda bütün cemaatler dudaklarında Tanrı'nın birliğinin tanıklığı demek olan *ş'majisrael* ile kılıçtan geçirilip ateşe atılırlarmış. Bunun İbranice adı *Kidduş-haşşem*, yani ismin kutsanmasıdır ve öldürülenler de "aziz" olarak anılır. Verilen kurbanlar sayesinde vaatlerin ve Mesih'in gelmesiyle beklenen kurtuluşun ışığı parlardı.

Bütün bunlar Auschwitz adını taşıyan olayda anlamını yitirir. Ne sadakat ve ihanet ne inanç veya inançsızlık ne suç ve ceza, sınama, şehadet veya kurtuluş ümidi, güç veya güçsüzlük ve hatta kahramanlık veya korkaklığın bile burada yeri yoktu. Reşit olmayan çocukları bile yok eden Auschwitz'in bütün bunlardan haberi olmadığı gibi, buna fırsat bile vermedi. Oradakiler, Yehova'nın Şahitleri gibi inançları nedeniyle ölmediler ve öldürülmediler. Ölmeden önce insanlıktan çıkılıyordu, endlösung (son çözüm. Hitler'in Yahudilerin tümden yok edilmesini anlatan sözcüğü.ç.n.) için seçilenlerde insan onurunun zerresi bile bırakılmadı ve kurtarılan kamplardaki hayaletimsi iskeletlere dönüşmüş hayatta kalan insanlarda bütün bunların esamesi okunmuyordu. Ama onlar, yine paradoksların paradoksu olarak öldürenler ve kurbanlarından hiç kimsenin artık inanmadığı bu bağın halkıydı. Ancak ırk kuruntusu altında kitlesel ölüm için seçilmiş olan yine bu halktı: Bu, her türlü anlam yüklemeyle alay eden bir belaya seçilmişliğin en iğrenç bir şekilde tersine döndürülmüş halidir. Öyleyse yine de, en sapık halde bile olsa torunları bu derece dağılmışken toplanıp birlikte ölüme seçilmiş olup Tanrı'yı arayanlarla ermişler arasında bir bağ vardır. Ve Tanrı bunun olmasına izin verdi. Bunun olmasına izin verebilen nasıl bir Tanrı'ydı?

Hemen burada belirtmek gerekir ki, bir Yahudi teolojik açıdan bir Hıristiyana

** Editörün Notu: Eyüp sorunu (Hiobsfrage) acıya ve mutsuzluğa rağmen Tanrı inancından vazgeçmeyen inançlı ve adil bir insanın tarihi

göre bu sorun bakımından daha zor bir durumdadır. Gerçek kurtuluşu öbür dünyadan bekleyen bir Hıristiyan için bu dünya, çoğunlukla Şeytan'ın buyruğu altında ve daima bir güvensizlik kaynağıdır. Özellikle ilk günah nedeniyle İnsanlık da öyle. Ama Tanrısal yaratma, adalet ve kurtuluşu bu dünyada arayan yahudi için Tanrı daima tarihin efendisidir.Böylece Auschwitz, en itikat sahibi insanın bile kendisine aktarılan Tanrı kavramını sorgulamasına neden olur. Gerçekten de bu durum, biraz önce de belirtmeye çalıştığım gibi, Yahudilerin tarihsel tecrübesine eski teolojik kategorilerle başa çıkılamayacak, hiç yaşanmamış bir şey katıyor. Ancak Tanrı kavramından vaz geçemeyen birinin -buna felsefenin de hakkı var- bunun için onu yeniden düşünüp Eyüp sorununa yeni bir çözüm bulması gerekir. Bunu yaparken "tarihin efendisi"nden herhalde vaz geçmesi gerekecektir. Öyleyse: nasıl bir Tanrı bunun olmasına izin verebildi? Bu noktada Auschwitz'in gölgesinin değdiği çok daha geniş olan ölümsüzlük sorunu ile karşı karşıya iken yapmaya kalkıştığım daha önceki bir denememe gönderme yapıyorum. O zamanlar Platon'un bilinenin ötesindeki yere izin verdiği imgesel, ancak inanılabilecek tahmin aracı olan ve kendikendime yarattığım mitosa başvurmuştum. Burada onu açıklamama izin verin.

Başlangıçta bilinmeyen nedenlerle varlığın tanrısal nedeni, kendisini oluşun rastlantısallığı, cüret ve sonsuz çeşitliliğine vermeye kalkıştı. Hem de tümüyle: Yer ve zaman macerasına giriştiği için Tanrılık hiçbir konuda geri kalmadı; Yaratmanın kaderinin karmaşık oluşumunu öbür dünyadan idare etmek, düzeltmek ve sonunda garanti etmek için, varlığın tanrısal nedeni kendinde ele alınmamış veya dokunulmamış hiçbir parça bırakmamıştır. Modern ruh bu koşulsuz içkinlik üzerinde ısrar eder. Bizim dünyadaki varlığımızı ciddiye alışı, onun cesareti veya çaresizliği, her şekilde onun mutlak dürüstlüğüdür: Yani dünyayı kendi halinde bırakılmış olarak görmeye, kanunlarının bir işe karışma olarak algılanmasına tahammül etmeksizin ve aidiyetimizin mutlaklığını kader açıklamasıyla yumuşatmadan. Mitosumuz aynı şeyi Tanrı'nın dünyadaki varlığından bekliyor. Yalnız bu, pantheist içkinlik anlamında değil: Tanrı ve dünya özdeş olunca dünya her an ve her durumda çokluğunu sergiler ve Tanrı bu durumda ne kazanabilir ne de kaybedebilir. Daha çok, dünyanın olabilmesi için Tanrı kendi varlığından vaz geçmiştir. Tanrılık, tahmin edilemez zamansal tecrübenin rastlantısal hasatını yüklenmiş ve yüzünde nurla veya tahrifle, zamanın Odysseus'undan daha sonra teslim almak üzere (Tanrılık) elbisesini üzerinden çıkardı. Koşulsuz oluş uğruna tanrısal bütünlüğün feragatinde kozmik varlığın kendi koşulları sayesinde sağladığı olanaklar dışında hiçbir önbilgi görülemez. İşte Tanrı, davasını bu koşullara emanet etti, çünkü dünya uğruna kendisini feda etti.

Sonsuzluk için bu dava kozmik rastlantıların ve olasılıkların yavaş işleyen ellerinde güven içindedir. Öte yandan, öyle tahmin edebiliriz ki, sürekli olarak maddenin dönüşmesi sayesinde bir hafıza birikir ve sonsuzluğun zamanın eserlerini giderek daha çok izlediği bir beklenti oluşur -bu, içkinliğin şeffaf olmayışından çekinerek ortaya çıkan aşkınlıktır. Sonra hayatın ilk kıpırdayışı -dünyanın yeni bir dili ortaya çıktı: Onunla birlikte sonsuz alanda ilgide müthiş bir artış ve dolgunluğunu yeniden kazanma için büyümede ani bir atak. Oluşan Tanrılığın beklediği şey ve kendisiyle savurgan tutumunun en baştan, sonundaki yok oluşunun sinyalini veren dünya rastlantısıydı. Sonsuzluk, dokunma, hissetme, çabalama ve davranmanın sonsuzca büyüyen ve gitgide daha fazla ve yoğun bir şekilde maddenin sessiz fırtınaları üstünde yükselen beslenişiyle güç kazanıp

kendikendini onaylayarak içerikle dolan ve uyanan Tanrı ilk kez yaratmanın iyi bir şey olduğunu söyleyebilir.

Ama unutulmamalıdır ki, hayat ile birlikte ölüm de geldi ve varlığın kendisi için ödemesi gereken bedel ölümlülüktü. Amaç süreklilik olsaydı hayatın hiç başlamaması gerekirdi, çünkü hayat mümkün olan hiçbir şekilde anorganik cisimlerin sürekliliğiyle boy ölçüşemez. Metabolizmanın kısa vadeli koşulu üzerine uzun süreli maddenin bireysel kendiliklerinin sonlu gidişini ödünç alan ölümlülük macerası geri dönüşümlü ve yok edilebilen bir varlıktır. Ama sonsuzluğun baskısından ancak oluşmanın bütün o aciliyetini ve böylece tazeliğini alan sayılı bireylerin bu sözü edilen kendini-duyumsama, edimde bulunma ve acı çekme işinde tanrısal manzara renk oyununu geliştirir ve Tanrı kendikendini tanır...

Aynı zamanda şunu da unutmamalı ki, bilginin ortaya çıkışından önce yaşamın günahsızlığı hakkında Tanrı hata yapamaz. Evrimin ortaya çıkardığı her çeşit tür farkı duyumsama ve yapma olasılıklarına kendininkini de ekler ve tanrısal nedenin kendisini tanıma sürecine katkıda bulunur. Bu süreç içinde dünyayı cevaplamada her yeni açılan boyut, Tanrı için saklı doğasını deneyip dünya-macerasının sunduğu sürprizler aracılığıyla kendikendini keşfetmeye yönelik yeni bir tarzı temsil eder. Bu oluşum sancılarının hasatı, açık ya da koyu renk olsun, zamansal olarak yaşanan sonsuzluğun öteki-dünyaya ait olan hazinesinin değerini arttırır. Eğer bu, çeşitliliğin genişleyen yelpazesi için geçerli ise, hayvanlar alemindeki algılama ve hareket etmenin beraber büyüdüğü hayatın gitgide artan uyanıklığı ve ihtirası için daha çok geçerlidir. İçgüdü ve korku, ihtiras ve acı, zafer ve fedâkarlık, sevgi ve vahşetin bile gitgide keskinleşmesi yoğunluğunun ve tüm tecrübenin etkisi tanrısal öznenin bir kazancıdır. Defalarca tekrarlanan, fakat asla azalmayan tecrübesi (sırf bu yüzden bile ölüm ve yeniden-doğuş gereklidir) tanrısallığın kendikendine yeniden inşa ettiği yönünde açıklanan özü sağlar. Bütün bunlar oyununun bolluğu ve motivasyonunun katılığı aracılığıyla evrimi emrine sunar. Evrimin yaratıkları, sadece içgüdülerine göre hareket ederek tanrısal cüreti haklı çıkarır. Acıları bile senfoninin ses bolluğunu daha da derinleştirir. Böylece Tanrı, iyi ve kötüden uzak bir şekilde büyük gelişim kumarında kaybedemez.

Ama aynı zamanda onların günahsızlıklarının koruması altında kazanamaz da ve böylece içinde, yavaş yavaş içkinliğin bilinçsiz hareketinin doğrulduğu yön için cevap vermek üzere bir beklenti gelişir.

Ve sonra titrer, çünkü kendi ivmesi ile gelişimin itkisi, suçsuzluğun bitip başarı ve başarısızlığın yeni bir ölçütünün tanrısal motivasyonunu gaspeden eşiği aşar. İnsanın ortaya çıkması bilmenin ve özgürlüğün ortaya çıkmasıdır. Bu, iki tarafı da keskin olan özellik ile salt öznenin suçsuzluğu iyi ile kötü arasındaki ayırımın sorumluluğu için kendine bir yer edinir. Daha şimdi ortaya çıkan tanrısal dava, bu infaz boyutunun şans ve tehlikesine emanet edilir ve sonu belli değildir. Fiziksel evrenden yavaş yavaş başlayan ve insan hayatının önce genişleyip sonra daralan spirallerinde uzun süre varolan ve kararsız bırakılan Tanrı resmi, bu son dönüş ve hareketin dramatik bir hızlanışı ile kendisi ve dünyaya yaptıklarından dolayı huzura ermek, kurtulmak veya mahvolmak için insanın kuşkulu korumasına geçer. İnsansal ölümsüzlük, insanın yaptıklarının tanrısal alınyazısına ürkütücü çarpışı, sonsuz varlığın etkisi ve tüm durumundan oluşur.

İnsanın ortaya çıkışıyla kendisine yönelik aşkınlık uyandı ve bundan sonra

yaptıklarını umut ederek ve uğraşarak sevinç ve üzüntüyle, tatmin ve hayal kırıklığıyla ve sanırım olay yerinin dinamiğine karışmadan kendisini hissettirerek, nefesini tutarak izler: Çünkü içkinlik durumunun yansımasıyla, yani insansal edimin sallantıda olan bilançosuyla göz kırpan insansal manzara üstüne ışık ve gölge düşürmesi mümkün değil mi?

Bir zamanlar başka bir davada üzerinde düşündüğüm koşullu mitos hakkında yazacaklarım bu kadar. Bu mitosun ancak yavaş yavaş kavradığım teolojik imaları vardır. Bunlardan daha açık ve net olanların bazılarını geliştirmek istiyorum. Bunu yaparken somuttan soyuta çevirme işi aracılığıyla garip ve bilinçli kişisel fantezi şeklinde görünmesi gereken şey ile Musevî-dinî düşünce tarzının sorumlu mirası arasında bağlantı kurmayı umut ediyorum. Bu şekilde dokuna dokuna ilerleyen spekülasyonumun düşüncesizliğinin samimi olduğunu göstermeye çalışıyorum.

İlkin ve en net olarak İncil'deki tanrısal hükümdar görüşüyle karşıtmış gibi görünen acı çeken Tanrı'dan söz ettim. Kuşkusuz acı çeken Tanrı ifadesinin Hıristiyanca bir anlamı vardır;ancak bunun benim mitosum ile karıştırılmaması gerekir: Benim mitosum diğerinin yaptığı gibi Tanrı'nın belli bir zamanda kendinden bir parçayı insanın kurtuluşu için acı çeken bir durumda yollayarak -canlı olma ve çarmıha gerilme- amacı aracılığıyla bir kerelik bir olaydan söz etmez. Söylediklerimden herhangi bir şeyin bir anlamı çıkarsa, bu, yaratılış anından ve mutlaka insanın yaratılışından itibaren Tanrı'nın dünyayla ilişkisinde O'nun acı çekişinin içerildiğidir. Hiç kuşkusuz bu, yaratılanın da acısını içerir; fakat bu, eskiden beri her teolojide kabul edilegelmiştir. Ama Tanrı'nın yaratılış ile birlikte acı çektiği doğru değildir. Benim iddiam bunun tanrısal hükümdar düşüncesiyle prima facie zıt düştüğüdür. Ancak bu, ilk bakışta göründüğü kadar şiddetli midir? Tevrat'ta da Tanrı'nın kendisinin saygı görmediği ve saygısızlığa uğradığından dolayı üzüldüğünü görmüyor muyuz? Hatta insanı yarattığına pişman olduğunu ve bu yüzden özellikle seçilmiş halk ile ilgili duyduğu hayal kırıklığından dolayı üzüntü duyduğunu görmüyor muyuz? Peygamber Hosea ve Tanrı'nın sadık olmayan eşi İsrail ile ilgili aşk serzenişlerini hatırlayalım.

Mitos oluşan bir Tanrı'nın resmini çizer. Bu, sonsuzluktan dolayı kendi halinde kalan eksiksiz bir varoluşa sahip olacağına zamanla ortaya çıkan bir Tanrı'dır. Tanrısal oluşum ile ilgili böyle bir fikir kuşkusuz felsefî teolojinin Eski Yunana ait Platoncu-Aristotelesçi mirasına zıttır. Bu miras, Yahudi ve Hıristiyan teolojisine alınmasından beri aslında otantik Yahudi (ve Hıristiyan) ölçülerine göre hiçbir hakkı olmadan kendisine bir şekilde zorla bir yetke sağlamıştır. Zamanüstülük, aşılmazlık ve değişmezlik Tanrı'nın gerekli özellikleri olarak ilan edilmiştir. Klasik düşünceyi varlık ve oluş arasına yerleştiren ontolojik karşıt, Tanrılığın oluşunun en küçük bir belirtisini bile saf ve mutlak olanından yalıttı. Bunu yaparken oluşu varlık'a göre daha altta ve aşağı cisimsel bir şey olarak tanımlar. Ancak bu Hellen kavramı İncil'in ruhu ve diline hiçbir zaman uymamıştır; tanrısal bir oluş kavramı, İncil ile gerçekten daha iyi bir şekilde bağdaştırılabilir.

Çünkü oluşan Tanrı nedir? Mitosumuzun bize önerdiği kadar ileri gitmesek de, Tanrı'da "varlık" konusunda en azından şu kadarını kabul etmeliyiz ki, Tanrı, dünyada olandan dolayı etkiye maruz kalır ve buradaki etkilenmek değişmek, yani durumunda değişiklik göstermek anlamına gelir. Yaratılışın kendisinin, kendi sonucunun edim ve varoluşu olarak Tanrı'nın durumunda, artık yalnız olmadığına göre nihayet önemli bir değişiklik oluşturduğunu gözardı etsek de, bir kere varolduktan ve oluşun akışında

hareket ettikten sonra yaratılanla devam eden ilişkisinin anlamı şudur: Dünyayla birlikte bir deneyimi var, yani kendi varlığı kendi içinde olanlardan etkilenir. Bu, birlikte giden ilgi şöyle dursun salt bilginin ilişkisi için bile geçerlidir. Yani, Tanrı dünya ile herhangi bir ilişki içindeyse - bu dinin en temel tahminidir- sonsuz Tanrı sadece bununla kendini zamansal olarak sınırlamış olur ve dünya gelişiminin gerçekleşmesi ile sürekli değişir.

Oluşan Tanrı düşüncesinin bir diğer yan etkisi Tanrı'nın geriye dönüşü fikrini yok etmesidir. Bu, bu seferlik Yahudi metafiziği ile aynı olan Hıristiyan metafiziğine - Nietzsche'ye ait- bir alternatifti. Gerçekten de Nietzsche'nin fikri, ebedi bir hafızayı zaman içinde yok olup gidenden koruyabilecek aşkınlık ve mutlak zamansallığa dönüşün aşırı sembolüdür: Yani, cisimsel ögelerin dağılımında olası permutasyonların salt sona erişi aracılığıyla uzayın başlangıçtaki gibi tekrar oluşması gerektiği. Bu bir kere oluştu mu sayısızca tekrar eder, tıpkı Nietzsche'nin "halkaların halkası, sonsuzca geriye dönüşün halkası" gibi. Ne var ki, zaman içinde olanlardan sonsuzluğun etkilenmediğini varsayarsak aynı şeyin geriye gelişi asla gerçekleşemez. Çünkü Tanrı, dünya oluşumunun tecrübesinden geçtikten sonra aynı Tanrı olmayacaktır. Daha önce varolan bir dünyanın sonunda gelecek her yeni dünya. kendi mirasında kendinden önce gelenin anısını taşıyacaktır; ya da diğer bir deyişle, kayıtsız ve cansız değil zaman hasatının birikimiyle büyüyen bir sonsuzluk olacaktır.

Acı çeken ve oluşan Tanrı kavramıyla sıkı bir ilişkide olan bir de kaygı duyan Tanrı kavramı vardır. Yani, uzak, soyutlanmış ve içine kapanmış değil kaygı duyduğu şey ile iç içe olan bir Tanrı. Tanrılığın en eski durumu ne olursa olsun, böyle bir dünyayı yaratarak veya oluşumuna izin vererek bir dünyanın olmasına yanaştığı için kendi içinde kapalı olmayı bıraktı. Tanrı'nın yarattıkları için kaygı duyup onlara bakması Yahudi inancının en bilinen ilkelerindendir. Ancak mitosumuz aynı zamanda bu kaygılanan Tanrı'nın, kaygı duyma edimiyle kaygısı için bir çare bulan bir sihirbaz olmadığına ilişkin daha az bilinen görüşü vurgular. Birazını başka aktörlere bıraktı ve böylece kaygısını onlara bağlı hale getirdi. Bu yüzden O, aynı zamanda tehlikede olan bir Tanrı'dır, yani kendi riskine sahip olan bir Tanrı. Bunun böyle olması gerektiği çok açıktır. Yoksa dünya sürekli bir mükemmellik içinde olurdu. Böyle olmadığı gerçeği iki şeyden ancak birisi anlamına gelebilir: Bu ya bir Tanrı'nın (birden fazlası olabilmekle birlikte) hiç varolmadığıdır, ya da Tanrı'nın kendisinin yarattığı kendisinden başka bir şeye, kaygı duyduğu şeyle ilgili olmak üzere belirli bir oyun alanı ve yetki verdiğidir. Bu sebepten dolayı kaygı duyan Tanrı'nın bir sihirbaz olmadığını söyledim. Tanrı, ulaşılamaz bir bilgelik edimi veya sevgi ya da tanrısal motif -her neyse- aracılığıyla sadece yaratılışın kendisi tarafından her şeydeki her şey olmaktan vaz geçtikten sonra kendi gücü aracılığıyla kendi tatminini garantilemekten uzak durdu.

Bununla birlikte spekülatif teolojik deneyimimizin belki de en kritik noktasına geliyoruz: Bu, mutlak bir Tanrı değildir! Gerçekten de Tanrı betimlemesi ve tanrısal her şeyle olan ilişkimiz uğruna günümüze kadar gelen mutlak ve sınırsız gücün (Ortaçağ) öğretisini daha fazla ayakta tutamayacağımızı iddia ediyoruz. Bunu mutlak güç kavramında varolan paradoksu göstererek salt mantıksal bir zeminde açıklayayım. Tabii ki, burada anlatılmak istenen, mantıksal durumun, tanrısal mutlak gücü sınırlama işi tuhaf olup savunmaya gereksinimi varken, akla yatkın ve bir şekilde kendisini öneren bir öğreti olmadığıdır.Tam tersine salt güç kavramından mutlak güçün kendisiyle çelişen,

kendisini yok eden, hatta anlamsız olan bir kavram olduğu ortaya çıkar. Bu, insan dünyasındaki özgürlük kavramı gibidir. İhtiyacın bittiği yerde özgürlük başlamaz ve o, ihtiyaçla boy ölçüşmek sayesinde ayakta durup yaşar. Özgürlüğün ihtiyaç alanından soyutlanması onun amacını yok eder ve böylece onsuz, nesnesiz güç gibi anlamsızlaşır. Mutlak özgürlük, kendi kendini ortadan kaldıran boş bir özgürlük olurdu. Aynı şekilde boş güç de öyle; bu da zaten mutlak güç olurdu. Mutlak ve toplam güç, herhangi bir şeyin kendisinden başka ve farklı olan bir şeyin varlığı sayesinde bile sınırlanmayan bir güç anlamına gelir. Çünkü böyle bir başkasının salt varoluşu bile bir sınırlama oluştururdu ve bu mutlak gücün bu şeyi, kendi mutlaklığını korumak için yok etmesi gerekirdi. Mutlak gücün yalnızlığı içinde etkisini gösterebileceği bir nesnesi yoktur. Nesnesiz bir güç olarak ise kendi kendini ortadan kaldıran (adeta) güçsüz bir güçtür. Burada "her şey" "sıfıra" eşittir. Gücün etkili olabilmesi için başka bir şeyin olması gerekir ve olduğu anda da her kıyasta istediği kadar üstün gelebildiği halde o güç artık hükmetmez. Başka bir şeyin tahammül edilen per se varlığının etkili bir güç olmasına öncelikle izin vererek, gücünün uygulanışının koşulu olarak en etkili gücü sınırlar. Kısacası, güç, göreceli bir kavramdır ve çok-kutuplu bir ilişki ister. O zaman bile ilişkisi olan şeyde bir dirence rastlamayan güç, olmayan-güçle aynıdır. Güç, ancak güce sahip olan şeyle ilişkisinde gücünü uygular. Faydalı olması isteniyorsa güç, bir şeylerin üstesinden gelmeden oluşur; bu şartı yerine getirmek için bir başkasının da varlığı yeterlidir. Çünkü varolmak bir direnç ve böylece karşı koyan bir güçtür. Nasıl fizikte dirençsiz bir güç boş kalıyorsa, her ne kadar benzemiyorsa da, metafizikte de karşı güçsüz bir güç boş kalır. Gücün etkisini gösterdiği şeyin kendi gücü birincisinden türemiş ve varlığıyla bir bütün oluşturarak, yaratma edimi yoluyla sınırsız güçten vaz geçerek sahibine bu güç bahşedilmiş olsa bile, gücün etkisini gösterdiği şeyin kendinden bir güce sahip olması gerekir. Kısacası, tüm gücün tek bir etkisel özne tarafından ortaya konması mümkün değildir. Gücün varolabilmesi için gücün paylaşılması gerekir.

Fakat, mutlak ve sınırsız tanrısal güç düşüncesine karşı bu mantıksal ve ontolojik itirazın yanında bir de daha çok teolojik ve gerçek anlamda dinî bir itiraz bulunmaktadır. Tanrısal mutlak güç, ancak eksiksiz tanrısal bilinmezlik, yani akıl ermezlik koşuluyla tanrısal inayetle bir arada durabilir. Dünyadaki kötülüğün veya musibetin bile varlığı göz önünde bulundurulursa, Tanrı'yı kavrama olgusunu diğer iki özelliğe kurban etmemiz gerekirdi. Ancak tümüyle kavranmaz bir Tanrı hakkında, onun aynı anda hem mutlak iyi hem de mutlak güç sahibi olduğu ve yine de dünyaya olduğu gibi tahammül ettiği söylenebilir. Daha genel olarak şu denebilir ki, söz konusu üç özellik, yani mutlak iyilik, mutlak güç ve kavranabilirlik birbirleriyle öyle bir ilişki içindedir ki, herhangi ikisinin birbiriyle olan bağlantısı üçüncüsünü dışarıda bırakır. Öyleyse soru şu: Bunlardan hangileri gerçekten Tanrı kavramı için gerçek anlamda bütün ve bu yüzden de vaz geçilmezdir; ve hangi üçüncüsü diğer ikisinin uğruna, daha zayıf bir özellik olarak yerini onlara bırakmalıdır. Hiç kuşkusuz iyilik, yani iyiliği isteme, Tanrı kavramımızdan ayrılamaz ve bu yüzden herhangi bir şekilde sınırlanamaz. Tanrı'nın doğası ve insanın sınırlarıyla iki türlü koşullandırılan anlaşılabilirlik veya kavranabilirlik son husus nedeniyle sınırlandırılmıştır: ama hiçbir şekilde tümüyle reddedilemez. Deus absconditus, yani (saçma Tanrı değil) gizli Tanrı Yahudiliğe oldukça aykırı bir düşüncedir. Öğretimiz olan Tevrat, Tanrı'yı kavrayabilişimiz üstüne kuruludur ve bu konuda ısrar eder. Tabii ki tümüyle değil, ama bu onun bir kısmı için geçerli, yani O'nun isteğini, niyetini ve

hatta doğasını kavrayabiliriz. Çünkü Tanrı bunu bize bildirdi. Vahiyler geldi, O'nun emirlerine ve kanununa sahibiz. İnsanların ve zamanın dilinde herkese iletmek üzere O'nun adına konuşmasını sağlamak amacıyla ve bundan dolayı bu sınırlı aracıyla da taviz vermiş olarak; ancak derin bir sır şeklinde kalmadan bazılarına, yani peygamberlerine doğrudan açıldı. Yahudi normuna göre tümüyle gizli, anlaşılmaz bir Tanrı kabul edilemez bir kavramdır.

Ama O'na sonsuz lütuf ve güç özellikleri yüklense, tam olarak bu olması gerekir. Auschwitz'den sonra her zamankinden daha çok kararlı bir şekilde iddia edebiliriz ki, mutlak güç sahibi bir Tanrılık (bizim O'nu kavrayabileceğimiz yer olan dünyanın idaresinde) ya lâtif değildir ya da tümüyle anlaşılmazdır. Ancak Tanrı belli bir şekilde ve derecede anlaşılabilir olacaksa, (ve bu konu üstünde ısrarla durmalıyız) O'nun iyiliğinin musibet kavramıyla uyumlu olması gerekir, bu da ancak mutlak güç sahibi değilse olur. Ancak o zaman anlaşılabilir ve iyi olduğunu ama yine de bu dünyada musibetlerin varolduğunu savunabiliriz. Ve mutlak güç kavramını kendi içinde çelişkili bulduğumuz için, bu özellik geri çekilmek zorundadır.

