

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

René Guénon

Metafizik Nedir



Birey Yayıncılık: 31

Felsefe Serisi: 6

Yayın Yönetmeni

Mahmut Balcı

Dizgi-Mizampaj

birey

Kapak Hazırlık

Ayajans

Baskı-Cilt

Erkam

ISBN: 975-8257-27-7

Mayıs- 1999

Birey Yayıncılık

Yerebatan Cad. Çatalçeşme Sok.

Üretmen han Kitapçılar Çarşısı No: 17

Tel & Faks: 0 212 511 93 69 Çarşıoğlu İstanbul

METAFİZİK NEDİR?

Henri Bergson
Metafiziğe Giriş
Gabriel Marcel
Ontolojik Muamma
İngilizceden Çeviri
Ahmet Aydoğan

René Guénon
Metafizik Nedir?
Fransızcadan Çeviri
Prof. Dr. Mustafa Tahralı

birey

İÇİNDEKİLER

Sunuş	7
Metafizığe Giriş	
Henri Bergson	21
Ontolojik Muamma Üzerine	
Gabriel Marcel	49
Doğu Metafizigi	
René Guénon	93

SUNUŞ

İnsanın kendisinin ve yapıp etmelerinin karşı karşıya bıraktığı hayatı çevreleyen şartlar, hususiyle zaman karşısında tutunamazlığı insanın kendisini bu dünyada bulduğu zamandan beri onun en ciddi problemlerinden biridir. “Bu görünür dünyanın, yaratılmış bir büyü, görme sanısına ve rüyaya benzeyen, kendi başına cevheri olmayan sürekli değişen ve istikrarsız bir görüntü, insan bilincini çevreleyen bir peçe olduğunu, var ya da yok demenin kendisi için hem doğru hem yanlış olduğunu kavradıktan sonra” —şüphesiz bundan öncesi için sınırsız yol mevcuttur, nitekim bunun böyle olduğunu görmekteyiz— insanın takınabileceği iki tavır vardır. O ya bir agnostik olacak ve neticede muhtemelen her şeyin anlamsızlığına hükmedecek yahut da bu görünür dünyanın ötesine geçmenin mümkün olup olmadığını araştırarak başardığı takdirde —tarihi varyasyonu bakımından değil kelimenin köken anlamında— bir Gnostik olacaktır. İnsan, tarihi boyunca bu geçişin mümküniyetini çeşitli vasıtalarla ve çeşitli mecralarda sınamıştır, bu vasıtılardan birisi de bilgidir fakat alelade bilgi değil, metafizik bilgi.

(...)

Yakın zamanlarda ülkemizin önde gelen felsefe hocalarının kendi aralarında yaptıkları bir felsefe sohbetine dışarıdan katılan birisinin “Felsefe insanın kökeni, bu dünyadaki varlık sebebi ve akıbeti hakkında bir cevap vermeyecekse...” diye sürdürdüğü sorusunu daha tamamlamadan içlerinden biri, “artık felsefe bunlarla ilgilenlenmiyor, bunlar eski felsefenin bir kolu durumundaki metafiziğin spekülasyonlarının konusudur” deyip kesmişti— Felsefe pozitif bilimlerin verileri üzerine oturmalıydı.

Bilinen felsefe tarihi içerisinde tümeller ve onların ontolo-

jik mütekabiliyetleri, isimler ve onların varlık siferlerindeki tezahürleri noktasında teessüs etmiş olan skolastik geleneğin, gittikçe yozlaşan yozlaştıkça daralan insan zihinlerinin bu geleneği kucaklayıp kavramada sergilediği acziyet, belki aşırı ünsiyet ve dolayısıyla meselenin esasına yabancılaşma, belki de ilgilerin o döneme dek toplanmış olduğu odaktan bundan böyle bambaşka bir cihete yönelmesi, daha da önemlisi belki de pozitif bilimlerin verilerine dayanan yeni güneş merkezli kozmoloji teorilerinin kadim dünya merkezli kozmoloji öğretilerini alt üst etmesi gibi düşünce tarihinin kendi başına temel problematiklerinden birini teşkil edecek denli çok değişik sebeplerle sürdürülememesi neticesinde atılan sloganları hatırlayalım: “Boş sözcük analizlerine paydos! Şeylerin kendisini sorgulamalıyız! Sözcüklerimize anlam ve akla uygun haklılık sağlayacak deneyime, tecrübeye dönelim.”⁽¹⁾

Gerçekten de felsefe bundan böyle müsbet bilimler karşısında konumunu tayin etmekte büyük güçlüklerle karşılaşmış, bu zamana kadar saır bilimler nezdinde işgal ettiği merkezi konumu muhafaza edememiştir. Öyle ki, Alman felsefesinin

(1) Leibnitz bir istisnadır, ancak şu ifadeleri karşı karşıya bulunduğu güçlükleri göstermek bakımından şayan-ı dikkat olsa gerekir: “Eski felsefeye bir anlamda eski değerini kazandırmayı ve hemen hemen tümüyle atılmış tözsel biçimleri “post limino” geri getirmeyi önermekle büyük bir tutarsızlığa düştüğümü biliyorum: modern felefe üzerine çok düşündüğümü, fizikte deneylere ve geometride götermelere çok zaman ayırdığımı, bu varlıkların hiçliğine uzun zaman inandığımı bilirlerse St. Thomas Aquinas'a ve zamanın öbür kişilerine çağdaşlarımızın yeterince adaletli davranmadıklarını, skolastik filozoflarda ve din bilimcilerde —yolunca yordamınca kullanmak koşuluyla— sanıldığından daha büyük bir sağlamlık bulunduğunu görmemi sağlayan çalışmalar yaptıktan sonra onları kendime karşı ve neredeyse zorla benimsediğimi bilirlerse beni bir çırpıda suçlayamazlar. Şuna da inanıyorum: doğru ve derin düşünen bir kafa bunların düşüncelerini analitik geometricilerin yaptığı biçimde aydınlatıcı ve sindirici bir tutumla ele almak güçlüğüne katlansa onlarda çok önemli ve tümüyle gösterilebilir nice doğrudan oluşan bir hazine bulacaktır.”—>

en önemli simalarından biri, Immanuel Kant, metafiziğin bir bilim olduğunu ispatlamak üzere çekildiği inzivadan neticede, metafiziğin bir bilim olmadığı hükmüyle çıkacaktır. “Tüm saf akıl felsefesinin en büyük ve belki de tek yararı nefyedici/selbi olmasıdır. Dolayısıyla o bilgiyi geliştiren bir araç değil, sadece onu sınırlayıcı bir disiplindir.” (Kant, Saf Aklın Tenkidi)

Fakat felsefe metafizikten vazgeçse, iddalarının bir kısmını pozitif bilimin alanlarına havale etse bile asli ve ezeli mesele çözülmüş olmuyordu: ‘görünür dünyanın, yaratılmış bir büyü, görme sanısına ve rüyaya benzeyen, kendi başına cevheri olmayan sürekli değişen ve istikrarsız bir görüntü, insan bilincini çevreleyen bir peçe olduğu’ dolayısıyla bu dünyanın şartları ve sınırları dahilinde elde edilmiş bilginin de *aynı illetlerle mualllel* olduğu meselesi durduğu yerde duruyordu. Nitekim bu kendisini, Meister Eckhardt, Jacop Böhme vasıtasıyla bir başka Alman filozofunda Hegel’de ‘tarihsellik’ şeklinde dışa vuracaktır.

Bir başka filozof, hayatını felsefenin kesin bir bilim hüviyetine kavuşturulmasına vakfetmiş yirminci yüzyıl felsefesinin önde gelen simalarından biri, Edmund Husserl da aynı endişeyi hissetmiş olmalı ki “fenomenolojik reduksiyon”, “*Generalthesis*’in parentez içerisine alınmasından”, aksi halde “fenomenler” alanında kalınacağından —bu arada Heisenberg’in gelip dayadığı nokta da meselenin bir diğer vechesiyle ilgili bahsi diğerdir— “özlere” ulaşamayacağından dem vuruyordu. Ancak yine de umutsuz gibidir:

“...biz artık bekleyemeyiz bir tavır takınmalıyız, gerçeklik —içinde bizim de anlamımız olması zorunlu olan ve bizim

“Giderek daha iyi görülüyor, doğanın özel olayları anlayanlarca matematik ve mekanik bir biçimde açıklanabiliyorsa da, ne olursa olsun gene de cisimsel doğanın ve hatta mekaniğin genel ilkeleri geometrik olmaktan çok metafiziktir ve görünüşlerin nedeni olarak cisimsel kütleden ya da uzamdan çok bazı biçimlere ve görülmez doğalara bağlıdır.” Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma* (Tr.A. Timuçin)

için anlamlı olan hayat gerçekliği— karşısındaki tavrımızda ortaya çıkan uyumsuzluğu, bilimsel olmasa da, akıllıca olan bir “dünya ve hayat görüşü” içinde dengelemek için çaba göstermeliyiz.”

“O halde, nasıl herkesin olabildiğince ve çok yönlü bir kişilik kazanmaya çabalaması gerektiği ortadadır. Hayatın bütün temel yönlerinde, hayatın tavır takınılması mümkün bütün temel biçimlerinde, her yönde, olabildiğince ‘deneyimli’ ve ‘bilge’ olmak bu yüzden olabildiğince ‘bilgeligi seven’⁽²⁾ bir kişi olmak gerektiği açıktır.”⁽³⁾

(2) Bu cümlelerin ve içerdiği kaygıların Aristo’nun *Metafizik*’inin ilk kitabındaki şu ifadeler çerçevesinde anlaşılması hem cümlelerin anlamını zenginleştirecek hem de cümledeki terimleri yerli yerine oturtacaktır: “Bilgelik yalnızca nedenlerin bilimi veya bilgisi değildir. O aynı zamanda ilk ve en evrensel nedenlerin bilgisi olmak zorundadır. O en kapsayıcı bilgidir, bilinmesi en güç olan şeyin bilgisidir, en genel şeyler olduklarından konuları duyulardan en uzaktırlar, en kesin bilgidir, en fazla öğretici ve kendine en fazla yeten bilgidir.”

“Şimdi bu özellikler içinde her şeyi bilmenin *en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana* ait olması gerekir. Çünkü o bir anlamda tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. Ancak bu tümeller genel olarak insan tarafından bilinmeleri en güç olan şeylerdir, çünkü duyulardan en uzak olanlardır. Bilimler arasında en tam olanlar *ilk ilkelerle uğraşanlardır.*”

“Bu tür bir bilginin herhangi bir yarar için aranmadığı açıktır, nasıl ki bir başkasının amacı için değil kendi amacı için varolan insana özgür insan diyorsak, aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Bundan dolayı ona sahip olmaya *insanın gücünün ötesinde* bir şey olarak bakılabilir.” Aristo, *Metafizik* (Tr.A.Arslan)

Keza yine bu çerçeve içerisinde çağdaşı Heidegger’in *Metafizik Nedir?*’deki (Tr. Y.Örnek) şu cümleleri de oldukça anlamlıdır: “Bilimlerin alanları birbirinden çok uzaktır. Nesnelere eğilme biçimleri temelden farklıdır. Disiplinlerin bu parçalanmış çeşitliliği, günümüzde sadece üniversite ve fakültelerin teknik örgütlenmeleri ve bilgi alanlarının pratik amaç belirlemeleri sayesinde *bir anlam etrafında* birleştirilmektedir. Oysa bilimlerin mahiyet temelindeki kökü kurumustur.”

(3) Edmund Husserl, *Kesin bir Bilim Olarak Felsefe*. (Tr. T.Mengüşoğlu).

Demek oluyor ki, daha genel, daha kuşatıcı ve kucaklayıcı bir bilgi türüne olan ihtiyaç herhalde kendisini hissettirmektedir. Elinizdeki kitap, bu ihtiyaç ve bu ihtiyacın giderilmesinin mümkün ve muhtemel yol ve usulleri hakkında, ilk bakışta yanyana getirilmesi mümkün gibi görünmeyen üç ismin metafizik üzerine yazılarından (ikisi konferans; biri 'Metafiziğe Giriş', Oxford'da, Bergson tarafından, diğeri 'Doğu Metafiziği', Sorbonne üniversitesinde René Guénon tarafından verilmiş konferans, üçüncüsü müstakıl monografi, Gabriel Marcel: 'Ontolojik Muamma Üzerine' olmak üzere metafizik etrafında bir araya getirilmiş üç ayrı metin) oluşmaktadır. Kitap bu haliyle metafiziğin hem yirminci yüzyıl felsefesinde ne şekilde anlaşıldığına, temelde ihtiyaç ve saik aynı olmakla birlikte yeni zamanlarda büründüğü muhtelif şekillerle —bilhassa filozofik sistemlerle— aynı olup olmadığına ve bunun sebeplerine, hem de metafiziğin sarıh ve vazıh kavramlarının nasıl muğlaklaştırıldığına, geleneksel olarak ona atfedilen alandan koparılıp mahiyeti ve sebep-i vücudu ile telif edilemeyecek alanlara (sezgi, muamma, oluş, akış vs.) nasıl sürüklendiğine, nihayet gerçek anlamda metafiziğin ne olması ve ne şekilde anlaşılması gerektiğine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla sözkonusu metinler bu kitaba belli bir perspektif çerçevesinde dahil edilmiştir.

(...)

Her türlü engele ve maniaya rağmen binbir türlü renge ve şekle bürünerek, sonsuz veludiyet ve zenginlik içinde hayat, sevmemek, kapılıp gitmemek elimizden gelmeksizin akıp giderken bu akış karşısında biçare insanoğlunun yegane asli ve temel ihtiyacı *kurtuluş* veya dini bir terminoloji içinde söylemek gerekirse, 'felah' (el fevzül azîm) ihtiyacıdır. Bu ihtiyaç bütün insanlık tarihi boyunca değişik şekillere ve kalıplara bürünerek muhtelif mecralarda akagelmıştır. Yukarıda da değinildiği üzere bu ihtiyaç şayet bilgi yahut tefekkür/müşahede

(contemplation) vasıtasıyla giderilecekse her şeyden önce görünür dünyanın, 'yaratılmış bir büyü, bir yanılsalamadan başka birşey olmadığının' anlaşılmasını ve bu vasma sahip yönünün aşılmasını tazammun eder.

Batı felsefe geleneğinde metafizik, "varlık olarak varlığın bilinmesini"⁽⁴⁾ hedefleyen bir felsefe disipliniydi. Ancak varlık mefhumu Hegel'le birlikte yerini oluş'a (devenir, becoming) bıraktığından ve —büsbütün başka bir maksatla dahil edilmiş bulunmakla beraber— kitapta yazıları bulunan iki filozofun, gerek Bergson gerekse Marcel'in bu nokta-i nazardan Hegel'e bir itirazı olmamasına karşın, adı geçen bu iki filozofun bir metafizik inşa etme çabaları bir bakıma oldukça tuhaftır. Belli ki tarihi seyir içinde metafiziğin kazandığı anlam büyük bir değişikliğe uğramıştır. Bergson için bir yönüyle bu, —her ne kadar bu kitaba dahil edilen metinde pek belirgin değilse de bir bütün olarak felsefesinden anlaşıldığı kadarıyla— öyle görünmektedir ki bir sistem, tüm fikir ve tezlerin etrafında örgüleştirildiği bir dünya ve "hayat" (aralıksız bir seçme ve bırakma ameliyesi olarak, durmadan yeni şekiller, yeni nevilere yaratan bir hamle⁽⁵⁾) tasavvurudur: Dünyanın, her şeyi açıklayacak denli geniş ve kuşatıcı olduğu intibasını veren, bir sessizlik ve sükunet anında kendini ele verdiği görüntü.

(4) Aristo, *Metafizik*'inde bunu şu şekilde açıklamakta: "Varlık olmak bakımından varlığı ve ona mahiyeti -özü gereği- ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bilimler diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbirisi genel olarak varlığı, varlık olmak bakımından ele almaz. Tersine onlar, örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler... Şimdi biz ilk ilkeler ve en yüce nedenleri araştırdığımıza göre bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait oldukları bir şeyin zorunlu olarak varolması gerektiği açıktır."

(5) Bunun çok güzel bir tasviri için bkz. Georg Simmel, *Çatışma* (Der Streit), ve bundan ayrı olarak "Kültürün Özü" (Von Wesen Der Kultur).

Diğer taraftan izah ihtiyacı, yaşanan ve tanık olunan şeylerin bir bütün içine yerleştirilmesini ve daha yüksek düzeyde açıklanmasını gerektirdiğinden ve yeri geldiğinde her şeyin herşeyle izahının kabil olmasından ve nihayet hususiyle belli bir dönemden sonra sistemleri olmayan filozofların ciddiye alınmamasından ötürü bu nevi filozofik sistemlerin sayısında büyük bir patlama olduğu inkar edilemez bir keyfiyettir. Dolayısıyla, —daha sonra temas edileceği üzere— metafizik bilginin elde edilmesi fevkalade güç ve müşkil, yukarıda zikredilen ihtiyaç da insan tabiatının ayrılmaz bir parçası olduğundan denilebilir ki, bilinen felsefe tarihinde bu ihtiyaç kendisini devasa filozofik sistemler şeklinde dışa vurmuştur. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, “bütün sistemler kapalı ve sınırlı kavrayışlardır az ya da çok dar bir biçimde tamamlanmış ve sınırlanmış”⁽⁶⁾ yapılarıdır.

Bu iki filozoftan pozitif bilimlerin verilerine büyük bir sadakatle bağlı olan ve gerek ülkemizde gerekse fikirlerinin yayılıp intişar ettiği bütün Avrupa’da spiritüalist felsefenin yirminci yüzyıldaki en büyük temsilcisi olarak tanınan Henri Bergson, farklı bir noktadan ulaşmış olmakla beraber felsefe içinde metafiziğin tuttuğu yeri görmüş ve bu noktadan felsefe geleneği içinde onun teessüs etmiş ilke ve yöntemlerini kullanarak bir sistem oluşturma cihetine gitmiştir.

Sistemin temeline de bilinen felsefe tarihinin çeşitli dönemlerinde daha önce değişik şekillerde ifade edilmiş olan bir

(6) R.Guénon, *Doğu Düşüncesi* (Tr.L.F.Topaçoğlu). Guénon devam etmekte; “Zaten bir felsefi sistem daima ‘birinin’ sistemidir, yani ancak bireysel nitelik taşıyan bir yapıdır. Dahası, her sistem özel ve görelî bir çıkış noktası üzerine kuruludur ve bu haliyle onun sonuça bir varsayımın geliştirilmesinden başka bir şey olmadığı söylenebilir. Oysa mutlak bir kesinliğe sahip olan metafizik varsayımsal olan hiçbir şeyi kabul etmez. (...) Leibnitz “her sistem tasdik ettiği şeyler açısından doğrudur, reddettiği şeyler açısından yanlıştır” diyordu; yani her sistem ne kadar dar bir biçimde sınırlanmışsa ya da ne kadar sistematik ise o kadar yanlıştır.”

kelimeyi, 'intuition' sezgiyi koydu. Hareketi süreksizlere böle- rek hakikati tahrif etmekle akılcıları suçlarken bilginin teme- linin duyumculardan ve akılcılardan farklı olarak duyumlar ve akıl olamayacağını, duyumların oluşumunun 'élan vital'le olan münasebetiyle tesadüfi, aklinsa madde dünyasına bağımlı olduğunu ileri sürüyordu. Bunların yerine ileri sürdüğü 'akıl altı' sezgidir ve içgüdüye yaklaşır:

"İçgüdü eksik olsa da, mutlak olarak ve içten bilir. Yalnız bu husustaki şuuru donuktur. Bu donuk şuur zekanın madde aleminde teşekkül etmiş alışkanlıkları ve sırf pratik gayeleriy- le değiştirilmeyip de olduğu gibi yakalanırsa, daha doğrusu zeka ile içgüde kaynaşarak aydınlığa çıkartılırsa önce eksik olsa bile sonra azar azar tamamlanabilir. Çünkü sezgi insanda kalan içgüdüleri hem tamamlar hem de düşünceye çevirir." Sezgi bir doğrudan bilgi aracıdır ve sempatiye dayanır: sympathie cognitive. Sezgi, aklın iradeyi hapsettiği çemberler- den içgüdü vasıtasıyla kurtulmakta ve bu suretle hayatı doğ- rudan doğruya bilmektedir. Dolayısıyla bu anlamda bilginin çaba ve meşakkate dayalı iradi, (austeristik ve asketik) bir yönü yoktur tersine bütünüyle gayri iradidir.

Marcel'in 'yaratıcı sadakati' 'fidéité créative' açıklayıcı ilke olarak Bergson'un 'yaratıcı tekamül' "évolution créative"den çok daha anlamlıdır. Hiç değilse Marcel "seslenerek" veya el yordamıyla da olsa bir kurtuluş arayışı peşindedir, Bergson doğrusunu bildiği ve söylediklerinin aksine inandığı halde sırf moda olan şeylere hürmetine ve zamanın hakim telakkilerine karşı gelemediğinden bir sürü lüzumsuz isbatlamalar peşinde biteviye koşup durmuştur.

Sözgelimi metafiziğin mahiyeti hakkında konuşurken, "şeyleri esaslı olarak bilmenin iki farklı yolunun olmadığı, muhtelif bilimlerin köklerini metafizikte bulduğu kadim filo- zofların genellikle düşündüğü bir husustur. Onların hataları burda yatmamaktadır.." şeklinde ifade ettikleri keza, metafi-

zik bilgi ile alelade bilgi arasındaki ayrıma, tenakuzların kaynağı ve bunların nasıl ve hangi düzeyde anlaşılabilirliğine işaret ederken söyledikleri büyük ölçüde kadim metafizik ve onun ilkeleriyle uyum içindedir: “zihnin normal işleyişi yansız, tarafsız olmaktan hayli uzaktır. Biz umumiyetle salt bilgi aşkına bilgiye ulaşmayı hedeflemeyiz.”⁽⁷⁾ (...)

[Bizi bilgiye sevkeden] ilgilerimizin, çıkarlarımızın sıklıkla karmaşık olduğu doğrudur. [İşte] aynı nesneye dair bilgimizin değişik, birbirini takip eden yönelimlerle karşılaşabilmesi ve değişik zaviyelerden alınabilmesi [bu suretle] gerçekleşir.”

Metafizik bilginin bu tür bilme tarzıyla uzaktan yakından alakası olmadığını, bu bilme tarzını *modus operandi* felsefeye taşıma[nın], aynı zamanda burada kavramlardan şeye geçmek, felsefeyi okullar arasındaki bitimsiz bir kavgaya mahkum etmek”den başka bir şeye hizmet etmeyeceğinin de farkındadır ve hemen ekler: “Fakat felsefe ancak ve ancak *beşeri şartları aşma çabası* olabilir.”

Ancak aynı Bergson; “Bilim ve metafizik bu sebepten dolayı ki sezgide bir araya gelmektedir. Kelimenin gerçek anlamında bir sezgisel felsefe, bilim ve metafiziğin çokça arzulanan birlikteliğini gerçekleştirecektir” demek suretiyle zamanının hakim telakkilerinin esiri olduğunu göstermektedir.⁽⁸⁾ Kısaca Bergson, metafiziğin önşartı mahiyetindeki karşıtların bilgisinin ötesinde bir başka bilgi türünün ve (açıkça ifade etmekle beraber) bir başka bilgi alanının mevcut olduğunun

(7) krş. 1'nolu dn. 3. paragraf.

(8) Keza sezgi ve akıl ayrımının üzerine kapalı (statik) ve açık (dinamik) din görüşünü inşa ederken (Ahlak ve Dinin İki Kaynağı) aslında inandıklarının tersiydi söyledikleri. İlkinin en önemli kusurunu dogmalara bunu da katı madde dünyasına intibakını kıramayan akla dayandırırken tercihini bunlardan ikincisinden yana yapar, bundaki özgürlük ve ahlakın dinamik hüviyetine ve mistisizm eğilimine işaret eder; dogmasız din olamayacağını, ve tercih ettiği dinin diğer bütün dünya dinlerinden ziyade dogmalara dayandığını bilerek.

farkındadır, ki bu durum en azından metafiziğin mahiyeti hakkında oluşmuş olan mübhemiyet ve istifhamları gidermektedir. Ancak unutmamak gerekir ki onun için metafizik, kitaptaki metinden de anlaşılacağı üzere, aracısız bilgi vasıtası olarak tavsif ettiği sezginin hükümler olduğu böylelikle akışın dinamik bir biçimde kavrandığı doğrudan bilgi alanıdır.

Diğer taraftan metafiziğin alanı ebedi, değişmez ve külli ilkelere aittir. Bu noktaya nazardan bahis konusu bilginin elde edilmesi insanın kendini aşmasını dolayısıyla çaba ve cehdi gerektirir. Bu bilgi alelade bilgiden farklıdır ve bilgi konusu olan şey ile aynileşmeyi icab eder. Marcel dahil aynı ekolün bütün filozoflarında temel problematik alan insanın kendisidir (hatta kimilerinde ifrat derecedeki bir “ben endişesi”dir)(9).

Marcel’e göre, insanlar günlük hayatın her geçen gün daha da karmaşılaşan akışı içinde yüklendikleri fonksiyonlarla yek diğerleriyle ikame edilebilir bireyler haline geldikçe, hayatın içi de bu ölçüde boşalmaktadır. “Varlık endişesi”, “ben

(9) “Varolanının özü varoluşundadır. (...) Bu kelime bir varlık tarzını, ona katlanarak içinde durduğu varlığın açıklığı için açıkta duran duran Varolanının Varlığını ifade eder. Tecrübesi edinilen bu katlanmaya “kaygı” denir... [Kendimizi belirli bir biçimde tamamıyla Varolan içinde kaybettiğimizden], kendi etkinliklerimizde Varolana ne kadar eğilirsek onun o kadar az raydan çıkmasına yol açar ve bu şekilde de Hiçten o kadar uzaklaşırız... İnsanın varolmasında onu Hiçin kendisiyle karşı karşıya getiren böyle bir heyecanlı durum gerçekleşiyor mu? Bu olay sadece temel heyecan olan korku durumunda mümkündür, ve —ender de olsa— gerçektir. Biz kendimizi şöyle veya böyle tehdit eden şu veya bu Varolandan ürkeriz... Korku Hiç aşılmaz. Korkuda sarsılırsınız. Varolanı raydan çıkardığı için bizi sarsıntıya sokar... Korku yüzünden dilimiz tutulur. Bütünlüğünde varolan raydan çıktığından ve böylece de Hiç bastırıldığından, korkunun karşısında her türlü “vardır” sözü ortadan kalkar.” M.Heidegger a.g.e.

hissi", "hayret duygusu" kaybolmaktadır.⁽¹⁰⁾ Bunların tekrar elde edilebilmesi varlığa iştirakle mümkündür, şayet varlık nedir diye sorulacak olursa, Marcel'in bu soruya verdiği cevap kadim felsefenin eriştiği sarahatten katbekat uzaktır. Ne bir ontolojik temele ne de metafiziğin büyük bir titizlikle gerçekleştirdiği varlık siferleri ve bunların arasındaki kademelenmeye istinad eder, alabildiğine hissi ve muğlaktır. Varlık zihinle olduğu kadar hisler ve iradeyle katıldığımız bir şeydir. "Varlık, tecrübe verisini taşıyan ve onları içkin, önemli bünyesel değerden artan bir biçimde yoksun bırakan unsurlara adım adım indirgemeyi hedefleyen tüketici bir çözümlemeye (analysis) karşı koyan —ya da karşı koyacak olan— dır." Bilgi buna bir cevap sunamaz çünkü onu farzeder. Onun hakkında söyleyebileceğimiz en fazla şey, tıpkı diğer kimselerle olduğu gibi, onunla zaman zaman sempatik temaslar kurduğumuzdur. Esasen varlık bir muammadır. Ve muamma bir şey hakkındaki değil, bir şeyin bilgisidir. Bunu müşahhas bir şekilde sevgiyle tecrübe ederiz; sevgiyi ancak ona yaratıcı bir biçimde ve feragatle katıldığımız kadarıyla biliriz. Bunu gerçekleştirdiğimizde, varlıkla bağlarımız olan 'benliğin birliği'nin ve 'huzurun farkındalığının' bir tahatturunu gerçekleştirmiş oluruz.

(10) "Elbetteki bu sanki günlük yapıp etmelerimizde sadece şu veya bu varolana bağlı imişiz, sanki Varolanın şu veya bu alanında "kaybolmuşuz" gibi görünmektedir. Ne denli parçalanmış görünürse görünsün günlük yaşam Varolanı hala —gölgede de olsa— bütünün birliğinde tutar. Hatta bizim şeylerle ya da kendimizle özel olarak uğraşmadığımız zaman, hem de tam o zaman, bu bütünyle bizi kaplar, örneğin *asil iç sıkıntısında*... Varolanın uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin iç sıkıntısı bütün şeyleri insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler. Varolanın böyle bir açığa çıkmasının diğer bir imkanı da sevilen bir insanın —kişinin değil— varlığından duyulan sevinçte saklıdır. İçinde şöyle veya böyle olunulan bu heyecan durumu bizi heyecanlandırarak kendimizi Varolanın bütününün ortasında bulmamızı sağlar." M.Hedegger, a.g.e.

Şu halde varlığı anlayacaksa kendimize dönmeliyiz. Sevgi gözlerimizin önüne kendi kendimize yeterlilik arzumuzu ve dolayısıyla varlığa bağımlılığımızı serecektir. Sadakat varlığa bir karşılıktır, ve dahası yaratıcı sadakat, ‘fidéité créative’ “kendimizi aktif bir biçimde nüfuz edilebilen bir durumda muhafaza etmeye istinat eder”. Bu tanımları duyan birisi, “nüfuz edilebilme”, karşısındakinin emrine hazır bulunma, ona benliğini ardına kadar açık bulundurma gibi ifadelerin çağrışımıyla muhtemelen, E.Pound’un The Mean (Sarılmaz Eksen) çevirisinden (yaklaşık olarak) şöyle bir pasaj hatırlayacaktır: “Only absolute sincerity impacts the genesis under that Heaven” (yine yaklaşık olarak “ancak mutlak samimiyet tesir ve nüfuz edebilir göğün altındakilere”). Buradan belki, “samimiyet” tabiriyle birlikte, “Siz dönüp, küçük çocuklar gibi olmadıkça göğün melekutuna giremeyeceksiniz!” diyen Efendimiz İsa (a.s)’a geçecek, ve nihayet belki de —bilhassa Türk okuyucusu için— samimiyet buhranından bahseden ve samimiyet ve ironiyi birbirine katık ederek bir süre olup bitenleri seyrettikten sonra buna yüreği dayanmayarak, bu dünyadan geçip gitmiş Oğuz Atay’ı hatırlayacak ve onun söylediklerini söyleyemedikleriyle derinleştirip zenginleştirecektir. Fakat hepsi bundan ibarettir. Yer ve Gök ‘nasılsa öyle yerli yerinde durmakta’ ve altında, insanın o saf ve samimi özünü tüketip bitiren ‘hayat’ öngörülemez, kestirilemez kıvrımlarıyla akıp gitmektedir, bunun karşısında insan için huzur ve sükun bulunabilecek bir sığınak yoktur. Tek kelimeyle ifade etmek gerekirse Marcel için metafizik bir gizem yahut muamma alanıdır.

Guenon’a göre ise “zamani teselsüle bağlı görüş noktasından dışarı çıkamayan ve bütün eşyayı “aynı zamanda oluş” suretinde kavrayamayan bir kimse metafizik alanında hiçbir şey bilemez” ve bu bilginin vasıtası bir doğrudan kavrayış melekesi olmakla beraber aklın üstünde olan bir melekedir: kalb.

Metafizikçi için söz konusu olan ‘var olan’ı bilmektir fakat kendisi de gerçekten ve fiilen bütün bu bildiği şeylerden ibaret olmalıdır. Buna Aristo’dan bir nakille daha bir sarahat kazandırır: “İnsan bütün bildiğinden ibarettir”. Bilgi ile aynileşme ki bu onun metafizik tahakkuk olarak adlandırdığı şeydir.

