

TANRI TUTULMASI

din ve felsefe ilişkisinde dair araştırmalar

MARTIN BUBER

Çeviren: Metin İsmail Tazuo



2. Baskı

TANRI TUTULMASI

din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair araştırmalar

MARTİN BUBER

Çev: Abdullatif TÜZER



Martin Buber, (çev: Abdüllatif Tüzer), **Tanrı Tutulması**, Lotus Yayınevi, 160 sayfa.
ISBN 975-6665-00-9

Kasım 2000, Ankara

TANRI TUTULMASI

din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair araştırmalar

MARTİN BUBER

Çev: Abdullatif TÜZER



Felsefe: 1
ISBN 975-6665-00-9

Tanrı Tutulması
Martin Buber

Çeviri kaynağı: *The Eclipse of God*, Harper&Brothers Publishers, New York, 1957.
Çevirmen: Abdüllatif Tüzer

•
Kapak fotoğrafı: Jeff Zaruba, *The Black Book Ar 100 Elevent Annual 1996*,
Award Show and Source Book.

•
Görsel Yönetim ve Kapak Tasarımı: **Azra Tokdemir**
Dizgi-Mizanpaj: **Yaşar Erkal**
Düzeltilti: **Abdurrezzak Kır**

•
Görsel Çalışmalar: Sarakusta (312) 468 00 78
Film: Filmhane (312) 440 10 64
Baskı ve cilt: Cantekin Matbaacılık (312) 384 34 35
Basım Tarihi: Kasım 2000
Basım Yeri: Ankara
Baskı sayısı ve adedi: 1. Basım, 2000 Adet

•
Bu çevirinin tüm yayın hakları **Abdüllatif Tüzer** ve **Lotus** Yayınevine aittir.
İzinsiz çoğaltılması yasal sorumluluk doğurur.

•
Lotus Yayınevi
Sakarya Caddesi 36/12
Kızılay/ANKARA
Tel: (312)435 38 33/Faks: (312) 435 26 13
e-posta: lotus@lotuskıtap.com
www.lotuskıtap.com

giriş:iki sohbet üzerine rapor *15
din ve gerçeklik *25
din ve felsefe *41
tanrı sevgisi ve ilah tasavvuru *63
din ve modern düşünce *81
din ve etik *115
ahlaki olanın askıya alınması *135
tanrı ve insan ruhu *143
ek: c.g. jung'a cevap *153



ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Felsefe ve din, en yüksek hakikatlere, en derin anlamlara ulaşabilmenin iki ayrı yolu olarak karşımıza çıkar. Düşünce tarihine baktığımızda zaman zaman bu iki yolun mutlak hakikate ancak kendi araçları vasıtasıyla ulaşılabilceği iddiasıyla çatıştıklarını, zaman zaman da aynı amacı güden fakat farklı araçlar kullanan iki kardeş olarak öne sürüldüklerini görürüz. Felsefe hakikate tüm öznellikten sıyrılmış ve somut varoluş koşullarından soyutlanmış aklî bir sistem inşa ederek ve gerçekliği Hegel'in sisteminde olduğu gibi aklî olanla özdeşleştirerek ulaşma peşindedir. Din ise en yüksek hakikatlerin Tanrının katında olduğunu ve bunların da ancak vahiyle bilinebileceğini bildirir. Her iki yolu da

dikkate alarak baktığımızda ortak bir noktalarının olduklarını görürüz: hem felsefe hem de din insanî varoluşun ötesindeki bir alanı asıl gerçeklik olarak belirlemek ve insanı da bu gerçekliğe göre tanımlamakta, yerine göre insanı hiçleştirmektedir. Sözelgeşi felsefede insan bireyi parçalarının nedensel olarak birbirine bağlı olduğu mantıksal bir sistemin çarkı olarak, şeyler arasında bir şey, bir nesne olarak düşünülür. Dinde ise birey ezeli takdirin ağlarından kurtulamayan, bir bakıma Tanrının yarattığı ve yönettiği bir dünyada yine onun oynattığı bir kuklayı canlandıran biri olarak karşımıza çıkar. Her iki sistem açısından bakıldığında artık bireyin gerçek bir varlığa sahip olduğundan, özgür bir biçimde geleceğini inşa ettiğinden, otantikliğinden bahsedilemez. Çünkü asıl gerçeklik ezeli-ebedi doğruların bulunduğu bir başka varlık alanına hastır; çünkü her şey belirlenmiştir; çünkü bilinebilir/inanılabilir her şeyin cevabı verilmiştir. Bireyin geleceğinin olmadığı, özgürlüğünün kurban edildiği, otantik bir varlık değil de bir şey olduğu kaskatı, donuk bir dünya! Burada bir varoluşçu çıkarak şunu diyecektir: o, mümkün olan her şeyi düşündü, inanılması gereken her şeye inandı, ama yine de hiç var olmadı.

Buber'i ilk okuduğumda beni derinden etkileyen şey, onun insan bireyinin somut varoluşunu asıl başlangıç noktası olarak almasıydı. Buber'de insan artık bir nesne değil, kendisine hitap edilen, diyalojik bir ilişki içinde kendi kendini belirleme hakkına sahip olan, kısacası yaratmaya iştirak eden bir birey olarak karşımıza çıkıyordu. Burada gerçeklik tek bir unsura indirgenmekten ziyade bütün ve kendiliğinden olan iki kişi/varlık arasındaki diyalojik ilişkide, Ben-Sen ilişkisinde kuruluyor.

Buber modern düşüncenin ve Tanrı hakkında bir "O" olarak konuşan tüm teolojilerin bireyi otantik benine, diğer kişilere, doğaya ve Tanrıya yabancılaştırdığını

düşünüyordu. Çünkü ona göre her ikisinde de iki temel varoluş tarzımızdan birisi olan Ben-O ilişkisi hakim bir rol oynamaktadır. Burada kişi/Varlık, cansız varlıklara karşı olduğu gibi, bir şey olarak, bir O olarak düşünülmemektedir. Bir kişiye karşı nesnel bir tavır alşın ve onu dünyanın bir parçası olarak düşünmenin söz konusu olduğu her durumda bir Ben-O ilişkisi vardır. Ve Buber'e göre Ben-O ilişkisi gerçek bir ilişki değildir. Çünkü bu ilişki Ben ile O arasında gerçekleşen karşılıklı bir ilişki değildir. Yine bu ilişki amaçsal değil, tümüyle araçsaldır. Bir başka kişi benim için bir O olduğu zaman, her şeyden önce ben tamamıyla yalnızımdır. Ona bakarım, onu seyrederim, onu mümkün olan her yönden düşünürüm, onun şeyler arasındaki yerini mütalaa ederim; ve tüm bunlar bende vuku bulur. Bu ilişkide bütün varlığımız kapsamaz, her zaman bu ilişkinin dışında kalan bir kısmımız vardır. Ayrıca böyle bir ilişkide şimdi değil ancak geçmiş vardır.

Buber Ben-Sen ilişkisini gerçek bir ilişki olarak nite-ler. Bu ilişkide Sen, tümüyle Öteki olan, karşımda duran, bana hitap eden ve hitabına karşı mukabelede bulunduğum bir varlık/kişidir. Bu ilişkide Sen evrenin ışığında değil, evren Sen'in ışığında görülür. Hitap edilen Sen deterministik bir çerçeve içerisinde düşünülemez. Onunla ötekiliğinin tam özgürlüğüyle, kendiliğindenliğiyle yaşanan somut içerisinde karşılaşılmalı. Bu ilişki, hitabımıza gelecek herhangi bir mukabeleye hazırlıklı olduğumuzdan dolayı an içinde yaşanır.)

Buber'e göre dünyadaki her bir Sen'in bir O olmak zorunda olması yazgımızın en yüksek melankolisidir. Ancak ona göre tek bir Sen vardır ki, doğası gereği bir O olamaz. Tanrıdan nefret edilebilir, ona sövüp sayılabilir, çekilen acılara tahammül edilemediği için ona sırt dönülebilir, fakat asla Tanrı artık bana hitap etmeyen ve

benim için dünyadaki nesneler arasındaki bir nesne olan bir şey statüsüne indirgenemez. Buber'e göre din Ben-Sen düalitesine dayanır ve Ben-Sen ilişkisi en yüksek yoğunluğunu ve tezahürünü sınırsız Varlığın mutlak kişi olarak partnerim olduğu dinî gerçeklikte bulur. Tanrı ile insan arasındaki bu diyalogda her bir taraf diğeri için bir Sen olur. Tanrı kendiliğindendir ve varolanın kendiliğinden olmasına müsaade eder. Yalnız insan Tanrıya muhtaç değil, Tanrı da diyalogda arkadaş olarak, çalışmada bir partner olarak insana muhtaçtır.

Buber'in düşüncelerinin –özellikle bireysel dindarlığın yüceltilmesi, dinî gerçekliğin ve anlamın Tanrıyla karşılıklı ilişkide görülmesi, bireyin özgür, bağımsız ve kendiliğinden bütün bir kişi olarak Tanrının karşısına bir Sen olarak konulması, somut varoluş koşullarından hiçbir şekilde kopulmaması– İslam düşüncesinde oluşturulması mümkün yeni varoluşsal teolojiler için önemli bir kaynak teşkil edeceği kanaatindeyim. Gerek din felsefesi gerekse de sosyal felsefe açısından önemli bir yere sahip olan Buber'in elinizdeki bu eserini Türk okuruna kazandırmaktan büyük mutluluk duymaktayım.

Bu eserin çevrilmesinde önemli katkıları olan Yrd. Doç Dr. Osman Bilen, Yrd. Doç. Dr. Adil Çiftçi ve bilhas-sa Araştırma Görevlisi arkadaşım Murat Memiş'e teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Abdüllatif Tüzer
Eylül 2000

ÖNSÖZ

Bu kitap, 1951 yılının Kasım ve Aralık aylarında çeşitli Amerikan üniversitelerinde (Yale, Princeton, Columbia, Chicago ve diğerleri) vermiş olduğum konferanslardan çıkmıştır. 1932 yılında yazdığım "İki Sohbet Üzerine Rapor"u uygun bir giriş olarak ilk sıraya yerleştirdim ve bunun yanında 1943'te yazılmış olan "Tanrı Sevgisi ve İlah Tasavvuru" denemesini içeriğe dahil ettim. "Din ve Felsefe" bölümünde, Frankfurt am Main'deki Schopenhauer Topluluğunun bu mevzuya hasredilmiş 1929 oturumunu açtığım bu konu hakkındaki söylevimden bazı pasajları kullandım.

"İki Sohbet Üzerine Rapor", "Din ve Felsefe", "Din ve Modern Düşünce", "Ahlakî Olanın Askıya Alınması", "Tanrı ve İnsan Ruhu" ve "C . G. Jung'a Cevap" eki, Maurice S. Friedman tarafından çevrildi. "Din ve Etik" Eugene Kamenka ve Maurice Friedman tarafından çevrildi. "Din ve Gerçeklik"i Nobert Guterman çevirdi.

"Tanrı Sevgisi ve İlah Tasavvuru" I. M. Lask tarafından çevrilmiş, Israel and the World: Essays in a Time of Crisis başlıklı kitabımdan yeniden basılmıştır. (Telif hakkı 1948; Schocken Book, Farrar, Straus ve Young A.Ş. yayımcıları, bu kitaptan onların izniyle basılmıştır.)

MARTIN BUBER

GİRİŞ: İKİ SOHBET ÜZERİNE RAPOR

I

İki sohbetten bahsedeceğim. Bunlardan birisi, sohbetlerde nadiren karşılaşıldığı üzere, görünürde bir sonuca ulaşmakta, ama gerçekte sonuçsuz kalmaktadır; diğeri ise birden bire kesilmekle birlikte az sayıda gerçekleşen tartışmalarla bir nihayete ulaşmaktadır.

Her iki sohbet de Tanrı hakkında, Tanrı kavramı ve adı hakkında olup, bu sohbetlerden her biri çok farklı yapıda tartışmalardır.

Art arda üç akşam endüstriyel bir Alman şehrinin yetişkin halk okulunda "Bir Gerçeklik Olarak Din" konusu üzerine konuştum. Bununla kastettiğim şey, "iman"ın insan ruhunda bir duygu olmayıp gerçekliğe bir giriş, indirgemeksizin ve sınırlamaksızın bütün olarak gerçekliğe bir giriş olduğunu ifade eden basit bir tezdi. Bu tez basit olmakla birlikte alışılmış düşünme tarzıyla tezat teşkil eder. Bu münasebetle üç gece, bunu açıklığa kavuşturmak için gerekliydi ve yalnızca üç konferans değil aynı zamanda bu konferansları takip eden üç tartışma da. Bu tartışmalarda beni rahatsız eden bir şeyden etkilendim. Geniş bir dinleyici kesimi açıkça işçilerden oluşmakta ve onlardan hiçbiri sesini çıkarmamaktaydı. Konuşan ve sorular, şüpheler ve düşünceler yöneltlen çoğunlukla öğrencilerdi (çünkü şehrin ünlü eski bir üniversitesi vardı). Bununla birlikte diğer çeşitli gruplar da temsil edilmekteydi; yalnız işçiler suskun kalmıştı. Sadece üçüncü akşamın nihayetinde, benim için o ana kadar ıstırap verici olan bu suskunluk çözüldü. Genç bir işçi bana kadar geldi ve dedi ki: "Biliyor musun, burada konuşamayız, fakat yarın bizimle bulu-

şursan, bütün gün beraber sohbet edebiliriz." Tabi ki anlaştım.

Ertesi gün bir Pazar günüydü. Yemekten sonra anlaştığımız yere geldim ve sonrasında akşama kadar hoş bir şekilde beraber sohbet ettik. İşçiler arasında, gerçekten duymayı arzu eden bir kimse gibi dinlediğinden dolayı, tekrar tekrar ona bakmaktan kendimi bir türlü alamadığım, pek fazla genç olmayan bir adam vardı. Hakiki dinleme zamanımızda nadir oluyor. İşçilerin arasında, burjuva halkta sık sık görüldüğü gibi, gerçekte konuşan kişi hakkında ilgisiz olup da ne söylemesi gerektiği hakkında ilgili olanlar çok sık bulunur. Bu adamın meraklı bir siması vardı. Çobanların tapınmasını temsil eden eski bir Flaman sunak resminde kollarını yemliğe uzatan çobanlardan birisi, böyle bir simaya sahipti. Önümdeki adam, aynısını yapma isteği varmış gibi bakmıyordu; dahası onun yüzü resimdeki gibi açık değildi. Onun hakkında dikkate değer olan şey, etkili olduğu kadar yavaş bir tarzda dinlemesi ve düşünüp taşınmasıydı. Sonunda dudaklarını araladı: Astronom Laplace'ın Napoleon ile görüşmesi sırasında kullandığı sanılan, "dünyada kendimi gerçekten kendi evimdeymişim gibi hissetmem için bu Tanrı hipotezine ihtiyacım yok" sözünü tekrar ederek, yavaş ve etkili bir biçimde "ben bunu tecrübe ettim" açıklamasında bulundu. O, bu endüstri ve üniversite şehrinde öğretim hizmetinde bulunmuş ve kısa bir süre önce ölmüş olan seçkin doğa bilimcisinin konferanslarına sanki katılmış gibi, "hipotez" sözcüğünü telaffuz etmişti. Kendi doğa düşüncesi açısından Tanrı ismini yadsımamasına rağmen bu naturalist, ister zooloji isterse dünya görüşü (Weltanschauung) ile meşgul olsun, benzer bir tarzda konuşmuştu.

Bu adamın kısa konuşması beni sarsmıştı; kendimi diğerlerine göre daha ağır bir biçimde meydan okun-

muş hissettim. Kuşkusuz o zamana kadar çok ciddi bir şekilde fakat nispeten rahat bir tarzda tartışmıştık; şimdi her şey birden sertleşmiş ve güçleşmişti. Bu adama nasıl cevap vermeliydim? O anki sert atmosfer içerisinde bir süre düşünüp taşındım. Aklıma, bir kimsenin içinde "kendisini evinde hissettiği" bir dünyayı düşündüğü *Dünya Görüşünün* güvenliğini kırmam gerektiği fikri geldi. Acaba bu, ne türden bir dünyaydı? Dünya demeye alışkın olduğumuz şey "duyular dünyası", içinde al rengin ve çimen yeşilinin, C majörün ve B minörün, elma ve pelin tadının var olduğu dünyaydı. Bu dünya kendi duyularımızın, esas tanım hakkında fiziğin sürekli kendisini boş yere sıkıntıya soktuğu, ulaşılamaz olaylarla karşılaşmasından başka bir şey miydi? Gördüğümüz kırmızı, ne oradaki "şeyler"de, ne de buradaki "ruh"taydı. Bazen kırmızı, bir kırmızı-algılayan göz ile bir kırmızı-doğuran "dalgalanma" birbirlerinin karşısında tam olarak bulunduklarında alevlenir ve kızarır. O zaman dünya ve onun güvenliği neredeydi? Orada bilinmeyen "objeler", burada görünüşte çok iyi bilinen, ama bununla birlikte kavranamayan "sujeler", ve her ikisinin gerçek fakat gözden çabucak kaybolan karşılaşması, "phenomena"; zaten bu, artık yalnız birisinden hareketle idrak edilemeyen üç dünya değil miydi? Birbirinden bu kadar ayrı olan üç dünyayı düşüncemizde nasıl bir araya getirebilirdik? Bu "dünya"ya dayanağını veren, şu veya bu şekilde hep sorgulanabilir olmuş olan, varlık neydi?

Konuşmamı bitirdiğimde o an alaca karanlık içindeki odada şiddetli bir sessizlik hüküm sürdü. Çoban yüzlü adam, o ana kadar inmiş bir durumda olan uyku basmış göz kapaklarını kaldırdı, yavaş ve etkili bir şekilde "hakkınız" dedi.

Ümitsizliğe düşmüş olan bu adamın önüne oturdum. Acaba ne yapmalıyım? Adamı, ötesinde, büyük fizikçi

ve büyük iman adamı Pascal'ın Filozofların Tanrısı adını verdiği o haşmetli imajın tahtta oturmakta olduğu eşığe kadar sürükledim. Bunu temenni etmeli miydim? Onu, bir diğerine, Pascal'ın İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Tanrısı adını verdiği, bir kimsenin Sen diyebileceği Zat'a götürmeyi daha çok temenni etmemeli miydim?

Akşam karanlığı çökmüş, geç olmuştu. Bir sonraki gün ayrılmak zorundaydım. Gitmek zorunda olduğum için daha fazla kalamadım; adamın çalıştığı fabrikaya gidemedim, yoldaşı olamadım, onunla beraber olamadım, gerçek hayat ilişkisinde onun güvenini kazanamadım, yaradılışı kabul eden yaratıkların yolunda benimle yürümesi için ona yardım edemedim. Yalnızca bana doğru dikilmiş olan bakışını geri çevirebildim.

Bir zaman sonra yaşlı asil bir düşünürün misafiri oldum. Bu düşünürle daha önceleri, onun ilk halk-okulları üzerine bir konuşma yaptığı, benim de yetişkin halk-okulları üzerine konuşma yaptığım bir konferansta tanışmıştım. Bu konferans bizi bir araya getirdi, zira "halk" sözcüğünün her iki durumda da aynı kuşatıcı anlamda anlaşılması gerektiği gerçeğinde birleşmiştik. Çelik-grisi saçlı bu adamın konuşmasının başında bizden, kendi felsefesi hakkında kitaplarından bildiğimize inandığınız her şeyi unutmamızı nasıl istemiş olduğuna o zaman sevinçle hayret etmiştim. Savaş yıllarının olduğu son yıllarda realite ona o kadar yakınlaştı ki, her şeyi farklı gözlerle görmüş ve yeni bir tarzda düşünmek zorunda kalmıştı. Başlamanın ne anlama geldiği unutulmadığında, yaşlı olmak şerefli bir şeydir, bahsettiğimiz yaşlı adam ihtiyarlığında bunu belki de ilk kez adamakıllı öğrenmişti. O hiç de genç değildi, ama nasıl başlanacağını bilen, genç bir yaşlıydı.

O, batıdaki bir başka üniversite şehrinde yaşıyordu. Bu üniversitenin teoloji öğrencileri beni, peygamberlik hakkında bir konuşma yapmam için davet ettiklerinde o

yaşlı adamla birlikte kaldım. Evinde, hayata katılmayı isteyen ve hayat onu içine kabul ettiğinde ona buyruk-lar yöneltmeyen mükemmel bir ruh vardı.

Bir sabah tashihleri okumak için erkenden kalktım. Bir önceki akşam benim bir kitabımın önsözünün ilk tashihini almıştım, ve bu önsöz bir iman açıklaması olduğundan dolayı, onu basılmadan önce oldukça dikkatli bir şekilde bir kez daha okumayı istedim. Onu, gerektiğinde kullanmak üzere bana teklif edilenin daha altında bir çalışma haline getirdim. Bu arada yaşlı adam kendi yazı masasına henüz oturmuştu. Beni selamladıktan sonra doğrudan elimdekinin ne olduğunu sordu, ona ne olduğunu anlattığımda da kendisine bunu yüksek sesle okuyup okuyamayacağımı sordu. İsteğini memnuniyetle yerine getirdim. Dostça fakat hayretler içinde kalmış bir tarzda, gerçekten artan bir şaşkınlıkla beni dinledi. Okumayı tamamladığımda, bir özne olarak kendisinin öneminden dolayı büyülenmiş, tereddütlü, ve hatta hareketli bir şekilde konuştu: "Tekrar tekrar nasıl kendine 'Tanrı' demeye gidebilirsin? Okuyucularının bu sözcüğü senin anlaşılmasını istediğin anlamda anlayacaklarını nasıl umabilirsin? Senin Tanrı ismiyle kastettiğin şey, tüm beşerî idrak ve kavrayışın üstünde olan bir şeydir, fakat onun hakkında konuşurken sen onu insanî kavramlaştırma düzeyine indirdin. İnsan diline ait bir sözcük bu şekilde ne kadar kötü kullanılmakta, ne kadar bozulmakta, ne kadar tecavüze uğramakta! Bu yolda dökülmüş nice masum kanlar, onu aydınlığından mahrum bıraktılar. Müdafaa etmek için yapılan nice adaletsizlikler, onun özelliklerini bir bir yok etti. İsimlerin en yücesi 'Tanrı' ismini işittiğimde, bu bazen bana neredeyse kafirce görünür."

Şefkatle açılmış gözler alev gibi parladı. Sesin kendisi alevlendi. Ardından bir süre birbirimizin yüzüne bakarak sessiz kaldık. Oda, sabahın taşan ilk aydınlığıyla

dolmuştu. Sanki ışıktan bir güç içime girmiş gibi geliyordu. O anki verdiğim cevabı bugün tekrar veremem, ama yalnızca dolaylı olarak işaret edebilirim.

"Evet", dedim, "bu, tüm beşerî sözcüklerin en ağır-
yüklü olanıdır. Hiçbir sözcük bu kadar kirletilmedi, bu
derece kötürüm bırakılmadı. İşte bu sebepten dolayı
onu yüzüstü bırakamam. İnsan nesli kaygılı hayatlarının
sorumluluğunu bu dünyanın üzerine attı ve zemine yük-
ledi. İnsan nesli bütün sorumluluklarını toza-toprağa ve
hayvanlara yayar. Dini gruplaşmaları ile insanoğlu dün-
yayı parçalara böldü; onun için öldürdü ve onun için
öldü, ve dünya onların parmak izlerini ve kanlarını ta-
şımaktadır. En yüce varlığı tasvir etmek için bunun gibi
bir sözcüğü nerede bulabilirim! Filozofların gizli hazine
odalarından en saf ve en parlak kavramı almış olsam,
bununla ancak çözülen bir düşünce ürününü elde ede-
bilirim. İnsan neslinin saygı duyduğu ve korkutucu ya-
şam ve ölümleriyle alçaltmış olduğu Onun varlığını ele
geçiremem. Ben Onunla, insan neslinin cehennem-
azabı ve cennet-esintisi demek istediği Varlığı kastedi-
yorum. Şüphesiz, onlar karikatürler çizip altına "Tanrı"
yazarlar; birbirlerini öldürürler ve "Tanrı adına" derler.
Fakat tüm çılgınlıklar ve oyalanmalar sonuçsuz kaldı-
ğında, onlar en ıssız karanlıkta Onun karşısında durup
da artık "O, O" demekten daha çok bir ağızdan "Sen"
diye iç çekip "Sen" diye feryat ettiklerinde, ve ardından
"Tanrı"yı bu söze eklediklerinde bu, hepsinin yalvardığı
gerçek Tanrı, tek hayat sahibi Tanrı, insanoğlunun Tan-
rısı değil midir? Onları işiten O değil midir? İşte bu se-
bepten dolayı "Tanrı" sözcüğü, bir başvuru sözcüğü,
bütün beşerî dillerde her zaman takdis edilmiş bir ad
olan sözcük değil midir? Otorite sağlamak için "Tan-
rı"ya kolayca isnat edilmiş olan haksızlık ve yanlışlığa
karşı isyan ettiklerinden dolayı onu yasaklayanları tak-
dir etmeliyiz; Fakat ondan vazgeçemeyiz. Bazılarının

kötü kullanılmış sözcüklerin kurtarılabilmesi için bir süre "son şeyler" hakkında suskun kalmamız gerektiğini söylemesi ne kadar anlaşılabilir bir şeydir! Ancak onlar bu şekilde kurtarılmamalı. "Tanrı" sözcüğünü temizleyemeyiz ve onu bütünleştiremeyiz; fakat onu, kirlenmiş ve bozulmuş haliyle yerden kaldıracak ve yoğun ilgiyle bir süre sorumluluğunu yüklenelimiz."

Odanın içi epey aydınlanmıştı. Artık gün ağarmıyordu, etraf aydınlanmıştı. Yaşlı adam ayağa kalktı, yanıma geldi, elini omzuma koydu ve şöyle dedi: "Arkadaş olalım". Görüşme tamamlandı. İki ya da üç kişi nerede gerçek anlamda beraberse, Tanrı adına beraberdirler.

DİN VE GERÇEKLİK

II

1

Din ile belli bir çağda etkili olan gerçeklik arasındaki ilişki, dinin gerçek karakterinin en doğru göstergesidir. Bazı dönemlerde, insanların, kendilerinden mutlak bir biçimde bağımsız olarak "inandığı" şey, yalnızca en yetersiz bir temsilini oluşturabileceklerini çok iyi biliyor olmalarına rağmen, canlı bir ilişki içerisinde oldukları bir gerçekliktir. Başka dönemlerde, aksine, insanların orijinal suretin yalnızca zayıf izlerini taşıyan bir kavrama "sahip olduğu" ve bu yüzden onu kullanabileceği değişik bir temsil, ya da sadece bir temsil kalıntısı bu gerçekliğin yerine geçirilmiştir.

Böyle zamanlarda hâlâ "dindar" olan insanlar genellikle, dinî olarak tasavvur edilen ilişkinin, artık onlarla onlardan bağımsız bir gerçeklik arasında var olmayıp, aksine bu ilişkinin sadece zihnın içerisinde –aynı zamanda esas alınmış imajları, temel alınmış "fikirler"i ihtiva eden bir zihnın içinde– varlığı olduğunu düşünmekle bir anlama başansızlığı göstermişlerdir.

Eş zamanlı olarak, neredeyse açık bir biçimde, bunun böyle olması gerektiğini düşünen belirli tip bir kişi ortaya çıkar: bu kişinin kanaati açısından din asla, –rnleri, esasında hayali olan fakat ruh tarafından gerçeklik kazandırılmış bir düzlem üzerine "yansıtılan" –ruh-içi bir süreçten başka bir şey olamaz. Kültürel ağlar, der bu tür insanlar, bu yansıtmanın yaratıcı kuvvetine göre tasnif edilebilirler; dolayısıyla sonunda, açık bilgiye ulaşmış olan insanın, tannısal olanla gerçekleştiği iddia edilen her karşılıklı konuşmanın yalnızca bir

kendi kendine konuşma, ya da daha çok benin tabakaları arasındaki bir konuşma olduğunu kabul etmesi gerekir. Bunun üzerine, bu okulun zamanımızdaki bir temsilcisinin yaptığı gibi, Tanrının “ölmüş” olduğunu ilan etmek zorunlu olur. Aslında, bu ilan sadece insanın, kendisinden mutlak bir biçimde bağımsız olan bir gerçekliği idrak etmekten ve onunla bir ilişki kurmaktan – dahası, bu gerçekliği, vasıtasız tefekkürden sıyrılıp kaçtığı için, tahayyüli bir şekilde algılamaktan ve imgelerle temsil etmekten– aciz olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insanlık tarafından oluşturulan büyük imgeler tahayyülden değil, gerçek ilahî güç ve haşmetle hakiki karşılaşmalardan doğar. İnsanın ilahî olanı imgelerle kavrama kapasitesi, kendisinden mutlak bir biçimde bağımsız olan bir gerçekliği tecrübe etme kapasitesine bağlı olarak aynı ölçüde düşer.

2

Daha önce belirtilen husus doğal olarak, belirli bir Tanrı kavramının, tanrısal olanın kavramsal bir idrakinin, somut dinî ilişkiyi zorunlu olarak yıpratacağı anlamına gelmemektedir. Her şey, bu Tanrı kavramının, işaret ettiği gerçekliği nereye kadar karşılayabileceği, onu bir gerçeklik olarak nereye kadar karşılayabileceğine dayanmaktadır. Kavram ne kadar soyut olursa, entelektüel bir sistemle bağlantılı olmaktan çok, derinden bağlı olduğu yaşanan tecrübe delili ile aynı ölçüde dengelenmelidir. Bir kavram antropomorfizmden ne kadar uzaklaştırılmış görünürse, gerek huşu ile dolduran, gerek vecd durumuna getiren, gerekse de ona sadece rehberlik eden ilahî olanla karşılaşmalarında, insanı derinden saran vasıtasızlık durumundan, ve sanki bir bedensel yakınlıktan çıkarılan bir açıklama ile o ölçüde organik olarak tamamlanmalıdır. Antropomorfizm daima, karşılaşmada beliren somut niteliği koruma gerek-

sinimimizi yansıtır; yine de bu gereksinim onun hakiki kaynağı değildir: zorlayıcı bir şekilde antrotopomorfik olan bir şeyle, karşılıklı münasebeti gerektiren bir şeyle, asli bir Sen ile yüz yüze geliyor olmamız bizzat karşılaşmanın kendisindedir. Bizden mutlak biçimde bağımsız olan bir gerçekliğe gerek güç gerekse haşmet şeklinde vakıf olduğumuz günlük hayatımızın şu anları açısından bu karşılaşma, en azından, yalnızca eksik bir kaydı nesilden nesile geçerek elimize ulaşan büyük vahiy zamanlarında olduğu kadar gerçektir.

İnsanın beşerî olarak tecrübe ettiği şeyin bir yorumunun hakiki bir Tanrı kavramına zorunlu eklenişinin önemli bir örneğini, kendi çağımızın başlarından bir süre önce ortaya çıkan Spinoza'nın doktrininde buluruz. Tanrısal öz-nitelikler teorisinde Spinoza, insan ruhunun şimdiye kadar denediği en büyük anti-antropomorfik çabayı üstlenmiş gibi görünmektedir. O, Tanrısal tözün bir takım öz-niteliklerini sonsuz olarak belirler. Bununla birlikte onlardan sadece ikisine isim verir. "uzam" ve "düşünce" -bir başka ifadeyle kozmos ve ruh. Dolayısıyla, hem içeriden hem de dışarıdan bize verilen, bir arada alınan her şey, yalnızca Tanrının sonsuz sayıdaki öz-niteliklerinden ikisini açıklar. Spinoza'nın bu önerisi, her şeyden önce, özellikle kendi çağımızda artan bir ısrarla teşebbüs edilmekte olduğu gibi, Tanrının "ruhsal bir ilke" ile özdeşleştirilmesine karşı bir uyarıya işaret eder; çünkü ruh bile sadece, tabiri caizse Tanrının kendisini ifşa ettiği meleksel formlardan birisidir. Kavramın soyutluğuna rağmen, yine de Tanrının büyüklüğü burada eşsiz olarak canlı bir şekilde ifade edilir.

Bununla birlikte, şayet Spinoza, bütünüyle "entelektüel" olarak tasarlanmasına rağmen tam da doğası gereği insanı soyut düşünme sahasından çekip çıkaran ve onu gerçekte hakiki bir ilişki içine, yani aşk içerisine sokan tecrübeye zorunlu olarak dayanan bir unsuru

doktrinine dahil etmiş olmasaydı, bu en yüce Tanrı kavramı, mantıksal düşünme alanıyla sınırlı kalırdı. Buna göre, buradaki açıklaması daha başka yerlerdeki kadar tam anlamıyla kavramsal olsa da Spinoza, gerçekte bir kavramdan değil, onsuz kavramsal formülasyonun imkansız olacağı somut bir olgudan işe başlar. Bu olgu da, Tanrıyı seven insanların olmasıdır (onların çok veya az olmasına bakmaksızın Spinoza bu olguyu açıkça, kendi tecrübesinden hareketle bilmekteydi). Spinoza, insanların Tanrı sevgisini, Onun yaratmasıyla bilfiil hale gelen, ve Tanrının insanı sevmesini olduğu kadar insanın Tanrıyı sevmesini de içine alan, Tanrının kendini sevmesi olarak düşünür. Bu yüzden Tanrı –öz niteliklerinin sonsuzluğu arasından yalnızca ikisinin doğa ve ruh olduğu Tanrının Kendisi– sever, ve Onun sevgisi bizim onu sevmemizde tezahür etmesinden dolayı, Tanrısal sevgi insanî sevgi ile aynı özden olmalıdır. Bu şekilde en uç anti-antropomorfizm, son derece inceltilmiş bir antropomorfizme döner. Burada da Tanrının gerçekliği ile karşılaştığımızı kabul ederek bitiriyoruz; bu hakiki bir şekilde karşılaşmadır, zira her ne kadar bizler sınırlı doğal ve ruhsal varlıklar olarak hiçbir biçimde sınırsız olan Onunla özdeş olmasak da karşılaşma, Onun sevgisi ve bizim sevgimizin özdeşliğinin (*unum et idem*) gerçekleştiği noktada meydana gelir.

3

Spinoza, Tanrının var olduğunu ifade eden önermelerden hareketle işe başlar, öyle ki O, onu düşünenin zihninde varlığı olan ruhsal bir ilke olarak değil, bir gerçeklik, mutlak biçimde varoluşumuzdan bağımsız kendi kendine var olan bir gerçeklik olarak vardır; bunu Spinoza töz kavramıyla açıklar. Fakat o, bu Tanrının bizimle canlı bir ilişki sayesinde kâim olduğuna, bizim de onunla canlı bir ilişki sayesinde kâim olduğumuza

işaret eden önermelerle son noktayı koyar. Spinoza, bu iki yönü tek bir kavrama, Tanrının entelektüel sevgisi kavramına dahil eder; niteleyici durumda olan "entelektüel" kavramına ise, Tanrıyı imgelerle kavrama yönündeki beşerî temayüle bir son vermek için çaba gösteren bu filozofun anti-antropomorfik eğilimi ışığında anlam verilmelidir. Böylece o, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin gerçekliğine bir zarar vermemekle birlikte Kitabı Mukaddes'in yasağını daha fazla pekiştirmeyi amaçladı. Fakat o, ilişkinin en yüksek yönünü kabul edip de ilişkinin özü olan Tanrı ile insan arasındaki diyalogu kabul etmediğinden dolayı bu zarar verme işinden kaçınmakta başarılı olamadı –insanda vuku bulması bakımından konuşan Tanrısal ses, yapmak ya da yapmaktan kaçınmak itibarıyla cevap veren insan. Yine de Spinoza maksadını açıkça ifade etmişti.