Mutlak güç ile ilgili argümanımız şimdiye kadar Musevi mirası ile devamlılık içinde olan her teoloji için Tanrı'nın gücünün varlığının kendi hakkından ve gücünün kendi yetkesinden doğduğunu, kendi kabul ettiği bir şeyle sınırladığı temelini kurmaktan başka bir şey yapmadı. Böylece bu, Tanrı tarafından bulunan ve arzu ettiğinde inkâr edebildiği bir itiraf olarak kabul edilebilir. Bu, aynı zamanda, Tanrı'nın tümüyle sahip olduğu, ancak yaratılışın O'na verdiği haktan dolayı kısmen kullandığı gücü sakladığı anlamına gelir. Ama bu yetmezdi, çünkü yaratılışta kendisine benzettiklerinin arasında arada sırada bazılarının diğer masumlara yaptıkları gerçekten korkunç şeylere bakarak, iyi Tanrı'nın kendi koyduğu gücünü kullanmamak kuralına arada sırada karşı gelip kurtarıcı bir mucizeyle müdahale edeceği beklenebilirdi. Ne var ki, kurtarıcı mucize gerçekleşmedi; Auschwitz felaketinin sürdüğü yıllar boyunca Tanrı'nın sesi çıkmadı. Gerçekleşen mucizeler sadece insanlar tarafından yaratıldı: Kurtarmak, acıyı hafifletmek hatta başka bir çaresi kalmadıysa, bunu yaparken İsrail halkının kaderini paylaşmak için son fedakârlıktan geri durmayan halkların arasından çıkan çoğu zaman ismi bilinmeyen adil insanların yaptıkları şeydir bu. Onlardan bir kez daha söz edeceğim. Ancak Tanrı sustu. İşte burada şunu söylerim: İstemediğinden değil, yapamadığından dolayı müdahale etmedi. Önemli ölçüde günümüzdeki tecrübelerden kaynaklanan nedenlerden dolayı, belirli bir zaman için, yani devam edegelen dünya süreci için, dünya işlerinin fiziksel akışına müdahale işinden vazgeçmiş bir Tanrı düşüncesini öneriyorum. Biz Musevilerin her yıl Mısır'dan kaçışımızı anışımızdaki gibi, dünya olaylarının kendi varlığına çarpmasına "güçlü bir el ve kolunu uzatarak" değil, gerçekleşmemiş bir amaca doğru ısrarla ve suskun bir şekilde yönelerek cevap veren bir Tanrı.

Böylece benim spekülasyonum bu konuda, eski Musevi öğretisinden oldukça ayrı durur. Ayin sırasında okunan İbn Meymun'un 13 öğretisinden birçoğu, "güçlü el" anlayışı ile yıkılır: Tanrı'nın yaratılış üzerindeki hükmü: iyileri ödüllendirme, kötüleri cezalandırma; vaat edilen Mesih ile ilgili cümleler. Ancak ruhlara çağrı, peygamberlerin ve Tevrat'ın vahyi, yani böylece seçilmişlik düşüncesi de buna dahil değildir: çünkü Tanrı'nın yetkisinin sınırları sadece fiziksel olanla ilgilidir. Özellikle Tektanrı ve "Dinle, İsrail !" düşünceleri üstünde kararlıyım; kötülüğün açıklanması için Manikeist bir düalizmden yararlanılmaz, çünkü kötülük, insanların kalbinden yükselip dünyaya hakim

olur. Sadece insanların özgür bırakılışında tanrısal güçten vaz geçiş vardır. Güç kavramını irdeleyişimizden tanrısal mutlak gücü reddediş ortaya çıkmıştı. Bu, teorik olarak ilk teolojik veya ontolojik düalizm ile yoktan yaratma aracılığıyla Tektanrının kendisini sınırlaması arasındaki bir seçimi açık bırakır. Öte yandan düalizm, her konuda tanrısal amaca baştan beri karşı etkide bulunan kötülüğün etkin gücünün Manikeist biçimini alabilir. Bir iki-tanrılı teoloji; ya da dünyadaki idealin canlandırılmasına aynı şekilde evrensel olarak sadece eksik bir halde izin veren edilgen bir aracının Platoncu şekli, yani bir form-töz-ontolojisi. İlk seçimimiz, yani iki-tanrılı teoloji, Musevi dini için açıkça kabul edilmez. Platoncu seçim ise olsa olsa eksiklik ve doğa gerekliliği sorununa cevap verir; ama Yaradanına karşı bile kendi verdiği yetki ile bir özgürlüğü içeren pozitif kötülük problemini cevaplamaz. Musevi teolojisinin bugün boğuşmak zorunda olduğu şey, kör doğanın sahip olduğu nedenselliğin felaketleri, yani Lizbon depremi değil, fakat isteyerek yapılan kötülüğün başarılması ve gerçeği, yani Auschwitz'dir. Sadece yoktan yaratılış ile bir dünyanın varoluşuna ve otonomisine yer veren kendini sınırlama ile birlikte tanrısal ilkenin birliğine sahip olabiliriz. Yaratılış, kendi otonom sonluluğun varlığı uğruna daha fazla mutlak kalmamak için rıza gösterdiği bir mutlak egemenlik edimiydi. Dolayısıyla bu, tanrısal bir feragat edimidir.

Burada Musevi hadisin, kendi resmi öğretisinin verdiği izlenime göre tanrısal egemenlik konusunda hiç de öyle monolitik olmadığını hatırlıyoruz. Günümüzde Gershom Scholem'in yeni ortaya çıkardığı nüfuz sahibi Kabbala komitacılığı, dünyanın, oluşumuyla maruz kaldığı Tanrı'nın kaderinden haberdar. Orada benim spekülasyonumun böyle tümüyle yalnız kalmayacağı oldukça ilginç ve ortodoks olmayan spekülasyonlar bulunmaktadır. Örneğin, mitosum aslında sadece Lurianik Kabbala'nın kozmogonik merkez kavramı olan Zimzum düşüncesini radikalleştiriyor. Zimzum , toplanma, geriye çekilme, kendini sınırlama anlamlarına gelmektedir. Dünyaya yer açabilmek için ebedi olan başlangıcın EnSsof 'u kendi içine toplanıp böylece dünyayı onun içinde ve ondan dünyayı yaratabilmek için boşluğun, hiç'in oluşmasını sağlamak zorundaydı. Bu kendi içine çekiliş olmadan Tanrı'nın dışında hiçbir şeyin varolması mümkün olamaz ve sadece O'nun geride durması, sonlu şeylerin kendi oluşlarının tanrısal "her şey içindeki her şey"de kaybolmasını önler.

Benim mitosum bunun da ötesine gitmektedir. Bu toplanış tamdır. Sonsuzluk bir bütün olarak, gücüne göre kendini sonsuzluğa feda ve teslim etti. Bu, bir Tanrı ilişkisi için geride bir şey bırakmıyor mu? Bırakın da buna eski yazılardan son bir alıntıyla cevap vereyim.

Sonsuz olan kendi yaralanmazlığından vaz geçerek dünyanın nedeni olmaya izin verdi. Bütün yaratıklar varlığını bu kendini reddedişe borçludurlar ve bu durumla öbür dünyadan teslim alınacak her şeyi aldılar. Kendini oluşan dünyaya verdikten sonra Tanrı'nın verecek bir şeyi kalmaz. Şimdi ona bir şeyler verme sırası insanda. Ve insan bunu, hayat yollarında kendisi yüzünden Tanrı'nın dünyanın oluşmasına izin verdiğinden pişman olmasına meydan vermemeye dikkat ederek yapabilir. Bu, Musevi öğretisine göre devamlılıkları hep sağlanacak ve günümüzde, sözünü ettiğim çeşitli halklardan adil kimselerin de dahil oldukları bilinmeyen otuz altı adil insanın sırrı olabilir: Orada gerçekleşen, şeylerin nedensel olmayan mantığına uymadığını düşündüğümüz iyiliğin kötülüğe ağır basarak, gizli kutsallığın sayısız suçu dengeleyip bir neslin hesabını gö-

rüp, görünmez toprakların huzurunu kurtarmasıdır.

Bayanlar ve baylar! Bütün bunların hepsi gevelemeden ibaret. Kıyas kabul etmez büyüklükteki kâhinler ve duacılar, peygamberler ve mezamir (makamla okunan Zebur sureleri.ç.n.) şairlerinin sözleri bile sonsuz sırrın karşısında birer gevelemeydi. Eyüp sorusuna verilen her cevap bundan öteye gidemez. Benimkisi Eyüb'ün kitabınınkine zıttır: Onunki Yaratan Tanrı'nın güç bolluğundan, benimki ise güç feragatinden söz eder. Gene de ikisinin de övülecek nitelikte olmaları tuhaftır; çünkü feragat bizim varolabilmemiz için oluştu. Bu da Eyüb'e bir cevapmış gibi geliyor bana: Tanrı'nın kendi içinde acı çektiği. Bunun doğru olduğunu hiçbir cevaptan çıkartamayız. Benim buna söyleyebileceğim zavallı sözün Goethe'nin "eski Pers inancının "vasiyet"inde değindiklerinin çok dışında kalmadığını umabilirim ancak:

" Ve en yüksektekini överek geveleyenler, orada çember içindeki çemberde toplanmışlardır."

Çeviri: Yasemin Akyol

Ateoloji

John Llewelyn

Levinas, *Olmaktan Başka Türlü*'nün ilk bölümünün başlangıcında, 'Tanrının ölümü ya da göklerin boşluğu hakkında garip söylentiler' olduğundan dem vurur (AE 5, OB 5). Bu kitabın bu söylentiye 'Amen' demeye geldiği açıktır. İlk paragraftan hemen sonraki paragrafta ve kitabın en son paragrafında, başta geçen ölüm söylentisi, Nietzsche'nin Zerdüştü tarafından çıkarılan ölüm söylentisi, sahnelerin arkasındaki bir dünyada oturan bir Tanrı'nın ölümüdür. Ama, 'Amen' demek ne demektir?

Amen

Levinas *Totalite ve Sonsuzluk*'un Önsöz'ünde, Rozenweig'in *Kefaret Yıldızı*'nın (*The Star of Redemption*) kendi metninin içine derin bir biçimde sızdığı için ondan alıntı yapmadığını söyler. Rosenzweig, bu kitapta Tanrı'nın ne ölü ne de diri olmadığını yazar. 'Eski filozofla birlikte "Tanrı yaşamdır" demek de yeni filozofla birlikte "Tanrı öldü" demek de aynı pagan eğilimi açığa çıkarır. Sözlü adlandırmaya direnen tek şey, ölü ve canlı olanın ne o ne de öbürü olanıdır.'[1] *Yıldız*'ın son kitabında sözedilen bu, ne o/ ne de öbüründen farklı olanın adlandırılmaya direnci, *Yıldız*'ın ilk kitabında geçen adlandırmaya dirençle benzerlik gösterir. İlk kitapta, Rosenzweig sık sık son olduğu düşünülen bir sözcük yazar ama gerçekte bu sözcük ilktir. Hatta, olgu öncesi ve yasa öncesi, *de facto* ve *de jure* ayrımı öncesi bir sözcüktür. Bu sözcük 'Amen'dir; 'pozitif teoloji'nin ilk şahane ve sınırsız Evet'i olan 'Amen'. Levinas'ın Rosenzweig'i rehberi kabul etmesinin ışığında, Rosenzweig'ın 'Evet' ve 'Tanrı' sözcüklerini düşündüğü birkaç paragraf üstünde yoğunlaşarak Levinas'ın iki temel eserinde yaptığı iki imayı birlikte açıklamayı umarak yola çıkalım: İlkin, Levinas, *Totalite ve Sonsuzluk*'da 'Evet'in 'Hayır'a karşıt olduğu düzeyden bahsetmiş ve bu karşıt sözcüklerden hiçbirinin dili kuran sözcük ol-

madığını ima etmiştir (TEI 11-12, TI 41-2). İkinci olarak, *Olmaktan Başka Türlü*'de, koşulsuz ve eleştirel bir Evet olduğunu ima eder (AE 156, OB 122). Rosenzweig'ın 'evet' sözcüğünü 'gramatik düşünüşü', aynı zamanda 'Tanrı' sözcüğünü gramatik düşünüşü olduğundan, bu yorumsal amaçla hareket etmek, bazı Levinas okurlarındaki tedirginliği ya yatıştırırak ya da derinleştirerek bir ilerleme kaydedebilir.

Nietzsche'nin onto-teolojinin Tanrısının ölümünü ilân etmesini onayladıktan sonra, neden Levinas öteki insanın humanizmi olarak betimlediği şeyi anlatırken kullandığı sözlükten 'Tanrı' sözcüğünü çıkarıp atmakta hem aciz kalır hem de isteksiz davranır? Levinas'ın etiğinin betimlenmesi, bu sözcük kullanılmadan yapılsaydı daha uygun olmaz mıydı? En azından, Levinas'ın, *Totalite ve Sonsuzluk*'un birinci bölümünde gösterdiği nedenlerden sonra, Dante'nin Virgil'e veda etmesi gibi, bu sözcük de paganizmin tanrılarına hoşçakal dememiş miydi? Başka bir deyişle, Levinas, *Olmaktan Başka Türlü*'de 'Öze indirgenemez - özsel içkinliğe indirgenemez- olan aşkınlık ile Tanrı sorunu ve öznellik sorunu birbirlerine paralel giderler' (AE 20, OB 17) diye yazmıştı. Ama, aşkınlık sorunu ile öznellik sorununun birlikte gittiğini, bu iki sorunun da Tanrı sorunuyla beraber gittiğini gösterebilir miydi? Olmaktan Başka Türlü'nün bu cümlesinde ve bu kitabın diğer cümlelerinde Tanrı adı, silineceği bilindiği halde yazılmış olabilir mi?

Levinas'ın Heidegger'in felsefesinin ikliminden kurtulmak ihtiyacına yaptığı göndermeyi (DEE 19, EE 19) hatırlayarak ve hem bu soruları hem de onların içinde yeraldıkları bağlamı aklımızda tutarak, felsefi meteorolojinin daha geniş sorusu gündeme getirilebilir: Bu soru, hem Levinas'ın düşünce atmosferinde hem de Nietzsche'ninkinde özgürce nefes almanın mümkün olup olmadığıdır. Şimdi Rosenzweig'ın onama gramerinin (*grammar of assent*) birkaç paragrafını okuyalım.

'Pozitif Teoloji'nin ilk sözcüğüne 'Amen' dedikten sonra, Rosenzweig şöyle yazar: Negatif teoloji bir Şeyden yola çıkar ve yüklemlerin olumsuzlanmasıyla bir Hiç'e (*Nothing*) ya da Yok'a (*Nought*), bir *Nicht*'e doğru hareket eder. *Kefaret Yıldızı*'nın ilk kitabının ilk bölümünün ilk paragrafında mistisizmle ateizmin el sıkıştığını söyler. Rosenzweig'ın yöntemi bunun tersidir. Bu yöntem, Hiç'i ardında bırakarak, hatta Evet'ten ve Hayır'dan bile önce, Şeye ya da Birşeye yönelir. İngilizce çeviri *Icht*'i karşıladığı halde, Rosenzweig *Etwas*'ı tercih eder ve böylece Hegel'in *Etwas* için yaptığı tanımı bir kol uzaklığında tutar. *Etwas*, belirli bir biçimde nitelenmiş bir varolandır. Kendinde olmak ve başkası için olmak diye ayrılan anlar, olumsuzlamanın olumsuzlaması yoluyla birbiri içinde yansıtılmıştır. Rosenzweig'ın burada *Icht*'ten ayırttettiği *Nicht*, tanımlanmış olmasa da, sınırlanamaz evrensel, *allgemein* Hiç'in Hiç'i değildir asla. Bu, Tanrı'nın Hiç'idir. Varsayılan, yalnızca, parça parça bir herşeyin Hiç'idir; bir ve evrensel bir bütünlüğün Hiç'i değil. Metodoloji yazmaya Levinas'a kıyasla daha hazır olan Rosenzweig, kendi yöntemini hem ateizmin yöntemi olan çözülme (*decomposition*), yapı-bozma (*destruction*) ya da özün (*Verwesung*) yapı çözümü (*deconstruction*) yöntemi ile hem de *Entwesung* yöntemi -özü bir tarafa atan mistik yol- ile kıyaslar. Bir şeyin özünün çözülüme uğratılması ya da başka bir tarafa atılması Rosenzweig'e göre bizi hiçin biçimsiz gecesine, bir *Nacht des Nichts*'e götürür. Bu gece, Rosenzweig'in Hegel'e mesafeli durmak arzusuna rağmen, Hegel'in üstü kapalı olarak Schelling'i hedeflediği, "bütün ineklerin kara olduğu gece" ile yakın bir ilişki içindedir. İmha (*Vernichtung*) yöntemi, Mefistofeles'in yöntemi, sinesinde ateizmin ve mistisizmin tokalaştığı yöntem Hiç'i olumlar. Bu yöntemlere karşı, Rosenzweig'ın metodu hipotetik-pozitif bir biçimde sor-

maktadır: Eğer Tanrı varsa, onun Hiç'i hakkında ne olumlanabilir? Bu, ne genelde Hiç'in ne de Tanrı'nın Hiç'inin olumlanmasıdır. Hiç'in yadsınması da değildir. Rosenzweig, Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'da, Levinas'ın da bu Meditasyon üstüne düşüncesinde yaptığı gibi, başlangıcı, olsa olsa bizim bilgimizin başlangıcı olan yola çıkış noktasından ayırt ederek, Hayır'ın başlangıç olamayacağını söyler. Hayır, kendisinden önce geldiği varsayılacak olan pozitif bir Evet'in yadsıması olacaktır. Ama hem Evet hem de Hayır, sorunu ortaya koymak için kendisi bir konum (*position*) sahibi olmayan bir koyut (*posit*) olan bir Hiç'i varsayarlar. 'Bu, Eckhard, Boehme veya Schelling'in sözcükleriyle adlandırılabilecek olan "karanlık zemin" ya da başka bir şey değildir. Başlangıçta yoktur. *Est ist nicht im Anfang*.' Başlangıçta 'Evet' bulunur. Fakat, daha önce açıklandığı gibi, bu Evet, Hayır'ın karşıtı olan Evet değildir, ama Hayır tarafından varsayılmış olan Evet'tir. Ne.. ne de'ye... ve hem...hem de'ye önceldir: *enten....eller*'den önce: Bu *Entsheidung*'dan önceki *Ent-scheidung is avant toute décision, her* karardan öncedir.

Buna, arketip Evet'in arketip bir Hayır'ı, Hiç'in Hayır'ını varsaydığı söylenerek karşı çıkılabilir. Bizzat Rozenweig, arketip ve çok güçlü (*gewaltiges*) bir Hayır olduğunu kabul eder. Hatta, Hayır'ın Evet kadar asli olduğunu ve Evet'i varsaymadığını bile söyler. Türetilmiş bir Hayır arketip bir Hayır'ı varsayabilir, fakat asli olan, arketip Hayır Hiç'ten başka hiç birşeyi varsaymaz. Bununla birlikte, bir Evet ya da Ja varsaymadığı halde, bir olumlamayı, bir *Bejahung*'u varsayar. Bunu, Levinas'ın, ilk olandan da evvel saydığı sabır ve suçluluk üstüne söyledikleriyle birlikte düşününce, Nietzsche'nin 'acı çekmeyi ve günahı en yüksek bir biçimde olumlama, sınırsız bir Evet deme'sini hatırlatır.' Varsaydığı Hiç, gördüğümüz gibi, meontolojik imhanın Mefistofelescil Hiç'i, 'karanlık zemin'in ya da 'tanrısallığın uçurumu'nun Hiç'i değil, bir bilmeme bulutunun Hiç'idir yalnızca. Tanrısal öze dair onaylamanın problematik çıkış noktası budur. Bu ince ayrım temelinde, Rosenzweig arketip 'Hayır'ın arketip 'Evet'ten daha genç olduğunu ileri sürer.

Tanrının özü, sonsuzca evetlenen-özdür (*God's essence is infinite yessence*). Burada Rosenzweig'ın sonsuzluk fikri, S'nin P olmadığını olumlayan bir yargının, örneğin Kant tarafından, sonsuz olarak tanımlandığı anlamdan türemiş gibi görünür. Bundan dolayı, Rosenzweig'in yöntemi izlendiğinde, yalnızca Tanrı'nın Hiç'i verilmiş olduğundan ve Evet Hiç'e gönderme yapamadığından-çünkü, eğer yapabilseydi, Hiç'in bilginin yola çıkış noktası olarak sırf varsayım temelinde öne sürülmesinin ötesine geçilmiş olurdu- Evet Hiç-olmayana bağlanmalıdır: Öyleyse, Hiç-olmayanın onaylanması, Hiç-olmayan herşeyin sonsuzluğunu içsel sınır olarak çevreler. Bir sonsuzluk olumlanmıştır: Tanrı'nın sonsuz özü, sonsuz etkinliği, *phusis*'i; 'so umschreibt die Bejahung des Nichtnichts als innere Grenze die Unendlichkeit alles dessen, was nicht Nichts ist. Es wird ein Unendliches bejaht: Gottes unendliches Wesen, seine unendliche Tatsächlichkeit, seine Physis'

Rosenzweig'in, bu cümlelerin okuyucusuna ne kadar zor geleceğinin farkında oluşu, bunların yalnızca salt biçimsel başlangıçları dile getirdiği uyarısından bellidir. Levinas tarafından anlaşıldığı haliyle 'sonsuzluk' ve 'Tanrı' sözcüklerinin yorumuna rehber olarak *Yıldız*'ı izleyen okuyucunun yaşacağı anlama güçlüğünün gizli olmayan bir kaynağı, Rosenzweig'ın Tanrı'nın sonsuz özünden bahsetmesidir. Levinas'ın kitabının başlığında geçen 'özün ötesi'ni yorumlamakta bir engelden başka ne olabilir ki bu? En

azından, Robert Gibbs'in *Rosenzweig ile Levinas Arasındaki Bağlantılar* adlı hayranlık uyandırıcı çalışmasında geçen cümle ile aynı fikirde olmak için bir nedendir. Ancak, Levinas'ın kitabının başlığında kullanıldığı anlam gözününe alındığında. Levinas ve Rosenzweig'i karşılıklı bağlantı içinde düşünmek kulağa garip gelir. Levinas'ın düşüncesine göre, herhangi iki insan, nihayi olarak karşılıklı bağlantı içinde bulunamaz. Gibbs, 'Levinas bir *drash* yaratır' der, ve burada yüklem dikkatle seçilmiştir; 'O, Rosenzweig'ın bir uyarlamasını yapar' [4] Bununla birlikte, Levinas'ın bir drash yarattığı, ama İbranî/Yunan kesişimli (*chiasmic*) bir *drash* yarattığı eklenebilirdi belki. Ve belki de, *Totalite ve Sonsuzluk*'un olmanın bir *drash*'ını yarattığı da söylenebilirdi. Bunun anlamı şudur: Levinas Rosenzweig'ın kullandığı sözcükleri ontolojik anlamlarının ötesine doğru yüceltir, vurgular ve yaratıcı bir biçimde abartır. Ya da, Levinas, bu sözcüklerin aralarında 'ontolojik' sözcüğünün de bulunduğu diğerlerinden aldıkları puanlarla kendilerini abarttıklarını ve ürettiklerini keşfeder. Şimdi, bizim ilgimizin doğrudan doğruya yöneldiği 'Amen' ya da 'Evet' ve 'Tanrı' sözcüklerine geri dönelim.

> 'Evet', diye yazar Rosenzweig,
> dilin arke-sözcüğüdür. Cümleleri değilse de onları oluşturan sözcükleri, cümlelerin parçası olarak sözcükleri ilk kez mümkün kılan sözcüklerden birisidir. Evet bir cümlenin bir parçası değildir; ama öyle kullanılabilmesine rağmen, cümlenin yerine geçen kısa bir sembol de değildir. O, cümlenin tüm parçalarına sessizce eşlik eden, her sözcüğün arkasındaki 'sic!', 'Amen'dir. Cümledeki her sözcüğe varolma hakkını verir, her sözcüğe alabileceği yeri gösterir, sözcükleri 'koyar' Tanrı'daki ilk Evet, tanrısal özü tüm sonsuzluk için kurar. Ve bu ilk Evet 'başlangıçta'dır.

Neden Evet sözcükleri mümkün kılıyor da cümleleri kılmıyor? Bu soruya Rosenzweig'ın verdiği yanıt, sözcüğün anlamının olumsuzdan çok olumlu olduğunu ileri süren Saussure'cü yapısalcı öğretiyi hem öngörür hem de niteliklendirir. Rosenzweig, bunu söylemeyi gerektiren nedeni kabul eder ama neredeyse tam tersini söyler. Konumu, sözcüğün konumuyla ilişkilendirmiş olmasına rağmen, verili bir cümle içinde öne sürülen ya da ortaya koyulan şeyin yalnızca o cümlede bulunan diğer sözcüklere bağımlı olmadığını, bu sözcüğün geçebileceği öteki cümlelere de bağımlı olduğunu teslim eder. Sözcüğün anlamı, kendi cümle kalıplarının (*sentence frames*) sınıfıdır. Fakat, bir cümledeki bir sözcüğün aynı cümledeki ve başka cümlelerdeki sözcüklerle ilişkisi arke-sözcük Hayır ile ifade edilir. Bu Hayır, konumdan (*position*) çok karşıt konumluluğu (*opposition*) ifade eder. Bununla birlikte, ortaya koyulanın özdeşliği ona karşı koyulanın başkalığının bir fonksiyonu olduğundan, üçüncü bir ilksel sözcük de koyulmalıdır; bu sözcük 'Ve'dir. Bu öncel (*primordial*) Ve, dilin *langue* olarak sistematikliğini ifade eder. *Language* ve *parole* olarak dildeki her konuşma edimi (*speech act*) de bu sistematikliğe dayanır. Evet ve Hayır arasındaki görece öncelik sorusu, böylece, konuşma edimi ve sistem arasındaki görece öncelik sorusunu açığa çıkarır ve bu soru da, tarihsel ve mantıksal öncelik arasındaki görece öncelik sorusunu veya sahte-sorusunu açığa çıkarır.

Konuşma edimlerinin performansı, dilbilimsel sistemi ve ona belli bir düzeyde hakim olunmasını mantıksal olarak varsaydığı halde, konuşma edimlerinin performansı bu hakimiyete tarihsel bakımdan önceldir diyor Saussure.[5] Bu iddianın burada yalnızca geçerken değinebileceğimiz sorunları vardır. Örneğin, *illocutary* edimleri bir yana bıraktık diyelim, *locutary* edimler bile bir gramer sisteminde yolunu bulma becerisini varsay-

madan yapılabilir mi? *Langue* ve *parole* birbirinin koşulları değiller mi? Eş derecede birincil değiller mi? Benzer bir soru, Levinas'ın ele aldığı sistematiklik ve içtenlik açısından sorulduğunda aynı yanıt beklenecektir gibi görünebilir. Ancak Levinas, bazen, benim Başkasına söz vermemin gramatik veya kavramsal bir sistemin kavranışıyla öncellik açısından eşit durumda bulunmadığını, bu kavrayışa öncel olduğunu söyler. Ne anlamda öncel olabilir? Burada, formel mantıksal sistemin önceliğine de tarihsel olayların önceliğine de öncel olan bir öncellik anlamı sözkonusu olsa gerek. Bunlardan ne birinin ne de diğerinin olmayan öncellik, zamanın sürekliliğini (*continuum*) ve mantıksal gerektirme ve varsayım düzenini hem kuran hem de kurulanı söken bir öncelliktir: belli bir ilkönce 'konum'un, *Gesetz*'den önce gelen bir *Setzen*'ın önceliğidir.