Bahse noktayı Lao-tseu’nin Tao-te-ching’inin girişiyle koyalım: “İsimlendirilebilen kavramlar ebedi isimler değildir. İsmi olmayanlar yerin ve göğün başlangıcıdır.”

Bergson’un Metafiziğe Giriş’i için, T.E.Hulme tercümesi, *The Liberal Arts Press* baskısı, Marcel’in Varlık Muamması için M.Harari, *Harvil Press* metni esas alınmıştır. Daha önce Marmara Ün. İlahiyat Fak. Mecmuasının 3. sayısında (1985) yayınlanmış olan René Guénon’un Doğu Metafiziği metninin bu kitaba alınması için izin verme —dahası metni yeniden gözden geçirme— lütfunda bulunan muhterem Prof.Dr.Mustafa Tahralı’ya teşekkürlerimizi sunarız. Zira bu metin olmasaydı kitap kendisine gaye edindiği hususların birçoğunu gerçekleştiremeyecekti.

A.Aydoğan
Mayıs 1999

METAFİZİĞE GİRİŞ

Henri Bergson

İngilizceden Çeviri

Ahmet Aydoğan

METAFİZİĞE GİRİŞ

Metafiziğin tarifleri ile mutlak hakkındaki düşünceler kendi aralarında mukayese edilecek olursa, görünüşteki ayrılıklarına rağmen filozofların bir şey bilmek konusunda derinden derine farklı olan bu iki bilme tarzını birbirinden ayırd etmekte mutabık oldukları görülür. Bunlardan birincisi bir şeyin etrafında dönüp dolaşmayı, ikincisi ise katılmayı, ona nüfuz etmeyi tazammun eder. İlki kendisinden hareketle söz konusu şeyi bilmeye vasıta teşkil eden görüş ve sembollere istinad eder, ikincisi ise hiçbir görüş ve sembole dayanmaz. Birinci bilginin nisbi ve izafi olanda durakladığı; ikinci bilginin ise mümkün olduğu yerde, mutlak'a vasil olduğu söylenecektir. Söz gelimi nazarımızı bir nesnenin mekandaki hareketine çevirelim. Onu baktığım zaviyedeki konumuma göre hareketli veya hareketsiz görürüm. Onu, iliştirdiğim eksenlere veya işaret noktalarına yani irca ettiğim sembollere göre türlü türlü ifade ederim. Ve ona şu sebepten dolayı izafi adını veririm: her iki halde de ben nesnenin kendisinin dışında kalırım. Şu halde mutlak bir hareketten bahsettiğimde, ben harekete bir muhteva yüklerim ve bir takım ruh durumlarından bahsettiğimde ise demek oluyor ki durumlarla bağdaşırım ve kendimi bir muhayyile çabasıyla bu durumlara katıveririm. Bu durumda nesnenin hareketli veya hareketsiz olmasına yahut şu veya bu hareketinin bulunmasına göre de ben aynı şeyi duymayacağım. Duyacağım şey, nesnenin kendisinde olmamdan ötürü ne nesne hakkında kabul edeceğim görüşe bağlı olacaktır; ne de asıl metnin elimde kalması için her türlü tercüme reddetmiş olduğumdan ötürü, onu irca edebileceğim sembollere bağlı olacaktır. Sözün kısası hareket artık dışarıdan ve adeta bende değil fakat içeriden kendi kendisinde kavranılacaktır. Böylece bir mutlakı yakalamış olurum.

Bize serüvenleri anlatılan bir karakteri ele alalım. Romancı arzu ettiği ölçüde kendi kahramanının özelliklerinin sayısını artıracak, onu konuşturacak ve hareket ettirecektir: bütün bunlar, bir an için romandaki karakterin kendisiyle aynı kişi olsaydım duyacağım basit ve bölünmez duyguyu bana vermeyecektir. Bu durumda hareketler, aksiyonlar ve sözler bana kaynaktan kendi halinde akıyor gibi görünecektir. Artık bunlar romandaki şahıs hakkında o zaman edindiğim fikre, tamamlanması hiçbir vakit başarılmaksızın bu fikri daima zenginleştirmek üzere öncekilere ilave olunan bir takım ilinekler olmayacaktır. Bu şahıs bana bir çırpıda, tümü hazır yapılmış verilecektir ve onun karakterini belirginleştiren binlerce hadise de bana, fikre katılıp onu zenginleştirecekleri yerde, onun özünü kurutmaksızın veya kısırlaştırmaksızın ondan kopup ayrılıyormuş gibi görünecektir. Şahıs hakkında bana ne kadar çok şey anlatılırsa, bende onun hakkında o kadar çok görüş ve kanaat hasıl olacaktır. Onu bana belirten ve onu bana ancak daha önce bildiğim kimseler ve şeyler ile bir çok mukayeseler vasıtasıyla bildirebilen bütün bu özellikler, onun iyi kötü sembol yoluyla ifade edilmesine yarayan birtakım işaretlerdir. Semboller ve görüşler şu halde, beni onun dışında bırakırlar: bana onun hakkında ancak kendisi ile başka fikirler arasında müştereken varolan ve gerçekten ona ait bulunmayan şeyi verirler. Fakat gerçekte kendisi olan şeyin, onun özünü vücuda getiren şeyin, tanımlı gereği o şeyin içe ait olması dolayısıyla, ne dışarıdan farkına varılabilir ne de, bu şeyin başka hiçbir şey ile mukayese edilemez olması nedeniyle, bir takım sembollerle ifade edilmesine imkan vardır. Tavsif, tarif ve tahlil burada beni *izafide* bırakır. Yalnız, şahsın kendisiyle karşılaşmam bana *mutlak*'ı sağlar.

Bu anlamda, sadece bu anlamda *mutlak*, mükemmeliyetle eş anlamlıdır. Bir kasabanın mümkün bütün zaviyelerden alınmış bütün fotoğrafları herbiri diğerini müddetsiz olarak

takip edip tamamlayacak olsaydı bile, oluşacak mimarî görünü-
tü içinde yürüdüğümüz yekpare kasabaya asla eşit olmayaca-
ktı. Bir şiirin mümkün bütün dillere çevirileri, anlamın
muhtelif tonlarını ve gölgelerini birbirine eklese ve her biri
diğerini bir tür karşılıklı tashihle çevirdikleri şiirin çok daha
inandırıcı imajını verseydi bile yine de, asıl şiirin derin anla-
mını vermekte asla muvaffak olamayacaktı. Belli bir zaviye-
den alınmış bir tasvir, belli sembollerle gerçekleştirilen bir çe-
viri, kendisinden görünümün alındığı objeyle ya da semboller-
in anlatmaya çalıştığı asılla karşılaştırıldığında her zaman
için kusurlu (gayri mükemmel) kalacaktır. Fakat mutlak,
temsili değil obje, tercümesi değil asıl ne ise mükemmelen ol-
duğu haliyle kusursuz ve mükemmeldir.

Şüphesiz, 'mutlak'ın çoğu kez sınırsızla özdeşleştirilmiş ol-
ması bu nedenledir. Homer'den bir pasajın üzerimde husule
getirdiği fevkalâde basit tesiri, Yunancayı hiç bilmeyen birisi-
ne iletmeyi arzu ettiğimi farzedin; önce mısraların bir tercü-
mesini vermem akabinden, tercümemi yorumlamam ve yoru-
mumu yetkinleştirmem iktizâ edecektir, böylelikle anlatmak
istediğim şeye adım adım yaklaşabileceğim, fakat ona asla ula-
şamayacağım. Kolunuzu kaldırdığınızda, içerden, basit bir al-
gısına sahip olduğunuz bir hareketi gerçekleştirmektesiniz,
fakat onu dışardan seyreden benim için, kolunuz bir nokta-
dan diğerine geçer, ve bu iki nokta arasında hâlâ diğer nokta-
lar olacaktır; o kadar ki şayet saymaya başlasaydım işbu ame-
liye ebediyen devam edecekti. Şu halde içerden de gözlendi-
ğinde, bir mutlak basit bir şeydir, fakat dışardan yani diğer
şeylere nispetle bakıldığında, onu anlatan bu işaretlerle ilişki
içinde, küçük bozukluklara bölerek asla bitiremeyeceğimiz al-
tın paradır. Şimdi kendisi aynı zamanda hem bölünemez bir
ilk seziye hem de tüketilemez sayıma karşılık gelen şey, söz-
cüğün gerçek anlamında bir sınırsızdır.

Bundan, başka her şey analiz alanına dahil edilebilirken,

bir mutlak ancak bir sezgiyle verilebilir sonucu çıkar. Sezgiyle, bir kimsenin kendisini nesnede biricik (unique) olan şeyle, dolayısıyla anlatılamaz olanla bir olmak, zamandaş olmak (coincidence) için nesnenin içine yerleştirdiği bir tür *entellektüel sempati* kastedilir. Analiz ise, tam tersine, nesneyi zaten bilinen yani, hem ona hem de diğer nesnelere müşterek olan unsurlara indirgeyen ameliyedir. Bu sebeple analiz etmek bir şeyi, kendisinden başka bir şeyin fonksiyonu olarak izah etmektir. Böylelikle her analiz bir tercüme, sembollere doğru bir ilerleme, araştırdığımız yeni obje ve zaten bildiğimizi sandığımız diğer nesneler arasındaki mümkün olabildiğince pek çok benzerlikleri kaydettiğimiz bir birini fasılasız takip eden görüş açılarından alınmış bir temsil, bir tasvirdir. Etrafında dönmeye zorlandığı nesneyi kucaklamaya matuf ebediyen tatmin olunmamış arzuyla, *analiz* her zaman için eksik olan temsilini tamamlamak için, görüş açılarının miktarını sonsuzca çoğaltır, ve her zaman için kusurlu olan tercümeyi mükemmelleştirebilecek sembollerini durmaksızın değiştirir. Bu sebeple o, sonsuzluğa doğru ilerler, fakat buna karşın sezgi, şayet mümkünse, basit bir *akt*'tır.

İmdi, pozitive bilimin sıradan fonksiyonunun analiz olduğunu anlamak kolaydır. Demek oluyor ki, pozitif bilim her şeyden önce sembollerle çalışır. Hatta en somut tabii bilimler, yani hayatla ilgili olanlar bile kendilerini yaşayan varlıkların görülebilir formuyla, onların organları, anatomik unsurlarıyla sınırlarlar. Bu formlar arasında karşılaştırmalar yaparlar, girift olanı daha basit olana irca ederler, kısaca hayatın işleyişini deyiş yerindeyse, sadece onun vizüel sembolü olan şeyde ince-lerler. Şayet bir gerçekliğe, onu görelî olarak bilmek yerine mutlak bir biçimde sahip olmanın herhangi bir yolu varsa, ona dışardan çeşitli zaviyelerden bakmak yerine, bizatihi onun içine yerleşmenin, analiz etmek yerine sezgiye sahip olmanın, hasılı, onu herhangi bir anlatıma, tercümeye, sembo-

lik temsile gerek kalmaksızın kavramanın imkanı varsa eğer, —işte metafizik tam da bu anlama gelir. *Şu halde, metafizik, sembollerini terketmeyi onlardan vazgeçmeyi iddia eden bilimdir.*

Hepimizin alelade analizle değil içerden, sezgiyle kavrayabileceği hiç değilse bir gerçeklik vardır. Bu zamandaki akışı içinde bizim kendi personalitemizdir —süreğen benliğimiz. Başka hiçbir şeyle entellektüel bakımdan duygularımızla katılamayız fakat kesinlikle kendi benliğimize bu hissi, bu yakınlığı duyabiliriz.

(Bir an için hareketsiz olduğumuz farzedilirse) dikkatimi içeriye kendi benliğimi düşünmeye yönelttiğimde, ilk elde yüzeyde katılmış bir kabuk olarak, maddi dünyadan ona gelen tüm algıları kavrarım. Bu algılar, açık, belirgin, biri diğerine bitişmiş ya da yanaştırılabilir bir hüviyete sahip olup, kendilerini nesnelerle gruplandırmaya mütemayildir. Bir sonraki aşamada, bu algılara az çok merbut olan, ve onları yorumlamaya hizmet eden hatıraların farkına varırım. Bu hatıralar deyiş yerindeyse, benliğimin derinliklerinden çözünerek, onları andıran algılar tarafından, yüzeğe sürüklenmiştir. Zihnimin yüzeyinde mutlak biçimde ben olmaksızın dururlar. Nihayet, eğilimlerin ve harekete geçirici alışkanlıkların kaynaşmasını — bu algı ve hatıralara az çok sıkıca bağlı bir yığın bilkuvve (virtual) aksiyonlar— hissederim. Bütün bu açıklıkla tanımlanmış unsurlar benden ne kadar müstakil ve uzak görünürse, her biri yek diğerinden o denli uzak ve belirgin bir hüviyete sahip olur. İçerden dışarıya ışıyarak yayılarak, müştereken daha da büyümeye ve kendini dış dünyada kaybetmeye mütemayil bir siferin yüzeyini oluştururlar. Fakat, kendimi, çevreden merkeze doğru çekip de varlığımın derinliğinde, en yeknesak, en süreğen ve en dayanıklı bir biçimde daimi kendim olan şeyi araştırırsam bulacağım şey büsbütün farklı bir şeydir.

Bu muntazam parçalara bölünmüş kristallerin ve bu don-

tıyla karşılatırılamayan sürekli akış vardır. Bir haller, durumlar silsilesi mevcuttur ki, herbiri kendini önceliyeni takip eden ve içeren şeyi haber verir. Doğrusunu söylemek gerekirse onları artık geçip gittiğimde ve geri dönüp izlerini seyrettiğimde bunların ancak çok yönlü hal ve durumları oluşturduğu söylenebilir. Onları tecrübe ederken, onlar o kadar sağlam bir biçimde teşekkül etmekte, o kadar esaslı bir biçimde müşterek bir hayatla canlanmaktaydı ki, onlardan herhangi birisinin nerde bittiğini ya da nerde başladığını söyleyememekteydim. Gerçekte onlardan hiçbirine başlar ne de sona erer, fakat herbiri diğerine yayılır, uzayıp gider...

Şimdilik bizim için, gerçek süremizin bize doğrudan bir sezgi içinde sunulabileceğini, imgelerle ancak dolaylı bir biçimde telkin edilebileceğini, fakat kavramsal bir temsilde - kavram sözcüğünü kendi özgün anlamıyla sınırlarsak- asla ihata edilemeyeceğini göstermek yeterli olsun...

Gerçekten de psikoloji diğer bütün bilimler gibi analizle çalışır. Başlangıçta kendisine basit bir seziyle verilmiş olan benliği, herbirini ayrı ayrı incelediği duyumlara, hislere, fikir- lere v.s. ayırır. Öyleyse o, benliğin yerine psikolojinin olgularını oluşturan bir unsurlar dizisi ikame eder. Fakat bu unsurlar gerçekten parça mıdır? Bütün mesele budur ve bu nedendir ki, meseleyi çözmüş olmak için, insan personalitesi problemi bu kadar sıklıkla çözülemez (insoluble) terimlerle ifade ifade edilmiştir.

Şu itiraz kabul etmez bir husustur ki, her pisişik durum, sadece bir şahsa ait olmasından dolayı, bir personalitenin tamamını yansıtır. Veleve ne kadar basit olursa olsun, her his içinde tecrübe edilmişliğinin bütün geçmişini ve şimdisini barındırır, ve sonuçta yalnızca bir soyutlama veya analiz çabasıyla ayrıştırılabilir ve bir durum a vücut verebilir; fakat bu soyutlama ya da analiz çabası olmaksızın psikoloji biliminin mümkün gelişmesinden bahsedilemeyeceği de aynı ölçüde iti-

razdan hali bir husustur. Öyleyse bir psikoloğun ayırttığı bir ruh durumunun yerine az çok bağımsız varlığı ikame etmek için gerçekleştirdiği ameliye tam olarak nedir? O, personalitenin bilinen, müşterek terimlerle ifade edilemeyen hususî rengini, görünüşünü göz ardı ederek işe başlar. Müteakiben böylelikle zaten basitleştirilmiş olan kişide, ilginç bir araştırma için everişli olan birkaç ciheti ayırttırmaya, çözümlemeye çabalar. Sözgelimi temayülü tetkik ediyorsa onu renklendiren, onu sizin değil de benim yapan, ifadesi imkansız olan nüansı ihmal edecektir; dikkatini personalitemizin, vasıtasıyla belli bir nesneye *meylettiği* harekette sabitleştirecektir: bu davranışı çözümleyecektir ve işte onun tarafından bağımsız, müstakil bir olguya irca edilecek olan da personalitenin bu hususî yönü, bu derin iç hayatın hareketliliğinin enstantanesi, bu somut temayülün diagramıdır. Bunda, Paris'ten geçen bir sanatçının Notre-Dame kulesinin taslağını çizerken yaptığı şeye hayli benzer bir yön vardır. Kule, aynı ölçüde toprağa, çevresine, Paris'in bütününe vd. bağlı olan binaya koparılmaz bir biçimde bağlıdır. Onu öncelikle bütün bunlardan koparmak zaruridir; Notre Dame kulesinin oluşturduğu bütünün yalnızca bir görünümü, bir ciheti kaydedilir. Üstelik, bu kulenin hususî biçimi, onu teşkil eden taşların bir araya gelmesi dolaşımıyla; fakat sanatçı, bu taşlarla alakadar olmaz, onun ilgilendiği yalnızca kulenin silüetidir. Şeyin gerçek ve içsel oluşumunun yerine o şu halde dışsal ve şematik temsili, tasviri ikame eder. O kadar ki, onun taslağı, onun sunduğu kesit bütünüyle nesnenin muayyen bir zaviyeden yapılmış bir gözlemiye tekabül eder; belli bir temsil aracının seçimine karşılık gelir. Fakat tam olarak aynı şey psikoloğun bir ruh durumunu bütün personaliteden çıkarıp köparttığı ameliye için de geçerlidir. Bu tecrit edilmiş pisişik durum denilebilir ki, bir kesitten, bir sunî yeniden inşa başlangıcından başka bir şey değildir, o bizim özellikle ilgilendiğimiz ve dikkatle kaydettiğimiz

dir, o bizim özellikle ilgilendiğimiz ve dikkatle kaydettiğimiz muayyen basit bir görünüm cihetinden nazarı dikkate alınmış bütündür. Bu, bir parça değil fakat bir unsurdur ve tabîî bir parçalanma ile değil fakat analizle elde edilmiştir...

İster kendilerini yalnızca bu durumlarla sınırlasınlar, ister durumları birbirine bağlamak amacına matuf olarak bir tür bağ ilave etsinler, personaliteyi pisişik durumlarla yeniden inşa etmeye çalışan filozofların deruhte ettiği bunun gibi bir şeydir. Gerek deneyciler gerekse akılcılar aynı yanlışın kurbanıdır. Onların her ikisi de kısmî işaretlemeleri gerçek parçalar zannederler, böylelikle analiz ve sezginin zaviyesini, dolayısıyla bilimi ve metafiziği birbirine karıştırırlar.

Deneyciler tamamen haklı olarak, psikolojik analiz personalitede pisişik durumlardan başka hiçbir şey keşfetmez der. Filhakika analizin işlevi ve gerçek tanımı da budur. Psikolog personaliteyi analiz etmekten, yani muayyen durumlara işaret etmekten fazla birşey yapmaz; olsa olsa tıpkı sanatçının kroki-lerinin her birinin üzerine Paris sözcüğünü yazması gibi, bu durumlara, bunlar egonun durumlarıdır demek suretiyle ego etiketini koyabilir. Psikoloğun kendisini yerleştirdiği ve yerleştirmesi gereken düzlemde ego , psikoloğa ana konusunu sağlamış olan ilkel, bununla beraber hayli karmaşık olan sezginin hatırlandığı bir işaretten ibarettir; o yalnızca bir sözcüktür ve büyük yanlış da aynı seviyede kalınmasına karşın sözcüğün arkasında bir şeyin bulunabileceğine inanmakta yatar. Sözgelimi Taine ve Stuart Mill gibi psikolojide sadece psikolog olmakla iktifa edememiş olan filozofların hataları buna benzer hatalardı. Uyguladıkları metod itibariyle psikolog, ele aldıkları nesne itibariyle metafizikçi olarak kaldılar. Sezgiyi arzuluyorlar fakat tuhaf bir tutarsızlıkla bizzat onu nefyeden, onun gerçek inkârı olan analizde bu sezgiyi bulmaya çabalyorlar. Egoyu aradıklarını ve onu pisişik durumlarda bulduklarını iddia ediyorlar, oysa pisişik durumların bu çeşit-

liliği bir taslaklar, notlar ve az ya da çok sembolik ve şematik diyagramlar dizisi oluşturmak için bir kimseyi ancak ve ancak egonun bütünüyle dışına taşıyarak elde edilmiştir ve yalnızca bu şekilde elde edilmesi mümkündür. Böylelikle pisişik durumları yanyana koyup, temas noktalarını çoğaltarak fasılları gözden kaçırmamak için her türlü imkanı kullansalar da ego her zaman için onları atlatır, o kadar ki, gözlemlerini onda faydasız bir hayâlden başka bir şey görmeksizin sona erdirirler. Hattâ teşekkül ettiği harflerin arasındaki fasılalarda bu anlamı boşuna aradığımızı ileri sürerek İlyada'nın bir anlama sahip olduğunu bile inkâr edebiliriz.

Şu halde felsefi deneycilik burada, analiz ve sezgi bakış açıları arasındaki bir karmaşadan neşet etmektedir. Aslı, doğal olarak olamayacağı yerde, çeviride arayarak tercümede bulunmadığı gerekçesiyle orjinalin mevcudiyetini inkâr etmektedir. Zorunluluk dolayısıyla inkâr cihetine gider fakat, meseleyi daha yakından gözden geçirdiğimizde bu inkârın yalnızca analizin sezgi olmadığı —ki kendiliğinden aşıkâr, bedihî bir gerçekliktir— anlamına geldiğini kavrarız. Orjinalden ve ilave edilmelidir, pozitif bilime mevzuunu veren hayli belirsiz sezgiden, bilim bu mevzuuya dair harici görüş açılarından yaptığı gözlemlerini sınırsızca çoğaltan analize çok çabuk ilerler. Çok geçmeden bütün bu diagramları bir araya getirerek nesnenin yeniden inşa edilebileceğini inanır. Şu halde deneyciliğin, tıpkı duvarda ana hatlarıyla tebellür eden gölgelerden, üç boyutlu bir oyuncak çıkarmaktan hoşlanan bir çocuk gibi, bu nesnenin önünden uçup gittiğini seyretmesinde hayret edilecek bir şey yoktur.

Fakat rasyonalizm de aynı yanılsamanın kurbanıdır. O da tıpkı deneycilik gibi aynı karmaşadan (müphemiyetten) yola çıkar ve derin benliğe ulaşmakta aynı ölçüde yetersiz kalır. Deneycilik gibi o da pisişik durumları, onları bir arada tutan egodan koparılmış pek çok parça/fragman olarak düşünür,

sonra da benliğin bütünlüğünü yeniden oluşturmak için bu parçaları birbirine eklemeye çalışır. Nihayet yine tıpkı deneycilik gibi benliğin bu bütünlüğünün, onu kavramak için sürekli yenilenen çabada bir hayalet gibi belirsiz bir biçimde yitip kayboluverdiğini müşahade eder. Fakat deneycilik çabalamaktan yorgun düşüp, yaptığı araştırmayı, pisişik durumların çokluğundan başka hiçbir şey yoktur, demek suretiyle sonlandırırken; rasyonalizm, personanın birliğini teyit etmekte ısrar eder. Doğrudur, bu birliği bizatihi pisişik durumların seviyesinde araştırırken ve analizle bulduğu bütün nitelikleri ve belirlenimleri bu durumların hesabına geçirmeye mecbur olduğundan –çünkü analiz kendi gerçek tanımı gereği her zaman durumlara götürür– ona personalitenin bütünlüğü bakımından tamamen negatif bir şey, bütün belirlenimin yokluğundan başka bir şey kalmaz. Pisişik durumlar bu analizde konu olabilecek herşeyi kendileri için zorunlu olarak alıkoyduklarından, egonun birliği/bütünlüğü hiçbir surette muhtevası olmayan bir formdan fazla bir şey olamaz.

Egonun birliği olarak adlandırılan bu şey kesinlikle belirlenmemiş ve boş olacaktır. Yekunu deneyciler için benliğin muadili olan bu koparılmış, çözünük pisişik durumlara, egonun bu gölgelerine, rasyonalizm, personaliteyi yeniden inşa etmek için daha da gerçek dışı bir şey, içinde bu gölgelerin oynadığı boşluğu –deyiş yerindeyse gölgeler için bir yer– ilave eder. Bu form –ki gerçekte biçimsizdir– yaşayan, aktif, müşahhas personaliteyi nasıl karakterize edebilecek yahut Peter'i Paul'den ayırt etmeye nasıl hizmet edebilecektir? Öyleyse bu formu personaliteden ayırıştıran filozofların bunun belli bir insanı/şahsı karakterize etmekte yetersiz olduğuyla karşılaşmaları ve boş egolarını artık Paul'den daha fazla Peter'e ait olmayan ve içinde, tercihimize göre, bütün insanlık için, Tanrı için ya da genel olarak bütün varlık için haznenin mevcut olduğu bir tür bitimsiz boş depo yapmak zorunda kalmaları şa-

şırtıcı mıdır? Bu mevzuda rasyonalizm ve deneycilik arasında tek, yalnızca tek bir farklılığın mevcut olduğunu görüyorum. Deneycilik egonun birliğini/bütünlüğünü deyiş yerindeyse pişşik durumlar arasındaki boşlukta aradığından, boşlukları diğer durumlarla doldurmaya zorlanır ve bu şekilde süresizce ilerler, ta ki ego sürekli daralan bir fasılada sıkıştırılarak, analiz ileri doğru atıldıkça sıfıra doğru yaklaşır; buna karşın rasyonalizm egoyu zihni durumların (geçici olarak) sakın edildikleri yer haline getirerek sınırını şuraya değil de buraya çizmekte herhangi bir gerekçeye sahip olmadığımız, ona izafe etmeğe çalıştığımız birbirini takip eden sınırların herbirinin ötesine geçen, sürekli olarak büyüüp genişleyen, kendisini artık sıfırda değil fakat sınırsızlıkta kaybetmeye mütemayil bir boş alanla karşılaşır.

Demek oluyor ki, Taine gibi sözde deneycilerle belli Alman panteistlerinin en transendantal spekülasyonları arasındaki uzaklık genel olarak sanıldığından çok daha azdır. Her iki durumda da metod birbirine benzerdir, bu bir tercümenin unsurlarını sanki orjinalin parçaları imişçesine mütalâa ve muhakeme etmek esasına istinad eder. Fakat gerçek bir deneycilik ki, mümkün olduğunca bizatihi orjinalin kendisine yaklaşmayı, derin bir biçimde onun hayatını araştırmayı ve böylece bir tür entellektüel sitetoskopa onun ruhunun nabzını hissetmeyi hedefler, dolayısıyla işte bu gerçek deneycilik hakiki metafiziktir. Üstesinden gelinmesi gereken işin fevkalâde güç ve çetin bir görev olduğu doğrudur, çünkü düşüncenin günlük faaliyetlerinde kullandığı hazır (basmakalıp) kavrayışların hiçbirinin hiçbir faydası dokunmaz. Egonun, çokluk ya da birlik yahut da her ikisinin sentezi olduğunu söylemekten daha kolay bir şey yoktur. Birlik ve çokluk burda, nesnenin modeline uydurmaya ihtiyaç duymadığımız temsillerdir, hazır olarak bulunurlar ve yalnızca bir yığından seçilmeleri iktiza eder. Bunlar, Paul'e uygun olduğu kadar Peter'e

de uyan hazır elbiselerdir, çünkü, ikisinden hiçbirinin biçimini göstermezler. Fakat ismine layık bir deneycilik, yalnızca ölçerek çalışan bir deneycilik, incelediği her yeni obje için kesinlikle yeni bir çaba sartfetmekle yükümlüdür. O, sözkonusu nesne için yalnızca bu nesneye uygun düşen bir kavram, yalnızca bu tek şeye uygulandığından dolayı —zorlukla bir kavram olarak adlandırılabilse de— bir kavram yontar. O, birlik ve çokluk gibi revaçta olan fikirleri bir araya getirerek ilerlemez, fakat tam tersine bizi, o basit, biricik (unique) bir temsil ile sevkeder ki, bir kere teşekkül ettiğinde, onu birlik, çokluk vs. gibi hepsi de kendisinden çok daha büyük taslakların için yerleştirebilmekliğimizin nasıl olup da gerçekleştiğini kolayca anlamamıza imkân tanır. Hasılı, bu şekilde tanımlanan felsefe belli kavramların seçimini ve bir okula taraf olmayı intaç etmez, bilakis yerleştirdiğimiz konum okulların ihtilaflarını aştığından kendisinden eşit kolaylıkla çeşitli kavramlara inebileceğimiz biricik sezgiyi aramaya istinat eder...

Başka bir vesileyle tekrar ele alacağımız üzere kavramlar, umumiyetle çiftler halinde birbirlerine karşılık gelirler ve iki karşıtlığı temsil ederler. Karşıt iki zaviyeden gözlenemeyecek, dolayısıyla birbiriyle çelişen (antagonistik) iki kavram altında sınıflandırılmayacak herhangi somut bir gerçeklik hemen hemen yok gibidir. Bu durum nedeniyledir ki, dış zaviyelerden alınan kavramlarla ve gözlemlerle bir şey yapmanın imkânsız olması gibi gayet basit bir sebepten dolayı, mantıksal olarak beyhude yere uzlaştırmaya çalıştığımız bir tez ve bir antitez vardır. Fakat sezgiyle kavranan nesneden, pek çok durumda birbiriyle zıt iki kavrama kolaylıkla geçilir; ve tez ve antitezin gerçeklikten kaynaklandığı bu şekilde görülebileceği gibi, aynı zamanda bu ikisinin nasıl olup da birbirine zıt olduğu ve birbirleriyle nasıl uzlaştıkları da bu suretle anlaşılmış olur.

Doğrudur, bunu başarmak için zihnin mutad işleyişini ter-

sine çevirerek hareket etmek zaruridir. *Düşünmek* umumiyetle kavramlardan şeylere geçişe dayanır, şeylerden kavramlara değil. Bilmek sözcüğünün mutad anlamında, bir gerçekliği bilmek, hazır yapıli kavramları almak, onları taksim etmek, ve gerçekliğin ameli bir muadili elde edilinceye kadar onları bir arada karıştırmak demektir. Fakat, unutulmamalıdır ki, zihnin normal işleyişi yansız, tarafsız olmaktan hayli uzaktır. Biz umumiyetle *salt bilgi aşkına bilgiye ulaşmayı hedeflemeyiz*, fakat taraf tutmak, kazanç elde etmek –kısaca bir ilgiyi, bir çıkarı tatmin etmek için arzularız. Bilmeyi, öğrenmeyi araştırdığımız nesnenin hangi noktadan bu ya da şu olduğunu, bilinen hangi sınıfa mensup olduğunu, ve bize hangi tür aksiyonu, katlanışı ve tavrı telkin edeceğini sorgularız. Bu muhtelif muhtemel aksiyonlar ve tavırlar, nihai ve temelli olarak belirlenmiş, düşüncemizin pek çok *kavramsal yönelimleridir*; geriye yalnızca onları takip etmek kalıyor: yalnızca kavramların şeylere tatbikine dayanan bir vetire. Bir kavramı bir nesneye uydurmaya çalışmak bu nesneyle ne yapabileceğimi ve onun bizim için ne yapabileceğini sormaktan ibarettir. Bir nesneyi belli bir kavramla etiketlemek nesnenin bize telkin etmesi gereken aksiyon ya da tavır türünü kesin terimlerle işaretlemektir. İşin gerçeği bilgi olarak adlandırılan her şey şu halde, belli bir doğrultuya yönelmiştir veya belli bir zaviyeden alınmıştır. İlğilerimizin, çıkarlarımızın sıklıkla karmaşık olduğu doğrudur. Bu sebeptendir ki, aynı nesneye dair bilgimizin değişik, birbirini takip eden yönelimlerle karşılaşabilmesi ve değişik zaviyelerden alınabilmesi gerçekleşir. Terimlerin mutad anlamında, nesnenin geniş ve kapsamlı bilgisini teşkil eden de budur; şu halde nesne tek bir kavrama değil, fakat katıldığı, iştirak ettiği farzedilen çeşitli kavramlar kümesine dahil edilir. Peki o aynı zamanda bu kavramların hepsine nasıl iştirak eder? Bu bizim pratik aksiyonumuzu ilgilendirmeyen ve üstünde durmaya gereksinim duymadığımız bir sorudur. Bu

sebebledir ki, günlük hayatımızda kavramları birbirine yanaştırarak ve parçalayarak hareket etmek, bunu bir usul olarak benimsemek tabii ve meşrudur, bu hareket tarzından hiçbir filozofik güçlük neşet etmez; zimni bir uzlaşmayla felsefe yapmaktan imtina ederiz çünkü.

