

Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben-Sen' İlişkisi

Aliye ÇINAR, Dr.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Atıf- Çınar, A. (2006). Martin Buber'de varoluş ve etik: 'Ben-sen' ilişkisi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12), 9-27. © Değerler Eğitimi Merkezi.

Özet- Bu yazı, Martin Buber'de 'Ben-Sen' (*I and Thou*) ilişkisini analiz eder. Buber'in ben-sen ilişkisi, gerçekliğin doğasını kişisel diyalogun nasıl tanımlayabileceğini tasvir etmesiyle, bir diyalog felsefesidir. Bu bağlamda, şu sorulara cevap bulunmaya çalışılacaktır: Buber niçin böyle bir formül önermiştir? Önerisi hangi imaları barındırmaktaydı? Buber'in, Descartes'ın ben ya da ego-suna ilave ettiği 'sen ve biz' eklentisi bu problemi çözmüş müdür? 'Ben-sen' ilişkisinin etik görünümü nasıldır? Doğal ve doğaüstücü teolojinin ötesinde, bir ahlâk görüşü sunulabilmiş midir? Onun çözümü esasında hümanist bir personalizm midir?

Anahtar Kelimeler- 'Ben-Sen', Buber, *Cogito*, Etik, Sevgi, Hümanist Personalizm.



Giriş

Martin Buber, 'Ben-sen' ilişkisi formülünü şüphesiz bir açmaza çözüm amacıyla sunmuştu. O, Modern Batı düşüncesinde, bilhassa Descartes'ın *cogito*'sunun bir varoluş tutulması ima etmesine bir alternatif olarak ortaya atılmıştı. Ancak, 'ben-sen' ilişkisinin, 'öteki' veya 'başkalık' deneyiminin ne kadar derde deva olduğu tartışılması gereken bir konudur. Bu yazıda özellikle, 'ben-sen' ilişkisinin sahici ve otantik bir çözüm önerisi olup olmadığı sorgulanacaktır. Bilindiği gibi, *cogito* merkezli bir düşünce, zımnen diyalogsuzluk ve benliğin kendinde tutuklu kalmasını söylemekteydi. Bu durumda, karşımıza varolma ya da 'olma' (olamama) sorunu ciddi bir problem olarak çıkmaktadır. Varolma gerçekte bir ilişkiler ağında açığa çıkar. Başka kişilerle diyalog sırasında insan, varoluş katmanlarını fark

eder. Bu fark ediş, 'olmanın' parkelerini döşer. Ne var ki Descartesçı ben, nihayetinde solipsizme mahkûm olacağı için sözünü ettiğimiz farkındalık ve benliğin kendini temaşa etmesi mümkün değildir. İşte Buber, bu tıkalı damarı açma gayesiyle 'ben-sen' ilişkisinden söz etmişti. Bunu ortaya atarken de, büyük oranda Eski Ahit'ten hareket etmişti. Fakat hem Buber'in söylemini geliştirdiği zemin hem de bizzat onun kendi zihni donanımı tamamen rasyonalist, bireyci ve determinist bir özellikteydi. Dolayısıyla Kutsal Kitap'tan getirilecek bir önerinin tutması için şartlar oluşmamıştı. Bir başka ifadeyle Modern çağ, İbrahimî geleneği bütünüyle devre dışı bırakarak, rasyonalist ve determinist bir kisveye bürünmüştü. Doğal olarak asıl damarlar açılmadan, ısmarlama çözüm ne kadar başarılı olabilirdi. Bir kere, İbrahimi gelenekteki peygamberî öge iptal edilmişti. Peygamber, insanın hem Tanrı ile hem de diğer insan tekiyle diyalogun teminatıdır. Oysa rasyonel teoloji çerçevesinde, peygamber akıl adına dışlanınca, ciddi bir diyalogsuzluk sorunu baş göstermiştir. Belki böyle bir çözümün geçerli olabilmesi için, öncelikle köşe taşlarının yerine iade edilmesi gerekmektedir. Moderniteyi iyi özetlemesi bakımından Descartesçı *coğito* ve açmazlarına bir çözüm önerisi olarak Buber'in 'ben-sen' ilişkisi bize çok şey söylemektedir. Buradaki hastalık ve reçete, üç boyutlu bir özelliktedir. İlki, modernitenin yalınkat, rasyonalist, zorunluluğa mahkûm ve özgürlüğü elinden alınmış insanı; ikincisi, bu insanın özgürlük alanını açmanın ve kendine tutuklu olmaktan azad etmenin imkânları; nihayetinde Kutsal Kitapların imgelerine müracaat etmenin anlamı ve önemi. Şimdi, tasvir etmeye çalıştığımız bu panoramayı daha yakından izlemeye çalışalım.