Evet ile Hayır'ın, tarihsel olan ile mantıksal olanın öncellik düzeniyle ilgili bu sorulara Rosenzweig'ın verdiği yanıtı ortaya çıkarabilmek için orijinallik ile çağ arasında yaptığı ayrımın hatırlanması gerekir. Rosenzweig, orijinal Hayır'ın *propter sic* değil *post sic* olduğunu, başka bir deyişle, Evet ...den dolayı değil, Evet'in onayladığı Öyleyse'den sonra olduğunu söylerken, sanki Evet'in, Hayır'ın, ve bunlara şimdi Ve'yi de ekliyoruz, hepsinin orijinal olduğunu, (ama) Evet'in bir anlamda tarihsel olarak daha eski olduğunu söylemektedir. Ama, Hayır'ın Evet'den dolayı olmadığını söylediğinde, Hayır'ın Evet'e mantıksal olarak bağlı olduğunu reddedebilir mi? Ve yarı-Saussure'cü, yarı-Hegel'ci savı tam tersinin de geçerli olduğunu göstermedi mi? Hem sistematikliği hem de sistematikliğin sınırlandırılmasını savunuyormuş gibi görünür. Eğer Hayır, Rosenzweig'in savının yola çıkış noktası olan, Tanrı'nın Hiç'iyle ilgili olarak olumlanan Ps-olmayanların sonsuzluğuyla daha doğrudan bir biçimde bağlı ise ve Hayır, Rosenzweig'in düşündüğü gibi, Tanrı'nın özgürlüğü ile daha doğrudan bir biçimde bağlıysa, Tanrı'nın özünün onun Evet-özü olduğunu ileri sürüyoruz, çünkü Hayır olumlanması gereken bir sözcüktür. Olumlamanın ve olumsuzlamanın Evet ve Hayır'ı arasındaki retorik karşıtlığı, ve yanısıra, buna paralel olmayan Doğru ve Yanlış semantik karşıtlığını, bir konuşmacının imzasını, *firma*'sını ya da işaretini söylediği şeye-bu şey, yani işaretlenen sözcük, olumlu da olsa olumsuz da, doğru da olsa yanlış da- ekleyen olumlamadan ayırt etmeliyiz.

Doğruyu doğruluktan ya da, Levinas'ın çeşitli şekillerde yazdığı gibi, doğru sözlülüğü içtenlikten ayırt etmeliyiz. Doğru sözlülük, başkasını ya da kendimi aldatmanın ya da içtensizliğin karşıtı değildir; bu tür aldatmalar bile sözünü ettiğimiz doğru sözlülük adına yapılabilirler ancak. Bir Hayır bir Evet'miş gibi görünebilir. Bir Evet gibi görünenin bir Hayır olup olmadığından kuşku duyulabilir, ama kuşku hep bir Evet'e dayanır. Ne kadar geri gidersek gidelim, Bir Evet'in arkasındaki bir Hayır'a doğru değil, Bir Evet'in ya da bir Hayır'ın arkasındaki bir Evet'e doğru yol alırız. Başlangıç ne kadar uzağa ertelenirse ertelensin, geçmişi, her Bundan dolayı'nın (*Hereby*) gücünü borçlu olduğu bir Ondan dolayı'nın (*Thereby*) geçmiş yarı-performatifi ne kadar hatırlanamayacak kadar eski olursa olsun. Nietzsche'nin eşeğinin "Duy-Duy"u (*Hear Hear*) bile başlangıca koyulmuş bir Amen Amen'le ikileşmiştir.[6]

Bu zor deyiş, 'geçmiş yarı-performatif Ondan dolayı' her açık sözleşmenin varsaydığı gizli sözleşmenin zor zamanını ve yerini işaretler. Rosenzweig'ın en birincil Amen'i de gizlidir. Bir cümlenin tüm parçalarının sessiz eşlik edeni ya da yoldaşıdır (*der stille Begleiter*). Tanığın sözcük kullanmadan ama elleri boş olmadan Söyleyişi (*Dire sans*

paroles, mais non pas les mains vides) Söylenenden önce gelir dediğinde, bu mutlak suskunluk, Levinas tarafından da gerektirilmiştir (DVI 122, CPP 170). Levinas bunu söyleyerek, sahnelerin arkasında konuşmasız bir ilk sahne olduğunu ima etmenin, Nietzsche'nin ve kendisinin kırmaya çalıştığı teolojik aşkınlıkçılığın post-ontoteolojik bir versiyonuna düşmenin, girilmeye değer olan ya da olmayan- riskine girmiştir. Hatırlanamaz olan geçmişi düşünürken dünya çağlarından önceki bir çağ mitine kaymak öyle kolaydır ki. Belki de bu fikir, Levinas'ın yorumlanmasının, Rosenzweig'ın ve *Kefaret Yıldızı*'nın metninde alıntılanmaya gerek bile duyulmayacak kadar yoğun bir biçimde var olan bir başka kitabın, Schelling'in *Dünyanın Çağları*'nın çok basitleştirilmiş bir şekilde okunması üstünden gerçekleştirilmesiyle teşvik edilmiştir.[7] Levinas'ın böyle okunması doğru olamaz, çünkü bu tür bir okuma, ancak Söylenene uygun olabilecek naif, sürekli zaman anlayışından yararlanmaktadır. Levinas'ın temsil edilemez geçmişe yaptığı pek çok gönderme, daha ayak basmadığımız ama mesihin vaad ettiği toprak imgesiyle resmedilen temsil edilemez geleceğe, daha seyrek bir biçimde yaptığı göndermelerle birlikte ele alındığında da durumda fazlaca bir gelişme olmaz. Levinas'ın Söyleyiş'in Söylenen'den önce geldiği önermesini bu yönde yorumlamak şansı, görünüşte bu önermeyle çelişkiliymiş gibi duran saf ve yalın bir biçimde söyleyiş'ten (*dire*) önce şeylerin nasıl olduğuyla ilgili bir şeyin söylenmesi (*dit*) gerektiği önermesi tarafından hasara uğratılır (AE 183-4n., OB 198n.). Çelişmenin bu görünüşü, Levinas'ın, şüpheciliğin gözle görülür bir biçimde kendini çürütmesine rağmen geri dönüşünden bahsetmesinin merkezinde bulunur. Bu konuda söylediklerini burada tekrar etmektense, Levinas'ın, en azından *Olmaktan Başka Türlü*'de "bu tarafta" (*en deçà*) ve öte tarafta (*au delà*) deyimlerini gözle görülür bir dikkatsizlikle kullandığını kayda düşelim. Bu ifadeleri kullanımında tutarlı bir kalıp yokmuş gibi görünür. Bu kullanımlardan birkaçından sözedelim: 'Bu tarafında' ifadesi, doğaya ve doğanın durumlarına (AE 106, OB 83), varolana, söylenene, özgür olana ve olmayana (AE 94, OB 75), ontolojiye (AE 59, OB 46) yapılan göndermelere eklenmiştir; Benliğin kendisiyle çakışmanın bu tarafında (AE 143n., OB 195n.); sorumluluğun, hatırlanabilir zamanın bu tarafında olduğu söylenmiştir. 'Öte tarafında' ya da 'öte' özün önüne konmuştur. Ama tek ve aynı paragrafta, söylenenin söyleyişe indirgenmesi hakkında yazarken, Levinas bu indirgemenin Logos'un öte tarafında olana indirgemek olduğunu yazar. Ve varlığın indirgenmesinin bizi bir varolana götürmediğini açıklarken 'bu tarafta ya da öte tarafta' olanı disjonktif bir biçimde yazar (AE 57, cp.121, OB 45, cp. 95). Sanki, kitabının başlığı, pekâlâ, Autrement qu'être ou en deçà de l'essence ya da *Autrement qu'être ou au-delà ou en deçà de l'essence* olabilirdi. Bakış açısına bağlı olarak her iki adlandırma da doğru olabilir ve iki bakış açısı vardır. Bununla birlikte, bakış açısından bahsetmek temsil diliyle konuşmak olur ve bu yüzden de, yanlış bir biçimde, söyleyişi söylenen olarak temsil eder. Söylemin bir anı tercüme edilmiş, ama öteki anına ihanet edilmiştir (AE 31,88,OB 24,70) Kelimenin her iki anlamıyla da ihanet edilmiştir. Bu noktaya, *Olmaktan Başka Türlü*'nün başlarında, Levinas, master halindeki olmak fiilini, adlaşmış özden ayırt ettiği zaman işaret etmişti. Fakat, aynı zamanda, önermelerde kullanılan olmak'ın fiilliğinin, 'onu taşıyan ve ışığa çıkaran söylemek'in yankısını tamamen öldürmeden özü yeniden işittirdiğini' de eklemişti (AE 60,cp.IX,OB 47,cp.xli). Belki de bu yankının, John Austin'in saptayıcı konuşma edimlerini performatif konuşma edimlerinden ayırt etmek girişiminin yenilgiyle sonuçlandığını keşfetmesinde yeni bir yankısı bulunur. Çünkü, söylenenin orasında ve burasında, sap-

tamayı perform eden tasdik etmenin 'bundan böyle', duy! duy! ya da Amen sözcükleri yeniden tınlar ve mesajı delik deşik eder.[8] Fakat saf saptama anının yenilgisi, saf söylemek anının zaferi değildir. Söylemek onu saptamak isteyen girişimin yenilgisinin acısını çekmek zorundadır. Ancak böylece, mücadeleyle ve yasın acısıyla (*lutte et douleur*) "böylece" onaylanmış olur, söyleyişin onaylayan ve tasdik eden *sic*'i; yalnızca mücadele ile tanıklığı kabul eder (AE 148n., OB 195-6n.). Eğer, söylemek'in tamamen yokolmamış olan yankısı konuşmanın etkinliğinde, mutlak olarak edilgin bir acı çekmeyse, yalnızca. Tamamen yokolmamış olan yankıda belli bir Tanrı'nın ölü kabuğu yeniden tınlıyorsa, Levinas'ın dediği gibi.

Bu belli ya da belirsiz Tanrı *Jenseits*'lerin bir Tanrısıydı, Öteydi. Fakat, Levinas öte-olmanın öteliğinin aşkınlığının, onto-teolojik aşkınlığın öte kabul ettiğini aştığı görüşündedir. Levinas'ın sözettiği Tanrı'nın oradalığı, Nietszche'nin Zerdüşt'ünün ölümünü ilân ettiği *Jenseits*'lerin Tanrısının oradalağından farklı olarak, basit bir biçimde buradalığına karşıt değildi. Levinas'ın *au delà* ve *en-deçà* kullanımlarında tutarlı bir karşıtlık bulamamamıza şaşmamak gerekir.

Yaşasın Tanrı

Fakat, eğer çıkış noktamıza dönersek, neden Levinas'ın etiği, yalnızca onaylamanın sınırlarında bile, 'Tanrı' sözcüğüne Amen, Son, Tarihin Sonu da demez? Neden Levinas'ın saf din eleştirisi, -olağanüstü bir sözcük olan 'Tanrı' sözcüğünün. *Olmaktan Başka Türlü*'nün pek çok potansiyel okuyucusu için bir skandal olabileceğini bildiği halde- (*-Dieu*, Allaha ısmarladık. Tanrı seninle olsun (seni Allaha emanet ediyorum) der yalnızca? Bunun bir nedeni, belki de, bilmediğin Tanrı'nın bildiğini düşündüğün Tanrı'dan daha iyi olmasıdır. Eğer 'Tanrı' etiğin protê-philosophia olduğunu iddia ederken Yunanca olarak hitap edilebilecek olanların yaşamlarındaki bir sözcükse, o zaman gözlerimizi ondan başka tarafa çevirdiğimizde tehlikeli olabilecek bir sözcüktür. Eğer onu görmezden gelirsek, bizi tökezletip düşürecek bir engel olacaktır her zaman. Bu, Levinas'ın bize, Heidegger'den ve Derrida'dan daha ısrarlı bir biçimde öğrettiği derstir. Bu ders, yeni sözcüklerin yaratılmasıyla eski sözcüklerin basit bir biçimde terkedilemeyeceğini, törensiz çekip gidilemeyeceğini, *faire son deuil* (yasını tutmak) deyişinde kefenlenmiş olan, çekip gitmenin yas tutmanın zorluğunu üstlenmek olabileceğini öğretir. Fazlaca basitleştirmek riskini göze alarak söylersek, eğer, *Totalite ve Sonsuzluk*'un, varlığın ve ontolojinin, vurguyla, kendi kendilerinin üstüne, "ontolojiden daha ontolojik" (DVI 143) olana çıktıklarını göstererek, varlığın ve fondamental ontolojinin ötesine yükseldiği söylenebilirse, belki de, *Olmaktan Başka Türlü*'nün de 'Tanrı' sözcüğü için aynı ölçüde hayret verici bir işi başardığı söylenebilir. 'Tanrı sözcüğünü telâffuz ediyorum' diye yazar Levinas bu kitapta, 'beni bu sözcüğe götüren ara basamakları ya da dolayımları bastırmaksızın, eğer bunu söylememe izin verilirse, bu sözcüğün söyleme girişinin anarşisini ört bas etmeden, tıpkı, fenomenolojinin öne sürdüğü kavramlara ulaşmasını sağlayan yapı iskelesini tahrip edip gözönünden kaldırmaması gibi' (AE 165, OB 128). Aslında, belki 'Tanrı' sözcüğünün bu hiperbolizasyonu 'varlık' sözcüğünün -ve *Totalite ve Sonsuzluk*'un, gücünü kesintiye uğratmaya çalıştığı başka bir sözcüğün, "güç" sözcüğünün, ya da *pouvoir* muktedir olmak fiilinin- hiperbolizasyonuna yaslanır. Çünkü, *Olmaktan Başka Türlü*'nün meydana getirmeye çalıştığı şey, yani 'Tanrı' söz-

cüğünün tahrib edilmeden, yapısının çözülüşü ya da yeniden yapılandırılışı, *peut-être* ('olabilirdi' [*'could be'*] zarfıyla modifiye edilmiştir. 'Bazı Talmudik Metinlere göre Tanrı'nın Adı' adlı makale, *L'au delà du verset* adlı kitaba alınmıştır. Bu kitabın alt başlığı *Lectures et discours talmudiques* olsa da, bu adlandırma, kitabın içinde bulunan metinleri salt konfesyonel metinler haline getirmez. Çünkü Levinas ayetin ötesine geçmeye çalıştığında, felsefi bir ders vermeyi ve bu dersi 'Yunanca'da yapmayı hedefler (TRI 47). Sözkonusu makale, Levinas'ın çoğul bir biçimde "Teolojiler" diye adlandırdığı okumaların grubuna dahildir. 'Teolojiler' başlığı, yapılan şeyin herhangi bir dogmatik teolojinin ileri sürülmesi olmadığını, bu metinlerin Tanrı hakkında akılcı bir biçimde konuşmanın yollarını aradığını gösterir. Ve Tanrı'nın adı üstüne yazılmış bir makalenin 'Felsefe' arabaşlığını taşıyan bölümünde Levinas şöyle yazar: 'Tam şu anda kullandığımız tematizasyon dili belki de yalnızca [*a peut-être été rendu seulement possible*] bu İlişkiyle mümkün hale gelmiştir ve yalnızca yardımcıdır' (ADV 157, BTV 128). Burada sözü edilen İlişki hayat veren sorumluluğun İlişkisidir. Bu İlişki için, Levinas metinde az önce, 'söylenene dayanan söylemden önce', 'belki de dilin özüdür' demiştir. Bu noktada, Rosenzweig ile Levinas arasındaki 'bağlantı'mızın zorluğuyla karşı karşıyayız: Bu zorluk, Levinas'ın tanrısallığın söylenmesine izin vermeden 'tanrı' sözcüğünü telâffuz etmek istemesinde (AE 206,OB 162) bulunur; 'öz' sözcüğü tırnak işaretleri, ürperme ya da *Schaudern* işaretleri içinde işitilecektir (bunun nedenini az sonra göreceğiz). Rosenzweig, belki de daha önce alıntıladığım, 'Tanrı'ya ilk Evet tanrısal özü tüm sonsuzluk boyunca kurar' cümlesinde bu sözcüğü bu işaretlerle bağlamış olabilirdi. Aynı şeyin, Levinas'tan az önce alıntıladığım cümledeki 'olabilirdi' ya da 'olabilir' için söylenmesi de (mümkün) olabilirdi. Levinas bu cümlede tam da şu anda tematizasyon dilini kullandığını söylediği halde... Aynı sözcük tematize edildiği anda, Amen'in yankılanışın içine yönelindiği (*in-tended*) anda değil, ama tekrar (*re*) , önce (*pro*) ekleri ile kendisini diakronik olarak yeniden duyurmaz mı? Ve aynı şey, burada karşılaştığımız 'mümkün', 'olası', 'belki' gibi modal sözcükler için de söylenmemeli mi? Tıpkı, Levinas'ın 'illeity'(o'luk)- Levinas, ad haline getirilmiş bu zamirle, olmanın ve olmamanın ötesindeki, *Seinsweisen, manières d'être* modalitelerinin ötesindeki, şüpheciliğin ve onun kendisini çürütmesinin ötesindeki dışlanan üçüncüye işaret eder - sözcüğü için söylediği cümlede bir kez daha dendiği gibi: belki de 'illeity', 'Tanrı' adı ya da zamiri ile söyleneni belirtir.

Bu 'belki' epistemolojik kesinliğe karşıt olan 'belki' den ayırt edilmelidir. Levinas'a göre, Descartes'ın *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'ındaki 'belki' tek 'belki' değildir. Epistemolojik şüpheciliğin , şüpheciliğin kendi kendini çürütmeden yaralanabilirliğine rağmen tekrar tekrar dönüp gelişiyle kışkırtılan belkidir. Bilmecemsi öteki 'belki', baştan çıkmanın baştan çıkmasının 'belki'sinden de ayırt edilmelidir. Baştan çıkmanın baştan çıkması felsefi malumatfuruşluğa mesafe koyar. Arzunun bağlanışı olmaksızın, arzunun nesnesiyle özgürce flört edilebileceği yanılsamasını yaratan şey, ego'nun bilgide kendisini uzaklaştırmasıdır (QLT 74-5, NTR 34). Kierkegaard'ın bir andan daha fazla bir şey olmadığını öğrendiği andır bu an. Ayrılmışlık üstünden sorumlu olduğum Başkasından, temiz ve boş ellerle kendimi ayırabileceğimi geçici bir süre için sanabilmemdir. Sanki felsefeci tematizasyonu indirgemeye çağrılmamışmış gibi... Sanki, başka bir 'belki', söyleyişi söyleneni aşan Öteki'nin 'belki'si yokmuş gibi.

Aslında, bu son 'belki', çok doğrudan olmayan bir biçimde söylenmiştir: Levi-

nas, 'olmanın ötesinin Vahiyi kesinlikle, belki de yalnızca bir sözcüktür [*sic: qui certes n'est peut-être qu'un mot* [!]]' der, ve sözlerini şöyle sürdürür: 'ama bu "belki" bir muğlaklığa aittir. Bu muğlaklığın içinde sonsuzun anarşisi, bir kaynağın ya da ilkenin tekliğine karşı direnmektedir. Tam da 'Tanrı' sözcüğünde ifade edilen tersine çevrilme, birden çok anlamın birlikte bulunuşuna ve muğlaklığa aittir (AE 199, OB 156).Bu 'belki' Heidegger'ci aidiyete ait değildir. Belki-olmanın anlamı basitçe olmanın anlamından doğmamıştır. Epistemolojinin kesinlik ve şüphe alanına da ait değildir. Epistemolojik-ontoloji ile proto-etik arasındaki ait-olmamanın enigmatik, 'olmayan-yer'ine aittir. Bu *peut-être* bilme kapasitesinin ve olmanın yapabilirliğinin (*Seinkönnen*) ikliminden başka bir iklimde nefes alır ya da nefessiz kalır. Bununla birlikte, Levinas'ın etiğin ilk felsefe olduğu iddiası Heidegger'in 1951'de Zürih'te öne sürdüğü 'Tanrı'nın deneyimi ve onun vahiyi (insanın yoluna çıktığı sürece) varlığın boyutu içinde yer alır'[9] iddiasının basit bir biçimde tersine çevrilmesi değildir. Ama Levinas için titreme yaratan şeylerin, 'deneyim' ya da Tanrının deneysel bir biçimde sınanması (*épreuve*) gibi şeylerin, ne anlama geldiğinden sözetmeye çalışmalıyız -*Schauderhaft* şeyler, diyebiliriz, Levinas'ın Goethe'nin Faust'undan yaptığı ve *Olmaktan Başka Türlü*'nün son bölümünün başına koyduğu alıntıyı izleyerek (ki Levinas'ın bu epigrafının, Otto'nun *Kutsal Fikri* adlı eserine koyduğu epigraf ile ortak olan, anahtar değerinde bir cümlesi vardır)[10] Bu alıntının uyandırdığı son şey ayinsel bir korku ve titremedir- eğer *Olmaktan Başka Türlü*'nün son bölümünü harekete geçiren ve son kertede derinin altında tekrar tekrar dönüp gelen bir kaşınmayı andıran kaygıyı sınayacaksak. Bu kaygı, *Besorgnis* anlamında bir tedirginliktir. Heidegger. *Besorgnis*'i, eksistansiyal özen ya da ilgi anlamına gelen Sorge'den ve bunun eksistansiyal modlarından ayırt eder ama *Besorgnis*'i *Sorge*'ye tabii hale getirir (SZ 192). Bu kaygı, sıradışı ad ya da addan önceki ad (*pro-name*) olan 'Tanrı' sözcüğü hakkında, 'o'luk' (*illeity*) ve 'name' (ad) sözcüğü ile aynı harflerle yazılmış olan 'Amen' sözcüğü hariç daha çok ne söylenebileceği kaygısıdır. Testler, denemeler, sınamalar (*épreuves*) hakkında konuşmayı denemeliyiz; Levinas fenomenolojinin somut olması gerektiğini söylediğini hatırlar, ama sınamaların nesnesi olamayacak olaylar arasında 1933 ile 1945 arasında geçen olaylar da vardır ki, Levinas, bunların, Husserl'in geç dönem fenomenolojisinden kopmasına katkıda bulunduklarını söyler (EN 142). Bu olaylar, Rosenzweig'in ya da Schelling'in felsefelerini ya da teolojilerini "pozitif"[11] olarak betimlediklerinde ne demek istediklerini açıklamak için başvurabilecekleri herhangi bir tür "somut deneyim" fikrine sığdırılamazlar. Levinas, *Entre-nous* adlı eserinde insan, yalnızca dünyada-olmak, yalnızca kendi ölümüne-doğru-olmak değildir, aynı zamanda da, Kitaba-doğru-olmaktır (*zum-Buch-sein*) diye yazdığında (EN 127), kendi felsefesini karikatürize etmiyorsa eğer, Kutsal Kitabın sıradan okuyucusunun onun yazıldığı eski dilleri öğrenmek için çaba göstermesi gerektiğini söylemek istiyor olabilir, çünkü 'İnsan Kutsal Kitapları onları nasıl okuyacağını öğrenmeden reddedemez'(DL 77, DF 53). Bu, okuyucunun girmeye davet edildiği risk ve sorumluluktur. Bununla birlikte, Tanrı'nın ölümünden sonra bu okuyucunun kalbindeki çığlık (*cri de coeur*) bir yanıt alacaksa- ve zaten yanıt verme sorumluluğu Levinas'ın felsefesinde tutarlı olarak nasıl reddedilebilir?- Kitabın insanın dilini bir *shibboleth*'ten kurtarabilmesi önemlidir. Levinas'ın, Tanrı'nın telâffuz edilemez olan Adına eğik (*oblique*) bir biçimde gönderme yaptığı pek çok sayfaya ve 'Tanrı' sözcüğünden *hapax legomenon* diye bahsetmesine rağmen (AE 199, OB 156), onun, Tanrıyla ilişkinin başka bir insanın yü-

zündeki aşkınlıkla ilişkide metaforik olmayan bir biçimde sunulduğu üstünde ısrar ettiğini anlamak önemlidir.

Öyle ki, yüzün aşkınlığı, Talmud'da üstünde durulan bir olayı (*Sôta* 53 b) kayda düşen Levinas'ın yorumunda bir sözün aşkınlığı yoluyla izlenmiştir. Kocası tarafından zina yaptığından şüphe edilen bir kadın Tapınağa götürülür. Rahip, Eğer bir adam seninle birleşmişse, Ebedi olan (dört harfle yazılan) tarafından lanetlen' der. Ve kadın yanıtlar 'Amen, amen.'[12] Sonra, rahibin dört harfli sözcüğü içeren sözleri parşömenin üstüne mürekkeple yazılır ve acı suya batırılarak silinir. Bu yolla, der Levinas, Adın silinmesiyle ilgili eski yasak insanların uzlaştırılması uğruna geride bırakılmış olur (ADV 152-3, BTV 123-4).

Başka bir enigmatik ipucu da, Kitaba giriş yapmanın, Levinas'a göre, ne özel olarak Yahudi ne de Hıristiyan olmayan bir hümanizme giriş yapmak olabileceği fikridir. Bu ipucu, Levinas'ın Öteki'nin Tanrı'yla özdeşleştirilmemesi gerektiği halde, Tanrı'nın Söz'ünün Öteki'nin yüzünde (*visage*), yani ötekinin bana bakışlarında duyulduğu (EN 128) iddiasını desteklemek için Yeni Ahit'ten alıntı yapmasıyla desteklenir. Matthew 25'e göre, Hükümranın (*Lord*) sağındakiler ve solundakiler Ona ne yemek, su, barınak verdiklerini ne de bunları Ondan esirgediklerini söyledikleri zaman, Hükümran şöyle yanıtladı: 'Doğrusu size derim ki, kardeşlerimden en değersizine yaptığınızı bana yapmış oldunuz'

Böylece, öteki insanın hümanizmi içinde, ateizm, düşüncenin intansiyonel temsil ile kısıtlanması olarak tanımlanmıştır. Bu kısıtlanmışlık içinde, düşünce ile temsil edilen ilke olarak birbirlerine upuygun (*adequate*) olabilirler (EN 145, 246). Ateizm tam da bu şekilde tanımladığından, her intansiyonel deneyime eşlik eden, intansiyonel olmayan etik 'deneyim' tarafından altüst edilmeye açıktır. Nasıl Amen ilkten önceki *responsio* olarak her sözcüğe eşlik ediyorsa (*begleitet*), bu intansiyon öncesi deneyim de, Tanrı sözcüğü tarafından ifade ediliyor olsa bile, belki de, ifadesi için bu sözcüğe bağımlı değildir. Belki de Amen dendiğinde 'Tanrı' sözcüğün söylenmesi gerekmez. '"İşte buradayım, Tanrı adına"... ya da kısaca 'İşte buradayım!' (AE 190, OB 149).