Fakat bu *modus operandi* 'yi [hareket tarzını] felsefeye taşımak, aynı zamanda burada kavramlardan şeye geçmek, bir nesnenin yansız bir bilgisini elde etmek için (ki bu kere, onu kendi içinde olduğu gibi kavramayı arzularız) tanım gereği nesnenin harici bir biçimde alınan görüntüsünden ibaret olan belli bir çıkarın ilham ettiği bir bilme tarzını kullanmak, seçtiğimiz hedefe karşı çıkmak, felsefeyi okullar arasındaki bitimsiz bir kavgaya mahkum etmek, metodun ve nesnenin tam kalbine tenakuzu yerleştirmektir. Ya hiçbir felsefe mümkün olmayacak, ve şeylerin bütün bilgisi, kazancı hedefleyen onlardan çıkarsanan tatbiki bir bilgi olacak; ya da felsefe bir kimsenin kendisini bir sezgi çabasıyla *nesnenin içine* yerleştirmesine istinad edecektir.

Fakat bu sezginin mahiyetini anlamak, sezginin nerde bitip, analizin nerde başladığını kesin bir biçimde yerli yerine oturtmak için, sürenin akışı hakkında daha önce söylenenlere geri dönmek zaruridir.

İşaret edilmelidir ki, analizin gelip dayandığı, kavramların ve diagramların temel ve asli hususiyetinin, bunların düşünülürken sabit kalmaları, yerli yerinde durmalarıdır. Basit bir duyum olarak adlandırdığım iç hayatın yekunundan psişik antiteyi çekip çıkartmaktayım. Onu incelediğimiz sürece, onun neyse o şekilde durduğunu, değişmez olarak kaldığını farzetmekteyim. Şayet onda herhangi bir değişim nazarı dikkatimi celbedseydi, bunun tek ve basit bir duyum değil fakat çeşitli, birbirini takip eden duyumlar olduğunu söyleyecek ve sonra bu silsilevi, birbirini takip eden duyumların her birine, evvelce toplam duyuma atfettiğim değişmezliği, sabitliği taşı-

yacaktım. Her ne surette olursa olsun analizi yeterince ileri götürerek her zaman, değişmez nazarıyla bakmayı benimsedim. Bilimin kendine özgü gelişimi için gereksinim duyduğu ameliyelerin sağlam temelini işte burada, yalnızca burada bulacağım.

Fakat bu durumda, hafıza olmaksızın şuur olmadığından ve geçmiş anların hafızasının halihazırdaki hissiyata eklenmesi olmaksızın bir durumun sürengenliği söz konusu olmadığından ne kadar basit olursa olsun her an, her lahza değişmeyecek zihin durumunun mevcut olmadığı yolundaki itirazı gözardı edemem. Süreyi teşkil eden de budur. Derin, iç süre geçmiş şimdide de sürdüren, geçmiş şimdide uzatan bir hafızanın sürengen hayatıdır. Çünkü şimdi içinde geçmişin biteviye gelişen tasavvurunu ya belirgin bir formda içerir, ya da daha kuvvetli bir ihtimalle, niteliğinin sürekli değişimiyle yaşlandıkça gitgide ağırlaşan, arkamızda sürüklediğimiz yük olarak hissedilir hale gelir. Geçmişin şimdide bu bekası olmaksızın süre olmayacak fakat yalnızca bir anlık bir şey olacaktır.

Bu, analizin her zaman için hareketsiz olanda faal olduğu, buna karşın sezginin kendisini hareketliliğe (seyyaliyete) ya da, aynı şey demek olan süreye yerleştirdiği anlamına gelir. Analiz ve sezgi arasındaki, hayli belirgin sınır çizgisi de işte buradadır. Gerçek, tecrübe edilmiş ve somut kendisinde değişebilirliğin tâ kendisi olmalarıyla, unsur değişmezliğiyle tanınır. Ve unsur, bir diagram, basitleştirilmiş bir yeniden inşa, sıklıkla yalnızca bir sembol, her halikârda, değişen gerçekliğin hareketsiz bir görüntüsü olması nedeniyle tanımlı gereği değişmezdir...

Eğer kendimizi evvelinden bir sezgi çabasıyla sürenin somut akıntısına yerleştirirsek durum büsbütün başka türlü olacaktır. Bu durumda kesinlikle, birçok (katmanlı) ve çeşit çeşit süreleri ileri sürmek için hiçbir mantıkî sebep bulamayacağız. Kesinlikle, sözgelimi dünyada, turuncudan başka bir renk ol-

mayacağı gibi kendimizinkinden başka bir süre olamaz. Fakat, nasıl ki turuncu ile, onu dışsal bir biçimde kavramak yerine, içsel bir biçimde uyuşan renk üzerine kurulu bir bilinçlilik, kendisini kırmızı ve yeşil arasında tutulmuş hissedecek, hatta belki de bu son rengin ötesinde kırmızidan yeşile sürekliliğin tabii bir biçimde uzayabildiği tam bir spektrumdan (ışık dalgaları kuşağından) bile şüphe edecekse, tıpkı bunun gibi süremizin sezgisi de bizi, saf analizin maruz bırakacağı üzere, boşlukta asılı kalmak şöyle dursun, ister aşağı ister yukarı doğru takip etmek zorunda olduğumuz sürelerin tam bir sürekliliğiyle doğrudan temas kurmamızı sağlayacaktır; her iki durumda da kendimizi giderek artan şiddetli bir çabayla süresizce genişletebiliriz, her iki durumda da kendimizi aşabiliriz. Önce, nabızı bizimkinden çok daha hızlı olduğundan ve basit duyumumuzu böldüğünden, niteliğini niceliğe kalbederek sulandırdığı çok çok zayıflamış bir süreye doğru ilerleriz; sonunda ise madde dünyasını tanımladığımız saf *tekrar*, saf homojenlik bulunacaktır. Diğer yönde ilerleyerek, kendisini giderek *gerip zorlayan*, kısaltıp büzen ve yoğunlaştıran bir süreye erişiriz, bunun sınırı ise sonsuzluk olacaktır. Artık bu sonsuzluk, bir ölüm sonsuzluğu olan kavramsal bir sonsuzluk değil, fakat *hayatın* sonsuzluğudur. İçinde, kendi kısmi süremizin, ışıktaki içerilen titreşimler gibi içerildiği canlı ve dolayısıyla yine de hareket eden sonsuzluk; madde dünyası onun dağılımı, yayılımı olduğu gibi, bütün sürenin tekessüfû (concentration) olacak olan bir sonsuzluk. Bu iki uç arasında, sezgi hareket eder, ve bu hareket de metafiziğin tâ kendisidir...

Bu hareketin değişik safhalarını burda takip etmek mümkün değildir. Fakat, metod hakkında umumi bir görüş ve kanaat serdettikten ve onun bir ilk tatbikini gerçekleştirdikten sonra, yapabildiğimiz kadar kesin bir biçimde, onun istinad ettiği prensiplerin formülasyonunu ihmal edemeyiz. Aşağıdaki kazyelerin pek çoğu, bu denemede zaten bir dereceye ka-

dar delilini bulmuştu. Diğer prombleri ele aldığımızda, umut ediyorum ki onları daha bir tamlıkla ispat edebileceğiz.

I) Dışsal olmakla birlikte yine de zihne *ani* ve *dolayimsız* bir biçimde verilen bir gerçeklik mevcuttur. Sağduyu, filozofların realizmine ve idealizmine karşı olduğu gibi bu noktada da haklıdır.

II) Bu gerçeklik *hareketlilik* (seyyalite) dir. Yapılı şeyler değil fakat yapılmakta olan şeyler, kendi kendini sürdüren *durumlar* değil fakat sadece değişen durumlar vardır. Onun sürekli akışı içinde kendi benliğimize dair sahip olduğumuz bilinçlilik bizi, diğer gerçekleri modeli üzerine temsil etmemiz gereken bir geçekliğin içsel tarafıyla tanıştır. Bu sebeple bütün gerçeklik; eğilimle henüz başlamakta olan bir yönelim (doğrultu) değişimini kastediyorsak, bunda mutabıksak eğer eğilimdir.

III) Sağlam dayanak noktaları (istinatgahlar) peşinde olan zihnimizin, hayatın günlük akışındaki temel işlevi *şeyleri* ve *durumları* temsil ve tasvir etmekten ibarettir. Uzun fasılalarla o, gerçeğin bölümlenmemiş yeknesak, yekpare hareketliliğinin neredeyse *ani* görünüşlerini, enstantenelerini çeker. Böylece, hisleri ve fikirleri elde eder. Bu şekilde o, süreklilik yerine, süresizliği; hareket yerine istikrarı, değişim sürecindeki eğilim yerine değişim ve eğilimin yönelimini işaretleyen sabit noktaları ikame eder. Sağduyu için, dil için, pratik hayat için, hatta belli bir anlamda, belirlemeğe çaba sarfettiğimiz pozitif bilim için bile bu ikame zorunludur. *Zihnimiz, tabii temayülünü takip ettiği zaman bir taraftan sağlam algılarla diğer taraftan müstekar kavrayışlarla ilerler, işini bu suretle görür.* Hareketsiz olandan kalkar ve hareketi yalnızca hareketsizliğin bir fonksiyonu olarak kavrar ve anlatır. Zihin pozisyonunu hazır bir biçimde mevcut kavramlarda bulur, ve onlarda tıpkı bir ağ gibi, geçip giden gerçeklikten bir şeyler yakalar.

Kesinlikle bu, gerçeğin için ve metafizik bilgisini elde et-

mek için değil, fakat, esasen her bir kavramın (aynı zamanda her bir duyum gibi), etkinliğimizin gerçekliğe yönelttiği ve gerçekliğin de tıpkı iş dünyasında olması gerektiği gibi, bir Evet ya da Hayır'la cevapladığı pratik (tatbiki) bir sonu olması hasebiyle, gerçeklikten faydalanmak için yapılır. Fakat bu yapılırken, zihin gerçeklikten onun esası özü olan şeyin kaçıp gitmesine seyirci kalır.

IV) Metafizikğin bünyesindeki içkin zorluklar, onun sebebiyet verdiği zıtlıklar ve düştüğü tenakuzlar, muhâsım okullara bölünme ve sistemler arasındaki giderilemez karşıtlıklar büyük ölçüde, gerçeğin yansız bilgisine, genellikle pratik amaçlar için kullandığımız yöntem ve süreci uygulamamızın sonucu meydana gelen olgulardır. Bunlar, hareketli şeyle birlikte hareketsiz pozisyonları da aşmak için kendimizi hareket eden şeyin kendisinin içine yerleştirmek yerine, geçerken hareket eden şeye karşı pusuya yatmak için kendimizi hareketsizliğe yerleştirmemizden neşet etmektedir. Bunlar, eğilim (tendency) ve dolayısıyla hareketlilik olan gerçekliği, fonksiyonu onu sabitleştirmek olan olgularla ve kavramlarla yeniden inşa etme iddiamızdan kaynaklanmaktadır. Ne kadar çok olursa olsun, *kesintilerle* asla hareketliliği oluşturamayız, halbuki hareketlilik verilmişse eğer, azaltma/küçültmeyle ondan arzu ettiğimiz kadar kesintiyi düşünce vasıtasıyla elde edebiliriz. Başka bir deyişle, *sabit kavramlar hareket eden gerçeklikten düşüncemizle çıkartılabilir fakat buna karşın, sabit kavramlarla gerçekliğin hareketliliğini (seyyalitesini) yeniden inşa etmenin hiçbir çaresinin olmadığı gayet açıktır.* Mamafih, dogmatizm bir sistem inşa edicisi olduğu sürece bu yeniden inşaaya her zaman başvurmuştur.

V) Bunda muvaffak olması mümkün değildi. İşte gerçekte şüpheli, idealist, eleştirel doktrinlerinlerin, doğrusu, zihnimizin mutlak'a erişme gücünü yadsıyan bütün doktrinlerin hayatiyet kazandığı bu iktidarsızlık, yalnızca ve yalnızca bu kifa-

yetsizliktir. Fakat, yaşayan gerçekliği sakın, hareketsiz hazır yapıli kavramlarla yeniden inşa etmeğe muvaffak olamamamız, onu başka bir biçimde kavrayamayacağımız anlamına gelmez. Bilgimizin izafiliğine dair getirilmiş olan kanıtlar bu nedenle orjinal bir kusurla lekelidirler, tıpkı hücum ettikleri dogmatizm gibi onlar sözü, akışkan gerçekliği yakalamak için bütün bilgi zorunlu olarak sabit çerçeveli kavramlardan yola çıkmalıdır demeye getiriyorlar.

VI) Fakat hakikat şu ki, zihnimiz karşıt metodu da takip edebilir. O, kendisini hareket eden gerçekliğin içine yerleştirebilir ve onun durmaksızın değişen yönelimini, doğrultusunu benimseyebilir; hülâsa, bizim sezgi olarak adlandırdığımız *entellektüel sempati* vasıtasıyla onu kavrayabilir. Bu fevkalâde çetin ve güç bir iştir. Zihin kendisini zorlamalı, kendisiyle mutaden düşündüğü ameliyenin doğrultusunu tersine çevirmeli, bütün kategorilerini, sürekli olarak gözden geçirmeli; ya da daha doğrusu, onları yeniden düzenlemelidir. Fakat bu şekilde, gerçekliği bütün yllankavi dolambaçli yollarında takibe, şeylerin iç hayatının gerçek hareketine uyum sağlamaya muktedir, seyyal, akışkan kavramlara ulaşacaktır. Ancak bu şekilde, çeşitli okullar arasında başgösteren ihtilaf ve tartışmalardan azade ve bu problemleri tabii bir biçimde çözebilecek ilerlemeci bir felsefe inşa edilecektir, çünkü o bu nevi problemlerin ifade edildiği terimlerdeki artifikal (suni) anlatımdan kurtulmuş olacaktır. *Bu nedenle felsefe yapmak düşüncenin mutad işleyiş doğrultusunu tersine çevirmekten ibarettir.*

VII) Bu tersine çevirme hiçbir şekilde metodik bir tarzda tatbik edilmedi, fakat, insan düşüncesinin derin bir biçimde gözden geçirilmiş tarihi, metafizikte süregelen olan her şeyde olduğu kadar bilimlerde en büyük olan ne varsa hepsini ona borçlu olduğumuzu gösterecektir. İnsan zihninin tertibine, tanzimine yönelik sorgulama metotlarının en güçlüsü, sıfıra yaklaşan değer hesapları, hep bu tersine çevirme ameliyesi

neticesinde meydana gelmiştir. Modern matematik kesinlikle, hazır yapıları yerine yapılmakta olanı ikame etme, büyüklüklerin meydana gelişlerini takip etme, hareketi artık dışardan ve onun aşikar (dışa vurulmuş) neticelerinden değil fakat, içeriden ve onun değişime olan temayülünden kavrama, kısaca şeylerin taslaklarının hareketli sürekliliklerini kabul etme çabasıdır. Yalnızca büyüklükler bilimi olması hasebiyle, taslaklarla sınırlı olduğu doğrudur. Keza, modern matematiğin harikaulâde tatbikatlarının yalnızca belli sembollerin keşfiyle gerçekleştirilebildiği ve şayet az evvel konuştuğumuz sezgi, keşfin kökeninde yer alıyorsa, tatbikatla ilgili olanın yalnızca sembol olduğu doğrudur. Fakat tatbikata yönelik hiçbir hedefi olmayan metafizik, sezgiyi sembollere dönüştürmekten çekinebilir, ve her zaman çekinmelidir. Tatbikî bakımdan faydalı sonuçlara yönelik olarak çalışma yükümlülüğünden azade olması hasebiyle, metafizik araştırma ve sorgulama alanını sınırsızca genişletecektir. Bilimle karşılaştırıldığında faydalılık ve kesinlik bakımından kaybedebileceği şeyi; seviye ve genişlik bakımından yeniden kazanacaktır. Her ne kadar matematik, yalnızca büyüklükler bilimiye de, ve matematiksel metod yalnızca niceliklere uygulanabilirse de, *niceliğin her zaman için, bir oluşum halindeki (nascent) nitelik olduğu unutulmamalıdır*; onun eşitliğin sınırlayıcı durumu olduğunu söyleyebiliriz. Şu halde, metafiziğin onu bütün niteliklere şamil kılmak için matematiğin oluşturucu tasavvurunu (onu husule getiren fikri) benimsemesi gerektiği gayet tabiidir. Bunu yaparken o, modern felsefenin devasa vehmi olan üniversal matematiğe şu veya bu biçimde sürüklenmeyecektir. Tam tersine ne kadar ilerlerse karşılaşacağı, sembollere o denli tercüme edilemeyen nesneler olacaktır. Fakat en azından, o tam da bu temastan en harikulâde bir biçimde faydalanabilecek bir yerde, gerçekliğin sürekliliği ve hareketliliği ile temasa geçerek başlayacaktır. Kendisini, şüphesiz çok daha büzülmüş

fakat bu sebeple çok daha parlak, berrak bir imajını yansıtan bir ayna da temaşa edecektir. Çok daha büyük bir sarahetle, matematiksel sürecin somut gerçeklikten neyi ödünç aldığını görecektir. O halde, neyin mütevazı ve aynı zamanda çokça ihtiraslı olduğunun önceden üzerinde uzun boylu düşünmeksizin, aşağıdaki formülasyonda, *metafiziğin konusunun niteliksel farklılaşmaları ve bütünlenimleri icra etmek olduğunu* söyleyebiliriz.

VIII) Bu konunun neden gözden kaybolduğunun, ve bilimin kendisinin kullandığı metodun kökeninde neden yanlış olmuş olduğunun sebebi, bir kere ulaşıldıktan sonra, sezginin düşüncemizin alışkanlıklarına uygun düşecek ve açık seçik tanımlanmış kavramlar biçiminde, bizim çokça gereksinim duyduğumuz sağlam dayanak noktalarıyla bizi donatacak bir tatbik ve anlatım biçimi bulması gerektiridir. Burada, bizim keskinlik ve tamlik olarak adlandırdığımız şeyin ve aynı zamanda, genel bir metodun hususi durumlara sınırsız genişletiminin şartı bulunur. İmdi, bu teşmil ve bu mantıki bakımdan yetkinleştirme ameliyesi yüzyıllarca sürebilir, buna karşın metodu yaratan eylem yalnızca bir an, bir lahza devam eder. Bunun içindir ki, kalan her şeyin kendisinden neşet ettiği metafizik sezgiyi unutarak bilimin mantıki donanımını çok kere bizatahi bilimin kendisi sanırız.

Filozoflar ve bilim adamlarının kendilerince bilimsel bilginin izafiliğine dair söylenmiş olan her şey bu sezginin bu suretle gözardı edilmesinden ileri gelir. *İzafi olan önceden mevcut olan kavramlar vasıtasıyla elde edilen sembolik bilgidir, bu bilgi sabit olandan hareketli olana ilerler ve kendisini hareket edenin içine yerleştiren ve şeylerin gerçek hayatına intibak eden, onu benimseyen sezgisel bilgi değildir.* Bu sezgi mutlak'a ulaşır.

Bilim ve metafizik bu sebepledir ki sezgide bir araya gelmektedir. Kelimenin gerçek anlamında bir sezgisel felsefe, bilim ve metafiziğin çokça arzulanan birlikteliğini gerçekleştire-

cektir. O metafiziği pozitif bir bilim yaparken —yani sürekli ilerleyen ve sınırsızca mükemmel olabilen bir bilim— aynı zamanda, gerçek anlamda pozitif bilimleri, onların tasavvur ettiklerinden çok kere daha büyük ve daha geniş olan, gerçek alanlarının bilincinde olmaya sevkedecektir. Bilime daha fazla metafizik dahil edecek ve metafiziğe de daha fazla ilmi bir hüviyet bahşedecek, ona müsbet bilimin verilerini katacaktır. Değişik bilimlerin tarihleri boyunca şurda burda elde etmiş oldukları ile dehanın hamleleriyle elde edilmiş olan sezgiler arasındaki sürekliliğin restorasyonu nihayete erecektir.

IX) Şeyleri esaslı olarak bilmenin iki farklı yolunun olmadığı, muhtelif bilimlerin köklerini metafizikte bulduğu kadim filozofların genellikle düşündüğü bir husustur. Onların hataları burda yatmamaktadır. Bahis konusu hata insan zihnine oldukça tabii gelen, bir değişkenliğin yalnızca değişmez olanın anlatımı ve inkişafı olabileceği yolundaki inanca boyun eğmiş olmalarından ibarettir. Aksiyon zayıflamış bir tefekkür, süre, değişmez, hareketsiz sonsuzluğun yanıltıcı ve değişken bir imajı, ruh fikirden bir düşüştür prensibi işte bu durumdan ileri gelmektedir. Platon'la başlayıp Plotinus'la zirveye erişen felsefenin tamamı, şu şekilde formüle edilebilecek bir presibin gelişiminden ibarettir: Hareketsiz, değişmez olanda, hareketli olandakinden çok daha fazlası mevcuttur, ve, istikrarlı olandan gayri müstakar olana yalnızca bir nakisiyetle, azalmayla geçeriz. Oysa hakikat bunun tam tersidir.

Modern bilimler, hareketin, seyyaliyetin bağımsız bir gerçeklik olarak kabulünden itibaren başlar. Bu, Galileo'nun eğimli bir yüzeyde yuvarlak bir topun bu hareketini, onun prensiplerini Aristo'nun hareketi yaklaşık olarak anlatabileceğini inandığı iki hareketsizlik, yukarı ve aşağı kavramlarında aramak yerine, yukardan aşağıya bizatihi bu hareketin kendisini, kendi başına incelemeye kati surette karar verdiği gün başlar. Ve bu, bilim tarihinde tekil bir olgu değildir. Büyük ke-

şiflerin çoğu, en azından pozitif bilimleri dönüştürmüş, yahut da yeni pozitif bilim ihdas etmiş olanlar, saf sürenin derinliklerinde gizlice yapılan pek çok yoklamalardan (sondalardan) ibarettir. Dokunulan gerçeklik ne kadar canlı ise, sondalar o ölçüde derinleşiyordu.

Fakat denizin dibine bırakılan iskandil ipi yukarıya, güneşin sıcaklığının çok çabuk kurutup yekpâre ve süreksiz kum zerreciklerine dönüştürdüğü akışkan kütleyi (sıvıyı) çıkartır. Ve sürenin sezgisi, idrakin şualarına maruz bırakıldığında, benzer şekilde çok çabuk sabit, değişmez, belirgin ve hareketsiz kavramlara dönüşüverir. Şeylerin canlı hareketliliğinde idrak, gerçek yahut fiilî durumları işaretlemeye önem verir, ayrılışlara ve kavuşmalara dikkati çeker; çünkü bu, yalnızca insanî olduğu sürece insan düşüncesinin ilgilendiğinin tamamı da bundan ibarettir. Fasılalarda olan biteni kavramak insanî olandan fazla bir şeydir. Fakat felsefe ancak ve ancak *beşeri şartları aşma çabası* olabilir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, bu fakültede [sezgide] gizemli hiçbir şey yoktur. Hepimiz, onu bir dereceye kadar tatbik edecek imkâna sahipti. Sözgelimi, edebî kompozisyon yazmaya kalkışan içimizden herhangi biri bilir ki, konu enine boyuna incelenip, materyallerin tamamı toplanıp ve bütün notlar alındığında, kompozisyon çalışmasına girişmek için hâlâ ihtiyaç duyulan bir şey vardır; bu, çok kere oldukça zahmetli ve acı veren, konunun tam kalbine kendimizi doğrudan doğruya yerleştirme, ve eriştikten sonra kendimizi bırakmamızın yeterli olduğu, bir dürtüyü mümkün olduğunca derin bir biçimde araştırma çabasıdır. Bir kere erişildiğinde, bu dürtü zihnimizi, topladığı bütün bilgiyi ve bunun yanında binlerce teferruatı yeniden keşfedeceği bir yola koyar, o kendi kendisini geliştirir ve yine kendisini süresizce sayılabilecek terimlere ayırıştırır. Ne kadar ilerlersek, o kadar çok terimi keşfedebiliriz; söylenebileceklerin tamamını asla söylemeyeceğiz, bu-

nunla beraber, anideri geriye dönüp arkamızda hissettiğimiz dürtüyü, kavramaya kalkışırsak, onun çoktan gitmiş olduğunu göreceğiz; çünkü o bir şey değil, fakat bir hareketin doğrultusudur, ve her ne kadar sınırsızca genişleyebilirse de, hudsutuzca basittir. Metafizik sezgi aynı nevinden bir şey olarak görünmektedir. Edebî kompozisyonun notlarına ve dökümanlarına burda karşılık gelen şey, pozitif bilim tarafından bir araya getirilen gözlemlerin yekûnu ve tecrübedir. Çünkü, onun yüzeysel açıklamalarıyla uzun bir dostluk peydah ederek güvenini kazanmadıkça, gerçeklikten bir seziyi —yani en mahrem kısmıyla bir entellektüel sempatiyi elde edemeyiz. Ve bu yalnızca en çok belirgin olguları hazmetme meselesi değildir; o derece geniş bir olgular yığınının toplanması ve meczolunması icab eder ki, bu meczoluştta, gözlemcilerin farkında olmadan gözlemlerine dahil ettikleri, önceden düşünüp hakkında fikir elde ettikleri peşin hükümlü ve olgunlaşmamış fikirlerin herbiri diğerini kesinlikle nötralize edecektir. Ancak bu şekilde bilinen olguların çıplak ve yalın maddiliği tezahür edebilir. Bir örnek olarak kullandığımız basit ve imtiyazlı bir durumda bile, hatta benliğin benlikle doğrudan teması durumunda bile, belirgin sezginin nihaî çabası, psikolojik analizlerin oldukça büyük bir adedini bir araya getirmemiş ve herbirini yek diğeriyle karşılaştırmamış olan bir kimse için imkânsız olacaktır. Modern felsefenin ustaları zamanlarının bütün bilimsel bilgisini hazmetmiş kimselerdi, ve besbelli bir gerçektir ki, metafiziğin son yarım yüzyıldır ortadan kısmen kayboluşunun, filozofların çok daha spesifik hale gelmiş olan pozitif bilimle temas kurmakta karşılaştıkları fevkalade güçlükten başka bir sebebi yoktur. Fakat metafizik sezgi, her ne kadar sadece maddi bilgi vasıtasıyla elde edilebiliyorsa da, bu bilginin yalnızca terkibinden ya da hûlasasasından büsbütün başka bir şeydir. Tekrar ediyoruz, tıpkı hareket ettirici dürtü hareket eden cismin kateddiği yoldan nasıl farklı ise, zembereğin geri-

limi saat rakkasının görünen hareketlerinden nasıl farklı ise metafizik sezgi de bunlardan bu suretle farklıdır. Bu anlamda, metafiziğin olguların bir genellemesi ile müşterek hiçbir tarafı yoktur, her ne kadar *bütünleyici tecrübe* olarak tanımlanabilecekse de.

ONTOLOJİK MUAMMA ÜZERİNE

Gabriel Marcél

İngilizceden Çeviri
Ahmet Aydoğan

ONTOLOJİK MUAMMA ÜZERİNE

Bu denemenin başlığı sıradan insanı irkilttiği kadar kuvvetle muhtemeldir ki, filozofu da rahatsız edecektir, zira filozoflar gizemi ya teologlara ya da olmadı bayağılaştırıcılara bırakma eğilimindedirler, gizemcilik olsun occultism olsun bu böyledir; Maeterlinck örneğinde olduğu gibi. Ayrıca *ontolojik* terimi, -ki sıradan insan indinde sadece en muğlak anlama sahiptir- idealist filozofların gözünde saygınlığını yitirmiştir; buna karşın *gizem* terimi skolastisizm fikirleriyle haşır neşir olan filozoflar tarafından dinin vahyedilmiş gizemlerine hasr edilmektedir.

Dolayısıyla benim terminolojim, bütün tarafların eleştirisine aşık bir biçimde açıktır. Fakat ileri sürmek niyetinde olduğum fikirler bütününe tamamen uygun ve genel bakış açımın üzerine oturacağı başka bir terim de bulamadım. *Journal Metaphysique*'nin okuyucuları bunların, benim bu kitapta tanımladığım bütün bir spiritüel ve felsefi tekamülün tabirlerini temsil ettiklerini görecektir.

Soyut tanımlamalarla ve diyalektik argümanlarla başlamak yerine, —ki daha baştan bütün şevki ve cesareti kırabilecektir— ontolojik hissin —varlık hissinin— eksik, noksan olduğu ya da daha doğru bir deyişle bu hisse ilişkin farkındalığını yitirmiş insanın bir tür topyekun ve sezgisel tarif ve tavsifiyle başlamayı tercih edeceğim. Genel bir biçimde söylemek gerekirse, modern insan tam da böyle bir durumdadır, ontolojik gereksinimler ve talepler onu endişelendirse bile bu ancak belirsiz bir dürtü olarak sönük bir biçimde gerçekleşir. Gerçekten merak ediyorum, şimdiye kadar terakki edip gelişmiş olandan daha derin ve daha ayırd edici psikoanalitik bir metot acaba bu hissin bastırılmasının ve bu gereksinimin göz ardı edilmesinin ciddi netice ve tesirlerini açımsayabilecek midir?

Çağımızın baskın, karakteristik özelliği bana, kullanılan anlamıyla alındığında, hem yaşamsal hem de toplumsal fonksiyonları ihtiva eden fonksiyon fikrinin yanlış konumlandırılması şeklinde adlandırılabilir olan şey gibi görünmektedir.

Birey giderek hem kendisine hem de diğerlerine bir fonksiyonlar yığını olarak görünmektedir. Bu vakte değin ancak kısmen anlaşılabilmiş olan derin tarihi sebeplerin bir sonucu olarak birey öyle bir noktaya sevk edilmiştir ki, giderek kendisini daha da fazla bir biçimde yalnızca bir fonksiyonlar mecmuu, kendisine sorunsal olarak ya da hiç değilse çatışan (ikircikli) yorumlara tabi gibi görünen şeyin hiyerarşik karşılıklı münasebeti olarak görmektedir.

Önce yaşamsal fonksiyonları ele alalım. Bir taraftan tarihsel materyalizmin diğer taraftan Freudiyen doktrinlerin insan mefhumunun sınırlanışındaki, kısıtlanışındaki rolünü işaret etmeye lüzum yoktur.

Akabinden, toplumsal fonksiyonlar —tüketici, üretici, yurttaş vs. gibi fonksiyonlar gelir.