Zamanımız düşüncesi, aslında farklı bir amaç ile karakterize edilir. O bir yandan Tanrı tasavvurunu (idea) dinin gerçek ilgisi olarak korumaya, diğer yandan Tanrı tasavvurunun gerçekliğini ve dolayısıyla da bizim onunla olan ilişkimizin gerçekliğini tahrip etmeye çalışır. Bu, metafizik ve psikoloji dilinde açıkça ve gizlice pek çok şekilde yapılır.

Spinoza'ya karşı, uzun süre bilinmeden kalan ve bugün bile yeterli önemin verilmediği bir argüman, çağımızın başlarında formüle edildi. Bu argüman, yaşlılık çağında Kant tarafından kayda geçirilen dikkate değer notlarda (çeşitli varyasyonlarıyla birlikte) bulunan bir önermedir: "Tanrı zahiri bir töz değil, yalnızca içimizdeki bir ahlaki durumdur." Kant'ın bu önermeyle kalmadığı gerçektir. Dur durak bilmeyen araştırması esnasında o, aynı notlarda tamamen zıt tezler ileriye sürdü. Ancak, bunları gayret gerektiren bir okuma zahmetinden kaçınan okuyucu yine de bu önermenin, Kant'ın nihai olarak kavramaya çabaladığı ve çalıştığı şey olduğunu bilecek-

tir –filozofun daha önce gelen “pratik akıl postulat”ını karşılayan bir Tanrı, şartsız olan zorunlu emir (imperative) ile şartlı olan herhangi bir içkin doğrulama arasındaki tezadı ortadan kaldıran bir Tanrı; “bütün ahlakî yükümlülüğün kaynağı” olan bir Tanrı.

İçimizdeki bir durumdan başka bir şey olmayan bir Tanrının bu gereği karşılayamaması, bir yükümlülüğe sadece bir mutlağın mutlaklık niteliğini verebilmesi gerçeği, Kant’ın dur durak bilmemesinin sebebiydi. O, bu toplumun süre giden varoluşunun ahlakî ilkeye dayandığına inanarak beşerî toplumu bireysel insanın yerine koymak suretiyle, ahlak felsefesindeki bu temel güçlükten uzak durmaya çalıştı. Fakat biz, gerçek bir yalnızlığın derinliklerinde, tüm sosyal varoluşun ötesinde bile –hayır, elbette ki bu âlemden– iyi ile kötü arasında, kendimizde, yani bu bireysel varlıkta tecessüm eden maksadı yerine getirme ile yerine getirmede başarısız olma arasında bir çatışmanın olduğunu keşfetmez miyiz? Yine de ben, mizaç itibarıyla kendimi, kendimle ilgili ahlakî onama ya da onamamanın nihai kaynağı olarak, tabi ki sahip olmadığım fakat bununla birlikte kendisiyle ilgili olarak evet veya hayır diye imada bulunduğum mutlaklığın teminatı olarak düşünemiyorum. Herhangi bir kendi kendinle karşılaşma, Asli ses ile, yani evet ya da hayır’ın asli kaynağıyla karşılaşmanın yerine konulamaz.

4

Tanrıyı gerçek dışı kılma çabası açısından çağımız düşüncesi, anlaşılır bir şekilde kendisini, Tanrıyı ahlakî bir ilkeye indirgemeye meşgul etmemiştir. Kant’ı takip eden filozoflar esasen mutlağı eski mevkiine getirmeye çalışmış, onu, “içimizde” var olmayan, ya da en azından sadece içimizde var olmayan olarak tasavvur etmişlerdir. Tanrının tezahürlerinin açığa çıktığı bir hayat olarak

bizim somut hayatımızla herhangi bir bağlantısının anlamsız olacağı bir şekilde olmaması kaydıyla, geleneksel Tanrı terimi derin tonları uğruna korunmalıdır. Plato, Plotinus, Descartes ve Leibniz gibi düşünürlerce temel bir kesinlik olan, varoluşumuzu doğrudan belirleyen bir vizyon ya da bir temasın gerçekliği, artık Hegel'in dünyasında bulunmaz (bütünüyle farklı bir yönelime sahip olan gençlik eserlerini şayet dikkate almazsak). "Tanrı adını verdiğimiz ruhsal ilke"ye ve "tek başına gerçek" olan şeye, doğası gereği, yaşadığı somut hayat sebebiyle insanın bütünü tarafından değil, sadece akıl tarafından ulaşılabilir. Hegel için felsefi düşünmenin başladığı radikal soyutlama, başka her şeyin varoluşsal gerçekliğiyle birlikte Ben ve Senin varoluşsal gerçekliğini de önemsemez.(Hegel'e göre mutlak –evrensel akıl, İdea, yani "Tanrı"– insanla ilişkili olan her şey dahil, doğada ve tarihte var olan ve gelişen her şeyi, kendini idrak etme ve tam anlamıyla kendinin bilincinde olma aleti olarak kullanır; fakat Tanrı ne bizimle canlı, doğrudan bir ilişki içerisine girer, ne de bize, kendisiyle ilişkiye girme gibi bir lütufta bulunur.)

Bununla beraber aynı zamanda Hegel, Spinoza'nın *amor Dei*'si doğrultusunda bilhassa kararsız bir tutum takınır. "Tanrının ve ilahî unsurun hayatı", der Hegel, "kendine aşık olma bakımından aşk olarak tanımlanabilir" ("*ein Spielen der Liebe mit sich selbst*"). Fakat arkasından bir ilavede bulunur; "Bu düşünce şayet ciddiliği, ihtimamı, sabrı ve olumsuzlama çabasını içermesse katıksız terbiye ve hatta sönüklüğe yol açar." Hegel açısından, (hakikaten Spinoza'nın düşüncesine hiç yaklaşmayan) bu her yönüyle tam kavrayıştan, Bizzat Tanrının, aşkınlaştırılabilirliği için olumsuzlamaların meydana geleceği diyalektik bir süreç içerisine çekilmesi gerektiği sonucu çıkar. Fakat bu suretle Tanrı ile, insanî varoluşta belgelenmekte olduğu şekliyle, kişisel ve ta-

rihsel çelişki arasındaki somut karşılaşma kurgu sahasına indirilir. Sonsuz öz nitelikleri arasından sadece ikisini, doğa ve ruhu açığa vuran, ve bununla birlikte sonsuz sevgisinin sonlu sevgimizde parıldamasına izin veren töz, bu noktada, söz konusu sürecin içinde "karşı konulamaz bir kuvvet" ile "kendisinin hakikatine ve bilincine ulaşan", doğa ve ruhu kuşatan mutlak bir sürecin öznesi olur. Hegel'in ortaya koyduğu şekliyle, evrensel aklın kullanımının "duyguları kendi gayeleri için harekete geçirdiği" bu süreçte, "bireyler kurban edilirler ve teslimiyet altına sokulurlar." Sözüm ona ateist filozofların bile yalnızca, sınırlı ile sınırsız varlık arasındaki çatışma şeklinde değiştirdikleri bütün dinlerin bu temel teması, yerine, kendisiyle ve kendisi için uğraşan, her şeyi bir araç gibi kullanan ve yok eden bir evrensel ruhun istisnai yönetimi geçirildiğinden dolayı tüketilmiş olur. Formunu yenilemek, "vahyedilmiş" (*offenbarte*) dini ıslah edip "açık" (*offenbare*) din haline getirmek suretiyle dini korumak isteyen Hegel, şu an sona ermekte olan çağımız için onu kendi gerçekliğinden yoksun bırakmıştır. En yüksek olarak gördüğü bu gelişme aşamasından Hegel "Tanrı hakkında artık sır olan bir şey yoktur" diye bahseder. Tanrı adı verilen her yerde hazır ve nazır olan şeyin dışında gizemli hiçbir şey, gerçekte, insan için artık ümitsizlik ve vecd hallerinde hem gizemli hem de açık bir biçimde karşılaştığı Tanrı olmaz.

5

Nietzsche'nin Tanrının ölmüş olduğunu, onun katili olduğumuzu söylemesi çağımızın son durumunu dramatik bir şekilde özetler. Bir vurgu ve anlam değişikli-

ğiyle birlikte Hegel*'in bir önermesini hülâsa eden, bu bildiriden daha açık ve etkili olanları dahi, boş olduğu ilan edilen ufku doldurma çabalarıdır. Ben burada bu teşebbüslerin en önemlilerinden sadece ikisini zikredeceğim.

Bergson'un hareket noktası, *effort créateur que manifeste la vie* olgusudur. Bu *effort*, der Bergson, "Tanrının kendisi değilse de Tanrıdandır (*est de Dieu*)."
Cümlelerin birinci kısmı ikinci kısmını geçersiz kılar. Tanrı kavramı bütünüyle anlamsız kılınmaksızın bir kuvvette, yani süreç ya da bir sürecin başlangıç formlarına Tanrı adı verilemez. Ayrıca ve bilhassa, insanın çok öneme sahip dînî tecrübesi, yaratıcı enerjinin çelişkisiz olarak işlediği bir alanda değil, iyi ile kötünün, ümitsizlikle ümidin, yok olma ile yeniden doğma gücünün yan yana var olmaya devam ettiği bir alanda gerçekleşir. İnsanın hayatta bilfiil karşılaştığı Tanrısal güç, şeytanî olanın üstünde dolaşıp durmaz, onun içine nüfuz eder. Tanrıyı üretici bir işlevle sınırlamak, Onu içinde yaşadığımız dünyadan –hararetli çelişkilerle, ve kurtuluş arzusuyla dolu bir dünyadan– uzaklaştırmaktır.

Heidegger'in sunduğu düşünce esasen başka bir türdendir. Bergson'dan farklı olarak o, yeni bir Tanrı kavramına yönelmez. O, Nietzsche'nin Tanrının ölümü hakkındaki ifadesini alıp yorumlar. Bu yorumlama şüphesiz bir dereceye kadar doğrudur. O, "Tanrı katledilmiştir" cümlesini, çağdaş insanın Tanrı kavramını objektif varlık alanından alıp "subjektifliğin içkinliği"ne

* Bu bağlantıya son zamanlarda Heidegger tarafından işaret edilmiştir. 1802'de yazılmış olan "Faith and Knowledge" adlı denemesinde Hegel, "modern çağın dininin üzerine dayanmakta olduğu" duygunun özünü "Tanrı bizzat ölüdür" sözleriyle ifade etmeye çalıştı. Açıklama babında o, Pascal'ın "kayıp Tanrı" tabirine başvurur. Fakat bu üç ifade gerçekte, bir yoldaki çok farklı üç etabı göstermektedir.

taşımış olması anlamında alır. Gerçekte, özellikle modern düşünce artık, insanın özneliliğiyle sınırlanmayan, yalnızca bir "en üstün değer" olmayan bir Tanrıya tahammül edemez, ve gördüğümüz gibi bu düşünce bizi, asla dosdoğru olmasa da nihayetinde yanlış anlaşılmaya açık olmayan bir yola götürür. Fakat sonra Heidegger, bir adım daha atarak şöyle der: "Katletme, kendi kendine ayakta duran duyusal üstü dünyanın insan tarafından bertaraf edilmesi anlamına gelir." Tek başına alındığında bu cümle, aynı şekilde doğrudur, ancak bu, ne Nietzsche'nin -Heidegger doğru olarak yorumlasa da- ne de Heidegger'in idrak etmiş olduğu veya kabul etmiş olduğu can alıcı probleme varır dayanır. "Kendi kendine ayakta duran duyusal üstü dünya" ile Heidegger, "duyusal üstü Tanrı ve tanrıları olduğu kadar en yüksek amaçları, varolanın temeli ve ilkeleri, ideal olanları" da kasteder. Fakat gerçek hayat durumlarında bir bireye yaklaşan ve hitap eden hayat sahibi Tanrı, böyle bir duyusal üstü dünyanın tamamlayıcı bir parçası değildir; Onun oradaki yeri, duyulur dünyada olduğundan daha fazla değildir, bununla birlikte her ne zaman insan, Onunla karşılaşmalarını kendi kendisiyle karşılaşmalar olarak yorumlamak zorunda kalırsa, insanın gerçek yapısı ortadan kaldırılmış olur. Bu, şu anda ortaya çıkmış olan bir durumdur.

Heidegger, haklı bir biçimde, şimdiki zamana bir gece vakti olarak bakışlarını yöneltir. Bu münasebetle o, en önemli yorumlayıcı yazılarını eserine tahsis ettiği büyük şair Hölderlin'in bir mısrasına atıfta bulunur. Hölderlin şöyle diyor:

***Aber weh! es wandelt in Nacht, es wohnt, wie im Orkus,
Ohne Goettliches unser Geschlecht.***

(Eyvah! neslimiz tanrısız karanlıkta yürür, Hades'teymiş gibi yaşar.)

Gerçek şu ki Heidegger, yalnızca bir ihtimal dahi olsa, günün tekrar ağaracağı, ve ardından "Tanrı ve tanrıların görünmeye başlayacağı" bir entelektüel dönüşüm vaadini öne sürer. Fakat mutlak tekliğin yanar döner bir çoklukla bir araya getirilmesi, Hölderlin'in bir buçuk asır önce Tanrıyı ve Onun aktif doğa güçlerinde, yani tanrılarda tezahür etmelerini övdüğü mısrasındakinden farklı bir yüzük vasıtasıyla olmuştur. Bugün, tüm öznelilik ile bunu aşan şey arasında olan asli farklılık hakkındaki problemle, alinyamız problemiyle yüz yüze geldiğimizde, böyle bir teklik ile böyle bir çokluğun yan yana gelmesi, imgesiz çağın ardından, insan Tanrı ile gerçek karşılaşmalarını yeniden tecrübe etmeden ve onaylamadan yeni bir imgeler oluşumunun başlayacağına – Tanrının ve tanrıların imgeleri, Tanrının tanrılarla birlikte imgeleri– işaret ediyor gibi görünmektedir. Ancak, gerçek karşılaşma olmadan bütün imgeler, illüzyon ve kendi kendini aldatma olur. Bütün konuşmaların son derece can alıcı bir ciddiliğe' sahip olması gerektiği bu zamanda kim, Tanrı ile tanrıları hakiki karşılaşma düzleminde yan yana getirmeye cesaret edebilir? Gerçekten, eskiden, kendini samimi bir şekilde adayarak tanrıya dua eden bir insanın o anda ve o yerde, gerçekten kendisini ona bir güç ya da bir form olarak açan Tanrının Kendisini, Tanrının ilahî vasfını anlatmak istediği bir zaman vardı. Fakat şu an artık böyle değildir. Tekil ve çoğul ile ilişkili olarak Hölderlin, yalnızca tanrıların en yücesini değil, bizzat "tanrıların kendi tanrıları olarak ibadet ettikler" Tanrıyı kastederek, *der Goetter Gott*, "tanrıların Tanrısı" ifadesinde bulunduğu da durum farklı değildir.

Cennet ışığının tutulması, Tanrının tutulması; bu gibi kullanımlar, gerçekte dünyanın içerisinde geçiyor olduğu tarihsel zamanın özelliğidir. Ancak bu, insan ruhunda meydana gelen değişimler örnek getirilmek suretiyle yeterli bir biçimde açıklanabilecek bir süreç değildir. Bir güneş tutulması güneşte değil, güneşle bizim gözlerimiz arasında gerçekleşen bir şeydir. Felsefe, bizim Tanrıya karşı gözlerimizin kapalı olduğunu düşünüyor da değildir. Felsefe bugün bizim yalnızca, "Tanrının ve tanrıların" yeniden bir zuhurunu, yüce imgelerin yeni bir oluşumunu mümkün kılacak ruhsal yönelimden yoksun olduğumuzu kabul eder. Fakat, gökle yer arasında, bu örnekteki gibi bir şeyler meydana geliyor olduğu zaman bir kimse, sırrın örtüsünü açan gücü dünyevi düşünce içerisinde keşfetme hususunda ısrar ettiği an her şeyi elinden geçirir. -Karşı karşıya olma durumumuz açısından- kendisini aşkının etkili gerçekliğine teslim etmeyi reddeden bu kimse, tutulmanın insanî sorumluluğuna iştirak eder.

Varsayın ki, insan şu anda "kendi kendine ayakta duran duyusal üstü dünyanın bertaraf edilmesini" tamamiyle gerçekleştirdi, ve herhangi bir şekilde bir dereceye kadar insanı tanımlayan ilkeler ve idealler artık yok. İlkeler ve ideallere benzemeyen, O olarak tasvir edilemeyip Sen diye hitap edilebilen ve ulaşılabilen Onun hakiki karşı karşıya olma durumu, insan için bertaraf etme süreci esnasında gözden kaybolabilir; yine de bu karşı karşıya olma durumu karanlık duvar arkasında bozulmadan sürüp gider. Hatta insan, hepsinden öte bir sahip oluculuğa işaret eden ve şayet sahip olan onu reddetmiş ise, yani artık bir "insan Tanrısı" yoksa varlık sebebini kaybetmiş olan bir "Tanrı" ismini atabilir; yine de bu isimle gösterilen O, Kendi sonsuzluğunun ışığında yaşar. Fakat biz "katiller", ölüme teslim edil-

miş, karanlıkta yaşayan varlıklar olarak kalmaya devam ederiz.

Bir Yahudi efsanesine göre Adem ile Havva, yaratıldıkları gün Tanrıya kaşı gelip de Cennet Bahçesi'nden sürüldükleri zaman ilk defa batan güneşi gördüler. Dehşete düştüler, çünkü onlar bu fenomeni sadece, dünya-nın kendi suçlarından dolayı kaos içine daldığının bir alameti olarak yorumlamışlardı. Her ikisi de, karşı karşıya oturarak bütün gece boyunca ağladı, ve onlar bir kalp değişimi geçirdiler. Sonra gün ağardı. Adem ayağa kalktı, bir hayvan yakaladı, ve onu kendisinin yerine bir kurban olarak sundu.

DİN VE FELSEFE

III

1

Felsefe ve dinin alanları arasında radikal bir ayırım yapmanın güçlüğü, ve aynı zamanda bu güçlüğü aşmanın uygun şekli, bu iki alanın temsilcileri olan iki şahsı karşılaştırdığımızda bizim için en açık bir biçimde ortaya çıkar –Epicurus ve Buddha.

Epicurus yalnızca, Tanrıların var olduğunu, yani iki dünya arasındaki alanlarda yaşayan, bununla beraber dünya üstünde gücü ya da ona ilgisi olmayan ölümsüz ve mükemmel varlıkların olduğunu öğretmekle kalmaz, aynı zamanda o, bir kimsenin bu Tanrılara, onların dindarca temsil edilmeleri yoluyla, ve geleneksel ayinler, özellikle samimi ve münasip kurban etmeler yoluyla ibadet etmesi gerektiğini kabul eder. O kendisinin ibadet ettiğini, kurban sunduğunu söyler, ki ardından bir komediden bir karakterin sözlerini zikreder: "Beni önemsemeyen tanrılara kurban sundum." Burada bir dogma türü, aynı zamanda bir kültik uygulama ve bununla beraber dinî olmaktan daha çok felsefî bir tutum söz konusudur.

Buddha zikretme lütfunda bulunduğu kadıyla, popüler inancın Tanrılarına, ironi karıştırılmaksızın süku-netle ve hayli iyi niyetle yaklaşmıştır. Kuşkusuz bu tanrılar güçlüdürler, ve Epicurus'un tanrılarından farklı olarak insan dünyasıyla ilgilidirler. Fakat onlar, insanlar gibi arzu zincirine bağlıdır; onlar yine insanlar gibi "doğuşlar çarkı"na takılmış göksel şahıslardır. Bir kimse onlara ibadet edebilir, ancak efsaneler onları Buddha'ya, doğuşlar zincirinden kurtulmuş ve kurtul-

makta olan o "Uyanık Olan"a devamlı sadakat yemininde bulunur bir şekilde resmeder. Diğer taraftan Buddha gerçekten, "Doğmamış, Meydana getirilmemiş, Yaratılmamış" bir Tanrı olduğunu bilmektedir. Buddha onu yalnızca, bu bütünyle selbî olan isimle bilir ve onun hakkında herhangi bir iddiada bulunmayı reddeder. Yine de o, bütün varlığıyla ona bağlı olarak kalır. Burada ne bildiri, ne de bir ilaha ibadet söz konusu olmayıp sadece açık bir dini realite vardır.

2

Bu yüzden tanrısal olanın kişisel tezahürü dinin hakikiliği için kati değildir. Kesin olan şey, *yalnız* benim karşımda *olmamakla* beraber, karşımda olan Varlık olarak tanrısal olana kendimi bağlamamdır. Tanrısal olanın, insanî ben alanına tam dahil edilmesi onun tanrısallığını ortadan kaldırır. Gerçekten inanmam *için* Tanrı *hakkında* bir şeyler bilmem zorunlu değildir; pek çok hakiki mümin, Tanrı hakkında değil de, Tanrıyla nasıl konuşacağını bilir. Şayet bir kimse bilinmeyen Tanrıya doğru dönmeye, Onunla karşılaşmak için adım atmaya, Ona seslenmeye cesaret ederse, Gerçeklik mevcut olur. Tanrıyı aşkın alanla sınırlamayı kabul etmeyen bu kişi, Onu aşkın alanla sınırlayandan daha tam bir kavrayışa sahiptir. Fakat Tanrıyı içkin alanla sınırlayan kimse, Ondan başka olan bir şeyleri kastetmektedir.

Aeschylus'ta geçen dinî konuşma Eupirides'tekiyle karşılaştırıldığı zaman, iki alan arasındaki radikal farklılık ortaya çıkar. *Agamemnon*'da koro şöyle der:

Zeus, her kim olursa olsun,
Eğer böyle çağrılmasına razı olursa,
Bu isimle ona dua ederim.

"Her kim olursa olsun" pasajının nasıl anlaşılması gerektiği, duygularını bir paradoks içinde ifade eden aynı şairden bir başka parçayla gösterilir:

Zeus her şeydir, her şeyden de daha fazlası.

43

Burada içkinlik aşkınlıkla birleştirilir. Fakat takip eden "Eğer böyle çağrılmasına razı olursa" pasajıyla bağlantılı olarak şerh eden kişi, haklı olarak Platon'un *Cratylus*'undaki bir cümleye göndermede bulunur: "Biz Tanrının ne doğasını, ne de gerçek isimlerini biliyoruz." Bir sonraki cümle, işte bu sebepten dolayı, dua ederken onlara hoşlandıkları isimlerle hitap ettiğimizi açıklar.

Diğer yandan, Eupirides'in *Trojan Women*'ında yaşlı kraliçe Zeus'a şu şekilde seslenir:

Ey yeryüzünün dayanağı ve onun üstünde tahtta oturan,

Her kim olursan ol, zihnimizin aciz kavrayışının ötesindesin,

İster Zeus, ister Kader, isterse de insanların ruhu,
Sana yalvarıyorum.

Aeschylus'un parçasının baş tarafına benzemesine rağmen, takip eden kısımlarda olasılıklardan birisi olarak düşünülen topyekün içkinlik, dini durumu ortadan kaldırr. Sanki bir kimse "insanların ruhu"na dua edebilmiş gibi! Eupirides'in diğer bir trajedisinden parçalar, kastedileni daha fazlasıyla bize gösterir. Onlardan birisi şöyle der:

Tanrılar her ne olursa olsun, biz tanrıların köleleriyiz.

ve bir diğeri şunu okur:

Zeus, doğrusu Zeus her kim olursa olsun,
Sadece söylentiler sayesinde onun hakkında bir par-
ça biliyorum.

44

Aeschylus'un "her kim olursa olsun" sözünden, büyük trajedicilerden sonuncusunun görünüşte benzer olan "gerçekte Zeus her kim olursa olsun" sözüne gidiş, kesinlikle önemli bir husustur. Elbette burada konuşan şair değil, onun karakterleridir, bununla birlikte onlar sorgulanamaz bir şekilde şairin gerçek içsel durumunu ifade ederler.

Bu, karşısında duran tanrıyı artık tecrübe etmeyen insanın durumudur. Onun tanrıyı bu şekilde tecrübe edip etmemesinin, ya da tecrübe etmeye güç yetirip yetirememesinin bir önemi yoktur. Kendisinden varoluşsal olarak uzaklaştırdığı için o, artık tanrıyı, karşısında olan bir tanrı olarak tanımaz. Her ne kadar Aeschylus'un korosu Tanrıdan üçüncü şahıs olarak bahsetse de, insanî olandan tanrısal varlığa yönelen hakiki bir yalvarışı gerçekleştirir. Diğer taraftan Hecuba'nın merhameti konusunda, koronun başlangıç sözü "Sen" olmasına rağmen, gerçekte ima edilen gerçek "Sen" değildir.

Protagoras bir zamanlar ne tanrıların var olduğunu, ne de onların var olmadıklarını araştırabileceğini, çünkü konunun gizemselliği ile insan hayatının kısıklığının keşfe mani olduğunu söylemişti. Bu meşhur söz, meseleyi felsefi bilincin diline nakleder, ancak bu, Protagoras'ın yaşadığı zamanın kuvvetli bir biçimde şartladığı bir bilinçtir. Mutlak olan her şeyi evrensel bir rölativizm aynasında kendisine çekip yutan bu özel bilinç açısından tanrılar hakkındaki problem, sadece ve sadece, onların varoluşunu araştırmanın mümkün olup olmadığı problemi şeklini almıştır. Bu soru, daha önceki devrin büyük filozoflarına anlamsız görünmekteydi.

Heraclitus'un "Tanrılar keza buradadır" sözünde, "keza" sözcüğü doğrudan doğruya mevcut ilahî varlığın varoluşunun kuvvetli bir göstergesidir. Ve o, tek başına bilge olan Bir'in, Zeus adıyla çağrılmayı isteyip istemediğini açıklarken, tanrıyla karşılaşma ile onun düşünce- de nesnelleştirilmesi arasındaki ilişki hakkında olduğu gibi din ve felsefe arasındaki asli ilişkiye dair de felsefî izahlarda bulunur. Popüler geleneğin mitlerinin ve kültlerinin artık aşkın bir varlığın delili ve sembolü olmayıp daha ziyade sadece kuruntu veya oyun mahiyetinde bir şey olduğunu benimseyen sofist, bu ilişkinin sona erdiğini bildirir. Daima düşünebilecek kadar muktedir olmakla birlikte artık karşılaşmaya güç yetiremeyen bu insana göre tek mümkün dini problem, insanın tanrıların varoluşunu araştırıp araştıramayacağı sorusudur. Herhangi bir tecrübenin olmaması durumunda bu soruya olumsuz olarak cevap verilmesi gerekir. Bununla birlikte felsefenin, şu an olsa olsa yalnızca insan ruhunun tarihi açısından ilgili olduğu dinden tam olarak ayrılmasıyla ilk defa iki alan arasında radikal bir ayırım yapma imkanı ve görevi ortaya çıkar. Bu imkan ve bu görev, kesinlikle yalnızca ayırım yapma çağlarını değil, aynı zamanda, düşünsel hakikat (cogitative truth) ile iman realitesi keskin bir biçimde birbirinden ayrılmış olmakla beraber her bir felsefenin hâlâ bir dinle bağlantılı olduğu erken dönemleri de içine alır. Gerçekten, bu erken dönemleri dikkatle gözden geçirdiğimizde doğrudur ki, pek çok ayırt etme alametleri en açık bir şekilde ortaya çıkar.

3

Her kusursuz dindarlık bize göstermektedir ki, iman realitesi, "kendisine inanılan" Varlıkla, yani şartsız bir biçimde tasdik edilen mutlak Varlıkla yakın bir ilişki içinde yaşamak anlamına gelmektedir. Diğer taraftan

bütün büyük felsefeler de bize gösteriyor ki, düşünsel hakikat, mutlağı, diğer bütün objelerin kendisinden türetilmesi gerektiği bir obje haline getirmek anlamına gelmektedir. Müminin zihninde şahsî bir formda kavranılamayan sınırsız ve isimsiz bir mutlak olsa bile, şayet o, onu gerçekten karşısında duran mevcut bir Varlık olarak düşünüyorsa, inancı varoluşsal bir gerçekliğe sahiptir. Aksine o, mutlağı şahsî form içerisinde sınırlı olarak düşünüyor olsa bile, şayet onu bir nesneyi tefekkür ettiği gibi tefekkür ediyorsa, felsefe yapmaktadır. "Yaratılmamış" a sesle veya ruhla hitap edilmediğinde bile, din daima Ben ve Sen dualitesine dayanır. Felsefî ameliye bir birlik vizyonunun zirvesine ulaşmış olsa da, felsefe daima suje ve obje dualitesine dayanır. Ben ve Sen dualitesi, kendi ifasını dinsel ilişkide bulur; suje ve obje dualitesi, devam ettirildiği sürece felsefeye güç verir. İlk dualite bireyin asli durumundan, ona doğru dönmüş olduğu için kendisine doğru dönen Varlığın huzurunda yaşamasından doğar. İkinci dualite, bu beraberliğin, birisi gözlemek ve düşünmek diğeri de gözlenilmek ve düşünülmekten başka bir şey yapamayan bütünle farklı iki varoluş tarzına ayrılmasından hasıl olur. Ben ve Sen, yaşanan somutluk içinde ve bu somutluk vasıtasıyla var olur; soyutlama ürünleri olan suje ve obje, söz konusu güç iş başında olduğu sürece baki kalır. Ne gibi farklı formlar ve düzenler alırsa alsın dinsel ilişki, özünde bize verilmiş olan varoluşu açmaktan başka bir şey değildir. Felsefî tutum, kendisini otonom olarak düşünen ve böyle olmaya çaba gösteren bir bilincin ürünüdür. Felsefede insan ruhu, ruhsal çalışma nedeniyle kendisini elde eder. Gerçekten, kemale ulaşmış düşüncenin, zirvesinde olduğu bu noktada bir kimse, kişiyi baştan başa sarmakta olan ruhaniliğin ilkin ruhsal töz olduğunu söyleyebilir. Fakat dinde bu, ezeli Varlığın karşısında duran bir bütün kişi olarak açılmış

olan saf varoluştan başka bir şey olmayınca, ruhanilik de kişisel bütünlüğün bir parçası olur.

Felsefe dini, yetersiz de olsa, bir aklı (noetik) ameliyeye dayalı olarak düşünmekle ve bu suretle dinin özünü, bilinmeye kayıtsız olan bir objenin bilgisi olarak telakki etmekle hata işler. Sonuç olarak felsefe imanı, açık bilgi ile karışık sanı arasında bir yerlerde duran hakikatin bir tasdiki olarak anlar. Diğer taraftan, bilgiden bahsettiği ölçüde din onu, düşünen bir öznenin nötr bir düşünce objesiyle aklı ilişkisi olarak değil, daha çok karşılıklı temas, bir bilfiil varoluşla bir diğeri arasında tam hayatın içinde gerçekleşen hakiki çift taraflı buluşma olarak anlar. Benzer şekilde o imanı, bu karşılıklı münasebete giriş olarak, bir kişinin, kanıtlanamaması ve ispat edilememesine rağmen bütün anlamın kendisinden geldiği bilinebilir Varlıkla ilişkiye bağlı kalması olarak anlar.

4

Modern felsefenin iyi hazırlanmış bir başka sınır çizme teşebbüsü, din ve felsefenin her birinin maksadı arasında bir ayrım yapar. Bu görüşe göre felsefe özün tetkik edilmesine, din de kurtuluş hakkında araştırmaya yönelir. Şu halde kabul edilmelidir ki kurtuluş hakiki ve hususi bir dini kategoridir, fakat kurtuluşu araştırma özün tetkik edilmesinden sadece düşünülme tarzı açısından ayrılır. Dinin ana eğilimi daha çok, ikinin (çev: Ben-Sen) asli birliğini göstermektir. Bu husus, İncillerin dilinde muhafaza edilmekle beraber Eski Ahit'te "Tanrının yolu" ibaresiyle tasvir edilir. "Tanrının yolu" asla, insan davranışlarıyla ilgili bir emirler toplamı olarak değil, daha çok öncelikle Tanrının dünyadaki ve bir baştan bir başa dünya boyunca yolu olarak anlaşılmalıdır. Tanrının eylemleriyle görünür olması anlamına geldiğinden dolayı bu, Tanrı bilgisinin gerçek alanıdır. Fakat

aynı zamanda bu, Tanrının taklit edilmesi için bir prototip olduğundan dolayı kurtuluş yoludur. Benzer şekilde, dünyanın içinde hareket ettiği "patika" anlamına gelen Çince Tao, kozmik aslî anlamdır. Fakat insan bu hayatını ona tabi kıldığından ve "Tanrının taklit edilmesini" uygulamaya döktüğünden dolayı, aynı zamanda o, ruhun mükemmelleşmesidir.

Ancak, bu hususla ilgili daha başka şeylere dikkat edilmesi gerekir; din kurtuluşa yönelik araştırmayı yüksek bir mertebeye yerleştirmekle birlikte onu en yüksek ve esaslı maksat olarak görmez. Kurtuluşla ilgili araştırmada gerçekten kastedilen şey, yönelimden, keyfilikten kurtulmuş bir duruma erişilmesidir. Kurtuluş araştırması, kurtuluşun *etkisi* ile bağlantılıdır, fakat bizzat "Yol" keyfi değildir. Felsefe, gerçekten felsefe yapmayı ifade eder; din ne kadar gerçek olursa, bu o kadar çok kendisinin galip gelmesi anlamına gelir. O, özel "Din" alanı olmaktan kurtulmayı ister; hayat olmayı ister. Nihayetinde o, belirli dinî fiillerle ilgili değil, bütün belirli olandan kurtulmayla ilgilidir. Tarihsel ve biyografik olarak o, salt HER GÜNE doğru çaba gösterir. Dinî bakış açısından din, insanın sürgün olmasıdır; insanın ana vatanı, "Tanrının huzurunda" keyfi olmayan hayattır. Bu hayat, dinin en temel isteği olan, onu, onun hayat-karakterine dayanarak tanımlamaktan daha çok, kendi geliştirmiş olduğu özel niteliklere dayanarak tanımlama isteğine karşı durur. Pek tabi ki din, özel niteliklerinin evrensellik içerisinde buharlaşıp gitmeyeceği, bunun yerine bu niteliklerin, dinin, hayatın bütünü ile aslı ilişkisinde temellenmiş olarak görüleceği bir tarzda tasvir edilmelidir.