a. Varoluşun Bir İfşası Olarak 'Ben-Sen' İlişkisi

Bu yazıda ilkin belirtmeliyiz ki, Modern Batı düşüncesinde bir çözüm olarak sunulan 'ben-sen' (*I and Thou*) ilişkisi tasvir edilirken, bir yandan bu diyalojik ilişki ele alınacak, öte yandan da, Varlık metafiziğinin en özlü bir ifadesi olan 'düşünüyorum o halde varım' formülünde benliğin nasıl bir benlik olduğuna temas edilecektir. Doğrusu Descartes'ın *coğito*'su sınırlarında kalındığında, ne tecrübeden, ne de diyalogdan söz edilebilir. O, 'düşünüyorum öyleyse varım' (Descartes, 1962: 135) derken kalın duvarlarla ben'ini izole etmişti. İşte Martin Buber ve onun 'Ben-Sen' ilişkisini benimseyen düşünürler, özellikle bu açmaza çözüm sunmaya çalışmışlardır. Esasında buradaki 'sen' ya da 'öteki' başkalık deneyimini tesis edebilmek için ikame edilmiştir. Başka türlü söylersek, bu çabalar rasyonalizmin

açmazlarına bir tür çözüm arayışından başka bir şey değildir. Hatta söz konusu 'sen'in, sözde bir sen olup olmadığı da önemli bir konudur. Kısacası,

Sen ve Biz, Descartes'ın Ego'suna yapılan ilavelerdir; mesele, Descartes'ın Ego'sunun esastaki uygunsuzluğunun bir takım ilavelerle giderip giderilemeyeceği ve daha temel veya doğal başlangıca geri dönmenin zorunlu olup olmadığıdır (Strauss, 2000: 59).

Modern Batı düşüncesi, XX. yüzyılın ilk yarısında, kartezyen düşünceyi her açıdan kritik etme gereğini duymuştur. Politik bilimden edebiyata, sanattan dine, antropolojiden teolojiye varıncaya kadar pek çok disiplin kendi araştırma alanının öznesini sorgulayınca, doğal olarak karşılına Descartes'ın *cogito* düşüncesi ve 'ben' fikri çıkmıştır. Çünkü onlar, Descartes'ın metodolojik kuşku vasıtasıyla keşfettiği "Ben" in (I), kesinlikle aslı ben olmadığını fark etmişlerdir. Aksine o, bu dünya içinde bulunmaktığımızın çöküşünün ardında kalan enkazın parçasından başka bir şey değildir (Guignon, 2002: 367). Modern düşünürlerin etik görüşlerindeki ben de, kesinlikle bütün bir şahıs olmayıp, yaşam ve benin gerisinde kalan iz halindeki benin (*ego*) sözde etik görünümünden başka bir şey değildir. Bu nedenle olmalı ki, Descartes düşüncesini eleştiren düşünürler mesela, Kierkegaard'a göre, *Cogito*, varoluşa egemen olamaz; çünkü o, varoluşun bir alçalmasıdır. Varoluşu, mantıksal önermelerden çıkarılmış bir sonuç gibi görmek işin başında işlenen bir hatadır. Aksine düşünce varoluşu kesinlikle yaşanılardan çıkarır (Kierkegaard, 1941: 294-298). Nasıl ki *cogito*, varoluşun bir alçalmasıdır, Varlık da aynı şekilde hakikatin bir alçalmasıdır. Sonuç itibarıyla, bu düşüncelerin etik görünümü de, gerçek anlamda ahlâki bir varlık olan insanın bir alçalmasının, silik izleridir.