Bu ikisi arasında aynı zamanda teoride psikolojik fonksiyonlar için alan mevcuttur; fakat bunların ya toplumsal yahut da yaşamsal fonksiyonlara nisbetle, (veya bu iki fonksiyondan birisine atıfla) yorumlanmaya ne denli eğilimli olduklarını görmek kolaydır; öyle ki, böyle bir yorumlama ile bunların bağımsızlıkları tehdit edilecek ve özgün karakterleri meşhuk hale getirilecektir. Bu anlamda Comte psişik gerçeklik hakkındaki topyekun kavrayışsızlığı ve anlayışsızlığıyla, psikolojiyi bilimler tasnifinden hariç tuttuğunda nerdeyse peygamberi bir sezgi göstermişti.

Şimdiye değin hala yalnızca soyutlamalarla ilgileniyoruz fakat bu alanda somut izahlar ortaya koymaktan daha kolay bir şey yoktur.

Yeraltında seyahat ederken, demir yolunda istihdam edilen filan ya da falan adamın, —söz gelimi kapıları açan ya da bi-

letleri zımbalayan adamın manevi/ruhsal gerçekliğinin ne olabileceği sıklıkla ve bir tür korkuyla hayrete düşürür beni. Kesinlikle hem içindeki hem dışındaki herşey elbirliğiyle onu fonksiyonlarıyla özdeşleştirmeye çalışır —yalnızca bir işçi olarak, sendika üyesi, ya da bir seçmen olarak fonksiyonlarıyla değil fakat aynı zamanda yaşamsal fonksiyonlarıyla da birlikte. “Zaman tabla”sı gibi oldukça korkunç bir anlatım onun hayatını mükemmelen tanımlar. Her bir fonksiyon için pek çok saatler ayrılmıştır. Uyku da icra edilmesi gereken bir fonksiyondur, öyleki ki diğer fonksiyonlar da sırası geldiğinde icra edilebilsin. Aynı şey zevk, rahatlama için de söz konusudur, haftalık *eğlence müsaadesinin* bir hijyen mütehasısı tarafından belirlenmesi gerekliliği mantıkidir, eğlence, söz gelimi cinsel fonksiyondan daha fazla ihmal edilmemesi gereken bir psiko-organik fonksiyondur. Daha ileri götürmemize gerek yoktur, bu kesit bir yaşamsal eğri türünün ortaya çıkışını çağrıştırmak için yeterlidir; teferruatlar ülkeye, iklime, mesleğe vs. göre değişiklik arzedecektir, fakat önemli olan bir eğrinin mevcudiyetidir.

Belli düzensiz unsurların —hastalık, her neviden kazalar— sistemin düzenli işleyişini sekteye uğratacağı doğrudur. Bu nedenle bireyin düzenli aralıklarla, tıpkı bir saat gibi (bu Amerika’da sıklıkla yapılır) gerekli onarımın yapılması için elden geçirilmesi tabiidir. Hastane bu gözden geçirme platformu ya da tamir atölyesinin bir parçasını oynar. Doğum kontrolü gibi temel problemler de bu aynı fonksiyon nazargahından ele alınacaktır.

Ölümüne gelince nesnel ve fonksiyonel olarak, kullanılmaz olanın, kullanışlılığı yitip gitmekte olanın, ve yekun hanesine kayıp olarak yazılması gerekenin defterden kaydının düşülmesinden ibarettir.

Bu fonksiyonelleşmiş dünyanın husule getirdiği üzüntünün boğucu infialinin üzerinde daha fazla ısrar edecek de-ği-

lim. Emekliye ayrılmış çalışanın kasvetli imgesini, ya da yoldan gelip geçenlerin hayattan çekilmiş kimseler gibi göründükleri şehrin Pazar günlerini hatırlamak yeterlidir. Böyle bir dünyada işinden emekli olmuş adama bahsedilmiş hoşgöründe bile meşum, netameli, müstehzi bir şey vardır.

Fakat seyirci tarafından hissedilen üzüntünün yanı sıra, sanki gerçekte fonksiyonlarıyla kaplanılmışçasına yaşamaya zorlanan aktörün bizatihi kendisinin ahmakça ve hoş karşılanmayan bir tedirginliği vardır. Bu tedirginlik, bütün bu dehşete düşürücü hatanın içinde, artan bir gayrı insani toplumsal düzen ve ondan aşağı kalır tarafı olmayan gayrı insani bir felsefe tarafından savunmasız zihinlerde yeşertilen, dehşetli bir yanlış yorumlamanın mevcudiyetini göstermeye yeterlidir (çünkü felsefe düzenin yolunu açıysa, düzen de aynı zamanda felsefeyi biçimlendirmiştir).

Başka bir vesileyle, *dolu* ve *boş* arasındaki ayrımın bana *bir* ve *çok* arasındakinden, fiziki anlamıyla değil de metafizik anlamda alınması kaydıyla, daha temel ve esaslı görüldüğünü yazmıştım. Bu özellikle sözkonusu meseleye-uygulanabilirliği haizdir. Fonksiyon etrafında dönüp duran bir dünya içindeki hayat, gerçekte bu dünyanın *boş* olması nedeniyle umutsuzluğa mahkumdur, yalana benzemektedir o; ve o eğer bu yoldan çıkarmaya mukavemet ediyorsa, bu yalnızca oyuna onu içinden ve onun tarafında giren, kavramak veya bilmek takatinin ötesinde olan kimi gizli güçlerin aldığı rol nisbetinde mümkündür.

Şurası kaydedilmesi gereken bir husustur ki, bu dünya bir taraftan problemleriyle muammalaşırken diğer taraftan gizem için hiçbir yer bırakmamaya, onu tanımamaya mahkumdur. Temel ve asli bir ehemmiyeti haiz olduğuna inandığım *problem* ve *gizem* arasındaki bu ayrıma daha sonra tekrar geri döneceğim. Şimdilik sadece, (bu fonksiyonalist dünyada) gizemi dışlamanın yahut dışlama çabasının, —doğum, aşk ve ölüm

gibi— varoluş alanına (ansızın) giriveren hadiselerin karşısında, salt bir biçimde doğal olanın psikolojik ve yarı bilimsel kategorisini —ki bizatihi kendisi bir tetkike müstahaktır— oyuna zorla dahil etmek olduğuna işaret etmekle yetineceğim. Gerçekte bu, yozlaşmış bir rasyonalizmin kalıntılarından başka bir şey değildir. Bu rasyonalizmin durduğu konumda sebep neticeyi açıklar ve onu tüketici bir biçimde izah eder. Mafih böyle bir dünyada, sınırsızca problemler mevcuttur, çünkü sebepler teferruatları itibariyle bizim tarafımızdan bilinmez ve dolayısıyla sınırlanmamış araştırma için alan bırakılır. Bu teorik bilmecelelere ilaveten, değişik fonksiyonların, bir kere kaydedilip damgalandığında, nasıl bir arada, birbirlerine zarar vermeksizin çalışacak biçimde gerçekleştirilebileceğini bilmenin güçlüğüyle koparılmaz bir biçimde bağlantılı olan sayısız problemler mevcuttur. Bu teorik ve teknik meseleler birbirleriyle karşılıklı olarak bağımlıdır, çünkü daha önceden tesis edilmiş teorik bilgiye dair bir mikyas olmaksızın teknik problemler çözülemezken, çeşitli tekniklerden teorik problemler neşet etmektedir.

Böyle bir dünyada ontolojik gereksinim, varlık gereksinimi, bir taraftan personalitenin tefessühüyle, diğer taraftan “salt biçimde tabii” olanın kategorisinin zaferi ve neticede huse gelen “hayret” edebilme kabileyitinin dumura uğrayışıyla, (körelmesiyle) tam bir nisbet içinde tükenmektedir.

Fakat neticede ontolojik gereksinimin bizatihi kendisine gelmek gerekirse; ona dolayimsız bir biçimde yaklaşamaz ve onu tanımlamaya kalkışamaz mıyız acaba? Gerçekte bu yalnızca sınırlı bir sahada yapılabilir. Daha sonra geliştireceğim muhakemeler nedeniyle bu gereksinimin karakteristiğinin onun bizatihi kendisine hiçbir surette bütünüyle açık ve sarıh olamamak olduğundan şüphe etmekteyim.

Onu tahrif etmeksizin tanımlamaya çalışmak için şuna benzer şeyler söylemekliğimiz gereklidir:

Varlık zorunludur —ya da zorunlu olmalıdır. Her şeyin birbiriyle tutarlı olmayan birbirlerini izleyen görüntülerin bir oyununa (“uyumsuz” asli, zorunlu olandır) ya da Shakespeare’in sözleriyle ifade etmek gerekirse, “bir budala tarafından söylenmiş bir hikaye” ye indirgenmesi imkansızdır. Bu varlığa, bu gerçekliğe katılmayı arzularım —ve kimbilir belki de bu arzulama her ne kadar eksik olsa da zaten bir iştirak derecesi yada seviyesidir.

Böyle bir gereksinimin, en müzmin kötümserliğin tam merkezinde bulunacağı kaydedilmelidir. O işaretlemedikçe/delalet etmedikçe kötümserliğin hiçbir anlamı yoktur: şayet varlık mevcut olsaydı kesinlikle bu iyi olacaktı, fakat varlık yoktur ve ben, bu olguyu gözlemleyen ben, bu sebeple bir hiçim.

“Varlık” sözcüğünü tanımlamaya gelince kabul edelim ki bu aşırı bir biçimde güç ve müşkil bir iştir. Yalnızca yaklaşımla ilgili olarak şu metodu önerebilirim: varlık, tecrübe verisini taşıyan ve onları içkin, önemli bünyesel değerden artan bir biçimde yoksun bırakan unsurlara adım adım indirgemeyi hedefleyen tüketici bir çözümlemeye (analysis) karşı koyan -ya da karşı koyacak olan- dır. (Freud’un teorik çalışmalarında bu tür bir çözümlemeye teşebbüs edilmektedir.)

Kötümser Besme, *La Ville de hiçlik* -kastettiği tam olarak budur- bu çözümleyici sınamaya, yoklamaya karşı koyan tecrübenin olmamasıdır der. Ve genellikle ölüm, mutlak kötümserlikten neşet eden tersyüz edilmiş bir ilahiyat türünün, kaçınılmaz bir biçimde kendine çekileceği, bu nihai, temel hiçliğin açılımı, isbatı olarak nazarı itibara alınır.

Ontolojik gereksinimi onaylamayı reddeden bir filozofi mamafih, mümkündür; gerçekten genel bir söyleyişle çağdaş düşüncenin bu çekingenlik ya da kaçınma-eğilimi içinde olduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır. Fakat bu noktada çoğu kez birbirine karışan iki farklı tavır arasında bir ayrım

yapılmalıdır: biri sistematik bir kaydı ihtiraziye (ki bütün biçimleriyle agnostisizmindir bu) istinad eden, ve diğeri, daha cesur ve daha derli toplu ve tutarlı olanı, ontolojik gereksinimi, ilk ve son olarak idealist eleştiri tarafından tasfiye edilmiş dogmanın tükenmiş dışa vurumu olarak mütlâa eden iki farklı tavrı.

İlki bana bütününü negatif olarak görünmekte: bu “soru yöneltmemeye” ilişkin entellüktül bir siyasetin dışavurumundan ibarettir.

İkincisi tam tersine müsbet bir düşünce nazariyesi üzerine oturduğunu iddia etmekte. Burası bu felsefenin teferruatlı tenkid ve tahlilinin yeri değildir. Sadece bunun bana, tarajik olanın asli karakterini tahrif eden kötü bir biçimde taklit edilmiş anlatımlara irca etmenin yollarını araştırması hasebiyle, bütün biçimleriyle şahsi olanı gözardı eden, trajik olanı ihmal edip, aşkın olanı inkar eden bilinçsiz bir relativizme, olmadı bir monizme eğilimli görüldüğüne işaret edeceğim. Keza şunu da belirtmeden geçemeyeceğim, bu felsefe sürekli olarak doğrulama faaliyetine vurgu yaptığından, varlığa, varlığın *halihazırlığına*, —makul her nevi tavassutun, (dolayımlılığın) ötesinde bir doğrudan doğruya mevcut oluş içinde varolduğundan dolayı bütün mümkün ve muhtemel doğrulamaları sınırsızca aşan sevgiyle, hazır bulunmanın deruni bir biçimde kavranmasına— önem vermeyerek, onu göz ardı ederek nihayet bulmaktadır. Bu bir dereceye kadar, takip edecek olanlarla daha bir vuzuha kavuşacaktır.

Dolayısıyla ben kendi hesabıma, ontolojik gereksinimin ruhi hayatı kötürüm eden, köklerini budayan keyfi müstebit bir eylemle susturulamayacağına inanıyorum. Mamafih böyle bir eylemin mümkün olduğu, hayatımızın şartlarının onu gerçekleştireceğimize, başaracağımıza pekala inanabileceğimiz neviden olduğu doğru olarak kalıyor geriye ki, bu asla akıldan çıkarılmamalıdır.

Ontolojik gereksinime dair bu giriş kabilinden düşünceler onun belirsiz hususiyetini ortaya koymak ve temel bir paradoksu açığa çıkartmak için yeterlidir. Bu gereksinimi kesin ve açık bir biçimde ifade etmek, bir yığın soru yöneltmektir: kendisinden Varlık şeklinde bahsedilen böyle bir şey mevcut mudur? O nedir? vs. Yine de ayaklarımın altında bir uçurum anı bir biçimde açılmakta: Varlık hakkında bu soruları soran ben, varolduğumdan nasıl emin olabilirim?

Bu problemi dile getiren, ifade eden 'ben' yine de kesinlikle onun dışında —önünde veya arkasında?— kalabileceğim. Katiyyetle bu böyle değil. Onu ne kadar düşünürsem, bu problemin teoride dışlandığı perdeyi kaçınılmaz bir biçimde istila etmeye eğilimli olduğunu o ölçüde keşfedeceğim: geleneksel biçimi itibariyle idealizmin, onu teyid eden ya da inkar eden bilinci, varlığın sınırında sürdürmeye çabalaması ancak bir varsayım ya da kurgu vasıtasıyladır.

Dolayısıyla kaçınılmaz bir biçimde sormaya zorlanıyorum: Kimim ben —varlığı sorgulayan ben? Bu sorgulamaya başlayan ben buna nasıl hak kazandım? Eğer var değilsem, onda nasıl başarılı olabilirim? Ve şayet var isem, bu gerçekten nasıl emin olabilirim?

Bu noktada kendisini ileri süren görüşün tersine, bu alanda bize *cogito* yardım edemez. Onun hakkında Descartes kendisi ne düşünürse düşünsün, onun bize yegane sunduğu kesinlik nesnel bilmenin organı olarak sadece epistemolojik özneyi ilgilendirir. Başka bir yerde de yazdığım gibi, *cogito* yalnızca nesnel gerçekliğin eşiğini korur ve kesinlikle hepsi bundan ibarettir; bu, *Ben*'in belirsiz karakteriyle isbatlanır. *Ben olmak*, bana göre, kendisini mürekkep parçalarına ayırmanın imkansız olduğu yekpare bir ifadedir.

İleri sürülmesi muhtemel bir itiraz kalmakta geriye; denilebilir ki: "Ben neyim?" sorusunda tasarlanan ya bilmenin öznesini ilgilendirir, ve bu durumda biz *cogito* alanındayızdır,

veyahut da ontolojik gereksinim diye adlandırdığınız şey gerçekte, sadece yaşamsal olan ve metafizikçiği ilgilendirmeyen bir gereksinimin uç noktası (ya da belki de yalnızca aslı esası olmayan yanıltıcı bir takdim tehir) dır.

Fakat, bu “Ben kimim?” sorusunu, bir bütün olarak ele alınan ontolojik “problem”den keyfi bir biçimde bölüp, kopartmak bir hata olmaz mı? Gerçek ikisinden hiçbirinin birbirinden ayrı bir biçimde ele alınamayacağı, lakin birlikte alındıklarında *porblemler* olarak birinin diğerini nakzettiğidir.

Kartezyen konumun koparılamaz biçimde, benim kendi hesabıma duraksımsızın reddedeceğim, düalizmin bir formuna bağlı olduğu eklenilmesi gereken bir husustur. Ontolojik problemi ortaya koymak bir bütün olarak varlık sorununu ve bir bütünlük olarak görünen kendilik sorununu gündeme getirmektedir.

Entellektüel ve yaşamsal olan arasındaki bu ayrımı reddetmemiz gerekmiyorsa, bu ayrımın birinin ya da diğerinin değerinin altında yahut üstünde bir kıymet takdirine sebebiyet verecek sonuçları noktasında kendi kendimizi sorgulamayacak mıyız? Düşünen ve *kendisini düşünmeye* çabalayan varlığın birliği/bütünlüğü içinde belli ayrımları inşa etmek şüphesiz meşrudur; fakat ontolojik problem yalnızca bu ayrımların ötesinde husule gelebilir ve o, onun bütün şümüllü bütünlüğü içinde görünen bu varlığa izafe edilmelidir.

Bu noktada düşüncelerimizi hülasa etmek gerekirse; anlıyoruz ki bir teyide, -onu yapmaya kendimi ehliyetli sayabileceğim vakte değin yapılmış olmayan bu nedenle yapılması imkansız görünen bir olumlama olsa da- olumlamaya yönelik acil bir dürtü, bir kıskırtma ile karşı karşıyayız.

İşaret edilmesi gerekir ki, bu zorluk çözülmesi gereken bir problemle, aktüel olarak yüz yüze geldiğim bir zamanda asla ortaya çıkmayacaktır. Böyle bir durumda malumat (veri) üzere çalışırım, fakat her şey, çalışan Ben'i nazarı itibara almak zo-

runda olmadığımı -bu farzedilmesi, baştan gözönünde tutulması gereken bir faktördür, daha fazlası değil- beni ikna etmeye, inandırmaya sevkeder.

Tam tersine burda sorgulayıcının ontolojik statüsü olarak adlandırdığım şey, tayin edici bir önem kazanmaktadır. Yine de bizatihi düşüncenin kendisiyle ilgilendiğim sürece sonsuz, bitimsiz bir ricati takip ediyor görünürüm. Fakat onu sonsuz, bitimsiz olarak tanımak suretiyle onu belli bir biçimde aşabilirim: bu sürecin varlığın olumlanması —*söylediğim*, ilan ettiğim bir olumlamadan daha ziyade *ben olduğum* bir olumlama— içinde husule geldiğini görmekteyim: onu söylemekle onu kırar, böler, parçalarım; ona ihanet etme onu ele verme noktasında olurum.

Tahmin yoluyla, varlığa yönelik sorgulamamın, bir anlamda *edilgen* ve *öznesinden ziyade sahnesi olmama* ilgili bir olumlamayı önsaydığı söylenilebilir. Fakat bu yalnızca çelişkiye düşmeksizin erişemeyeceğim düşüncenin bir uç sınırında sözkonusudur. O nedenle bir öznenin gerçekliğine sahip olan bir iştirak biçimini takınmaya ya da tanımaya zorlanırım; bu iştirak yahut katılma tanımı itibariyle bir düşüncenin nesnesidir, bir çözüm olarak hizmet ifa etmez —o problemler alanının ötesinde belirlemektir: problematik ötesidir.

Buna mukabil, şayet problematik ötesi bir şekilde ifade edilebilirse bunun, bir taraftan varlığın mevcudiyetini iddia eden özne ile diğer taraftan *bu özne tarafından ileri sürülen* olarak varlık arasındaki karşıtlığı aşan bir biçimde, ve belli bir anlamda onun temelini, esasını teşkil eden olarak kavranılması gerekliliği görülecektir. Problematik ötesini ifade etmek varlığın bilgiye olan önceliğini, üstünlüğünü ifade etmektir (*iddia edilen, ileri sürülen* olarak varlık değil fakat *bizatihi kendisini ileri süren* varlık olarak); bilginin deyiş yerindeyse varlık tarafından kuşatıldığını, belli bir anlamda ona dahil olduğunu —belki de Paul Claudel'in *Art Poétique*'inde tanımlama-

ya çalıştığına benzer bir anlamda— tanımaktır. Epistemolojinin beyhude yere inşa etmeye çalıştığının tam tersine bu zaviyeden, pekala ve hakiki anlamda bir bilme gizemi mevcuttur; bilgi sürekli olarak onu ön varsayması nedeniyle hiçbir epistemolojinin izah edemeyeceği varlığa bir iştirake meşruttur (bağlıdır).

Bu safhada gizem ve problem arasındaki farkı tanımlamaya başlayabiliriz. Bir gizem kendi verisine gizlice tecavüz eden, deyiş yerindeyse onları istila eden/kaplayan, ve böylelikle basit bir mesele olarak kendisini aşan bir problemdir. Bu tanımın muhtevasını tam olarak kavrayabilmek için bize bir dizi misal yardım edecektir.

Ruh ve bedenın bütünlüğüne dair bir gizemin mevcudiyeti aşıkardır. *Bir bedenim var, Bedenimi kullanıyorum, Bedenimi hissediyorum* vs. gibi ifadelerle her zaman yetersiz bir biçimde anlatılan bölünmez bütünlük ne tahlil edilebilir, ne de emsal unsurlarla yeniden inşa edilebilir. Onun yalnızca veri değil, kendimin kendi benliğime hazır [ve nazır] olması anlamında, verinin temeli olduğunu söyleyeceğim. Son tahlilde bilinçli (kendinin ayırında) eylem bu hazır bulunmanın ancak yetersiz bir sembolüdür.

Derhal görülecektir ki, problem ve gizem arasında tam ve kesin bir cephe inşa etme umudu yoktur. Çünkü gizem üzerine düşünürken kaçınılmaz bir biçimde onu bir problem seviyesine indirgemeye, alçaltmaya eğilimliyizdir. Bu özellikle kötülük problemi örneğinde aşık bir husustur.

Kötülük üzerine düşünürken nerdeyse onu kaçınılmaz bir biçimde, dışarıdan gözlemlediğim ve sebeplerini ya da gizli emellerini keşfetmeye çalıştığım bir düzensizlik olarak görmeye eğilimliyim. Niçin işlevini bu kadar düzensiz ve kusurlu bir biçimde getiren “mekanizma”dır o? Yoksa kusur yalnızca görünüşte mi ve benim kavrayışımın gerçek bir kusuruyla mı ilgili veya o nedenle mi var? Eğer böyleyse kusur bendedir,

ancak o yine de, onu keşfeden ve gözlemleyen benim düşün-ceme nisbetle nesnel olarak kalır. Fakat yalnızca ifade edilen ve gözlemlenen kötülük artık katlanılan, maruz kalınan kötülük değildir: gerçekte kötü olmaklığı giderek yitip gider onun. Hakikaten onu sadece kötü olarak bana *dokunduğu* nisbette ve o ölçüde kavrayabilirim —yani, daha açık bir söyleyişle bir dava ile *sarılıp kuşatılan* birisinin kuşatılması gibi kuşatıldığım ölçüde kavrayabilirim onu. “Kuşatılmak” temel ve esaslı bir olgudur; doğrulanamaz, onaylanamaz bir faraziye haricinde başka hiçbir şeyle izah harici *bırakamam* onu, çünkü böyle yapmakla, sanki bir Tanrıymışım gibi ve bunun bir seyircisi olan bir Tanrıymışım gibi hareket ederim.

Bu, *içimde olanla* sadece *önümde olan* arasındaki ayrımın nasıl çökertilebileceğini açığa çıkartır. Bu ayrım belli türden bir düşüncenin, tek aşamalı bir düşüncesinin etkisiyle silinir gider.

Mamafih hiç şüphesiz bu cephenin ortadan kaldırılışı en iyi bir biçimde sevgide görülebilir. Hatta problematik ötesi alanın sevgi alanıyla uyduğu ve sevginin, ruh ve bedeninki gibi bir bakıma onun dışavurumu olan, gizemleri anlamının yegane hareket noktası olduğu belki de gösterilebilir.

Sevginin etkilenmesine geçit verilerek, kenidisini düşünmemiş olan düşüncenin —düşünülmemiş düşünce— problematik ötesi hususiyetini kaybetmeye meyyal hale gelmesi ve onu yaşama arzusu, iktidar tutkusu, libido, vs. gibi soyut kavramlarla yorumlama cihetine gitmesi aktüel bakımdan kaçınılmaz bir durumdur. Diğer taraftan problematik alanın nesnel olarak geçerli bir alan olması nedeniyle bu yorumları yeni bir zemine taşımaksızın ya da bu zemini büsbütün değiştirmeksizin çürütmek imkansız değilse bile, aşırı bir biçimde güç ve zor olacaktır: doğruyu söylemek gerekirse bu yorumların anlamlarını yitirecekleri bir zemin olacaktır bu. Ancak hakiki bir biçimde sevdiğim sürece ve o nisbette, değeri sürekli

düşen bu teşebbüslerle ilgilenmemem gerektiğinin kesinliğine, eminliğine —ve bu beni tıpkı koruyucu bir zırh gibi sarıp sarmalayacaktır— malikim.

Sorulacaktır: Hakiki sevginin kriteri, kıstası nedir? Bu soruya nesnel ve problematik olanın yaklaşık ve yetersiz olan kriteri hariç hiçbir kriteriyumun mevcut olmadığı yönünde bir cevap verilmelidir; fakat belli bir mesafeden, sadakate atfedilen mümtaz, seçkin ontolojik kıymeti zaten görebiliriz.

Bir başka misali, problem ve gizem arasındaki ayrımı aydınlatabilecek olan çok daha dolaylımsız ve daha hususi bir misali alalım.

Farzedin ki, bütün hayatımca derin ve kalıcı bir tesir bırakan olan birisiyle karşılaştım. Böylesi bir karşılaşmanın derin ruhi önemini —her ne kadar bu filozofların, hiç şüphesiz kişi olarak yalnızca belli ve özel bir kişiyi etkilediği için, sıklıkla ve yaygın bir biçimde küçümsediği, gözardı ettiği bir şey olsa da— herkes tecrübe edebilir, bu evrenselleştirilemez, genelde rasyonel varlığı ilgilendirmez.

Böyle bir karşılaşmanın, arzu ederseniz, bir mesele teşkil edeceği açıktır, fakat bu meselenin çözümünün her zaman için, sorun teşkil eden bahse konu yegane meseleye kafi gelmeyeceği, ona ulaşamayacağı da bir o kadar aşikardır. Farzedin ki bu buluşmayla ilgili olarak bana: “Bu yerdə bu insanla karşılaşmanızın sebebi her ikinizin de aynı türden manzarayı sevmenizdir” dendi, ya da “Her ikinizin de sağlığını için aynı türden sağaltıma gereksiniminiz vardı”—bütün bu izah çabaları hiçbir şey ifade etmeyecektir. Görünüşte benim zevkimi paylaşan kalabalıklar benim olduğum zamanda Engadin’de ya da Floransa’da idiler, ve her zaman benimle aynı hastalıktan bizar olan sayısız hasta benim sık sık gittiğim sağaltım merkezinde mevcuttu. Fakat ne bu mefruz zevk ayniyeti ne de müştereken maruz kalınan hastalık gerçek anlamda bizi bir araya getirmiştir; bunun üzerinde durduğumuz mahrem ve hususi,

kendine özgü çekimle hiçbir ilişkisi yoktur. Aynı zamanda bu çekimi ya da eğilimi, sanki sebep tek başına kendisiymiş gibi mütalaa etmek ve: “Karşılaşmamızı belirleyen kesinlikle budur”, demek bu geçerli çıkarsamanın kendi geçerlilik sınırlarını aşması demek olacaktır.

Artık bundan böyle bir gizemin karşısındayım. Yani uygun bir biçimde problematiğin alanı olarak adlandırılanın ötesinde teşekkül etmiş, buraya kök salmış olan bir gerçekliğin alanında. Karşılaşılan güçlükten bu her şeye karşı yalnızca bir tesadüf, bir mutlu şanstı demekle sakınıp, kurtulacak mıyız? Fakat ani bir biçimde benliğimin bütünü, bu boş ve anlamsız ifadeye, varlığımın en derin kısmıyla kavradığım şeyin bu beyhude olumsuzlanmasına karşı tepki gösterecektir. Kendi verisini gizlice aşan bir problem olarak muamma hakkındaki ilk tanımımıza tekrar geri döndüğümüzde: Bu karşılaşmanın anlamını ve mümküniyetini sorgulayan ben, kendimi onun dışına veya önüne yerleştiremem; bu karşılaşmayla meşgulüm, bende yer tutmasıyla ona bağlıyım, belli bir anlamda onun içindeyim, beni sarıp kuşatmakta ve beni kavramaktadır —hatta benim tarafımdan kavranılmasa bile bu böyledir. Dolayısıyla ancak bir tür ihanetle veya inkarla söyleyebilirim: Bütün bunlara rağmen, bu olmamış olsaydı, geçmişte ve şimdi ne isem hala o şekilde olacaktım. Harici bir sebep olarak onun tarafından değiştirildiğim de söylenemez. Hayır, o benim içimde, içeriden geliştii, tesir ve nüfuzunu içimde içkin bir ilke olarak gösterdi.

Fakat bunun tahrif edilmeksizin kavranılması hayli güçtür. Kaçınılmaz bir biçimde karşılaşmanın içkinliğinin bu anlamına karşı tepki göstermeye sevk edilirim; bizatihi doğruluğum, belli bir zaviyeden kendim hakkında en iyisine —ya da hiç değilse en emini, en güvenlisine— karar vermek zorunluluğum nedeniyle zorlanırım buna.

Okuyucularımın zihninde bu izahların, bir an evvel ifade

edilmesi gereken, esas meseleye hazırlayıcı nitelikteki bir itirazı güçlendirmesi gibi bir tehlikesi mevcuttur.

Denecektir ki: bahsettiğiniz problematik ötesi her şeye karşın bir düşünce muhtevasıdır; öyleyse onun varlık biçiminin ne olduğunu kendi kendimize nasıl olur da sormayız? Şizi onun mevcudiyetinden emin kılan nedir? En yüksek derecede bile olsa neticede kendisi problematik değil midir?

Cevabım kategoriktir: Problematik ötesini düşünmek ya da daha ziyade ileri sürmek, onu şüphe götürmez bir biçimde gerçek olarak, çelişkiye düşmeksizin şüphe edemeyeceğim bir şey olarak, ileri sürmek ve beyan etmektir. Öyle bir alandayız ki, artık bizatihi fikrin, düşüncenin kendisini ona ait olan kesinlikten ya da kesinlik derecesinden ayırmamız mümkün değildir. Çünkü bu fikir kesinliktir, bizatihi kendi kendisinin teminatıdır o, bu anlamda o bir fikirden daha başka ve daha fazla bir şeydir. *Düşüncenin muhtevası* terimine gelince, —ki itirazda mecazi bir biçimde ifade edilmiştir— belirtilmeli ki, bu tabir en yüksek derecede yanıltıcı, aldatıcıdır. Çünkü muhteva, unutulmamalıdır ki, tecrübeden çıkarsanır, oysa mümkün bir biçimde problematik ötesi ve gizem seviyesine ancak tecrübeden kurtulup özgürleşme yoluyla yükselebiliriz. Bu özgürleşme ya da serbestiyet gerçek olmalıdır; bu kurtulma gerçek olmalıdır; bir başka ifadeyle bir soyutlama olamaz onlar, şu veya bu biçimde tanınan bir varsayım olamaz.

Ve bu bizi nihayetinde hatırlamaya götürür, çünkü bu kurtulma hatırlamada ve yalnızca hatırlamada gerçekleşir. Kendi hesabıma, 'kendini hatırlamaya' muktedir olmayan, ve böylelikle kendisinin yalnızca saf ve basit yaşayan bir varlık olmadığıнын yani hayatının insafına bırakılmış ve onun üzerinde hiçbir tutamağı (tesir ve nüfuzu) olmayan bir varlık olmadığıнын isbatına muktedir olmayan bir varlık için hiçbir surette ontolojinin —yani hangi seviyede olursa olsun ontolojik gi-zemin hiçbir kavranışının— mümkün olmayacağına kani bu-

lunmaktayım. Dolayısıyla ontolojiyi ve ontolojik gizemin kavranışını kendisini hatırlayabilen ve kendisinin basit ve alelade bir varlık olmadığını müdrük ve bunu isbata muktedir bir varlık için mümkün görüyorum.