Veya, bizi tökezletip düşürecek olan saklı engellerin saklı olmayan engellerden daha tehlikeli olduğunu kendimize hatırlatarak, en azından sahnelerin gerisindeki bir gerçekliğin Tanrısının sessiz dönüşünün Onun Adının ortadan yokedilmesiyle kolaylaştığını farkederek, belki de, bu adın tekrar tekrar silinişinin, adın ebedi dönüşü tarafından silinmesinin gerekli olup olmadığı sorusunu sorabiliriz. Ebediyen giden ve ebediyen gelen, enigmatik bir biçimde. Evet ile Hayır arasındaki karşıtlığın kah bu tarafındaki kah öte tarafındaki bir yıldız gibi göz kırpmaktadır. Eğer durum buysa, Léon Brunschwig'in bize anımsattığı şeyi, yani öldürdüğümüze inandığımız gölge kavramlara tapıyor olmak tehlikesini (DL 71, DF 48) anımsamaya başlayabiliriz. Eğer bir kavram, o kavramın eski adını korumadan yeniden tanımlanamıyorsa, Levinas'ın okuyucuları, onun ne eski bir kavramı yeniden yerleştirmeye ne de, şimdiye kadar gözden kaçmış olan yeni bir yıldıza rastlayana dek teleskobuyla gökleri tarayan bir gökbilimci gibi, yeni bir kavram sunmaya çalışmadığını kendilerine sürekli olarak hatırlatmak zorundadırlar. Levinas'ın yazısı, bir felâketin sabırlı bir yazımıdır (*écriture du dés-astre*). Rozenweig'in Stern'inin onda sık sık ortaya çıkan izi şu anlama gelir: Bu yazıda süregiden düşünme ötesi bir düşünme, gözönüne almanın ötesine giden bir gözönüne alış, gökyüzündeki bir yıldızın mıhlanmasına benzemez, *auf einen Stern zugehen* değildir, hatta bu yıldız bir varlık değil

varlık olsa bile, bir tek bu , *nur dieses* olsa bile(DMT 164).[13] Gökkubbedeki sabit bir yıldızın bu tarafında ya da o tarafında, algıdan, kavrayıştan önceki ve sonraki hassasiyette bulunur Amen, Ötekinin bende olumladığı (TEI 66, TI 93), deneyimin kaynaklandığı kaynak-öncesi Evet. Ötekine şükürler olsun ki, bu ben hiçbir zaman bir ben olmamıştır ve olmayacaktır, *tout court* hiçbir zaman bir ben değildir. Eğer sen, *Autrui*, Ben zamirinin zamiri isen, ve zamirin de O ise, ve O Tanrı'nın zamiriyse, başka türlü, *Autrui*'den başka, öyleyse, Evet, Amen, Jonah gibi, Tanrı'dan kaçamam. Ama, (burada Levinas'ın karşı çıkışı saptayışını yineliyerek) dilin (*language*) rehin alışını (*en gage*) söze dökersek, Tanrı'nın kendisini her zaman *Opfer* (kurban) olarak sunan ve aşkınlığı dile getirmeye hep hazır olan tek sözcük olduğu, ve bundan dolayı, hep bir çift anlamlılık (*equivocity*) sıkıntısı içinde bulunduğu olgusuyla (*sic:fait*) yüzleşmeliyiz. Bu sıkıntının bir anı da 'Yalnızca bir sözcük olabilir' (AE 199, OB 157, NP 137) karşı çıkışıdır. Eğer öyleyse, belki de bu kaygıyı seslendiren tek sözcük, kaçamayacağım tek sözcük odur. *De l'évasion? Plus d'évasion!*

Elimden başkası gelmiyor. Tanrım bana yardım et!

Amen

Böyle buyurdu Zerdüşt'ün dolaşan gölgesi.[14]

Çeviri: Zeynep Direk

1. F. Rosenzweig, ***Der Stern der Erlösung***, Frankfurt am: Main, Kaufmann, 1921, ikinci basım 1930, s.477; çev. W. W. Hallo, The Star of Redemption, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1985, s.380.

2. F. Nietzsche, ***Ecce Homo, Werke***, yayınlayan K. Schlechta, Münih, Hanser, 1954-6, cilt 2, s. 1109; çev. W. Kaufmann, ***On the Genealogy of Morals and Ecce Homo***, New York, Vintage, 1969, s.272.

3. Rosenzweig, ***Star***, ss. 26-7; ***Stern***, s.36.

4. R. Gibbs, ***Correlations in Rosenzweig and Levinas***, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992, ss.32-3.

5. F. de Saussure, ***Cours de linguistique générale***, Paris, Payot, 1971, s.37; çev. J. Culler, ***Course in General Linguistics***, London, Fontana-Collins, 1974, ss. 18-19.

6. J.Derrida, 'En ce moment même dans cet ouvrage me voici', ***Psyché***, Paris, Galilée, 1987, s.187; çev. R. Berezdivin 'At This Very Moment in This Work Here I Am', ***Re-Reading Levinas***, yayınlayan R. Bernasconi and S. Critchley, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1991, ss.34-5.

7 F.W.J.Schelling, ***Die Weltalter***, ed. M. Schröter, Münih, Biederstein, 1946; çev. F. de W. Bolman, ***The Ages of the World***, New York, Columbia University Press, 1967.

8. J. Austin, ***How to Do Things with Words***, Oxford, Clarendon Press, 1962, lecture XI.

9. ***Aussprache mit Martin Heidegger an*** 06/XI/1951, University of Zurich Committee for Guest Lecturers, Zurich, 1952. Bildiğim kadarıyla bunu ticari yollardan edinmek mümkün değil, ancak bir kısmı J.L. Marion'un ***Dieu Sans l'être*** adlı eserinde, J. Beaufret'ye teşekkürle yayınlandı, Paris, Communio Fayard, 1982, s.93. Fransızcaya J. Greisch tarafından çevrilen bir kısmı, R. Kearney ile J.S. O'Leary tarafından yayınlanan ***Heidegger et la question de Dieu***'de basıldı (Paris, Grasset, 1980, ss.333-4. Son olarak, bkz., D. Saatdjian ve F. Fédier ***Poésie*** 1980, ss. 60-61. Metin içinde alıntılamış olduğum notları bağlamları içine oturtan benim çevirim şöyle: '[Varlık ve Tanrı birbiriyle özdeşleştirilebilir mi?] sorusu bana neredeyse iki haftada bir soruluyor, zira tamamıyla anlaşılır nedenler yüzünden teologları kaygılandırıyor ve Aristoteles'in ve Platon'un teolo-

jiyi ve Yeni Ahit'i işgal ettikleri orta çağdan beri Avrupa tarihinin gelişimine bağlı bulunuyor. Burada olan biten şey, kapsamını hayal etmenin zor olduğu bir süreçtir. Sempatik bir Cizvit'e Aquino'lu Thomas'da ***esse***'nin ne anlama geldiğini anlatan yerleri ve ***"Deus est esse"*** olumlaması ile ne denmek istendiğini sordum. Şimdiye kadar bir yanıt alamadım.-Tanrı ve varlık özdeş değiller. (Rickert varlık kavramının çok yüklü olduğuna inanırken, varlığı çok dar bir anlamda, gerçekliğin değerlerden ayırt edilmesi anlamında ele alır.) Varlık ve Tann özdeş değillerdir, ve Tanrı'nın özünü varlık yoluyla düşünmeye çalışmayacağım hiçbir zaman. Bazı okuyucularım, benim bir teoloji eğitimi görmüş olduğumun ve teolojiye karşı uzun bir geçmişe dayanan bir sevgi beslediğimin, ve bu konuda bir şeyler bildiğimin farkındadırlar. Bir başka teoloji yazacak olsaydım, ki ara sıra buna karşı bir eğilim duyuyorum, "varlık" deyiminin bu teoloji içinde geçmesine izin verilmeyecektir. İnancın varlık düşüncesine ihtiyacı yoktur. Eğer buna ihtiyacı varsa, zaten artık inanç olmaktan çıkmıştır. Luther bunu anlamıştı. Buna karşın, onun kilisesinde bile bunun unutulduğu görülüyor. Varlığın Tanrı'yı teolojik olarak düşünmeye uygun olduğu yönündeki gösterişli iddialara inanmıyorum. Burada varlık sorusu yoktur. Benim kanımca, hiçbir zaman varlık, Tanrı'nın zemini ya da özü olarak düşünülemez. Ama, buna karşın, Tanrı'nın deneyimi ve vahiy (insanın yoluna çıktığı kadarıyla) varlığın boyutunda yer alır, ki bu, asla varlığın Tanrı'nın bir yüklemi olabileceği anlamına gelmez. Burada, bütünüyle yeni ayrımlar ve sınırlandırmalar gerekmektedir.'

Bu ayrımlar ve sınırlandırmalar, Heidegger'in Eckhart'ın yardımıyla karakterize ettiği Hegel tarafından yapılmamıştır. Heidegger, '"Varlık Tanrı'dır" önermesinin spekülatif olarak anlaşıldığında Varlığın Tanrı'nın Tanrı olmasına izin verdiği anlamına geldiğini yazar. Buradaki "dır" transitif ve etkindir. Ancak bu şekilde geliştirilen Varlığın kendisi, tanrı-olmayı muktedir kılar. [***Erst das entfaltete Sein selbst ermöglicht das Gott-sein***]: Ancak kendisine varana dek geliştirilmiş olan varlık (Mantık'taki gibi) Tanrı-olmayı (karşı etkiyle) muktedir kılar. (M. Heidegger, Le Thor Semineri, 1968, ***Questions IV***, Paris, Gallimard, 1976, s.258). Bunu karşılaştırınız: 'Varlık Tanrı'nın özelliğidir', ***Meister Eckhart***, çev. R. B. Blackney, New York, Harper and Row, 1941, Sermon 'Varlık hayattan fazladır', s. 171.

10. Rudolf Otto, ***The Idea of the Holy***, çev. J.W. Harvey, Londra, Penguin Books, 1959. Sözü edilen dize Goethe'nin Faust'unun ikinci bölümünün 1. sahnesinde Faust tarafından söylenir: ***Das Schaudern ist der Menschheit bester Teil*** ('İnsanlık kendisini en iyi ürperirken gösterir').

11. Sınama (***épreuve***) sözcüğünü deneyim (***expérience***) sözcüğüne tercih ediyorum çünkü deneyim sözcüğünde hakim bir ben olduğu bilgisi ifade edilmiştir. Sınama (***épreuve***) sözcüğünde ise hem yaşam hem de eleştirel bir "gözden geçirme" bulunur ki, bu bir benlik sorununun ötesine geçer (S. Malka ile söyleşi, ***Lire Levinas***, Paris, Cerf, 1984, s.108).

12. 'Evet', James Joyce'a göre, 'insan dilindeki en olumlu sözcük' olmasının yanısıra, 'dişi bir sözcük'tür. Bkz. R. Ellmann, ***James Joyce***, Oxford, Oxford University Press, 1983,ss.501,522.

13. M. Blanchot, ***L'écriture du désastre***, Paris, Gallimard, 1980. M. Heidegger, ***Aus der Erfahrung des Denkens***, Pfullingen, Neske, 1954, s.7. 'Auf einen Stern zugehen, nur dieses.'

14. F. Nietzsche, ***Also Sprach Zarathustra, Werke***, yayınlayan K. Schlechta, Münih, Hanser, 1954-6, cilt. 2, s.544; çev. W. Kaufmann, ***Thus Spoke Zarathustra***, W Kaufmann, yayınlayan, ***The Portable Nietzsche***, New York, Viking Press, 1954, s.421.

Max horkheimer'ın geç yapıtlarında bilgi eleştirisi ve tanrı düşüncesi

Matthias Lutz-Bachmann

Horkheimer'ın sürgünden geri döndükten sonraki felsefe yazılarında, kendi yöntemini ifade ettiği, dar anlamıyla programlı bir çalışma aramak boşunadır. Bu dönemde çeşitli vesilelerle kaleme aldığı sayısız makalesi ve verdiği konferanslar[1] içerik bakımından "Aydınlanma Diyalektiği" ile ilgili yazılarıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Horkheimer'ın bu kişisel 'notları 1949-1969"[2] yapı ve bölünme bakımından sistematik olmasa da keskin felsefi çizgiler barındırır.

1950'den sonraki yazılarında, bilgi eleştirel kuşkuculuğun bir radikalleşmesi ve hem kuramsal hem de pratik felsefe açısından formüle edilmiş kötümserliği karşımıza çıkar. Horkheimer'ın felsefeye olan ilgisinin, Schopenhauer üzerine önceden yaptığı çalışmalarla uyandığını tabii ki burada dikkate almak gerekir. Genç Horkheimer, Edmund Husserl ve Immanuel Kant'la ilgili ilk akademik uğraşlarından sonra, Hegel'in felsefesini ve onun eleştirel devamı olan Marx'ı alımlamıştır. "Eleştirel sosyal araştırma"[3] konseptini kurduğu yerlerde bile, Marxçı materyalizm, Kantçı eleştiricilik ve Schopenhauercı kötümserlik Horkheimer'ın felsefesini karakterize eder. Horkheimer'da görülen 'aydınlatıcı' kuşkucu materyalizm, din felsefesinin de kılıfını oluşturur.

Horkheimer'ın felsefe kavramı, özellikle dar kapsamlı Avrupa Aydınlanması konseptine ve çağdaş olgucu bilime karşı yönelttiği eleştiride, ussallık anlayışına bağlı kalır. Bir yandan salt hakikat düşüncesinden kopmaz, ama öte yandan da bu düşüncenin, insanların sınırlı usları için ilkece erişilmez olduğunu açıklar. Bu Schopenhauer'ın "Dünya görüngüdür" diye dile getirdiği bilgi eleştirisi anlayışına uygun düşer. "Dünya bildiğimiz gibi salt değildir, tersine entelektüel işlevlerimizin düzensel sonucudur."[4] Şeylerin "kendindeliği" yani özü bilinemez. Dolayısıyla şeylerin özünü bildiğini iddia eden metafiziğin her biçimi, Horkheimer için olanaksızdır. Çünkü insanın sınırlı ussal işlevi, ilkece

buna elverişli değildir. Horkheimer'ın da çok iyi gördüğü gibi, bu bilgi kuramsal bilinmezcilik, bir itirazı gerektirir. Ancak Horkheimer burada belli bir nedenden dolayı artık yeni bir gerekçe getirmek istemez. Kendi bilgi eleştirisini göz önünde tutarak şöyle yazar: "Felsefenin olanaksızlığı ve aşınmışlığı üzerine yapılan bütün refleksiyonlar -ki felsefe bu refleksiyonlardan oluşur- mahkeme kararıyla davadan düşmektedir."[5] ve şunu da itiraf eder: "Felsefenin felsefeye karşı olması düşünülemez: felsefe var olmadığını savladığı bir hakikatten yola çıkmaktadır."[6] Horkheimer'ın savunduğu kuşkuculuğun getirdiği gerekçeli açmazlık şudur: Ona göre, "son hakikat"e ulaşılamayacağını bir "son hakikat" olarak ileri sürmek istemekten olumlu bir sonuç çıkarılamaz. Yani "son hakikat"e yalnızca düşüncede kurgusal olarak ulaşılabileceği sonucuna varılamaz. Varılırsa böyle bir çıkarım, Horkheimer için idealizmin yaş tahtasına ayak basmaktan başka bir anlama gelmez ve yine bu, insandaki sınırlı usun yeti ve yetkinliğine fazla yüklenmek demektir. Bu bağlamda şunu yazar: "Çünkü kuşku kendi içinde çelişir, öyleyse kuşkucu olmayan felsefe, din ya da herhangi bir inanç haklı olabilir mi? Bir başka vargı da şu: Susmak. Ne söylenirse söylensin, aslında söylenmedi. Çünkü söylenenleri işitmesi gereken, yani sonlu olmayan, söylenenleri işitmez."[7] Somut kılınan insan dilindeki hakikat isteminin olumlu biçimde yerine getirebilirliğine ilişkin felsefi düşünceyi, Horkheimer "sonsuz olan"a bağlar. Ama felsefi us, "sonsuz olan"ı ne kanıtlayabilir ve ne de olumlu anlamda varsayabilir. Dolayısıyla insan dili de hakikate yönelik istem hakkını yitirmektedir, demek ki bu hak, hakikati içerme savı, günlük yaşam alanlarında ve olumlu bilimde sözde olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Horkheimer Notlar'ında, "Empatik anlamda dil, hakikat olmak isteyen dildir, oysa bu dil saçmalayan bir suskudur, kimse tarafından konuşulmaz ve kendisi de kimseyle konuşmaz. Öyleyse hiçbir şey hakiki değildir, hatta hakiki olmadığı bile doğru değildir; bu yadsıma ve felsefe yapamamazlıktan matematiksel bir erdem çıkaran mantıksal olgunluk, görünürde olanı yadsımaktan beslenir, -ki bu yadsıyış olguculuğun biricik içeriğidir-."[8] Mantıksal olguculuğun çağdaş felsefesinde dünyanın aşkın bir anlamını ve bağlayıcı bir hakikat düşüncesini yadsımak, Horkheimer'a göre, büyük Avrupa felsefesinin kaçınılmaz çöküşünün sinyallerini veriyor. Olguculuğa yaptığı acımasız eleştiriye karşın, kendini metafizik düşünme geleneğine bağlayamaz. Bu, Horkheimer'ın bilgi kuramsak kuşkuculuğundan ileri gelir. Bu kuşkuculuk; gerek Thomistikci[9] gerekse Hegelci felsefe düşünülürse, olageleni, iyi olan ve hakikat ile metafiziksel özdeşleştirmeye yer vermez. Horkheimer "Diyalektik Üzerine Notlar"[10]ında bunun "temel çelişki" olduğunu dile getirir. "Bütünüyle diyalektik kavramına bağlanan felsefi sorunlar" diye yazıyor Horkheimer, "Son çözümlemede diyalektikteki çelişkiye dayanır ve yalnızca o çelişkiden çıkarak ütopya ile uyumu yönündeki bütün varlıkların, saltık olanın örtüşüp örtüşmediği öylesine belirsizdir ki, belirleme bütün sistemin çökmesiyle aynı zamana denk düşer."[11] Hegel hatta Hegel eleştiricisi Marx bile "Hıristiyan kültürünün" kesinlik ilkesini izlediler. Hegel'in sistemi şu varsayımdan yola çıkar: Hıristiyan Tanrı kavramı uyarınca uzlaşma kesindir, varlık aynı zamanda iyidir. Marx'ta Tanrı kavramı yadsınır; tarihin teolojik karakteri, kavramsal yönden doğru görüşe varışın birliği ve bunun siyasal açıdan uygulanması ya da daha çok uygulanabilirliğin kesinliği Marx'ta apriori bir bilgi olarak kabul edilir.[12] Kavrama yetisinin sınırlılığı ve bilgi edinme koşulları insanı metafizik anlamda varlığın özüne ilişkin bilgiye götürmez. Dolayısıyla düşünür hakiki olan'ı, iyi ve olageleni

olumlu anlamda varsayamaz. Gelenekte, özellikle Yeniplatonculuğa geri götürülebilen metafizikte bunun varsayılmış olmasını Horkheimer, insanın avunma isteğinden hareket ederek açıklar. Bu avuntu da dinin iletisinden çıkmıştır[13] ve felsefesine bir ön koşul olarak alır. İnsanın bilgi ve yaşam boyutundaki sınırlılığına en iyi örnek ölümdür. Ölüm, yaşamın sonunda beliren yalın bir olay değil, tersine insanın "özünü" önemli ölçüde belirleyen bir şeydir. Antikçağa uzanan materyalist felsefe geleneğini sürdüren Horkheimer şöyle yazar: "Büyük düşünürler ölmeyi önemsiz görürler ama biz kendinden emin bir tinden yola çıkamayız; diyalektik bizim için sonu kesin olan bir oyun değildir. Diyalektik ciddidir. Biliyoruz ki düşüncenin bütün çabası çelişki uzlaşmayınca anlamsızdır. Ama böylelikle yabancılaştırılmış 'sonsuz ödev' kavramına kuşkulu bakışlara aldırmaksızın yaklaştık. Hegel kendi 'varsayımının' tutarlılığını zorla elde etseydi, sonunda içtenlikle savunulan koyut ve kurallı düşünce konumumuza kendi kendiyle uzlaşan kavramdan daha elverişli deyimler olur muydu?"[14]

Kant'ın kavramsal felsefesi, belirleyici bir açıdan, uşçu metafiziğin geleneğindeki akıl kavramından -ki Kant eleştirisini bu kavrama yöneltmiştir- daha doğru görünmektedir Horkheimer'a. Ama öncelikle dünyanın gerçek gidişi bakımından Schopenhauer'ın metafizik kötümserliğini Horkheimer büyük ölçüde dolaysız bir akla yatkınlık olarak görür. Yine de Horkheimer, Kant'ın bilgi eleştirisindeki köktenciliğine dayanarak Schopenhauer'ı şu açıdan eleştirmek zorunda kalır: Onun eleştiri sınırını aştığını ve böylece "istenç olarak dünyanın özü"ne ilişkin sözüm ona doğru "görüş"ten bir "avuntu" çıkardığını söyler. Schopenhauer'ın metafizik kötümserliği böylece kendi karşıtına varır, yani "iyimser" bir felsefeye dönüşür. "Schopenhauer belirleyici bir noktada bir iyimserdir. Dünyanın acılarını Leibniz'den Hegel'e bütün resmi iyimserler de yadsımamışlardır, yalnızca buna ek olarak ve insanı yatıştıran dogmatik metafizik masalı uydurmuşlardır. Kant bile 'summum bonum'u düpedüz ümit olarak sergilemiştir. Schopenhauer yaşama istencini yadsımakla, yani acıların son bulmasını tek tek durumlarda metafizik bir gerçeklik olarak kabul etmekle, [...] iyimser dogmatizme düşmektedir."[15] Buna karşın Horkheimer Notar'ında kuşkuyla temellendirilmiş bir kötümserliği savunur. Bu kötümserlik onun felsefesinin materyalist temellerine uymaktadır. Aslında Schopenhauer'ın 'dinsel açıdan belirlenmiş kötümserliğine[16] karşıt olarak Horkheimer mutluluk isteminin ve insanın bilme çabasının sınırlarını inatla göz önünde tutan bir "felsefi refleksiyonda" ısrar eder: "Görüngülerden yani gerçek dünyadan başka bir gerçeklik üzerine yürütülen savlar, öyle bir alana aittir ki düşünceyi bu alana kaydırmak, kendi koyduğu yasağı yine kendi yapıtında çiğneyen Kant'tan sonra bile saçmadır. Bu tür sorularla kötümserlik perçinlenmektedir. Öte dünyaya, gökyüzüne, cennete ilişkin öğretiler sağın [exacte, ç.n.] düşünme eylemiyle artık uyuşmamaktadır."[17]

Şeylerin "kendinde" özünün bilinmezliğine ve "saltık hakikat"e erişilmezliğe ilişkin felsefi öğretisine karşın, Horkheimer felsefi hakikat kavramının ödevini bütünüyle programatik bir "doğruluk" kavramıyla kesinlikle değiştirmez. İşte bu, felsefedeki "koşulsuz hakikat düşüncesi"ne sarılmaktır, ama aynı zamanda bu olumlu anlamda yerine getirilemezliğine ilişkin bilgi, Horkheimer düşüncesini kötümser kılar ve dindirilemez bir üzüntü kaynağı olur. Horkheimer kendi felsefi konumunu, "tüm tinsel olanın yetersizliğini görme"[18] olarak yorumlar. Horkheimer bunu eleştirel felsefenin vardığı "son" ve kaçınılmaz bilgi olarak görür. "İşte bu noktada materyalizmle ciddi teoloji temas durumuna gelir"[19] Horkheimer'ın bununla ne demek istediğini, bir konuşma sırasında Tillich'in "sınır"

kavramını ima ederek yaptığı bir gönderme açıklayabilir. "Paul Tillich'i Anma" yazısında Horkheimer şunları söylüyor: "Ben sınır kavramını hep şöyle anladım; düşünen yani felsefi olarak düşünen kişi gerçekliği görece biçiminde görmektedir. Yani gerçeklik üzerine verdiğimiz bütün yargılar saltık değildir ve görece olan dünya kendi anlamı açısından saltık olanı varsayar, ama biz bu saltık olanı bilemeyiz."[20] İnsan bilgisinin göreceliliğinin kaçınılmaz olmasına ilişkin felsefi görüş, Horkheimer uyarınca bir "saltık hakikat" düşüncesini yedeğine alır. Fakat kuşkucu filozof saltık hakikatin "salt düşünce" olduğunu ve bunun sınırlı bireylerce gerçekleştirilemeyeceğini söylemek zorundadır. Horkheimer'ın karamsar felsefesinde barınan saltık hakikate ve göreceli olmayan zaman ve mekânca belirlenmiş görüngüler dünyasında bir "başka" olana ilişkin bu temel "düşünce" kendi düşüncelerini ki bunlar idealist metafiziğe ve olgucu bilme[21] karşıdır, teolojinin amaçlarıyla birleşir. Çünkü Horkheimer'ın da gerekçelendirdiği gibi, saltık olarak anlaşılan hakikat düşüncesi ve bunun içerdiği iddia olmaksızın, hakikat düşüncesi karşıtı bilgiye varılamaz. İnsanın terk edilmişliği düşünülebilir bir olgudur, insan uğruna geleneğe eleştirel olarak bağlanan felsefe gerçi karamsardır, ama alaycı [zynisch. ç.n] değildir. Horkheimer'a göre metafiziğin çözülüşünün ardından "usun", "öznenin" ve dolayısıyla "hümanizm düşüncesinin"[22] sonunu ilan eden felsefi okullar ve görüşler sinizmi savunur. Hakikat düşüncesi, Horkheimer felsefesinde düşüncenin olumlu açıdan gerçekleştirilemezliği görüşüne karşın, bilimsel söylemde eleştirel bir işlev üstlenir. Bu düşünce "belli bir değillemede" metafizikçe belirtik ve olgucu bilimce örtük olarak saltıklaştırılan ilkeleri ve sözüm ona son hakikatleri ortadan kaldırıyor ve onların tarihsel göreceliğini açığa çıkarıyor. Felsefe sonlu olanın yüceltilmesini yadsır. "Yalnızca acımasız politik ya da eknomik idollerin değil [...] tersine etik ve estetik değerlerin de [...] bağımsız ve en yüksek veri olarak alınmasını yadsır."[23] Bir yandan elden bırakılmayan, öte yandan kendisine erişilemeyen hakikat düşüncesinden söz ederken varlığını Tanrı kavramına borçludur diye yazar Horkheimer. "Empatit ve insanın yanılışından daha uzun ömürlü olan hakikat kendini Tanrıcılıktan kolayca ayıramaz. Yoksa en yeni teolojinin bütün çelişkilerine karşın bağlantılı olduğu olguculuk geçerlilik kazanır. Olguculuğa göre hakikat, yapılan hesapların işlerliğidir, düşünceler organlardır, topluluğa ayak uydurmak üzere bilinç tarafından aktarılan amaca uygun davranış biçimleri gibi, bilinç de yer yer gereksizdir. Tanrı olmaksızın koşulsuz bir anlamı kurtarmak boştur. Herhangi bir kültürel alanda, sanatta ya da dinde belli bir deyim ne kadar bağımsız, ayrışık kendi içinde zorunlu olursa olsun, bu deyim Tanrıcı inançla birlikte aynı zamanda herhangi bir kültürel alanda, sanatta ya da dinde herhangi pratik yükümlükten ve nesnel bakımdan daha yüksek bir şey olma iddiasından vazgeçmelidir."[24] Koşulsuz hakikat kavramıyla örtüşen Tanrı düşüncesi Horkheimer felsefesinde, Tanrı inancı ve Tanrıtanımazlık arasındaki eski karşıtlığı geride bırakıyor.[25] Bir zamanlar tinin özgürlüğünün ve "iç bağımsızlık ile tanımlanan yürekliliğinin bir belgesi"[26] olarak Tanrıtanımazlık vardı, ki bunun Horkheimer için tarihsel açıdan belli bir gerçekliği söz konusuydu, oysa günümüzün hiççilik belirtilerinde Tanrıcılık hiççiliğin yerine geçti. Tanrıtanımazlık karşısında Tanrıcılığın en azından bir ve belirleyici avantajı, kendi içsel ve kavramsal belirginliğinden dolayı "Tanrı adına herkese diş bilemek, iftira atmak ve onları damgalamaktır."[27] Bu yargı, "Tanrı adına yapılan kötülükleri unutturamaz"[28], ama Tanrıtanımazlık adına yapılan terör ayrı bir eleştirel keskinliğe götürür. Tanrı adına yapılan

kötülükler, bunların temel aldığı felsefi varsayımlarla zorunlu olarak çelişmez. Gerçi günümüzde mezhepler savunma içindeler, ama mezheplerin gerilemesiyle Tanrıcılık yeniden güncellik kazanır. Bu güncellik Tanrıtanımazlığın anlamından çıkıyor. Ne var ki Tanrıtanımazlığı eskiden bir aşağılama sözcüğü olarak kullananlar, bu kavramı yalnızca bir din karşıtlığı olarak algıladılar. Tanrıtanımazlığa inananlar, dinin güçlü olduğu dönemlerde, komşuyu ve bütün varlıkları sevme gibi Tanrıcı buyurularla kendilerini, mezheplerin birçok yandaşları ve sempatizanlarından daha özdeş kılıyorlardı. Böyle bir dışavurum, özsevginin başkacı sevgide ortadan kalkması, Avrupa'da Yahudi-Hıristiyan düşüncesinden ve sevgi ile adaletin birliği düşüncesinden kaynaklanır ki bu da İsa'nın öğretisinde dile gelmişti. Tanrıcı gelenek ile bencilliğin aşılması arasındaki zorunlu bağlantı günümüzün düşünen beyinlerinde, geçmiş dönemin din eleştirmenlerinden çok daha belirgindir.[29]

Tanrı varlığını koruyor, bu yönüyle "salt hakikat" kavramıyla karşılaştırılabilir, ama şu koşulla, Tanrı kavramının içeriği olumlu olarak tanımlanamaz. O, giderek insan bilgisinin ilkece giremeyeceği bir yer olmaktadır. Bu yüzden Tanrının; dünyanın yaratıcısının ya da insanlığın kurtarıcısının varlığı olgusunu ileri sürmek bile, Horkheimer'a göre bilimsel anlamda yasadışı önermelerdir. Demek ki dünyanın sonluluğu ve "insanın terk edilmişliği konusundaki bilgi [...] yalnız Tanrı düşüncesiyle olanaklıdır, ama Tanrı konusunda saltık bilgiyle değil."[30] Çünkü "Tanrının olduğu konusunda kesin bilgimiz olsaydı, o zaman insanın terk edilmişliğine ilişkin bilgimiz bir aldanış olurdu ve aslında böyle bir bilgiye kesinlikle varamazdık."[31] Horkheimer tarafından insanın Tanrı hakkındaki (Tanrının varlığı hakkındaki değil) felsefi gerekçesi, bilgi eleştirel kuşkuculuğun ve Schopenhauer ile Marx'a dayalı materyalizmin temel yönelimini açığa vurur. Bu, insanın sonluluğuna ait bilgi ile akıl konseptinin ve bir bütün olarak yaşamın sınırlılığına ilişkin felsefi bilgi demektir.