5

Tarihsel bir dinin tarihine baktığımızda, özde hep aynı kalan bir iç savaşın değişik dönemlerde ve safhâ-

lârda yeniden ortaya çıkışını görürüz. Bu, dinî unsurun kendisine her yönden hücum eden –metafizik, gnosis, büyü, politika vs.– gayri dinî unsurlara karşı olan kavgasıdır. Bu karışık unsur, akıntı içerisinde kendisini yenileyen akıcı iman hayatının yerini almaya çalışır. O yardımcılarını, aslında sadece dinsel ilişkinin ifadesi olarak hizmet gören mit ve kültte bulur. Kendi saflığını korumak için dinî unsur, bu kümenin otonom olma ve kişinin dinî hayatından kendini bağımsız kılma eğilimiyle kıyasıya savaşmalıdır. Bu savaş, peygamberî protesto, aykırı isyan, reformasyonel idare ve özgün dinî unsuru geri döndürme arzusundan doğan yeni bir temel kurma ile tamamlanılmalıdır. Bu, yaşanan somutluğun, insan ile tanrı arasındaki buluşma yeri olarak korunması için yapılan bir kavgadır. Bilfiil yaşanan somut, önceden görülemezliği ve geriye alınamazlığıyla, saptırılamaz olma niteliğiyle “an”dır; bunun yanında o, olanla istenen arasında, kader ve eylem, hitap ve cevap arasında kesinliğiyle ve gizli diyaloguyla “an”dır. Bu yaşanan somutluk, din dışı unsurların saldırısıyla tehdide maruz kalır ve o, kaçınılmaz tek’ başınalığı içinde dinî unsur tarafından bütün cepheleriyle korunur.

Her dinde dinî öz, en yüksek kesinliğiyle bulunabilir. Bu kesinlik, realiteyle çarpışmanın üstünde değil de içinde olan gerçek yaşanan somutta varoluşun anlamının açık ve ulaşılabilir olmasının kesinliğidir.

Anlamın gerçek yaşanan somutta açık ve ulaşılabilir olması, onun bir çeşit analitik ya da sentetik araştırma vasıtasıyla, veya yaşanan somut üzerine bir çeşit düşünüm vasıtasıyla kazanılabileceği ve ona sahip olunabileceği anlamına gelmemektedir. Anlam, bizzat yaşanıyor olan eylem ve acı çekmede, anın yavaşlatılamaz yakınlığında tecrübe edilmelidir. Kuşkusuz, tecrübeyi tecrübe etmeyi amaçlayan kişi zorunlu olarak anlamı kaçırmaz, çünkü o gizemin spontaneliğini tahrip eder. Sa-

dece, gerçekliğin bütün gücü önünde çekinmeden ve saklanmadan sabit duran ve ona canlı bir şekilde cevap veren kişi anlama ulaşır. O, ulaştığı anlamı hayatıyla teyit etmeye hazırdır.

Her dinî telaffuz, ulaşılan anlamın hakkını vermek açısından boş bir teşebbüstür. Bütün dinî ifadeler, yalnızca ona ulaşmayla ilgili bir imadır. İsrail halkının Sina'daki "onu yapacağız, ona kulak vereceğiz" cevabı, naif ve gerçekleştirilemeyene gebe kalmış bir kesinliği ifade eder. Anlam, bir kişinin kendi şahsına ait meşgulliyeti vasıtasıyla bulunur; o, kendisini yalnızca, bir kişi onun açılmasına iştirak ettikçe açar.

6

Her dinî realite, Kitab-ı Mukaddes dininin "Tanrı korkusu" adını verdiği şeyle başlar. Bu korku, doğumla ölüm arasındaki varoluşumuz kavranılamaz ve esraren-giz olduğu zaman, bütün emniyet gizemden dolayı kaybolduğu zaman ortaya çıkar. Bu, yalnızca, insanî bilginin şu anki durumu açısından ulaşılabilir olup da prensip itibariyle keşfedilebilir olanın rölatif gizemi değildir. O, tam doğasına ait olanın anlaşılabilir olduğu asli sırdır; bilinemezdir. (Bazı teologların inandığı gibi ikametgah olmayıp, sadece bir geçit olan) bu karanlık geçitten geçerek inanan kişi, bundan böyle sırla birlikte yaşamı gerektiği yer olarak kutsanan her güne adımını atar. O, dosdoğru ve kararlı bir şekilde somuta, varoluşunun bağlamsal koşullarına adım atar. Bundan böyle onun, bu durumu Verici tarafından verilmiş bir durum olarak kabul etmesi, Kitab-ı Mukaddes dininin "Tanrı korkusu" dediği şeydir.

Günümüzün önemli bir filozofu olan Whitehead, Eski Ahit'teki, Tanrı korkusu hikmetin başlangıcıdır sözünün Yeni Ahit'teki Tanrı sevgidir sözü ile nasıl uzlaştırılabileceğini sorar. Whitehead, "başlangıç" sözünün anla-

mını tam olarak kavramamıştır. Öncelikle Tanrı korkusunu tecrübe etmeden Tanrı sevgisiyle başlayan bir kişi, kendisinin yapmış olduğu bir putu, sevmenin yeterince kolay olduğu bir tanrıyı sever. O başlangıçta, huşu veren ve kavranılamaz olan gerçek Tanrıyı sevmemektedir. Sonuç olarak bu kişi, Eyüp ve Ivan Karamazov gibi Tanrının huşu verici ve kavranılamaz olduğunu idrak ederse, dehşete düşer. Şayet Tanrı Eyüp'e yaptığı gibi ona acımazsa ve onun Kendisini sevmesine vesile olmazsa, o kişi Tanrıdan ve dünyadan ümidini keser. (Din, hükümsüz Tanrıdan düşman Tanrıya, oradan da yoldaş Tanrıya geçirir derken Whitehead'in kastettiği şey muhtemelen budur. Korku geçidinden geçen müminin kendi varoluşunun somut bağlamsal koşullarına yönelmesi tam olarak şu demektir: O kişi, korku verici ve anlaşılamaz olsa da yaşanan hayatın gerçekliğine Tanrının huzurunda katlanır. Kendisine sevmesini öğretmiş olan Tanrının sevgisiyle onu sever.)

Bu yüzden, her hakiki dinî ifade açık veya gizli bir kişisel karaktere sahiptir, çünkü o, kişinin kişi olarak iştirak ettiği bir somut durumdan kaynaklanması nedeniyle dile getirilir. Bu, soylu bir alçak gönüllülüktен dolayı "Ben" sözcüğünden prensip olarak kaçınıldığı durumlarda da gerçektir. Hemen hemen Tanrıdan olduğu kadar kendisinden de isteksizce bahseden Konfüçyüs, bir defasında şöyle demiştir: "Tanrıya karşı homurdanmam ve insanlara karşı kötü niyet taşımam. Buradan aşağısını araştırmam, fakat yukarıya nüfuz ederim. Beni bilen, Tanrıdır." Dinî ifade somut duruma sıkı sıkıya bağlıdır.

Bir kimsenin somut durumu kendisine verilmiş olarak kabul etmesi, kendisine saf olgusalılığıyla "Tanrıvergisini" olarak tesadüf eden şeyi kabul etmeye hazır olması gerektiği anlamına gelmemektedir. Daha çok o kişi, bu olaya yönelik en uç düşmanlığı deklare edebilir ve onun "verilmişliğine" sadece kendi karşı koyucu gü-

cünü öne doğru çıkarmaya yönelmiş bir tarzda yaklaşabilir. Fakat o kimse, bilfiil olduğu şekliyle somut durumdan kendisini uzaklaştıramayacaktır; bunun yerine, dövüşme şeklinde de olsa onun içine girecektir. İster çalışma alanı, isterse savaş alanı olsun, o kişi konumlandığı yeri kabul eder. O, ruhun somut gerçeklikten daha yukarıda yüzüyor olmadığını bilir; hatta ona göre ruhaniliğin en yücresi, şayet bir somut duruma bağlı değilse bir illüzyondur. O kimse tarafından yalnızca somut duruma bağlanmış ruh, *Pneumaya*, Tanrının ruhuna bağlı olarak takdir edilir.

Öne sürmüş olduğum din tanımına itiraz olarak, bazı dinlerin zühdî eğilimi delil gösterilebilir. Bununla beraber, onlar bizzat dinî olanı zayıflatmadıkça bu eğilimler yaşanan somuttan sapma anlamına gelmez. Hayat eğilimi ve teyit edilmesi gereken hayat-unsurlarının seçimi burada değişmiştir. Fakat bu değişim, kişinin daha ziyade geliştirmek istediği an ile olan ilişkisini gevşetme doğrultusunda değildir. Zühdî olanın dışındaki unsurları ve dolayısıyla hayatın tamlığını dinî olanın boyunduruğu altına sokabilme konusundaki ümitsizliğinden dolayı bir kimse, an ile olan ilişkiyi zahitlik vasıtasıyla kurtarmayı arzu eder. Artık anlam ona, hayatın tamlığı içinde açık ve erişilebilir olarak görünmez.

Zühdî “yükseliş” felsefi olandan bütünüyle farklı bir şeydir. Aynı zamanda bu, indirgeme yoluyla ulaşılabilir olsa da somut bir şey formundadır.

7

Felsefe yapmak ve felsefe, yukarıda değindiğimiz hususa zıt olarak, bir kişinin bakışlarını somut durumdan kesin olarak ayırmasıyla, dolayısıyla öncelikli soyutlama ameliyesi ile yeniden başlar.

Burada soyutlama ile kastedilen şey Hegel'in, filozofun onunla başlamasını istediği “radikal soyutlama”

değil, basit antropolojik bir olgudur. Hegel dünyanın yaratılmasına, hiçlikten bir soyutlama adını verebilir, halbuki bizim için o, felsefe yapan insanın bakışlarını ayırdığı ve ayırması gerektiği somut gerçekliğin kesin olarak tesisinin nedenidir. Hegel'in aksine dindar insan bu faniliği esnasında somut durumun Tanrı tarafından tam verilmesi ve kendisi tarafından alınması şeklinde Tanrıyla buluşabileceği konusunda kesinliğe sahip iken Hegel, "en yüksek varlık"ı, "saf soyutlama" olarak tanımlayabilir. Öncelikli soyutlama ile biz, insanın somut durumdan yukarıda tam kavramsallaştırma alanına kendisini yükselttiği iç eylemi kastediyoruz. Bu alanda kavramlar artık, gerçekliği kavramanın araçları olarak hizmet etmek yerine, gerçekliği, aktüel olanın sınırlamalarından kurtulan düşüncenin objesi olarak temsil ederler.

Bir filozof kendi somut durumu içerisinde sanki felsefe yapıyor ve yapabiliyormuş gibi davrandığı zaman, bu soyutlamanın, bu somut durumdan sapmanın kesinliği gözden gizlenmiş bir şey olur. Descartes bize bunun en açık örneğini sunar. Oria birinci şahıs olarak konuşuyorken kulak verdiğimizde, sanki doğrudan kişisel tecrübenin sesini işitiyormuşuz gibi hissederiz. Fakat öyle değildir. Kartezyen *ego cogito*daki Ben, bedenselliği Descartes tarafından bir şüphe konusu olarak devre dışı bırakılmış olan canlı, ruh-bedenden müteşekkil şahıs değildir. O, güya tamamıyla doğamıza ait tek fonksiyon olan bilincin öznesidir. Bilincin ilkin koro şefi değil de kemancı olduğu yaşanan somutlukta *bu ego* hiç mevcut değildir. Descartes'e göre gerçekte *ego cogito* basitçe "Bilince sahibim" anlamına değil, "Bilince sahip olan Benim" anlamına gelir. Bu yüzden *ego cogito*, üç kat soyutlayan düşünümün ürünüdür. Bir kişinin kendi üzerine "geriye katlanması" demek olan düşünüm, somut durum içinde tecrübe edilen şeyden, bu şekilde hiç tec-

rübe edilmeyen "bilinç" in (cogitatio) çekilip çıkarılmasıyla başlar. O halde düşünüm, bir öznenin bir bilince ait olması gerektiğini anlar ve bu özneye "Ben" adını verir. Nihayetinde düşünüm, bu yaşayan ruh-bedenden müteşekkil kişiyi "Ben" ile, yani bilincin soyut olan ve soyut bir biçimde meydana getirilmiş olan öznesiyle özdeşleştirir. Somut durumun, algılamayı ve algılananı, kavramayı ve kavranılanı, düşüneni ve düşünüleni içine alan "that" (ki) inden, evvela bir "düşünüyorum ki" doğar. Bir özne bu objeyi düşünür. Öyleyse gerçekten zorunlu olan "that" (veya Bir şey ya da O) atlanılmaktadır. Bu durumda kişinin kendi hakkındaki ifadesine ulaşırız: O halde Ben (artık özne olmayıp, bizimle konuşan canlı kişi) gerçek varoluşa sahibim; çünkü bu varoluş söz konusu ego ile iç içedir.

Bu şekilde Descartes, soyutlama yöntemi vasıtasıyla somut başlama-noktasını bilgi olarak elde etmeye çalıştı, fakat nafile. Bu tür bir tümdengelim yoluyla değil, ancak bir Sen ile hakiki münasebet vasıtasıyla, yaşayan kişinin Ben'i varolan olarak tecrübe edilebilir. Her felsefenin kendisinden başladığı somuta, felsefî soyutlama yoluyla tekrar ulaşılamaz; o geriye alınamazdır.

Bununla birlikte felsefe bu zorunlu soyutlamanın en büyük ödülü olarak, (artık buraya bakmaya değil) daha yukarıya doğru hakiki vizyonun objelerine, "idealar"a bakışını yöneltme beyanında ve vaadinde bulunma hakkını kazanır. Bilenin tecrübe dünyasından kurtulmasını ifade eden Hint öğretisiyle düzenli hale getirilen bu düşünce ilkin tam olarak Yunanlılarca geliştirilmiştir. Nitekim Yunanlılar, görme duyusuna ait dünyayı, diğer duyu verilerinin artık kendisine katılması gereken bir dünya haline getirerek görme duyusunun diğer duyular üzerindeki egemenliğini tesis etmişlerdi. Buna karşılık olacak şekilde onlar, Hintliler açısından sadece bir kimsenin kendi beninin dayanak noktasına ulaşmak için

daima cesur bir teşebbüs olan felsefe yapmaya da görme duyusuyla ilgili bir nitelik, yani tikel objelerin tefekkür edilmesi niteliğini vermişlerdir. Yunan felsefesi tarihi, tam olarak Plato'da açıklığa kavuşturulan ve Plotinus'ta mükemmel bir seviyeye ulaşan düşüncenin görselleştirilmesinin tarihidir. Bu görsel düşüncenin objesi, tümel varoluştur veya varoluştan daha yüksek bir gerçeklik gibidir. Felsefe, bir kimsenin mutlağı tümelerde göreceği ön kabulüne dayanır.

Kendisini felsefi olarak tanımlaması gerektiğinde din yukarıdakine zıt bir şekilde, felsefeden, mutlağın tikel ile, somut ile anlaşmasını anlar. Bu yüzden Hristiyan felsefesinin önemli bir olayı olan, tümelerin gerçekliği ya da gerçek dışılığı hakkındaki skolastik tartışma özünde din ve felsefe arasında felsefi bir kavgaydı ve bu tartışma, Hristiyan felsefesinin hep süregelen öneminin dayandığı noktadır. {Malebranche'ın "biz şeyleri Tanrıda görürüz" sözü gibi dinî-derinlikli formüllerde ifade edilen şey aynı zamanda felsefi soyutlamadır; çünkü bu "şeyler", somut duruma ait şeyler değil, Platon'un ideaları ("*les idées intelligentes*") kadar geneldirler. Aksine dindar insan (veya artık felsefi bir sistemci olarak değil de dindar insan olarak Malebranche) aynı cümleyi söylediğinde onu bir başka şekle dönüştürür. "Şeyler" şimdi ona göre arketipler veya "mükemmel özler" değil, bilfiil örnekler, bedensel kişi olarak onun hayatını beraber geçirdiği varlıklar ve objeler anlamına gelir. Bu kişi onları Tanrıda gördüğünü söylemeye cüret ettiği zaman, yukarıya doğru değil, buraya bakmaktan söz eder. O anlamın, her anın yaşanan somutluğunda açık ve erişilebilir olduğunu kabul eder.

Plato, somut durumun gizemli doluluğunun fevkalade insanî ve şiirsel bir açıklamasını sunar. O, ihtişamlı bir şekilde nasıl suskun kalması gerektiğini de bilir. Plato, on yedinci mektubun unutulmayan pasajında

suskunluğuyla ilgili bir açıklama getirirken ve bir cevap sunarken, "sıçrayan kıvılcımdan başlayarak o anda bir ışığın alevlendiği" yerde kesin olarak "beraber hayat"ın somutluğundan hareket eder. Ancak o bir izah getirmek için hemen tümeli kastederek bilinenin bilinmesiyle ilgili bir açıklamaya döner. Somut durum içinde kalırken, hatta ona şahit olurken insanın, bir yanından diğer yanına mutlak ile somut arasındaki anlaşmadan doğan bir gökkuşağı uzanır. Şayet o kişi felsefe yaparken bakışını bilginin objesi olarak mutlağın beyaz ışığına sabitleştirmeyi isterse, yalnızca arketipler veya idealar, tümelin şekil değişimleri ona kendilerini sunarlar. Renkten-bağımsız, renk-ötesi köprü görünmez olur. Platon'un *Republic*'inde gösterdiği gibi iyi ideasının Tanrıyla özdeşleştirilmesinden *Timaeus*'ta ortaya çıkan tefekkür eden Demiurge düşüncesine niçin geçmiş olduğunun sebebi de bu noktada bulunmalıdır.

8

Felsefenin büyük uğraşına, hatta onun kendisinden fazla emin kibri karşısında bile, dinin gözü kapalı kalmasına izin verilmemelidir. Asli ilişkisel bağın, Ben ve Sen arasında meydana gelen şeyin gerçekliğinin, anın spontaneliğinin bilfiil, her daim terk edilişi zorunlu olarak bu uğraşa aittir. Din, bilgiyi sadece bir ihtiyaç olarak değil, aynı zamanda insanın bir ödevi olarak bilmelidir. Din, tarihin bu ihtiyaç ve ödev yolunca yürüdüğünü bilmelidir, ve yine bilmelidir ki, Kitab-ı Mukaddes'in diliyle ifade edersek, bilgi ağacından yeme Cennetten çıkıp dünyaya yönelmiştir.

Nesnel ve bütün varlığın kendi kendine yeten ilişkisi olarak, doğal ve ruhsal olarak dünya, felsefe yaparak gelişen düşüncemiz bize sunulan somutlar-dünyasını bir araya getirerek kaynaştırmadığı takdirde bizim için var olmaz. Düşüncemiz bu somutlar-dünyasını birbiriyle

ve insanın daima tecrübe ettiği ve daima tecrübe edilebilir olarak düşündüğü her şeyle birleştirmediği takdirde dünya var olmaz. Ruh da, şayet düşünce onu nesnelleştirmezse, bizzat ruh felsefe gibi kendisini nesnelleştirmez ve birleştirmezse, bizim için hakikaten objektif ilişki olarak hiç var olmaz. Felsefe yalnızca somut ile ilişkiyi radikal bir şekilde koparmak suretiyle, statik bir kavramlar ve dinamik bir problemler sistemiyle birlikte şaşırtıcı bir objektif düşünce-sürekliliğı yapısını mümkün hale getirir. "Düşünebilen" her insan, bu yetisini basitçe kullanmakla, düşüncenin düşünülerek idrak edilişiyile bu sürekliliğı katılabilir. Yalnızca bu yolla bir "nesnel" karşılıklı anlama, yani dinî olandaki gibi iki insandan her birinin, husule getirmiş oldukları hayatla ilişkiye dayanarak bir diğerini tanımasını gerektirmeyen bir ilişki var olur. Buna karşılık her ikisi de, hayatla ilgiyi gerektirmeyen bir düşünce fonksiyonunu yerine getirir ve idealar ile problemlerin karşılıklı ilişkisi arasında var olan gerilimi verimli bir diyalektik içinde taşır.

Bir varlığın özüyle ilgili dinsel bildirim, paradoksta ortaya çıkar. Bu, kanıtlanabilir bir iddia olmayıp (böyle bir iddiada bulunan teoloji daha çok şüpheli bir felsefe türüdür), kendisini dinleyen insanın varoluşunun gizli bölgesine ve orada, yalnız orada tecrübe edilebilen şeye doğru bir işaret etmedir. Burada zikredilmeden geçilmemesi gereken sanatsal bildirim, bildirilen bir özün kendisinden kopamayacağı ve bağımsız varoluş haline gelemeyeceğı *Gestalt*'ta ortaya çıkar. Bir varlığın özü yalnızca felsefede ve felsefe vasıtasıyla, sonuçta sadece durumun nesnelleştirici bir şekilde ele alınıp işlenmesiyle bildirilebilir ve aktarılabilir.

Felsefenin hakikate götürme ve onu içirme kudreti hakkındaki şüpheli hükme burada hiçbir şekilde işaret edilmemektedir. Doğrusu düşünsel hakikatin imkanı, varlığa düşünsel sahip olma anlamına değil, varlıkla

düşünsel gerçek bir ilişki anlamına gelmektedir. Düşünce sistemleri, soyutlama yoluyla mümkün kılınmış varlıkla olan hakiki düşünce-ilişkilerinin tezahürleridir. Onlar yalnızca "görünüşler" değil, daha çok bu düşünsel keşif yolculuklarının geçerli dokümanlarıdır.

Din ve felsefenin insanları etkileme tarzları arasında ki benzerlik ve farklılık zikredilmesi gereken bir konu olarak kalmaktadır.

Dinî gerçeklikte kişi, kendisini bir bütüne yoğunlaştırır, çünkü o, kişinin dindarca yaşayabileceği tek birleşik varlıktır. Bu bütünlükte doğal olarak düşünce de, artık otonomluğunu mutlaklaştırmaya çalışmayan bir düşünce bölgesi olarak içerilir. Bununla beraber gerçek filozoflarda bir birleştirme değil, totalleştirme ortaya çıkar. Dolayısıyla düşünme, kişinin tüm yetilerini ve bölgelelerini istila eder ve boğar. Büyük bir felsefe ediminde parmak uçları bile düşünür – fakat artık hissetmezler.

9

İnsan açısından var olan, ya yüz yüze varlık ya da pasif objedir. İnsanın özü var olanla bu iki başlı ilişkiden doğar. Bunlar iki zahirî fenomen değil, bilakis varlıkla birlikte var olmanın iki temel tarzıdır. Annesine seslenen çocuk ve annesini seyreden çocuk –veya daha tam bir örnek vermek gerekirse, gözlerine baktıktan başka bir şey yapmadan suskun bir şekilde annesiyle konuşan çocuk ve herhangi bir objeye baktığı gibi annesinin üzerinde olan bir şeye bakan aynı çocuk– insanın sabit kaldığı ve kalmakta daimi olduğu iki başlılığı gösterir. Hatta bu türden bir şey, ölümün yakın olduğu zamanlarda fark edilebilir. Burada açıkça ortaya çıkan şey, bizzat insan varoluşunun çifte yapısıdır. Bunlar, varlıkla birlikte varoluşumuzun iki temel tarzı olduğundan dolayı genelde varoluşumuzun iki temel tarzıdır – Ben-Sen ve Ben-O. Ben-Sen en yüksek yoğunluğunu ve

tecellisini, sınırsız Varlığın mutlak kişi olarak partnerim olduğu dinî gerçeklikte bulur. Ben-O en yüksek kon-santrasyonunu ve aydınlanışını, felsefî bilgide bulur. Bu bilgide öznenin, Ben ve O'nun vasıtasız yaşanan birlik-teliğine ait Ben'den çekilip çıkarılması ve O'nun özün-den koparılmış obje şekline dönüştürülmesi, tefekkür edilmiş var olan varlıkların, hatta tefekkür edilmiş biz-zat Varlığın tam, kesin düşünülmesini meydana getirir.

Franz Rosenzweig'in bir sözüne göre ilahî hakikat kendisine, felsefenin ve teolojinin "her ikisinin de elle-riyle" dua edilip yalvarılmasını ister. "İnananın ve i-nanmayanın çifte duasıyla dua eden kişiye", diye de-vam eder, "ilahî hakikat kendisini esirgemeyecektir." Fakat inanmayanın duası nedir? Rosenzweig bununla, Goethe'nin kendi kaderine duasını, ne kadar hakiki ol-duğu önemli olmayan ve Eupiridesci kraliçenin kadere ve insan ruhuna yönelttiği duayı akla getiren bir duayı, Sen'inin Sen olmadığı bir duayı kasteder. Ancak, Sen'den daima daha uzakta olan, yine de bana daha önemli görünen bir diğer dua vardır ki , bu filozofların duasıdır.

Bütün formlar vasıtasıyla ışıık saçan ve Kendisi form-suz olan Buluşanla buluşmanın dinî gerçekliği, O'nun hiçbir imgesini, obje olarak kavranabilir hiçbir şeyi bi-lemez. Onun yalnızca bildiği, Bir Mevcudun mevcut oluşudur. İster suret isterse de idealar olsun O'nun sembolleri daima ilkin Sen O olduğunda ve O olduğu sürece var olur. İnsan varoluşunun katıldığı ve bütün-leştiği zemin, aynı zamanda imgelerin zuhur ettiği derin uçurumdur. Bir kısmı dünyevî cisimde dahi daimi olan görünürlükte kendisinin sabit kalmasına izin veren ve bir kısmı ruhtan başka kutsal yere müsamaha etmeyen Tanrıyla ilgili semboller ortaya çıkar. Semboller birbirle-rine eklenir, karışıp birleşirler, plastik ve teolojik form-larla inananlar topluluğuna arz edilirler. Kanaatimizce

Tanrı da, bütün bu benzer ve zorunlu olarak sahte olan suretleri hor görmekten çok, onlar vasıtasıyla Kendisine bakana acır. Yine de bunlar daima, olduklarından daha fazlasını olmayı, Onu göstermekten ve Ona işaret etmekten daha fazlasını acelece arzu ederler. Sonunda hep durmadan şu ortaya çıkar; onlar kendilerini şişirirler ve Ona giden yolu tıkarlar, O da Kendisini bunlardan uzak tutar. Ardından, hem sureti hem de suretin sembolize ettiği ve saf düşüncenin karşısına koyduğu, hatta zaman zaman tüm metafizik düşüncelerin olumsuzlanması olarak anladığı Tanrıyı reddeden filozofun sırası gelir. Bu eleştirel "ateizm" (*Atheio* Yunanlıların geleneksel tanrıları reddeden kimseye verdiği isimdir), bir düşünce üzerine konuşma formunda üçüncü şahıs olarak yapılan duadır. Bu filozofun hep bilinmeyen Tanrıya duasıdır. Bu dua, dindar insanları harekete geçirmek ve onları Tanrı-yoksunu gerçeklikten yeni bir buluşmaya doğru yola koyulmaya tahrik etmek için oldukça uygundur. Bu yolda yürürken onlar, açıkça Tanrıyı karşılamayan sembolleri ortadan kaldırırlar. Filozofu harekete geçiren ruh onları harekete geçirir.

TANRI SEVGİSİ VE İLAH TASAVVURU

|IV

Yaşadığı iki dinî tecrübeden sonra Pascal'ın kaleme alıp ölümüne kadar beraberinde taşıdığı, yeleğinin as-tarına dikilmiş olan, bir ruhun çılgınlıkları olarak bizi etki-leyen acelece karalanmış satırlarda, Ateş başlığı altında şu notu görürüz: "İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakub'un Tanrısı -filozofların ve alimlerin Tanrısı de-ğil."

Bu sözler Pascal'ın kalbinde bir değişim olduğunu gösterir. O, Tanrının olmadığı bir varlık durumundan Tanrının olduğu bir duruma değil, filozofların Tanrıla-rından İbrahim'in Tanrısına dönüş yapar. İmanın kendi-sine ağır bastığı biri olarak artık o, filozofların Tanrısıyla ne gibi bir alakasının olduğunu bilememekteydi; yani belirli bir düşünce sistemi içerisinde belli bir yeri işgal eden Tanrıyla. İbrahim'in Tanrısı, İbrahim'in inandığı ve sevdiği Tanrı ("Yahudilerin tüm dini," diyor Pascal, "yalnızca Tanrı sevgisinden ibarettir."), kesinlikle Tanrı olduğundan dolayı bir düşünce sistemine sokulmaya elverişli değildir. O, mutlak olarak ve Kendi doğası ne-deniyile düşünce sistemlerinin her birinin ve hepsinin ötesindedir. Filozofların Tanrı ismi ile tanımladıkları şey, bir tasavvurdan (idea) daha fazlası olamaz. Fakat Tanrı, "İbrahim'in Tanrısı" bir tasavvur değildir; tüm tasavvurlar Onda eriyip yok olurlar. Hepsi bu kadar de-ğil. Tüm tasavvurların kendisinde eriyip yok olduğu bir varlık durumunu düşünür de onun hakkında bir tasav-vurmuş gibi bir takım felsefî düşüncelere girişirsek o zaman artık İbrahim'in Tanrısına gönderme yaptığımız-dan söz edilemez. Pascal tarafından söylenen üstü ka-

palı bir söze göre filozoflara özgü "tutku", kibirdir. Onlar insanlığa Tanrının yerine kendi sistemlerini sunarlar.

"Ne!," diye feryat eder Pascal, " filozoflar Tanrıyı kabul etmiş ve insanların sadece onu sevmelerini değil, kendilerinin düzeyine ulaşmalarını, sonra da durmalarını istemişler!" Elbette ki filozoflar onun yerine imgelerin imgesini, tasavvuru koyduklarından dolayı kendilerini ve bizden geri kalanları ondan daha da uzağa sürüklemişlerdir. Hiçbir alternatif yok. Kişi seçim yapmak zorundadır. Her şeyin allak bullak olduğu anlardan biri esnasında, yatalak iken yaptığı duaya cevap verildiğini hissettiği zaman Pascal'ın tercihi: "Bütün kalbimle senin adaletine karşılıkta bulunmak için, tek başına senin huzurunda, her şeyden mahrum, dünyadan ayrı olmak."

Tabi ki Pascal'ın kendisi bir filozof değil matematikçiydi, ve filozofların Tanrısına sırtını dönmek bir matematikçi için, filozof için olduğundan daha kolaydı. Çünkü filozof gerçekten bu Tanrıya sırtını dönmeyi istemiş olsaydı, Tanrıyı herhangi bir kavramsal formda kendi sistemine dahil etme teşebbüsünden vazgeçmeye mecbur kalırdı. Tanrıyı diğerleri arasında bir konu olarak, yani hepsinin en yüksek konusu olarak dahil etmek yerine, onun felsefesi hem bütünüyle hem de kısmen gerçekte değinilmeksizin Tanrıya işaret etmeye mecbur olurdu. Bu şu anlama gelmektedir ki filozof, kendi Mutlak tasavvurunun Mutlağın yaşadığı noktada çözülüyor olduğu; bu tasavvurun Mutlağın sevildiği noktada çözülüyor olduğu; bu noktada Mutlağın, artık bir kimsenin hakkında felsefe yapabileceği "Mutlak" olmayıp, Tanrı olduğu gerçeğini tanımaya ve kabul etmeye mecbur olurdu.

2

Eleştirel dönem filozofunu pusuda bekleyen sonsuz ve ümitsiz mücadelenin mahiyetini açık bir şekilde kav-

ramak isteyenler, Kant'ın yaşlılık çağında yaklaşık yetmiş yaşlarında yazdığı, tamamlanmamış halde ölümünden sonra yayımlanmış olan eserindeki uzunca notları okumalıdır. Bu notlar, eşsiz bir varoluşsal trajedi sahnesi sergilerler. Kant, transandantal felsefenin tamamlanmasına geçişi oluşturan ilkeye "Transandantal Teoloji İlkesi" adını verir; burada o, "Tanrı nedir?" ve "Bir Tanrı var mıdır?" sorularıyla ilgilenir.

Kant şu açıklamada bulunur: "Transandantal felsefenin işlevi, hâlâ bir karara bağlanmamıştır: Bir Tanrı var mıdır?" Bu soruya bir cevap bulunmadığı sürece Kant'ın felsefesinin hedefi daima yerine getirilmemiş olarak kalacaktı; ruhsal güçlerinin zayıfladığı son zamanlarında, bu "hâlâ bir karara bağlanmamış"tı. O, zaman zaman cevabı dokuyarak, tekrar tekrar da dokuduğunu sökerek sürekli artan bir çabayla bu problem üzerinde uğraşıp didindi. Uç bir formülasyona ulaştı: "Onu düşünmek ve Ona inanmak özdeş bir edimdir." Üstelik, "Onun düşünülmesi bir ve aynı zamanda Ona ve Onun kişiliğine inanılmasıdır." Ancak bu iman, filozofun felsefesi açısından Tanrının mevcut olmasıyla sonuçlanmaz. "Tanrı benim dışımda olan bir mevcudiyet değil, bilakis yalnızca içimdeki bir düşüncedir." Ya da, Kant'ın bir başka vesileyle söylediği gibi, "sadece ve sadece içimizde olan ahlakî bir ilişkidir."

Bununla beraber Kant, belli türden bir "gerçeklik"e sahiptir. "Tanrı sadece aklın bir tasavvurudur, fakat en mükemmel pratik batını ve zahiri gerçekliğe sahip tasavvur." Yine de açıkça ortadadır ki bu tür bir gerçeklik, Tanrı hakkındaki düşüncüyü "Ona ve Onun Kişiliğine inanmak"la özdeş kılmak için elverişli değildir. Görevi bir Tanrının var olup olmadığını soruşturmak olan transandantal felsefe, sonunda şunu ifade etmeye kendisini zorlanmış hisseder: "Bir Tanrının var olup olmadığını sormak mantıksızdır."

Kant bu bakış açısından inanca yaklaştığında çelişki daha da derinleşir. O, arızî olarak "Tanrıya inanmak" (to believe God) ile "Tanrıya iman etmek" (to believe in God) arasında köklü bir ayrım yapar. "Tanrıya inanmak" açıkçası Tanrının, bir kimsenin imanının düşünsel içeriği olması anlamına gelmektedir. Bu, "Tanrıya iman etmenin" Kant'ın terminolojisinde, bizzat kendisinin açıklayarak ifade ettiği gibi, yaşayan bir Tanrıya inanmak anlamına gelmekte olduğu gerçeğinden çıkarılan bir sonuçtur. Dolayısıyla Tanrıya iman etmek, söz konusu Tanrıyla kişisel bir ilişki içerisinde olmaktır; sadece canlı bir varlığa doğru durmanın mümkün olduğu bir ilişki.

Bu ayrım, Kant'ın ilave ettiği bir sözle daha açık hale gelir: inanmak "sadece put olup da kişi olmayan bir varlığa değildir." Buradan hayat sahibi bir kişi olmayan Tanrının bir put olduğu sonucu çıkar. Kant bu noktada imanın *gerçekliği*ne öylesine yaklaşmıştır ki. Fakat o bunun geçerliliğinin daimi olmasına imkan tanımaz. Sistemi, söylediği şeye kesin olarak sınır koymak için onu zorlar. El yazması kitabının aynı sayfası şu pasajı içerir: ("Tanrının yaşayan bir Tanrı olarak tasavvuru, insanın kaçınılmaz kaderinden başka bir şey değildir." Fakat eğer Tanrı tasavvuru yalnızca buysa, o halde meşru bir biçimde "Tanrıya iman" etmek tümünden imkansızdır; yani onunla kişisel bir ilişki içerisinde olmak imkansızdır. İnsan, diyor adı geçen filozof, Tanrıyı düşündüğü anda ona inanmak zorundadır. Ancak filozof, doğruluk niteliğini ve bununla birlikte gerçeklik niteliğini (yani, sadece psikolojik olandan daha fazlası olan bir gerçeklik niteliğini) bu imandan çekip almak mecburiyetinde kalır. Burada açıkçası zorunlu olarak, İbrahim için olduğu gibi Pascal için de kesin olan, eksik bırakılmış bir şey söz konusudur; yani Tanrı sevgisi.