İşaret edilmesi gerekir ki, kelimenin gerçek anlamında filozof denilen zümreden yeterince ilgi görmemiş olan hatırlamanın tanımlanması hayli güçtür —başka hiçbir neden olmasa bile, varlık ve oluş dūalizmini aşması, ya da daha doğru bir biçimde, kendinde zıtlığın bu iki görünümünü uzlaştırması nedeniyle bu böyledir. Sözcük işaret ettiği anlamı ifade eder — kendimi bir bütünlük, birlik olarak 'yeniden bir araya getirdiğim' [Edimin anlamı, hatırlama kelimesinin batı dillerindeki, bilhassa İngilizcedeki (recollect Fr. recueillir) kökenine işaret edilmek suretiyle açıklanıyor.] akt — fakat kendimi bu tutuş, bu kavrama aynı zamanda bir gevşeme ve terkediştir. ... *e terkediş*, ... *nın varlığının huzurunda rahatlama*, ...—yine de cevabı bulunması gereken bu soruları nitelemeye ve tavsif etmeye yönelik hiçbir isim mevcut değildir. Yol eşikte tükenir.

Diğer pek çok alanda olduğu gibi burda da problemler teşekkül edecektir ve bunları husule getirenler psikologlardır. Hatırlamanın metafizik ilgi ya da irtibatını aydınlatmak bakımından psikoloğun konumunun, bilginin şiirsel değerine ilişkin olanından daha fazla ve daha iyi olmadığıdır. Göz önünde tutulması gerekenin tamamı bundan ibarettir.

Hayatımla ilgili olarak pozisyonumu hatırlamanın içinde alırım —ya da daha doğru bir deyişle pozisyonumu almaya muktedir olurum; belli bir biçimde —fakat saf bir bilme öznesi olarak değil— ondan çekilirim; *bu çekilmede ben olanı ve belki de benim hayatım olmayanı benimle birlikte taşıyım*. Bu benim hayatımla varlığım arasındaki yarığı açığa çıkarır. Ben hayatım değilim; ve eğer hayatım hakkında karar verebiliyorsa, —ki umutsuzluktan başka hiçbir şey olmayan, temelli ve esaslı bir kuşkuculuğa düşmeksizin inkar edemeyeceğim bir

olgudur bu— bu yalnızca mümkün ve muhtemel bütün kararların ve eklemeliyim, bütün temsillerin ötesinde, hatırlamanın içinde kendimle karşılaşmam şartıyla gerçekleşir. Hatırlama hiç kuşkusuz ruhtaki en az harikuladeliştir; o nazar dikkatin bir şeye çevrilmesinden ibaret değildir, o içsel bir tutamak, içsel bir teemmüldür (reflection), ve geçerken belki, onun hafızanın ontolojik temeli —yani hatırlamanın mümküniyetinin üzerine oturacağı gerçek, ve temsili olmayan birlik prensibi— olarak görülüp görülemeyeceği sorulabilir. İngilizcedeki “recollection” hatırlama kelimesinin çifte anlamı [hatırlama, hatıra] bunu ifşa eder.

Hatırlama Alman idealizmindeki merkezi hakim tema olan kendine dönmenin (*retour sur soi*) diyalektik anıyla ya da *für sich sein* ile özdeş değil midir? diye sorulabilir.

Böyle olduğunu sanmıyorum. Bir kimsenin kendine çekilmesi ne kendisi ile olmaktır, ne de kendini özne ve nesnenin anlaşılabilir bütünlüğünde aksettirmektir. Tam tersine, burda öyle bir paradoksla karşılaşırız ki, aktüel gizemle çekildiğim Ben’in kendine ait olmaklığı o denli azalır. S.Paul’un —“Kendinizin değilsiniz” şeklindeki muhteşem deyişi bu çerçevede içinde azami derecede müşahhaslaşır ve ontolojik ehemmiyetini kazanır; bu el yordamı ile araştırdığımız hakikate mümkün ve muhtemel en yakın yaklaşımdır. Bu gerçeklik sezginin konusu değil midir diye sorulacaktır. Ya da sizin “hatırlama” diye adlandırdığınız başkalarının “sezgi” olarak adlandırdığıyla aynı değil midir?

Fakat bu noktada yine kanaatimce azami derecede ihtiyat ve temkinle hareket etmek gereklidir. Şayet bu çerçeve (context) içerisinde bir biçimde sezgi zikredilecekse bu esasen verilen ya da verilebilen bir sezgi değildir.

Bir sezgi aydınlatığı varlıkta ne kadar merkezi ve temel bir hüviyete sahipse, geriye dönüp kendisini kavramaya da o nisbette daha az muktedirdir.

Ayrıca varlık hakkında ne surette bir sezgisel bilginin mümkün olabileceğini düşündüğümüzde, onun bir toplama (collection) içinde, bir basit tecrübeler süreci ya da “*Erlebnis-se*” [yaşanmışlık] —ki hepsi de içselleştirilebildikleri (absorb) zamanlarda ve ayrıştırılabildikleri, deyiş yerindeyse (örtüleri kaldırılarak) meydana çıkartılabildikleri sair durumlarda bu hüviyete sahiptirler— içinde asla tasvir edilemediğini, resminin bu suretle tam olarak çizilemediğini göreceğiz. O nedenle böyle bir sezgiyi hatırlamaya, onu kendisine temsil ettirmeye yönelik herhangi bir çaba, kaçınılmaz bir biçimde beyhude ve verimsiz olacaktır. Bu zaviyeden, varlığa dair sezgisel bir bilgiden bahsetmek, sessiz bir piyanonun icraya davet edilmesine benzerdir. Böyle bir sezgi, ona sahip olmadığımız gibi basit bir sebeple gün ışığına çıkartılamaz.

Burda bütün tartışmamızın en zor ve en girift noktasında bulunmaktayız. Bu çerçeveye içerisinde sezgi hakkında konuşmaktan ziyade düşüncenin hatta ‘diskursif’ düşüncenin bile bütün gelişiminin temelini teşkil eden bir eminlikle ilgilenmekteyiz denilmelidir, dolayısıyla ona ancak ikinci bir teemmül (reflection) yaklaşılabılır —farkından olmaksızın kendisi ontolojik olanı gerekli kılan, başlangıç teşkil eden düşünce nasıl ve hangi başlangıç noktasından ilerleyebildiğini kendime sorduğum bir teemmül. Bu ikinci teemmül hatırlamanın bilinçli olabilmesi ölçüsünde hatırlamadır.

İfade etmek gerekir ki, filozofların kullanımları itibariyle diyalektiklerden birini teşkil etmeyen, fakat bilincin kendisinin bilincinde olmasının yolunu araştıran bilinçlilik ritminin en hayati ve eklemeliyim, en dramatik anı olan bir meselede böylesi soyut bir dili kullanmak gerçekten de rahatsız edicidir.

İşte şimdi ortaya çıkartılması gereken bu dramatik görünümdür.

Daha önce söylediklerimizi hatırlayalım: ontolojik gereksi-

nimin, varlık gereksinimin, bizatihi kendisini inkar edebileceğine dair söylediklerimizi. Farklı bir muhteva içinde varlıkla hayatın uyuşmadığını; hayatımın, ve teemmüli düşünceyle bütün hayatın bana içimde taşıdığım bir şeye, bir anlamda ben olan fakat gerçekliğin reddettiği ve dışladığı bir şeye, ebediyyen yetersiz görünebileceğini söyledik. Herhangi bir anda, bir dereceye kadar umutsuzluk mümkündür ve bu eleveriş, içinde yaşadığımız dünyanın gerçek yapısıyla —üzerimize zorlanmasa bile— telkin ediliyor gibi görünür. Bu dünyanın ölümcül görünümü belli bir zaviyeden inkara ve intihara yönelik bitimsiz bir kışkırtma olarak nazarı itibara alınabilir. Hatta bu anlamda, intiharın her zaman için mümkün olduğu gerçeğinin özgün herhangi bir metafizik düşüncenin zaruri, olmazsa olmaz başlangıç noktası olduğu bile söylenilebilir.

Bu sakın ve soyut akıl yürütme süreci içinde “intihar” ve “eleverme” gibi —bu derece heyecanla yüklü— sözcüklerle karşılaşmak şaşırtıcı olabilir. Bunlar duygusallığa teslimiyet şeklinde anlaşılmamalıdır. Metafizik düşüncenin kendisini dramda ve dram vasıtasıyla *somut bir biçimde* (in concreto) kavrayacağını ve tanımlayacağını kaniim. İki yıl önce M.Jacques Maritain Louvain’da “Hıristiyan Felsefesinin Problematığı” üzerine verdiği bir konferansta: “Bir felsefe için trajik olmanın daha kolay bir şey yoktur, bunun için yalnızca kendisini insani ağırlığına bırakması yeterlidir.” Telmih hiç şüphesiz bir Heidegger spekülasyonuna yöneliktir. Tam tersine ben, felsefenin tabii temayülünün onu, trajedinin kaybolduğu, soyut düşüncenin dokunuşuyla buharlaştığı intibainı veren bir alana sürüklediğine inanıyorum. Bu pek çok çağdaş idealistin eseriyle husule geldi. Onlar ona ne idüğünü bilmediğim ideal gerçeği, saf içkinlik prensibini bahşederek kişiyi göz ardı ettiklerinden, yukarda üstü örtülü zikrettiğim insan varoluşunun trajik faktörlerini kavrayamazlar, hastalık ve onunla ilgili olan her şeyle birlikte onu ismi anılmaya değer bir filozofun

bilgi alanının dışına, bilmediğim düşüncenin saygın olmayan varoşuna kovarlar. Fakat bu yaklaşım daha önce de vurguladığım gibi ontolojik gereksinimin reddiyle yakın bir biçimde irtibatlıdır, hatta aynı şeydir.

Umutsuzluğu, ihaneti, intiharı vurguladıysam bunun nedeni, onların varlığa tatbik edildiği şekliyle yadsıma iradesinin en aşikar dışa vurumları olmasıdır.

Umutsuzluğu alalım, bununla bir kimsenin bir bütün olarak gerçekliğe ilişkin —tıpkı birinin bir şahıstan umutsuz olabileceği gibi— umutsuz olduğu ‘akt’ı düşünüyorum. Bu bir tür bilançonun, neticesi yahut diğer terimlere ani, dolayimsız bir çevirisi olarak görünmektedir. Gerçeklik dünyasını değerlendirebildiğimden (ve unutulmamalıdır ki değerlendirememek benim için sanki onun yok olması gibidir) araştırdığım ve izini sürdüğüm şeylerin göbeğindeki bu çözülme sürecine karşı koyan şeyde hiçbir şey bulamayabilirim. İnaniyorum ki umutsuzluğun kökeninde her zaman için şu olumlama vardır: İnanabileceğim, güvенеbileceğim gerçeklik alanında hiçbir şey yoktur —hiçbir güvenlik, hiçbir teminat. Bu tam bir iflas ifadesidir.

Buna karşı olarak, umut inancı ima eder. Bana tamamen iki farklı belirgin kavramı karıştırmış gibi görünen Spinoza’nın düşündüğünün tersine korku umutla değil arzuyla bağlantılıdır, oysa umutla menfi bir biçimde bağlantılı olan, şeyleri kötüyeye yormaya dayanan akt’tır —bozgunculuk olarak bilinen şeyle vurucu bir biçimde temsil olunan bir akt, ve her zaman en kötünün arzusuna düşürülmenin tehlikesi içinde olan bir akt. Umut, bütün verili olanların ötesinde, bütün keşiflerin ve hesaplamların ötesinde, varlığın merkezinde benimle suç ortağı olan bir gizemli ilkenin mevcut olduğunun teyidine; arzuladığımı arzulamaktan başka bir şey yapamayacağım ve arzuladığım arzulanmaya değerse eğer gerçekte bunun benim bütün varlığım tarafından arzulanacağının olum-

lamasından ibarettir.

Şimdi ontolojik gizem şeklinde adlandırdığım şeyin en can alıcı yerine geldik ve bu noktada en basit izah en iyisi olacaktır. Sevdiğim bir kimsenin onulmaz olduğu söylenen bir hastalıktan şifa bulacağı hususunda her şeye karşın ümit var olmak: Bu, şifayı arzularken yalnız olacağımın imkansız olduğunu söylemektir; gerçekliğin en derin katmanında hasmane olamayacağını ya da ileri sürdüğüm bir şeye kayıtsız kalacak denli kendi başına bir iyinin olamayacağını, bunun imkansız olduğunu söylemektir. Bu durumda bana cesaret kırıcı vakaları ya da misalleri nakletmek tamamen beyhudedir: bütün deneyimlerin ötesinde, bütün ihtimallerin ve istatistiklerin ötesinde belli bir düzenin yeniden inşa edileceğini, onun böyle olmasını arzularken gerçekliğin benim tarafımda olduğunu ileri sürüyorum. Ummuyorum, ileri sürüyorum, işte gerçek umudun kehanetsel tonu budur.

Hiç şüphesiz bana: Vakaların devasa yığını, geniş çoğunluğu içinde bunun bir yanılsama olduğu söylenecektir. Fakat umudun esası, özü vakalar mülahazasını dışlamaktır; dahası, umudun yükselen bir diyalektiğinin mevcut olduğu, bununla umudun bütün mümkün ve muhtemel tecrübi çürütme seviyesini aşan bir alana —her ne surette olursa olsun muvaffakiyetinkine karşı olarak kurtuluş düzlemine yükseleceği gösterilebilir.

Bununla beraber umut ve umutsuzluk arasındaki bağlantının ilanihaye sürüp gideceği gerçek olarak kalacaktır, bunlar bana birbirinden ayırıştırılamaz gibi görünür. Bununla, içinde yaşadığımız dünyanın yapısının mutlak umutsuzluğa müsait olduğunu —ve hatta bunu salık verir görüldüğünü— fakat yine de böyle bir dünyanın karşı konulmaz, savaşılmaz bir umuda sebebiyet verebileceğini kastediyorum. Yalnızca bu sebepten olsa bile, düşünce tarihindeki büyük kötümserlere kafi derecede teşekkür etmiş olmayız; onlar gerçekleştirilme-

ye muhtaç içkin bir tecrübeyi, hiçbir ilahiyatın saklamayadağı radikal mümkinîyetin tecrübelerini gerçekleştirdiler; onlar zihinlerimizi umutsuzluğun, Nietzsche için (ontoloji ötesi bir seviyede olsa ve ölümcül tehlikelerle dolu bir alan olsa da) en yüksek olumlamaya başlangıç noktası teşkil eden şey olabileceğini anlamaya hazırladılar.

Aynı zamanda, madem ki umut bir muamma, onun gizminin görmezden gelinebileceği ya da bir probleme dönüştürülebileceği kesin ve katı olarak kalmakta. Şu halde umut, kendisinden gizlenmekte fayda umulan nesnel bir gerçekliği, tahrif etmek üzere kendisini yanıltıcı yargılara sarıp sarmalayan bir arzu olarak nazarı itibara alınmaktadır. Bu durumda da olan daha önce sevgi ve karşılaşmayla ilgili durumlarda gözlemlemiş olduğumuzdur; gizem bir probleme doğru alçaltılabildiğinden —ve bir anlamda mantiki olarak alçaltılmak zorunda olduğundan— Spinoza'nınki gibi bir yorum ima ettiği bütün karışıklıklarıyla birlikte, er ya da geç ileri sürülmemliydi. Bu önemlidir ve, zaviyemiz ontolojik alanın bu tarafında kaldığı müddetçe bu yaklaşımın ona karşı hiçbir şeye sahip olmadığının vurgulanması gerekir. Gerçekliğe karşı benim yaklaşımım onunla ilgisi olmayan (ona medhaldar olmayan) değil, onun kesitlerini olabildiğince tam olarak tanzim etmeyi yükümlülüğü olarak değerlendiren birinin yaklaşımı olduğu sürece (ve bu tanıımı itibariyle bilimcinin yaklaşımıdır) onunla ilgili olarak teoride tatbikatı itibariyle sınırlandırılmamış olan bir tür güvensizlik prensibini sürdürmekte haklı görülürüm; tahlilin neticesine ilişkin hiçbir biçimde önceden hüküm vermemesi gereken labratuvar adamının meşru durumu, ve daha iyisi bu seviyede en kötü kavramı hiçbir anlam ifade etmediğinden dolayı *en kötüyü* tasavvur edebilen birisinin durumu böyledir. Fakat, tam da defterlerini onaylayan muhasebecinininkine benzeyen bu tür bir sorgulama gizem düzeninin, problemin kendi verisine gizlice tecavüz ettiği bir düzenin bu

tarafında yer alır.

Hayatın kıymetine dair bir sorgulamayı üstlendiğimde bu aynı yaklaşımı hala sürdürebileceğime inanmak gerçekten esaslı bir yanılsama olacaktır; sanki benim hayatım bahis konusu değilmişçesine böylesi bir sorgulamayı takip edebileceğimi sanmak mantığa aykırı bir muhakeme olacaktır.

O nedenle umut —içinde yaşadığı kimsenin yüreğindeki umudun gerçekliği— ve nesnellige bağlı bir zihnin onun hakkında verdiği yargı arasında, tıpkı saf bir gizemi salt bir probleminden ayırana benzer bir mania mevcuttur.

Bu bizi mevzuumuzun kimi mahrem bağlantılarının izlenilebileceği düğüm noktasına götürürür.

Problematic olanın dünyası korku ve arzusun —ki ayrıştırılamazdılar— dünyasıdır; aynı zamanda denemenin başlangıcında tanımlanmış olan fonksiyonel olanın —ya da fonksiyonalleştirilebilenin— dünyasıdır; nihayetinde her türden tekniğin krallığıdır bu dünya. Her teknik bir kısım arzu ya da korkuya hizmet eder veyahut hizmet ettirilebilir; buna mukabil tıpkı her korku gibi her arzusun da kendine uygun tekniği inşa ettiği söylenebilir. Bu zaviyeden umutsuzluk, yeni bir zemine —bütün tekniklerin, (kavrayışımızın nesneler dünyasıyla sınırlı ve yalnızca buna yönelik olduğu kadarıyla) kendisini kavrayışımızdan kaçırın varlığın asli tabiatıyla bağdaşmadıklarının görüldüğü bir zemine— geçmeyi reddetme ya da buna ilişkin yetersizliğe ilave olarak, bütün tekniklerin nihai yetersizliğinin farkındalığına istinad eder. Bu nedenle umutsuzluğun gerçek alanına bu günlerde girmiş bulunuyoruz; tekniğe inanmaktan yani gerçekliği bir problemler karmaşası olarak tasavvur etmekten geri durmuyoruz; ancak aynı zamanda tekniğin bize bir *bütün* olarak başarısızlığı, iflası kısmi zaferleri kadar aşıkardır. “İnsan neyi başarabilir? neyin üstesinden gelebilir?” sorusuna cevap vermeyi sürdürürüz: tekniğin elverdiği kadarını başarabilir —fakat bu teknik becerilerin

insanın kendisini korumaya muktedir olmadıklarını ve hatta insanın içinde taşıdığı düşmanla en meşum ve uğursuz ittifaklarını sonuçlandırmaya müsait olduklarını (böyle bir temayül içinde olduklarını) kabul etmeye mecburuz.

İnsan tekniğinin merhametine kalmıştır demiştim. Bu, onun tekniğini ya da *kendi kontrolünü denetlemekteki* artan biçimde yetersizliğini ifade etmek üzere ve o doğrultuda anlaşılmalıdır. Bu kendi kontrölünün kontrolü —ki bu, tek aşamalı bir düşünce olarak adlandırdığım şeyin aktif hayat düzlemindeki dışavurumundan başka bir şey değildir— merkezini ya da dayanağını hatırlamadan başka bir yerde bulamaz.

Tekniğe dair inancı en güçlü olanların bile kabul etmek zorunda olduğu, insanın kontrolü dışındaki devasa alanların mevcudiyeti yönünde itiraz yükselecektir. Fakat önemli olan bu kabulün yapıldığı ruhtur. Meteorolojik şartlar üzerinde hiçbir kontrolümüzün olmadığını kabul etmek zorundayız fakat soru şudur: Onu arzu edilebilir buluyor muyuz ve böyle bir kontrole sahip olmalı mıydık? Ontolojik olana ilişkin anlam kaybolmaya meylettikçe sınırlandırılmamış olan, onu bir tür kozmik yönetime terketmiş olan zihnin taleplerine daha da fazla dönüşmektedir, çünkü böyle bir tahakkümün icrası için elzem olan ehliyet ve yeterliliklerini gittikçe kaybetmektedir.

İlave edilmelidir ki, bir taraftan teknik zekanın iddiaları, ve diğer taraftan maddi dayanağı olarak kalan şeyin süregiden narinliği ve tehlikelilik hali arasındaki nisbetsizlik ne kadar artarsa bu zekayı tehdit eden umutsuzluğun süregelen tehlikesi de o denli ciddi ve vahim hale gelmektedir. Bu zaviyeden teknik ilerlemeye ilişkin iyimserlik ile *ondan* neşet etmesi kaçınılmaz görünen —bu günün dünyasının sunduğu örnekler üzerinde ısrar etmenin elbette gereği yoktur— umutsuzluk felsefesi arasında gerçek anlamda yakın bir diyalektik ilişki mevcuttur.

Muhtemelen söylenecektir ki: Teknik ilerleme hakkındaki

bu iyimserlik büyük bir umutla yaşatılmaktadır. Bu anlamda umut, umudun ontolojik yorumuyla nasıl uzlaştırılır?

Bu sorunun, *metafizik konuşmak gerekirse, kelimenin gerçek anlamında biricik umut kendimize dayanmadığında umuttur*, umut tevazudan kaynaklanır, gururdan değil şeklinde cevaplanması gerektiğine inanıyorum. Bu bizi bir miktar aydınlatmaya çalıştığım gizemin —son tahlilde tek ve biricik bir gizemin— bir başka boyutunu göz önüne almaya sevkeder.

Grekler tarafından kavranmış ve Hristiyan teolojisinin temel temalarından biri haline gelmiş olan gururun —*hubris*— metafizik problemi bana teologlardan başka modern filozoflar tarafından nerdeyse bütünüyle göz ardı edilmiş görünmektedir. Ahlak için mahfuz tutulan bir alana dönüşmüştür o. Baktığım zaviyeden o her şeye karşın —hayati olmasa bile— temel bir sorundur. Meseleyi kavramaktan ne kadar uzak olduğunu görmek için Spinoza'nın *superbia*'ya dair Etik'teki tanımını hatırlamak yeterlidir (III, tan.28): “Gurur benlik sevgisinden kaynaklanan kendi kendimiz hakkındaki abartılı bir iyi sanı ya da kanaattir.” Gerçekte bu bir kendini beğenmişlik tanımıdır. Gurura gelince o bir kimsenin gücünü yalnızca kendinden alması durumundan ibarettir. Kibirli bir adam dostlarıyla birlikteliğin belli bir biçiminden mahrum edilir —ki etkisini bir yok etme ilkesi olarak gösterdiğinde gurur bozulmaya meyyaldir. Gerçekten de bu tahrip edicilik aynı ölçüde pekala benliğin kendisine yönelebilir; kibir hiçbir biçimde kendinden nefret ile uyuşmayan bir şey değildir; bu Spinoza'nın kavramış görünmediği bir husustur.

Şimdi ulaştığımız olduğumuz bu noktada önemli bir itiraz yükseldebilecektir.

Muhtemelen denilecektir ki: Ontolojik olarak doğruladığınız, gerçekte bir tür pasif kabul ya da benimseme, çekilme ve durgun (inert; atıl) umut ile tatmin edilen ahlaki ilgisizlik, dinginlik değil midir? Fakat bu durumda etkin/eyleyen bir

varlık, insan olarak insan ne olacaktır? Eylemin bizatihi kendisini, gurura akraba olan bir nefis itimadına olan uzanımları nedeniyle mahkum edecek miyiz? Eylemin kendisi bir tür alçalma ve düşme olabilir mi?

Bu itiraz bir dizi yanlış anlamaları ima etmektedir.

Durgun (atıl) umut fikriyle başlayalım, bana öyle görünüyor ki bu fikir terimleri itibariyle çelişiktir. Umudun bir tür kayıtsız, kaygısız bekleyiş değildir; o eylemi alttan alta destekler ya da onun önünden koşar fakat eylem tükendiğinde alçalır ve yiter gider. Umudun bana, merkezi olan —yani varlıkta kökleşmiş olan— bir eylemin bilinmeyenine, meçhulüne deyiş yerindeyse uzatılma olarak görünür. Bu nedenle o arzuyla değil fakat iradeyle yakınlığa sahiptir. İrade ihtimallerin hesaplanmasına aynı reddi ya da karşı koyuşu ima eder yahut her halükarda bu hesaplamayı talik yahut iptal eder. Dolayısıyla umudun kendine bağlı olmayana dayandırıldığında, onunla irtibatlandırıldığında irade olarak tanımlanamaz mı?

Bu bağlantının tecrübi delili umudun sınırlarını zorlayanların en etkin azizler olmasıdır; şayet umudun yalnızca tinin etkin olmayan durumu olmuş olsaydı bu anlaşılamayacaktı. Burda sık bir biçimde yapılan hata iradenin, tinin pekişmesi biçimindeki stoik temsilinden neşet etmektedir, oysa tam tersine telkin ve yaratmadır.

Bununla beraber burda ilk kez gözükten ‘yaratma’ terimi tayıncı bir hüveyete sahiptir. Yaratmanın olduğu yerde alçalma, düşme olamaz ve teknik yaratıcı ya da yaratıcı olmayı ima ettiği ölçüde hiçbir şekilde alçalmaz. Alçalma ya da düşme yaratıcılığın kendi kendini taklide ve kendi kendine telkine düştüğü, kendisini pekiştirdiği ve kendisine geri çekildiği noktada başlar. Bu gerçekten de hatırlamanın muhtevasına dair ileri sürdüğüm karışıklığın menşeyini ortaya çıkartabilir.

Tinin iki farklı devinimini karıştırmak bakımından şaşırma ve yanlış yollara sapma tehlikesi büyüktür, bunların ayırma ya-

hut tefriki mekansal mecazların kullanılmasıyla açıklığa kavuşturulur. Kibirden ayırd edilemeyen ve gerçekte onun simgeleri olan pekişme (katılaşıma), büzülme (daralma), kendine geri çekilme, hatırlamaya karşılık gelen ve vasıtasıyla varlığının ontolojik temeliyle irtibatımı yenilediğim mütevazî çekilmeyle karıştırılmamalıdır.

Hatırlamadaki böylesi bir çekilmenin, estetik yaratıcılığın kendisinin bir ön şartı olduğunu düşünmek için her türlü sebep mevcuttur. Tıpkı bilimsel araştırma gibi sanatsal yaratma da, ontolojik olarak konuşmak gerekirse, salt yadsıma olan kendini merkez edinme ve kendi kendine telkin eylemini dışlar.

Benim tezim Bergson'ununkine o kadar yaklaşıyor ki, belki de onunla uyuyor gibi bir izlenim uyandırabilir, fakat durumun böyle olmadığını düşünüyorum. Bergson tarafından neredeyse değişmez bir biçimde kullanılan terimler, yaratıcılığın asli karakterinin onun icat kabiliyetinde, tabii hislerden kaynaklanan yeniliğinde yattığını ima eder. Fakat dikkatimizi yaratmanın bu veçhesine hasredersek merak ediyorum, onun varlığa derin kök salışı olan esas ve asli ehemmiyetini acaba gözden kaçırmaz mıyız? Bu noktada *yaratıcı sadakat* kavramını önereceğim; yaratıcı sadakat kavramı, kavranması ve daha da önemlisi kavramsal olarak tanımlanması onun temelini teşkil eden ve derinliklerine ulaşılmaz, anlaşılmaz paradoksu nedeniyle ve problematik ötesi olan alanın esas merkezi olması nedeniyle çok daha güç olan bir kavramdır.

Bergson metafiziğinin muhtevası içinde sadakat fikrini ileri sürmenin, onun bir sıradanlık, sözcüğün küçük düşürücü, alçaltıcı anlamında (örf ve adetin zorlayıcı etkisiyle) bir yeri ne getirme, ruhun kendisi olan yeniliğin gücüne karşı *keyfi* bir koruyucu şey olarak yorumlanmaya elverişli olması nedeniyle zor görüldüğü kaydedilmelidir.

Les Deux Sources de la Morale et de la Religion [Ahlak ve

Dinin İki Kaynağı] isimli eserinde ileri sürüldüğü şekliyle, sadakat değerlerinin bu ihmalinde statik (kapalı) din kavramını derin bir biçimde yaralayan, tesirini azaltan, adeta hükümsüz kılan bir şeyin mevcut olduğunu düşünmeye mütemayilim. Bu noktayı vuzuha kavuşturmak için yaratıcı sadakat üzerine bir az daha düşünmek muhtemelen faydalı olacaktır.

Gerçekte bağlılık atıl konformizmin tam karşısıdır. Bu şekli olarak değil fakat ontolojik olarak bir hukuk ya da yasa biçiminin ardındaki kalıcı olan bir şeyin etkin kabulüdür; bu anlamda o değişmez bir biçimde bir mevcut ve hazır olanı, ya da içimizde ve önümüzde bir hazır olan olarak muhafaza edilebilen, fakat aynı zamanda *ipso facto* (fiilen) ihmal edilebilen, unutulabilen, ve yok edilebilen bir şeyi işaret eder; ve bu fikirce bütün dünyamızı kendi üstünlüğüyle gölgeleyen ihanetin tehditini bize hatırlatır.

Muhtemelen sadakatten, sıklıkla bir prensibe sadakat biçiminde söz etmemiz itiraz konusu yapılabilecektir. Şayet bu sadakat kavramının indi bir takdim tehiri değilse ne olduğu daha sonra belli olacaktır. Bir prensip, sadece mücerret bir teyit olarak kalacaksa, gerçekliğinin tamamını kendisi vasıtasıyla onu teyitte bulduğum ya da açığa vurduğum eyleme borçlu olduğundan dolayı benden hiçbir talepte bulunamaz. Bir ilke olarak, bir prensibe sadakat, sözcüğün etimolojik anlamında putperestliktir; kendisinden hayatın geri alındığı ve artık kabul etmediğimi bildiğim bir ilkeyi inkar etmek benim için kutsal bir görev olabilir, çünkü kendisine eylemlerimi, davranışlarımı uydurmayı sürdürdüğüm için ihanet ettiğim kendim —hazır olan olarak kendimimdir.

Sadakat konformizmin atıllığıyla, içe dönük dağılmanın güçlerine karşı —keza alışkanlığın doku sertleşmesine karşı da— aktif ve sürekli bir mücadeleyi ima edecek kadar az bir yakınlık içindedir. Denilebilir ki; bununla beraber bu yaratmanın karşısı olan bir tür etkin muhafazadan (conservation)

farklı bir şey değildir. Sanıyorum bu itirazı cevaplamadan önce sadakatin ve hazır oluşun tabiatının daha derinlerine inmek zorundayız.

Şayet hazır oluş, karakteristiği kendisinden başka bir şey olmayan yalnızca bizdeki bir fikirden ibaret olsaydı o zaman gerçekten en fazla ümid edebileceğimiz, tıpkı bir kimsenin bir fotoğrafı şömine rafının üzerinde ya da bir dolapta muhafaza etmesi gibi bu fikri kendi içimizde ya da kendi önümüzde muhafaza etmek olacaktı. Fakat o kuşatılmayan hazır bulunma olarak hazır oluşun tabiatına sahiptir; ve bu bizi tekrar problematik olanın sınırının ötesine taşır. Hazır bulunma -ne eksik ne fazla- mevcut olduğu ölçüde gizemdir. Sadakat hazır bulunmanın etkin bir sürekliliğidir, yaratmaya yönelik gizemli heyecandan ibaret olan kazançlarının, —erdeminin yinelenişidir. Burda yine estetik yaratma imdadımıza koşabilir; çünkü şayet estetik yaratma kavranılabilirse bu yalnızca dünyanın belli bir tarzda ya da biçimde sanatçıya hazır olması koşuluyla gerçekleşebilir —onun kalbine ve zihnine, onun gerçek varlığına hazır olması koşuluyla.