Çeviren: Orhan Tokdemir

1. Krş. özellikle M. Horkheimer'ın Gesammelte Schriften, Bände, 6-8 ve 12-14 yayımlayanlar: A. Schmidt, G. Schmidt Noerr, Frankfurt am Main 1985.

2. Notizen 1949-1969, Gesammelte Schriften içinde, Band 6, sayfa 189 ve devamı, yayımlayan A. Schmidt, Frankfurt am Main 1991.

3. Krş. "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung" Gesammelte Schriften içinde, Band 3, sayfa 20 ve devamı, yayımlayan A. Schmidt, Frankfurt am Main 1988.

4. "Anlam" dediğimiz şey yok olacaktır. G. Wolff ve H. Gumnior'la yapılan konuma, Gesammelte Schriften içinde, Band 7, sayfa 350, yayımlayan G. Schmidt Noerr, Frankfurt am Main 1985.

5. Agy. "Die Wahrheit der Religion", Notizen içinde, sayfa 321.

6. Agy.

7. Agy.

8. Agy.

9. Bu konuda örneğin Ludger Oeing-Hanhoff'un Enst et unum convertuntur'unu karşılaştırınız, Münster 1953.

10. M. Horkheimer, "Notizen zur Dialektik" içinde Notizen. sayfa 204.

11. Agy.

12. Agy.

13. Krş. "Die Wahrheit der Religion", Notizen içinde, sayfa 319.

14. "Notiz zur Dialektik", Notizen içinde.

15. "Schopenhauer als Optimist", Notizen içinde, sayfa 387. Horkheimer'ın Schopenhauer eleştirisi için Agy. sayfa 388'e bakınız. "İnsan varlığı, acıların sonunda ne düşlerse düşlesin, ister ölümü isterse yeniden dirilişi düşlesin, neyi saltık kılarsa kılsın, ister göksel sevgiyi isterse dünyasal sevgiyi saltık kılsın, bunların hepsi kötü bir sonsuzluktur. İyi sonsuzluk ise kuşku götürür bir felsefi avuntudur. Demek ki Scopenhauer kendine karşı haklı çıkmıştır. Temel yapıtlarının dördüncü kitabı da deyim yerindeyse bir yoldan çıkmadır, bir kötü başarıdır; kaldı ki ilk üç kitap bu başarıyı çürütebilmektedir. Dünyaya ilişkin temel düşüncelerin bir yatıştırıcıya dönüşmesi metafizik değil ama psikolojik bir süreçtir."

16. Krş. "Pessimismus heute", Notizen içinde sayfa 228 ve devamı: "Schopenhauer'ın kötümserliği radikal değildir. Dinsel; Hıristiyan ve Budist düşünceler yapıtlarında içkin olarak barınır."

17. Agy. sayfa 229. Krş. A. Schmidt, "Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schophenhauers Religionsphilosophie, München 1986.

18. Agy. "Gegen die Philosophie" içinde Notizen sayfa 281.

19. Agy.

20. Agy, "Erinnerung an Paul Tillich" içinde Gesammelte Schriften, Band 7. sayfa 279.

21. Krş. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, içinde Gesammelte Schriften, Band 7, sayfa 180. "Bilimden ayrı olarak varlıkbilim, yani geleneksel felsefenin yüreği, şeylerinin ruhunu, tözlerini, biçimlerini birkaç temel düşünceden türetir ve us bunlarla kendini bulacakmış gibi bir sanıya kapılır. Ancak evrenin yapısı, tinimizde keşfettiğimiz birtakım ilkelerden çıkarılamaz. Bir nesnenin soyut niteliğini birincil ve özsel olarak görmeye bizi zorlayan hiçbir neden yoktur."

22. Krş. "Die Aktualität Schopenhauers" içinde Gesammelte Schriften, Band 7, sayfa 184.

23. M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, sayfa 182.

24. "Theismus-Atheismus" içinde Gesammelte Scriften, Band 7, sayfa184.

25. Krş. Agy. sayfa 185. "Tanrıtanımazlık ve Tanrıcılık karşıtlığı artık güncel değildir."

26. Agy.

27. Agy.

28. Agy. sayfa 173.

29. Agy. sayfa 185 ve devamı.

30. Agy. "Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen" içinde Gesammelte Schriften, Band 7. sayfa 386.

31. Agy. sayfa 397 karşılaştır "Die Aktualität Schopenhauers" içinde Gesammelte Schriften, Band 7, ayrıca sayfa 138. "Hakikat düşüncesi ve kefil ettiği içerik olmaksızın, bu içeriğin karşıtına yani insanların terk edilmişliğine ilişkin bir bilgi edinilemez. Nitekim hakiki felsefe eleştirel ve kötümserdir, üzüntüsüz mutluluk yoktur."

İncil'in bakış açısından kaygı*

Gabriel Marcel

Spinoza'nın felsefesi gibi bir felsefede ya da Stoa postulatına dayalı bütün bir düşünceye göre veya herhangi bir doğalcılık felsefesinde, kaygının ancak bir kötülük olarak değerlendirilebildiğini görebiliriz. Ancak öte yandan, bu aynı bakış açıları içinde, kötülük kendini özde iyileştirilebilir olarak sunduğunu kabul etmek gerekir: Filozof, varoluşun kaypaklıklarının haksızlaşacağı belli bir dinginliğine ulaşmanın keskin yolunu herkese açan belli bir yöntemi beynimize işlemek savındadır. Ama açıktır ki; bir yandan insan, aşkın bir Tanrı'nın özgür bir yaratığıysa ve varış yeri de esenlik olduğunda, yani kendisi ile onu var olmaya çağıran üstün güç arasında kurulacak ya da yeniden düzenlenecek belli bir uyum olduğunda, öte yandan da eğer bu yaratılmış insan, kendisinin günahtan ileri gelen bir düşkünlük durumunda olduğunu onaylamaya ve kabul etmeye zorlandığında, ufuk değişir. İnsanvarlığın metafizik durumu böyle tanımlandığında, belli bir tarzda, kaygıya dayanmış olduğu bütün açıklığıyla ortaya çıkar. Belli bir tarzda diyorum ve bununla şunu söylemek istiyorum ki, insanın, başlangıçta bu metafizik olguya dayanan, yani günah nedeniyle olması gerektiği gibi olmadığına bağlı olan derin bir altüst oluşu yaşaması yalnızca normal değil aynı zamanda gerekli ve hatta epeyce arzu edilir bir şeydir. Ama bunun ötesinde, yitirdiği iyilikleri telafi edeceği şu dönüşümü gerçekleştirirken yalnızca kendi kuvvetlerine güvenmesi onun için söz konusu olamaz. Bu dönüşümün olanaklı olması için, kendisini, kayranın aşkın eylemine bırakmanın sorumluluğunu alması gerekir ve bu, kendini bu sorumluluğa bıraktığı ölçüde söz konusudur; ama öte yandan bu arada, özgür varlık olarak davranmaktan kaçınmanın kuşkulu olanağına sahiptir.

* Editörün Notu: Gabriel Marcel, L'Homme Problematique, Paris 1955, Aubier, s.102-109. Kitabın "Insanca Kaygı" başlıklı ikinci bölümünü oluşturan 12 yazının 4.'sü. (Bu yazıların sırayla yayınlanacağını duyurmuştuk, ancak bu sayıda Derginin konu başlığıyla bağıntılı olarak 4. Yazıyı öne aldık.)

Ancak, yaratılmış olan kendini, özgürlüğün ve kayranın bu gizemli eklemlenişini kendinde saptama zorunluluğunda bulur bulmaz, kendi derin aşağılık duygusuna bağlı belli bir kaygıyı duyumsamaması olanaksızdır. Daha da ileri gidip, bu kaygının ona yabancı olması durumunda, bunun, her özgün tinsel ilerlemeyi dışlayan belli bir kendinden hoşnutluğun kanıtı olacağı söylenebilir.

Bu koşullar altında, Hıristiyan bir bilinçi için, kaygıya dayanan bir değer yargısının asla bir Stoacı ya da bir Spinozacı için aynı olmadığını saptamak zorunda olduğumuzu görürüz. Kuşkusuz daha önce belirttiğim gibi, burada, güçlükle saptama yapılabilir bir alandayız ve normal olandan hastalıklı olana geçiş, belli belirsiz gerçekleşir. Bu arada, normal sözcüğünün, bu açıdan bakıldığında insanın durumuna uymadığını görelim, çünkü o, günahtan kaynaklanan bir bozukluğu üzerinde taşır. Hatta bu bozukluğun, ona yakalanan kişi tarafından ne kadar az bilinirse o ölçüde derinleştiğini söylemeye dek varabiliriz.

Yine de bu, elbette, Hıristiyanlığın, hangisi olursa olsun bütün kaygı biçimlerinin doğrulanmasını ya da geçerliliğini içerdiği anlamına gelmez. Kaygının, sanki çekinme ve arzu alanıyla eşyayılımlıymış gibi ele alındığını görmüştük. Hıristiyanlığın, insanca tutkuların mutlaklaşmasına benzer hiçbir şeyi içermediğini öne sürmek, her hakikate karşıt olacaktır. Bu, şimdi dile getireceğim derin bir hakikatin saçma ve utanç verici bir dönüşümü olacaktır: Hıristiyan, Hıristiyan olduğu kadarıyla, bütün zayıflıkların dışında ve ötesinde olduğunu sanan bilgenin yapmaya yöneldiği gibi, yolunu şaşırmış kardeşlerine küçümseme ve aşağılamayla bakmak bir yana, onların yoldan çıkmışlığını aynı şekilde duyumlamadan edemez; ama özellikle ve tamamlayıcı bir biçimde, Hıristiyan kendini günahkar bildiği için, bu zayıflıkların benzerini kendinde de bulgular ve bunları yargılayacak hiçbir niteliği kendinde onaylamaz. Zaten onları yargılarsa İnciller'de kesin bir biçimde mahkum edilmiş olan Farisilik suçunu işlemişolur.

En yıkıcı karşı anlamları yalnızca pekiştirebilecek olan bir karışıklıktan çıkmak amacıyla, kaygının bağrında bir yandan günahkâr ruhun maruz kaldığı her türden düzensizliği, öte yandan da belki de başlangıçta boğuk, dilsiz olan ve bu ruhun temel durumu dolayısıyla karşı karşıya kaldığı keyifsizliği, ama aynı zamanda da , yine başlangıçta karışık olan ve ruhu kayrayı karşılamaya götüren, eksikliği durumunda da esenliğin, bütün etkililiğinden boşalmış basit bir ahit olarak kalacağı özlemi ayırt etmek uygun olacaktır.

İncil'e ilişkin mesellerin amacının birçok durumda tam olarak, bizde kaçınılmaz sonucu kendi kendimizden ve kendi övünçlerimizin değerlendirilişinden hoşnut olma eğilimini derinleştiren bir akılcılığı temelinden yıkmak olduğunu göstermek çok kolaydır. Örneğin, Aziz Lucas'ın metnini okuyalım: "Biri Farisi, diğeri aşarcı iki adam dua etmek için tapınağa çıkar; Farisi başı yukarda, kendi kendine dua eder: "Tanrım, insanların geri kalanı gibi, açgözlüler, adaletsizler, zina yapanlar ya da hatta şu aşarcı gibi olmadığım her şey için sana şükranlarımı sunuyorum; haftada iki kez oruç tutarım, bütür gelirlerimizin aşarını veririm." Aşarcı, kendini ondan uzak tutarak, gözlerini göğe kaldırmaya bile cesaret edemeden, göğsüne vurup şunları söyler: "Tanrım, olduğum günahkâra merhamet et." Size söyleyeyim, aşarcı evine aklanmış olarak döner, diğeri ise böyle dönmez, çünkü kim kendini yükseltirse alçalmış olur, kim kendini alçaltırsa yükselmiş olur."

Mucize çocuk meselinin sonu daha az anlamlı değildir. Büyük kardeş tarladan dönerken müziği ve dans seslerini duyduğunda, biz hizmetliye bunların anlamını sorar ve şu yanıtı alır: "Kardeşin geri döndü ve baban onu sağsalim bulduğu için şölen düzenliyor." Bunun üzerine öfkelenen oğul, eve girmeyi reddeder. Babası onu ikna etmek için dışarı çıkar. Ama o, babasına şunları söyler: "Görüyorsun ki yıllardan beri buyruklarından bir tekine bile karşı gelmeksizin sana hizmet ediyorum ve sen bana hiçbir zaman, arkadaşlarımla ziyafet yapmam için bir oğlak vermedin; ve sonra oğlun, senin servetini kadınlarla yedikten sonra geri geliyor ve onun için şölen düzenliyorsun." Baba da ona şöyle der: "Sen, oğlum, sen hep benimle beraberdin ve benim olan her şey de senindir. Ama ölmüş olan kardeşin yeniden dünyaya geldiği için ziyafet vermek ve sevinmek gerekir; o kaybolup gitmişti, şimdi yeniden bulundu."

Elbette örnekler çoğaltılabilir. şimdi bu meselleri işitenin vicdanına yerleşelim. Nasıl olur da o, kurulu belli bir düzene uyum sağlayan herhangi birinin duyduğu, kendinden hoşnutluktan kurtulmaya can atmaz? Ama, kendinden bu hoşnutsuzluk, kaygıdan başka bir şey değildir; ve burada onun, nasıl da verimli olduğunu, nasıl alışkanlığa yönelmiş tinsel bir dinamizmin etkin ilkesine dönüşebildiğini seçikçe görürüz.

Yine de, ne denli temel olursa olsun bu görünüm, farklı ve iyice düşünüldüğünde tamamlayıcı olan bir başka görünümden, kötüye kullanılmaksızın ayrılamaz. "Yaşamak için ne yiyeceğiz diye dertlenmeyin. diyor Aziz Lucas, ne de bedeniniz için ne giyeceğiz diye. Çünkü yaşam. yemekten fazlasıdır ve beden de giysiden fazlasıdır... Zambaklara bakın, ne dokurlar ne de örerler. Oysa size söylüyorum, Salomon'un kendisi, tüm şanı içinde onlar gibi giyinmedi. Eğer Tanrı, bugün yarın fırına atılacak olan otları böyle giydiriyorsa, sizin için, ey inancı az insanlar, ne kadar da fazlasını yapar! Siz de. ne yiyip ne içeceğinizin peşine düşmeyin, dertlenmeyin. Çünkü bütün bunlar, bu dünyadaki puta taparların peşinden koştuklarıdır. Ama Babanız sizin ihtiyacınızı bilir. Onun Krallığına kavuşmaya çalışın, bu size fazladan verilecektir."

Bu metne yakından bakıldığında, burada yalnızca salık verilmez olarak kalmayıp yasaklanan, kaygıdan çok tasadır. Ama iyi biliriz ki, günlük yaşamda tasa ve kaygı, hiç de ayrılmaz. Alıntıladığım bu metin, bir tür dinginciliği öğütlermişe benzer; ama bu, geçerli bir yorum olmaz. Aslında burada bize gösterilen, maddi koşulların, varoluşumuzun kaygısını hiç duymamamız, yalnızca göksel Babamızın isteğini yerine getirme kaygısını duymamızdır. Bize denilmiştir ki, sadık hizmetkârlar olarak davrandığımız andan başlayarak. tam da ödevimizi yerine getirmek için kaçınılmaz olandan yoksun olmayacağımızdan emin olabiliriz. Daha da ileri gidip, burada örtük olarak anlaşılan, Yaratıcı ile yaratılmış olan arasındaki belli bir bağıtın nosyonu olduğunu söylersek yanılır mıyız? Hizmetkarının sadık olduğu yerde, Tanrının onun içine koyduğu güvene yanıt vermemesini varsaymak dine aykırı olur. Zaten bu noktada fazla durmuyorum ve İncil'e ilişkin metinlerin, sözleşmeye dayalı bir yoruma nadiren açık olduğunu kabul etmeye hazır ilk kişi olduğumu belirtiyorum. Açıktır ki Tanrı, kayrası dolayısıyla, bizim ondan akla uygun olarak bekleyebileceğimizi daima aşar, çünkü onun bağışlayıcılığına hiçbir sınır çekemeyiz. Buna karşılık, onun adaletinin hatalı olabileceğini kabul etmek. kutsallığa saygısızlık değil midir ve tam da, umudunu ona bağlayan ve kendini terkedilmiş bulan kişinin durumu bu değil midir?

Yine de bu fikrin, aşırı kesin olmaması gerektiğini ve daha çok, bütün bir Hıristiyanlık tarihi boyunca İyilik Meleklerinin alınyazısının açığa çıktığı tinsel atmosfer içinde askıda kalması gerektiğini kabul edelim.

Her durumda karşı durulmaz olarak kalan, elbette hastalıklı bir kuruntuya ve takıntıya dönüşmemesi koşuluyla kaygının, İncil'in bakış açısından doğrulandığı bir tek anlamının olduğudur. Din bilincinin, tam olarak bu hastalıkları geçersiz sayan bir psikopatolojisi vardır. Ama burada, özgün olarak yaratılmışın kendi varlığında temellenmiş kaygı ile onun, biçimi bozulmuş ya da sapkın ifadeleri arasında ayırım yapmamak, her hakikate karşı olacaktır.

Çeviri: Medar Atıcı

"Oluş"un mitolojik betimlemesinden felsefi kurguya donanımı

Engin Delice

Anadolu ve Yunan mitolojisi Homeros ile Hesiodos'un yazılı kaynakları bitirilirken, felsefe tarihini Thales ile başlatmak bilinen gelenektir. Bu gelenek, iki düşünme alanına ilişkin tarihin birdenbire bittiği ya da birdenbire başladığı kanısını uyandırıyor. Akla hemen şu soru geliyor: Ne oldu da mitolojik düşünme yazılı kaynaklarda son buldu ve felsefi düşünme birden başladı? Oysa karşılaştırmalı metin çözümlemeleri bize gösterecektir ki, mitolojik düşünmenin son bulmaması gibi, felsefi düşünme de birdenbire başlamamıştır. Oysa "Felsefe Tarihi" kitaplarında varsayılan mitolojiden felsefeye geçiş, düşünme tarzındaki bir "kopuş" olarak gösterilir. Kopuşu olanaklı kılan neden olarak da "deneysel düşünme" gösterilse de, bu sav kopuşu biçimce olmaktan kurtaramaz. Oysa felsefe tarihi, mitoloji ile felsefe arasında varsayılan türden bir kopuşun olmadığını bize göstermektedir. Kaldı ki kopuşları biçimde tutmak, aklın diyalektik işleyişine uygun değildir.

Biz, bir çağın ethosuna uygun olan mitolojik düşünce tasarımından bir düşünce tarzını "felsefe" diye ayırıyoruz. Nedir bizim yaptığımız? Neden bir düşünceyi "mitoloji" diye adlandırırken, bir diğerinde "felsefe" diye adlandırıyoruz? Felsefe tarihinde yapılan bu ayrımda Aristoteles'in damgası var. Aristoteles, kendi felsefe tanımına uygun olarak teologların mitsel düşüncelerinden "nedenlerin bilimi" dediği (Aristoteles; "Metafizik": 982a) bir düşünce tarzını, felsefe diye ayırmıştır. Doğayı efsanelerle açıklayan kimi soruşturmaların karşısına "nedenselliğe" göre yapılan açıklamaları çıkarmıştır. Platon'un düşüncede gerçekliğin bilincine varılması ile ortaya çıkan "hayret" kavramını (Platon; "Theitetos": 155d) Aristoteles, felsefe düşüncesinin ortaya çıkma nedeni olarak işler. Ona göre "açık güçlükler" karşısındaki "hayret", "neden bilim" olan felsefenin başlamasına yol açmıştır. (Aristoteles; "Metafizik": 982b 10-

15) Fakat bu 'saf hayret'in. İon düşünce ürünlerinin ortaya çıkmasına neden olması olası görünmüyor. Öyle ise Aristoteles'in belirlemi dışındaki bir hareket savı ile mitoloji ile felsefe arasındaki bağı değerlendirmeliyiz. Bu hareket savı, felsefenin mitolojiden birdenbire kopmadığını, tersine mitolojik düşünmeye katılan öğelerinin birikimi ile oluşan yeni bir düşünce tarzı olarak görünüm kazandığıdır. Bu sav dayanağını mitoloji ile felsefe arasındaki geçitlerde bulduğunda doğruluk kazanabileceği için, sağlam bir geçit olarak "oluş" problemine yönelmeliyiz.

Mitolojik tasarımların betimlediği "evrendoğumu" (evrenin oluşumu), "Tanrıdoğumu" (Tanrıların türetilişi) olarak anlatılırken düşünmeye katılan "farklı öğeler" ile insan ve doğa tekrardan soruşturulmaya başlanmıştır. Akıl yürütmelere katılan "yeni öğeler" ile insan ve doğa farklı bir soruşturmadan geçirilirken yeni bir "düşünce tarzı" da görünüş kazanmaya başlamaktadır. Fakat Jager'ın hatırlatmasına göre yeni düşünme tarzında "ilgi" "Tanrı"dan (theoi) "doğa"ya (physis) geçmemiştir; tersine "eski problemlerin, eski ilgi ve kaygılarla, ancak daha kökten bir akılcılıkla yeniden düşünülmesi söz konusudur." Bu nedenle Jager, "Yunan şairlerinden mitologlarından filozoflara, onların teogonilerinden filozofların kozmogonilerine, mitostan logosa geçişte esaslı bir değişiklik" olmuştur, ama asıl değişikliğin "problemler alanında değil, bu problemleri ele alışta" ortaya çıktığını söyler. (aktaran: Arslan; 1995:15) Bu soruşturmada altı çizilen yenilik, doğanın işleyişinde Tanrı'ya el çektirilmesidir. Biçimde doğru ise de, içerikte bu savın genellenecek bir doğruluğundan şüphe etmelidir. (En azından Miletli ve Elealı düşünürlere bakıldığında). Bakışlarını görünür dünyadaki fenomenlere çeviren İonya füsiologosları anlamaya çalıştıkları fenomenal ilişkileri ve değişme süreçlerini, mitolojik düşünmenin tersine, Tanrıların iradesi dışında açıklamaya çalıştılar. Ama Tanrılara el çektirmek doğanın işleyişini açıklamanın olanağına yol açmıyor. Tersine dönüşümdeki "neden" ve "niçin"ler hep boş kaldığı için Tanrı yeni görünümler altında iş yapmayı sürdürecektir. Bu bağlamda, "yeni" düşünce tarzı gelişirken, mitolojik tasarımların da düşüncede tamamen geriye çekilmediği savında bulunulabilinir. Örneğin doğayı Tanrılar ve onların etkinlikleri dışında anlamaya çalışırken kurulan düşünce sistemlerinde "Tanrıların varlığını yadsımıyor", tersine Miletli düşünürler "kutsallığı maddenin kendisinde bulunduğunu varsaydıkları hareket yetisiyle bir tutuyorlardı." (Thomson 1988:189) Yani, evrenin oluş sürecinde iş gören Tanrıları "gerçek özlerine indirgiyorlar ve öğeler (stoikheia) haline getiriyorlar"dı. (Weber, 1991:11) Düşünce tarzındaki bu ikili işleyiş gösteriyor ki, mitolojik düşünmeden felsefi düşünmeye kesin bir geçiş olmamıştır. Tersine, mitolojik düşünüşten felsefi düşünüşe bir dolanım vardır. (Düşünce örneklerindeki bu çift görünümün bilginin diyalektik işleyişine uygun kopuşlar için gerekli olan epistemolojik birikimler olduğu sonradan görüleceği için, işaret edilmesi gereken mitolojik akıl yürütmelere katılan öğelerin neler olduğu, bu öğeler ile oluşturulan düşünce örnekleri ve bu yeni düşünce örneğinde kendini yenileyen mitolojik düşünce içerikleridir.)

Bu sav, felsefeye de tam bir geçişin olmadığının altını çizdiği gibi, mitolojik düşünüşün de son bulmadığını bildirir. Kaldı ki Orpheusçular, Musaios, Giritli Epidemides, Syroslu Pherekeydes, Rhegionlu Theogenes, Argoslu Akusilaos gibi isimler Homeros ve Hesiodos'tan süregelen bir geleneği sürdürerek mitolojik düşünmeyi geliştirmişlerdir. Her yeni yorum ve söylem tarzı, mitolojik düşünce tarzının -içeriğindeki

değişimlerle- sürmesini sağlamıştır. İçerikteki değişiklik, mitolojilerden felsefeye doğru bir dolanımın olmasına yol açmıştır. Biz felsefenin mitolojiden doğduğu savı yerine, mitolojilerdeki kimi problemlerin -burada "oluş" problemi öne çıkarıldı- yeniden işlenişleri "felsefe" denilebilecek bir düşünce biçimine yol açtığı savına yakın durmaktayız. Savımız, felsefenin mitolojiden çıkmadığını varsaydığı gibi, mitolojinin bir kenara itilip "bilimsel" düşüncenin birden başladığı savına da karşı bir duruşa sahiptir. Sav, kimi problemler açısından bakıldığında, soruşturmalara katılan yeni öğelerin mitolojik düşünmeden felsefi düşünmeye doğru bir dolanım içinde olduğunu işaretliyor, ama ancak kimi problemler açısından bunu olanaklı görüyor.