3

Ancak, imanın kendisine ağır bastığı bir filozofun sevgiden bahsetmesi *gerekir*.

Kant'ın önemli öğrencileri serisinden sonuncusu olan Hermann Cohen, kendisine imanın ağır bastığı gözde bir filozof örneğidir.

67

Genç denebilecek kadar erken bir dönemde psikolojik bir fenomen olarak ilgisini çeken Tanrıya iman, Cohen'in düşünce sisteminde önemli bir noktayı teşkil etmekteydi. 1868'de Steinthal'ın dergisi *Zeitschrift fuer Voelkerpsychologie*'de yayınlanan "Mythological Conceptions concerning God and Soul" (Tanrı ve Ruhla İlgili Mitolojik Anlayışlar) üzerine araştırmasının içinde bulunan, "tanrılar mitolojisinin kökeni" ve "yaratıcı-tanrı fantezisi" ile alakalı "şiiirsel edim" `akkındaki açıklamaları, bu ilginin bir ifadesiydi. Burada iman, psikolojik ayınma göre ele alınır; fakat Cohen'in felsefi sisteminin gelişmesi zarfında bilgiden ayrı, bağımsız bir kavram olarak imanın statüsü şüpheli bir duruma ulaşmıştır.

"Ethics of Pure Will" (Şaf İrade Etiği) (1904)'nde Cohen şunu yazar: "Şayet söz konusu inanç bilgiden ayrı olan bir şey anlamına geliyorsa, Tanrının inancın muhtevası olmaması gerekir." Kant'ın, ölümünden sonra yayınlanmış olan eserinde birbirinden ayırt ettiği iki tür inançtan, yani "Tanrıya inanmak" (ki, Tanrı tasavvurunun bir bilgi sisteminin içine sokmak), ve "hayat sahibi bir Tanrıya iman" (ki, hayat sahibi bir varlık olarak onunla canlı bir ilişki içine girmek) dan Cohen ikincisini Kant'tan bile daha kuvvetli bir şekilde reddeder. Bu şekilde o, "inanç" sözcüğünün "önemli iki anlamlılık"ını gidermeyi düşünür. Oysa Kant, Tanrı tasavvurunda yalnızca insan türünün "kader"ini görmüşken, Cohen "hayat kavramını Tanrı kavramından ayırmayı" ister. Cohen kendi argümanı için Maimonides'ten destek alır

(gerçi Cohen, Maimonides'in Tanrıya uygulandığı zamanki hayat kavramıyla insana uygulandığı zaman aynı kavram arasında bir ayrım yapma konusunda dikkatli olduğunu söyleyerek, üç yıl sonra bu desteğin kapsamına sınır koymuştur; Maimonides tarafından yapılan ayrım Cohen'inkinden bütünüyle farklı olan bir ayrımdır).

Kant için olduğu gibi Cohen için de Tanrı bir tasavvurdur. "Tüm tasavvurların merkezini, doğruluk tasavvurunu kastederek," diyor Cohen, "biz Tanrıya tasavvur adını veririz." Tanrı bir kişilik değildir; bu şekilde o, yalnızca "efsanelerin sınırları içerisinde" görünür. Ve O, "genellikle tasavvur, varoluş kavramıyla bağlantılı olmayacağı için", hiçbir surette ne doğal ne de ruhsal olan bir varoluş değildir. Tanrı kavramı etik düşüncenin yapısına dahil edilir, çünkü bu kavram doğruluk tasavvuru olarak doğa ile ahlaklılığın birliğini tesis etmede etkili bir araçtır. Bir tasavvur olarak bu Tanrı görüşünü Cohen, yalnızca, hayat sahibi bir Tanrıya imanı içeren her ilişkinin problematik olduğunun gösterilmesi ve bu ilişkinin hükümsüz kılınması durumunda gelişebilecek "gerçek dindarlık" şeklinde telakki eder. Tanrının tek yeri bir düşünce sistemi içerisinde. Bu sistem, kusursuzluğunu ve hatta mutlak otoritesini şüpheli kılmaya kayıtlanmış olan hayat sahibi bir Tanrıya karşı etkileyici bir güçle kendini savunur. Düşünürümüz Cohen, kadim bir mirastan çıkarak onu sarıp sarmalamakla tehdit eden inanca karşı kendisini savunur. Kendini başarıyla savunur; sistem-yaratıcı başarısıyla. O, filozofların Tanrısı için son evi inşa eder.

Tanrıyı bir sistem içerisinde sokma çabaları herhangi bir engel söz konusu olmaksızın devam etmiş olmakla birlikte yine de Cohen, diğer çağdaş filozoflardan daha örnek teşkil edici bir tarzda kendisine imanının ağır bastığı bir düşünürdür. Aksine: bu andan itibaren onun

çabaları kendi tecrübesiyle takdire şayan bir boğuşmaya yönelmiştir.

Cohen imanı kendi kavramlar sistemine katarak imana yenik düşüşünün sonuçlarını nesnelleştirdi. O yazılarının hiçbir yerinde bunu doğrudan ifade etmez; fakat delil apaçık ortadadır. Kesin değişimin gerçekleşmesi ne zaman olmuştu?

4

Bunun cevabı, Cohen'in Tanrı sevgisi hakkındaki düşünce tarzında usulca gerçekleşen değişimde yatar. Sisteminin gelişmesiyle aynı zamanda bir dizi denemelerde Musevî iman mirasına değinen Cohen'in, söz konusu imanin dayandığı esasa, Tanrı sevgisine, Musevî imanına tam ve biricik değerini kazandıran esas sebebe uygun bir yer vermesi ancak geç bir dönemde olmuştur. "Ethics"ten yalnızca üç yıl sonra, Cohen'in "Religion and Morality" (Din ve Ahlaklılık)'a dair araştırmasında - ki bu araştırmanın Ethics'ten daha da keskin olan formülasyonları İsrail peygamberlerinin insanla Tanrı arasında doğrudan ilişkiye karşı "savaştıklarını" bildirerek "sözüm ona Tanrının şahsına ve sözüm ona hayat sahibi Tanrıya ilgiyi" yasaklar- Tanrı sevgisi hakkında yeni bir not buluruz. "Tanrı bilgisi aynı anda ne kadar Tanrı sevgisi olarak hissedilirse, iman için savaş, Tanrı bilgisi ve Tanrı sevgisi için mücadele de o kadar tutkulu olur." Açıkça belli olmaktadır ki bu noktada Cohen, imanının hayatî niteliğine yaklaşmaya başlıyor. Bununla birlikte Tanrı sevgisi hâlâ soyut ve incelenmemiş bir şey olarak durmaktadır.

Üç yıl sonra bir kez daha, Cohen'in "The Love of Religion" (Din Sevgisi) üzerine denemesi dikkat çekici bir şekilde "Tanrı sevgisi din sevgisidir" cümlesiyle başlar, ve ilk bölümü bir o kadar dikkat çeken "Tanrı sevgisi, dolayısıyla ahlaklılığın bilgisidir" cümlesiyle

biter. [İngilizcedeki] "is" (dir) sözcüğünün buradaki iki kullanımını dikkatli bir şekilde düşünürsek, kastedileni anlayabiliriz: şimdiye kadar sınıflanmamış olmakla birlikte merkezî olarak öne çıkmış bir şeyi sınıflamak; evvelce idrak edilmiş daha başka bir şeyle özdeşleştirme işlemiyle onu sınıflamak ve böylece onun yerine koymak; fakat bu tanımlama başarılı olmaz. Bunu açıkça görmek için tüm gereken şey, yukarıda alıntılarladığımız cümleleri, Tanrı sevgisini emreden veya öven, bu kavramın kaynağı olan Kitab-ı Mukaddes ayetlerinden herhangi birisiyle karşılaştırmaktır. Cohen'in bu noktada salık veriyor ve övüyor olduğu şey, din sevgisi ve ahlaklılık bilgisini içine alıyor olsa da her ikisinden de öz itibarıyla ve nitelik açısından farklı olan bir şeydir. Gerçi o, 1915'te "The Concept of Religion in the System of Philosophy" (Felsefe Sisteminde Din Kavramı) başlığı ile yayınlanan 1913-14 Berlin konferanslarının Cohen tashihinde, söz konusu dikkat çekici "dir"ın ilk ve temelli olarak kaldırıldığı bir sevgi ifadesine yer vermiştir.

"Şayet ben Tanrıyı seviyorsam," diyor Cohen (onun burada "Ben"i kullanışı, her hakiki filozofun eserindeki her gerçek "Ben" gibi okuyucunun özüne dokunur, onu derinden etkiler), "o halde artık Onu düşünmüyorum..." (burada geçen "artık" da hemen hemen dürüst şahitliğe işaret eder) "...dünyevî ahlakın tek kefilini..." Bu da ne? Sadece dünya tarihinde yoksulun öç alıcısı. "Sevdiğim kişi, yoksulun bu öç alıcısıdır." Ardından da aynı konuyla ilgili olarak: "İnsanın babası olan Tanrıya aşığım." Burada "baba", "yoksulun koruyucusu ve yardımcısı" demektir, çünkü, "İnsan bana, yoksul insan halinde görünür."

"Din sevgisinden" hareketle ne kadar yol katettik! Bununla beraber Cohen'deki yeni unsur daha da yüksek bir açıklıkla ve kuvvetle ifade edilir: "Dolayısıyla Tanrı sevgisi tüm bilgiyi aşar... Bir insanın bilinci, kişi Tanrıyı

sevdiğinde bütünüyle işgal edilir. Onun için, diğer her şeyi içine alıp eriten bu bilgi artık katıksız bir şekilde bilgi değil, sevgidir." Ve, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrıyı sevmeye ilgili emrinin bu noktada aynı çerçevede zikredilip yorumlanması son derece mantıklıdır: "Tüm kalbimi yoldaşlarım uğruna yaşamaya adamadan, bütün ruhumu beni çevreleyen dünyadaki tüm ruhsal yönelimlere bir karşılık vermeye adamadan, tüm gücümü insanla karşılıklı ilişki içinde bulunan bu Tanrıya adamadan Tanrıyı sevmiş olamam."

Bu noktada tabi ki Cohen'in bu cümlelerine değil, onlarla bağlantılı olan bir başka cümlesine bir itiraz yöneltmek istiyorum. Cohen, "insanı sevmem gerektiği" paradoksundan söz eder. "Ben bir solucanım," diye devam eder Cohen, "bencilliğe yem olarak atılmış, tutkuların yiyip bitirdiği; yine de insanı sevmeliyim. Bunu yapabildiğim takdirde, ve bunu yapabildiğim sürece Tanrıyı sevebileceğim." Bunlar çok keskin sözlerdir, ama çoğu önemli insanın hayatı son cümlelerin aksini göstermektedir. Kitab-ı Mukaddes öğretisi, tamamen zıt bir tarzda bu paradoksun üstesinden gelir. Kitab-ı Mukaddes insanın sevilmesini emretmenin imkansız olduğunu bilir. Bizzat Tanrı bana emretmiş olsa da her insana karşı sevgi hissi duyamıyorum. Kitabı Mukaddes, doğrudan insanın sevilmesini emretmez, fakat ismin –e halini kullanarak bu hususu daha çok bir sevgi aktı şeklinde ortaya koyar (Levililer, 19:18, 34). Reama, "ahbabıma" (genellikle "komşum" olarak tercüme edilir) karşı, yani hayatım zarfında herhangi bir temasta bulunduğum ger, "yabancı" veya "konuk" da dahil her insana karşı sevgiyle muamelede bulunmalıyım; ona sevgiden kaynaklanan iyiliklerde bulunmalıyım, "bana eş" bir kimse olarak ona sevgiyle yaklaşmalıyım. ("ona" sevgi beslemeliyim; Kitab-ı Mukaddes'te sadece bu iki ayette bulunan bir gramer yapısı). Pek tabi ki onu yalnızca

yüzeysel hareketlerle değil, esaslı bir ilişkiyle sevmeliyim. Bu da benim irademe kalmış bir husustur, öyleyse bu emri kendi adıma onaylıyorum. Kendi davranışımın içimde uyandırdığı komşuma karşı sevgi duygusunu bana veren irade değildir.

Diğer yandan Tevrat, kişinin Tanrıyı sevmesini emreder (Tesniye, 6:5; 10:12; 11:1); yalnızca bu münasebetle o, kişinin "komşusu" olan konuğun candan sevilmesini emreder (Tesniye, 10:19) –çünkü Tanrı misafiri sever. Eğer Tanrıyı seversem, Onu sevme zarfında Tanrıyı seveni de sevmeye başlarım. Tanrıyı, bildiğim andan itibaren Tanrı olarak sevebilirim; emrin yöneltildiği İsrail de Onu bilir. Bu yüzden kendi yoldaşımı sevme emrini onaylayabilirim.

Elbette ki Cohen gerçekte daha başka bir şeye gönderme yapıyor. Şimdi de o, Tanrının "sadece bir tasavvur" olması konusunda bir hata işleyip işlemediği sorusunu ortaya atar. Buna, "tasavvurları sevmeye niçin muktedir olmayayım?" diye cevap verir. "Hepsinden öte insan toplumsal bir tasavvurdur, yine de ben onu yalnızca bu olgu vasıtasıyla ve bu olgudan dolayı bir birey olarak sevebilirim. Dolayısıyla, tam manasıyla düşünüldüğünde, sadece toplumsal insan tasavvurunu sevebilirim."

Bana başka bir şekilde görünüyor. Yalnızca şu veya bu belirli bir insanı sevdiğim takdirde ve sevdiğimden dolayı toplumsal insan tasavvuruyla ilişkiimi, sevgi ismini vermeye layık olduğum tüm varlığını saran duygusal ilişki seviyesine yükseltebilirim. Ya Tanrı hakkında ne diyeceğiz? Franz Rosenzweig, Cohen'in Tanrı tasavvurunun, Tanrının Cohen'in gözünde "sadece bir tasavvur" olduğu anlamında alınmaması gerektiği konusunda bizi uyarır. Bu uyarı yerindedir: Rosenzweig, Cohen açısından bir tasavvurun "sadece bir tasavvur" olmadığını vurgulamakta haklıdır. Bununla beraber,

aynı zamanda, anlamı gerçekte oldukça farklı olan Cohen'in "sadece bir tasavvur olan Tanrı" sözündeki diğer "sadece"yi gözden kaçırmamalıyız. İstiyorsak, güzel tasavvuru ve iyi tasavvuruyla ilişkimizi sevgi adıyla tanımlayalım – gerçi fikrimce tüm bunlar yalnızca somutlaştırılmak ve gerçek kılınmak suretiyle ruh için bir muhtevaya ve değere sahip olur. Ancak, Tanrıyı sevmek, esaslı bir nitelikle söz konusu ilişkiden ayrılır. Tanrıyı seven kişi, kesinlikle Onu "sadece bir tasavvur" olmadığı sürece sever, ve Onu "sadece bir tasavvur" olmadığından dolayı sevebilir. Ve şunu da söyleyebilirim ki, Cohen gerçekten Tanrıyı bir tasavvur olarak düşünmüş olsa da, Onu oldukça Tanrı-olarak sevmiştir.

5

"The Concept of Religion" (Din Kavramı)'ndan sonra düzenlenen ve ölümünden sonra "Religion of Reason, from the Sources of Judaism" başlığıyla yayınlanan önemli eserde Cohen, bu meseleye daha büyük bir vurguyla döner: "Bir kimse bir tasavvuru nasıl sevebilir?" – ve cevabını verir, "Bir kimse bir tasavvurun dışındaki başka herhangi bir şeyi nasıl sevebilir?" Cohen, "Zira duyularla sevmeye bile bir kimse sadece idealize edilmiş kişiyi, sadece kişi tasavvurunu sever" diyerek görüşünü destekler. Ancak, "duyularla" sevgide (veya daha doğru bir biçimde, şehveti içeren sevgide) bir kimsenin sadece idealize edilmiş kişiyi sevdiği doğru olmuş olsa bile, bu asla kişi tasavvurundan başka hiçbir şeyin sevilmediği anlamına gelmez; yine de idealize edilmiş kişi, bir kişi olarak kalır, bir tasavvura dönüştürülemez. Sadece, idealize ettiğim kişi var olduğundan dolayıdır ki ben idealize edilmiş kişiyi sevebilirim. Dante için o, *la gloirosa donna della mia meste* olsa bile belirleyici olgu şudur ki o önce, kendisinde "hayat ruhunu" kıpırdatan gerçek Beatrice'i gördü. Fakat bize, sevdiğimiz insanı

idealize etme imkan ve yetkisini veren itici güç, bu seviyenin varlığının en derin varlığından çıkmaz mı? Gerçek idealize etme en derin anlamda, sevdiğim insanı yaratırken Tanrı tarafından tasarlanmış olan esas benin bir keşfi değil midir?

"İnsanların Tanrı için sevilmesi" diyor Cohen, "ahlakî idealin sevilmesidir. Ben yalnızca ideali sevebilirim, ve ben sevmek suretiyle olanı hariç başka hiçbir şekilde ideali kavrayamam." İmanın kendisinde ağır bastığı bu filozof için en yüksek düzey olan bu düzeyde bile o, Tanrı sevgisinin neyi ihtiva ettiğini değil, bu sevginin ne olduğunu bildirir. Fakat insanın Tanrı için sevmesi ahlakî idealin sevilmesi *değildir*; o yalnızca bu sevgiyi içine alır. Tanrıyı sadece ahlakî ideal olarak seven kişi, ahlakî idealizminin bütün ilkelerinin an be an görünür bir biçimde birbiriyle çeliştiği bir yer olan dünyanın yönetiminde ümitsizlik noktasına neredeyse ulaşacaktır. Eyüp, Tanrı ile ahlakî idealin kendisine birbirinden farklı görünmesi sebebiyle ümitsizliğe düştü. Fırtınadan çıkarak Eyüp'e cevap veren kişi, ideal alandan da daha yüksektedir. O idealin arketipi *değildir*, fakat arketipi içerir. O ideali ortaya çıkarır, fakat bunu yaparken kendisini tüketmez. Tanrının birliği İyi *değildir*; iyi-üstüdür. Tanrı insanların Kendi vahyini takip etmelerini arzu eder, fakat aynı zamanda en derin gizliliği içerisinde kabul edilmeyi ve seilmeyi ister. Tanrıyı seven kişi ideali sever, Tanrıyı ise idealden daha fazla sever. O kendisinin, ideal tarafından, bir tasavvur tarafından değil, bir Tanrı tarafından, fakat tamamıyla, idealitenin idrak edemediği kişi, yani Tanrı adını verdiğimiz *mutlak kişilik* tarafından sevildiğini bilir. Bu, Tanrı bir kişilik "tır" anlamında alınabilir mi? Paradoksların paradoksu olan Onun kişiliğinin mutlak karakteri bu türden bir ifadeye izin vermez. Bu sadece şu anlama gelir ki Tanrı bir zat olarak sever ve bir zat gibi seilmeyi ister. Ve

eğer O Kendisi bakımından bir kişi olmasa bile, sözgelişi O, insanı seveyim ve insan tarafından seveyim diye -beni sevmek ve benim tarafından sevmek için- İnsanı yaratma bakımından kişi olurdu. Çünkü, tasavvurların da sevelebileceğini kabul etsek bile, sadece sevenler kişilerdir gerçeği hep var olur. İmanın kendisinde ağır bastığı bu filozof, sonraları sistemine öncekinden daha sıkı bir şekilde sarılmaya, ve Tanrıyla insan arasındaki sevgiyi bir tasavvurla bir kişi arasındaki sevgi olarak yorumlamaya devam etmesine rağmen, yine de Tanrıyla insan arasında temelde karşılıklı olan bir sevginin varlığına şahitlik etmiştir. Yine, Tanrının Varlığını (*esse; Sein*) korumak için Onu varoluştan (*existentia; Dasein*) yoksun bırakan bu felsefe, biri yıkılmayan Tanrı diğeri ise daima yıkılan insan olmak üzere iki sütun üzerinde çökmeden duran köprüye istemeden de olsa işaret eder.

6

Bir defasında Cohen Kant'tan şöyle söz eder; "Onun teolojisinin karakteristiği, *alışılmış anlamda* gayri zati, tamamen ruhsal ilkedir: Tanrının bir tasavvur haline yüceltilmesi." Ve ilave eder; "Musevî Tanrı tasavvurunun en derin kökü bundan daha başka bir şey değildir." Kant'la ilgili olduğu takdirde Cohen yargısında doğrudur. Ama Kant'ın, ölümünden sonra yayınlanmış olan eserinde zaman zaman, Tanrıyı bir tasavvur haline yüceltmeye karşı bir muhalefetin ortaya çıkışına şahit olabiliriz; daha sonraları Cohen'i, tasavvurla varoluş kavramı arasında bağlantı kurma konusunda daha da göze garpıcı bir biçimde engelleyen bir yüceltme.

"Tanrı kavramı altında", diye yazar Kant, "Transandantal Felsefe en yüksek varoluşa sahip olan bir cevhere göndermede bulunur", fakat aynı zamanda Kant Tanrıyı "kendimizin yarattığı bir cevherin ideali" olarak niteler. Bazen kaotik görünen bu notlarda elimizde olan

şey, Tanrı tasavvuru düşüncesinin düşüneni için var saydığı en son aşama olan bir duruşmanın, Tanrı tasavvurunda ihtiva edilmekte olan "tasavvur" ve "Tanrı" unsurları arasındaki bir duruşmanın kayıtlarıdır; ölümün kısa kesmesine kadar tekrar tekrar aynı noktaya dönen bir duruşma. Cohen, herhangi bir tesirin gelişmeye karşı koymasını imkansız kılmak için tasavvuru oldukça mantıksal bir düzen içerisine sokmaya koyulur. İmanın kendisinde ağır bastığı zaman bile Cohen, bu düzeni koruma mücadelesine devam etmiştir. Böyle yaparken o, "Musevi Tanrı tasavvurunun en derin kökünün" kendi tarafında olduğu kanaatindeydi. Fakat Musevî Tanrı tasavvurunun köküne dahi ancak, Tanrının Musa'ya vahyettiği "orada olacağım"* sözünün içerisine dalarak ulaşılabilir. Bu söz, Tanrının kişisel "varoluşuna" (soyut varlığına değil), ve hatta tüm öz niteliklerinin, kendisini gösterdiği insana en doğrudan bir biçimde temas etmekte olduğu canlı mevcudiyetine kesin ifade kazandırır. Konuşanın, kendisini İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakub'un Tanrısı olarak isimlendirmesi (Exod. 3:15), söz konusu "orada olacağım"ın tezahürleriyle ayrılmaz bir şekilde birleşir.

Fakat "insanların babası Tanrıya aşığım" diyen insan aslında, kendi kendine itiraf etmemiş olsa bile zaten bütün kalbiyle filozofların Tanrısını terk etmiştir. Cohen, filozofların Tanrısıyla İbrahim'in Tanrısı arasında, daha çok bu ikisini özdeşleştirmede başarılı olabildiği sonuncusuna inanarak, bilinçli olarak bir tercihte bulunmadı. Bununla birlikte onun kalbi, düşüncenin de hayatiyetini kendisinden aldığı bu güç, onun için bir tercihte bulunmuş ve bir karar vermiştir. Özdeşleştirme başarısız oldu, ve zorunlu olarak başarısız olmalıydı.

* Exod. 3:14, ibarenin bu kısmı genellikle "Ben Benim" diye çevrilir.

Çünkü insanî inşanın şaheseri olan Tanrı tasavvuru, sadece imgelerin imgesi, insanın, onun vasıtasıyla su-
retsiz Tanrıyı tahayyül ettiği tüm imgelerin en yücesi-
dir. Aslında bu olguyu kabul etmek ve bununla tatmin
olmak insanın hoşuna gitmez. Çünkü insan Tanrıyı
sevmesini öğrenince tasavvurun daha üstünde ortaya
çıkan bir hakikati duyumlar. O, sevgisinin nesnesini
felsefî düşüncesinin nesnesi olarak kanıtlamak için filo-
zofa ait büyük çabayı gerçekleştirmiş olsa bile, sevginin
kendisi Sevgilinin varoluşuna tanıklık edecektir.

DİN VE MODERN DÜŞÜNCE

| v

Modern düşüncenin dinle ilişkisinden bahsedeceğim. Bununla, dinsel gerçeklik açısından düşünme teşebbüslerini, veya onunla felsefe arasında karşılıklı müsamahaya dayalı bir anlama yaratma teşebbüslerini kastetmiyorum. Daha ziyade benim konum sadece, yaşayan bir insanî gerçeklik niteliğinin dine atfedilebilip atfedilemeyeceği, veya atfedilebilirse hangi şartlar altında ve hangi sınırlar içerisinde atfedilebileceği hakkında bir hüküm vermeyi üstlenebildiği kadarıyla modern düşünce olacaktır. Ontolojik anlamda bu türden bir hükmü, bir yandan Sartre ve Heidegger'in sözüm ona varoluşçuluğunda, diğer yandan psikolojik anlamda Jung'un kolektif bilinçaltı teorisinde buluruz. Her iki görüşün de temelinde, dinin içine düşmüş olduğu krizin sonucunun esas itibariyle modern ontolojik ya da psikolojik düşünce tarafından verilen hükümlere dayandığı varsayımı vardır. Araştırmamız gereken işte bu varsayımdır.

Heidegger ve Sartre'ın isimlerini bir arada zikrederken, hiçbir şekilde onların dine yönelik aynı tutumlara sahip olduklarını ima etmiyorum. Aksine, daha pek çok başka hususta olduğu gibi bu hususta da onlar, kuşkusuz radikal bir şekilde birbirinden ayrılırlar, buna mukabil olarak da birinin verdiği cevabın diğerinin verdiği cevaptan bütünüyle farklı olması gerekir.

Sartre ateizmini açıkça bildirir; o "temsil etmekte olduğum ateistik varoluşçuluk....." der.¹ Bu görüşün temsilcileri arasına o, elbette Heidegger'i de dahil etmiştir, fakat Heidegger kendisinin bu şekilde sınıflandırılmasını kabul etmez. Dolayısıyla biz Sartre'ı kendisi açısından ele almalıyız. O açıkça, ateizminin kendi varoluşçu felsefesinin mantıksal bir sonucu olarak anlaşılmasını ister. Burada şüphesiz, karşımızda materyalistik olandan farklı bir ateizm vardır. Bununla birlikte söz konusu ateizmin, varoluşsal bir dünya anlayışının, yani insan varoluşunun gerçekliğinden çıkan bir anlayışın sonucu olduğu temellendirilemez.

İ Sartre, Nietzsche'nin "Tanrı ölmüştür!" diye bağırışını, veya daha ziyade haykırışını geçerli bir olgu ifadesi olarak kabul eder. Onun açısından neslimiz özgün bir biçimde Tanrıdan daha fazla yaşamış bir nesil gibi görünür. Bir defasında² o, Tanrının ölmüş olması gerçeğinin, - başka bir yerde³, bilen birisi gibi "*Die n'existe pas*" iddiasında bulunsa da - Tanrının var olmadığı hatıta ne de artık var olmayacağı anlamına gelmediğini söyler. Bu yorumların yerine Sartre, tek başına yeterli olan bir başka yorumu takdim eder. "O ölmüştür" diyor Sartre,⁴ "o bize konuştu, şimdi ise suskundur, şu an tüm dokunduğumuz onun cesedidir." Şok edici bir biçimde saçma biten son cümleye temas etmeyeceğim. Fakat daha öncesindeki cümleye dönelim. "O bize konuştu, ve şimdi o suskundur." Bunu ciddi olarak ele almaya çalış-

¹ *L'existentialisme est un humanisme* (1946), s. 21. Bu eserdeki biri dışında bütün alıntılar (bkz. not 54) Fransızca ve Almanca aslından doğrudan ve lafzen tercüme edilmiştir. Çevirideki bağlam için krş. *Existentialism*, çev. Bernard Frechtman (1947), s. 18.

² *Situations I* (1947), s. 153, 1943 tarihli "*Un nouveau mystique*" bölümü.

³ *L'existentialisme*, s. 33 ve takibeden sayfa., krş. *Existentialism*, s. 27 ve takibeden sayfa.

⁴ *Situations I*, aynı yer.

şalım, yani Sartre'ın bununla ne kastettiğini bilmiyor olalım, şöyle ki ilk zamanlarda insan Tanrıyı işittiğine inanmış, şimdi ise artık bu şekilde inanmamaktadır. Tanrının önce bize konuştuğunun, şu an ise suskun olduğunun doğru olup olmadığını, bunun Musevî Kutsal Kitabının anlattığı şekilde, yani yaşayan Tanrının yalnızca kendini ifşa eden bir Tanrı olmayıp, aynı zamanda kendini gizleyen bir Tanrı olduğu⁵ şeklinde anlaşılıp anlaşılamayacağını soralım. Böyle bir gizlenme, böyle bir tanrısal suskunluk devresinde yaşamamanın ne anlama geldiğini tasavvur edelim. Muhtemelen Sartre'ın bize öğretmeyi istediğinden bütünüyle farklı bir şey olarak onun varoluşumuz açısından delaletini anlayacağız.

Sartre bize öğretmek istediği şeyi yeterli bir açıklıkla söyler.⁶ "Modern insanın dinsel ihtiyaç üzerindeki kararlı devamlılığıyla birlikte aşkının bu sessizliği, işte bu dün olduğu gibi bugün de en büyük endişe konusudur. Bu, Nietzsche'nin, Heidegger'in, Jaspers'in başını ağrıtan bir problemdir." Diğer bir ifadeyle varoluşçuluk cesaretlenmeli, ilk ve son olarak Tanrıyla ilgili araştırmayı bırakmalı, Tanrıyı "unutmalı."⁷ Bir yüzyıllık bir bilgi krizi kadar iman krizinden sonra nihayet insan, bir kere yanlışlıkla Tanrıya isnat etmiş olduğu yaratıcı özgürlüğü tekrar ele geçirmelidir. O kendisini, kendi tezahürü vasıtasıyla dünyanın var olduğu varlık olarak kabul etmeli. "Çünkü", diyor Sartre,⁸ "insanî evrenden başka evren yoktur, insanî özelliğin evreni." Şimdi aktardığım bu cümle, yeniden doğmuş bir idealizm tezi gibi görünür.

Sartre gibi hemen başından atmadığı sürece çağımızın varoluşçu düşünürünün "başını ağrıtan" bu problem, Sartre'ın düşündüğünden daha da derinlere uzanır.

⁵ *Isaiah* 45:15

⁶ *Situations I*, aynı yer.

⁷ *A.g.e.*, s. 154.

⁸ *L'existentialisme*, s. 93; krş. *Existentialism*, s. 60.

Nihayetinde bu problem, "dinsel ihtiyaç" üzerindeki kararlı devamlılığın, insan varoluşunun doğasında bulunan bir şeye işaret edip etmediğinde odaklanır. Gerçekten varoluş Sartre'ın düşündüğü gibi, kendi öznellik zannının içine gömülmüş "kendisi için" var olmak anlamına mı gelir? Ya da bu, esas itibariyle x'in -belli bir niceliğin yerine konabileceği bir x değil, daha ziyade tanımlanamaz ve anlaşılamaz olan x'in kendisi- *karşısında durmak* anlamına gelmez mi? "Tanrı," diyor Sartre,⁹ "Ötekinin en kusursuz örneğidir." Fakat Sartre'a göre¹⁰ Öteki "bana bakan", benim onu yaptığım gibi beni bir nesne haline getiren kişidir. Ayrıca, Tanrı tasavvurunu o, kaçınılmaz bir müşahit tasavvuru şeklinde de anlar, ve eğer böyleyse "Tanrıya ne ihtiyacımız var? Öteki ne olursa olsun, Öteki yeterlidir."¹¹ Fakat ya Tanrı, Ötekinin en kusursuz örneği değil de daha çok onun mutlaklığı ise? Ya da bu aslında, öncelikli olarak benimle öteki arasında var olan özne ve nesnenin karşılıklı ilişkisi değil de, daha ziyade Ben ve Sen'in karşılıklı ilişkisi ise? Her emripik öteki, elbette kendi Sen'im olarak kalmaz; o, bir O olur, onun için olduğum gibi benim için bir nesne olur. Mutlak öteki, karşımdaki Mutlak, "Tanrı" adını verdiğim tanınlanamaz ve anlaşılamaz x ile birlikte durum değişir. Tanrı asla benim için bir nesne olamaz; Ben'in ebedi Sen'iyle, Sen'in ebedi Ben'iyle ilişkisinden başka Onunla bir ilişki husule getiremem. Fakat insan artık bu ilişkiyi husule getiremiyorsa, şayet Tanrı ona karşı suskun o da Tanrıya karşı suskun ise, o zaman insanî öznellikte değil bizzat Varlıkta bir şeyler meydana gelmiştir. Bir kimseye bunu Tanrının "ölümü" gibi sansasyonel ve yetersiz sözlerle açıklamak değil,

⁹ *Situations I*, s. 237, muhtemelen 1942 tarihli "Aller et retour" bölümü.

¹⁰ *L'etre et le Néant* (1943), Bölüm "L'existence d'autrui"

¹¹ *Situations I*, aynı yer.

buna olduğu gibi katlanmak ve aynı zamanda yeni bir olaya doğru, gökle yer arasında sözün tekrar işitileceği olaya doğru varoluşsal olarak hareket etmek daha uygun olur. Böylece Sartre'ın itiraz ettiği ve aşkının suskunluğuyla tezat teşkil ettiğini düşündüğü "dinsel ihtiyaç" üzerindeki kararlı devamlılık, gerçekte insanın bu şekildeki bir sessizliğin farkında olması durumuna işaret etmektedir.

İnsanın, Tanrıya atfettiği yaratıcı özgürlüğü kendisi için yeniden ele geçirmesi ve kendisini, kendi vasıtasıyla bir dünyanın varlığa geldiği varlık olarak onaylaması gerektiği şeklindeki Sartre'ın, bize Ludwig Feuerbach'ı hatırlatan talebi¹² daha da şüphelidir. Dünya adını verdiğimiz bilinen fenomenlerin bir düzene sokulması, doğrusu binlerce insan neslinin karma eseridir; fakat o, bizim eserimiz olmayan çeşit çeşit varlığın, aynı şekilde, eserimizle değil de öznelliğimizle birlikte olduğumuz bizimle karşılaşması vasıtasıyla var olur. "Dünya" şekline getirdiğimiz fenomenler bütünüünün kendisinden doğduğu bu karşılaşma da bizim eserimiz değildir. Varolan her şey *tesis edilir*, biz tesis ederiz, onunla karşılaşmamız tesis edilir ve bu suretle sayemizde meydana gelen bir dünyanın olması tesis edilir. Kendimiz ve eserlerimiz de dahil bu şekilde bir evrenin tesis edilmesi varoluşun, yaşayan varlıklar olarak bizce erişilebilir olan esaslı gerçekliğidir. Bu gerçekliğe zıt olarak insanın yaratıcı özgürlüğünü yeniden ele geçirmesi gerektiği talebi demagojik bir ifade gibi görünmektedir. Gerçekten bize ait olan bu "yaratıcı özgürlük", yani yaratmaya iştirak edişimiz, kendimiz gibi tesis edilmektedir. Bu, söz konusu özgürlüğü uygun bir şekilde, yani onun bize ne daha az ne de daha fazla verilmiş olan bir özgürlük olduğu gerçeğine yakışır bir tarzda kullanılması

¹² *Situations I*, s. 334, Bölüm "La liberté cartésienne".

meselesidir. Bunun yerine "özgürlüğün yeniden ele geçirilmesi" postulatını koyan kişi, gönderilme ve görevlendirilme anlamına gelen gerçek insanî varoluştan başka bir yöne dönmüştür.