Dolayısıyla eğer yaratıcı sadakat kavranılabilirse bu, sadakatin kavranılabilir, sadakatin ilkesel olarak ontolojik olması, onun varlığın üzerimizde haiz olduğu belli bir tür tutmaya karşılık gelen hazır bulunmayı uzatması, sürdürmesi nede niyledir; çünkü o bu hazır bulunmanın tesirini hayatımızda nerdeyse kavranılamayacak derecede çoğaltır ve derinleştirir. Bu, yalnızca yaşayan ve ölü arasındaki ilişkilerde olsa bile bana nerdeyse tüketilemeyecek neticelere sahipmiş gibi görünmekte.

Bir kere daha ısrar etmeliyim: Bağlı olduğumuz bir şeye hazır olma yitip gitmiş bir nesnenin dikkatli bir biçimde muhafaza edilen tasviri ile hiçbir biçimde aynı şey değildir; bir heykel ya da tasvir, unutulmamalıdır ki bir benzerlikten başka bir şey değildir; metafizik olarak nesneden daha az bir şeydir,

o nesnenin bir eksilimi, nesneden bir noksanlaşmadır. Oysa hazır bulunma tam tersine nesneden daha fazla bir şeydir, her yönden nesneyi aşar o. Burda ölümün, bakış noktasından hazır bulunmanın *sınanımı* olarak görüneceği bir manzaranın eşiğinde bulunmaktayız. Bu esaslı bir meseledir ve dikkatli bir biçimde düşünmeli ve gözden geçirmeliyiz.

Hiç şüphesiz denilecektir ki: Ölümü tanımlamanın ne tuhaf bir yolu! Ölüm biyolojik terimlerle tanımlanabilen bir olgudur, bir *sınama* değildir.

Cevaplanmalıdır ki: O kendisinin işaret ettiği, delalet ettiği şeydir, ve dahası o, bizim için erişilmesi mümkün olan en yüksek ruhi seviyeye yükselen bir varlığı işaret eder. Gazetede benim için bir isimden başka bir şey ifade etemeyen filanca şahsın ölümünü okuduğumda bu hadisenin benim için bir ilan konusundan başka bir şey ifade etmeyeceği açıktır. Fakat bana bir hazır bulunma olarak bahsedilmiş bir varlığın durumunda bu tamamen başka bir şeydir. Bu durumda her şey bana bağlıdır, bir tasvire indirgenerek küçültülebilecek bu hazır bulunmanın sürdürülmesi ya da muhafaza edilmesi benim deruni tavrıma bağlıdır.

İtiraz edilecektir: Bu yaygın psikolojik bir olgunun müphem ve gereksiz bir biçimde metafizik terimlerle yapılan bir tanımından başka bir şey değildir. Ölünün hafızamızda yaşatılabilmesinin belli ölçüde bize bağlı olduğu açıktır fakat bu varoluş öznel olandan daha fazla ve farklı bir şey değildir.

Hakikatin bütünüyle farklı ve sınırsız bir biçimde daha gizemli olduğunu sanıyorum. “Ölünün hafızamızda yaşaması bize bağlıdır” derken aslında hala bir azalma/eksilme ya da bir tasvir bakımından fikri düşünüyoruz. Nesnenin yitip gittiğini kabul ediyoruz lakin bir kadının günlük olarak bir apartman dairesini ya da bir mobilya takımını “koruması” gibi, muhafaza iktidarımız dahilinde olan bir benzerlik kalıyor geriye. Bu koruma biçiminin her ne şekilde olursa olsun hiçbir ontolojik

değerinin olmadığı gayet açık ve aşikardır. Fakat tanımlamaya çalıştığım anlamda sadakatın yaratıcı olduğu durumda bu, bütünüyle farklıdır. Bir hazır bulunma bir gerçekliktir; hazır bulunma bir tür akıştır: bu akışa geçirgen olmak veya bu akışın nüfuz edebilmesine müsait olmak, fakat hakikati ifade edelim, ortaya çıkmasına sebep olmak değil, bize bağlıdır. Yaratıcı sadakat kendimizi aktif bir biçimde nüfuz edilebilen bir durumda muhafaza etmeye istinat eder; ve bu hür 'akt' ile buna karşılık olarak bahşedilen istidat arasında gizemli bir mübadele ve münavebe vardır .

Bu noktada, ilerlediğimiz istikamete ters yönde olan bir itiraz beklenebilir. Denilecektir ki: Tamam. Psikolojik bir bayağılığı metafizik tezyinatlarla süslemeyi terkediyorsunuz fakat bunu sadece isbat edilmemiş ve mümkün bütün tecrübi delillerin ötesinde bulunan asılsız bir iddiayı ileriye sürmek için yapıyorsunuz; bu "hazır bulunma" gibi müphem, muğlak ve nötr bir terimi çok daha uzlaşmacı "akış" terimiyle değiştirdiğiniz anda kaçınılmazdı.

Bu itirazı cevaplandırmak için yine muamma ve hatırlamaya ilişkin daha önce söylediğimiz şeylere atıfta bulunmak zorundayız. Gerçekten de yalnızca problematik ötesi seviyede "akış" kavramı mümkün bir biçimde kabul edilebilir ancak. Şayet bu, gücün bir uzvi büyümesi ya da gelişmesi olarak nesnel anlamında alınsaydı metafizik değil fakat mümkün her türlü itiraza açık olacak olan fiziğin bir teziyle karşılaşacaktık. Bir hazır bulunma olarak ya da bir varlık olarak (ki bu aynı anlama gelir çünkü o, bir hazır bulunma olmadıkça benim için bir varlık değildir) bana bir varlığın bahşedildiğini söyledim de bu benim onu, sanki yalnızca önüme yerleştirilmiş bir şey gibi mütalaa edemiyeceğim anlamına gelir; onun ve benim aramda bir anlamda ona ilişkin farkındalığımı aşır geçiren bir ilişki husule gelir; o yalnızca benim önümde değildir aynı zamanda benim içimdedir de ya da daha doğrusu bu kategori-

ler aşılr, artık daha fazla anlam ifade etmezler. “Akış” sözcüğü bir anlamda çok fazla fiziki ve mekansal çağrışımlara sahip olsa da, bir tür deruni uzvi büyüme ya da gelişmeyi, hazır bulunma etkin olur olmaz varlık alanına çıkan içten büyüme ve gelişmeyi ifade eder. Böylesi etkin bir hazır bulunmanın yalnızca bir nesneninki olabileceğini düşünmeye yönelik büyük ve nerdeyse üstesinden gelinemez kuvvetli bir istek yahut dürtünün mevcudiyeti ortada; fakat şayet buna inanacak olursak problematik olanın seviyesine geri çekilmiş ve gizemin bu tarafında kalmış oluruz; ve bu inanca karşı sadakat sesini yükseltir: “Seni göremesem bile, sana dokunamasam da benimle birlikte olduğunu hissediyorum; bundan emin olmamak senin inkarın olacaktır.” Benimle : bu sözcüğün —filozoflar tarafından değeri çok ender takdir edilen— metafizik kıymetine dikkat ediniz; o ne bir doğal ya da içkin ne de bir dışsal ilişkiye tekabül eder. Bu, —Latince sözcüğü kullanmalıyım— gerçekcoessenin özüne, yani eleştirel düşüncenin mahkum ettiği parçalayarak basit bileşenlere ayırtırmaya (decomposition) kendisini uyduran, hakiki yakınlığa sahiptir; fakat başka neviden bir düşüncenin, bu düşüncenin kendisini etkileyen ve gizli bir çekiciliği bulunan, susturulmuş olmakla beraber yine de müessir, temel teşkil eden sezgiyle ilgili olan bir düşüncenin mevcut olduğunu zaten biliyoruz.

Şu da eklenmelidir ki (ve bu bizi başka bir alanın sınırına taşıyacaktır), bunun gibi bir yakınlığın kıymeti, özellikle yaşayan ve ölü arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, bu mahremiyet topyekun ruhsal hazır bulunma alanına —bir başka deyişle saf iyilik severlik alanına— oturdukça daha yüksek ve daha kesin olacaktır ve yeri gelmişken şunu da kaydetmeliyim ki, yaratıcı sadakatin yükselen diyalektiği daha önce zikretmiş olduğum umudun diyalektiğine tekabül eder.

Hazır bulunma kavramı konumuz için, onun bağlı olduğu hazır oluş kavramından daha az önemli değildir.

Makul, anlaşılabilir terimlerlerle tanımlamak zor olsa da inkar edilemez bir olgudur ki, biz acı içindeyken ya da bir kimseye itimada muhtaçken kendilerini “hazır” —yani emrimize amade— olarak sunan bir kısım insanlar mevcuttur, buna karşın başka bir kısım insanlar da vardır ki her ne kadar iyi niyetleri büyükse de bize bu hissi vermezler. Mevcut oluş ve yok oluş (orada, o an bulunuş ve hazır olmayış) arasındaki ayrımın dikkat ve dalgınlık arasındaki farkla aynı şey olmadığı hiç vakit kaybetmeden kaydedilmesi gereken bir husustur. En dikkatli ve en ayık, en vicdanlı ve insaflı dinleyici bana mevcut olmama ya da hazır bulunmama hissini verebilir; bağışlamaya hazırlandığı maddi hediyeler her ne olursa olsun bana hiçbir şey vermez o, benim için içinde bir köşe hazırlayamaz. Bir verme biçimi olan bir dinleme şeklinin mevcut olduğu gerçektir ve bir başka dinleme biçimi de vardır ki bir reddetme, bir kimsenin kendisini reddetme biçimidir; maddi hediye, görünür eylem zorunlu olarak hazır bulunmaya şahadet etmez. Bu bağlamda delilden söz edemeyiz, etmemeliyiz, zira söz alanın dışına çıkacaktır. Hazır bulunma kendisini bir bakışta, bir tebessümde, ses tonunda ya da el sıkma da ani bir biçimde ve hatasız, yanlış anlamaya mahal vermeyecek bir şekilde dışa vurur.

Şayet emrime amade olan kimsenin kendisine ihtiyaç duyduğumda benliğinin bütünüyle benimle birlikte olmaya muktedir olan kimse olduğunu söylersem belki de mesele bir parça daha vuzuha kavuşacaktır; buna karşın emrime amade olmayan bir kimse bana yalnızca bütçesine yük olacak geçici bir ödünç verir gibidir. Biri için ben bir hazır bulunmayım diğeri için bir nesne. Hazır bulunma bir karşılıklığı gerektirir, ki herhangi bir suje obje ilişkisinden (ya da suje, suje-obje ilişkisinden) dışarda tutulur. Hazır olmayışın somut bir analizi amacımız bakımından ihanet, inkar ya da umutsuzluğun analizinden daha az gerekli değildir.

Hazır olmama değişmez bir biçimde bir ölçüde yabancılaşmada köklemiştir. Söz gelimi bana paylaşmamın beklenildiği, bir felaket haberinin ulaştırıldığını farzedelim: Söyleneni anlıyorum, teorik olarak felakete maruz kalanların sempatiye layık olduğunu kabul ediyorum; benim için sempatiyle mukabelede bulunmanın mantiki ve doğru olacağı bir durum olduğunu görüyorum; hatta sempatiyi sunuyorum da, fakat yalnızca zihni olarak; çünkü her şey yapıldığında ve söylenildiğinde, kesinlikle hiçbir şey hissetmediğimi kabule mecburum. Bunun böyle olduğuna hakikaten üzgünüm; gerçekte hissettiğim kayıtsızlıkla hissetmem gerektiğini bildiğim sempati arasındaki çelişki utandırıcı ve rahatsız edicidir; beni benim gözlerimde küçük düşürür. Fakat faydasızdır, bende kalan bunların benim bilmediğim, tanımadığım insanlar olduğuna dair yeterince rahatsız edici farkındalıktır —felaketler insana mahsustur, bir kimseye her insani felaketin tesir etmesi gerekseydi hayat imkansız olacaktı, haddizatında çok da kısa olacaktı. Düşündüğüm anda: Her şeye karşın bu yalnızca bir vakadır No:75.627 —iyi değil, hiçbir şey hissedemiyorum.

Fakat hazır olan ve başkalarının emrine amade olan ruhun karakteristiği *vakalarla* tasavvur edilemezliktir ve onun nazârında vaka diye bir şey yoktur. Ve yine de bir insan varlığının normal gelişmesinin, kendisini ilgilendiren ve ilgilendirmeyen, kendisinin sorumlu olduğu ve olmadığı şeyler arasındaki artan bir biçimde kesin ve deyiş yerindeyse otomatik bölünümü ima ettiği açıktır. Her birimiz azalan, eksilen ilgi ve katılımın ortak merkezli kuşaklarında dizilmiş bir tür zihinsel uzayın merkezi oluruz. Sanki her birimiz tedricen sertleşen ve onu hapseden bir tür kabuk salgılarız ve bu doku sertleşmesi kendileriyle uyum içinde dünyayı kavrayıp değerlendirdiğimiz kategorilerin sertleşmesiyle ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır.

Şükür ki, bu ben merkezli topografinin çatısını yerle bir

ederek işlemez hale getiren bir karşılaşma, rastlaşma herkesin başına gelebilmektedir; kendi tecrübemden biliyorum ki, şans eseri tuhaf bir karşılaşmadan tıpkı bir fırtınanın sahne düzeneeklerini altüst etmesi gibi itiyadi perspektifleri alt üst eden karşı konulmaz bir cazibe husule gelebilir —yakın olarak görünen sınırsız bir biçimde uzaklaşır, ve uzak olarak gözükene yakın görünür. Bu neviden çatlaklar nerdeyse hemen tamir edilir. Fakat bu, acı bir tatla, bir kederin ve nerdeyse derin bir ıstırapın infialiyile bizi terkeden bir deneyimdir; yine de bunun faydalı olduğunu düşünüyorum çünkü bu, bir lahzada şahsi sistemimizin kırıştalmış kalıbı içinde her şeyin bize belirsiz, zorunsuz ve —evet— suni olduğunu gösterir.

Fakat her şeyden öte o, belli varlıklarda kavranan kutsal-lıktır ki daha yüksek bir bakış açısından, ontolojik gizemin üzerine oturan bir tının zaviyesinden, normal düzen olarak adlandırdığımız şeyin, onun karşıtı olan bir düzenin sadece altüst olması, bozulması olduğunu bize ifşa eder. Bu münasebet içinde bütün somut nitelikleriyle kutsal olana ilişkin bir çalışma bana muaazzam spekulatif bir kıymeti haiz gibi görünmektedir; gerçekte bunun ontolojiye ilişkin doğru ve gerçek bir giriş olduğunu söylemekten beri değilim.

Bir kez daha başkalarının emrine amade olmayan bir ruhun karşılaştırılması konumuza ışık tutacaktır.

Hazır olmaya muktedir olmamak bir biçimde bir kimsenin yalnızca kendisiyle meşgul olması demek değil fakat bir kimsenin kendisine mani olmasıdır da. “Bir biçimde” dedim; zihin meşguliyetinin dolayimsız nesnesi herhangi bir şey olabilir; sağlığım, talihimle hatta içsel mükemmelliğimle meşgul olabilirim. Bu, bir kimsenin kendisiyle meşguliyetinin belli bir nesneyle özel bir biçimde meşguliyetiyle aynı şey olmadığını gösterir. Bu durumun karşıtının bir boşluk ya da kayıtsızlık durumu olmadığı kaydedilmelidir. Gerçek karşıtlık daha ziyade kesif varlıkla geçiren olan varlık arasındadır. Fakat bu iç-

sel kesif oluş ya da geçirgen olmayış tahlil edilmeye muhtaçtır. Onun bir tür sertlik ya da takılıp kalmaya istinat ettiğine inanıyorum ve acaba belli psikoanalitik verileri umumileştirip uyarlayarak onun, kendisi itibarıyla bütünüyle farklı bir şey olan muayyen bir huzursuzluğun belli bir kuşağında ya da belli bir işaretinde bir saplantı olduğunu ortaya çıkartamaz mıyız? Fakat ilginç olan endişe ya da huzursuzluğun bu saplantı içinde direnmesi ve ona daha önce iradenin alçalması ile bağlantılı olarak zikrettiğim sıkışma karakterini vermesidir. Bu belirsiz endişenin geçicilik (ya da ölümlülük) ıstırapıyla ve kötümserliğin tam öbeğinde olan ölüme doğru değil fakat ölümün yanı başındaki insan özlemiyle özdeşleştirilmesi gerekliliğine inanmak için her türden sebep mevcuttur.

Kötümserlik, başkalarının emrine amade olmakta kabiliyetsizlikle aynı toprağa kök salar. Şayet bu sonraki yaşlanırken geliyorsa, biz hayatımızın vadesinin bitimi olarak gördüğümüz şeye yaklaşıırken, çok sıklıkla bu, endişenin içimizde nerdeyse bizi boğacak noktaya erişmesi nedeniyle, kendisini korumak için bu, kendini savunmanın gittikçe ağırlaşan, titiz, müşkülpesent ve ekleyeyim kırılğan mekanizmasını geliştirir. Ruhun giderek artan bir biçimde, tecrübesine ve bunun neticesinde ortaya çıkan kategorilere raptolmasına oranla umut etme kapasitesi azalır, yiter... gider, ve problematik olanın dünyasına daha tam ve eksiksiz bir biçimde ve daha umutsuz ve meyus bir şekilde teslim olunulur.

Burada ennihayet, birer birer ortaya çıkarmak zorunda kaldığım çeşitli motifler ve tematik unsurlar birlikte ele alınabilir. Tanımladığımız mahpus ruha karşılık olarak başkalarının emrine amade olan ruh vakfedilir ve içsel bir biçimde adanır; o birbirleriyle bağlantılı ve birbirine benzer olan intihara ve umutsuzluğa karşı korunur çünkü bilir ki o kendisinin değildir, ve onu özgürleştirebileceği en meşru kullanım kesinlikle onun kendisine ait olmadığını bilmek ve bunun farkında ol-

maktır; bu tanıma onun faaliyet ve yaratıcılığının başlangıç noktasıdır.

Bu tür bir felsefenin güçlükleri gizlenmemelidir. Kaçınılmaz bir biçimde endişe verici seçenekle karşılaşılacaktır: O ya bu güçlükleri çözmeye çalışacaktır —bütün cevapları verecektir; ki bu durumda o kendisinin yaşamsal ilkelerini göz ardı ederek bir dogmatizmin aşırılıklarına ve ekleyeyim, kutsal şeylere hürmetsizlikte bulunan bir teolojik isbat problematiğinin (theodice) taşkınlıklarına düşecek, ya da olmadı bu güçlükleri gizemler şeklinde nitelendirip mevcudiyetlerini kabul edecektir.

Bu ikisi arasında bir orta yolun mevcut olduğuna inanıyorum—keşfetmeye çalıştığım dar, meşakkatli, ve tehlikeli bir yol. Fakat tıpkı *Varoluş Felsefesi*'nde Karl Jaspers'in yaptığı gibi yalnızca, bu tür bir ülkede yüksek sesle başka seyyahlara seslenerek ilerleyebilirim. Ara sıra olduğu gibi şayet kimi zihinler karşılık verecek olursa —umum değil fakat münferiden şu ya da bu varlık— o zaman bir yol olacaktır. Fakat, Platon'un emsalsiz bir sarahatle kavradığı gibi bu yol öyle bir yoldur ki sevgi hariç başka bir şekil ve vasıtayla keşfedilemez, yalnızca ona görülebilir, onun tarafından görülebilir ve bu bizi belli bölgelerini keşfetmeye çalıştığım promlematik ötesi alanın belki de en derin karakteristiği olan şeye götürür.

Değinilmesi gereken geriye ciddi bir itiraz kalıyor. Muhtemelen denilecektir ki: Bütün bu söyledikleriniz Hristiyanlığa açık bir biçimde telaffuz edilmemiş bir atfı ima etmekte ve ancak onun ışığında anlaşılabilir olacaktır. Nitekim hazır bulunmayla kastettiğiniz şeyi Eucharist'i [Son Yemek- ve bunun hatırasına düzenlenen Aşayı Rabbani Ayini için kullanılan bir tabir] ve yaratıcı sadakatle ima ettiğiniz şeyi Kiliseyi düşündüğümüz takdirde anlarız. Fakat böyle bir felsefenin Hristiyan olmayanlar için —Hristiyanlığı küçümseyenler veya onu benimseyenler için— kıymeti harbiyesi ne olabilir ki? Cevaplayayım:

Temel Hristiyani bilginin tahlil etmeye çalıştığım kavramlardan bazılarını kavramak için *gerçekte* zihni muktedir kılmak bakımından lüzumlu olabilmesi pekala mümkündür; fakat bu kavramların Hristiyanlığın malumatına bağlı olduğu ve bunların onu *ön varsaydığı* ya da *şart koştuğu* söylenemez. Diğer taraftan zihnin, böyle bir düşüncenin evrensel bir başlangıç noktası ve malumat birimi olmayan herhangi bir şeyin izahını dışarda bırakması gerektiği söylenecek olursa bu iddianın abartıldığını ve son tahlilde yanıltıcı olduğunu söylerim. Filozof, başka herhangi bir zamanda olduğu gibi şimdi de —büyük bir ihtimalle kendisini tamamıyla soyutlayamayacağı— belli bir tarihsel duruma/konuma yerleştirilmiştir, şayet kendi içinde ya da etrafında tam bir vakum ya da boşluk yaratabileceğini sanıyorsa kendisini aldatacaktır. Şimdi bu tarihsel durum —Hristiyan dininin kabul edilip edilmemesinden ve onun temel kestirimlerinin doğru ya da yanlış olarak görülüp görülmemesinden tamamen bağımsız olarak— kendisinin asli malumatından/verisinden biri olarak Hristiyani gerçeğin mevcudiyetini ima etmektedir. Bana açık ve aşikar olarak gözükken, tıpkı bilgi teorisi alanında müsbet bilimin yüzyıllarının yok olduğunu farzedemeyeceğimiz gibi, bugün sanki arkamızda, yüzyıllardır süregelen Hristiyan gelenek yokmuşçasına muhakemede bulunamayacağımızdır. Fakat bu çerçevede ne Hristiyanlığın ne de müsbet bilimlerin mevcudiyeti bir ilkah edici ilkenin rolünden daha fazlasını oynamaz. O, kendisi olmaksızın kavrayamayacağımız muayyen fikirlerin inkişafını teşvik eder. Bu gelişme ya da inkişaf yakın-Hristiyan kuşaklar olarak adlandıracağım şeyde husule gelebilir; çünkü ben kendim, bir Katolik olmayı aklımın ucundan bile geçirmediğim bir zamanda, bundan yaklaşık yirmi yıldan fazla bir süre önce tecrübe ettim onu.

Daha da özelde Katolıklere mahsus konuşursak; benim zaviyemden tabii olan ile tabiat üstü olan arasındaki ayrımın ta-

mı tamına ve eksiksiz olarak sürdürülmesi ve muhafaza edilmesi gerektiğini kaydedeceğim. Belki de “gizem” sözcüğünün bu önemli meseleyi karıştırabileceği yönünde bir tehlikenin mevcut olduğuna dair bir itirazda bulunulacaktır.

Aslında insan deneyiminin ihata ettiği bu nevi gizemlerle Bedenlenme ya da keffaret gibi açımsanmış (revealed) olan ve tecrübeyle ilgili, deneyime düşkün hiçbir düşünce çabasının bizi ulaştırmaya güç yetiremeyeceği bu nevi gizemlerin karıştırılması gibi bir sorunun mevcut olmadığını belirtmeliyim.

Sorulacaktır: O halde niçin bu iki belirgin ve farklı nosyona karşılık olarak aynı sözcüğü kullanıyorsunuz? Her şeye karşın hiçbir ‘revelasyon’ tanımlamaya çalıştığım anlamda ona *medhaldar*, onunla içli dışlı olan —*kendini tüm varlığı ile adanmış, hasretmiş*— bir varlığı, —yani problematik olmayan ve ona özne olarak zeminini, dayanağını sağlayan bir gerçekliğe katılan ona, iştirak eden bir varlığı işaret etmedikçe kavranılmazdır. Tabiatüstü hayat, unutulmamalıdır ki, tabii olanda bir tutamak bulmalıdır, —bu demek değildir ki o tabii olanın ilk kez erişilmiş olan en yüksek noktasıdır. Tam tersine bana öyle görünüyor ki, Hıristiyan için esas ve temel olan yaratılmış tabiat nosyonuna ilişkin herhangi bir tetkik, tabiatın derinliğinde, onun tarafından yönetilen aklınkindе olduğu gibi, farklı bir düzene ilişkin huzursuz bir bekleyiş şeklinde nitelendirilebilecek temel bir kendi kendine yetersizlik ilkesinin mevcut olduğuna dair bir sonuca ve kanaate sevkedecektir.

Bu zor ve önemli meseleye ilişkin konumumu hûlasa etmek gerekirse söylemeliyim ki, bir bakıma kendisinde metafiziğin merkezi tabyasını algıladığım ontolojik gizemin tanınması hiç şüphesiz yalnızca, bizatihi ‘revelasyon’un kendisinden neşet eden ve her neviden bütün müsbet dinlerin yabancı olan ruhları mükemmelen etkileyebilen bir tür bir merkezden ışıyarak yayılması (radiation) vasıtasıyla mümkündür; insan deneyiminin kimi daha yüksek biçimleriyle husule ge-

len bu tanıma hiçbir biçimde herhangi belli bir dine mensup ya da bağlı olmayı gerektirmez; fakat bu ona ulaşan kimsele-
rin, promlematik olan alanın sınırlarının ötesine uzanmaya
asla cesaret edememiş ve bu sebeble varlığın gizeminin görü-
lebileceği ve tanınabileceği noktaya asla erişememiş olan kim-
selere açık olmayan bir yoldaki bir revelasyonun mümküniye-
tini kavramalarını mümkün hale getirir ya da buna onları
muktedir kılar. Dolayısıyla bu tür bir felsefe uzaktan algıladığı
ve gizli bir çekiciliğe sahip olan ışığa doğru karşı konulmaz
bir hareketle taşınacaktır.

DOĞU METAFİZİĞİ

René Guénon

Fransızcadan Çeviri
Prof. Dr. Mustafa Tahralı

DOĞU METAFİZİĞİ¹

René GUÉNON²

Çeviri: Prof. Dr. Mustafa Tahrallı

Bu konuşmanın mevzûu olarak doğu metafiziğini seçtim. Doğru diye tahdit etmeksizin sâdece metafizik demek, belki de daha münâsip olacaktı. Zîra hakikatte, saf metafizik, özû îtibâriyle bütûn şekiller ve zamanla mekânla mukayyed şartlar

1) *La Métaphysique Orientale*, Editions Traditionnelles, Paris, 1951, 3. baskı. 17 Aralık 1925'de Sorbonne'da verilmiş bir konferanstır. Konuşmanın üçüncü paragrafından da anlaşılacağı üzere "metafizik" kelimesi burada ve müellifin diğer eserlerinde tasavvufun yüksek mevzûlarını, "hakaik"i ele alan kısmı, yani "ilm-i hakaik" mânâsında kullanılmıştır. (Çevirenin notu).

2) Fransa'nın Blois şehrinde 1886 senesinde doğmuştur. 1912 senelerinde müslüman olmuş, Abdül-Vahid Yahyâ adını almıştır. Ezher Mâlikî ulemâsından Eîş Abdurrahman el-Kebîr'e, bu zâtın halîfesi İsveçli ressam Abdül-Hadî (John Gustaf Agelii) vâsıtasıyla intisap etmiştir. 1928 yıllarında Kahire'ye yerleşmiş, orada evlenmiş ve yine orada 7 Ocak 1951 târihinde vefat etmiştir. Hayâtı için bkz.: Paul Chacornac, *La Vie Simple de Guénon*, Editions Traditionnelles, Paris 1958.

(17) si vefâtından önce olmak üzere (26) eseri basılmıştır. Eserlerinde daha çok Hind tasavvufunu ele almasına rağmen, Islâm tasavvufunun Avrupa'da incelenmesinde ve yüksek fikri seviyede Islâmiyet'in yayılmasında büyük tesiri hâlâ devam etmektedir. 1930'lu yıllarda Kahire'de neşredilen el-Ma'rife mecmuasında da birkaç makalesi çıkmıştır. Islâm tasavvufuyla alakalı dokuz makalesi *Aperçus sur l'Esoterisme Islamique et le Taoïsme*, (Editions Gallimard, Paris 1973) adlı kitap içinde neşredilmiştir. Diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *Introduction Générale à l'Etude des Doctrines Hindoues, Orient et Occident, L'Homme et Son Devenir selon le Vedanta, Sysmbolisme de la Croix, Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée*. Tercüme ettiğimiz "Tevhid", "Seyfu'l-Islam" ve "Nefsini Bil" başlıklı üç makalesi için bkz.: Kubbealtı Akademi Mecmuası, 1979 sayı 4, 1980 sayı 1, ve 1981 sayı 3. (Çev. Notu).

(contingences) dışında ve ötesinde olduğundan ne Doğu'ya ne de Batı'ya âittir, cihan-şümûldür. Hakkında ifâde edilebilmesi mümkün olanların dile getirilmesi ve anlatılabilmesi için metafiziğin bürünmüş olduğu dış şekiller, işte sâdece bu dış şekiller, Doğu'ya veya Batı'ya âit olabilirler. Fakat, şekillerin bu çeşitliliği altında, her yerde ve her zaman, en azından hakîkî metafiziğin bulunduğu her yerde görülen, aynı öz ve esastır. Bunun sebebi gayet basittir: Çünkü hakikat birdir.

Şâyet durum bu ise, husûsen doğu metafiziğinden bahsetmek niye? denilebilir. Çünkü, Batı dünyasının hâlen içinde bulunduğu *entellektüel* şartlarda, metafizik Batı'da unutulmuş, umûmiyetle bilinmeyen, hemen hemen kaybolmuş bir şey olmuştur. Halbuki Doğu'da fiilî bir bilgi (*connaissance*)'nin mevzûu olmakta devam etmektedir. Şu halde, metafiziğin ne olduğu öğrenilmek isteniyorsa başvurulacak yer Doğu'dur. Hatta, bir zamanlar birçok hususlarda bugünkünden çok daha fazla Doğu'ya yakın olan Batı'da mevcut olabilmiş metafizikle alâkalı *an'aneler*den bâzı şeyler tekrar ele geçirilmek isteniyorsa, böyle bir gâyeye bilhassa doğu doktrinlerinin yardımı sayesinde ve bunlarla mukâyese yoluyla vâsıl olunabilir. Çünkü metafizik sâhasında, hâlâ doğrudan doğruya incelenebilecek olan doktrinler yalnızca doğu doktrinleridir. Ancak, bunu yapabilmek için, az-çok farazî ve bâzen tamâmen fantezist yorumlara asla girişmeden, bizzat şarklıların yaptıkları gibi bu doktrinleri ele almak gerektiği de âşikârdır. Doğu medeniyetlerinin el'an mevcut olduğu, vasıflı temsilcilere hâlâ sâhip bulunduğu ve mes'elenin ne olduğunu hakkıyla öğrenmek için bu kimseler nezdinde bilgi edinmenin kâfi geleceği de eksëriya unutulmaktadır.

Doğu metafiziği dedim, sâdece hindu metafiziği demedim. Zîra tazammun ettiği şeylerle berâber bu nevi doktrinler, bunların gerçek mâhiyetlerini hiç anlamayan bâzı kimselerin zanları hilâfına, sâdece Hindistan'da mevcut bulunmamaktadır.