Burada bir ayrıntının altı tekrar çizilmelidir. Teologların mitolojik tasarımlara kazandırdıkları içerikteki yeniliklerle Milet'de felsefi düşünmeye çıkacak bir yolun başlangıcı atılmıştır. Bu yol tek bir kavramın kılavuzluğu ile takip edilebilir. Teologlar ile felsefecilerin doğa tasarılarındaki "oluş" kavramı ile evrenin başlangıcı ve bu başlangıçtan türeyiş açısından bakıldığında, mitoloji ile felsefe arasındaki geçitlerden biri aydınlatılmış olur. Bu geçitlerden biri "oluş"a ilişkin çözümlemelerin aydınlatılması ile (olabileceği gibi, bu kavramsal geçitlerden biri de "adalet" ve "kader" kavramlarının aydınlatılması ile de) olanaklıdır.

Örneğin, Thales'in "su"yu başlangıç "öğe" olarak alırken mitolojiden beslendiği, bu nedenle Yunan felsefesinin mitoloji ve dinden doğduğu savı yaygın kabuldür. (Thilly; 1995: 44) Fakat, yine de felsefenin din ve mitolojiden doğduğunu savlamak yerine, felsefenin "din gücü ile akıl arasındaki çatışmadan" doğduğu (Weber; 1991:11) düşüncesi de bir kabul olarak alınabilir. Yani problemlerin rasyonel bir çaba ile düşünülüp çözülmesi değil de, bir türden kabul ve yaklaşım arasındaki "gerilim"in felsefi düşünceye yol açtığı varsayılmaktadır. Bu durumda, felsefi tasarımların oluşturulduğu süreçte aklın işlevi ne olabilir? Hatırla malıyız ki, dönemin dinleri (dönemin mitlerine tapınımdı) akla kapılarını kapatmamıştı. Mitolojik düşünmede olguları her bir Tanrının temsil etmesi gibi, "akıl" da bir Tanrı ile temsil edilmektedir. Hitit "Kumarbi Efsanesi"nde "Ea" ile temsil edilen "akıl" Hesiodos'un Theogoniasında "Metis" ile temsil edilir. (Hesiodos; "Theogonia" 860-900) Fakat aklın ikinci kuşak tanrıları arasında gösterilmesine karşın, "akla uygun" türetmelerin başına yerleştirilen Zeus'un birinci evliliklerinde gösterilmesi Metis'in (aklın) işlevinin önde olduğunu gösterir. "Baş Tanrının ilkin akıl ve usla birleştirilmesi simgesel bir anlam taşımakta"dır. (Erhat; 1991: 204) Ama "aklı" bir paradoks içinde bırakan Zeus doğacak çocuklarının kendinden iktidarını alacaklarını öğrenince Athena'ya hamile olan Metis'i yutmasıdır. (Hesiodos; "Theogonia": 924) [Yutma motifi "Kumarbi" destanından alınmadır. (Erhat; 1991: 60-61)] Bu "yutma tasarısı" ile mitolojilerin akla kapılarını kapattığı olarak yorumlanabilirse de, bu imgesel tasarım, daha çok, "akıl gücü ve ancak onun aracılığıyla elde edilebilen dünya egemenliği baş Tanrı" ile birlikte anıldığı açıktır. (Erhat; 1987: 71)

Antropomorfik Tanrı tasarımının da "biçim" gibi "ilişki"de de form olarak insanın ölçüt alındığından hareketle, "çocukların yutulması" imgesini, iktidar ve inanç gücünün akla karşı olması olarak yorumlanabilir. Hesiodos, Tanrısal iktidara karşı çıkma ve karşı çıkmanın cezasını göstermek için tasarladığı Premetheus imgesi (Hesiodos; "Theogonia": 507-616; "İşler ve Günler": 142-205) "akıl" ve "güç" çatışmasını temsil ederken, Aiskhylos "Zincire Vurulmuş Premetheus" tragedyasında Premethe-

us'u akıl gücü ile bilince varma olarak yorumlamıştır. Fakat bu bilince varma bir türden "kader"e karşı koymadır. Kadere karşı koymak boşunadır. Premetheus sonucu biliyor. o bildiği yazgıya kendini bırakır. (Aiskhylos; 1968: 100-125. 265-270. 435-505) Mitolojinin kader kavramı yeni düşünce tarzında kendini tekrar edecektir. Mitolojideki "kader" (Moira'lar) füsiologosların da kullandığı bir kavramdır. ama içeriğinde yapılan değişimlerle. Mitolojideki "önceden belirlenmişlik" anlamındaki kader, füsiologoslarda doğadaki işleyişin zorunluluğu olarak iş görür. Hesiodos "toplumsal adalet" kavramını mitleştirirken (İşler ve Günler: 202-382) bu kavram füsiologoslarda "zorunluluk" olarak görünüm kazanmıştır. Kavramın bu kullanımından dolayıdır ki felsefe tarihçileri, "kader" olarak iş gören kavramı, "yasa" olarak yorumlayacaklardır. Simplicius'un aktardığı Anaksimandros'un ünlü fragmanında bu açıkça görülür: "şeyler nerede meydana geliyorsa yok oluşları da suçlarına göre aynı yerde vuku bulur. Çünkü bunlar zamanın verdiği karara göre karşılıklı olarak suçlarının cezasını ve kefaretini öderler." (12 A 9) Kranz bunu "mitolojik nitelikte olmakla birlikte" "ilk defa" "ulu bir yasa" olarak yorumlar. (Kranz: 31) Nedir varlığın suçu? Var olmaktır. Suç, var olmaksa, ceza varoluşunun elinden alınmasıdır, yani yok oluştur. Var olmak varlığın elinden alındığına göre, var olmayı kim veriyor? Moira'lar (Kader Tanrıçaları) verir. (Hesiodos; "Theogonia": 220. 905) Vakti gelince de var olma hakkı elinden alınır ve yokluğa döneriz. (Homeros; "İlyada": IV 517) Bu düşünce Platon'da da görülecektir. (Devlet; 620d-621a) Fakat var olmayı bir "suç" olarak görmeyip de kutsanmış bir "savaş" olarak gören Herakleitos, yargılama işini "Dikhe"ye verir. Ama onda kader, adil bir zorunluluk olarak iş yapar. Savaşın dışına çıkanlar cezalandırılır. (Herakleitos; frg. 63, 66: Hippolytos'tan IX 10) Bunun için oluşumun her bir örneği "ölçülerin dışına çıkmayacaktır; aksi taktirde Dike'nin yardımcıları Erinys'ler" ölçünün dışına çıkanı yakalayacaklardır; (Herakleitos, fr.94) "Bu Tanrısal yasa dilediği kadar hükmeder, her şeye yeter ve her şeyden güçlüdür." (Herakleitos; frg. 114) Her şey "logos"a göre oluyorsa (frg. 1, 2) ve "logos" ölçütse (fr. 114) burada Dikhe, "logos" olarak görünüm kazanmıştır. Mitolojik düşünmedeki bütün Tanrıların -Zeus'un da- üstünde olan kader (Moira'lar), füsiologosların doğa tasarımında zorunluluk düşüncesi olarak iş görecektir. (Moira'nın yanı sıra Orfeci Ananke figürü de kullanılmıştır. Özellikle de Herakleitos ve Parmenides kullanmıştır. Herakleitos ile ananke kavramını bir tutar. Ananke, "zorunluluk" olarak çevrilir") (Thomson; 1988: 288) Bu bağlamda, zorunluluğun olduğu bir doğa yasasında, adalet düşüncesine neden yer verilmektedir? Adalet (Dikhe)'de bu zorunluluğun pekiştirilmesi olarak yorumlanabilir. Fakat adalet kavramına, aynı zamanda, İonyalı füsiologosların madde anlayışlarının yol açtığı biçiminde yorumlanabilir; hylozoist bir madde anlayışı buna yol açabilir. Bu madde anlayışı, nedenselliğin mekanik işleyişi yerine, canlılıktan kaynaklı "iradi" bir işleyişi öne çıkarmaktadır. Toplumsal deneyimler de göstermiştir ki, "irade" hep bir "adalet" içinde tutulmalıdır. Adalet, insan için var olma hakkının güvenliğidir. Mitolojiler kaderi (Hesiodos'ta Moria'lar) tasarlamışlarsa da, yine de var olmanın güvencesi için Dikhe de (adalet) tasarlanmıştır. Bu tasarı, Kader'i Tanrıların üstünde durduğu gibi, Adalet ile de onları bağlamıştır. Bu mitsel adlar, doğa tasarılarında, evrensel süreçteki nedensellik ilkesi anlaşılamadığı için iş görmeye devam eder. Fakat bu defa, var olmanın zorunluluğu, "öncesiz ve sonrasızlık", "yaratılmamışlık" düşüncesi ile birlikte iş görmektedir. Ama bu zorunluluk mekanist bir madde anlayışı ile iş

görmeyip canlı madde anlayışına uygun bir işleyiş içindedir. Düşünürlerin doğa çözümlemeleri bir "rasyonelleşme" olarak nitelendirilmekteyse de, aynı nitelendirmeyi teologların çözümlemeleri de hak etmektedir. Jager gibi Conford'da Hesiodos'un Theogonia'sından sonra gelen kozmogonileri "ilkel bir düşüncenin ürünü olmadığını, uzun bir rasyonelleşmenin sonucu" olduğunu bildirilmiştir. (Arslan; 1995: 9)

Böyle yorumlanınca da mitolojilerin akla kapılarını kapamadığı ortaya çıkar. Aynı yorum felsefe için de olanaklı mı? Yani, düşünürlerin metinlerinde akıl tanımlanıp bu tanıma uygun bir işlevi var mıdır? Elbette ki soru haksızca. Çünkü dönemin düşünce tarzında ne aklın işlev ve tanımı, ne de herhangi bir kavramın kendisi problem değildir. Ama bizim sorumuz bir yoruma dayalı olarak kurulmuştur. Mitolojiler akla kapılarını kapatmamış olmasına rağmen, doğa düşünürlerinde akıl (ya da düşünme biçimi) problem olarak görülmemiştir. Ama yine de felsefi sistemlerin kuruluşlarında rasyonalite aranır ve hatta gösterilir. Presokratiklerin sistemlerinde bulunan "rasyonalite" felsefenin başlangıcı için bir gerekçe olarak gösterilir. "Öyle bir an gelir ki" "yalnız bilmek için de bilmek ister, böylece de praxis'in üstünde theoria'ya yükselir, dolayısıyla bilime varır. İşte felsefe böyle bir anda böyle bir durumda doğmuş" olduğu düşünülür. (Gökberk; 1990: 12) Sorun burada ortaya çıkıyor. Felsefeyi ortaya çıkaran "an" nasıl bir an'dır? Bu an, "aklın kriz"e düştüğü anlar denilebilecek olan, paradigmalarla yeni sorunları çözememe durumları mıdır? Yoksa öğrenilen yeni türden bilgilerin mevcut geleneksel açıklamalarla çatışmaya düşmesi midir? Felsefenin ortaya çıkışını "kapalı toplumun ve büyülü inançların çöküşü" ile olduğunu varsayan Popper, felsefeyi "yitirilmiş büyü imanın yerine akılcı bir iman koyma girişimi" olarak görür. "Bir teoriye ya da mitosa geçiş geleneğini, yeni bir gelenek teorileri ve mithosları sınama, onları eleştiri olarak tartışma geleneği- kurarak değiştirmektedir." (Popper; 1994: 180) Yunan "din ve geleneğinin çizdiği dünya görüşü sarsılmış, bunun yerine tek kişinin kendi aklı kendi görgüleriyle kurmaya çalıştığı bilime dayanmak isteyen bir tasarım almaya başlamıştı." Bu tasarımlara "bilimsel" denildiği için "bugün bildiğimiz anlamdaki felsefeyi ilk olarak ortaya koyan, yaratan eski Yunanlılar olmuştur" savı genel kabuldür. (Gökberk; 1990: 11) Nedir felsefenin bügün bildiğimiz anlamı? Felsefenin bir "nedenler bilimi" olduğu mu? Bu ise Aristoteles'in yorumudur.

Burada bir parantez açıp hatırlamak zorundayız ki bu küçük metinde, dışlaşan düşüncelerimiz amaçlılığımızın doğrultusunda devinsin: Burada "Felsefe nasıl ve neden Yunanistan'da ortaya çıktı?" -[H. Seidel'in sorduğu bu soruyu (Seidel; 1986: 2) birçok felsefe tarihçisi ve araştırmacısı sorar ve yanıtlar.]- türünden bir soru sormuyoruz. Elbette ki böyle bir sorunun amaçlılığı bilinç üretimleri ile toplumsal yapı ve ekonomi-politik yapı arasındaki ilişkiyi görmek istemesidir. Marx ve Engels "maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçekler ile birlikte hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştir"diklerini bildirirlerken (Marx, Engels; 1992: 43) "üretim koşulları" ve "maddi ilişki tarzları" ile "bilinç" arasındaki ilişkiyi kuramlaştırmış olmaktadırlar. Bu savdan hareket eden Thomson, "İlk Filozoflar"da felsefenin toplumsal yapı ile olan ilişkisini göstermeyi denemiştir. [Bu türden bir kuramla bağlantılandırılamayacak da olsa, Aristoteles de ilk felsefe çalışmalarını "hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler"in sağlanması ile "böyle bir bilgi arama" sürecinin başlamasından söz eder. (Aristoteles; "Metafizik":

82b 25)] Düşüncenin toplumsal ve tarihsel koşulları ile düşüncenin ürünleri arasındaki kurulacak bir bağ, her zaman için düşüncenin içeriğini ele verir mi? Buradaki çözümlemelerde düşünce içeriği ve bilincin işleyişi için toplumsal "kültür"ün kaynak gösterilmesi yerine, bilgi birikiminin kendisi düşünceye koşul olarak alınmıştır: ama, kültür-bilinç etkileşimi gibi bilginin üretimi ile maddi üretimin koşulları arasındaki ilişkiyi inkâr etmeden. Hemen hatırlatmalıyız ki, bu savla bilincin işleyişini tarihsel ve toplumsal birikimlere mahkûm ettiğimiz anlaşılmasın. Tersine "insanların kendi gelişim araçlarını üretiş tarzları, her şeyden önce doğada hazır buldukları ile yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının doğasına bağlıdır." (Marx, Engels; 1992: 37) Yani işlenmekte olan düşüncenin tarzı, mevcut düşüncelere ve ulaşılmak istenilen, çözümlenmek istenilen amaçlılığa bağlıdır. Bu bağlamda bizim, burada, üzerinde durduğumuz: Bilinç yaratıcılığının bir örneği olan felsefece düşünme tarzı, tarz olarak kendinden önce gelen mitolojiden nasıl beslendiği ve kimi problemlerin mitolojilerden niçin kopup da felsefe olarak biçimlendiğidir. Bu bağlamda biz, doğrudan mitoloji ile felsefe arasındaki ilişkiye yönelmekteyiz. Bu yönelim bir sav ile hareket etmektedir: Mitolojik düşünme içeriğindeki kimi kavram ve düşünce örnekleri ile kendisine felsefe olarak yabancılaşmıştır. (Bu sav, içerisinde "felsefenin kaynağı" problemine de işaret ediyor, ama bu "kaynak" "başlangıç"tan farklıdır. "Başlangıç" gösterilebilir olandır, ama "kaynak" ancak kesin olmayarak belirtilmekle sınırlıdır. Tıpkı bir ırmağın "başlangıcı" onun bir vadide görünüşe çıktığı yer olması gibi. "kaynağı"nın ise onun beslendiği havzanın olmasında olduğu gibi. Biz burada görünüşe çıktığı yeri değil, oluştuğu havzayı işaret ediyoruz, ama görünüşe çıktığı yerde durarak.)

Kaynağı görmek için durduğumuz başlangıç noktasına, Felsefe tarihçileri, Aristoteles'ten gelen bir tutuculukla Thales'i yerleştirmişlerdir. Thales suyun görünüşe çıktığı yerde durur. Halbuki Aristoteles, "nedenlerin bilimi" dediği felsefenin tanımına (Aristoteles; "Metafizik": 982a vd.) ve "dört neden" anlayışına uygun olarak bir "Felsefe Tarihi" yazmıştır. (Aristoteles: "Metafizik": 983a 25-986b 25) Onun yazdığı felsefe tarihi, birçok yönden bizim felsefe tarihi anlayışımızı doğrudan belirlemiştir. Bu belirlemelerin birisi de Sokrates öncesi filozoflarının sadece doğa ile ilgilendikleri, ama Sokrates ve sonrası filozofların ise "doğal dünyayı bir yana bırakıp" "ahlaksal kanunla meşgul olmakta" oldukları konusundadır. (Aristoteles; "Metafizik" 987 b-5) Her ne kadar Platon, Sokrates'in doğa araştırmalarında bulunmadığını göstermeye çalışırsa da (Sokrates'in Savunması; 18c, 19b, 23d) bunun kesin doğru olmadığını "Devlet" ve "Phaidon" adlı diyaloglarda tersi geçerlidir. Sokrates de doğa ile ilgilenmiştir, ama onun doğaya ilişkin söylediği tıpkı Xenophanes'in yaptığı gibi, kendisinden öncekilerin düşüncelerinden alıntılamalar ile sınırlıdır. (Örneğin Anaksagoras'ın öğretisini, Phaidon; 97d,e Popper'da Sokrates'i Pythagorasçı bir doğa düşünürü olarak görür. Popper; 1994: 313) Ama dönemin siyasal yapısının bir yansıması olan "ahlak" problemlerine ilişkin çözümlemelerindeki "biçem" -"düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştı"rma (Aristoteles; "Metafizik": 987 b-5)- onu başka bir problem alanına ilişkin söylemi ile öne çıkmasına yol açmıştır. Ama buradan hareketle Sokrates öncesi düşünürlerin "ahlak" ile ilgilenmedikleri savında bulunulamaz; bu haksızca olur. Kaldı ki, İon füsiologoslarının en önemli problemlerinden birisi de "ahlak"tır. Ama bu ahlak, ne Platon'unki gibi "ideal" ahlaktır, ne de ahlakla ilgilenmeleri Sokrates tarzı kavram soruşturmalarıdır. Dönemin ahlakları ya egemen sınıfın (Brahmanların geliştirdiği "kast ahlakı" türünden)

ya da tapınılan Tanrının gerekliliklerine bağlı olan bir ahlaktı. Çoğunlukla bu ahlaklar düşünürlerce eliştirilmişse de, yerine monist bir Tanrı'ya tapınım olarak çıkacak olan bir ahlak (özellikle Xenophanes'de) ya da doğanın işleyişine uygun bir ahlak (özellikle Herakleitos'da) olarak yeniden tasarlanmıştır. Onlar doğaya salt "bilmek için bilmek" biçiminde bakmamış, tersine doğa anlaşılmaya çalışılırken insanın yapması gereken şeylerin neler olduğunu da bildirmeye çalışmışlardır. Yani doğa ile ilgilenirken, belirlemeye - ama tanımlamaya değil- çalıştıkları insan ve onun ahlakı olmuştur. Nasıl var olduk? (Anaksimandros'un "evrim" kuramı); Nedir insandaki ruh ve onun dışındaki Tanrı? (Xenophanes); Nedir insanın yapması gereken? (Herakleitos) gibi sorular zayıf da olsa, yanıtlanmaya çalışılıyordu. Grek düşüncesinin gelişmekte olduğu bir dönemde Çin düşünce geleneği "tao"ya uygun yaşamak için ahlak, toplum ve devlet modelleri önerirlerken Platon'un kaynak aldığı Presokratikler de bunu düşünüyorlardı. Aranan, doğa ile insan arasındaki denge ve ona uygun ahlaktır. Herakleitos'un da insanı logos'la rasyonel bir ilişkiye sokarken kurmak istediği bu dengedir. Bu yaklaşımı açımlamaya çalışacak olanlar Herakleitos'un tilmizleri olan Stoacılar olacaktır. (Buradan hareketle, Aristoteles'in belirlemeleri dışına çıkıp yeniden bir felsefe tarihi yazılmalıdır. Belki de hareket noktası "İnsan Felsefesi" olabilir.)

Presokratiklerin düşünceleri ile teologların tasarıları arasında "geçit" bulmak için aydınlatmaya çalıştığımız "kader" ve "adalet" kavramlarının dışında, şimdi asıl geçide dönelim: Oluş problemine.

Aristoteles, ahlaka ilişkin çözümlemeleri Sokrates'ten başlatması gibi "doğa felsefesi"ni de Thales ile başlatır. Aristoteles bunu kendi doğa çözümlemelerindeki kavramları ölçüt alarak yapar. Bu nedenledir ki, Presokratikleri değerlendirirken "hareket ettirici neden" açısından baktığı için Thales'in felsefe tarihinin başında olduğunu bildirir. Ona göre Thales, maddi bir öğeyi hareket ettirici neden olarak Oluş'un başlangıcına almıştır. (Aristoteles: "Metafizik": 983b 20) Buna göre Thales, "su"yu "oluş"un başına almış ve bütün maddi gerçekliği ondan türetmiştir. Oysa Thales'in söylediği Damaskios'un (İS 6.yy) bildirisine göre Orpheusçuların söylediğinden daha yeni değildir (frg. 123); Babil mitosundan beri söylenene göre hiç de yeni değildir. Babil ve Sümer mitoslarında "su" başlangıçta ya da başlangıçta olanla birliktedir. Başlangıca alınan deniz, bir "ilk neden" ve "hareket eden güç" olarak alınmıştır. (Kramer, 1990: 64, 69) Çünkü deniz An' ı (Yer Tanrısı) ve Enlil'i (Gök Tanrısı) içinde taşıyor. (Kramer, 1990: 69) Burada "su" çokluğun birliği görünümündedir. Nietzsche'nin (1992: 26) ilk olarak Thales'te gördüğü "karşıtların birliği" düşüncesi -birçok mitolojik evren tasarımında da olduğu gibi- burada, Sümer Enuma Eliş destanında, daha açık bir biçimde tasarlanmıştır. Bu destanda dikkat edilmesi gereken, real varlık tarzları ancak Hava (Enlil) ile Yer'in (An) -karşıtların- birbirinden ayrılması ile ortaya çıkmaktadır. Real varlıkların, karşıtların birbirinden ayrılarak ortaya çıkması tasarısı İon füsiologosu olan Anaksimandros'ta da görülecektir. (Herakleitos ise real varlıkları "karşıtların birleşmesi" ile ortaya çıktığını tasarlar) Anaksimandros'u oluş tasarısında "sonsuzluk"tan gelen ebedi hareket karşıtları birbirinden ayırarak real varlık görünüşe çıkacaktır. Ancak Anaksimandros'ta karşıtlar "sonsuz hareket" tarafından ayrılırken (Capelle; 1994: 63-76) Enlil ile An'ı birbirinden ayrılmasının nedenselliği yoktur. Enuma Eliş'e göre daha yakın bir mitos olan "İbrani yaradılış mitosu"nda da başlangıç sorunu işlenmiştir.

Yaradılışın birinci öyküsünde (Tekvin I, 1-31) bütün Mezopotamya uygarlıklarına özgü bir yaklaşımla "su" başlangıçtır. (Başlangıca neyin alındığı belirsizse de Hitit Kumarbi Destanı gök cisimlerinin düzenlenişinde Sümer "Dumizi ile İnanma" mitosunda olduğu gibi "cinsel ilişki"nin türemede yöntem olduğu gözlenebilir.) (Erhat; 1991:60-61) Türetme ilkesi olarak "cinsel birleşmeyi" Hesiodos, ikinci kuşak Tanrıları türetmede kullanır. Bu türetme ilkesi Anaksimandros ve Herakleitos'ta "çelişki" ve onun süreci olarak iş görecektir. Homeros'ta "su"yu (Tanrı Okeanos'u) başlangıç "öğe" olarak alır. Başlangıcın bu maddi öğeli görünümünde ilke yine "çelişki" ilkesidir (İlyada XIV 200), ama burada çelişkinin işleyişi konusunda bir bilgi edinemiyoruz. Platon bu düşünceyi yorumlar: Herakleitos'un "her şey akar" (Theitetos, 179 e) savındaki "akışı belirten adları" Homeros'un da kullandığını bildirerek (Kratylos, 402b) Homeros'un da "oluşu bir akış" olarak yorumladığını savlar. (Kratylos, 411c) Platon, bu düşünceyi Hesiodos'un da Orpheus'un da savunduğunu düşünüyor. (Kratylos, 402 c) Sümer "Enuma Eliş Destanı" ile Hitit "Kumarbi Destanı"nın birikimlerini sentezleyen Hesiodos, başlangıç öğesinden türeyimi daha hassas bir akıl yürütme örneği ile gösterir: İon düşünürlerinin temel problemi olarak gösterilecek olan başlangıç problemini Hesiodos "Khaos"la çözmüştür. Başa koyduğu maddi öğeleri içinde taşıyabilme olanağına sahip Khaos'tan kendi kendine türetme ilkesi ("Parthenogenesis") ile birinci kuşak Tanrılar (ya da temel öğeler) türetilir. Khaos'tan Gaia (toprak), ondan da Uranus (gök) türer. (Theogonia, 113-120) Sonra ikinci bir türetme modeli tasarlanır. Gaia ile Uranus çiftleşir -karşıtlar birleşir- ve diğer cisimler türer. Bu, Eliade'nin "kutsal evlilik" dediği türetme modelidir. Çelişki konumundaki temel öğelerin sentezi sağlanarak, İnanna-Dumizi mitosunda olduğu gibi, evrenin düzenlenmesi tasarımı gerçekleştirilir. "Kozmik evlilik"te (yeryüzü ile gökyüzü arasındaki kutsal eşleşme) önemli olan sonuçtur; yani kozmik yaradılıştır. "Kutsal evlilik" (Kramer, 1990: 240), ya da "Kozmik evlilik" ile ulaşılmak istenilen "kozmik restarasyondur" yani, "dünyanın yaradılış mitosunun sağıltım, doğurganlık, doğum, tarımsal etkinlikleridir." (Eliade, 1994: 38) İşleyişin fenomenal dünyadaki süreçlerin ölçüt alınarak tasarlanılmasına karşın, başlangıçtaki maddi öğeden türetilişte Tanrısal olanın, hareket ettirici neden olarak işleyişe içeriklendirilmesi, maddi yapılı evren tasarımına teolojik bir görüntü katmıştır. Bu da evrendeki İon ve Grek felsefelerinde uzun bir süre etkisini gösterecek olan Orpheusçuların mitolojik tasarılarından kaynaklanır. Evrensel işleyişteki Zeus, "Düzenleyici Tanrı" olarak başa alınmıştır. (Aristoteles; Metafizik": 1091 b) Evrensel işleyişte Tanrı (Zeus) hareket ettirici nedendir. Psoydo-Aristoteles "Evren Üstüne" adlı eserinde bildirdiğine göre Orpheusçuların Zeus'u "başlangıç" "yaratıcı" ve "her şey" olarak ele almışlardır. (şiiri aktaran; Capelle: 1994; 1994: 28) Orpheusçuların "hüküm süren ve yönetenin Gece ve Gök gibi zamanda önce gelen varlıklar değil, Zeus olduğunu söylemektedirler." (Metafizik: 1091 b) Orpheusçu Theosophie (Tanrı bilgisi) Zeus'un "yaratıcı" kimliğini öne çıkarmışsa da bu hiç yoktan yaratma değildir. Tersine Orpheusçu kozmolojide Zeus'tan önce "Gece ve Gök" vardır. Aristoteles'e göre Orpheusçular (ve sonradan Pythagorasçılar)'da "iyi ve kendinden mükemmel olan, oluş sırası bakımından sonra" gelmektedir. (Aristoteles; "Metafizik"· 1091a 30) Platon, Orpheus'un Tanrı tasarımını sistemine dahil ederken Tanrıyı "var olan her şeyin başını, sonunu ve ortasını elinde tuttuğu"ndan söz eder. (Platon; Yasalar: IV 716a) Buradaki tektanrıcı anlayışı Zerdüşt dininin Ahura Mazda'sı ile

İbrani mitosunun tektanrıcı anlayışının Grek mitosunda tekrar edişi olarak gözlenebilirse de, sıralanışta önemli değişmeler olmuştur. Bu tasarıları ile Orpheusçular Antikçağ Grek metafiziğini önemli ölçüde belirlemişlerdir. Bunlara ek olarak daha bir felsefe diline yakın olan Musaios, her şeyin tek bir ilkeden çıktığını ve tekrar ona döneceğini söylemesiyle de (Capelle; 1994: -1994: 39) Anaksagoras'ta görülecek olan -doğaya ilişkin bu yasa görünümlü tasarı- kaderci bir çıkmaz olarak İon'ya düşünce geleneğine işlenmiştir.