Sartre, işitmiyor oluşumuzun veya işitmemekte oluşumuzun söz konusu suskunluk bakımından nasıl bir rol oynadığını kendisine sormadan Tanrının "suskunluğu"ndan işe başlar. Bu suskunluktan o, bizim için herhangi bir şekilde Tanrının var olmadığı sonucuna varır¹³, çünkü varlığı bana ait olmaksızın benim kendisinin nesnesi olduğum bir tanrının benimle bir ilgisi olamaz. Bu sonuç, özne-nesne ilişkisinin iki varlık arasındaki asıl ve tek ilişki olduğunu kabul etmesi sebebiyle Sartre açısından mümkündür. O, özne-nesne ilişkisinin sadece sınıflayıcı bir işlem olmasına kıyasla Ben ve Sen arasındaki aslî ve kesin ilişkiyi görmez. Bununla birlikte Sartre şimdi daha da ileriye gider¹⁴: Bir kimse "sonuçları çıkarmalıdır." Tanrı suskundur, yani bir kişiye kayıtsız şartsız veya mutlak bağlayıcı olan hiçbir şey söylenmemelidir. "Dünyada hiç işaret yoktur."¹⁵ Öyleyse, evrensel ahlaklılık bize ne yapmamız gerektiğini söylemeyeceğinden dolayı, mutlak hakikatleri tüm keşfetme olasılığı Tanrıyla birlikte ortadan kalkmış olduğundan dolayı, ve bundan böyle kendisine "her şeyin serbest"¹⁶ olduğu insanın nihayet özgür olması, onun gerçekten özgürlüğün kendisi olmasından dolayı değerleri belirlemek ona kalmıştır. "Eğer baba Tanrıyı kaldırıp atmışsam (*si j'ai supprimé Dieu le père*)," diyor kelimesi kelimesine Sartre,¹⁷ "bir kimsenin değerleri icat etmesi gerekir (*pour inventer les valeurs*)... Hayatın *apriori* anlamı

¹³ *L'être et le néant*, s. 286 ve takibeden sayfa, 341.

¹⁴ *L'existentialisme*, s. 33 vd.; krş. *Existentialism*, s. 25 vd.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 47; krş. *Existentialism*, s. 33.

¹⁶ *A.g.e.*, s. 36; krş. *Existentialism*, s. 27.

¹⁷ *A.g.e.*, s. 89; krş. *Existentialism*, s. 58.

yoktur... Ona bir anlam vermek sana bağlıdır, ve değer, senin seçtiğin bu anlamdan başka bir şey değildir." Bu hemen hemen tam olarak Nietzsche'nin söylediği şeydir, ve o zamandan beri daha bir doğruluk kazanmış değildir. Bir kişi, icat etmiş olmayıp keşfetmiş olduğu takdirde bir anlam veya değere inanabilir, onu kabul edebilir, ve kendi hayatı üzerinde onu bir rehber ışık olarak tayin edebilir. O benim için, varolan olasılıklar arasından kendim için özgürce seçmiş, ve muhtemelen bazı hemcins varlıklarla birlikte ayrıca bir karara varmış olmayıp da (:şu andan itibaren bu geçerli olacak), sadece Varlıkla karşılaşmamda bana ifşa edilmiş ise aydınlatıcı olan bir anlam, yön verici bir değer olabilir. Parantez içinde vermiş olduğum tez bana Georges Sorel'in, klasik örneği genel grev olan tuhaf sosyal efsane kavramını hatırlatır. Bu açıkçası gerçekleştirilemez efsane, işçilere aktif olacakları istikameti gösterecektir, fakat doğal olarak bu istikamet sadece, işçiler Sorel'i okumadıkları ve onun tam da bir efsane olduğunu öğrenmedikleri sürece bir işleve sahip olabilecektir.

Gerçek ontolojik düşüncelerin kendisi için daima tamamıyla farklı olan konularla birbirine girdiği, olağanüstü bir psikolojik gözlemci ve yüksek derecede kabiliyetli edebî insanın bu argümanlarından daha önemli olanı, şüphe yok ki terimin gerçek anlamında tarihî filozoflar sınıfına mensup olan Heidegger'in zamanımızdaki din problemiyle ilgili öne sürdüğü argümandır. Heidegger'in bu düşünceleri gerçekte ilkin, 1943'ten itibaren ikinci dönem eserlerinde açıkça ifade edilmiştir, ancak bu düşüncelerin izlerini daha öncesinde buluruz.

Ç Sartre gibi Heidegger de, uzun uzadıya yorumladığı,¹⁸ Nietzsche'nin "Tanrı ölmüştür" sözünden başlar. Heidegger açısından açıkça ortadadır ki Nietzsche bu sözüyle, sadece Tanrıdan değil bütün formlarıyla mutlak, dolayısıyla gerçekte yalnızca dinden değil metafizikten de vazgeçmiştir. Heidegger bu en uç derecedeki olumsuzlama noktasında saf ontolojik bir düşünce olacak yeni bir fikir inşa edebileceğine inanır. Bu, tam aydınlanışına insanda veya insan vasıtasıyla ulaşacak olan varlık öğretisidir. Bu öğretilde, varlığı, formdan önce gelen ve onun üstünde olan aslî mutlak olarak kabul eden Parmenides'in doktrini ile Hegel'in, kendi bilincine insan ruhunda ulaşan aslî ilke teorisi dikkat çekici bir şekilde birleştirilir.

"Tanrının ölümü"ne rağmen bu yeni fikri inşa etmek, söz konusu fikir onun açısından insanın kaderine ve tarihine bağlı olduğu ve tam aydınlanışına insanın kaderi ve tarihiyle ulaştığı, ve dolayısıyla insan özneliliğinin bir işlevi olmadığı için Heidegger açısından mümkün olmuştur. Fakat bununla daima, Heidegger'in kendisinin kullanmaktan çekindiği bir resmi kullanmak gerekirse, Tanrının dirilebileceğine işaret edilir. Bu şu demektir ki, yeni ontolojik düşüncenin gözler önüne serilmesi, tanrının, ya da Heidegger'in şair Hölderlin'le hemfikir olarak söylemeyi tercih ettiği kutsalın yeni ve henüz tahmin edilmeyen formlarda görüneceği bir dönüş-noktasını hazırlayabilir. Bu düşünce sonuç itibarıyla, Heidegger'in tekrar vurguladığı gibi ateizm değildir, çünkü bu düşünce "Tanrının varlığının olasılığı hakkında ne pozitif ne de negatif olarak bir karara varır." ¹⁹ Daha ziyade "yeterli varoluş mefhumu sayesinde" bu görüş ilk defa meşru olarak "varoluşun tanrısal

¹⁸ Holzwege (1950), s. 193 vd., Bölüm "Nietzsches Wort 'Gott ist tot.'"

¹⁹ Vom Wesen des Grundes (1929), s. 28.

olanla ilişkisinin ontolojik statüsünün ne olduğunu" sormayı mümkün kılar.

Heidegger sadece bizim, bu görüşü ateizm olarak telakki etmemize karşı değil, nihilizme doğru çöküşe gitmesi gereken bir kayıtsızcılık olarak telakki etmemize karşı da²⁰ itiraz eder. O asla dinî probleme karşı bir kayıtsızlığı öğretmek istemez. Ona göre şu anda tek gerekli olan şey, en başından sonuna kadar temel dinî kavramların çok daha fazla düşünülmesi, Tanrı ve Kutsal gibi sözcüklerin anlamlarının düşünsel açıklığa kavuşturulmasıdır." "Yaşayan varlıklar olarak biz insanların, Tanrının insanla ilişkisini tecrübe etmesi gerekiyorsa önce bu sözcükleri çok dikkatli bir şekilde anlayabilmemiz ve bunlara kulak verebilmemiz gerekmez mi?" Fakat onun kanaatine göre, insandan hareket eden yeni bir varlık düşüncesine ait olurdu. Heidegger'in düşüncesine göre,²¹ tanrının görünüp görünmeyeceğine ve nasıl görüneceğine karar vermek elbette insana kalmamıştır. Böyle bir görünme, diye açıklar Heidegger, yalnızca varlığın kendisinin kaderiyle vuku bulacaktır. Bununla birlikte, bu görünme açısından bir ön kabul olarak Heidegger, "önceden ve uzun hazırlık esnasında bizzat varlığın aydınlatıldığını ve hakikatiyle tecrübe edildiğini" ifade ettiğinden dolayı²², "kutsal günün ağarıp ağarmayacağının ve nasıl ağaracağının" belirlenmesiyle ilgili hakikat hakkında insan düşüncesine bu noktada ne gibi bir rol verilmesi gerektiği hususuna hiç bir şüphe atfedilemez. Varlığın tam aydınlanması gerçekte insanın hakikate dair düşüncesiyle olur. Heidegger, kutsalın bu hâlâ belirsiz gün doğumunu çoğunlukla, "Tanrının

²⁰ *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus* (1947), s. 102 ve takibeden sayfa

²¹ *A.g.e.*, s. 75.

²² *A.g.e.*, s. 85 ve takibeden sayfa.

ve tanrıların yeniden görünmeye başlayabilmesi"nden evvelki açık zemin olarak tasarlar.

Zamanımızı fakir bir zaman olarak adlandıran Hölderlin'i yorumladığı bir defasında²³ Heidegger, bu zamanı "gözden kaybolan tanrıların ve Gelmekte olan Tanrının zamanı" olarak açıklar. Zamanımız çifte bir yoksunluğa dayandığı için fakirdir: "tanrıların artık ayrılmış olmasına ve henüz Geliyor olan Tanrının olmamasına." "O Bizzat, kutsallıkta kâim olandır"²⁴ ifadesini verebilecek bir adlandırıcı Söz eksiktir, dolayısıyla Tanrının Kendisi eksiktir. Bu, "Tanrının olmadığı çağdır"²⁵; Söz ve Tanrı birlikte yoktur. Tanrı olmadığından dolayı Söz yoktur, Söz olmadığından dolayı Tanrı yoktur. Her ikisi de insanın, zaman zaman tarihsel olarak kendisinde aydınlığa ulaşan varlığa yakınlığından dolayı birlikte yok olur ve birlikte görünür. Onun için, diye öğütte bulunur Heidegger, bu zamanda yaşayan insan kendisi için bir Tanrı yaratmaya çalışmamalı, bir daha alışılmış bir Tanrıya dua da etmemeli.

Heidegger genel olarak "din"e karşı, özelde ise Musevi-Hristiyan geleneğindeki peygamberlik ilkesine karşı bu şekilde uyarıda bulunur. "Bu dinlerin peygamberleri" diyor Heidegger,²⁶ "Kutsalın sözünü önceden haber vererek başlamazlar." Doğrudan doğruya onlar, doğaüstü bir inayetle kurtuluş kesinliğinin kendisine dayandırıldığı Tanrıyı haber verirler. Bu arada yeri gelmişken şunu söyleyeyim, zamanımızda İsrail peygamberlerinin bu derece yanlış anlaşılmasıyla yüksek felsefi

²³ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungen* (1944), 2. Ed. (1951), s. 44, 1936 tarihli "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" bölümü. "Hölderlin und das Wesen der Dichtung"un İngilizce çevirisi için krş. Martin Heidegger, *Existence and Being* (1949), "Hölderlin and the Essence of Poetry."

²⁴ A.g.e., s. 26.

²⁵ A.g.e., s. 27.

²⁶ A.g.e., s. 108, 1943 tarihli "Andenken" bölümü.

bir düzlemde hiç karşılaşmadım. İsrail peygamberleri, muhataplarının emniyet sağlama gayretinin kendisine dayandığı bir Tanrıyı asla bildirmemişlerdir. Onlar daima bütün güvenliği yıkarak ortadan kaldırmayı ve nihai emniyetsizliğin açtığı derinlikte Kendi insan varlıklarının gerçek olmasını, onların insan olmasını isteyen, ve Tanrı tapınağının kendi aralarında olmasının kesinliğine sığınabileceğini hayal eden herkesi şaşırtan istenilmeyen Tanrıyı bildirmeyi amaçlamışlardır. İsrail peygamberlerinin müşahede ettiği gibi bu, tarihsel talebin Tanrısıdır. Bu peygamberliklerin asıl gerçekliği kendisinin, "dinlerin" tavan arasına atılmasına izin vermez; o her zaman olduğu kadar şu anki tarihsel zamanda da canlı ve aktüeldir.

Burası, Heidegger'in varlık teorisiyle ilgili eleştirel tartışmaya uygun bir yer değildir. Yalnızca şunu teslim ediyorum ki, her varolan varlığın doğasında olan gerçekten, yani onun var olmasından başka bir şey anlamına gelen bir varlık kavramı bana göre üstesinden gelinemez derecede boş kalır. Yani, dine baş vurmadığım ve onda Mabudü, bizâtihi olarak, dolayısıyla alem-den önce olması bakımından tefekkür eden, ya da tefekkür ettiklerini sanan bazı Hristiyan skolastikleri ve mistiklerinkine benzer felsefî bir Mabut nitelemesi görmediğim sürece boş kalacaktır. Fakat şu da kaydedilmelidir ki, Hristiyan skolastik ve mistiklerinden birisi ve en meşhuru olan Meister Eckhart, "*Est enim (Deus) super esse et ens*" cümlesini en yüksek hakikat olarak *esse est Deus*'tan daha yukarıya koymak suretiyle Platon'un adımlarını takip eder. Bunu Heidegger'in ifadeyle karşılaştıran:²⁷ " 'Varlık'—Tanrı değildir ve o dünyanın bir zemini değildir. Varlık tüm var olandan daha fazladır, bununla birlikte, ...bir melek veya bir Tanrı ol-

²⁷ Platons Lehre, s. 76.

sun var olan herhangi bir şeyden daha yakındır. Varlık en yakın şeydir." Ancak, eğer son cümleyle, bizzat benim olmamdan, ve gerçekte bir cogitonun öznesi olarak değil de topyekün kişiliğim olarak benim kendimin olmasından başka bir şey kastediliyorsa, o zaman varlık kavramı, açıkçası Heidegger açısından içkin olarak sahip olduğu gerçek makullük niteliğini benim açımdan kaybeder.

Fakat ben kendimi, onun tanrı hakkındaki teziyle sınırlandıracağım. Kendi kendine sınırlar çizmiş en uç derecedeki bir bilincin ürünü olan bu tezler, sadece tanrının "görünmesi" ile alakalıdır. Bunlar özellikle insan düşüncesine, yani varlık hakkındaki insan düşüncesine mahsus olan, gelecekteki yeniden görünmelere dair bu ön kabullerle ilgilidirler. Bu tezler hakkında bana en şaşırtıcı ve şüpheli gelen gerçek şudur ki, bu tezler onu (it veya him), öznesi oldukları kimsenin mümkün olan yeniden görünmesini ilah veya Tanrı olarak belirlerler. Bütün dillerde insan önce, ebedî isimsiz için isim bulduğundan dolayı bu sözcükle isimlendirilmiş olanlar aşkın varlıklar olmuştur. Onlar doğaları gereği bize bilinebilir nesneler olarak verilmemiş olan, buna rağmen bizimle ilişkiye girmeleri yönüyle farkında olduğumuz varlıklar olmuştur. Onlar şekil değiştirerek, şeklini koruyarak, şekilsiz bizimle ilişkiye girme yönünde adım atmışlar, kendileriyle ilişkiye girmemize de müsaade etmişlerdir. Bize doğru yönelerek, yanımıza inerek, kendisini bize göstererek onlar, içkin halde bizimle konuşmuşlardır. Geliyor Olan Tanrı içine çekilmişliğinin gizeminden sıynılarak kendi iradesiyle geldi. Onu biz getirmedik.

Bu durum, dini daima sihirden ayırır; çünkü insanın büyü yaptığını zannettiği kimseye, Tanrı gibi görünmüş olsa bile hiçbir zaman inanılmaz. İnsan için o, kendisinden insana ait gizemli bilgi ve kudretin uzaklaştırı-

labileceği bir güç yığını olmuştur. Sihir yapan kişiye daha fazla ne hitap edilir, ne de artık onda bir cevap uyandırılır, o bir dua okumuş olsa bile artık dua etmiş değildir. Gerçekten de bir keresinde Heidegger'in, şiiri, ilham veren tanrılarla, tanrılar tarafından kendisine ilham verilen insanların ortak eseri olarak anlayan Hölderlin'in sözlerini yorumlarken ifade ettiği gibi²⁸, yalnızca insan Tanrıya muhtaç değil, aynı zamanda "tanrı da faniye muhtaçtır." Tanrı, diyalogda partner olarak, çalışmada arkadaş olarak, Kendisini seven birisi olarak bağımsız insana muhtaçtır –insan bunu eskiden beri sezmiştir–; Tanrı yarattığına bu şekilde muhtaçtır ya da ona bu şekilde muhtaç olmayı irade eder.

Bununla birlikte, tanrı insan arasındaki ilişkiler tarihindeki hiçbir alan veya zamanda, Heidegger'in ayrıca iddia ettiği şey, yani "ne insan ne de tanrılar asla kendiliklerinden kutsalla doğrudan ilişki husule getiremezler" iddiası doğru çıkmamıştır. Daima, tekrar tekrar, insana, onu bizzat şaşırtıp kendinden geçiren ve, her ne kadar ağır bassa da, ibadet edenin kendiliğinden ona dua ettiği Biri tarafından yaklaşıp hitap edilir. Tanrı kendisinin sihirle çağrılmasına izin vermez, ama o zorlamayacaktır da. O, Kendiliğindendir, ve O, varolanın kendiliğinden olmasına müsaade eder. Bu olguların her ikisi de tanrıyı şeytanî güçlerden ayırt eder. Doğrusu, Tanrı açısından insanın kendisini Ona verip vermemesi önemsiz olamaz. Bu verme ya da vermemeyle insan, tüm varlığının kararlılığıyla bütün olarak insan, tanrının fiilî ifşası veya gizliliğinde sınırsız bir role sahip olabilir. Fakat gökle yer arasında, kavram aydınlatıcı düşüncenin nüfuz edeceği yer yoktur. Görünmesi husule getirilebilen veya bu tür modern sihirselsel etki vasıtasıyla or-

²⁸ *Erläuterungen*, s. 66, 1941 tarihli "Wie wenn am Feiertage" bölümü.

taklaşa husule getirilebilen kişi açıkçası, biz insanların, dinî öğretilerimizdeki bütün farklılıklara rağmen temelde mutabık kalarak Tanrı diye hitap ettiği kişiyle yalnızca ortaklaşa bir isme sahip olur. Bu sihirle çağrılmış düşünce tanrısının yeniden bir görünmesinden bahsetmek kabul edilebilir değildir.

Heidegger burada tehlikede olan şeyin bir dereceye kadar farkında olmamış değildir. 1936'larda, yine bir Hölderlin yorumlamasında o, biraz önce işaret ettiğim esas gerçeğe çok yaklaşmıştır. Hölderlin, biz insanlardan şöyle söz eder;

Çünkü biz konuşmayla var oluruz
Ve birbirimizden işitebiliriz.

Heidegger bunu şöyle açıklar²⁹: "Tanrılar sadece, bize bizzat hitap ettikleri ve bizim üstümüzdeki taleplerini belirledikleri takdirde Sözün içine girebilirler. Tanrıları adlandıran Söz, daima bu talebe bir cevaptır." Bu, benim diyalojik ilke adını verdiğim şeye, bir tanrı ile bir insan spontaneliği arasındaki diyalojik ilişkiye bir delildir.

Fakat o zamandan itibaren Heidegger'den bir benzerini duymadık. Doğrusu, tanrı hakkında daha sonraki diğer tüm ifadelerini yan yana koyduğumuz takdirde bu bana sanki, yüklü tohumların kendilerinin üzerinden geçen bir güç tarafından ezilip yok edilmiş olması gibi görünür. Heidegger artık kendisini, insanlığın yüksek Tanrı-izlenimleriyle "Gelen Birisi" arasında müşterek olan şeyle ilgileniyor göstermez. Daha çok Heidegger onu, "Gelen Birisi"ni, olmakta olan her şeyden ayırt etmek için bütün düşünce ve söz güçlerini toplar. Heidegger'in tarihsel olandan şu anki bahsetme tarzını

²⁹ *Erläuterungen*, s. 37.

gözlemleyen bir kimse açısından bunun, bu tohumları kökünden çekip çıkaran ve onların yerine taptaze bir inanç eken mevcut tarih olduğunda şüphe olamaz. Bir kişi, farklı aşamalarda belli vesilelerle söylenmiş sözleri birbiriyle mukayese ettiği takdirde, örneğin Mayıs 1933'teki Rektörlük konuşmasını, aynı yılın 3 Kasımında öğrencilere yapılan bir bildiriyle karşılaştırdığı takdirde, bunun tedricen nasıl gerçekleştiği açıkça görülebilir. İlkinde³⁰ Heidegger, genel terimlerle, başarılı "ayaklanma"nın ("*Aufbruch*") "ihtişamını ve büyüklüğünü" över. İkincisinde³¹, o zamanki mevcut tarihin önde gelen uğursuz şahsiyeti "şimdiki ve gelecekteki Alman gerçeği ve yasası" olarak bildirilir. Burada tarih artık, her zaman inanıldığı gibi ilahî adaletin emri altında değildir; fakat temyiz edilemeyen tarihin kendisi Gelen Biri-sine kendi yolunu tahsis eder.

Kuşkusuz Heidegger tarihten, tarihli olayların bir listesinden başka bir şeyi anlar. "Tarih," diyor 1939'da Heidegger³², "nadirdir." Ve Heidegger şöyle bir açıklama yapar: "Tarih sadece, hakikatin özü asıl olarak belirlendiği zaman var olur." Fakat Heidegger'in tarih olduğuna inandığı, tam olarak kendi zamanıdır, en insanlık dışı görünümüyle problematiklerinin onu yolundan çıkardığı adı geçen zamanın ta kendisi. O düşüncesini, katıldığı ve kutsalın doğuşunu hazırlama gücünü isnat ettiği varlık düşüncesini,³³ tarih olarak onayladığı bu zamanla ittifaka sokar. Düşüncesini, başka hiçbir filozofun yapmadığı şekilde kendi zamanına bağlar. Tüm bunlara rağmen bu varoluşçu düşünür, zamana karşıt

³⁰ *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, s. 22.

³¹ 3 Kasım 1933 tarihli *Freiburger Studentenzeitung*

³² *Erläuterungen*, s. 73.

³³ Heidegger'in son dönem yazılarında "düşünce" ("das Denken") teriminin aslında onun kendi düşüncesini tanımlamak için kullanıldığına dikkat edilmelidir.

olarak ezeliliğe adanmış bir özgürlük için varoluşsal olarak mücadele verebilmiş ve onu elde edebilmiş midir? Ya da o, zamanın kaderine, ve onunla beraber yine insanî kutsallığın, insanın tarihsel tuzak karşısında sadık kalmaya devam ettiği hiçbir mukaddesin kendisine sorumlu bir şekilde cevap vermediği bir "kutsal"a yenik düşmeli miydi? Sorduğum sorular retoriksel değildir; gerçek sorulardır.

Nietzsche'nin Tanrının ölümüne dair açıklamasını ele alan iki kişiden birisi olan Sartre, anlam ve değer özgürce yaratılması postulatıyla bu açıklamayı ve kendisini *anlamsız* bir hale getirmiştir. Bir diğeri olan Heidegger, tarihsel zamanın baştan çıkarıcı tuzaklarına düşen hakikat düşüncesinden Tanrının yeniden doğuşu kavramını yaratır. Bu varoluşçuluk yolu gözden kaybolur gibi görünür.

2

Heidegger ve Sartre'ın aksine günümüzün önde gelen psikologu olan Jung, tarihsel ve biyografik formlarıyla dini, geniş gözlemlerin konusu yapmıştır. O, bu gözlemlerin arasına sahte-dinsel olarak nitelediğim bir fenomenler çokluğunu dahil ettiğinden dolayı kınanamamalıdır. Bir kimsenin karşısındaki varlık olarak mutlak bir şekilde tecrübe edilen veya inanılan Biriyle olan aslî kişisel ilişkiye tanıklık etmediğinden dolayı ben onları sahte-dinsel olarak niteliyorum. O, psikolojinin kendi kendisine çizmiş olduğu sınırları aşmak istemediğini haklı olarak açıklar. Bu psikoloji, dinsel ve sahte-dinsel alanlar arasında niteliksel bir ayırım yapmak için, örneğin Max Weber'in anladığı şekliyle sosyolojinin kendisine Musa ile Hitler'in karizması arasında tür bakımından bir ayırım yapma imkanını vermiş olması kadar, az da olsa bir ölçüt sunmaz. Bunun yerine, Jung'un şundan dolayı eleştirilmesi gerekir ki o, en önemli nok-

talarında psikolojinin sınırlarını mutlak bir salahiyyetle aşar. Fakat çoğunlukla o, buna dikkat etmez ve bununla ilgili daha da az açıklama yapar.

Kuşkusuz Jung'da, dinsel konularla ilgili kesin psikolojik ifadeler açısından bir eksiklik yoktur. Pek çok kere bunlara, ifadenin sınırlı geçerliliği üzerindeki açık vurgular da eşlik eder. "Başka türlü de olabilen şey hakkında pek tabi ki hiçbir sonuca gidilmemesi gereken ...-den psikolojik bir üslupla başlamak için" vahiy, "insan ruhunun derinliklerinin açığa çıkması" olarak adlandırıldığında³⁴ buna bir örnek teşkil eder. Ayrıca zaman zaman o ilke olarak, "aşkın hakkında herhangi bir ifadeden kaçınılacağını" bildirir,³⁵ çünkü bu tür bir ifade "daima, sınırlarının bilincinde olmayan insan zihninin sadece gülünesi bir tahmini olur." Şayet Tanrıya bir ruh hali denilirse bu, "bilinemez olan hakkında, basitçe hiçbir sonuç çıkarılmaması gereken [burada biraz önce zikredilmiş olan kaide harfi harfine tekrar edilir] şey hakkında değil, yalnızca bilinebilir olan hakkındaki bir ifadedir." Böyle cümleler, her bilim gibi, sınırlarını aşmamaya dikkat ettiği sürece nesnel olarak temellendirilmiş iddialarda bulunmaya yetkili olan psikolojinin meşru pozisyonunu açıklar.

Dinden, "bilince dayanmayan, bunun yerine bilincin öbür tarafındaki ruhsal iç bölgenin karanlığında meydana gelen ruhsal olaylarla canlı bir ilişki"dir diye söz edildiği takdirde³⁶, iddialarda daima sınır aşılmış olur. Dinin bu tanımı, ehliyetsizce ifade edilmiştir. Bu her-

³⁴ *Psychologie und Religion* (1942), s. 133. Bu pasaj İngilizce baskıda yoktur.

³⁵ Wilhelm-Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (1929), s. 73; krş. Wilhelm-Jung, *The Secret of the Golden Flower*, çev. Cary F. Baynes (1935), s. 135.

³⁶ Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (1941), s. 109; krş. C.G. Jung ve K. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology* (1949), s. 102.

hangi bir müsamahada bulunmayacaktır da. Zira eğer din, bir kişinin kendi ruhuna ait olaylardan başka bir şey ifade etmeyen ruhsal olaylarla bir ilişki ise, o zaman bununla dolaylı olarak şu anlatılmaktadır ki bu ilişki, zaman zaman insan ruhuna tam olarak nasıl gelirse gelsin daima ruhtan aşkın olan bir Varlık veya Gerçeklikle bir ilişki değildir. Daha kesin olarak ifade edilirse, o, bir Ben'in bir Sen ile ilişkisi değildir. Fakat bu, şüphe götürmez bir derecede her çağdan dindarın, kendi Ben'inin söz konusu Sen'e doğru mistik olarak çekilip yutulmuş olmasını çok şiddetle istemiş olsa bile, kendi dininden anladığı tarzıdır.

Ancak, her şeye rağmen din, Bizzat Tanrı meselesi değil, yalnızca insanın Tanrıyla ilişkisi meselesidir. Sonuç olarak, Jung'un Bizzat Tanrı hakkında ne düşündüğüne kulak vermek daha önemlidir. O, genellikle³⁷ Tanrıyı bir "özerk psişik muhteva" olarak düşünür. Bu onun Tanrıyı, kendisine psişik bir muhtevanın tekabül ettiği bir Varlık ya da Gerçeklik olarak değil, daha çok bu muhtevanın kendisi olarak düşündüğü anlamına gelir. Şayet böyle olmazsa, diye ilavede bulunur Jung, "o zaman Tanrı hakikaten gerçek değildir, çünkü bu takdirde O hiçbir yerde hayatımıza girmeyecektir." Buna göre, özerk bir psişik muhteva olmayıp da bunun yerine bizde psişik bir muhteva meydana getiren veya ortaklaşa meydana getiren her şey, hayatımıza girmeyen, dolayısıyla da gerçek olmayan bir şey olarak anlaşılmalı.

Buna rağmen Jung, "insanla Tanrı arasında karşılıklı ve zorunlu bir ilişkiyi" de kabul eder.³⁸ Jung şüphe yok

³⁷ *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (1928), s. 205; krş. *Two Essays on Analytical Psychology*, çev. H.G. ve C.F. Baynes (1928), "The Relation between the Ego and the Unconscious", s. 267.

³⁸ *Psychologische Typen* (1921), s. 340; krş. *Psychological Types*, çev. H.G. Baynes (1923), s. 300 ve takibeden sayfa.

ki doğrudan doğruya Tanrının, "psikolojimiz açısından ...bilinçaltının bir işlevi" olduğunu gözlemler. Fakat bu tezin, ancak sadece psikolojinin sınırları içinde geçerli olduğu düşünülür, çünkü bu tez, psikolojik olarak "bir kişinin, eylemin, kendi deruni beninden doğduğu gerçeğinden habersiz olması"nı ifade eden, Tanrı "Kendisi için vardır" şeklindeki "ortodoks anlayışa" karşıdır.

Bu yüzden burada, inananın Tanrıya atfettiği şeyin inananın kendi ruhunda bir kökeni olduğu, farklı anlamlara gelmeyecek şekilde bildirilir. Bu iddianın, Jung'un bütün bunlarla "Kant'ın, kendinde şeye bir 'salt olumsuz, sınır kavram' dediği zaman ifade etmek istediği şeyin yaklaşık aynısını" ifade etmek istediği inancıyla³⁹ nasıl uzlaştırılacağı bana anlaşılmaz geliyor. Kant kendinde şeylerin, fenomenler olmadıkları için kategorilerden herhangi birisiyle alınmaması gerektiğini, bunların sadece bilinmeyen bir şey olarak düşünülmesi gerektiğini açıklar. Fakat pencerenin önündeki şu ağaç adını verdiğim fenomen, bilinmeyen bir şeyle karşılaşmamda değil, Kant'ın gerçekten kastetmediği kendi en deruni benimde ortaya çıkar.

Aşkın olan hakkında her açıklamadan kaçınmak istediği iddiasına aykırı olarak Jung kendisini, "Tanrının mutlak bir şekilde, yani insanî öznenen bağımsız ve bütün insanî şartların ötesinde, var olmadığını" ifade eden bir görüşle tanımlar.⁴⁰ Aslında bu, -tekil ve özel bir sözcük olan Tanrı sözcüğü tüm anlamını kaybetmemeliyse, sadece diğer tanrılar arasından biri meselesiymiş gibi tek bir varoluş tarzıyla sınırlandırılmayan-Tanrının insanî özneye ilişkili olmakla beraber ondan bağımsız olarak var olması olasılığına açık kapı bırakmadığı anlamına gelmektedir. Doğrusu Onun, insandan

³⁹ *Geheimnis*, s. 73; krş. *The Secret of the Golden Flower*, s. 135.

⁴⁰ *Typen*, s. 340; krş. *Psychological Types*, s. 300.

bağımsız olarak var olmadığı iyice açığa çıkarılır. Gerçekte bu, aşkın olana dair bir ifadedir. Bu, olmayan şey hakkında ve tam da bundan dolayı olan şey hakkında bir ifadedir. Jung'un, Tanrının "göreliliği"ne dair ifadeleri psikolojik değil, metafiziksel iddialardır, bununla birlikte o, "psişik olarak tecrübe edilebilir olanla yetinişini ve metafizik olanı reddedişini"⁴¹ gayretli bir şekilde vurgular.

Jung buna zıt olarak daha önce yapmış olduğu bir açıklamayı⁴² zikreder: "Metafizik açıklamalar ruhun ifadeleridirler, sonuçta da bunlar psikolojiktirler." Ancak, tüm açıklamalar, muhtevalarının anlamına ve maksadına göre değil de, ruhsal kökenlerinin işleyişine göre düşünüldükleri takdirde "ruhun ifadeleri" olarak tanımlanabilirler. Sonuçta söz konusu cümle ciddi olarak alınacak olursa, psikolojinin sınırları hemen ihlal edilmiş olur. Bunlar, yine bir başka yerde Jung'un⁴³, " metafizik ifadelerden ve iman ikrarlarından geçerek sınırın aşmaya karşı" psikoloji önceden tedbirini almalıdır diye ifade ettiği aynı sınırlardır. Buna en yüksek olasılıklı bir çelişki olarak psikoloji burada, sadece kabule şayan bir metafizik haline gelmektedir. Aynı zamanda onun, deney-sel bir bilim olduğu öne sürülür. Fakat her ikisi birden olamaz.

Jung, bu görüşe ait olan ruh düşüncesini de elde eder. "Doğuştan olan ilahî yaratıcı güçten metafizik ifadeler üreten," diyor Jung,⁴⁴ "ruhtur; o, metafiziksel özler arasındaki ayrımları 'koyar' (set)". "Koyar" terimi sebeatsız seçilmemiştir; burada öne sürülen şey aslında,

⁴¹ *Geheimnis*, s. 73; karşı *The Secret of the Golden Flower*, s. 135.

⁴² Evans-Wentz, *Das tibetanische Totenbuch "Bardo Thödol"* (1936), s. 18.

⁴³ *Psychologie und Alchemie* (1944), s. 28. *Psychology and Alchemy*, çev. R.F.C. Hull (1952).

⁴⁴ *Totenbuch*, s.19.

post-Kantçı idealizmin psikolojiye dönüşmesidir.⁴⁵ Ancak, Fichte'nin Ben'i gibi felsefî düşünümün bir ürünü olduğu zaman metafiziksel düşünce içerisinde bir yeri olan şey, somut bireysel ruha veya, daha tam ifade etmek gerekirse, var olan bir insan şahsındaki ruhsal olana uygulandığında böyle bir yeri talep edemez. Jung da gerçekte bundan başka herhangi bir şeyi kastedemez. Onun açıklamasına göre⁴⁶, arketipler alanı olan kollektif bilinçaltı bile daima, sadece, bu "tipik tutumsal figürleri" miras alan bireysel ruh vasıtasıyla tecrübeye girebilir.