Bu bakımdan Hindistan'ın durumu hiç de istisnâî değildir. Onun durumu da aynen, *an'anevî*³ (traditionnelle) denilebilecek bir temele sâhip olan bütün medeniyetlerin durumu gibidir. İstisnâî ve anormal olan, bil'akis böylesine bir temelden mahrum olan medeniyetlerdir. Doğruyu söylemek gerekirse, bu istisnâî ve anormal medeniyetlerden ancak bir tâne tanıyoruz ki bu da modern batı medeniyetidir. Doğu'nun belli başlı medeniyetlerini nazar-ı itibâra alacak olursak, hindu metafiziğinin muâdili, Çin'in Taoizm'inde ve diğer taraftan İslâmiyet'in bâzı tarikatlerinde de (écoles ésotériques) bulunmaktadır. Ayrıca, İslâm tasavvufunun (ésotérisme islamique), büyük bir kısmı Yunan felsefesinden mülhem Arapların zâhirî felsefesiyle müşterek hiçbir tarafının olmadığı da iyici bilinmelidir. Yalnız, bunlar arasında yegâne fark şudur ki, Hindistan'dan başka her yerde bu doktrinler daha mahdud ve daha kapalı bir havas zümresine (elite) inhisar ettirilmiştir. Bu durum Ortaçağ'da Batı'da, birçok hususlarda İslâm tasavvufuyla mukayeses-i mümkün ve hem de İslâm tasavvufu gibi saf bir şekilde metafizik olan (Hristiyan) tasavvufu (ésotérisme) için de vâkî'dir. Fakat modern kişiler, ekseriyet itibâriyle, artık bunun mevcüdiyetinin bile farkında değildir. Hindistan'da, kelimenin husûsî mânâsıyla bir bâtın ilminden (ésotérisme) bahsedilemez. Zîra orada, zâhirî (şer'î) (éxotérique) ve bâtınî (tasavvufî) (ésotérique) olmak üzere iki cepheli bir doktrin yoktur. Ancak, her bir kimsenin doktrini az veya çok derinleştirebilmesi ve kendi *entellektüel* imkânları ölçüsünde az veya çok ileriye gidebilmesi mânâsında ancak tabîî bir bâtın ilminden

3) R. Guenon "an'ane" (tradition) kelimesini bütün dîni, mânevî ve naklî ilimleri de içine alan çok geniş mânâda "dîn" mefhumu yerine kullanmaktadır. "Religion" kelimesini ise dînin sâdece ibâdet ve itikad gibi zâhir yönünü ifâde eden çok dar mânâda kullanmaktadır. Yazarın muhtelif yerlerde açıklamalarından anlaşılan şudur ki, Batı dillerindeki "religion" kelimesi İslâmiyet'teki "dîn" kelimesini tam olarak karşılamamaktadır. (Çev. notu).

(ésotérisme) söz edilebilir. Zîra bâzı fertler için fıtratlarının gereği olan tahdîtlər vardır ve bu kişilerin bunların ötesine geçmesi imkansızdır.

Tabiatıyla, şekiller bir medeniyetten diğerine değışiklik arzederler. Çünkü bu şekiller değışik şartlara uydurulmak zorundadır. Fakat, hindu şekillere daha alışık olmakla beraber, icâbında, eğer bâzı noktalarda anlaşılmaya yardım edecek neviden iseler, başka şekilleri kullanmakta hiçbir rahatsızlık hisetmiyorum. Bunda hiçbir mahzur yoktur. Çünkü, netîcede bunlar aynı şeyin sâdece değışik ifâdeleridir. Bir defa daha tekrar edelim ki, hakikat birdir ve herhangi bir yolla hakikatın bilgisine vâsıl olanlar için hakikat aynı hakikattir.

Bunları söyledikten sonra “metafizik” kelimesine verilmesi gereken mânâ üzerinde anlaşmak gerekir. Herkesin aynı şekilde anlamadığını sık sık müşâhede ettiğim için bu, daha da fazla bir ehemmiyet arzettir. Herhangi bir müphemliğe mahal verecek kelimeler için yapılacak en iyi şey, bu kelimeleri imkân nisbetinde ilk ve etimolojik mânâlarına ircâ etmektir, zannediyorum. İmdi, “metafizik” yapılış şekliyle kelimesi kelimesine “tabiat ötesinde” demektir. “Tabiat” (fizik) terimini dâima eskiler nazarında sâhip olduğu mânâda, yâni bütün yönleriyle “tabiat ilmi” mânâsında anlıyoruz. “Fizik” tabiat sâhasına âit olan herşeyin incelenmesi demektir. Metafizigi alâkadâr eden şey ise tabiat ötesinde olandır. Şu halde, nasıl oluyor da bâzı kimseler, metafizik bilginin gerek mevzû, gerekse onu elde eden melekeler bakımından “tabî” bir bilgi olduğun iddia edebiliyorlar? Bunda gerçek bir ters mânâ, bizzat terimlerde bir tenâkuz vardır. Maamâfih, en fazla şaşırtıcı olan da şudur ki, bu mânâ karıştırmâ hatâsının, hakikî metafizik hakkında biraz fikri bulunması ve hakikî metafizigi modern filozofların sahte-metafizigiden açık bir şekilde tefrik-etmesi gereken kişiler tarafından da işlenir oluşudur.

“Metafizik” kelimesi böylesine karışıklıklara mahal veri-

yorsa onu kullanmaktan vazgeçmek ve yerine daha az mahzurlu bir başka kelime koymak daha iyi olmaz mı diye belki bir sual sorulabilir. Doğrusu, böyle bir şey yapmak daha isâbetsiz olurdu. Çünkü yapısı itibarıyla bu kelime, bahis mevzû olan şeye mükemmel bir şekilde uygun düşmektedir. Üstelik böyle bir kelime bulmak hiç de mümkün değildir. Çünkü batı dillerinde bu mânâyı bu kadar uygun başka bir terim yoktur. Buna, Hindistan'da "mârifet" (connaissance)⁴ denilmektedir. Çünkü, gerçekten bu en mükemmel bilgidir ve bu isme mutlak sûrette lâyık olabilecek yegâne bilgidir. Fakat Hindistan'da olduğu gibi sâdece ve yalnızca "bilgi" demeyi de hiç düşünmemelidir. Zîra, bilgi (mârifet) husûsunda aklî ve ilmî sâha dışında hiçbir şeyi hatırına getirmemeye alışmış batılılar için bu kelime çok daha az vâzıh olacaktır. Sonra, bir kelimenin mânâsının saptırılmış olmasından bu kadar çok endişe etmeye lüzum var mı? Eğer bu durumda olan kelimelerin hepsi atılsaydı elimizde acaba ne kadar kelime kalırdı? Yanlış anlamaları ve yanlışları bertaraf etmek için gerekli tedbirleri almak kâfi değil midir? "Metafizik" kelimesine herhangi başka bir kelimeden daha ziyâde ehemmiyet atfetmiyoruz. Fakat onun yerini tutacak iyi bir terim teklif edilmedikçe, bugüne kadar yaptığımız gibi, onu kullanmakta devam edeceğiz.

Maalesef, bilmediği şeyler hakkında "hüküm vermek" iddiasında olan kimseler vardır ve bunlar, sâdece beşerî ve aklî bir bilgiye, ki bize göre ancak ilim ve felsefedir, "metafizik" adını verdikleri için, doğu metafiziğinin de bundan daha başka ve daha fazla bir şey olmadığını tahayyül ederler. Dolayısıyla, bu metafiziğin şu veya bu netîceye gerçekten ulaştırı-

4) Dilimizde "bilgi" (connaissance) kelimesi her sâhada kullanılmakla beraber "ma'rifet" kelimesi "ma'rifetullah", "ma'rifet-i ilâhî" "maârif", "ârif", "irfan" v.b. daha çok tasavvuf sâhasında kullanılmaktadır. "ilim" kelimesi ise "bilgi" gibi hem maddî ve hem de manevî sâhada kullanılmaktadır. (Çev. notu).

mayacağı hükmünü mantıken çıkarırlar. Halbuki doğu metafiziği o neticelere gerçekten ve fiilen ulaştırır. Çünkü bu metafizik onların zannettiğinden tamâmen başkadır. Onların göz önünde bulundurdıkları tabiat sâhasıyla alâkalı bir bilgi, hâricî ve dünyevî (profane) bir mâlûmat olduğuna göre, bütün bunlarda metafizikten hiçbir şey yoktur. Zâten bizim bahsetmek istediğimiz de kat'iyen bu bilgi değildir. Şu halde biz “metafizik”i “tabiat-üstü” (le surnaturel) ile eş mânâda mı kullanıyoruz? Suâli hatıra gelebilir. Böyle bir anlayışı memnûniyetle kabul ederiz. Zîra, zuhur âleminin (le monde manifesté) sâdece son derece küçük (infinitésimal) bir unsuru olan his âlemi değil, tabiat yâni bütün şümûlüyle zuhur âlemi aşılmadıkça, yine de tabiat sâhasında kalınmış demektir. Metafizik denilen şey, az önce söylediğimiz gibi, tabiat ötesinde ve üstünde olandır. Şu haldе bu, tam mânâsıyla “tabiat-üstü”dür.

Fakat, bu noktada şüphesiz şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: Yâni tabiati aşmak mümkün müdür? Gayet açık bir şekilde cevap vermekte tereddüt etmeyeceğiz. Bu sâdece mümkün değil, üstelik mevcut ve vâkı'dır de! Bu bir iddialı cevap olmaktan öte bir mânâ ifâde etmez ki!... denilebilir. Bu hususta hangi deliller ortaya konabilir? diye bir soru daha sorulabilir. Doğrusu, ne gariptir ki, bir bilgiyi elde etmek için gerekli çalışmayı yaparak bizzat idrak etmek için gayret göstermek yerine, böyle bir bilginin mümkün olup olmadığının isbat etmek talep edilmektedir! Bu bilgiye sâhip olan için bu münâkaşaların ne faydası, ne değeri olabilir ki? Bilgi yerine “bilgi teorisini” koymak modern felsefenin belki de en güzel iktidarsızlık itirâfıdır.

Zâten, her kat'iyette ifâde ve izâhı kabil olmayan bir şeyler vardır. Münhasıran şahsî bir gayret göstermeksizin hiçbir kimsenin herhangi bir bilgiye erişmesi mümkün olamaz. Bir başka kimsenin bu hususta yapabileceği şey, bu bilgiye ulaşmak isteyenine imkân vermek ve vâsıtaları göstermekten ibârettir. Bunun için, saf irfan planında (l'ordre purement intellec-

tuel), herhangi bir kanâati başkasına zorla kabul ettirmek istemek boşunadır. Bu hususta en iyi delil bile fiilen ve doğrudan doğruya bilinen bilginin yerini tutamayacaktır.

Şimdi, anladığımız mânâda metafiziği târif edebilir miyiz? Hayır, zîra târif etmek demek, dâima tahdit etmek demektir. Bahis mevzûu olan şeyin ise, mâhiyeti icâbı, hakîkten ve kat'iyen hudûdu yoktur. Şu halde hiçbir kalıp ve sistem içine sokulamaz. Metafizik, meselâ küllî prensiplerin bilgisidir şeklinde tavsif edilebilir. Fakat bu, doğrusunu söylemek gerekirse, bir târif değildir. Üstelik bu ifâde metafizik hakkında pek müphem bir fikir verebilir. Bu prensipler sâhasının, metafizikle uğraşmakla berâber, metafiziği kısmî ve noksan bir şekilde ele alan bâzı batılların zannettiklerinden çok daha geniş olduğun söylersek bu tavsife bâzı şeyler daha ilâve etmiş olabiliriz. Aristo, metafiziği varlığın (l'être) varlık olarak bilinmesi şeklinde telakkî ederek böylece metafiziği ontoloji ile aynileştirmiş, yâni parçayı (partie) bütün (tout) yerine koymuş oluyordu. Doğu metafiziğine göre, saf varlık (l'être pur) prensiplerin ne ilki ne de en küllisidir. (universal). Zîra varlık (varlık olarak zuhûra gelmiş olmak bakımından) bir taayyündür (belirlenme) (détermination). Şu halde varlığın ötesine gitmek gerekir ve hattâ en fazla ehemmiyet arzeden şey de orada bulunmaktadır. Bunun içindir ki, hakîkten metafizik olan her idrakte (conception) ifâdesi gayr-i kabil olan şeyin hissesini dâima mahfuz tutmak lâzımdır. Hatta, nasıl ki sonlu (le fini) büyüklüğü ne olursa olsun Sonsuz'a (l'Infini) nazaran bir hiç mesâbesinde ise, ifâde edilebilen her şey, her türlü beyan ve ifâdeyi aşan şey nazarında tamâmiyle hiçbir şeydir. Bu, ifâde etmekten ziyâde hissettirilebilir (suggérer). Velhâsıl, dış şekillerin burada oynadığı rol de hissettirmekten ibârettir. Bütün bu şekiller, gerek kelimeler gerekse semboller olsun, kendilerini fevkalâde aşan idrak (conception) imkânlarına yükselmek için ancak birer dayanak ve destek noktası teşkil ederler. Birazdan bu noktaya tekrar döneceğiz.

Merâmımızı daha iyi anlatacak elimizde başka bir terim olmadığı için metafizik mefhumlardan (conceptions) bahsediyoruz. Fakat bundan dolayı ilmî veya felsefî mefhumlara benzer bir şeylerin metafizikte mevcut olduğu zannedilmesin. Burada şu veya bu şekilde “mücerred mefhumlar” (abstractions) meydana getirmek bahis mevzûu olmayıp hakîkati olduğu gibi bilmek, hakikat hakkında doğrudan doğruya bir bilgi elde etmek söz konusudur. İlim, aklî, nazarî, dâima dolaylı ve akis yoluyla elde edilen bir bilgidir (la connaissance par reflet). Metafizik ise akıl-üstü- (supra-rationnelle) bilgidir, sezgiye dayanır (kalbî) (intuitive) ve doğrudan doğruyadır, (immédiate). Bu saf kalbî sezgi (intuition intellectuelle pure)⁵, ki bu olmaksızın gerçek metafizik var olamaz, bâzı çağdaş filozofların bahsettiği sezgiyle kat’iyyen karıştırılmamalıdır. Zîra bu filozofların sezgisi, aksine, akıl-altıdır (infra-rationnelle). Bir kalbî sezgi (intuition intellectuelle) bir de hissî (sensible) sezgi vardır. Biri aklın ötesinde, fakat diğeri aklın aşağısındadır. Bu akıl-altı sezgi ancak oluş ve değişme âlemini, yâni tabiatı, daha doğrusu tabiatın küçücük bir parçasını kavrayabilir. Kalbî sezginin sâhası ise, bunun aksine, ebedî ve değişmez (immutables) prensipler sâhasıdır; metafizik (yâni tabiat-ötesi) sâhadır.

Küllî prensipleri doğrudan doğruya kavrayabilmek için müteal akıl (l’intellect transcendant) (kalp) da küllî plandan neş’et etmiş olmalıdır. Müteal akıl (kalp) hiç de ferdî-beşerî (individuelle) bir meleke değildir. Bunu öyle telakkî etmek mütenâ-

5) Yazar “intuition intellectuelle” (kalbî sezgi) ile “intuition sensible” (hissî sezgi) arasında fark gözettiği gibi, “intellect, intelligence” (kalb veya akl-ı maad) ile “raison” (akıl veya akl-ı maas) arasında da bir tefrik yapmaktadır. İsmâil Fennî Bey tasavvufîta bu iki akli ayırt etmek için şöyle demektedir: “Akıl kelimesinin akl-ı maas ve kuvve-i fikir ve nazar mânâsında işti’ mâli ekser olmakla artık bu vech ile kesb-i kemal eden akl-ı nûrânî hakkında “kalb”, “basîret” gibi tâbirler kullanılmıştır.” Bkz. Vâhdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî, İstanbul 1928, s. 36 “Intellectualité” kelimesini ise “irfan” ile karşılamaya çalıştık. (Çev. notu).

kız olur. Zîra, ferdin kendi hudutlarını aşabilmesi ve kendisini fert olarak belirleyen şartlardan kurtulabilmesi onun imkânları dâhilinde değildir. Akıl (raison) esâsen ve husûsen beşerî bir melekedir. Fakat aklın ötesinde olan kalp ise gerçekten “gayr-i beşerî”dir (non-humain). Metafizik bilgiyi mümkün kılan da budur. Tekrar söylemek gerekirse, metafizik bilgi beşerî (humaine) bir bilgi değildir. Başka bir deyişle, beşer (l’homme) bu bilgiye bir beşer (homme) olarak erişemez. Fakat, mertebelerinin (états) birinde beşer (humain) sûretinde görünen, aynı zamanda başka birşey olan ve beşerî bir varlıktan (un être humain) daha fazlasını zâtında bulunduran insan (cet être) olarak bu bilgiye erişebilir. Bu ise beşeriyet-üstü mertebelerin (états supra-individuels) fiilen şuûruna ermek demektir ki metafiziğin gerçek mevzûu, daha doğrusu bizatihi metafizik bilgidir. Böylece en esaslı noktalardan birine gelmiş oluyoruz. Bu nokta üzerinde ısrarla durmak gerekmektedir: Şâyet her fert kendi içinde tam bir varlıksa ve Leibnitz’in *monadları* gibi kapalı bir sistem teşkil ediyorsa metafiziğe yol bulmaya imkân yoktur. Çâresiz bir şekilde kendi üzerine kapanmış bu insan (cet être), kendisinin âit bulunduğu varlık (existence) planından olmayan bir şeyi bilmek için hiçbir vâsitaya sâhip olamayacaktır. Fakat durum böyle değildir. Gerçekte fert hakikî varlığın (l’être véritable) ancak geçici ve ârizî (contingente) tezâhürünü (manifestation) temsil etmektedir. Bu fert, aynı varlığın diğer mertebelerinin nâmütenâhî (indefinie) çokluğu arasında ancak husûsî bir mertebeden (état) ibârettir ve bu varlık (être), hindu metinlerinde sık sık rastlanılan bir teşbihle söyleyecek olursak, nasıl ki güneş, içinde aksettiği görüntülerden mutlak sûrette müstakil ise, bu vücud (varlık) da zâtında bütün tezâhürlerinden mutlak sûrette müstakildir. “Zat” (le Soi) ile “benlik” (le moi) ve “şahsiyet” (la personnalité) (hüviyet) ile ferdiyet (l’individualité) (beşeriyet) arasındaki esaslı fark işte budur. Nasıl ki görüntüler parlak ışınlarla güneş kaynağına bağlı ise ve gü-

neş kaynağı olmaksızın bu ışınların hiçbir varlığı ve gerçekliği yoksa, aynı şekilde ister beşerî ferdiyet veya ister başka bir benzeri zuhur (manifestation) mertebesi (état) bahis mevzûu olsun ferdiyet de, biraz önce bahsedilen müteal akıl (kalb) vâsıtasıyla, “şahsiyet”e (veya hüviyet’e) varlığın (être) aslı (principl) merkezine bağlanmıştır. Bu konuşmanın hudutları içinde bu mülâhazaları daha tam olarak ne izah etmek ne de varlık mertebeleriyle (des états multiples de l'être) alâkalı teori hakkında daha belirli bir fikir vermek mümkündür. Maamâfih, bu mevzûların gerçekten metafizik olan her doktrinde hâiz olduğu ehemmiyeti, hiç olmazsa hissetirebilmek için bundan yeteri kadar söz etmiş olduğum zannediyorum.

Teori dedim, fakat bahis mevzûu olan sâdece teori değildir. Burada izâha muhtaç bir nokta vardır. Dolaylı ve bir nevi sembolik olmaktan öte bir şey ifâde etmeyen teorik bilgi, hakikî bilgiye erişmek için gerekli olmakla berâber, sâdece bir hazırlıktan ibârettir. Zâten teorik bilgi herhangi bir sûrette başka bir kimseye nakledilebilecek yegâne şeydir ve üstelik tamâmen aktarılması da mümkün değildir. Bunun içindir ki her ifâde bilgiye (mârifet) (connaissance) yaklaştırmak için bir vâsıtaadır. Önceleri sâdece kuvvede olan bu bilgi, daha sonra fiilen tahakkuk ettirilmelidir. Bu noktada, biraz önce işâret ettiğimiz kısmî metafizikle, meselâ Aristo’nun ki ile, yeni bir fark daha müşâhede ediyoruz. Aristo metafiziği varlıkla hudutlandırmış ve üstelik onun metafiziğinde teori kendi kendine yetermiş gibi takdim edilmiş olduğundan teorik bakımından da tam değildir. Halbuki teori, bütün doğru doktrinlerinde olduğu gibi kendisine tekabül eden bir tahkik ve tahakkuk (réalisation)⁶ gereğince açıkça tanzim edilmeliydi. Maamâfih, mükemmel olmayan, neredeyse yarım denebilecek bu metafizikte bile bâzan öyle

6) “Réalisation” kelimesini tasavvufî mânâsıyla “tahkik” ve tahakkuk kelimeleriyle çevirmekle berâber “seyr ve sülûk” mânâsına yakınlığı da hatırdâ tutulmalıdır. (Çev. notu)

ifâdelere rastlanır ki, eğer iyi anlaşılmış olsaydı, bambaşka neticelere sevketmiş olması gerekirdi. Meselâ Aristo açık bir şekilde: “İnsan (l’être) bütün bildiğinden ibarettir” demiyor mu? Bilgi ile aynîleşme (identification) belirten bu ifâde metafizik tahkik ve tahakkuk (réalisation métaphysique) prensibinin ta kendisidir. Fakat, burada bu prensip tek başına kalmakta, tamâmen teorik bir ifâde olmaktan başka bir kıymete sâhip bulunmamaktadır. Bundan hiç istifade edilmemiştir. Hatta öyle görünüyor ki, bu vaz edildikten sonra artık üzerinde hiç düşünülmemiştir. Nasıl oluyor da, bizzat Aristo ve tâkipçileri bu cümlede mündemiç olan şeyleri daha iyi bir şekilde görmemişlerdir? Daha pek çok noktada da durumun böyle olduğu doğrudur. Meselâ akıl (raison) ile saf aklın (Intellect pur) ayırt edilmesi gibi öze âit şeyleri, hiç de az açık denilemeyecek bir şekilde formüle etmiş oldukları halde, unutmuş görünmektedirler. Bunlar garip boşluklardır. Acaba bunda, az-çok nâdir ama mevcut olması mümkün istisnâlar hâriç, batı zihniyetinin zarûrî bir îcâbı denilebilecek hudutluluğun (limitation) (kifâ-yetsizlik) tesîrini mi görmek lâzımdır? Bu belki bir ölçüde doğrudur. Fakat bununla berâber, modern çağdaki kadar, eskiden de batı irfânının (intellectualité) umûmiyetle böylesine pek dar ve mahdud olduğu zannedilmemelidir. Yalnız, bu gibi doktrinler ne olursa olsun, yine de zâhîrî doktrinler olmaktan öte başka bir şey değildir. Her şeye rağmen hakîkî metafizikten bir hisse ihtiva ettikleri için diğer bir çoğundan da üstündür. Fakat metafizikle hiç alâkası olamayan bir başka planın mülâhazalarıyla da dâima karışık bir hâlde bulunmaktadır. Batı’da, Antikite ve Ortaçağ’da bundan başka şeylerin olduğuna, bir havas zümresine (l’élite) mahsus, modern kişilerin çoğu tarafından şüphesiz güçlkle kavranabilecek bir şey olan tahkik ve tahakkuku (réalisation) da ihtivâ eden, noksansız diyebileceğimiz, tamâmiyle metafizik doktrinlerin mevcut olduğuna kat’iyyetle kaniyiz. Eğer batı bunun hâtırasını bile tamâmen

kaybetmişse bu, kendisine has an'anelerinden (İrfânî geleneklerinden) (traditions) bağını koparmış olmasından ileri gelmektedir. Bunun içindir ki modern medeniyet anormal (anormale) ve yolundan sapmış (déviée) bir medeniyettir.

Eğer sâdece teorik bilgi bizâtihi gaye olsa ve metafizik bu noktada kalacak olsaydı, şüphesiz bu bir mânâ ifâde etmekle berâber, yine de pek yetersiz bir şey olurdu. Böylesine bir bilgiye bağlı, matematik bir kat'iyetten daha kuvvetli hakikî bir kat'iyet mevcut olmasına rağmen bu bilgi mukayese götürmez derecede üstün bir planda olsa da, netîcede, yine de kendisinden daha aşağı, beşerî ve dünyevî (terrestre) seviyede bulunan ilmî ve felsefî spekülasyonun benzeri olmaktan öte bir şey olmayacaktır. Metafiziğin bulunması gereken seviye bu değildir. Bâzı kimselerin “zekâ oyunu”na veya böyle görülebilen bir şeye alâka göstermeleri bizi ilgilendirmez. Bu nevi şeyler bizim içih ehemmiyetsiz şeylerdir. Psikolog tecessüslerinin metafizikçiye tamâmen yabancı kalması gerektiği düşüncesindeyiz. Metafizikçi için bahis mevzûu olan şey var olanı bilmektir. Hatta onu o şekilde bilmelidir ki, bizzat kendisi de gerçekten ve fiilen bütün bu bildiği şeylerden ibâret olmalıdır.

Metafizik tahkik ve tahakkukun vâsıtalarına gelince: Bu tahakkukun mümkün olduğuna îtiraz edebileceklerini zanneden kimselerin, kendilerini alâkadâr eden hususta ne gibi îtirazlar yapabileceklerini iyi biliyoruz. Filhakîka bu vâsıtalar beşerin vûs'atı dâhilinde olmalı ve hiç olmazsa ilk merhalelerde beşerî mertebenin şartlarına uydurulmalıdır. Çünkü beşerî mertebeden hareket ederek daha yüksek mertebelere sâhip olması gereken insan, hâlen bu beşerî mertebede bulunmaktadır. Şu halde bu âlemin üstüne yükselmek için insanın destek noktası olarak alacağı şeyler şimdiki zuhûrunun (manifestation) bulunduğu bu âleme âit şekiller içindedir. Kelimeler, sembolik şekiller, ezkâr (rites) veya muhtelif hazırlayıcı muâmelelerin destek noktası olmaktan başka ne bir mevcûdiyet sebebi ne de bir vazifesi

vardır. Daha önce de söylediğimiz gibi, bunlar sâdece mesnedler olup başka bir mânâ ifâde etmezler. Fakat, bâzı kimseler diyeceklerdir ki: Nasıl olur da tamâmen zamanla mekânla mukayyed (contingents) olan bu vâsıtalar kendilerini ziyâdesiyle aşan, kendilerinin âit bulunduğu plandakinden bambaşka bir plandan bir tesir vücûda getirebilirler? Evvelâ şuna dikkat çekmek isteriz ki, gerçekte bunlar sâdece ânzî (accidentels) vâsıtalarlardır ve elde etmeye yardım ettikleri netîce kat'î sûrette bunların tesîriyle vücûda gelmemiştir. Bu vâsıtalar netîceye daha kolayca ulaşmak için insanı matlub olan hâlet (disposition) içine koyarlar, o kadar! Göz önünde bulundurduğumuz îtiraz eğer bu durumda geçerli olmuş olsaydı, aynı şekilde, meselâ dînî ibâdetler (rites religieux), vaftizler (sacrements) hakkında da geçerli olması gerekirdi ki burada da vâsita ile gaye arasında nispetsizlik hiç de az değildir. Bu îtirazda bulunan kimseler, belki yeteri kadar bunları düşünmemişlerdir. Biz kendi hesabımıza, basit bir vâsitayı hakîkî mânâda bir sebeple karıştırmıyor ve metafizik tahkîki, her ne olursa olsun, hiçbir şeyin tesîri netîcesi olarak görmüyoruz. Çünkü metafizik tahkik, henüz mevcut olmayan bir şeyin vücûda getirilmesi değil, zaman veya başka bir şeyle alâkalı her türlü teselsülün (succession) dışında, dâimî ve değişmez bir şekilde var olanın şuûruna ermektir. Zîra, kendi prensipleri içinde mûtâlâa edilecek olursa “varlık”ın bütûn mertebeleri (tous les états de l'être) ân-ı dâim⁷

7) “Ân-ı dâim” bir tasavvuf istilâhı olarak şöyle tarif edilmektedir: “Vahdete erilince zaman ve mekân kaydı kalkar. Ortada ancak ân-ı dâim” kalır. (...) Ezel ve ebed ân-ı dâimde mündemidir. Ve ân-ı dâim “zaman”ın batınıdır.” Bkz., M. Z. Pakalın; Osmanlı Târih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, (An) maddesi. Niyâzi Mısri bir beytinde şöyle demektedir:

Ân-ı dâimdir hakikat güneşi

Ân-iyem ben gümmezem ben gelmezem

Bu beytin açıklaması için bkz. Seyyid Muhammed Nur; Niyazi Mısri Divanı Şerhi, İstanbul 1976 (Neşre hazırlayan ve sâdeleştiren: Mahmut Sâdeddin Bilginer, s. 159-160. (Çev. notu).

(l'éternel présent) içinde mükemmel bir şekilde "aynı zamanda oluş" "simultanéité" hâlinedir.

Şu halde metafizik tahkik ile bu tahkîke ulaştıran veya bu tahkîki hazırlayan vâsıtalar arasında müşterek bir taraf olmadığın kabul etmekte hiçbir güçlük görmüyoruz. Zâten bunun içindir ki bu vâsitalardan hiçbirisi mutlak şekilde zarûrî değildir. Ama, en azından gerçekten kaçınılmaz denilebilecek bir hazırlık vardır ki, bu da teorik bilgidir. Diğer taraftan teorik bilgi-de, en mühim ve en devamlı rolü oynayacağını kabul ettiğimiz bir vâsita olmaksızın pek ileri gidemeyecektir. Bu vâsita ise murâkabe (concentration) dir ki, her şeyin dağılmaya ve durmaksızın değişmeye doğru gittiği modern Batı'da zihni alışkanlıklara tamâmen yabancı, hattâ zıt bir şeydir. Bütün diğer vâsıtalar buna nispetle tâlî derecede kalırlar. Bu vâsıtalar bilhassa murâkabeyi kolaylaştırmaya yaradıkları gibi, ayrıca beşerî ferdiyet ile "varlık"ın (l'être) yüksek mertebeleri arasında fiili irtibatı hazırlamak için, bu beşerî ferdiyetin muhtelif unsurlarını kendi aralarında âhenkleştirmeye de yararlar.

Üstelik hareket noktasında bu vâsıtalar hemen hemen nâ-mütenâhî değişik olabilirler. Zîra her bir fert için bu vâsıtalar ferdin kendine has tabiatına (nature) uydurulmalı ve husûsî istîdat ve hâletlerine (disposition) muvâfık olmalıdır. Daha sonra farklılıklar gitgide azalacaktır. Zîra aynı hedefe yönelen pek çok tarik⁸ (Voies) söz konusudur. Bir merhaleden itibâren her nevi kesret (çokluk) kaybolacak, fakat o vakit ferdî ve zamanla mekânla mukayyed vâsıtalar da ifâ ettikleri rollerini ikmal etmiş olacaklardır. Bâzı hindu metinleri vâsıtaların oynadığı bu rolün hiç de zarûrî olmadığını göstermek için şöyle bir mukayese yaparlar: Yolculukta bir kimse menzil-i maksûduna at sâyesinde daha çabuk ve daha kolay varabilir, fakat yolcunun oraya atsız da ulaşması pekâlâ mümkündür. Metafizik tahkik maksadıyla

8) "Allah'a giden yollar (tarikler) Ademogulları (veya yaratıkların nefesleri) sayısındadır" sözü sûfilerce sık sık kullanılmaktadır. (Çev. notu).

belirlenen ezkâr-evrad (rites) ve muhtelif muâmeleler ihmal edilebilir, ama yine de, insanın bütün kuvvetlerinin ve rûhunun bu tahkik hedefi üzerinde sâdece devamlı bir sûrette tesbit ve teksif edilmesiyle netîcede bu yüce hedefe varılabilir. Fakat sarfedilen gayreti daha az meşakkatlı kılacak vâsıtalar mevcut ise, niçin bunları bile bile ihmal etmeli? Önce yüksek mertebelere⁹, daha sonra yüce ve keyfiyetsiz (inconditionné) mertebeye (ıtlak mertebesine) vâsıl olmak için, bizzat kendisi de zamanla mekânla mukayyed (contingent) olan bu beşerî mertebeden hareket etmek mecbûriyetinde olduğumuza göre beşerî mertebenin şartlarını göz önünde bulundurmak mukayyed (contingent) ile mutlakı (absolu) birbirine karıştırmak mı demektir?