Her bir mitolojik evren tasarılarında görüleceği gibi başlangıca maddi nitelikli öğeler alınmış olsa da, bu dönüşümün işleyişinde Tanrısal niteliklerin etkisi ile birlikte düşünülmüştür. Ama, oluştaki Tanrısal iradenin etkisi hiçbir zaman "panteist" bir anlayışa dönüşmemiştir. Çünkü gerçekte bütün mitolojik tasarımlarda Tanrı yaratıcı değil, düzenleyicidir. Kendinden türetme ile işaret edilen başa alınandan maddi öğeden türetmedir. Doğa düşünürlerinin teologlardan ayrıldığı önemli bir nokta bu yol ayrımıdır: Teologlar oluş'u maddi öğeden türetme işlemi -ki, bu Tanrıların doğumu ile sembolleştirilmiştir- olarak yorumlarlarken, doğa düşünürleri oluş'u başlangıca alınan öğenin dönüşümleri olarak yorumlayacaklardır. Dönüşüm, türemede olduğu gibi işleyişte Tanrısal olana olanak sağlamaz. Türeme terimi, teologların Tanrı-evren tasarımlarındaki oluşu dile getirir. Yani bir şeyden bir şey çıkar, ama o ilk şey varlığını sürdürür. Bu özellik Miletli doğa düşünürlerinde de kendini gösterir: varlık çözülerek ilk öğeye geri döner. Fakat bu terim Herakleitos'la birlikte doğa düşüncesinden silinmeye başlayacaktır. Çünkü onun oluş tasarımında türeme yerine dönüşüm vardır; ilk öğe ikinci öğeye dönüştüğünde kendisi kaybolur; fakat dönüşümün sonsuzluğunda kaybolan öğenin yerini başka bir öğenin dönüşümü aldığı için ilk öğe kaybolmazmış gibi bir düşünceyi ortaya çıkartıyor.

Çokluğu, başa alınandan türetme ya da dönüştürme ile temellendirme teologlarla füsiologloslar arasındaki bir ayrım olarak görülebilirse de, asıl ayrım başlangıç öğesindeki maddi olanın kesinleşmesi ve buna bağlı olarak da Tanrı'nın gerçek anlamda işleyişten çekilmesidir. Hesiodos'un Theogonia'sına kattığı içeriklerle başlangıcın maddi nitelikte oluşunu tasarımlayan Epidemides "ilke diye hava ve geceyi" alırken (Capelle; 1994: 42) en azından başlangıcın kutsal olandan sıyrılmaya çalıştığını düşünebiliriz. Ama bunu Tanrıların dışlandığı anlamında yorumlamak da, yani mitolojinin evren tasarımının son bulduğu olarak yorumlamak da doğru olmaz. Weber'in ifadesiyle Tanrılar "evrenin gerçek özlerine, elementlere" indirgeniyor. Bunu, Pherekydes'in Theognia'sinde görebiliriz. Zas, Kton ve Kronos'un "ateş, yeryüzü ve zaman" gibi maddi öğeleri işaret ederek gerçekte bir kozmoloji tasarımına yöneldiği açıktır. Evreni, Tanrıların doğum sırasına göre açıklayan Hesiodos Theogonia'sının tersine bu sonraki kozmogineler, çokluğun birlikte düzenliliğini belli bir temele göre açıklamayı denemişlerdir. Açıklamada hareket kavramlarını, anlamaya çalıştıkları doğanın dışında değil, içinde bulmuşlardır. Buldukları kavramı kendi toplumsal ve doğa deneyimlerine göre ele almış ve tanımlamışlardır. Bu tanımlamadaki dil ve söylemdeki biçem, toplumsal yapı ve konumları ile bağlantılıdır. "Evrensel birlik" gibi metafizik bir düşüncenin oluşumundaki temel anlayış olmuşlardır.

Aristoteles, İonya füsiologoslarının doğayı ilkeler ve nedenler ile açıklamaya başlandığına da mitolojinin geleneksel Tanrılarının ait oldukları masal dünyasına sürüklendiğini söyler. Ama bu mitolojik öğelerin birdenbire bittiği anlamında değildir. Tersine "din gücü ile akıl arasındaki bir çatışmadan doğan felsefe, efsane şekille-

rini birdenbire silkip atmıyor. (...) dini inancın izini saklıyor. Tanrıları ortadan kaldırmıyor, onları gerçek özlerine indirgiyor ve elemanlar (stoikheia) haline getiriyor. Teolojinin yaptığı gibi (...) önce gelen ve (...) kendisinden çıkılan ilk elemanın hangisi olduğunu araştırmakla işe başlıyor. Teogoniler kozmogoniler haline geliyor ve ilk düşünürler arasındaki ayrılığı oluşturan tek esaslı sorun, en yüksek prensibin (arkhe) hangisi olduğunu bilmek sorunu oluyor." (Weber; 1991: 11)

Görünüşe çıkan "yeni düşünme" tarzı, kozmolojilerdeki "Varoluşun başlangıcı" ve buna ilişkin çözümlemeler beraberinde, "her şeyin temeli" problemini tekrar getirdi. Elbette ki bu çözümleme çabaları "arkhe" sorunu olarak bilinen sorunu ortaya çıkardı. Bu bağlamda şu söylenebilir mi: İonlu füsiologosların "arkhe" sorunu, "Varoluş nasıl başladı?" sorusuna tekrar tekrar verilen yanıtlardan öne çıkmış daha yeni bir problemdir. Genel düzen -yaşanılan dünya- biliniyordu; anlaşılması gereken onun temel malzemesi ve o malzemenin nasıl dönüşerek çokluğun oluştuğudur. Bu bağlamda arkhe (ilke)'den daha önemli bir arayış stoikheia (öğe)'dır. Bu sorunu Hesiodos Theogonia'da işlemiştir: "Ne vardı hepsinden önce?" (Hesiodos; "Theogonia": 115) sorusundan önce "Nasıl oldu?" sorusunu sorar. (Theogonia; 104-115) Fakat bu soru "Olympos" düzeninin (Hesiodos; "Theogonia" 1-115) zaten var olan, ama meşruluğunun gösterilmesi için kurulmuş olan bir soruşturma gibi durur. Tanrıların yerleri ve unvanları zaten vardır, yapılması gereken onların "nereden" ve "nasıl" geldiğidir. Bu durum Presokratiklerin doğa soruşturmasında tekrar görülür ve bu nedenledir ki, "arkhe" kavramı ile Presokratikler "Khaos"a tekrar dönmüşlerdir. Bu bağlamda Grek felsefesinin bütününe bakarak genel kabullerden özel problemlere doğru bir gidişin olduğu savından hareketle şunu söyleyebiliriz: İon füsiologoslarının "Çokluğun arkasındaki birlik nedir?" sorusuna yanıt arayışları sanırız ki "Varoluş nasıl başladı?" soruna verilen yanıtlarla birlikte gelişmiştir. Bu soruya ilk kez yanıt arayanlar da teologlar ve füsiologoslar arasındaki düşünürlerdir. "Miletos okulunun kendisinde de "nereden oldu bu?" sorusundan "neden yapılmış" sorusuna doğru, belli belirsiz dönüşünü görebiliriz" (Thomson; 1988: 192) Milet okulu "çokluğun ardındaki birlik nedir?" türünden metafizik olmayan bir sorunun yanıtı ile, "evrensel Bir'lik" türünden metafizik bir evren tasarımına yönelmiştir.

Her ne kadar doğaya ilişkin açıklamaların içeriğinde yatanın böyle bir soruya yanıt olduğunu ileri sürüyorsak da, düşünceyi yorumlama uğruna kurulan savlarla düşünürlerin düşünce içeriklerine de müdahalede bulunulmamalıdır. Bu bağlamda "eski Helen filozoflarının canla başla kendisini verdikleri ilk sorun (...) dünyanın asıl temel maddesi nedir?" (Kranz; 27) savındaki genellik haksızcadır. Her şeyden önce, "arkhe" sorunu olarak bilinen araştırma alanı "Varoluş nasıl başladı?" gibi daha genel bir sorunun yanıtlanmasında ortaya çıkmış olması olası olan bir alt sorudur. Bu sorunun filozoflarda temel bir sorun olarak görünmesine Aristoteles'in yorumlarının yol açtığını daha önce söylemiştik. Oysa füsiologosların çalışmalarında sorun, başlangıca ilişkin bir "ilke"nin ya da bir "öğe"nin seçimi değildir; böyle olsaydı, siteyi ele geçirenlerin yazdığı theogonialardaki düzenleyici olan Tanrıların, kendi Tanrıları olması gibi bir durum ortaya çıkardı. Oysa İon`larda sorun başa hangi Tanrının geçirileceği gibi bir sorun değildir. Ama sorun, evrendeki çokluğu ve fenomenlerdeki değişimin ve bütün bunları kapsayacak başlangıcın ne olabileceği yöne dolanmıştır. Yani başlangıç bir sorundur, ama deneyim -doğa ve toplum- alanına bağlı bir sorundur. Başlangıca Tanrı yerine öğenin alınma-

sı ile amaç, fenomenal olanı ve onun dönüşümünü açıklamaktır. Deneyim -saf gözlem-, doğa alanında hareketle yanıt aranmasına yol açmaktadır. Bu nedenledir ki, İon düşünürlerinin salt problemi "ilk olan" kadar, "oluşu ve dönüşümü" bu ilk olanla bağlantılandırmak ve açıklamaktır. Bunun yanında "ilk olan" daha bir alt ve "araç" sorundur. Yani var olanın nasıl olduğunu açıklamak için mantıksal soruşturmanın zorunlu ihtiyaç duyduğu hareket noktasıdır. Çünkü akıl, her bir deneyin yeni bir sorun oluşturduğu fenomenal bir alanın içindedir. Akıl varlığın içindedir ve varlık hareket halinde görünüme çıkmıştır. Bu görünümü, içinde olduğu ve kendisini kuşatanı, anlamak zorunda kalmıştır ya da anlamayı istemiştir.Oluşu ve dönüşümü anlama çabası ile o, devinimin içinden sıyrılmaya çalışmaktadır -ama ancak verili dünyanın deneyimi: gözlem ve deneyim bilgisi- ile bunu yapmayı denemektedir- (Bu nedenledir ki, anlamaya çalıştığı kendisi olduğunu modern tarih anlayışı gösterecektir.)

Teologlar, doğadaki oluşu sonsuz bir tekrar olarak görmüşlerse de, Tanrıların ve evrenin türetilişinde bu sonsuz tekrar yerine bir defada olmuş-bitmiş türemeyi tasarlamışlardır. Bu nedenle, bütün mitolojik evren tasarımlarında sistem tamamlanmış olarak tasarlanmıştır. Doğada gözlenen devinimde, doğa fenomenlerine denk düşen Tanrılararası ilişki olarak betimlemişlerdir. Fakat devinene ilişkin bilgisini devinimsiz bir noktadan başlatmak zorundadır. Bu noktada, sistem için başlangıç bir soruna dönüşür. Bütün mitolojik tasarımlarda başlangıç devinimsiz, nitelikçe belirsiz "khaos" ya da khaos benzeri bir durumdan başlatılması bu sava kanıttır. Bu bağlamda arkhe sorunu, ancak kurulmuş düşünce sistemlerinin ortaya çıkardığı bir yeni sorun olarak görülmektedir. (Düşünce sistemlerini ortaya çıkaran sorular, daha önemli bir sorun alanı olsa gerek). Varlığa ilişkin merak, elbette ki sonunda varoluşun başlangıcına yönelecektir. Böylece başa konulanın niteliği, doğaya ilişkin akıl yürütmelerin de niteliğini belirleyecektir. Yine de ilk "öğe" ya da "ilke" sorunu, doğanın sorgulanmasında bulunmuş bir sorun mu, yoksa varlığın kozmolojik açıklamasını bir ilkeye dayandırmanın mantıksal zorunluluğu mu, bizce tam olarak bilinmezse de, yine de mitolojik tasarımlarda ilk neden düşüncesi, oluşa ve dönüşüme ilişkin yapılan betimlemelerin getirdiği mantıksal zorunluluktur. İlk tasarılarda başlangıç doğaya ait bir öğe ile başlatılırken (Mezopotamya mitoslarındaki suyun başlangıç öğe olarak alınması gibi), daha sonraları işlenmiş mitolojik tasarılarda başlangıç doğa öğelerinin nitelikleri ile düşünülen, ama doğadaki öğelerden de olmayan, tasarımı ile doğa dışı bir kaynak olarak betimlenen (İon mitosunda khaos'un başta olması gibi) varlık tarzları iledir. Mezopotamya düşünce tasarımlarında, belirsiz de olsa, başlangıca, maddi nitelikte bir varlık tarzının alınmasının düşünüldüğü aynı dönemde, başlangıca ilişkin başka bir gerçeklik tasarımı da Zerdüşt'ün "Ahura Mazda"sı ile İbranilerin Yehova'sıdır. Bunlar, tektanrıcılığa giden yolun başındaki isimlerdir. Bu kavramlar, "yaratıcılık" ilkesini kendinde taşıyan Tanrılardır. Fakat bunlar da yoktan var etmezlerse de, Yehova'nın önceden var olana düzen vermesi kadar Ahura Mazda'nın yaratışı neyle başlattığı tam da açık değildir.

Başlangıç problemi uzun süre teolojinin tekelinde belirsiz olarak kalmıştır. Ama bu teolojik tasarımların hiçbiri doğa dışı bir gücü (örneğin Tanrıyı) başlangıç öğesi olarak görmemiştir. Tersine, başlangıçta Tanrıdan da önce başka şeyler -"madde" ya da "maddi yapılı öğeler"- vardır. Fakat bu konuda teologların alanlarını daraltan, İon füsiologosları olmuştur. Onlar, sistemlerini madde ve maddi yapılı öğelerden başlatarak bu konuyu teologların tekelinden almışlardır, ama onların söylemlerini de farklı bir yorumla sistem-

lerinde barındırmışlardır. Böylece Hesiodos'un Khaos'u kavram olarak ortadan kaldırılmışsa da işlevi başka kavramlar altında sürdürülmüştür. Buna olarak, Khaos'un durduğu yer ve "varlık tarzı" olarak "real varlık" niteliğinde tasarlanmış olmasıdır. "şeylerle kurulan mitolojik tasarım tarzı naiv gerçekçi anı zorunlu olarak için(de)" taşır. Mitolojik düşünme tarzının gerçekçi düşünme tarzına dönüşmesine yol açan ayrıntı da buradadır. (Seidel; 1986: 36) İon düşünürleri kavramdaki Tanrısal olanı geriye çekerek düşüncedeki bu "naiv gerçek"i -maddi yapıyı- ön plana çıkardılar. Ama Tanrısal içeriğin geriye çekilmesine yol açan salt deney değil -kaldı ki, deney saf gözlemden öte bir şey değildir-, mantıksal zorunluluktur da. Maddi işleyişi açıklamaya çalışırken bu sistemin kendisinden çıkacağı "öğe"nin de maddi yapılı olmasına yönelmek mantıksal bir zorunluluktan gelir. Maddi bir öğenin başa alınması ve ondan türetilenin de maddi yapılı olması, bu türetim sisteminin de maddi bir işleyiş olarak tasarlanmasına, mantıksal zorunluluk, yol açmaktadır. Bu mantıksal yapının zorunluluğundan dolayıdır ki, içeriğinde, Tanrı veya Tanrıların versiyonuna yer verilmez/verilemez; çünkü maddi bir başlangıcın açılımı ile yükselen bir yapı, mantıksal kuruluşu açısından, Tanrısal hiçbir görünümün içeriye sızmasına olanak tanımaz. Teolojinin geriye çekilmesinin, yerini felsefi açıklamaya bırakmasının düşünce açısından nedeni budur. (Ama maddenin açılımı ile temellendirilen varlığın mantıksal yapısı, yine felsefeye bürünmüş teolojiler tarafından değiştirilmeye çalışılacaktır. En hassas yaklaşımı ile İncil, başlangıca "söz"ü koyarak bunu deneyecektir.) Böylece, "Varoluş nasıl başladı?" sorusuna yanıtlama çabasında ortaya çıkan başlangıç öğesi sorunu, materyalist bir öğretiyi başlatarak teolojinin alanını daraltmış, aynı zamanda rasyonalist-empirist açıklamaların mantıksal zorunluluğu felsefe olarak görülmeye başlanmıştır.

Bu bağlamda Copleston'un, "İyonların önemleri, şeylerin en son doğalarına ilişkin soruya getirmiş olmaları olgusunda yatmaktadır -soruya vermiş oldukları herhangi bir tikel yanıtta değil." (Copleston; 1990: 20) savı bir yorum yanlışı olarak ortada kalır. Bu tarz yargılar, mitolojilerdeki başlangıca ilişkin yaklaşımları görmezlikten gelmektedir. Oysa başlangıç teologların -belli bir tarzda- önemli bir sorunu olmuştur. Daha önemlisi evrenin oluşumu, evrendeki cisimler arasındaki bağlantı ile insan ve doğa arasındaki bağlantı hep bir sorun olmuştur. Sümerliler, "doğayı, özellikle evrenin başlangıcı ve işlevini düşünerek yorumlamışlardır" (Kramer, 1990: 63) Ama bu soruların betimsel yanıtları olarak görülebilecek mitolojik tasarıların kuruluşlarındaki kutsal olanın varlığı ya da kutsal olanla bağlantılandırılması bir doğa açıklaması yerine bir teolojik kurgu olarak karşımıza çıkmıştır. Bu nedenle Sümer teologlarının "evren hakkındaki düşünceleri ve dinsel araştırmaları asla felsefi bir anlatım ve sistematik bir açıklama şeklini almamıştır." (Kramer; 1990: 63) Buna karşın İon düşünürlerinin doğa tasarımlarında kutsal olanın geriye çekilmesi, teoloji karşısında gerçek bir başarı olarak adlandırılır. Ortadoğu mitoslarındaki başlangıç sorununa ilişkin soruşturmaların yok sayılmasından dolayıdır ki, bu alanda "ilk" oluşturmaları yaptıkları gerekçesi ile "Yunanlıların" "zaferi" kutlanır. Fakat yine de bu "zaferin" düşünceleri ile değil de, bu düşüncelerdeki kimi problemlerin "ilk" kez ortaya çıkmış olduğu varsayımı ile ilgilenirler. (Böylece İonlar haksız bir zaferle alkışlanırlarken, haksız bir nedenle de zaferleri elinden alınmış olunur.)

Buna ek olarak, teologların evren tasarılarında dikkati çeken bir nokta daha var: Belirsiz de olsa başlangıç maddi niteliktedir. Hooke'un belirttiği gibi "ex nihilo" (hiç yoktan) yaratma yoktur. (Hooke; 1993: 25) Başlangıcın maddi nitelikli tasarla-

nılması, başlangıcın türetme olanağını içinde taşımasına yol açmaktadır -toprağın verimliliği içinde taşıması gibi-. Bu türetme olanağından dolayıdır ki fenomenal gerçeklik ile Tanrı soyları aynı başlangıçtan türetilmektedir. Öyle ise başlangıç ve ondan türetme çabaları açısından da İon füsiologoslarının çalışmaları yeni değildir. Ama İon füsiologoslarınca yürütülmüş olan başlangıç öğesi ve bu başlangıçtan türetmeye ilişkin düşünceler "yenilik", "devrim" ve hatta "Yunan mucizesi" olarak yorumlanmıştır. Elbette ki, çalışmaların kendisi "devrim" niteliğine sahiptir. Ama bu "devrim" sanıldığı gibi "oluş problemi"nin yeniliğinde, ya da oluş'un maddi nitelikte olduğunu açıklamalarında değildir. Elbette ki. oluş ve onun maddi niteliği İon ve sonraki füsiologoslarca daha rasyonelce açıklanmaya çalışılmıştır. Ama yine de önem başka bir yerde, oluş sürecinin mantığının diyalektik olduğunu gösteren düşünce tasarımlarındadır. Anaksimandros'un mirasını işleyen Herakleitos, bunu açıkça ortaya koyarken, Zenon'da antinomileri ile de sağlamasını yapacaktır.

Weber, bütün bu mantıksal dönüşümleri "deney" kavramı ile açıklamaya çalışır. "Bilince ve akla üçüncü bir etken katılıyor; bu, dini düşünceleri değiştirmek üzere, istisnasız bütün fenomenleri, hiçbir düzene bağlı olmayan iradelerle açıklamanın olanaksızlığını gittikçe artan bir açıklıkla gösteren deneydir." (Weber; 1991: 16). Fakat burada deneyi, insanın genel olarak doğa ile kurduğu her tarzdaki ilişki olarak, "saf gözlem" olarak anlamalıyız. Fakat bu deneylerin üzerinde, onu kavramlaştırılacak kadar düşünülmemiştir. Yani, düşüncenin kendisi problem edinilmemiştir. Bu nedenledir ki, Mezopotamya toplumlarında (Kramımer; 1990: 63) olduğu gibi, Anadolu toplumlarında da sistemli bir felsefe oluşmamıştır. Çünkü bu dönemde düşünce problemleri, -hep ne kadar sınırlı da olsa- "doğa bilimlerinin sorunları diye adlandıracağımız şeyler" varsa da, "düşünce yasaları" "henüz araştırma konusu haline gelmemiş"tir. (Thomson; 1988: 189) Ama belirtmeliyiz ki İonya düşünürlerinin baktıkları doğada gördükleri teologların gördükleri değildir. Çünkü teologların gördüklerini deney olumsuzluyordu. Doğayla kurulan ilişkinin yeniden kurgulanması ile teologların söylemi geriye çekilebilirdi. İon füsiologosları bunu yaptılar. Her şeyden önce onlar "doğanın nasıl meydana geldiği ve nasıl işlediği konusunda Tanrıların müdahalesine başvurmadan bir bakış açısı oluşturabil(diler)" (Cogniot; 1992: 16)

İon füsiologosları, "o zamana kadar masalın, mitin yeterli olduğu yerde her şeyi kavramak iradesi" ile "çok devrimci" bir şeyi gerçekleştirdiler. "Deney yolu ile ispattan yoksun" da olsa, "dünyayı maddesel birliği ve gelişimi içinde kavramaya giriştiler" ve "dünyanın bütün dönüşümlerini Tanrıların işe karışması ile değil, maddenin ölümsüz ve Tanrısız hareketi ile" açıklamaya çabaladılar. (Cogniot; 1992: 21) Copleston, İon düşünürlerinin "tümünün de özdeğin sonsuzluğunu kabul etmekte" (Copleston; 1990: 28) olduklarını bilmesine rağmen yine de birçok felsefe tarihçisinin de savunduğu gibi, yanıtın değil de sorunun önemli olduğuna dikkat çeker. Fakat felsefe tarihçileri bu tutumlarıyla reddedilemez bir gerçekliğe de sırtını dönemeyeceklerini ortaya koymaktadırlar. Yanıtta işaret edilenin niteliği, bilimsel bir düşünmenin de başlangıcıdır. Thales'in "su"yu başa alması değil, önemli olan maddi yapılı bir öğeyi başa almış olmasıdır. Yanıtta işaret edilenin niteliği evrendeki bütün fenomenel durumları açıklamayı olanak olarak taşıdığı için yanıt küçümsenemez. Bu yanıt dikkate alındığında ise İon düşüncesinde salt sorunun "ilk neden" olmadığını, genel sorunun "oluş ve dönüşümün kendisi" olduğu açıklık kazanacaktır. (Ama "oluş ve dönüşüm" sorunun bir defa tartışılmaya

başlandığında "ilk neden"in çözülmesi gereken daha büyük bir sorun olduğuna tanık durumundayız.) Bu nedenledir ki, İon düşünürleri "filosofos" (bilgi sever) değil, "füsiologos" (füsis: doğa; logos: bilgi) yani "doğa bilginleri"dirler. (Halikarnas: 1982: 69) Ama, doğanın rasyonel açıklamasını yapan füsiologosların düşünceleri bilime değil felsefeye dönüşecek ve "doğa felsefesi" oluşturalacaktır.

Mitolojilerde türeme bir defa olmuş ve sistem tamamlanmışken doğa düşünürlerinde evren, sonsuz bir yıkım ve sonsuz bir yeniden onarım olarak tasarlanacaktır. Öyle ki, Herakleitos bu süreci "savaş" olarak adlandıracaktır. Her ne kadar görünüş kazanmadaki sonsuzluk Mısır mitosunda sonsuz "tekrar doğum" olarak tasarlanmıştı ve Grek düşüncesine taşınan Mısır mitosundaki (Herodotos; II, 123) "ruhun ölümsüzlüğü" döşüncesini Pythagorasçılar savunmuşlardır. Ama doğanın tekrar ve sonsuz olarak görünüm kazanma düşüncesi Anaksimandros'un evren tasarımında iş görmektedir. Bunu Sümer "İnanna-Dumizi" ya da Orpheusçuların geliştirdikleri Dionysios kültü ile bağlantılandırabiliriz. Ama Herakleitos'un evrenin tekrar tekrar görünüm kazanacağı düşüncesini Zerdüşt'ün "Ahura Mazda"sı ile ilişkili tasarlandığı oldukça açıktır. Fakat doğa öğretilerinin tasarlanışında mitolojik tasarılarla olan ilişkisi gösterilse de, bu ilişki işlev açısından ayrılık göstermez. Mitolojik evren tasarılarında hareketin kaynağı Tanrı'nın iradesi olabilirken, bu, doğa öğretisinde ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Tanrıların etkisine gerek duymadan işleyen bir doğa için hareketin kaynağı anlaşılmaya çalışılan aynı doğanın içinde arandı. "Dikey bir nedensellik içinde her olayı ayrı ayrı Tanrısal güçlerin istemine bağlayan mitolojik kavrayışın yerini yatay bir nedensellik anlayışı içinde oluşmaları birbirinin nedeni olarak görme eğilimi" gelişti. (Timuçin: 1992: 115) Başlangıç öğesi gibi hareketin ilkesi de bu doğanın içinden seçildi ve evren maddi yapılı bir öğe ile başlatıldı. Fakat burada "Tanrı" varlık olarak ortadan kaldırılmamışsa da işlevi sürmektedir. Thales başlangıç aldığı "su"yun, felsefe tarihçileri, Tanrısal niteliklerle dolu olduğunu düşünürler. Bu yorumun nedeni füsiologosların maddeyi başlangıç almış olmalarına rağmen türetmenin ya da dönüşümün nasıl olduğunu, yani dönüşümü ilkeleştirmeye çalışıyorlardı. Bu nedenle Thales'in doğa sistemi, Hesiodos'un parthenogenesis ilkesi (kendi kendine türetme) ile işlemektedir. Bunun nedeni maddeyi canlı nitelikte görmesidir. Henüz "canlı" (zoon) ve "madde" (hyle) ayrışmamış bir gerçeklikti ve bu ayrımlaşmamış "güç" ve "madde" anlayışının bir sonucuydu. Fakat ilk öğenin nesnelerin çokluğuna dönüşümü Anaksimenes'in çözeceği bir problemdir. Bu yeni çözümleme doğayı hareket ettiren ve oluşumu belirleyen ilkelerin "sayısal ve niceliksel" değerler olduğunu ile dile getirdi. Bu yeni bakış,"niceliksel birikimlerin" oluşun ilkesi olarak belirlenmesi ile sonraki düşüncelerin gelişimine önemli bir ivme katmış olur. Anaksimandros'un çelişki kavramı ile Anaksimenes'in "nicel birikim" düşüncesi, Herakleitos'ta "yeter sebep ilkesi" olarak tasarlanarak oluş'un diyalektik açıklamasına çıkacak yeni bir düşünme yolu kurulmaktadır.