Gerçek ruh, şüphesiz insan soyuna ait ilksel enerjilerin bireysel olarak kendisinde yoğunlaştığı yaratıcı güçlere sahiptir. "Doğuştan ilahî yaratıcı güçler", şüphesiz ki bana, onlar için pek yüksek ve fakat pek de kesin olmayan bir isim gibi geliyor. Bununla birlikte bu ruh, meşru olarak kendi yaratıcı gücünden bir iddia, hatta metafizik bir iddia ortaya koyamaz. O sadece, beyan ettiği hakikatle bağlayıcı gerçek bir ilişkiden bir iddia ortaya koyabilir. Bu hakikatin düşünsel olarak içyüzünün kavranılması bu ruhta, 'onda meydana gelen ve tecrübe etmesi için ona verilenden hasıl olur. Bundan başka olan herhangi bir şey gerçek iddia değil, ancak edebi bir ifade tarzı ya da sorgulanabilir bir terkip olur.

Gerçek bireysel ruh asla "metafiziksel olarak gerçek" diye telakki edilemez. İster kabul etsin ister kabul etmesin onun gerçek hayatı, başka gerçek ruhlar veya herhangi bir başkası olsun, diğer realitelerle gerçek karşılaşmalardan oluşur." Başka türlü, bir kişi, ruhu Leibniz'in monadları gibi düşünmek zorunda kalırdı. Bu görüşten ideal sonuçlar, özellikle Tanrının ezeli müda-

⁴⁵ Bir önceki yüzyılın Fries ve Beneke gibi metafiziği psikolojiye dayandırmayı isteyen filozoflarında buna benzer bir ifade bulunmaz.

⁴⁶ Krş. "Der Geist der Psychologie" (Eranos-Jahrbuch, 1946), s. 460 vd.

halesi sonucunu çıkarmada Jung şüphesiz oldukça isteksiz olurdu. Ya da psikolojiye verilmiş bir bölge olan bireysel ruhlara ait deneysel gerçek alanın hakikaten dışına çıkılmalı ve kendisini sadece bireysel ruhta ifşa eden ve bu yüzden aşkın olan, "canlılık" veya "ruh" adı verilen bir kollektif varlık kabul edilmelidir. O halde böyle bir metafiziksel "ayar", örneğin, bildiğim kadarıyla, Jung'da hiçbir yerde, hatta özel olarak ruh mefhumuna değinen psikolojinin ruhu hakkındaki konferansında görmediğimiz, yeterli bir felsefi belirlenim ve temeli zorunlu kılacaktır.

Bu belirsiz ruh kavramının Jung'un dine yönelik esas tutumu açısından belirleyici önemi, ortak bir konuya sahip olan şu iki cümlede⁴⁷ apaçık hale gelir. "Ondokuzuncu yüzyılın aksine modern bilinç, en içten ve yoğun ümitleriyle birlikte ruha döner." ("Modern bilinç imandan ve aynı zamanda bir sonuç olarak imana dayalı olan dinlerden nefret eder." Bir kişinin, kendi öğretisinde "imana veya en yüce güçlere güvenmeye karşı ...oklardan"⁴⁸ hiçbirini bulamayacağını ileri sürdüğü ilk itirazına rağmen, herhangi bir dikkatli okuyucuya apaçık görünecektir ki⁴⁹ Jung kendisini, imandan "nefret eden" modern bilinçle özdeşleştirmektedir. Jung'a göre bu modern bilinç kendisini, "en içten ve yoğun ümitleri" ile birlikte ruha doğru döndürmüştür. Bu, dinler tarafından inanılan, kesinlikle ruhta hâzır olan, Kendisini ona ifşa eden, onunla iletişime geçen, ama varlı-

⁴⁷ *Seelenprobleme der Gegenwart* (1931), s. 417; krş. *Modern Man in Search of a Soul*, çev. W.F. Dell ve C.F. Baynes (1933), s. 239.

⁴⁸ *Geheimnis*, s. 73; krş. *The Secret of the Golden Flower*, s. 135.

⁴⁹ Özellikle yukarıda zikredilen "*Seelenprobleme*"nin 417. sayfasındaki "Modern bilinç ...bilmeyi, yani ilk elden tecrübeye sahip olmayı arzu eder" cümlesinin ikinci kısmını aynı kitabın 83. sayfasındaki "Biz modernler yeniden ruhu tecrübe etmeye, yani onun ilk elden tecrübesini edinmeye yöneliğiz" cümlesiyle karşılaştırınız. Krş. *Modern Man*, s. 140.

ğında ona aşkın olan Tanrıyla hiçbir ilişkinin olmayacağı anlamından başka herhangi bir anlama gelmez. Modern bilinç gerçekte, bir tanrıyı barındırmayı umabildiği tek alan olan ruha doğru dönmektedir. Kısacası, yeni psikoloji kendisinin bir dünya-görüşü değil bir bilim olduğu protestosunda bulunmasına rağmen⁵⁰ artık bir din yorumcusu rolüyle tatmin olmaz. O, yeni dini, daima doğru olabilecek tek dini, saf psişik içkinliğin dinini bildirir.

Jung bir defasında⁵¹, ve haklı olarak, Freud'un dinî tecrübeyi anlama yetersizliğinden söz eder. Jung'un kendisi, hayret verici başarılar gösterdiği dinî tecrübelerin zeminlerinde ve derinliklerinde yaptığı seyahatlerini, dinsel olanı, yani ruhu tecrübe eden, yalın olarak kendisini tecrübe eden şeyin keşfedilmesiyle daha önceki tüm ruhbiliminin oldukça önüne geçerek tamamlar. Gerçekte Jung'un kendi varsayımını da dayandırdığı her çağın mistikleri birbirine benzer bir şeyi bildirmişlerdir; yine de akılda tutulması gereken iki ayrım vardır. İlkin, onlar bu tecrübeye sahip olan ruhla sadece, tüm dünyevî meşgaleden, yaratıksal varoluşun aykırılıklarından kendisini ayıran ve dolayısıyla çelişkilerin üzerinde olan tanrıyı kavrayabilen ve tanrının kendi içerisinde iş görmesine izin verebilen ruhu kastederek. İkinci olarak, onlar tecrübeyi birlik olarak ve ruhun, dünyanın gerçekliğine girmek için her daim ruhun içinde "doğan", kendi kendine yeter Tanrıyla bir olması olarak anlamışlardır.

Bütün olarak insanın hayatın meşgalelerinden ayrılması yerine Jung, *bilincin* ayrılmasıyla belirlenen "bi-reyleşme" sürecini koyar. Kendi Kendine yetenle bir olmanın yerine o, keza çok iyi bilindiği üzere, orijinal

⁵⁰ A.g.e., s. 327. Krş. *Modern Man*, s. 217 ve takibeden sayfa.

⁵¹ A.g.e., s. 77. Krş. *Modern Man*, s. 135.

olarak mistik bir kavram olan "Ben"i (Self) koyar. Fakat Jung'da artık bu kavram, Gnostik bir kavrama dönüştürülmüş olması dışında, hakiki anlamda mistik bir kavram değildir. Jung, bu Gnostik olana doğru yönelişini bizzat ifade eder. Yukarıda alıntılanmış olduğumuz, modern bilinç kendisini ruha doğru yöneltir ifadesini, "ve bu Gnostik anlamda ..." diye bir açıklama takip eder. Burada elimizde olan şey, şayet salt bir kinaye formunda değilse, entelektüel hayatının başlarından itibaren Jung'un karakteristik bir eğiliminin olgun ifadesidir. Basılan fakat halka satışa çıkarılmayan oldukça erken bir yazıda, doğrudan doğruya, kendisinde iyi ile kötünün birlikte bağlı olduğu ve, sözde birbirini dengelediği seçkin bir Gnostik tanrının ıkrarı olarak dinsel dil görünür. Zıtların her şeyi kuşatan bir bütün form içerisindeki bu birliği, o zamandan beri Jung'un düşüncesinde taşınarak gelir. Bu aynı zamanda, Jung'un bireyleşme ve ben öğretisini değerlendirebilmemiz için esaslı bir öneme sahiptir.

Jung, burada söz konusu olan meseleye, mandala-analizlerinin birisinde son derece kesin bir ifade vermiştir. Jung'un bulup ortaya koyduğu şekliyle mandalalar, sadece farklı dinî kültürlerdeki, özellikle de Doğu ve İlk Hristiyan Orta Çağlarının dinî kültürlerindeki değil, aynı zamanda nevroz hastalarının ve zihinsel rahatsızlığı olanların çizimlerindeki dolaylı sembolik imgelerdir. Jung bu imgeleri, haddi zatında zıtların bir birleşimi olan bir bütünlüğün ve tamlığın, kolektif bilinçaltından doğan temsilleri olarak anlar. Bu imgelerin, kendi kendine yeten birliğinde erili olduğu kadar dişili, iyiyi olduğu kadar da kötüyü içine alan "birleştirici semboller" olduğu kabul edilir. Onların merkezi, Jung'un yorumuna göre Mabudun oturduğu yer, diyor Jung, genellikle özel olarak belirtilir.

Birkaç eski mandala ile birlikte, merkezinde "hiçbir tanrılık izinin bulunmadığı"⁵² pek çok modern mandalanın da var olduğu düşünülür. Modern imgelerde yerini alan sembol, Jung'a göre, bu mandalaların yaratıcıları tarafından "kendilerindeki bir merkez" olarak anlaşılır. "İlahın yerini" diye açıklar Jung, "insanın bütünlüğü almış gibi görünmektedir." Tanrıyı sembolize eden bu merkezî bütünlüğe Jung, kadim Hint öğretisiyle mutabık kalarak ben (the self) adını verir. Bu, diyor Jung, modern insanın bilinçaltının kendini ifade ettiği bu imgelerde benin Mabudun yerini alması anlamına gelmemektedir. Bir kişi, şimdiye kadar insanoğlunda olduğu gibi, Mabut artık şu andan itibaren insan beninin yerini almayacaktır, demiş olsaydı Jung'un düşüncesini daha iyi kavırdı. İnsan (göreceğimiz gibi tanrılaşmanın açıkça bir amaç olarak ifade edildiği bir başka pasaja zıt olarak, Jung'un burada vurguladığı gibi) kendisini bu suretle tanımlatmak istemeksizin, beninin kendisinin dışında olan bir Tanrının üzerine yansıtılmasından vazgeçer. İnsan aşkın bir Tanrıyı yadsımaz; basitçe onsuz yapabilir. O artık Tanınamayanı bilmez; artık Onu bildiğini iddia etme gereksinimi duymaz. Onun yerine insan, ruhu veya daha ziyade beni bilir. Doğrusu "modern bilincin" nefret ettiği bir tanrı değil, imandır. Tanrı hakkında durum ne olursa olsun, modern bilinçli insan için önemli olan şey, Onunla daha fazla iman ilişkisi içinde olmamaktır.

"Modern bilinç"li bu insan, elbette bugün yaşıyor olan insan soyuyla özdeşleştirilmemeli. "İnsanlık," diyor Jung,⁵³ "ekseriyetle hâlâ psikolojik bir bebeklik durumundadır – üzerinden atlanıp geçilemeyen bir düzey." Bu, yalnızca vicdanın yerine ruhu koymayı bilen insan-

⁵² *Religion*, s. 145 vd.. Krş. *Psychology and Religion*, s. 99 vd.

⁵³ *Beziehungen*, s. 203 vd.. Krş. *Two Essays on Analytical Psychology*, s. 267.

ların üzerine düşen düzenin Paulinci aşılmasıyla tasvir edilir. Bu, çok az insanın yapabileceği bir şeydir.

Bu ne anlama geliyor? Bir kişi eskiden vicdan ile, ister onu bir tanrıya veya bir sosyal kökene isnat etsin, isterse de onun basitçe insan olarak insana ait olduğunu kabul etsin, yapılmakta olan ve yapılacak olan şeyde doğru ile yanlış arasındaki ayrıma müdahale eden ve yanlış olarak belirlenmiş olan şeye karşı duran ruhun içerisindeki mahkemeyi anlamıştır. Elbette bu, ister ilahî ister sosyal kökenli olsun geleneksel bir düzenin basitçe onaylanması meselesi değildir. Sözcüleri, yapmadığı bir işle kendisinin isimlendirildiğini bilen her bir kişi, kendisine ait olduğunu bildiği bir görevi yerine getirmemiş olan her bir kişi, emin olduğu vazifesine sadık kalmayan her bir kişi –bu türden her bir kişi “vicdanı onu öldürür” demenin ne anlama geldiğini bilir. Jung’un kendisinde de, “vazife” dediğimiz şeyin kusursuz bir açıklamasını buluruz.⁵⁴ “Vazifesi olan kişi (*Bestimmung*) derunundan gelen sesi (*Stimme*) işitir.” Kuşkusuz bununla Jung, tam da kötü olduğu görünen şeyi ve, kanaatince, “kısmen” kendisine yenik düşmenin zorunlu olduğu şeyi bize yaklaştıran bir sesi kasteder.⁵⁵ Fakat sanıyorum ki vazifesi olan kişi zaman zaman bütünüyle farklı türden bir deruni ses işitir. Bu tam da, onun olduğu şeyle olması istenen şeyi karşı karşıya getiren vicdanın sesidir. Üstelik Jung’dan açıkça ayrılarak şunu kabul ediyorum ki her bir insan belli ölçüde, eminim ki genelde başarılı bir şekilde kaçınacağı bir şeye çağılmaktadır.

⁵⁴ *The Integration of the Personality*, çev. S.M. Dell (1940), “The Development of Personality”, s. 291 ve takibeden sayfa. Krş. *Wirklichkeit der Seele* (1934), 1932 tarihli “Vom Werden der Persönlichkeit” konferansı, s. 197 ve takibeden sayfa.

⁵⁵ *Wirklichkeit der Seele*, s. 208 ve takibeden sayfa. Krş. *The Integration of the Personality*, s. 302 ve takibeden sayfa.

Ancak şimdi, bir kez daha, ruhu, yön veren ve yönü koruyan, dava açan ve yargılayan vicdanın yerine koymak ne anlama geliyor? Jung'un düşüncesi bağlamında bu, "Gnostik anlamda" olmasından başka bir şekilde anlaşılamaz. Zıtların, özellikle de iyi ve kötü zıtlarının her şeyi kuşatan bir bütünlükte birleşmesi suretiyle Bende bütünlüğe ulaşan ruh, doğru ile yanlış arasında bir ayrım yapıp karar veren bir mähkeme olarak vicdana gerek duymaz. O bizzat ilkeler arasında bir düzeltme kararı alır ya da onlar arasındaki uyumun korunması veya tam dengelenmesi yönünde veya her ne derseniz deyin bir sonuca varır. Jung'un elbette doğru olarak "bir bıçak ağzı gibi ince" diye nitelediği⁵⁶ bu "yol", tanımlanmamıştır ve tanımlanmaya da uygun değildir. Bunun hakkındaki problem, kötülüğün pozitif işlevi hakkındaki probleme götürür.

Jung, "manevi insanın doğuşu" için gerekli olan koşulardan bir başka yerde⁵⁷ bir dereceye kadar daha açık bir şekilde bahseder. Bu, bizi görünür dünyaya hapseden bu arzulardan, ihtiraslardan ve tutkulardan, "içgüdüsel isteklerin akılcıca yerine getirilmesi" yoluyla kurtulmaktır; çünkü "içgüdülerini yaşayan bir kişi aynı zamanda kendisini onlardan ayırabilir." Jung'un bu yönde yorumladığı Taoist kitap bu öğretiyi içermez; bu kitabın belli Gnostik çevrelerden olduğu bizce çok iyi bilinmektedir.⁵⁸

Jung'un bireyleşme adını verdiği "ruha has gelişme süreci", bilinçaltının kişisel ve hepsinden ziyade kollektif veya arketipsel içeriklerinin bilinçte bütünleşmesinden, daha önce ifade edildiği gibi onun ben adını verdiği "yeni bir tam form".un gerçekleşmesine doğru yol alır. Bu hususun açıklığa kavuşturulması için burada

⁵⁶ *Beziehungen*, s. 205. Krş. *Two Essays*, s. 267.

⁵⁷ *Geheimnis*, s. 61. Krş. *The Secret*, s. 80.

⁵⁸ Krş. *Religion*, s. 139 vd.; *Psychology and Religion*, s. 94 vd.

durmamız gerekir. Jung benin, "hem şu veya bu öteki-ler hem de ben" olarak anlaşılmasını, bireyleşmenin de "dünyayı dışarıda bırakan değil, fakat daha çok onu içine alan" bir süreç olarak anlaşılmasını ister.⁵⁹ Bunun hangi anlamda geçerli olduğunu ve hangi anlamda geçerli olmadığını tam olarak kavramak gerekir. Jung tarafından irdelenmiş olan gelişmenin "nispeten nadir gerçekleşmesi"⁶⁰ndan doğan kişilik yapısında "ötekiler" gerçekten ihtiva edilmektedir. Bununla beraber, onlar sadece, tıpkı bireysel bir ruh gibi, mükemmelliğine bireyleşmeyle ulaşacak olan bireysel ruhun içerikleri olarak ihtiva edilirler.

Benimle karşılaşan asıl öteki, ruhumun, olmayan ve olamayan bir şeyle temasa girmesi gibi onunla temasa girmesi tarzında benimle karşılaşır. Ruhum ötekini ihtiva etmez ve edemez, yine de her şeye rağmen bu en gerçek temasta ötekine yaklaşabilir. Dahası bu öteki, benin ulaştığı bütünlük ne olursa olsun, öteki olarak benin karşısındadır ve karşısında kalmaya devam eder. Dolayısıyla ben, bilinçaltı unsurlarının tamamını bütünlüştürmüş olsa bile, kendi içinde sınırlı kalan bu tek ben olarak kalır. Benimde "ihtiva edilmiş" karşımda var olan her varlık, bu kapsamada onun tarafından bir O olarak sahip olunur. İhtiva edilemez ötekiliğinin farkına varmış olarak bir varlığı, herhangi bir şekilde kendimle birleştirme ve onu ruhumun bir parçası yapma iddialarından vazgeçtiğimde, işte ancak o zaman o benim için hakiki anlamda Sen olur. Bu insan için olduğu gibi Tanrı için de geçerlidir.

Kuşkusuz bu, Jung'un ben adını verdiği amaca götüren bir yol değildir; fakat o, birazcık da olsa benin taşınmasına giden bir yoldur. Yalın olarak o, benimle kar-

⁵⁹ "Der Geist der Psychologie, s. 477.

⁶⁰ A.g.e., s. 474.

şılaşan varolan varlıkla gerçek bir temasa, onunla tam ve doğrudan bir karşılıklı ilişkiye götürür. O, gerçekliği kendisine yükleyen ruhtan, gerçekliğin içine dalan ruha doğru yol alır.

{Jung kendi ben kavramının Meister Eckhart'ta da bulunduğunu düşünür. Bu bir hatadır. Eckhart'ın ruha dair öğretisi, ruhun şüphesiz özgürlükte Tanrı gibi olduğu, fakat Tanrı yaratılmamış iken onun yaratılmış olduğu inancının kesinliğine dayanır.⁶¹ Bu esas ayrım, Eckhart'ın, Tanrı ile ruh arasındaki ilişki ve yakınlığa dair ne söylemesi gerektiğinin hepsinin temelini teşkil eder.

Jung, bireyleşme sürecinin amacı olan beni, ruhta "zıt yarımların gelin güvey olması"⁶² olarak tasarlar. Hepsinden öte bu, ifade edildiği gibi, o olmaksızın bu öğreti açısından bir bütünlüğün olamayacağı "kötülüğün bütünleştirilmesi"⁶³ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bireyleşme benin, Hristiyan sembolüğünde ışığını ve karanlık yüzlerini temsil eden İsa ve Deccala bölünmesinin aksine, tam arketipini gerçekleştirir. Bende iki yön birleştirilir. Ben, bu yüzden saf bir bütünlüktür ve böyle olmakla "ilâhî bir suretten ayırt edilemezdir"; kendi kendini gerçekleştirme, doğrusu "Tanrının bedenlenmesi" olarak tanımlanabilir. İyi ve kötüyü kendisinde birleştiren, zıtlar-doğası kendisini aynı zamanda erkekliği ve dişiliğinde ifade eden bu tanrı,⁶⁴ izleri muhtemelen sonunda, ışık tanrısı ve onun karanlık

⁶¹ "Çünkü tek başına Tanrı özgür ve yaratılmamıştır, o özgür olmada -yaratılmamışlıkta değil, zira ruh yaratılmıştır- ruh gibidir." Vaaz 13. Raymond Blakney, *Meister Eckhart, A Modern Translation* (1941), s. 159. Aslı için krş. *Predigten*, ed. Quint, s. 13 ve takibeden sayfa.

⁶² "Über das Selbst" (Eranos-Jahrbuch, 1948), s. 315. Krş. *Psychologie und Alchemie*, s. 61.

⁶³ *Symbolik des Geistes* (1948), s. 385.

⁶⁴ *A.g.e.*, s. 410.

tamamlayıcısının kendisinden doğduğu kadim İran tanrısı Zurvan (bildiğim kadarıyla Jung'un dinler tarihine dair bir çok referanslarının arasında zikredilmemiştir)'a kadar sürülebilen bir Gnostik figürdür.

Bu temel Gnostik görüş açısından Jung, Musevî ve Hıristiyan Tanrı mefhumuna yeniden şekil verir. Eski Ahit'te "en arkadaki" Şeytan, yalnızca Tanrının hizmetçi bir unsurudur. Tanrı Kendisinin, özellikle "günaha teşvik etme" maksadıyla, yani keder ve ümitsizlik vasıtasıyla insanın en yüksek derecede kararlılık gücünü fiili hale getirmek için Şeytanla temsil edilmesine imkan verir. Eski Ahitin bu Tanrısından Jung, bizzat yarı-Şeytanî olan bir demiurge yaratır. Öyleyse bu tanrı, dünyanın başarısızlıkla sonuçlanan yaratılması "suçu"nun uğruna (şimdi Jung'un 1940'taki⁶⁵ konuşmasından harfi harfine aktarıyorum, bu konuşmanın bir benzeri referansta bulunduğu Gnosis literatürün hiçbir yerinde bulunmamakta) "öldüren ayine tâbî olmalıdır." Bununla Jung, İsa'nın haça gerilmesini kasteder. Ayrıca Üçlü Birlik, özerk iblisin "dördüncüsü" olarak katıldığı bir Dörtlü Birlik şeklinde genişletilir.⁶⁶

Elbette bunların hepsi, Jung'un vurguladığı gibi,⁶⁷ "psişik olayların yansımaları", "bir kimsenin metafiziksel geçerlilik iddiasında bulunamayacağı insanî ruhsal ürünlerdir." Jung'a öyle geliyor ki ben, burada gizli Gnosis olarak açığa çıkarılan bütün monoteistik sistemlerin prototipidir. Fakat diğer taraftan Jung onu, *imago Dei in homine* olarak da görür. Bir defasında⁶⁸, bildiğim

⁶⁵ "Das Wandlungssymbol in der Messe" (Eranos-Jahrbuch, 1940-41), s. 153 ve takibeden sayfa.

⁶⁶ *Symbolik*, s. 439. Krş. *Religion*, s. 108 vd.; "Zur Psychologie der Trinitätsidee" (Eranos-Jahrbuch, 1940-41), s. 51 vd.; *Alchemie*, s. 212.

⁶⁷ *Symbolik*, s. 417.

⁶⁸ *Alchemie*, s. 22 ve takibeden sayfa.

kadarıyla diğer ifadeleriyle bir benzerlik arz etmeyen bir formülasyonunda Jung, doğrusu ruh kendi içerisinde Tanrının varlığına tekabül eden bir şeye sahip olmalı diyor. Ne olursa olsun, iyi ile kötünün gelin güveyi olarak birleşimi olan ben onun tarafından yeni "bedenlenme" olarak dünyanın tahtına çıkarılır. "Tanrı tasavvurunun artık özerk bir öz olarak düşünülmemesi durumunda ne olacağını bilmek istiyorsak," diyor Jung, "o zaman bunun cevabı bilinçaltı canlılıktadır: bilinçaltı tanrılaşmış veya tanrısal bir insan tasavvuru yaratır."⁶⁹ İsa ve Şeytanı kendi içine alıp taşıyan bu figür⁷⁰, Jung'un daha önce söylediği, "Tanrı ve insan özdeşliğinin"⁷¹ gerçekleşmesi olarak yeryüzüne inen Gnostik tanrıdır. Jung, tekrar tekrar müstakbel tezahürünü ima ederek bu tanrıya güvenmeye devam eder.⁷²

Jung'un din psikolojisi, Gelmekte Olan tanrının ilanı olarak anlaşılmalıdır. Bir şekilde Jung'un aşına olmadığı bir notta Heidegger, Nietzsche'nin "Bütün tanrılar ölmüştür, şimdi üstün insanın yaşamasını arzu ediyoruz!" sözüne şu uyarıyı ekler:⁷³ "İnsanın özü Tanrının varlık alanına erişemeyeceğinden dolayı insan kendisini asla Tanrının yerine koyamaz. Tam tersine, doğrusu bu imkansızlıkla orantılı olarak, doğası hakkında düşünmeye girişmemizin hâlâ çok güç olduğu daha da esrarengiz bir şey ortaya çıkar. Metafiziksel olarak konuşmak gerekirse Tanrıya ait olan yer, varolan şeyin yaratılmış

⁶⁹ *Religion*, s. 172 ve takibeden sayfa. Krş. *Psychology and Religion*, s. 106.

⁷⁰ *Symbolik*, s. 409. Krş. "Selbst", s. 304.

⁷¹ *Religion*, s. 111. Krş. *Psychology and Religion*, s. 74.

⁷² Krş. özellikle *Religion*, s. 175 ve takibeden sayfa. (*Psychology and Religion*, s. 107 vd.).

⁷³ *Holzwege*, s. 235. Hemen hemen zıddını ifade eden, Jung'un "Fetret tehlike doludur" (*Psychologie und Religion*, s. 158) ifadesiyle kendi bağlamında bir karşılaştırma tavsiye edilir. (Bu pasaj Almanca baskıdan farklı olan *Psychology and Religion*'da yoktur).

varlığı olarak meydana getirme ve korumanın başarıldığı yerdir. Tanrının bu yeri hep boş kalır. Onun yerine bir başkası, yani ne insanın ne de Tanrının varlık alanıyla özdeş olan, fakat diğer taraftan insanın yüksek bir ilişki dahilinde elde edebileceği metafiziksel olarak ona te-kabül eden bir yer görünebilir. Üstün insan Tanrının yerine adımını atmaz ve asla atamayacaktır; daha ziyade üstün insan isteminin ulaştığı yer, başka bir varlıkta varolan şeylerin başka bir temelinde yer alan başka bir alandır." Bu sözler kişiyi dikkatle dinlemeye zorluyor. Bir kişi, bunlarla söylenen veya ima edilen şeylerin bugün ve burada geçerli olup olmadığına karar vermelidir.

1

Şayet ahlakî olanla dinî olan arasındaki ilişkide gerçekleşen değişimler noktasından dikkate alacak olursak, tarihçe bilinen insan ruhuna ait yolun esaslı bir unsurunu kavrarız. Ancak hem ahlak hem de dinsel olandan her birisini tezahürlerinden biri veya bir diğeri bakımından değil, temel formu bakımından göz önüne almalıyız.

Bu dar anlamda ahlakî olanla, insanın kendisi açısından mümkün olan davranış ve eylemlere verdiği evet ve hayır'ı, bireyler ve toplum için yararlılığı veya zararlılığına göre değil de esaslı değerleri ve değersizliklerine göre onayladığı ya da reddettikleri arasında yaptığı radikal ayrımı kastediyoruz. Saf biçimi ile ahlakî olanı sadece, kişinin bizzat kendi potansiyeli ile karşı karşıya geldiği, ve bu yüzleşmede söz konusu kendi durumunda doğrunun ve yanlışın ne olduğundan başka herhangi bir şeyi sormaksızın bir ayırımda bulunduğu ve karar verdiği yerde buluruz. Kendisiyle bir ayırımın yapıldığı ve kararın verildiği ölçüt geleneksel bir ölçüt olabilir, veya bu bizzat birey tarafından idrak edilen ya da ona vahyedilen bir ölçüt olabilir. Önemli olan, o hassas ateşin önce aydınlatarak, ardından da alev alev yakıp arıtarak derinliklerden fışkırmasıdır. Bunun en temel kaynağı, çok çeşitli idrak güçleri ve derecelerinde olsa da, ve çoğunlukla bunlar tarafından bastırılrsa da, her insanın doğasında var olan aslî bir farkında oluşturmaktır. Bu, bireyin, "hakikatte" ne olduğunun, biricik ve tekrar edilebilir olmayan yaratılmış varoluşunda ne olmaya yöneldiğinin farkında olmasıdır. Tam olarak bulunduğu

bu farkında oluştan, kişinin bilfiil ne olduğu ile ne olma-ya yöneldiği arasında mukayese doğabilir. Ulaşılan şey, tasavvurî suret diye bilinen şeyle değil, insan tarafın-dan tahayyül edilen bir şeyle de değil, ancak kişi adını verdiğimiz varlığın kendisinin gizeminden doğan bir suretle karşılaştırılır. Böylece onun adını taşıyan deha, bireye şu anda verili olan mümkün davranış ve eylemle-rin şeytansı tamlığı ile yüz yüze gelir. Bir kimse bu de-rinliklerden zuhur eden ayırma ve karara *vicdan-öncesi* eylem adını verebilir.

Diğer taraftan bu dar anlamda dinî olanla, kişinin, bir bütün varlık olarak ilişkiye girdiği ve bu ilişkide daimi olduğu zaman, ilişkiye girdiği ve bu ilişkide daimi olduğu sürece, Mutlakla ilişkisini kastediyoruz. Bu, her ne kadar Kendisi bakımından sınırsız ve koşulsuz olsa da, gerçekte sınırlı ve koşullu olan öteki varlıkların Kendisi-nin dışında var olmasına müsaade eden bir Varlığın varoluşunu önceden varsayar. Hatta onların Kendisi ile, görünüşte sadece sınırlı ve koşullu varlıklar arasında var olabilen ilişki gibi bir ilişki içerisine girmelerine fır-sat verir. Dolayısıyla benim dinsel olanla ilgili tanımına göre "Mutlak", varoluşu hakkında herhangi bir şey söy-lenilmeksizin kişinin var olduğunu kabul ettiği bir şey anlamına gelmez, bilakis "Mutlak", şu anda kendisini kişiye sunduğu form ne olursa olsun, mutlak gerçeğin kendisi anlamına gelir. Dinsel ilişkinin gerçeğinde Mutlak, pek çok durumlarda kişisel, kabul edilmelidir ki zaman zaman, "Doğurulmamış" ile kişisel bir ilişkiden doğan Budizm'de olduğu gibi, bir dinin gelişimi seyrin-de sadece tedrici ve sanki isteksizce olur. Doğrusu din-sel ilişki içerisinde ve buna ait dilde Tanrının şahsından söz etmek meşrudur; fakat bu şekilde hareket ederken Mutlak hakkında onu kişiye indirgeyen bir ifadede bu-lunmuyoruz. Daha ziyade biz şunu söylüyoruz ki o, Tan-rı adını verdiğimiz Mutlak Kişi olarak ilişki içerisine gi-

rer. Bir kimse Tanrının kişiliğini, Onun aktı olarak anlayabilir. Gerçekten, bizim insanî varoluş tarzımızda kendimizle var olan karşılıklı ilişkimiz sadece kişisel bir ilişki olduğundan dolayı, inananın, Tanrının onu sevmesi açısından bir kişi olduğuna inanması bile hoş görülebilir.

Diğer taraftan biz, burada hiçbir ilişkinin olmadığı ve olamayacağının kastedildiği dar anlamda dinî olandan söz etmiyoruz. Bu, bir insanın kendi Tanrı kavramıyla sadece, her daim içinde kendisini kaybetse bile, onun dışında haddi zatında Tanrıyla ilişki içine girebileceği ayn bir varlık olarak artık herhangi bir şekilde var olmayacağı bütün var olanı kastettiği zamanki durumdur. Fakat bu aynı zamanda bir insanın, kendi anlamını ne kadar karmaşık kılıflar altında gizlerse gizlesin, Tanrı kavramıyla kendi benini kastettiği zamanki durumdur. Burada sözde-mistik hayaletler ve aynalar odasında gerçekleşen şeyin gerçek ilişki veyahut da gerçek ben ile hiçbir alakası yoktur. Gerçek ben, ancak Öteki ile ilişki içerisine girdiğinde tezahür eder. Bu ilişkinin reddedildiği yerde gerçek ben, 'solar gider - doğrusu zaman zaman en canlı etkiler uyandırabilen bir olay.

İnsan ruhuna ait yolu ahlakî olanla dinî olan arasındaki ilişkideki değişiklikler açısından göz önüne aldığımızda bu kavrayışlara dayanmalıyız.

2

Ahlakî olanla dinsel olan arasındaki ilişkinin özü, ahlak ve din öğretilerini karşılaştırmak suretiyle belirlemez. Bir kişi daha ziyade, her bir etkinlik alanı içerisindeki, bu alanların somut, kişisel bir hal üzere sağlamlaştırılmış oldukları sahaya nüfuz etmelidir. Dolayısıyla bu, bir yandan bireyin olgusal ahlakî kararı, diğer yandan da bizimle alakası olan Mutlak ile olgusal ilişkisidir. Her iki durumda da bu, ister düşüncesi, ister hissi,

isterse de iradesi olsun sırf kişinin ilgili yetisi değil, bu yetilerin bütünlüğü, dahası bütün insandır. Bu ikisinin üzerini kaplayan bir üçüncü alan bize verili değildir; biz sadece bu ikisinin birbiriyle karşı karşıya gelmesine imkan veririz, ve bunu, bu karşılaşmada onlardan her birinin diğeriyle ilişkisini belirleyebileceği bir şekilde yaparız. Dinsel görüş noktasından iki alan arasındaki ilişkiye böyle bir somutlukta baktığımız takdirde onun, etraflı bir yapısal değişim yaratarak ışınlarını kişinin bütün hayatına yayma cihetindeki güçlü eğilimini göreceğiz. Canlı dindarlık, canlı inanç düzeni meydana getirmeyi ister. İki alan arasındaki bağlantıyı ahlakî olan açısından tetkik etmeyi istediğimiz takdirde, esas itibarıyla farklı olan bir şey bakışımıza tesadüf eder. Ayırımı ve kararı kendi ruhunda aramaya çalışan insan ondan, yani kendi ruhundan değerler derecesinin mutlaklığını çıkaramaz. Onsuz benin tam bir farkında oluşa ulaşamayacağı ahlakî koordinatların mutlaklığı, yalnızca Mutlakla kişisel bir ilişkiden doğabilir. Birey, dinî gelecek tarafından bildirilen mutlak ölçütün kendi ölçütü olduğunu söylediğinde bile, bu ölçüt, şayet hakiki bir geçerlilik kazanacaksa, Mutlakla kendi kişisel aslı ilişkisinin hakikatinin ateşinde yeniden dövülüp işlenmelidir. Fakat daima, veren dinî olandır, kabul eden ahlakî olandır.

Şayet bir kimse benim ahlakî heteronomi diye bilinen şeyi, veya ahlakî otonomi denilenin karşısında yer alan haricî ahlak kanunlarını ya da kendi kendine empoze edilen ahlak kanunlarını destekliyor olduğumu zannederse, ne söylüyor olduğumla ilgili ciddi bir yanlış anlama hasıl olur. Mutlağın karşılıklı bir ilişki içerisinde konuştuğu yerde artık bu tür alternatifler yoktur. Gerçekten karşılıklı ilişkinin bütün anlamı tam da bu noktada yatar, ki o kendisini empoze etmeyi değil, özgürce idrak edilmiş olmayı ister. O bize idrak edeceğimiz bir

şey verir; fakat idraki vermez. Fiilimiz, açılacak olan şeyin bize açılması için, ve hatta her bir bireyin bizzat kendine açılması gerektiği için tamamıyla kendimize ait olmalıdır. Şeriat (Theonomy)'da ilahî kanun, senin kendini arar ve gerçek vahiy sana bizzat seni vahyeder.