Şimdi Doğu'nun bütün *an'anevî* (traditionnelles) doktrinlerinde müşterek olan öğretilere göre metafizik tahkîkin belli başlı merhalelerine işâret edelim. Bir nevi hazırlık denilebilecek birinci merhale beşerî sâha içinde gerçekleşir ve ferdi-

9) Bu mertebelere tasavvufta merâtib-i vücud denir. Sâlik seyr ve sülûku (seyr ilallah, seyr fillah, seyr ma'allah) esnâsında, beşeriyet mertebesinden yükselerek bu mertebeleri "zevkan" geçer. Bu mertebeleri kendi zâtında tahakkuk ettirdiği vakit ona "insân-ı kâmil" denir. Bu yükselişe "urûc" adı verilir. Varlık mertebeleri çok olmakla beraber dördü, beşli, yedili ve kırklı tasnifler yapılmıştır. Her tasnifte bir mertebeye muhtelif isimler verilmiştir. Yüce mertebelerden aşağı mertebelere doğru dördü tasnifte bu mertebelere: 1- Lâhut, 2- Ceberut, 3- Melekût 4- Nâsut (Beşeriyet); beşli tasnifte (hazarât-ı hamse): 1- Ahadiyyet, 2- Vâhidiyyet (a'yân-ı sâbite) 3- Ervah, 4- Misal 5- Şehâdet (tabiat); yedili tasnifte ise 1- La-taayyûn (ıtlak, zât-ı baht, ahadiyyet) 2- Taayyûn-i evvel (vahdet, hakikat-i muhammediye) 3- Taayyûn-i Sâni (vâhidiyyet, hakikat-i insâniyye, a'yân-ı sabite), 4- Ervah (âlem-i melekût-i ednâ, âlem-i emr) âlemi, 5- Misal (arz-ı hakikat), 6- Ecsam (tabiat, şehâdet, dört unsur), 7- Mertebe-i câmia (insân-ı kâmil) isimleri verilmiştir. Bu yedili taksimdeki ilk üç mertebe zamânî değil aklîdir ve kadîmdir. Daha geniş bilgi için bkz., Ahmet Avni Konuk; Fûsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi'nin Mukaddimesi (Yayına haz. Dr. M. Tahralı-Dr. Selçuk Eraydın), Marmara -Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1987-1992, 4 cilt; Şeyh Mehmed Elif Efendi; el-Kelimât el-Mücmele fi Şerhi et-Tuhfe el-Mursele, İstanbul 1342; İsmâil Fennî; Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin Arabî, s. 15-20, İstanbul 1928. (Çev. notu).

yetin (individualité) hudutları ötesine de geçmez. Bu, ferdiyetin nâmütenâhî (indéfinité) geliştirilmesinden ibarettir. Alelâde bir beşerde yegâne gelişebilmiş olan bedenî tavır (modalité corporelle) ferdiyetin ancak çok küçük bir kısmını temsil eder. Filvâki, işte bu bedenî tavırdan yola çıkmak lâzımdır. Vâsıtaların başlangıçta duyular planından alınmış olması bundan dolayıdır. Fakat bu vâsıtalar beşerî varlığın diğer tavırlarında da akisler yapacaktır. Hâsılı, bahsettiğimiz bu merhale beşerî ferdiyette bilkuvve meknuz olan bütün imkânların tahakkukundan (réalisation) veya geliştirilmesinden ibarettir ki bu imkânlar beşerî ferdiyetin bedenî ve hissî sâha ötesine muhtelif istikametlerde yayılan âdetâ pek çok uzantılarını teşkil ederler. İşte daha sonra bu uzantılar sâyesinde diğer mertebelerle irtibat (communication) teessüs ettirebilecektir.

Tam ferdiyetin bu tahakkuku, bütün (irfânî) *an'anelerde* “mertebe-i ûlâ” (l'état primordial) diye isimlendirilen mertebenin yeniden inşası olarak belirtilmiştir. Bu mertebe “âdem-i hakikî” (l'homme véritable)'in mertebesi olarak telakkî edilmiştir. Bu mertebede, alelâde beşerî mertebenin bazı karakteristik tahditleri, husûsiyle zaman şartının gerektirdiği tahdit aşılmıştır. Bu “mertebe-i ûlâ”ya erişen insan yine de bir beşerî ferttir, hiçbir ferdiyet-üstü mertebeye fiilen sâhip bulunmamaktadır. Mamâfih o andan itibaren bu insan zaman kaydından kurtulmuş ve onun için, zaman bakımından eşyâdaki zâhirî teselsül (succession) (öncelik-sonralık keyfiyeti) “aynı zamanda oluş”a (en simultanéité) istihâle etmiştir. O alelâde bir beşerin bilmediği bir melekeye şuurlu olarak sâhip olmuştur ki, buna “ebedîlik duygusu” (le sens de l'éternité) denilebilir. Bu feykalâde mühimdir. Zîra zamânî teselsüle bağlı görüş noktasından dışarı çıkamayan ve bütün eşyâyı “aynı zamanda oluş” sûretinde mütalâa edemeyen bir kimse metafizik planda pek az şeyi bile idrak etmekten âciz kalır. Metafizik bir bilgiye gerçekten erişmek isteyen bir kimsenin ilk yapacağı şey kendini zaman dışına koya-

bilmektir. “Zaman dışı” (hors du temps) yerine, eğer pek garip ve gayr-i müstâmel addedilmeyecek olsaydı, memnûniyetle “lâ-zaman” (le non-temps), kelimesini kullanabilirdik. Biraz önce bahsettiğimiz “mertebe-i ûlâ” tamâmiyetiyle elde edilmeden çok önce de bu zamansızlık (intemporel) şuûruna, bir hayli noksan olmakla berâber, yine de gerçek bir şekilde ulaşılabilir.

Belki, niçin “mertebe-i ûlâ” tâbiri kullanılıyor diye bir sual sorulabilir. Bu şunun içindir: Batı’nın *an’anesi* (DİN) dâhil, (zî-ra Kitâb-ı Mukaddes de farklı bir şey söylemez) bütün *an’aneler*, bu mertebenin, beşeriyetin menşe’inde tabîî olan mertebe olduğunu, şimdiki mertebenin ise bir düşüşün (déchéance) netîcesi, bir devir (cycle) müddeti esnâsında çağlar boyunca husûle gelen âdeta tedricî bir maddileşmenin tesîri netîcesi olduğunu söylemekte mutâbık bulunmaktadırlar. Modern kişilerin anladıkları mânâda bir “tekâmül”e (évolution) inanmıyoruz. Bu kimselerin tahayyül ettikleri sözde ilmi hipotezler hiçbir sûrette gerçeğe uygun değildir. Burada, hindu doktrinlerinde hassaten geliştirilmiş “semâvî devirler” (cycles cosmiques)¹⁰ teorisi hakkında şöyle bir îmâda bulunmaktan öte bir şey söylememiz mümkün değildir. Böyle bir şey yapmak mevzû-umuzun dışına çıkmak olur. Zîra kozmoloji, oldukça yakından metafiziğe bağlı olmasına rağmen, metafizik değil, sâdece metafiziğin tabiat sâhasına tatbikinden ibârettir. Gerçek tabiat kanunları, izâfî ve zamanla mekânla mukayyed (contingent) bir sâhada, küllî ve zarûrî prensiplerini ancak birer netîcelerdir.

Metafizik tahkike dönelim: İkinci merhale ferdiyet ötesi mertebelerle alâkalıdır. Fakat, şartları beşeriyet mertebesindekinden bambaşka olmasına rağmen bu ferdiyet-üstü mertebeler yine de bâzı kayıtlara bağlı (conditionnés) dır. Burada, daha önceki merhalede içinde bulunduğumuz beşeriyet âlemi

10) Bkz. René Guénon; *Formes Traditionnelles et Cycles Cosmiques*, Editions Gallimard, Paris 1970. Yazar bu kitabının ilk makalesinde bu teoriyi incelemektedir. (Çev. notu).

tamâmen ve kat'î sûrette geçilmiştir. Hattâ daha fazlasını söylemek gerekir. Geçilen geride bırakılan şey, hangisi olursa olsun ferdî mertebelerin hepsini içine alan en geniş mânâsıyla sûretler âlemdir. Zîra sûret, bütün bu mertebelerde müşterek olan şarttır Zâten “ferdiyet” de bu sûret şartıyla târif edilir. Bundan böyle, artık beşer denilemeyecek bir varlık olan insan, Uzak-Şark'ta kullanılan bir tâbirle, “sûretler mecrâsı”ndan (courant des formes) çıkmıştır. Burada gözetilmesi gereken başka farklılıklar da vardır. Zîra bu merhale alt-bölmelere ayrılabilir. Bu safha, sûretsiz olmalarına rağmen yine de zuhur âlemine âit olan mertebelerin elde edinilmesinden “saf varlık” (l'être pur) mertebesi olan küllilik (universalité) derecesine kadar gerçekte bir çok merhaleyi ihtivâ eder.

Maamâfih beşeriyet mertebesine nispetle ne kadar yüksek ve beşeriyet mertebesinden ne kadar uzak olursa olsun bu mertebeler yine de izâfidirler. Hattâ bu, onlar arasında en yüksek, her nevi zuhûrun (manifestation) prensibine tekabül eden merhale hakkında da doğrudur. Şu halde bu mertebelere sâhip olmak ancak geçici bir netîce olup metafizik tahkîkin son hedefiyle karıştırılmamalıdır. Bu hedefin bulunduğu yer “varlık”ın da (l'être) ötesindedir. Buna nispetle geri kalan her şey ancak yol alış ve hazırlıktan ibârettir. Bu yüce hedef her türlü kayıt ve tahditten âzâde olan “ıtlak mertebesi”dir (l'état inconditionné). İşte bu sebepten dolayı da târif ve ifâde edilebilmesi tamâmen gayr-ı kabildir ve hakkında söylenebilecek her şey selbî (négative) terimlerle, yâni izâfiyetleri içinde her nevi varlığı tâyin ve târif eden hudutların red ve nefyedilmesiyle ifâde edilebilir. Hindu doktrininde bu mertebenin elde edilmesine, mukayyed mertebelere nisbetle “Kurtuluş” (la Délivrance) ve Yüce Prensip'e (Principe suprême) nispetle “İttihad”¹¹ (Union) adı verilir.

11) İslâm tasavvufunda “ittihad” kelimesi pek kullanılmaz. “Vusul” kelimesi ise kullanılan bir tâbirdir. El-vusul ilallah, el-vâsıl ilallah gibi. Türkçede “ermek” “ermiş”, “eren” kelimeleri kullanılmaktadır. (Çev. notu).

Bu itlak mertebesinde “varlık”ın (l’être) bütün mertebeleri prensip olarak bir arada bulunurlar. Fakat bu mertebeler burada sûretten arınmış (transformés) ve kendilerini muayyen (particulier) mertebeler olarak belirleyen husûsî şartlardan sıyrılmışlardır. Bundan böyle varlığı devam eden ise, müsbet bir gerçekliğe sâhip olan şeydir. Çünkü her şey prensibine burada sâhiptir. “Kurtuluş” a eren insan imkânlarının tamâmını gerçekten tasarrufu altına almıştır. Kaybolan şeyler ise sâdece, gerçekliği tamâmen menfî olan tahdit edici kayıtlardır. Çünkü bunlar, Aristo’nun anladığı mânâda, ancak bir “yokluk” u (privation) temsil ederler. Bu nihâî merite, bâzı batılların zannettiği gibi bir çeşit yok oluş (anéantissement) değil, bil’akis mutlak kemal (plénitude), yüce gerçek (la réalité suprême) tir ki onun karşısında geri kalan her şey ancak bir hayalden (illusion) ibârettir.

Şunu da ifâde edelim ki, metafizik tahkîk esnâsında insan tarafından elde edilen, cüz’î de olsa her netîce kat’î bir sûrette kazanılmış olur. Bu elde edilen netîce, bu insan için hiçbir şeyin aslâ elinden alamayacağı dâimî bir kazanç teşkil eder. Bu yolda yapılan çalışma, hattâ nihâî sonuca varmadan bırakılsa bile kat’î olarak yapılmış olur. Çünkü bu çalışma zaman dışıdır. Bu yalnızca teorik bilgi husûsunda da doğrudur. Zîra her bilgi meyvesini bizzat kendinde taşır. Bu bakımdan bilgi (mârifet), insanın bir anlık değişmesi demek olan ve dâimâ netîcelerinden ayrı bulunan aksiyondan bir hayli farklıdır. Üstelik bu netîceler kendilerini husûle getiren şeyle aynı sâhadan, aynı varlık planındandır. Aksiyon, aksiyondan kurtarmak netîcesini hâsıl edemez. Aksiyonun sonuçları, müstait olduğu gelişme imkânlarının tamâmını nazat-ı itibâra aldığımız ferdiyetin hudutları ötesine geçemez. Her nevi tahdîdin (limitation) kökü olan cehâlete zıt olmadığı için hangi aksiyon olursa olsun cehâleti yok edemez. Nasıl güneşin ışığı karanlıkları dağıtıyor, cehâleti de sâdece bilgi (mârifet) dağıtabilir. İşte o za-

man, bütûn zuhûr (manifestés) ve gayb (non-manifestés) mertebelerinin değişmez (imuable) ve ebedî prensibi olan “zât” (le Soi) yüce hakîkatı içinde ortaya çıkar.

Metafizik tahkîkin ne olduğu hakkında her halde pek az bir fikir verebilecek ve pek çok noksan olan bu kaba çizgilerden sonra bâzı vahim yorum hatâlarını bertaraf etmek için tamâmen esasla alâkalı bir husûsa işâret etmek gerekmektedir. Bütûn bu bahsedilen şeylerin az veyâ çok harîkulâde denilebilecek fenomenlerle hiçbir münâsebeti yoktur. Fenomen (hâdisse) denilen herşey tabiat planına âittir. Metafizik ise fênomenlerin ötesindedir ve biz burada fenomen kelimesini en geniş şumûlüyle kullanıyoruz. Diğer bâzı netîceler arasında bundan şu netîce çıkar ki, sözû edilen mertebelerin “psikolojik” hiçbir tarafı yoktur. Bunu açıkça söylemek lâzımdır. Çünkü bu hususta bâzan çok acâip mânâ karıştırmaları (confusion) vâkî olmaktadır. Târifinden de anlaşılacağı üzere psikolojinin ancak beşerî mertebelerde sözû geçebilir. Üstelik bugün anlaşılan mânâda psikoloji, bu ilmin mütehasşislerinin farzedemeyecekleri kadar uzaklara yayılan ferdin imkânlarının ancak çok mahdud bir bölgesine erişebilmektedir. Beşer denilen fert, umûmiyetle Batı’da zannedildiğiden hem çok daha fazla, hem de çok daha azdır: Bugün umûmiyetle incelenen herşey netîce îtibâriyle bedenî tavrıla alâkalıdır. Beşer, bedenî tavrının (modalité) ötesinde nâmütenâhî (indéfinie) yayılma imkânlarına sâhip olduğu için, onların zannettiklerinden çok daha fazladır. Beşerin imkânları aynı zamanda çok daha azdır: Çünkü tam bir varlık teşkil etmek ve kendi kendine yeterli olmak bir tarafa, beşer sâdece hâricte bir tecellî (manifestation), hakîkî varlık (l’être véritable) tarafından giydirilmiş geçici bir görünüşten ibârettir. Hakîkî varlığın zâtı (l’essence de l’être véritable) ise kendi değişmezliği (immutabilité) içinde bu geçici (fugitive) görünüşten, hâricî tecellîden hiçbir sûrette müteessir olmamıştır.

Bu nokta üzerinde ısrarla durmak lâzımdır: Metafizik sâha fenomen âleminin tamâmiyle dışındadır. Zîra modern kişiler umûmîyetle fenomenlerden başka bir şeyi ne bilirler ne de araştırırlar. Zâten tecrübî ilimlere kazandırdıkları gelişme de göstermektedir ki bu kimseler hem en hem en münhasıran bu fenomenlere alâka duyarlar. Onların metafizik husûsunda istidadsız oluşları da bizzat bu temâyülden ileri gelmektedir. Şüphesiz, metafizik tahkîk çalışması esnâsında bâzı husûsî fenomenlerin vuku bulduğu da olur. Fakat bu tamâmen ârizî bir durumdur. Üstelik bu, arzû edilmeyen bir neticedir. Zîra bu nevî şeyler, bunlara ehemmiyet atfetmeye kalkışan kimseler için sâdece birer engelden ibârettir. Bu fenomenlerle oyalanıp kalan veya yolundan sapan, bilhassa istisnâî “kuvvetler” (pouvoirs) araştırmaya koyulan kimsenin, bu sapmanın vuku bulduğu zamâna kadar ulaşmış bulunduğu dereceden daha öteye tahkîkini ilerletmekte pek az şansı vardır.

Bu dediklerimiz bizi, “Yoga” terimi hakkında câri olan bâzı hatâlı yorumları tashîh etmek noktasına tabîi olarak sevk etmiş bulunmaktadır. Gerçekten, bu kelime ile hindûların beşer varlığındaki bâzı gizli kuvvetleri geliştirmeyi kastettikleri şeklinde bir iddiâ zaman zaman ileri sürülmemiş midir? Bizim biraz önce söylediklerimiz böyle bir târifin reddedilmesi gerektiği göstermek için kâfidir. Gerçekten “Yoga”nın mânâsı, biraz önce mümkün mertebe lûgat mânâsıyla tercüme ettiğimiz gibi, “ittihad”dır (Union). Şu halde bunun husûsen ifâde ettiği mânâ metafizik tahkîkin yüce hedefidir. “Yogi”ye gelince, eğer bu kelime en dar mânâsıyla anlaşılacak olursa, yalnız ve yalnız bu hedefe ulaşan kimse demektir. Bununla berâber, bizzat bu terimlerin, bir mânâ gelişmesiyle bâzı hallerde, “ittihad” a hazırlayan merhalelere, hattâ başlangıçta kullanılan basit vâsitalara ve bu merhalelere tekabül eden mertebelere vâsıl olan veya bu mertebelere varmak için bu vâsitaları kullanan insan hakkında da kullanıldığı olmuştur. Fakat, nasıl olur da,

ilk mânâsı “ittihad” olan bir kelimenin, ibtidâen ve husûsen teneffûsle alâkalı egzersizleri veyâ bu neviden şeyleri ifâde ettiği ileri sürülebilir? Umûmiyetle ritim ilmi diyebileceğimiz bilgiler üzerine binâ edilen bu ve benzeri diğer egzersizler, metafizik tahkik maksadıyla en çok kullanılan vâsıtalar arasında gerçekten görülmektedir. Fakat, zamanla mekânla mukayyed ve ârızî bir vâsita olmaktan başka bir mânâsı bulunmayan şey gaye yerine konulmamalı ve bir kelimenin tâlî ve az-çok saptırılmış olan mânâsı aslî mânâ zannedilmemelidir.

“Yoga”nın ilk mânâsının ne olduğundan bahsederken ve bu kelimenin esâsen dâima aynı şeyi ifâde ettiğini söylerken, şimdiye kadar hiç ele almadığımız bir mesele hakkında bir sual hatıra gelebilir. Arzettiğimiz bütün verileri iktibas ettiğimiz bu *an’anevî* metafizik doktrinlerin menşei nedir? Her şeyi târihî bakış açısından görmek isteyen kimselerin îtirâzına mahal verecek olsa bile bu suâlin cevâbı gayet basittir. Bunların menşei yoktur. Bununla şunu demek istiyoruz ki zaman içinde belirlenmeye elverişli beşerî bir menşeleri yoktur. Başka bir deyişle, *an’ane* (DİN)’nin menşei, farzedelim ki böyle bir durumda menşe’ kelimesinin mevcut olması için bir sebep bulunsun, bizzat metafizik gibi “gayr-i beşerî” (non-humaine) dir. Bu plandaki doktrinler beşeriyet târihinin herhangi bir ânında ortaya çıkmamıştır. “Mertebe-i ûlâ”ya dâir söylediğimiz birkaç söz ve ayrıca metafizik şeylerin zamansızlık (gayr-i zamânî) (intemporel) vasfı hakkında söylediklerimiz pek de güçlük çekmeden bunu anlamaya yardım edecektir. Yalnız, şu şartla ki, bâzı peşin hükümlerin aksine, târihî bakış açısının hiçbir sûrette tatbik edilemeyeceği şeylerin de var olduğunu kabul etmeye rızâ gösterilsin! Metafizik hakîkat ebedidir. Bundan dolayı da metafiziği gerçekten ve tam olarak bilebilen insanlar dâima mevcut olmuştur. Değişebilen şeyler sâdece dış şekiller ve zamanla mekânla mukayyet vâsitalardır. Bu değişmenin de, modern kimselerin “tekâmül” dedikleri şeyle

hiçbir alâkası yoktur. Bu değişme sâdece şu veya bu husûsî durumlara, bir ırka veya muayyen bir devre mahsus şartlara göre yapılan basit birer uyarlamadan (adaptation) ibârettir. Bu da *an'ane* şekillerinin (formes) çokluğu netîcesini ortaya çıkarmaktadır. fakat, nasıl "varlık"ın (l'être) zâtî (essentiellles) vâhdet ve ayniyeti zuhur mertebelerinin çokluğuyla bozulmuyorsa, doktrinin esâsı da bu şekil çokluğundan dolayı hiçbir sûrette değişmez veya bundan müteessir olmaz.

Şu halde metafizik bilgi ve bu bilginin gerçekten metafizik bilgi olmak için gerektirdiği tahkik, en azından prensip olarak her zaman ve her yerde imkân dâhilindedir. Bu imkân dâhilinde oluş, mesele mutlak bir şekilde ele alındığı takdirde. Fakat gerçekte, tâbir caizse pratik olarak ve îzâfî mânâda, bu metafizik bilgi ve tahkik herhangi bir muhitte ve dış şartlar hesâba katılmaksızın da aynı şekilde mümkün olabilir mi? Bu meselede, en azından tahkikle alâkalı hususta pek de müsbet bir cevap veremeyeceğiz. Bu şöyle açıklanabilir: Başlangıcında tahkik, destek noktasını zamanla mekanla mukayyed bir vassatta bulmak zorundadır. Modern dünyânın arzettiği husûsen gayr-i müsâit şartlar gibi ve böyle bir çalışmanın hemen hemen imkânsız bulunduğu son derece gayr-i müsâit şartlar mevcut olabilir. Şâyet muhîtin sağlayacağı bir destek yok ve bu çalışmaya girişen kimsenin gayretlerini köstekleyecek ve hattâ bu gayretleri imhâ edebilecek bir çevre mevcutsa, bu takdirde, böyle bir çalışmaya teşebbüs etmek tehlikeli bile olabilir. Buna mukabil *an'anevî* adını verdiğimiz medeniyetler o şekilde teşkîlatlandırılmıştır ki buralarda bu nevi çalışma yapanlar müessir bir yardım görebilirler. Gerçi bütün hâricî şeyler gibi bu yardım da kat'î bir şekilde lüzumlu değildir. Fakat bununla berâber bu yardım olmaksızın fiili netîceler elde etmek pek güçtür. Burada yalnız başına bir beşerin hattâ bu kimse gerekli vasıflara sâhip olsa bile, kuvvetlerini aşan şeyler vardır. Hâlihazır şartlar içinde hiçbir kimseyi böyle bir teşeb-

büse gelişi güzel atılmaya teşvik etmek de istemeyiz. Bu söylediklerimiz bizi doğrudan doğruya konuşmamızın netîcesine getirmiş bulunmaktadır.

Bizce, Doğu ile Batı (münhasıran modern Batı) arasındaki gerçekten esâsâ âit (essentielle) denilebilecek yegâne fark, zîra bütün diğer farklar bundan neş'et etmiştir, şudur: Bir tarafta tazammun ettiği her şeyle berâber *an'ane* unutulmuş veya kaybedilmiş bulunmaktadır. Bir tarafta metafizik bilgi devam ettirilmekte, diğer tarafta bu sâha ile alâkalı her hususta tam bir cehâlet hüküm sürmektedir. Göstermeye çalıştığımız imkânları havas (élite) zümresine açık bulunduran ve bu kimselere fiilen bu imkânları tahakkuk ettirmek için en uygun vâsıtaları temin eden ve hiç olmazsa bâzı kimselere böylece bu imkânları kemâliyle tahakkuk ettirmekte yardımcı olan bu *an'anevî* medeniyetler ile sâdece maddî bir istikamette gelişen bir medeniyet arasında nasıl müşterek bir ölçü bulunabilir? Şu halde kim, eğer herhangi bir tarafgirlikle gözleri kör değilse, maddî üstünlük irfan bakımından aşağılığı (aşkınlığı) (l'infériorité intellectuelle) telâfi edebilir diye bir iddiada bulunmaya cesâret edebilir? İrfan bakımından diyoruz. Fakat bu kelime ile hakîkî rfanı (la véritable intellectualité), ne beşeriyet ne de tabiat planıyla tahdit edilmeyen, mutlak müteallîği (transcendance) içinde saf metafiziğe imkân veren hakîkî irfânı kastediyoruz. Bana öyle geliyor ki, bu sualleri en münâsip şekilde cevaplandırmak husûsunda hiçbir tereddüt göstermemek için, bu mes'eleler üzerinde bir an düşünmek kâfi gelecektir.

Batı'nın maddî üstünlüğü tartışma götürmez. Hiçbir kimse de onun bu üstünlüğünü kabul etmez değildir. Fakat hiç bir kimse de bu üstünlüğe imrenmemektedir. Daha ötesini söylemek gerekirse: Eğer Batı kendini vaktinde toparlayamazsa, İslâm tasavvufunun bâzı tarikatlerinde kullanılan bir tâbirle "aşlına rücû" etmeyi (retour aux origines) ciddî bir şekilde

düşünmek noktasına gelmezse, bu aşırı maddî gelişmeden dolayı ergeç mahvolmak tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bugün muhtelif çevrelerde “Batı’nın müdâfaa edilmesi”nden çok söz edilmektedir. Fakat maalesef bir türlü şu anlaşılmıyor ki, Batı bilhassa kendinden gelen tehlikeye karşı müdâfaa edilmeye muhtaçtır ve Batı’yı gerçekten tehdit eden tehlikelerin en esashıları ve en korkunçları bizzat kendisinin hâlihazırdaki temâyüllerinden ileri gelmektedir. Bunun üzerinde biraz derince teemmül etmek iyi olacaktır. Düşünmeye hâlâ istidâdı olan kimseleri bu mes’ele üzerinde tefekküre dâvet etmek lüzumsuz addedilmemelidir. Böylece, Batı’da muâdili bulunmayan bu irfan (intellectualité) hakkında birkaç şeyi, tam olarak anlatamamakla berâber, hiç olmazsa hissettirebilmişsem, Hindistan’ın mukaddes metinlerinin söylediği gibi hakîkî, mutlak, sonsuz ve yüce denilebilecek yegâne bilgi olan gerçek metafizik, mükemmel bilgi (la ‘connaissance par excellence) hakkında, ne kadar noksan olursa olsun umûmî bir görüş verebildimse, bahtiyar olarak konuşmamı bitireceğim.

BİREY YAYINLARI

Yönetim El Kitabı/ N. Genç-O. Demirdöğen

Türkiye İncelemeleri Serisi

Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri/

Doç. Dr. H. Bayram Kaçmazoğlu

Bu Sistem Değişmeli/ Recep Yazıcıoğlu (Erzincan Valisi)

Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları/

Doç.Dr.H. Bayram Kaçmazoğlu

Sosyal Bilimler Serisi

Sosyoloji (Eleştirel Bir Yaklaşım)/Anthony Giddens

Müslümanların Avrupa'yı Keşfi/Bernard Lewis

Afaroz'dan Diyalog'a/Roger Garaudy

İleri Toplumlarda Sınıf Yapısı/Anthony Giddens

Sosyal Antropoloji/E. Evans Pritchard

İslam Dünyası Kitapları

İslam, Dünyanın Geleceği/ Hasan el-Turabi, Alain Chevalerias

İslam'dan Korkmalı mı?/ Prof. John Espasito-Jocelyne Cesari

Felsefe Serisi

Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi/

Doç. Dr. Ali Osman Gündoğan

Sağduyu Eylem Felsefesi/Dr. H. Mustafa Açıköz

Felsefi Tasavvuf/Dr. Muhammed Akil

İslam Felsefesi'ne Giriş (Bilgi ve Varlık)/Dr. Muhsin Gerviyani

Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık/ Michel Foucault

Meta zik/ G. Marshal, Bergson, R. Guenon

İslam Düşüncesi Kitapları

İslam'da Siyasi Düşüncenin Oluşumu/ Montgomery Watt

Müslüman-Hristiyan Diyalogu -

Yanlış Yaklaşımların Eleştirisi/ M. Watt

İletişim Dizisi

İletişim Felsefesine Giriş/ Dr. Mustafa Açıköz

Kültür-Sanat Serisi

Şehir ve İnsan/ Dr. Rıdvan Canım

Şiir Serisi

Gözyaşı Komedyası-Ekim Perdeleri/Selami Ece

Kelebek Düşünleri / Selman Cahit

Ünlü Şairlerin En Güzel Aşk Şiirleri/

(Derleyen: Sedat Umran)

Nurullah Genç Şiirleri

*Siyah Gözlerine Beni de Götür (Rüveyda)

*Yanlgı Saatleri, *Aşkım İsyandır Benim

*Yankı ve Hüzün (Yağmur), *Çiçekler Üşümesin

*Denizin Son Martıları

*Hüzün Lalesidir Dünya (Albümdeki Şiirler)

*Hüzün Lalesidir Dünya (Şiir Albümü Büyük boy, Lüks Baskı)

Henri Bergson - Gabriel Marcel - René Guénon

Metafizik Nedir

Bergson, metafiziğin önşartı mahiyetindeki karşıtların bilgisinin ötesinde bir başka türünün ve bir başka bilgi alanının mevcut olduğunu farkındadır.

Metafiziğin alanı ebedi, değişmez ve külli ilkelerin alanıdır. Bilginin elde edilmesi insanın kendini aşmasını dolayısıyla çaba ve cehdi gerektirir. Bu bilgi alelade bilgiden farklıdır ve bilgi konusu olan şey ile aynileşmeyi icab eder.

Marcel'e göre, insanlar günlük hayatın her geçen gün daha da karmaşılaşan akışı içinde yüklendikleri fonksiyonlarla yek diğerleriyle ikame edilebilir bireyler haline geldikçe, hayatın içi de bu ölçüde boşalmaktadır.

Guénon: şayet her fert kendi içinde tam bir varlıksa ve Leibnitz'in monadları gibi kapalı bir sistem teşkil ediyorsa metafiziğe yol bulmaya imkan yoktur. Çaresiz bir şekilde kendi üzerine kapanmış bu insan (cet étre), kendisinin âit bulunduğu varlık (existence) planından olmayan bir şeyi bilmek için hiçbir vâsitaya sahip olamayacaktır. Fakat durum böyle değildir. Gerçekte fert hakikî varlığın (l'etre véritable) ancak geçici ve arızî (contingente) tezâhürünü (manifestation) temsil etmektedir. Bu fert, aynı varlığın diğer mertebelerinin nâmütenâhî (indéfinie) çokluğu arasında ancak husûsî bir mertebeden (état) ibârettir.

Yayınevi olarak önemli çalışmayı birarada yayınlamak siz okurlar için büyük bir kazançtır. Bize "hayırlı olsun" demek düşünüyor.

BİREY YAYINLARI

FELSEFE SERİSİ: 6



ISBN 975-8257-27-7



9 789758 257270