"Matematik cinsinden olaylar, teolojik açıklamaların dışında kalan ilk olaylardır: gerçekten de eğer iki kere iki dört ediyorsa, bir üçgenin üç açısı iki dik açıya eşit ise, bunun bir keyif ve hevesin sonucu olduğu ve mutlak bir zorunluluktan gelmediği nasıl kabul edilebilir? Bunun gibi astronomi ve fizik alanında, olayların gözlenmesi, onların sürekli düzeni, düzgün aralıklarla görünmeleri, Tanrıların keyiflerinin üstünde bir irade, değişmez bir adalet, Tanrısal bir kanun, en yüksek bir zeka bulunduğu düşüncesini doğuruyor. Bunun için ilk teolojik antropomorfizm'e karşı ilk itiraz-

larda bulunanlar, Thales'ler, Ksenophones'ler, Pythagoras'lar (...) matematikçiler, tabiat bilginleri, astronomlardır." (Weber; 1991: 11) "Bu düşünürler dünyayı mitolojiye aykırı biçimde, sonsuz ve aralıksız olarak sürüp giden bir evinim içinde görüyorlardı." "Dünyanın bütün dönüşümlerini (...) maddenin (...) hareketi ile (Cogniot; 1992:21) Bu nedenledir ki Engels "ilkçağ felsefesini doğal bir materalanar (Engels; 1977: 236)

KAYNAKLAR:

Aristoteles; Metafizik, Çev. A. Aslan, 1985. Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir

Capelle, W.; Sokrates'ten Önceki Felsefe. Çev. O. Özügül, 1990, Kabalcı, İstanbul

Copleston, F.; Felsefe Tarihi, Çev. A. Yardımlı, 1990, İdea, İstanbul

Cogniot, G.; İlkçağ Materyalizmi, Çev. S. Belli, 1992, Sarmal, İstanbul

Eliada, M.; Ebedi Dönüş Mitosu, Çev. Ü. Altuğ, 1994, İmge, Ankara

Engels, F.; Anti-Dühring, Çev. K. Somer. 1977, Sol, Ankara

Erhat, A., Hesiodos Eserleri ve Kaynakları, 1991, TTK, Ankara

Erhat, A.; Mitoloji Sözlüğü, 1989, Remzi, İstanbul

Grimal, P.; Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma, Çev. S. Tamgüç, Sosyal, İstanbul

Gökberk, M.; Felsefe Tarihi, 1990, Remzi, İstanbul

Homeros; İlyada, Çev. A. Erhat, 1993. Can. İstanbul

Hesiodos, Theogonia, Çev. A. Erhat, 1991. TTK, Ankara

Hesiodos; İşler ve Günler, Çev. A. Erhat, 1991, TTK, Ankara

Herodotos; Herodot Tarihi, Çev. M. Ökmen, 1990, Remzi, İstanbul

Hooke, S.H.; Ortadoğu Mitolojisi, Çev. A. şenel, 1993, İmge, Ankara

Halikarnas Balıkçısı; Anadolu'nun Sesi, 1982, Bilgi, İstanbul

Kramer, S.N.; Tarih Sümer'de Başlar. Çev. M.İ .Çığ, 1990, TTK, Ankara

Kranz, W,; Antikçağ Felsefesi, S.Y. Baydur, Sosyal, İstanbul

Marx-Engels; Alman İdeolojisi, Çev. S. Belli, 1992, Sol, İstanbul

Nietzsche, F.;Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, N. Hızır; 1992, Kabalcı, İstanbul

Platon; Theaitetos, Çev. M. Gökberk, 1986, Remzi, İstanbul

Platon; Kratylos, Çev. T. Aktürel, 1989, Remzi, İstanbul

Platon; Devlet, Çev. S. Eyüboğlu, 1988, Remzi, İstanbul

Platon; Yasalar, Çev. S. Babür-C. şentuna, 1994, Kabalcı, İstanbul

Popper; Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 1. Çev. M. Tuncay, 1994, Remzi, İstanbul

Seidel, II, "Felsefe Nasıl ve Neden Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı?", Çev. A. Çalışlar, Felsefe Dergisi, 1986, Sayı 2, De, İstanbul

Tevrat, Çev. H. Demirel, Müjde, 1994, İstanbul

Thomson, G.; İlk Filozoflar, Çev. M. H. Doğan, 1988, Payel, İstanbul

Thilly, F., Felsefe Tarihi, Çev. İ. şener. 1995. Sistem, İstanbul

Weber, A. Felsefe Tarihi, Çev. H. V. Eralp. 1988, Sosyal, İstanbul

Nermi Uygur: İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası. Ara Yayıncılık, İstanbul 1992 (219 sayfa)

Ülkemizde felsefecinin yer yer somut, güncel olanı da tartışmaya başlamasının bir örneğini Batı üzerinde yapılan tartışmalar oluşturuyor. Ülke, Avrupa Birliği'ni tartışırken, felsefecinin Batı'yı mercek altına alması, değişik görüşlerin ortaya konulması önemli olduğu kadar saygın bir çaba. Batı hakkında ortaya konulan görüşlerin, böylesine bir zemin üzerine yerleşmesi eleştirinin önemini daha da artırıyor, eleştiriyi kaçınılmaz kılıyor. Eleştiri, bir yandan eleştirilenin kendi görüşlerini yeniden sorgulamasına olanak yaratırken, diğer yandan da eleştiri yapanın kendi görüşlerini netleştirmesine yardımcı oluyor. Doğrusu eleştirinin bu ikinci niteliği bana daha önemli görünüyor. Bir bakıma felsefe tarihi, daha önce ortaya konulmuş görüşlerin eleştirisinin tarihi. Eleştiriye sıcak bakılmayan yerde, felsefeye sıcak bakılmamaktadır, felsefede devamlılığa son verilmek istenmektedir.

Nermi Uygur, iki soruyu ön plana çıkararak denemesine başlıyor: "Batıyı Batı yapan ne?" ve "Batı ile Batı-ötesi arasındaki ilişki ne?" Bunun peşi sıra Uygur, nasıl bir yöntemle sürdüreceğini ekliyor. "Batı üzerine söyleyeceklerimin biricik kaynağı kendi somut yaşamım." Bu "somut yaşantılar" da betimleyici bir yöntemle, yargılardan özenle kaçınan (!) bir dikkatle kaleme alınıyor. Yine Uygur, "Batı'nın tek açıklanışı var, o da benim açıklamam" türünden yaklaşımlardan uzak olduğunu belirtiyor. İlerleyen sayfalarda da "Batılılığı, değerleyici bir yargılamadan çok betimleyici bir bakışla sergilemek" denemenin yöntemi olarak vurgulanıyor.

Şöyle düşünüyorum: Betimleme betimleyenin dünyayı nasıl algıladığından, kültürel düzeyinden, dünyagörüşünden vb. bağımsız değildir. Dolayısıyla her betimleme en azından saklı bir şekilde içinde değerleyicilik de taşır. Betimleme aynı zamanda bir değerlemedir. Değerleme yapılan yerde, yargı saklı da olsa vardır.

Betimleyici bir bakışla sergileme çabası, sonuçlar, yargılar çıkarmadan uzak durulduğu ifadesi; Uygur'un Batı hakkındaki "betimlemesi"nde (her ne kadar yazar böyle olmadığını söylese de) bir genel kabul görme isteği içinde olduğunu düşünmenin önündeki engellerin kalkmasına yol açıyor. Kuşkusuz betimleme üzerinde bir genel kabul sağlama, net sonuçlar da sunan bir çalışmanın genel kabul görmesinden çok daha kolaydır. İlerleyen sayfalardaki "Haktanır bir yaklaşımla eğilen herkesin, bendeki bu Batı tasarımını pekçok yönden paylaşan bir duygu ve düşünüşten yana olacağı inancındayım" ifadesi bu yaklaşımı doğrulamıyor mu? "Haktanır" ifadesinin kendisi, yazar gibi düşünmediğinde, okurun "haktanımaz" olduğu anlamını taşımıyor mu? Batı'yı kaleme alırken "yargılardan" kaçınan Uygur, bu kez okuru yargılamıyor mu? Bu soruların ardı sıra Nermi Uygur'un denemesini temel olarak şu başlıklarda eleştirme gereği duyuyorum:

1) İlk olarak "Batı" kavramının kendisi oldukça tartışmaya açık, belirsiz ve genel bir kavram. Kavramın bu özellikleri taşıyor olması da kavramlar karşısında son derece duyarlı olan felsefecilerin aslında daha incelmiş kavramlarla iş görmesini gerekli kılmalı. Nermi Uygur'un kavramları seçişi, dili kullanmadaki titizliği ve ustalığı çok iyi bilindiğinden, "Batı" kavramını yeğlemiş olması bir tesadüf olmasa gerek. Uygur, Batı kavramıyla iş görmeyi seçiyor, bu kavramla görüşlerini daha net aktarabileceğine karar veriyor. Ancak kitabın titizlikle okunması aslında yazarın

Batı dediğinde, "ileri endüstri ülkeleri"ni anladığını ortaya çıkarıyor. Uygur'un belirli bir ekonomik-sosyal ilişkileri adlandıran bir kavramı seçmemesi, "Batı"ya atfedilen özelliklerin bir yere oturtulamamasına, bu nitelikleri oluşturan temellerin gözden kaçırılmasına ya da yok sayılmasına yol açıyor.

2) Nermi Uygur'un bu kitabında yoğunluk, taşıyıcılık 31 ve 79'uncu sayfalar arasında yer alan üç başlık eksenine oturuyor: Birey, akıl ve bu-dünya. Ancak yukarda eleştirilen tutum, keskin gözlemlerle kaleme alınmış bu başlıklara da yansıyor ve dile getiriminin kuşatıcı olmasını engelliyor. Örneğin Uygur, "Batı'da akıl öyle bir konumda ki, Batılı birey, Batılı toplumu: düzensizliğe dayanamayan; düzen olmayınca rahat etmeyen bireydir, toplumdur diye düşünmek hiç de abartık bir düşünüş değil." Her şeyden önce düzen, "ille de akla uygun düzen" talebinin bütün bir Batı'ya yayılıp yayılamayacağı tartışma kaldırır gibi görünmekte. "Düzen" belirgin olarak bir Alman özelliğidir ve Batılı diğer uluslar, bireyler Almanları bu özellikleriyle ayırırlar. Dahası kimi Batılılar için bu, bir ironi konusudur. Bir Batılı bireyin, ulusun bir başka Batılı'nın düzen anlayışını alayla karşıladığı gerçeği, "akla uygun düzen" başlığını, Batı'yı konu edinen bir denemde çok da öne çıkarılacak bir başlık olamaktan uzaklaştıracağını düşünmeye eğilimliyim. Uygur, Batılı'nın "ille de düzen diyenden çok ille de akıl diyen biri olarak görmek gerekir" saptamasıyla, düzen talebini akılla birleştiriyor. Düzen'le aklın birleştiği noktada da düzen, olumlu tınısı yoğun olan bir kavram niteliğine kavuşuyor. Uygur, bunu yaparken, "akla uygun düzen"in insanı sınırlayan, esnekliklerini öldüren bir yoğunluk kazandığını dile getirmiyor. Akla oldukça yaklaştırılan düzenin, Toplama Kampları'nda çok "düzenli" defterler tutulmasına, kurbanların saçlarından, taraklarından, gözlüklerinden "düzenli" öbekler oluşturulmasına kadar genişlediği ve Alman Nazi iktidarının diğer faşist iktidarlardan daha vahşi olmasının biraz da bu düzen anlayışından kaynaklanmış olabileceği yolundaki tartışmalar unutuluyor. Yine özellikle Almanya'da insanların iliklerine kadar sinmesi sağlanmış düzen-severliğin, "düzenin" devamını garanti altına alan bir ideolojik form kazandığı, kitlelerini daha kolay yönetilebilir olmasına hizmet ettiği görülmüyor.

3) Uygur yine "Akıl" başlığında Batılı aklın yönelimlerini tartışıyor ve "Batı aklı insan çıkarına dönük akıldır." belirlemesini yapıyor. Burada italik yazılan insan kavramının, gerçekten insanı kuşatıp kuşatmadığını bir soru işareti ile karşılamak gerekiyor. Çünkü tarih bilgisinin yanı sıra Batı'nın kendi dışıyla ilişkilerinin gözlenmesi, "Batı aklının" kendi sınırları dışında hiç de "insan çıkarı"na çalışmadığına tanıklık ediyor.

4) Aynı başlıkta Uygur, logos sözcüğünün akıl anlamına da geldiğini belirtiyor ve "Batı kültüründe dilin özel bir önem taşıdığını" ekliyor. "Yaşantı"sından, "dil-siz akıl olmaz, akıl-sız dil yoktur" soyutlamasına varıyor. Çarpıcı olan Uygur'un "dilsiz akıl olmaz mı?" sorusunu bir kenara bırakması ve aklıl-dil özdeşliğini kabul eden bir yaklaşımla sürdürmesi. Dilin, akılla kurulan bu ilintisinin Batı'da, Batılı'nın dilini iyi kullanamayan birinin (akılsız) aptal olarak algılandığı sonucunu yarattığı atlanıyor. Batı'nın dile verdiği önem vurgulanırken, bunun aslında anadillere verilen önem olmadığı görülmüyor. Batılının dil-akıl özdeşliğini aslında "kendi dili"-akıl özdeşliği olarak kurduğu, düşündüğü ve bu şekilde kurulmuş akıl-dil bağlantısının sonuç olarak yine Batı'da ırkçı bir davranışa yol açtığı gerçeği atlanıyor.

5) Uygur, Batılı'nın bu dünyaya dönük yaşamının, sürekli bir kaygı kaynağı da olageldiğini belirtiyor. Bunun nedeni; dünyaya dönük kişi ve toplum yaşamının, sıkı sıkıya zaman boyutuna dolanmış olması ve "kökleri derin mi derin zaman bilinci var Batılının" ifadesiyle açıklanıyor. Batılı'nın zamansızlıktan dert yanması O'nun zamanlı varoluşuyla ve ölüm bilinciyle açıklanıyor. Bu bilinç arka planına oturtulan Batılı'nın zamanla ilişkisi yine Batılı'nın zamanı en iyi biçimde verimlendirmek istek ve tutumuyla tamamlanıyor. Bana öyle geliyor ki, Batılı'nın zaman kavramı, zamanla ilişkisi, zamansızlıktan dert yanması, O'nun bir zaman bilincine sahip olmasından çok, toplumda işin nasıl örgütlendiğiyle ilişkili. Batılı zamanını işine göre düzenlemek zorunda olan bir varoluşa sahip. İş dünyasındaki acımasız rekabet ve son derece sert disiplin, yaşamı işe göre düzenlemenin nedeni olmakta. İşe göre düzenlenmiş yaşam da "zamanın en iyi biçimde verimlendirilmesi"ni kendiliğinden getirmiyor. Aksine insan ilişkilerini bir zamansızlık tehdidiyle parçalıyor, ilişkilerinin sığlaşmasına ve bireylerin daha çok yalnızlaşmasına yol açıyor. Batı'da Norbert Elias'ın da belirtiği gibi zamanın nasıl kullanılacağını öğrenmek insana yabancı olan bir toplumsal baskıyla gündeme gelmekte ve toplumsal zaman baskısı artık, insanın üzerinde kendi baskısı haline dönüşmekte. Batı'da ölümlülük bilincinin, zamanın "en iyi biçimde verimlendirilmesi"nde oynadığı rol bir yana, bugün "icraat toplumu"nun insanının icraat koşturmacası içinde, ölümlülükle hesaplaşamadığı gerçeği bir sorun alanı olarak önümüzde duruyor.

6) Olgular arasındaki bağlantıların yerli yerinde kurulamamasının ve tarih bilgisinin (ki bunu yeniden tartışmanın çok anlamlı olmadığını düşünüyorum) devre dışı bırakılmasının bir örneği de şu ifade oluyor: "Dünyayı çifliği gibi kullanıp sömürmek isteyen bir Batı, başta kendine yakışmaz, dünyaya da zararlı." Belirlemelerden, yargılardan özenle kaçınan Uygur, ender yaptığı belirlemelerde de gerçekliği atlıyor ve kendi idealindeki Batı kavramıyla iş gördüğü izlenimini yaratıyor. Eklemek gerekiyor Uygur, sonraki sayfalarda "Batı'nın değeri, tüm insanlığa sevgi ve saygıda odaklaşan çağdaş değerler üretip uygulamada. (Böyle düşünürken, bazan, "sen çok havadasın" diye kendime gülüyorum; olsun bazan öyle olmak gerek.)" deyiveriyor. Batı'nın "çağdaş değerler üretmesi ve uygulaması" yine Batılı egemen çevrelerin dört elle sarıldığı bir tez. Aynı yaklaşım, Batılı erkekler tarafından da kadın hakları için mücadele veren kadınlara karşı kullanılıyor. Batı'nın kendini böyle tanımlaması iç dinamikler açısından bakıldığında oldukça net bir işleve sahip: "Çağdaş değer" kavramı içine sığmayacak uygulamalar bu yaklaşımla saklanıyor ve bunun dolayımıyla ülke içinde oluşacak sarsıcı muhalafetler, "çağdaş değerler" alanında kendisinden daha amatör olana işaret etmekle, yığınlarda "olabilecek en iyi ülke biziz" çarpık bilincinin oluşmasına hizmet ediyor. Yeri gelmişken: Batılı aydının da temel olarak uğraşması gereken kendi ülkesindeki "çağdaş ve uygar" olmayışları bir kenara bırakıp, bunları görmeyip başka ülkelerdeki "çağdaş ve uygar" olmayışları temel mücadele alanı seçmesi sonuçta o ülkelerin egemen sınıflarının işine geliyor. Bu eleştiriyi, egemen güç oldukları toplum tarafından bilinen kesimlerin yapmasındansa daha çok "alternatif", aydın çevrelerin yapması etkili oluyor. Böyle davranmayı seçmiş Batılı aydın, iç politika açısından en iyi ifadeyle pasifizmin bayraktarlığını yapıyor.

7) Batılı'nın kendi dışına nasıl baktığını tartışırken Uygur, Batı'yı açıklamakta kullan-

ığı kavramları iş başına çağırıyor. Bu kez atılı'nın Batılı olmayana bakışı; kendinin- i gibi olmayan bir akıl, birey olamamış nsanlar, bu dünyaya önem vermeyen bir utum görmekle anlatılıyor. Her şeyden nce: Bir; bir toplum (Batı) belirli kavram- arla (birey, akıl, bu-dünya) açıklanıyorsa, u toplumun dışındaki dünyanın yine bu avramların belirleniminde olmaması nantıksal sonuç değil midir? İki; Batı'nın ışındaki dünyayı nasıl gördüğünü bu kav- amlarla açıklamak, Batı'nın kendi dışın- laki dünyayla ilişki kuruş şekline (ki bu iiç de alkışlanacak gibi değildir) bir hak- lık kazandırır. Batı'nın kendi dışıyla ilişki- erini sorgularken, ekonomik iktidarın, gü- ün şekillendirdiği "dünyanın efendisi ola- ak hissetme" durumunun yol açtığı yöne- mlerden bakmak daha verimli bir tutum ibi görünmektedir.

) Bir başka dikkat çekici boyut Uygur'un öntemine, kitaba gelebilecek eleştirile- i yine kitabında tartışması ve bunları ce- aplaması. Birçok okurun/eleştirmenin il- ginç bulacağı bu tarz, aslında okurun yön- lendirilmesi değil mi? (Bunun yapılmasır da bence bir beis yoktur, ama iddia edi diği gibi betimleyici bir çalışma ortada sa bu tutumun anlaşılmasında güçlük çe kilecektir.) Uygur'un bu yöntemini ta mamlayan tutum olarak, döne döne kita bın ne yapmak istediğinin anlatılması ka şımıza çıkıyor. Bunun sıklıkla yapılması, t tizlik sınırlarını zorluyor ve söylediğinin ala cağı eleştirilerden ürken bir yazar izlen mi yaratmaya başlıyor ve okurun dene meyi nasıl değerlendirmesi gerektiği b bakıma empoze edilmiş oluyor.

9) Son olarak Uygur'un "Kültür işlerind çetrefil sorulara/ kesin-kestirme çözür sevenler,/ bu deyişleri okumasa da olur sözleriyle başlattığı Bir Tutam Deyiş bö lümündeki deyişlerin yine Uygur'un da ha önceki kitaplarındaki derinliğin ço uzağına düştüğünü belirtmek gerekiyo Deyişlerdeki derinlik azaldıkça, dilin gü zel kullanılıyor olması da yetmiyor.

Sinan Özbe

Bulut Yayınları Felsefe dizisinin ilk kitabı

UĞUR FELSEFE ÖĞRENİYOR

çıktı!

Hüseyin Batuhan

Bu kitap: Başta ilk gençlik çağına felsefenin ne tür bir uğraş olduğunu anlatmaya çalışıyor.

Okuyucuya bilimsel düşünme alışkanlıkları kazandırmayı amaçlamakla birlikte, 'bilgiyi' bilgi olmayan şeylerden, daha çok inanca dayanan fikirve iddialardan ayırt etmeye çalışıyor.

Tüm kitapçılarda

MELIH BAŞARAN

1960'da İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi'nde psikoloji-felsefe lisansından sonra Paris VIII. Üniversitesi'nde mastır ve doktora çalışması yaptı. 1995'te İstanbul Üniversitesi ve Mimar Sinan Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji dersleri vermeye başladı. 1993'te Yapı Kredi Yayınları'ndan Ve Niçin (Yine) Felsefe (Yapıçözümler) adlı kitabı yayımlandı. Çeşitli dergilerde makaleleri de yayınlanmış olan Melih Başaran, Hâlen Galatasaray Üniversitesi'nde felsefe doçenti olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

NEJAT BOZKURT

1945'te Ankara'da doğdu. Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültasi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Hacettepe Üniversitesi'nde yüksek lisansı tamamlayan Bozkurt, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Hegel'in Estetik Kuramı adlı teziyle 1980'de doktor unvanı aldı. Bilim tarihi ve felsefesi, kültür tarihi ve felsefesi alanında çalışmalarını sürdüren Bozkurt, 1987'de doçent oldu. Sanat kuramları, çağdaş felsefe ve kültür felsefesi alanında da çalışmaları olan Bozkurt, 1992'de profesör unvanı aldı ve halen Kocaeli Üniversitesi'nde görevli.

ENGİN DELİCE

1995'te Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1996'da Mersin Üniversitesi'nde yüksek lisans pragramına kayıt oldu ve aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enistitüsü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Uluğ Nutku'nun danışmanlığıyla yüksek lisans tezini hazırlamaktadır.

HANS JONAS

1903'te Almanya'da doğdu. 1930'da "Agustin und paulinische Freiheitproblem" adlı eserini yazıncaya kadar, Bultmanns ve Heidegger'in öğrencisi oldu. Yahudi olan Jonas, 1933'te Naziler'in iktidara yürüyüşüyle Filistin'e kaçmak zorunda kaldı. Burada yaşadığı yıllarda annesinin toplama kamplarında öldürüldüğünü öğrendi. 1934'te yayımladığı "Genosis und spätantiker Geist" adlı çalışmayla, düşünce tarihi uzmanı olarak anıldı. 1949' da Kanada'da doçent kariyeriyle akademik çalışmalarına yeniden başladı. 1955'te ABD'de yaşamaya başlayan Jonas, onlarca yıl aradan sonra başyapıtı kabul edilen "Das Prenzip Verantwortung"u Almanca olarak yazdı. Bu kitapla birlikte ekolojik etiğin babası olarak anıldı. 1993'te New York'ta öldü.

JOHN LLEWELYN

John Llewelyn çağımızın yaşayan en önemli kıta Avrupa'sı felsefesi düşünürlerinden birisidir. Levinas felsefesini tartışmasındaki yetkinliği benzersizdir. Llewelyn, Edinburgh Üniversite'sinden emekli olduktan sonra Amerika'da Memphis Üniversitesi'nde ve Loyola Üniversitesi'nde dönem dönem dersler vermeye devam etmektedir. Burada sayamayacağımız pek çok makalesinin yanısıra, yayınladığı kitaplar şunlardır: Beyonds Metaphysics?, Derrida on the Threshold of Sense, The Middle Voice of Ecological Conscience, The Genealogy of Ethics, Emmanuel Levinas. Çevirdiğimiz makale, The Genealogy of Ethics (1995) kitabından alınmıştır.

MATTHIAS LUTZ-BACHMANN

Frankfurt Johann Wolfgang Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmaktadır. 1997 yılında yayına hazırladığı Kritiche Theorie und Religion adlı ortak kitaptaki makalesi felsefelogos tarafından okura sunulmaktadır.

GABRIEL MARCEL

1889 yılında Paris'te doğar. İngiliz idealizmi ve özellikle Bradley'den etkilenen Marcel, müzik ve edebiyat eleştirileri yapar. Felsefe çalışmalarında insan ilişkileri ve "öteki" kavramı önemli bir yer tutar. "Öteki" kavramı O'nu Tanrı'ya vardırır. Katolik varoluşçuluğun kurucusu olduğu değerlendirmesine itiraz eden Marcel, kendi felsefesini "Yenisokratizm" ya da "Hıristiyan Sokratizmi" diye adlandırır. 1943'te Olmak ve Sahip Olmak, 1951'de de Makinaya Karşı İnsan adlı kitapları yayımlanan Marcel, 1973'te Paris'te ölür.

ULU/ NUTKU

1935'te Zara'da doğdu. 1947-1956 yılları arasında Robert Kolej'de ve 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Takiyettin Mengüşoğlu'nun yanında asistan olarak çalışmaya başladı. 1974'te aynı bölümden doktor unvanı alan Nutku, 1978'de doçent oldu. Çukurova Üniversitesi Fesefe Grubu Eğitim Bölümü'ne kendi isteğiyle geçti. 1994'te Mersin Üniversitesi'nde çalışmaya başlayan Nutku, aynı yıl profesör unvanı aldı. Ağırlıklı olarak insan felsefesi alanında çalışan Uluğ Nutku'nun değişik organlarda çok sayıda makalesi yayımlandı. Nutku, halen Mersin Üniversitesi Felsefe Öğretmenliği Bölümü'nün başkanlığını yapmaktadır.

SİNAN ÖZBEK

1961 yılında doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1985'te mezun oldu. Aynı bölümde yüksek lisans yaptı ve doktora çalışmasına başladı. Takip eden yıllarda doktora tezi konusunda araştırma yapmak için yurtdışına çıkan Özbek, J. W. Goethe Üniversitesi'nde felsefe ve politika derslerini takip etti. Frankfurt VHS'de dersler verdi, "Irkçılık Projesi"ni geliştirdi ve yönetti. 1993'te doktor unvanı alan Özbek, Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.

AFŞAR TİMUÇİN

1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitasi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde Fransızca okutmanlığı yaptı. 1970'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Macit Gökberk'in danışmanlığıyla, Descartesçi Bilgi Kuramının Temellendirilişi adlı teziyle doktor unvanı aldı. 1979'da Batı felsefesi doçenti olan Timuçin, 1992'de de profesör unvanı aldı. Timuçin, Mimar Sinan Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

ISBN 975-8295-00-4



850000