3

Kişinin hayatında yer alan alanlar arasındaki ilişkinin gerçekliği noktasından, sadece ve sadece bu noktadan onların insan tarihindeki ilişkisini kavrayabiliriz. –İnsan tarafından dikkatlice bakılabildiği ve anlaşılabilirdiği kadarıyla– insanlık tarihinde iki defa, iyi ile kötü arasındaki radikal ayrımı Mutlağa bağlama teşebbüsü olmuştur. Ruhun bu büyük girişiminin iki tezahürü şüphesiz doğaları ve gelişim seyirleri bakımından mümkün olduğu ölçüde birbirinden farklıdır.

İlk tezahür Doğu ve Yunan antikitesinde görünmüştür. Bu, ilkesi Çin'de Tao, Hindistan'da Rita, İran'da Urta (genellikle Asha diye telaffuz edilir) ve Yunanistan'da Dike olarak görünen evrensel bir anlam sürekliliği öğretisidir. Bize anlatılan göksel güçler, insana doğru davranış modelini vermiştir. Fakat bu onların insan için tasarladıkları bir nizam değildir; bu onların kendi nizamıdır. Gök, yeryüzü için özel bir nizam tesis etmek istemez; o, yeryüzünün kendi nizamına iştirak etmesine izin verir. Ahlakî düzen kozmik düzenle özdeştir. Varolan varlıkların bütünlüğü, *tek* bir yasalar kodu olan *tek* bir toplumdur. Ataların bizzat tanrılar olarak temsil edilip edilmedikleri ya da atalarla tanrılar arasında bir elbirliği münasebetinin var olup olmadığı önemsizdir. Duygu ve kaderleri gereğince insanlar ve tanrılar, son tahlilde, bir tek düzeni olan bir tek toplum oluştururlar, ve bu bir erdemlilik düzenidir. İnsanlar gerçekten, mit tanrılarının bile sık sık yaptığı gibi ondan yakayı kurtarmaya çalışabilir, yine de bu düzenin gücü her şeyin

üzerinde hüküm sürer ve nihayetinde olayların ahengini belirler. Algularımıza konu olan dünyada iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında bir ayırım yapıp karar veren Rita, Varlığın kozmik, fakat aynı zamanda metakozmik bir ahlaksal düzenidir. Nitekim tanrılara Veda'daki bir ilahi ile şu şekilde hitap edilir: "Rita (deneysel hayatta algılanabilen Rita)'nın ardında gizlenmiş olan senin Ritan, güneşin atlarının boyunduruklarından kurtuldukları yerde ebedi olarak var olmaya devam eder." Zerdüştlüğe ait eski bir metne göre maddi dünyayı yaratan en yüce tanrı aynı zamanda etkili iyi bir idaresi olan ve iyi işler yapmaya adanmış olan bir babadır. İçeriğinin özü çok eski olan Çin'e ait *Book of Transformations* adlı eserde, "Gök ve yer bağıllık içinde hareket ederler; o yüzden ne güneş ne de ay kendi seyrinden dışarıya çıkabilir; yoksa, Dike'nin yardımcıları olan Erinyeler onu yakalayacaklardır" denmektedir. Efesli Heraclitus esasen aynı şeyi farklı bir şekilde söyler. "Güneş kendi seyrinden dışarıya çıkamaz; yoksa, Dike'nin yardımcıları olan Erinyeler onu yakalayacaktır." İnsanî suçtan oç alanlar aynı zamanda "dünyanın kutsal düzenini" korurlar. "Bütün varlıklar kefarette bulunmalı ve yaptıkları hatadan dolayı birbirlerinin hakkını gözetmelidir" –evrenin bir kanunu olarak Heraclitus'tan da önce Miletli Anaximander tarafından kaideleştirilmiştir. Konfüçyüs okulundan da şunu işitiriz; "Göğün ve yerin Tao'su huzurunda sorumluluğu kabul eden kişiye insan adı verilir." Bütün bu sözler sanki tek bir kitapta bir arada bulunuyorlarmış gibi birbirlerini tamamlamaktadırlar.

4

Anadolu'daki Yunan topluluklarını içine alan Doğunun büyük kültürlerinde yaygın olan bu doktrindeki kriz, Avrupa toprağında, Yunanistan'da patlak verdi. Bu krizin felsefî ifadesi Sofistlik adıyla bilinir. Bunun en

karakteristik eleştirisi, birleşik model olarak kozmoza, biyolojik olgular bakımından itirazda bulunmak suretiyle, etik olanla mutlak arasındaki bağlantıya yöneliktir. Göksel cisimler gerçekte, bize, Aeschylus'un bir koro parçasının "Zeus'un ahengi" dediği kusursuz mutabakat halinde görünür; fakat hayatın olduğu yerde, güçlünün zayıfı başından attığı başka bir kanun hüküm sürer. Birkaç sofist, bunlar arasında radikal biçimde bireyselci olanı bundan, güçlünün hakkının toplum içerisinde bile geçerli olduğu sonucuna varır, ama onların çoğunluğu, zayıfı güçlü bir bedene birleştiren toplum kanununu savunur. Toplum iyi ve adil olanı belirler; o bunu kendisine yararlı olana dayanarak yapar. Dahası, tek bir toplum değil de pek çok ve çeşitli toplum olduğundan dolayı bir kimse toplumların bu şekilde hareket ettiğini söyleyecektir. İyi, bu yüzden tek ve insicamlı değildir, o "renk renk ve çeşit çeşit"tir. Başka bir ifadeyle, sadece değişen gelenekler ve adetler, değerler ve düzenler vardır; tüm bu çeşitlilik ve türölülüğün temelini oluşturan ve gerçekte bunu mümkün kılan, bizzat Varlıkta yerleşik, aslı bir muvafakat ve muhalefet işlevi yoktur. "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözü Sofistleri en iyi şekilde özetler.

Plato'nun idealar doktrini, bütün değerlerin bu relativize edilmesine karşı bir protesto olarak anlamalıyız. Bu, kadim düşüncenin, etik olanın Mutlakla bağlantısını yeniden kurma ve böylece somut eyleyen insanın bir kez daha Varlığın aslı temeliyle buluşmasına imkan verme doğrultusundaki büyük teşebbüsüdür. Bu yönetime uygun şekilde Plato, Protagoras'ın sözüne tam bir karşılık olarak, "Tanrı her şeyin ölçüsüdür" karşıt hükmünü formüle etti. Doğunun ilk kültürlerinde yaygın olan, doğru olanı simgeleyen evrenin birliğine inanç bir kere altüst olup, doğa ahenkli kozmos ve ahenksiz biyos şeklinde ikiye bölününce şeyler dünyası artık insana bir

model ve örnek olarak hizmet edemezdi. Bizzat o, bozulmaz, arketipsel olan bir saf Formlar dünyasıyla yüzleştirilmelidir.

Ancak, bu tasarım sanki zorunlu olarak, en yüksek noktası İyi ideası veya Tanrı olan, Platon'un bu daha yüksek dünya inşasına kadar götürür. Ezeli Ethosun kendisi (çvn: Ethos, bir kültür, bir topluluk veya grubun tını veya karakteri anlamına gelmektedir. Eski Yunanda bir kişinin karakteri ve alışkanlıklarını ifade ediyordu), evet'i hayır'a karşı koyan ve bir karara iten evrensel insani fonksiyonun varlık sebebi, Mutlağın en yüksek "form"u olur. O, bütün varlıkları birbirine bağlayan ve bir arada tutan "İyi ve Ol-Malı"dır. Daha önce hiç elde edilmemiş bir düşünce açıklığı ile insana burada kendi şahsiyeti vasıtasıyla Hakkın kayıtsız şartsızlığını gerçekleştirme görevi verilir. İdeaların şeyler tarafından nesnel "taklit"i öznellik içinde ve öznellik yoluyla manevi bir adil olma edimine dönüşmüş olur. Ahlakî işlevin bu aşkın olarak öne sürülüşü insana ait en cesurca düşüncelerden biri sayesinde mümkün olur. Bu, İyinin, "adil ve güzel olan her şeyin esas sebebi" olarak "paye ve güç bakımından varlıktan daha yüksekte olmasıdır." İyi her bir ferdî şeyi, basitçe varolabilen değil, bilakis olması isteneni mükemmel bir şekilde olabilen varlık haline getirir. Hayır'ın evet tarafından zapt edilmesine götüren, onaylanmış ile reddedilmiş arasındaki ayırım hala haddizatında farklılaşmamış olan varlığın üzerinde durur. Onun ta en derinlerinde, Varlık değil de sadece Mükemmel Varlığa Tanrı denebileceğinden dolayı, bir kimse Tanrının gizemine yaklaşır. "Şayet bir kimse" der Plato, "bizzat bilgi vasıtasıyla İyinin kendisine ulaşmaya kadar dur durak bilmezse, bilinebilirin sonuna varır." Fakat bir kimse İyiyi hangi noktada bilecektir? Bu soruya karşı Plato bize hiçbir spesifik cevap vermez, fakat İyinin, tüm varlığıyla kendisinden olması isteneni

olmaya karar veren ferde kendisini ifşa ettiği yerde bilindiğini söylersek Plato'ya yakın dururuz. Ve doğrusu, ne ruhta ne de dünyada vuku bulan hiçbir şey İyinin tezahürü kadar gizemli değildir. Onun ışığında tüm esrarlı öğretiler öğrenilebilir uylaşımlar olarak görünür; kişinin "varlıktan daha yüksek olan" şeyle asıl ilişkisi öğrenilemez; o sadece sezilebilir.

5

Platon'un, idealar dünyasını, çöken prototipsel gök-sel dünyanın yerine cesurca koymaya yönelik, en yüksek değerlerin mutlaklığını büyük Doğu kültürlerine garanti eden teşebbüsü, etkisi bir hayli ve devamlı olmakla beraber başarılı olmadı. Başlamış olan süreç, ahlakî koordinatların mutlaklığının sona ermesine doğru yol olarak, ve onunla sürekli karşılıklı etkileyiş halinde, eski dünyanın çözülmesine kadar sürdü.

Bununla birlikte bundan çok çok önce, ilk aşama, insan ruhu tarihindeki iyi ile kötü arasındaki ayrımı Mutlağa bağlama doğrultusundaki ikinci büyük teşebbüsle tamamlandı. Daha önce söylediğim gibi bu teşebbüs, yöntemi ve gelişim seyri bakımından ilkinden tamamen farklıydı. Bu, ilki gibi, bir kıtaya yayılan daha yüksek kültürlerden birbirine bağlı bir grupta ortaya çıkmadı. O, avare dolaşan, yer arayan ve yol üstünde, bir vahada Tanrıya olan ortak imanlarıyla bir araya gelen akde dayalı bir kabileler birliği olarak kendilerini teşkil eden kimseler olmak için, bir yabancı olarak yarı özgür, yarı köle bir hayatla yetindikleri Mısır'ın yüksek medeniyetini terk eden bir sığır üreticileri ve imkan buldukça çalışan çiftçiler zümresinde ortaya çıktı. Bu "İsrail Tanrısı" diğer bazı Semitik kabile tanrıları gibi, bir yasa koyucusu ve koruyucusuydu, fakat Onunla yapılmış olan akit, bu kabilelerden hiçbirinde bilinmeyen bir tarzda, pek ciddi, pek hakiki olarak talep edilmiş ve

korunmuş, doğru ile yanlış arasındaki bir ayrıma dayanmaktaydı. Manevî liderler her daim ve ilelebet, o zaman ortaya çıkan insanlara, Kendi doğruluğunu ifa etmeye başlasınlar diye sadece bu insanları doğrudan halefi olarak seçmiş olan Onun "tüm yeryüzünün haki-mi" olduğunu açıkça anlatmaktaydı. Bu doğruluk, yani adil olanın tasdiki ve adil olmayanın üstesinden gelin-mesi, insanî bir toplum için model hizmeti görecektir. semavi bir toplumda halihazırda henüz teşekkül etmemiş-ti. Katî olan kozmik düzen değil, onun hükümdarı, Kendi eliyle meydana getirdiği insan yaratıklarına, bizzat Kendisinin dünyayı yaratırken ışık ile karanlık arasında bir ayırım yaptığı gibi, ruhlarında iyi ile kötü arasında bir ayırım yapmayı öğreten, gök ve yerin Efendisidir.

İsrail'de, ahlaksal ile dinsel arasındaki bağlantıyı münhasıran bir ceza gözdağının eşlik ettiği semavî bir buyruk formunda görmek alışılmış bir şeydir. Bunu yap-mak asıl olanı kaçırmaktır. Çünkü Sina'da kanunun verilmesi, tam olarak, tanrısal Yöneticinin tahta Yükselişi esnasında Kendi insanlarına tevdi ettiği kurallar manzumesi şeklinde anlaşılır. Hem ayinsel, hem ahlakî kurallar manzumesine ait tüm bu emirler kendilerinin ötesinde "kutsal" alana sevk etmeye yöneliktir. İnsanla-rın gayesi, "iyi" bir insan olmaya değil, "kutsal" bir in-san olmaya davet edilmiş olmalarına göre tanzim edilir. Böylece her ahlakî talep, insanı, beşerî, etik olanın dinsel olana karıştığı, veya daha ziyade etik olanla dinsel olan arasındaki farklılığın, tanrısalın teneffüs fezasında askıya alındığı alana yükseltecek olan bir ahlakî talep olarak sunulur. Bu husus, konulan amaç için getirilen gerekçede aşılabilir bir açıklıkla ifade edilir. "Ben kutsal olduğum için" İsrail kutsal olacak. Tanrının insan tara-fından taklit edilmesi, "Onun yolunu takip etme", doğal olarak ancak insanî ethosa doğru dönmüş olan bu ilahî sıfatlarla, adalet ve sevgiyle icra edilebilir ve bütün sı-

fatlar, radikal olarak farklı insanî boyutta yeniden husule getirilmek için, sıfatların üstündeki Kutsiyete açıktırlar. Mutlak norm, Mutlağın huzuruna götüren yolu göstermek için verilir.

Etik olanla dinî olan arasındaki bu bağlantıyla ilgili varsayım, aynı zamanda, insanın Tanrı tarafından yaratılmış olmakla birlikte, yine Onun tarafından şimdiye kadar eksilmeden kalan bir bağımsızlıkla kurulmuş olduğuna dair temel görüştür. Bu bağımsızlıkla o, Tanrının karşısında yer alır. Böylece insan, varoluşun esasını oluşturan ikili arasındaki diyaloga tam bir özgürlük ve spontanelikle iştirak eder. Bunun, Tanrının sınırsız güç ve bilgisine rağmen bu şekilde olması tam da insanın yaratılışının gizemini teşkil eden şeydir. İnsanın kendi ruhunda kemale erdirdiği ayırım ve kararın daimi realitesi bunda temellenir.

İsrail kaynağından çıkıp dünyaya akan ve özellikle İran ve Yunan gibi güçlü nehir ağızlarıyla kuvvetlenen Hristiyanlık ırmağı, topluluk unsurunun birey unsuruyla yerinden edildiği bir zamanda Helenistik medeniyette ve bilhassa bu medeniyetin dinî hayatında doğdu. Hristiyanlık, "kutsal topluluk" mefhumundan vazgeçtiği ve sadece kişisel bir kutsiyeti tanıdığı ölçüde "Helenistik"tir. Bireysel dindarlık böylece, İsa'nın daima mevcut sureti bireye, kendisini ifşa eden, en azından kendisini saklamayan (elbette ki, hiçbir şekilde, insanların söylemeye alışık oldukları gibi gizli olmayan) bir Tanrı olan İsrail Tanrısının suretsiz mahiyetinin verdiği kadar çok daha fazla somut bir takip etme ve taklit ilişkisi imkanı verdiğinden dolayı, şimdiye kadar duyulmamış bir yoğunluk ve derunilik kazanır. Kendisini herhangi bir forma yerleştirmeyen ve her tezahürden kendisini alıkoyan bu Tanrıyla Hristiyanlığa gönlünü kaptıran insanlar aracısız bir ilişki içerisine giremeyeceklerdi. Onlar İsrail gibi, bir akit milleti olarak Onunla

köklü bir ilişki içinde bulunmadılar. Üstelik, bu Hıristiyan bireyciliği ile bağlantılı olarak etik olanla dinî olan arasındaki ilişki zayıfladı. Çünkü milletin millet olarak takdisi artık kabul edilmeyince ve ciddiye alınmayınca, o zaman milletler yeni imanı millet olarak değil, bireyler topluluğu olarak kabul ederler. Millet, kitle ihtidalarının vuku bulduğu yerde bile bir millet olarak vaftiz edilmeden kalır; o, ilan edilmiş yeni akde bir millet olarak girmez.

Bu durum burada, İsrail'deki peygamberlik gibi, büyük bir manevî gücün, bu sosyal hayata, tabiri caizse "sâlih vicdan"a iştirak etmekte olan bireyin hem sosyal hayatında ve hem de özel hayatında kutsal olmayanı, insanların kutsiyeti uğruna ihtar etme ve bundan serzenişte bulunma görevini artık icra etmiyor olduğu anlamına gelir. Kesinlikle, Hıristiyan milletler tarihinde, doğruluk için mücadeleden şehitlikle tutuşmuş ve şehitliğe hazır ruha sahip insanlar hiç eksik olmamıştır; fakat "Bana eş millet olacaksınız" buyruğu, artık onların ardından canlı kalmaz.

Daha da derin bir anlamı olan başka bir şey buna eklenir. Keza bu, dinî olanın esas yüceliğinin anlamlı ve meşru gelişimiyle bağlantılıdır. İsrail'de peygamberî öğretinin özünü oluşturan şey, imanın tam maksadından hareket ederek yerine getirilecek olan hayat göreviydi, ve imanın maksadı insanın en deruni eylemiydi. Peygamberlerin kavgası, içinden imandan maksadın boşaltıldığı ayinsel işlere karşı olmuştur. Büyük Ferisî öğreticiler ile bizzat İsa'nın mensup olduğu haleflerinin İsa zamanındaki kavgaları, içinden imandan maksadın boşaltıldığı ahlakî işlere karşı olmuştur. Pauline ve Paulinistik teoloji, imanın uğruna amelin değerini düşürdü. O, ikisini bir arada tutan şeyi, imandan maksadın talebini, imandan doğan amelden maksadı, ilk Kitab-ı Mukaddes peygamberlerinden Dağdaki Vaaza

kadar Tanrıyı hoşnut eden şeyin bildirilişinin altında yatan talebi gelişmemiş halde bıraktı. Augustine'den Reformasyona kadarki eğilim, imanı Tanrının bir lütfu olarak görmektir. Kendisine eşlik eden her şeyle birlikte bu yüce anlayış, Tanrının bağımsız bir partneri olarak insanın İsrailî gizeminin belirsizliğine geri çekilmeye sonuçlanmıştır. Aslı günah dogması dahası, gerçek şeriatın, insanın aslına uygun otonomisi yoluyla gerçekleştirilmeye çalışıldığı, etik olanın dinî olanla hususi bağlantısına doğrusu adapte edilmemiştir.

Büyük Asya kültürlerinde bulunan gök ile yer arasındaki tekabüliyetle ilgili öğretilerde normatif ilke, henüz teolojik olandan (dinin kendi üzerine düşünümü olarak anlaşılan teoloji) hiç ayırt edilmez. Sadece, hakikatin insana dönük normatif bir yanı vardır. İsrail'in öğretisinde ethos, dinin, gerçekte artık tek yanı değil, doğrudan bir sonucu olan yerleşik bir işlevidir. Tanrının elzem inayetine olan İsrailî inanca istisnailik özelliğini kazandıran Hristiyanlıkta norm, "yeni yasa" olarak öne çıkmış olsa da artık merkezi bir yer işgal etmez. Böylece seküler normun, kendi hesabına daimi zemin kazanması kolaylaştırılmış olur. Elbette kendi politik formunda seküler norm, krallar ve diğer vesilelerin tanrısal hakkı kavramıyla mutlak bir dinî temeli ele geçirmeye çalışır. Bununla birlikte etik olanın Mutlağa gerçek bağlanması, burada hemen hemen aşağı derecede mevcuttur.

6

Etik olanı Mutlak olana bağlama doğrultusundaki ikinci büyük teşebbüse ait kriz, zamanımıza kadar uzanır. İlki gibi bu da entelektüel ifadesini, elbette Sofistlerinkinden çok daha farklılaştırılmış olsa da, değerleri görelileştiren felsefî bir harekette bulmuştur. Bu felsefî hareket başlangıcını, daha evvel onyedinci yüzyılda, İ.Ö. beşinci yüzyıla ait Sofistik bir metnin bazı formülasyonları noktasında birisini hatırlatan

Hobbes'un görüşlerine benzer görüşlerde bulmuştur.* Bununla birlikte bu hareketin kesin gelişimi, herhangi birisinin indirgeme ya da keşfetme felsefesi adını verebileceği bir zihin tutumuyla ondokuzuncu yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu hareketi tamamen erdiren Nietzsche onu, "güvensizlik sanatı" olarak adlandırır.

Sofistlerin felsefesi gibi biyolojik perspektifi tarihsel ve psikolojik perspektife bağlayan bu felsefe, bir aldanmalar ve kendi kendini aldatmalar, "ideolojiler" ve "yüceltmeler" sistemi olarak manevî dünyanın maske-sini düşürmeye çalışır.

Bu felsefe esas başlangıcını, Protagoras'ın, insan her şeyin ölçüsüdür sözünü görünüşte ters bir şekilde geliştiren Feuerbach'ın din eleştirisinde bulur. Bu eleştiri şu cümleyle hülasa edilir: "İnsanın olduğu şey değil de, olmayı istediği, veya olmayı arzuladığı şey, sadece ve yalnızca bu, başka hiçbir şey değil de ancak bu Tandır." Marx için bu türden metafiziksel ve tarih dışı olan bir yargının hiçbir gerçek anlamı olmaması dışında, Feuerbach'tan Marx'a dolaysız bir yol gider. Vico'yu takip eden Marx için tarihsel olanın dışında hiçbir bilgi yoktur. Marx, Feuerbach'ın tezini, bir yandan bütün dinî, ahlakî, politik ve felsefî fikirleri ihtiva etmek için genişleterek, fakat diğer yandan bütün bunları tarihsel sürecin içine sokarak başka bir kalıba yerleştirir. Arka-sından, bu süreç sadece üretim koşullarındaki değişimler ve bundan doğan çatışmalar vasıtasıyla anlaşılmalıdır. O, her ahlaklılıkta yönetici sınıfın varoluş koşullarının ideal olarak ifade edildiğini öne sürer. Mademki sınıf mücadelesi vardır, iyi ile kötü arasındaki bütün ayrımlar ancak bu mücadelenin bir işlevidir, tüm hayat normları ya gücün ifadeleridir ya da bu gücün uygulanmasına ait silahlardır. Bunun esas itibariyle sadece

* İsmi meçhul Jamblich

değişen ahlakî muhtevalar için değil, haddizatında ahlakî değer takdir etme için de geçerli olduğu düşünülür.

Nietzsche'nin ahlak eleştirisi tarihsel alanda kaldığı ölçüde, söz konusu eleştiri, her ne kadar Nietzsche'nin kendisi pek tabi ki böyle anlamaktan uzak olsa da, nesnel biçimde Marx'ın ideolojiler eleştirisinin bir parça değiştirilişi olarak anlaşılabilir. O da tarihsel ahlakı, keza sadece ezilen sınıf tarafından hareketle yönetici ile ezilen sınıflar arasındaki güç mücadelesinin ifadesi ve araçları olarak gördü. Onun özellikle dikkatini yönelttiği taraf, bu taraftır, Hıristiyanlığın öyle olduğunu düşündüğü "köle ahlakı"dır. Değerlerin ve onların dönüşümlerinin, değerleri koyanın gücünün büyümesiyle ilişki içinde olduğunu ifade eden değerlerin yaratılışıyla ilgili görüşü, ahlakların tarihsel görünümüne dair bu anlayışın temelini teşkil eder. Yine sonra, bu görüşün temelini teşkil eden şey, bütün hayatlar gibi tinin hayatının bir tek "güç istemi" ilkesine indirgenebileceğini dile getiren metafiziksel anlayıştır. Fakat Nietzsche şimdi münferit bir ters çevirmeyi yürürlüğe koyar. Güç isteminin aleyhine dönen "köle ahlakı", sanki Nietzsche'nin tasvip ettiği "efendi ahlakı" hiç var olmamış gibi, bir bütün olarak ahlakla özdeşleştirilir.

Bir yandan o, biyolojik temelli bir ahlakı beyan ediyor. "Zayıf düşüren her şeyin reddedilmesini öğretiyorum. Kuvvetlendiren her şeyin onanmasını öğretiyorum." Fakat diğer yandan o, her ahlaklılığa ilişkin şüpheliğin kesin olan şey olduğunu ve çağımızın, dünyanın ahlakî yorumlanışının çöküş çağı olduğunu açıklar. Bu çöküş, kendisinin açıkça ikrar ettiği nihilizmde son bulacaktır. Bu, "en yüksek değerlerin kendi değerlerini kaybettiği", öyle ki halihazırda varoluş için bir gayenin eksik olduğu anlamına gelir. Öyleyse şimdi, "insanlık ve bireyin üstünde asılı duran" bir gaye yaratmak suretiyle nihilizm aşılabacaktır. Bu, Nietzsche'nin Üstün İnsan öğ-

retisi tarafından yeni bir gaye, yeni bir varoluş anlamı ve yeni bir değer konulacak demektir. Kuşkusuz o, bütün bunların esasında başka bir öğretisiyle, kendisinin "nihilizmin en uç formu" ve anlamsızlığın ebedileştirilmesi adını verdiği, aynının ebedi dönüşü öğretisiyle zaten hükümsüz kılındığına dikkat etmemiştir.

Nietzsche, etik değerlerin mutlaklığının Mutlakla ilişkimizde kökleşmiş olduğunu, kendisinden önceki pek çok düşünürün bilmediği ölçüde esas olarak biliyordu. Ve o, insan tarihine ait bu zamanı, "Tanrıya inancın ve ahlaki bir düzenin artık devam ettirilemeyeceği" bir zaman olarak anlamıştı. Onun kesin sözü, "Tanrı ölmüştür" diye haykırışıdır. Fakat o bu bildiriye bir son nokta olarak değil, ancak bir dönüş noktası olarak üstüne alabildi. Defalarca o, dinsiz olan kimseler için Tanrıyı koruyabilecek bir çıkış yolu gösteren bir düşünce arar. "Dinler, ahlaklılığa inançlarıyla harap olurlar" der Nietzsche. "Hristiyan ahlak Tanrısı savunulabilir değildir." Fakat yine de bu, "sanki diğer tanrı türleri hiç var olamazmış gibi" bir basit ateizme götürmez. İnsanın kendisinin içerisinde bizzat yeni tanrı olmasa da en azından Tanrının yerine geçebilecek geçerli bir vekil, "Üstün İnsan" dışarıya doğru çıkmalı. Bu aynı zamanda yeni, hayat-onayıcı değerlerin ölçüsüdür; iyi-kötü değerlerinin yerine güçlü-zayıf değerlerinin geçirildiği yeni biyolojik bir değerler derecesi bu kavram üzerine temellenir. Ve yine Nietzsche, güçlü-zayıf değerlerinin aslındaki belirsizliğin, kendisini hep iyi-kötü değerlerine ilıştiren bütün belirsizliğe önüne geçilemez bir şekilde baskın çıkacağını fark etmez. "Sofistler" diyor Nietzsche, "tüm güçlü ruhlarca müşterek olan kendi ahlaksızlıklarını bilme cesaretine sahiptir. Sofistler Yunalıydılar; Sokrat ve Plato fazilet ve doğruluktan yana çıktıkları için Yahudiydiler ya da ne olduklarını bilmiyorum." Nietzsche kendisinin tamamen erdirmiş olduğu nihilizmi

bizzat yenmek istedi; sonuç olarak felakete uğradı. Burada anlatılmak istenen, bir kimsenin, olayların tarihsel seyri içinde hiçbir başarısı olmadığından dolayı Plato'nun felakete düştüğünden söz edebileceği anlamda bir felakete düşme değildir. Söylenmek istenen daha ziyade, idealar doktrininin aksine "Üstün İnsan öğretisi"nin hiçbir şekilde öğreti olmadığı ve İyi ideasına göre tanımlanan değer-derecesinin aksine güçlü-zayıf değer derecesinin hiçbir şekilde değer derecesi olmadığıdır.

Kendimizi içerisinde bulduğumuz durum, nihilizmin, kendisini aynı zamanda hem icra etmek hem de aşmak için bu beyhude deruhte edilişi tarafından kısmen şartlanır. Ancak nihilizmden öğrenebileceğimiz bir şey vardır. Tamamıyla ahlakî bir otorite yapısı bizi bu durumdan başka bir duruma götürmeyecektir.

AHLAKİ OLANIN ASKIYA ALINMASI

VII

Kierkegaard'ın gençken okuduğum ilk kitabı, tamamen Kitab-ı Mukaddes'teki İshak'ın kurban edilişiyile ilgili hikaye üzerine inşa edilen *Korku ve Titreme* adlı kitabıydı. Birbiriyle ilişkisi bakımından etik ve dinî kategoriler üzerinde tefekkür etme dürtüsünü alışıma o zaman olduğu için, o anı bugün hâlâ düşünürüm.

İbrahim'in ayartılması örneğiyle bu kitap, "etik olanın teolojik bir askıya alınışının" var olduğu, ahlakî bir ödevin geçerliliğinin daha yüksek, en yüksek maksada uygun olarak zaman zaman askıya alınabileceği fikrini ileri sürer. Tanrı birine oğlunu öldürmesini emrettiğinde, ahlaksızın ahlaksızlığı bu durumun sona ereceği süreye kadar askıya alınır. Dahası, başka türlü tamamen kötü olan, Tanrıyı hoşnut eder olduğu için bu durumun sona ermesine kadar tamamen iyi olur. Evrenselin ve evrensel olarak geçerli olanın yerine, münhasıran Tanrı ile "Tek Biri" arasındaki kişisel ilişkide temellenen bir şey adımını atar. Fakat tam da bundan dolayı etik olan, evrensel ve evrensel olarak geçerli olan görelileşir. Onun değerleri ve kanunları mutlaktan göreliye sürgün edilir; etik alanda bir ödev olan şey, Tanrıya karşı mutlak ödevle yüz yüze gelir gelmez hiçbir mutlaklığa malik olamaz. "Ancak, ödev nedir?" diye sorar Kierkegaard. "Ödev gerçekte, tam olarak Tanrının iradesine mukabil bir ifadedir!" Bir başka deyişle, Tanrı iyi ve kötü düzenini tesis eder ve istediği yerde bu düzeni bir baştan bir başa yıkar. O bunu kişiden kişiye doğru, yani bireyle kişisel ilişki dahilinde yapar. '

Bu "kişiden kişiye doğru" luğun can alıcı ehemmiyeti üzerine Kierkegaard, gerçekten, mümkün olan en yüksek vurguyu yapmıştır. O, bu imtihanın sadece Tanrının seçilmiş kulu denmeye layık olan birine yükleneceğini en açık bir şekilde söylemiştir. "Ancak, böyle birisi kimdir?" diye sorar Kierkegaard. Bilhassa o, kapalı gözlerle saçmanın içine güvenli bir şekilde dalmak için zorunlu olan bu iman cesaretine kendisinin sahip olmadığı konusunda bizi defalarca temin eder. İbrahim'in yerine getirdiği paradoksal iman hareketini yerine getirmek onun için imkansızdır. Bununla birlikte bir kişi, aynı zamanda Kierkegaard'ın, terimin en mutlak anlamında "Tek Biri" olmak için mücadele verdiğini, ancak ona erişemediğini ifade ettiğini, ve her şeye rağmen onun bir defasında, "işte Tek Biri" ibaresini mezarına koydurtmayı düşündüğünü aklında tutmalıdır. Kierkegaard İbrahim'in nasıl oğlundan vazgeçip her şeye rağmen onu kaybetmeyeceğine inandığını anlatırken (Kierkegaard bu olayı böyle anlamıştı), zihninde, bir yıldan biraz daha öncesi bir zaman, kendisinin sevgiliyle nişanını bozduğu, bununla beraber onu daha yüksek, akıl ermez bir boyutta koruyabileceğini düşündüğü o günün olduğunu gösteren pek çok işaret vardır. Bu beraberlik yolunun üzerinde (kendisinin bir keresinde açıkladığı), tabi ki onun bu fikre hiç devamlı itimadı olmamış olsa da, "ilahi bir protesto belirdi."* Doğrusu, itimadı o kadar azdı ki, *Korku ve Titreme*'nin yayınlanışı yılında o, "imanım olsaydı, nişanlımla kalırdım" cümlesini kaydetmiştir.

Burada olay, Tanrının kendi tesis ettiği ahlakî düzeni yıktığı İbrahim ile Tanrı arasındaki durumdan, olan şeyin Kitab-ı Mukaddes'teki hikayedekinden daha da az

* Nişanlısı, çok daha sonra, onun kendisini Tanrıya feda ettiğini ifade etmiştir.

anlaşılır bir tarzda vuku bulduğu bir alana nakledilir. "Tek Birinin İshak'tan ne anlaması gerektiği" der Kierkegaard, "sadece kendisi tarafından ve sadece kendisi için belirlenebilir." Bu açıkça ve kesinlikle şu demektir ki o bunu, en azından yanlış anlamaya izin vermeyecek şekilde, Tanrıdan öğrenmez. Tanrı ondan bir kurban ister, fakat kurbanın ne olduğunu yorumlamak Tek Birine bırakılmıştır. Onun yorumu daima, o zamanki kendi hayat şartları tarafından belirlenecektir. Kitab-ı Mukaddes'in ses tonu burada ne kadar farklı çıkıyor! "Senin oğlun, senin biricik varlığın, sevdiğin, İshak." Burada yorumlanacak hiçbir şey yok. İşiten insan, kendisinden talep edileni tamamıyla öğrenir; konus-
şan Tanrı hiçbir bilmece sunmuyor.

Fakat biz daha hâlâ kesin sonuca vardırıcı problematlere gelmedik. Bu ilkin Kierkegaard, İphigenia'yı kurban etmek için hazırlık yapan Agamemnon ile İbrahim'ini mukayese ettiğinde ortaya çıkar. Agamemnon, "evrensel" tarafından halkının refahı için kurban etmeye davet edilen trajedi kahramanıdır. O, bu yüzden, "iman şövalyesi" İbrahim'in üzerinden geçtiği "ahlakın sınırları dahilinde kalır." Her şey buna, İbrahim'in paradoksal iman hareketiyle bu sınırların üzerinden geçmesine dayanır. Öteki türlü her şey şeytanî bir ayartma olur ("*Anfechtung*"), kurban etmeye isteklilik cinayet için isteklilik olur ve "İbrahim yolunu şaşırmış olur." Keza bu, "mutlak tecrit" ile de belirtilir. "İman şövalyesi" der Kierkegaard, "kendi imkanlarına bırakılır, tek başına ve yalnız, ve orada dehşete düşer."

Bu, bir karara varmak ve "sınırsızlık hareketini" yerine getirmek için yeryüzünde ona yardım edebilecek hiç kimse olmadığı ölçüde doğrudur. Fakat Kierkegaard bu noktada, bizim dünyamız bir yana İbrahim'in dünyasında bile olduğu gibi kabul edilmeyen bir şeyi elde bir kabul eder. O, işitmeyle ilgili problematiklerin iman ka-

rıyla ilgili problematiklerin önünde gittiği gerçeğini dikkate almaz. "Bir kimsenin sesini işittiği kimdir?" İçinde yettiği Hristiyan geleneğinden dolayı Kierkegaard için, kurbanı isteyen kişinin Tanrıdan başkasının olmayacağı apaçık ortadadır. Fakat Kitab-ı Mukaddes için, en azından Eski Ahit için bu, hiç şüphesiz kendiliğinden açık değildir. Gerçekte kimi yasaklanmış bir eyleme kışkırtma bir yerde Tanrıya (2 Samuel 24:1), başka bir yerde Şeytana bile isnat edilir (I Tarihler 21:1).

Kabul edilmelidir ki İbrahim, bir keresinde kendisinden yurdunu terk etmesini isteyen ve konuşan kendisinin kim olduğunu ona söylemeden o an Tanrının sesi olarak tanıdığı sesi bir başkasıyla karıştıramazdı. Ve Tanrı, doğrusu onun "aklını çeldi." En aşırı istek ile O, İbrahim'in varlığının derinliklerinden en deruni kurban etme istekliliğini dışarıya çekti, ve bu istekliliğin tam bir eylemde bulunma yönelimine doğru boy atmasına imkan verdi. Böylece O, İbrahim'in Kendisiyle, Tanrıyla olan ilişkisinin bütünüyle gerçek olmasına olanak sağladı. Fakat o zaman, yönelimle fiil arasında daha başka engel kalmayınca O, İbrahim'in gerçeklik kazanmış istekliliğinden hoşnut kaldı ve eylemi önledi.

Buna rağmen günahkar bir insanın, kendi (belki de çok fazla sevdiği) oğlunu günahları için Tanrıya kurban etmek zorunda olup olmadığı şüpheli olabilir (Micah 6:7). Zira Moloch (çev. Ammoniler ve Fenikelilerin çocuk kurban ettikleri Tanrı) Tanrının sesini taklit eder. Bunun aksine, Tanrı bizzat, her insandan (sadece Onun seçilmiş kulu olan İbrahim'den değil, senden ve benden de) olduğu gibi bu insandan adalet ve sevgiden daha fazlası hiçbir şey istemez, ve yine o insanın Kendisiyle, yani Tanrıyla beraber "alçakgönüllülükle yürümesini" ister (Micah 6:8) –başka bir ifadeyle O, derin ahlakî olandan daha fazla bir şey istemez.

Bu yüzden, ahlakînin "askıya alınışının" alakalı olduğu noktada, diğer hepsinden daha fazla önceliğe sahip olan soruların sorusu şudur: Mutlak ya da Mutlağın taklitlerinden birisi tarafından sana hitap ediliyor mu? Bu bağlamda, Kitab-ı Mukaddes'in anlatımına göre Tek Birine hitap eden ilahi sesin "hafif sessizlik türünden ses olduğu" kaydedilmelidir (I Kırallar 19:21)*. Moloch'un sesi, tersine, genellikle güçlü bir gürlemeyi tercih eder. Bununla birlikte, özellikle çağımızda, birini diğerinden ayırt etmenin son derece güç olduğu görülmektedir.

Çağımız, ahlakînin askıya alınışının, dünyayı karikatürize edilmiş bir form içine koyduğu bir çağdır. Mutlağın taklitleri, muhakkak geçmişte hep yeryüzünde koşuşturup durmuştur. Daima insanlara karanlıklardan İshaklarını kurban etmeleri emredilir. Burada, "Tek Birinin İshak'tan ne anlaması gerektiği, sadece kendisi tarafından ve sadece kendisi için belirlenir" cümlesi geçerlidir. Fakat insanların kalplerinde biriktirilerek saklandığı için, tüm bu zamanlarda Mutlağın, kısmen solgun, kısmen ham, tümüyle yanlış olmakla birlikte gerçek, bir düştaki sonsuzlukta doğrulanacak bir imge gibi fani olan imgeleri vardı. Bu mevcudiyetin kesinlikle yetersiz olması dolayısıyla, bir kimse somut olarak onu zihninde taşıdığı sürece, seslerin aldatmacasına kapılmamak için onun adına tek gerekli olan şey ona çağrıda bulunmak olmuştur.

Nietzsche'nin sözleriyle "Tanrının ölmesi"nden beri, yani, gerçekçi konuşacak olursak, insan kalbinin imge kurucu gücünün zayıflama halinde olmasından beri artık durum böyle değildir, öyle ki manevî öğrenci Mutlağın tezahürünü bir bakışta yakalayamaz. Sahte mutlak-

* Akustik bir olay için çarpıcı görsel bir mecaz: O koyu ve kesintisiz değil, daha ziyade sözün onunla parlaklık kazandığı tül gibi hafif tarzda bir sessizliktir.

lar, onları doğru olanın imgesiyle artık bozguna uğratamayan ruhun üzerinde hüküm sürerler. Her yere, insan dünyasının tüm sathına – Doğuda ve Batıda, soldan ve sağdan onlar, ahlakî olanın yerle bir edilişi ve sende “kurban” talebiyle hiçbir engel tanımadan nüfuz ederler. Hali vakti yerinde genç kimselere tekrar tekrar “sahip olduğun en değerli şeyden, kişisel dürüstlüğünden niçin vazgeçtin?” diye sorsam, onlar bana, “Bu bile, bu en zor fedakarlık, ...-mak için gereken şeydir” diye cevap verirler. Fark etmez, “eşitlik gerçekleşsin diye” veya “özgürlük gelsin diye”, hiç fark etmez! ve onlar bu feda edişi içtenlikle yaparlar. Moloch'un aleminde dürüst insanlar yalan söyler, merhametli insanlar eziyet ederler. Ve onlar, kardeş öldürmenin, kardeşlik yolunu açacağına gerçekten ve samimiyetle inanırlar! Orada, bütün putperestliklerin en kötüsünden kaçmanın hiçbir yolu olmadığı görülür.

İnsanlarda, onları ruhlarının en deruni gücüyle göreliliği Mutlakla kanştırmaya karşı önlem almaya çağıran, ve onlara illüzyonu fark etme ve bu kanştırmayı yerine uygun olarak tanıma gücü veren yeni bir vicdan doğmadıkça bundan hiçbir kaçış yolu yoktur. Sahte mutlaka, sınırlarını ve sınırlılığını keşfedinceye kadar tekrar tekrar salım, derinliğine bir bakışla nüfuz etmek için, galiba bugün öğrencinin, Mutlağın asla yok olmayan tezahürünü yakalama gücünü yeniden uyandırmaktan başka hiçbir yol yok.

Bu bölüm, ruhun tarihinde din ile felsefe arasındaki ilişkileri tartışmakta ve son döneminde felsefenin Tanrı ve tüm mutlaklığı gerçek dışı göstermede oynadığı role temas etmektedir.

Felsefe burada dinin karşısına konulduğu takdirde din ile ifade edilmek istenen şey, bir kişinin alışılmış olarak bu isimle tanımladığı ve insanların zaman zaman Tanrıdan daha fazla özlemini duyduğu ifadeler, kavramlar ve aktivitelerin muazzam bütünlüğü değildir. Din esas itibarıyla Tanrıya sıkıca sarılma edimidir. Ve bu, ne, bir kimsenin Tanrıyla ilgili olarak oluşturduğu imgeye sıkıca sarılması anlamına gelir, ne de, bir kimsenin tasavvur ettiği Tanrıya iman etmeye sıkıca yapışması anlamına gelir. Din, var olan Tanrıya sıkıca sarılmak demektir. Dünya, (şayet sahip olmuş olsaydı) ne kendi güneş kavrayışına, ne de onunla kendi bağlantısına sıkıca yapışırdı, bilakis bizzat güneşe sıkıca sarılırdı.

Bu şekilde anlaşılan dinin aksine, felsefe burada, düşüncenin ilk bağımsızlaşmasından daha çağdaş dönüm noktasına, Tanrının entelektüel terk edilmesinin yer aldığı son aşmaya kadar uzanan süreç olarak telakki edilir.

Bu süreç, felsefe öncesi insanda olduğu gibi, insanın, vaktiyle bir kimsenin yalnızca –zaman zaman Onun ilk adı olmuş olan bir umutsuzluk ve coşku çağrısıyla– Birşey, şeyler arasında bir şey, varlıklar arasında bir varlık, bir O adını verdiği yaşayan Tanrıyı hayal etmekten artık tatmin olmamasıyla başlar.

Felsefe yapılmaya başlanması, bu Birşeyin bir tahayyül, arzular ve duygular objesinden kavramsal ola-

rak kavranabilir olan bir objeye, bir düşünce objesine dönüşmesi anlamına gelir. Bu düşünce objesine, herkes ve her bir kimse onun kendisine konuştuğunu, cevap verdiğini ve hitap ettiğini duyduğundan dolayı "Kelam" (*Logos*) denilip denilmemesi, bir kimsenin onun için koymaya çalıştığı her sınırın zaten üzerinden atladığından dolayı "Sınırsız" (*Apeiron*) denilip denilmemesi, ya da basitçe "Varlık" veya daha başka bir şey denilip denilmemesinin bir önemi yoktur. Şayet Tann fikrinin canlı olma niteliği bu kavramsal imgeye girmeyi reddederse, genellikle tam olmayan bir şekilde, sonunda ona benzer veya en azından esasen ona bağlı olarak onun yanı sıra bu niteliğe müsamaha gösterilir. Ya da onun, düşünmekten aciz insanlara yardım açısından tatmin edici olmayan bir bedel olarak değeri düşürülür.

Felsefe yapısındaki ilerlemede insan ruhu karakteristik olarak hep, bu fikri, yeterli bir düşünce objesi olarak Mutlak fikrini, kendisiyle, yani insan ruhuyla kaynaştırmaya meyleder. Bu süreç zarfında, önceleri akılsal bir faaliyet olarak tefekkür edilen bu idea, sonunda onu düşünen ruhun kendisinin imkanı olur ve ruhun takip ettiği yolda kendi gerçekliğini elde eder. Varlığa, onun için tefekkür görevini yerine getirmek üzere raptedilmiş olduğu görülen özne, varlığı kendisinin husule getirdiğini ve getireceğini öne sürer. En nihayet, karşımızda olan her şey, bize yaklaşıp hitap eden ve bize malik olan her şey, varoluşa ait bütün ortaklıklar tarafsız bir öznellikte çözülür.

Bir sonraki adım daha şimdiden bizi, bizce bilindik bir aşamaya, kendisini nihai aşama olarak anlayan ve kendi nihailiği ile oynayan aşamaya götürür: kendisine kendi işinin hakimiyetini veren, mutlağın mutlaklığını kavramsal olarak tahrir eden, insan ruhu. O yine de kendisinin, yani ruhun, her şeyin taşıyıcısı ve değerlerin yaratıcısı olarak hala orada kalmakta olduğunu tahay-

yül edebilir; doğrusu, o çoğunlukla mutlaklığın yanında kendi mutlaklığını da yok etmiştir. Ruh şimdi artık, bağımsız bir öz olarak var olamaz. Şimdi sadece, ruh adı verilen insan fertlerinin bir ürünü, onların sümük ve idrar gibi ifraz ettikleri bir ürün var olur.

Bu aşamada önce, sırf o an felsefe kendi ellerini, Onu yakalayabildiği ve tutabildiği ellerini kestiğinden dolayı, Tanrının kavramsal terk edilişi vuku bulur.

Fakat benzer bir süreç diğer tarafta, bizzat dinin gelişiminde vuku bulur (Kelimenin olağan geniş anlamında).

İlk zamanlardan beri iman ilişkisinin gerçekliği, insanın Tanrının huzurunda durması, diyalog olarak dünya-olayı, oradaki gücü kontrol etme dürtüsünün tehdidine maruz kalmıştır. Olayları, kendisinde talepler yaratan işaretler olarak anlamak yerine kişi, dinleme zorunda olmadan kendisi talepte bulunmayı diler. "Yalvardığım güçlerin üstünde güce sahibim" der insan. Ve bu durum, herhangi bir kimsenin Sen'e dönülmeden ve onun Mevcudiyeti gerçekten kastedilmeden ayınler yaptığı her yerde, çeşitli değişikliklerle sürüp gider.

Sihir kadar saf biçimde aktif olmayıp aklın kâmil gücüyle eyleyen, iman ilişkisinin diğer sözde karşılığı, örtüyü kaldırmadır. Burada bir kimse ifşa olanı gizlenmişten ayıran, aşıkarn örtüsünü kaldırma pozisyonunu ve ilahi sırları dışarı çıkarma pozisyonunu alır. "Ben bilinmeyenle tanıştım, ve onu bilinir kılarım" der insan. Sözüm ona Tanrısal O'dur sihirbazın, teknisyenin dinamosunu kullanması gibi kullandığı, Gnostığın açıkça ortaya serdiği, Tanrısal alet takımları toplamıdır. Onun varisçileri yalnız "teosofiler" ve bunların komşuları değildir; keza pek çok teolojide, örtüyü kaldırma hareketleri, yorumlama hareketlerinin arkasında bulunabilir.

O-O'nun bu şekilde Ben-Sen'in yerine geçirilişine dinî "koruma"ya çalışan söz konusu yeni din felsefesinde türlü şekillerde rastlarız. Onda bu ilişkinin "Ben"i, "dinî duygu"nun "özne"si olarak, pragmatist bir inanma kararından istifade edici vb. olarak ön plana çıkar.

Bununla birlikte bütün bunlardan daha önemli olanı, dinî hayatın en derinine nüfuz eden bir olay, bizzat iman ediminin öznelleştirilmesi olarak tanımlanabilen bir olaydır. Bunun özü, en açık bir biçimde ibadet örneğiyle kavranabilir.

İnsanın, daha başka ne dilenirse dilenilsin, nihai olarak ilahî Mevcudiyetin, diyalojik olarak idrak edilebilir olmasından dolayı tezahürünü dileyen, Tanrıyla konuşmasına, terimin en yüklü anlamıyla ibadet adını veririz. Hakiki bir ibadet haliyle ilgili olarak peşinen kabul edilmesi gereken tek şey, dolayısıyla, bir bütün olarak insanın bu Mevcudiyet için istekliliğidir, içten yönelmişliktir, sınırlanmamış spontaneliktir. Köklerden yukarıya doğru tırmanan bu spontanelik, taciz eden ve saptıran her şeyin üstesinden gelmede sık sık başarılı olur. Ancak, bu öznelleştirilmiş düşünüm aşamasında sadece ibadet edenin yoğunlaşmasına değil, aynı zamanda onun spontaneliğine de saldırılır. Bu saldırgan, bilinçtir, burada bu insanın, o ibadet ediyor, o *ibadet* ediyor, o ibadet ediyor şeklindeki aşırı-bilinçliliğidir. Ve saldırgan alt edilemez gibi görünmektedir. Yönelenin kendi yönelimi hakkındaki öznel bilgisi, insanların geri kalanıyla eylem ilişkisine girmeyen bir Ben'in bu yerinde sayışı, eylemin kendisi için nesne olduğu bir Ben, işte tüm bunlar anı elden geçirir, spontaneliği alıp götürür. Tanrıyı henüz elden bırakmamış olan özellikle modern insan şunun ne anlama geldiğini bilir: mevcut olmayan kişi hiçbir Mevcudiyeti idrak edemez.

Bir kimse bunu doğru olarak anlamalı: bu, kendi eylemlerini seyirci olarak izlemesi gereken modern insa-

nın malum hastalığı türünden özel bir durumla ilgili bir problem değildir. Problem, Mutlağın, onun mutlağa karşı sadakatsizliğini gösterdiği, ikrandır, yine problem güvenin dile getirildiği bir sırada, Mutlakla kendisi arasında bu sadakatsizliğin sürdüğü ilişkidir. Ve şimdi görünürde Tanrıya sıkıca sarılan kişi de tutulmuş Aşkınlığın farkına varır.

Şu an bile vuku bulmakta olan bir Tanrı tutulmasından söz ettiğimizde, kastettiğimiz şey nedir? Bu mecazla biz şu müthiş varsayımı ortaya koyuyoruz ki, nasıl cismanî gözümüzle güneşe bakıyorsak, "zihin gözü"müzle veya varlık gözüyle de Tanrıya bakabiliriz, ve nasıl yeryüzü ile güneş arasına bir şey giriyorsa kendi varlığımızla O'nun arasına da bir şey girmektedir. Varlığın bu bakışının, hiçbir imge kazandırmasa da başlangıçta her bir imgeyi mümkün kılarak, tamamıyla gerçek olduğunu, iman mahkemesinden başka hiçbir mahkeme doğrulamaz. Bu, doğrulanmamalıdır; sadece tecrübe edilmelidir; insan bunu tecrübe etmiştir. Diğerini, yani araya giren şeyi de, bugün keza insan tecrübe etmektedir. Gördüğümünden beri, ve 'algılayışımın bana verdiği imkan ölçüsünde kesin olarak bundan bahsetmekteyim.

Hem "aşağı"dan çıkarılan hem de "yukarı"dan gönderilen varlık olarak insanın çifte doğası, onun temel özelliklerinin dualitesinde sonuca ulaşır. Bunlar, kendisi-için-varolan bireysel insana ait kategorilerle değil, ancak onun insan-ile birlikte-insan olması kategorileriyle anlaşılabilir. Gönderilen bir varlık olarak insan, önüne konulduğu mevcut varlığın karşısında yer alır. Çıkarılan bir varlık olarak o kendisini dünyadaki tüm mevcut varlıkların yanı başında, yerleştirildiği varlığın yanı başında bulur. Bu kategorilerden ilki, kendi yaşayan gerçekliğine Ben-Sen ilişkisinde, diğeri de kendi gerçekliğine Ben-O ilişkisinde sahip olur. İkinci kategori bizi daima sadece mevcut bir varlığın görünüşlerine

götürür, bu varlığın kendisine değil. Hatta bir başkasıyla en yakın temas, şayet başkası benim için Sen olmaz ise, bir görünüşle iyice örtük kalır. Sadece, benimle mevcut bir varlık arasında esas yakınlığı tesis eden ilk ilişki, bu yolla beni onun bir görünüşüne değil, o varlığın kendisine götürür. Kabul edilmelidir ki bu, beni sırf varoluşsal bir buluşmaya yöneltir; beni şöyle ya da böyle, onu varlığı bakımından nesnel olarak düşünme pozisyonuna getirmez. Nesnel bir düşünme tesis edilir edilmez, bize sadece bir görünüş ve her seferinde ancak bir görünüş verilir. Diğer tüm mevcut varlıkların tam aksine Onun hiçbir nesnel görünüşüne ulaşamayacağı için, Tanrıyla tam olarak buluşabileceğimiz ilişki de sadece Ben-Sen ilişkisidir. Bir vizyon dahi hiçbir nesnel düşünce sağlamaz, ve tam bir Ben-Sen ilişkisinin kesin-tiye uğramasından sonra bir sonra-imgesine sıkıca sarılmaya olanca gücünü sarf eden kişi çoktan vizyonu kaybetmiştir.

Fakat duruma baktığımızda, her iki ilişkideki, yani Ben-Sen ve Ben-O ilişkisindeki Ben aynı değildir. Bir kimsenin bütün varlığıyla bir başka varlığın karşısında durduğu ve onunla esaslı bir ilişki içine girdiği yerden ve zamandan daha ziyade, etraftaki varlıkların gözlem, düşünüm, kullanım ve belki de ilgi veya yardım objesi olarak görülüp onlara bu şekilde muamelede bulunulduğu yerde ve zamanda, işte orada ve o anda başka bir Ben'e konuşulur, başka bir Ben'e tezahür olunur, başka bir Ben var olur. Her ikisini de kendisinde tanıyan herkes –söz konusu olan insan hayatıdır ve her hangi birisi kendinde her ikisini, her daim her ikisini tanıyacaktı– benim neden söz ettiğimi bilecektir. Her ikisi birlikte insan varoluşunu oluşturur; problem sadece bunlardan hangisinin belirli bir zamanda mimar ve hangisinin onun yardımcısı olduğudur. Daha çok bu, Ben-Sen ilişkisinin mimar olup olmayacağı meselesidir, zira onun bir

yardımcı olarak kullanılamayacağı kendiliğinden açıktır. Eğer o idare etmezse, hemen ortadan kaybolur.

Çağımızda muazzam derecede artmış olan Ben-O ilişkisi, pratikte tartışılmaz bir biçimde hakimiyeti ve yönetimi ele geçirmiştir. Her şeye sahip olan, her şeyi yapan, her şeyi başaran bir Ben olan bu ilişkinin Ben'i, Sen diyemeyen, esasında bir varlıkla buluşamayan bu Ben, bu zamanın efendisidir. Etrafındaki bütün O'larla beraber, her şeye kadir olmuş olan bu benlik doğal olarak ne Tanrıyı, ne de kendisini insanlara gösteren herhangi bir mutlağı insan-dışı kökenli olarak tanıyabilir. O araya girer ve bize gelen göğün ışığını keser.

Bu zamanın özelliği, işte böyledir. Ama gelecek için ne denilebilir? Bir çağın hususiyetinin gelecek için bir yazgı vazifesini göreceği modern bir hurafedir. Herhangi birisi gerçekleşmesi mümkün olanı ve dolayısıyla imkan verileni ona söyletsin. Bir insan kuşkusuz akıntıya karşı yüzemez, der birisi. Fakat kaynağı hala gizli olan yeni bir akıntıda bilmem yüzebilir mi? Bir başka şekilde, Ben-Sen ilişkisi yer altı mezarlıklarına çekilir – onun ne kadar büyük bir güçle dışarı çıkacağını kim bilebilir! Ben-O ilişkisinin ne zaman kendi yardım edici konumuna ve aktivitesine yöneleceğini kim bilebilir!

İnsan denilen tecessüm etmiş imkanın tarihindeki en önemli olaylar, ara sıra gerçekleşen, evvelce görünmez veya gözden kaçırılmış olan güçler tarafından belirlenmekte olan yeni devir başlangıçlarıdır. Her bir çağ kuşkusuz bir öncekinin devamıdır, fakat bir uzantı tasdik de olabilir, tekzip de.

Şimdiye kadar hiçbir isme gerek duymamış bir şey en derinlerde vuku buluyor. Hatta yarın yükseklerden, dünyevi arkonlar (çvn: Eski Atina'da dokuz hakimden biri)'a doğru göz kırpılabilir. Tanrı ışığının tutulması asla bir sönüş değildir; yarın dahi araya giren şey ortadan kaybolabilir.

EK: C.G. JUNG'A CEVAP

IX

C. G. Jung'un, "Din ve Modern Düşünce" adlı yazım-daki kendisiyle ilgili eleştirime verdiği cevaba karşı*, onun argümanları konusundaki düşünceme yeniden açıklık getirmek yeterli olacak.

Kendisinin düşündüğü gibi ben, onun empirik, psiki-yatrik materyalinin hiçbir ana bölümüne itiraz etmedim. Bu kesinlikle salahiyetim dışındaki bir alana müdahale etmek olurdu. Onun psikolojik tezlerinden herhangi birisini de eleştirmedim. Yine bu benim işim değil. Ben sadece onun dinî konular hakkında –kendisinin kesinlikle içerisinde kaldığını temin etmiş olmasının aksine–psikiyatri ve psikoloji sahalarının sınırlarını aşan iddia-larda bulunduğu dikkat çektim. Bunu gösterip göste-remediğimi dikkatli bir okuyucu, alıntılarını kendi bağ-lamlarında kontrol ederek tahkik edebilir. Kaynakları dikkatli bir biçimde ifade etmek suretiyle okuyucu için bunu kolaylaştırmaya özen gösterdim. Jung benim kendisiyle ilgili yargımı tartışmakta, bunu yaparken kullandığı yöntem de kendi cevabında açıklığa kavuştu-rulmaktadır.

Jung'un, "tanrısal eylemin kişinin kendi derunî be-ninden doğduğunu" bir "olgu" olarak tasvir ettiğine, ve bu olguyu "Tanrının kendisi için varolduğu"nu ifade eden "ortodox anlayış"ın karşısına koyduğuna işaret ettim. Jung Tanrının, insan öznesinden bağımsız var

* "Din ve Modern Düşünce" bölümü, Almanya'da Merkur dergisinin Şubat 1952 sayısında yayımlandı. Mayıs sayısı, Prof. C. G. Jung'un cevabına ve benim bu bölümde okuyacak olduğunuz karşı cevabıma yer vermiştir.

olamayacağını belirtir. Dolayısıyla tartışmalı problem şudur: Tanrı sadece ve sadece psişik bir fenomen midir yoksa O aynı zamanda insanların ruhundan bağımsız olarak var mıdır? Jung, Tanrının Kendisi için varolmadığı cevabını verir. Problem şu şekilde de ortaya konulabilir: İnancı insanın tanrısal eylem adını verdiği şey sadece onun kendi derunî beninden mi doğmaktadır, veya bir süper-psişik Varlık aynı zamanda onun içinde bulunabilmekte midir? Jung bunun, kişinin kendi derunî beninden doğmakta olduğu cevabını verir. Bu hususta ben bunların, aslında psişik olanın ötesinde neyin varolduğunu ve neyin varolmadığını, ya da ne derecede başka yerden gelen eylemlerin olduğunu beyan etmeye hiç hakkı olmayan bir psikologun meşru iddiaları olmadığını söylemiştim. Fakat Jung hemen şu cevabı verir: "ben sadece bilinçaltı hakkında yargılarda bulundum!" Buna ilaveten o, "çünkü, açıkça diyorum ki Tanrı hakkında söylenen her şey, tümüyle her şey (italik olanlar benim) insan ifadesidir, yani psişiktir" ifadesinde bulunur. Garip ama o tekrar bu görüşü sınırlar: O, "Tanrı hakkındaki her ifadenin her şeyden önce (italik olanlar benim) ruhtan çıktığı" kanısında olduğunu söyler.

Öncelikle bu cümlelerden ilkinin Jung'un daha önce zikretmiş olduğu tezleriyle mukayese edin. Bilinçaltına ait güçlerden birinin faaliyetinin kişinin kendi derunî beninden doğduğunu, veya onun insan öznesinden bağımsız varolmadığını üzerine basa basa belirtmek, "bilinçaltı" terminolojisi bir kez bu şekilde kesin olarak ortaya konduğunda anlamsız bir totoloji olacaktır. Bu yalnızca bilinçaltı olarak tanımlanan psişik alanın psişik olduğu anlamına gelecektir. Bu tez önce, Hayır cevabı ile bilinçaltı güçleri sahasının ve genelde psişik sahanın ötesine uzanması sayesinde bir anlam kazanır. Elbetteki Jung derhal onun bu anlama sahip olduğunu reddeder. Bu durumda da o, Tanrı hakkındaki her ifade-

nin "insanî ifadeler, yani psişik ifadeler" olduğu gerçeğine başvurur. Bu cümle daha yakın bir tetkiki hak etmektedir.

Bu peşin yargıya dayanmaktan başka bir şekilde bir tartışma yürütmenin kesinlikle hiçbir olasılığını görmüyorum. (Bir kural olarak, tartışmaya kendi inançlarımı sokmam, ancak onları karşılıklı insanî konuşma adına kontrol altında tutarım. Fakat tam açıklık için burada şu zikredilmelidir ki benim herhangi bir "ortodoxy" ile karşılaşmamış olan vahye inancım, Tanrı hakkındaki sona ermiş ifadelerin gökyüzünden yeryüzüne devredilmiş olduğuna inanıyor olduğumu ifade etmez. Daha ziyade benim vahye inancım şu anlama gelmektedir ki insanî cevher, onu ziyaret eden manevî ateşle erir, o anda ondan anlamı ve formu itibarıyla insanî olan bir söz, bir ifade, insanî kavrayış ve insanî konuşma yarılıp dışarı çıkar, fakat bunun yanında insanî cevher kendisini Kamçılایana ve Onun iradesine de şahit olur. Biz kendimize vahyediliriz –ve bunu, vahyedilmiş bir şey olarak tarif etmekten başka türlü tarif edemeyiz.) Yalnızca Tanrı hakkındaki ifadeler değil, genelde her ifade "insanî"dir. Gene de onların doğruluğu hakkında müspet veya menfi bir şey bu şekilde tahkik edilir mi? Burada söz konusu olan ayırım, nitekim psişik olanla psişik olmayan ifadeler arasındaki bir ayırım değil, süper-psişik bir gerçekliğin kendisine tekabül ettiği psişik ifadelerle hiçbir süper-psişik gerçekliğin kendisine tekabül etmediği psişik ifadeler arasındaki bir ayırımdır. Bununla birlikte psikoloji bilimi, böyle bir ayırım yapmaya yetkili değildir; eğer bunu yaparsa önemli ölçüde haddini aşmış olur, kendisine haksızlık etmiş olur. Bu bağlamda psikoloji bilimine layıkıyla düşen tek iş makul bir tahdittir. Jung, Tanrının insanlardan bağımsız var olmaya çağını açıkladığında böyle bir tahdidi uygulamamaktadır. Çünkü bir kez daha söyleyecek olursak, şayet bu,

Tanrı adı verilen bir arketip hakkındaki bir ifade ise, o zaman onun psişik bir faktör olduğunun kuvvetli bir şekilde dile getirilmesi kesinlikle lüzumsuz olacaktır (başka da ne olabilir ki?). Ama bu, kendisine bu psişik faktörün tekabül ettiği psişik-üstü bir Varlık hakkındaki bir ifade, yani böyle bir Varlık var olamaz ifadesi ise, o zaman burada, işaret edilen tahdidin yerine, sınırların meşru olmayan bir biçimde aşılması söz konusudur. Kendimizi sonunda bu ustalıklı muğlaklıktan kurtarmalıyız!

Fakat Jung hemen, insanların gerçekte, kendilerinin oluşturdukları pek çok ve farklı imgelere sahip olduklarına dikkatimi çeker. Aslında daha önceden bunun farkındaydım ve bunu çok kereler ifade ettim ve açıkladım. Fakat önemli olan, yine de bunların sadece birer imge olduklarıdır. Hiçbir inançlı insan, Tanrının bir fotoğrafına veya Tanrının sihirli bir aynadaki yansımasına sahip olduğunu düşünmez. O ve onun dışındakilerin her biri, kendisinin onu resmettiğini bilir. Lakin o yalnızca bir imge, bir suret olarak resmedilmiştir. Bu, suretin, "tasvir ettiği", yani anlattığı Suretsize doğru yönelmiş olan bir iman yönelimiyle resmedilmiş olması anlamına gelir. Mevcut bir Varlığa doğru, var olan Bir Varlığa doğru yönelmiş olan bu iman yönelimi, çeşitli tecrübelerden çıkarak inanan insanlarda yaygındır. Yazısının yanlış anlaşılmaya açık olmayan yerlerinde kendisini onunla özdeşleştirdiği "modern bilinç", imandan "nefret eder." Ancak, bu nefrete müsaade etmek için tam manasıyla psikolojik olarak sunulmuş olan ifadelere etkide bulunmak başarılı olmayacaktır. Ne psikoloji, ne de herhangi bir başka bilim Tanrı inancının doğruluğunu tetkik etmeye yetkili değildir. Onların temsilcilerinin bundan uzak durmaları yerinde olur; kendi disiplinleri içerisinde, Tanrıya inanç hakkında bildikleri bir şeymiş gibi yargılarda bulunmak onların hakkı değildir.

Gizeme ilişkin iman tavrını bilmeden gizemlerle ilgilenen bu psikolojik doktrin Gnosis'in modern bir tezahürüdür. Gnosis (çvn: Gnosis Eski Yunanda bilgi için kullanılan ortak bir terimdi. Gnostisizmin ortaya çıkışıyla birlikte kurtuluşa götüren daha yüksek ruhsal bir idrak anlamını kazanmıştır. Gnostisizm ise Hristiyanlığın başlangıcında ortaya çıkan ve Kadim Yunan felsefesini gizemcilik ve Hristiyanlıkla kaynaştırmaya çalışan ezoterik bir dinî hareket), yalnızca tarihsel bir kategori olarak değil, bilakis evrensel bir kategori olarak anlaşılmalıdır. –Tanrının şimdiye kadar varolan suretlerini reddetmesi gerektiğinden dolayı Tanrıyı ortadan silen ateizm değil de– o, iman realitesinin gerçek düşmanıdır. Onun modern tezahürü, sadece güçlü gösterişçiliğinden dolayı değil, aynı zamanda bilhassa Carpocratı (çvn: Gnostik sistemin yaratıcılarından biri) motifi yeniden sürdürmesinden dolayı beni özellikle alakadar etmektedir. Söz konusu modern tezahürün psikoterapi olarak öğrettiği bu motif, doğal duyguları iman ile takdis etmek yerine mistik bir şekilde ilahlaştıran bir motiftir. C. G. Jung'u, Gnosisin bu modern tezahürüyle bağlantılı olarak görmemiz gerektiğini onun ifadelerinden hareketle ortaya koydum, ayrıca daha fazla tatmin edecek genişlikte ortaya koyabilirim. Her önyargısız okuyucunun, kendisinin söylediği gibi bir şiir olarak kabul etmeyeceği onun küçük "Abraxas" yapıtını, iyi ile kötüyü Kendisinde dengeleyen kararsız Gnostik "Tanrı"nın önceden burada bütün açıklığı ile ifade edilmiş olması sebebiyle zikrettim.

ADLAR DİZİNİ

Adem-Havva **37**
Aeschylus **42,43,44,121.**
Agamemnon **42,137.**
Anaximander **121.**
Augustine **127.**
Buddha **41, 42.**
Cohen **67-73.**
Dante **74.**
Deccal **110.**
Descartes **31, 53, 54.**
Eckhart **92, 109.**
Epicurus **41.**
Eyüp **51.**
Feuerbach **85, 128, 129.**
Fichte **101.**
Freud **103.**
Goethe **59.**
Hegel **31.**
Heidegger **33-35, 81-96, 112.**

Heraclitus **45,120.**
Hitler **97.**
Hobbes **128.**
Hölderlin **34, 35, 88, 90, 93, 94.**
İbrahim **18, 63, 66, 76, 77, 93, 94, 135-138.**
İsa **110, 111, 125, 127.**
İshak **18, 63, 76, 135, 136, 139.**
İsrail **50, 69, 72, 91, 1124-126.**
Jaspers **83.**
Jung **96-112, 154-157.**
Kant **29, 30, 65-68, 75, 76, 99-101.**
Karamazov **51.**
Kierkegaard **135-138.**
Leibniz **31, 102.**
Marx **128, 129.**
Musa **76, 97.**
Nietzsche **33, 34, 82, 83, 87, 88, 96, 112, 18-131.**
Parmenides **88.**
Pascal **18, 63, 64, 67.**
Pauline **106, 127.**
Plato **31, 43, 55, 56, 91, 121-123, 131.**
Plotinus **31, 55.**
Protagoras **44, 121, 128.**
Rosenzweig **59, 73.**
Sartre **81-88, 96.**
Sokrat **131.**
Sorel **87.**
Spinoza **27-29, 31.**
Vico **128.**
Weber **97.**
Whitehead **51.**
Zeus **42-45, 121.**
Zurvan **110.**