Bu bağlamda A. MacIntyre, Descartes düşüncesinin izlerinin Platon'a dayandığını hatırlatarak, Platon'da erdem in şu anlama geldiğini kaydeder: Onun erdem anlayışı ve bunları tekrar tanımlama şekli, oldukça karmaşık bir teoriden, bu teori olmaksızın bir erdem in ne olduğunu anlamının mümkün olmadığı bir kanaate dayanır. Bir başka ifadeyle onun teorisinin erdemleri, fiili değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağladığını unutmamak gerekir (MacIntyre, 1984: 141). Buna, rasyonel bir devlet teorisinde iş gören, bütünüyle teorik bir erdem de diyebiliriz. Buradaki ideal devleti, yukarıdaki ifadelerle söylemek gerekirse, Yunan Polisi'inin bir eşgalinden başka bir şey değildir. İdeal devlet, Yunan şehrinin enkazının gerisindeki kalıntılardır.

Bu yanılsamayı derinden fark eden düşünürler, özellikle yapı çözümçüler (*deconstruction*), modernist bilincin, özgürlüğünü varlığın belirlenmişliği ve kontrolü anlamına gelen düşünme ve varolma özdeşliğine bağlamasının aslında derin bir hata olduğunu ifşa ederler. Varoluşsal bütünlük ve ötekiyle karşılaşmada bilinç, ne kendisini ne de Varlığı denetim altına alabilir. 'Düşünüyorum öyleyse varım' fikri, kendi içinde tutuklu kalan bir düşüncedir. Çünkü onun varlığını bir diyalog ya da öteki olan kişi fark ettirmiyor. Diğer kişi, diyalog sırasında insanın varlık katmanına âdeta dokunarak, ona varolduğunu kavratır. Öyle ki,

Hayatımızı karşımızdaki kişiyle fark ederiz. Bu ilişki açık bir diyalogdur ve konuşma formundadır. Aynı zamanda biz de 'Sen'i verebilir ve kabul edebiliriz (Buber, 1958: 6).

Buber'e göre, her bir 'sen' (*thou*) ile karşılaşma, kişi olma sürecidir ve ona sunulan bu süreç sayesinde, kişi ebedi 'Sen' in âdeta saçaklarını görmeye başlar ve her bir diyalog sayesinde ebedi sende nefes alıp verir. Sonuçta insan, her sen ile ilişkisi sayesinde ebedi sen ile diyaloga girer ve ona hitap etmiş olur (Buber, 1958:6). Çünkü insan, bir şahıs olduğunu nihayetinde en kâmil şahıs sayesinde kavrayacaktır. Bir bakıma, kişiliğin ve şahsiyetin teşekkül etmesinde ilahi şahıs miyar işlevi görecektir. Bu anlamda, Tanrı'yı bir ilke ya da varlık olarak görme, insanın kendini de bir fikir ve müşvedde varlık olarak kavraması anlamına gelecektir. Çünkü insan, kendi varoluşunu Tanrı sayesinde hem müşahede eder hem de teşekkül ettirir. Kişiliğin oluşmasına da, bir ölçüde Tanrı karşısında insanın kendine şekil vermesi diyebiliriz. Bunun en iyi ortamı şüphesiz hayattır. Ancak kişilik ise, hem bu sahnenin içinde oluş hem de onu aşan bir boyutu kavrayışla paralel işlemektedir. Bir başka ifadeyle, hayatın içindeki kişinin, bunları fark etmesi ve müşahedesini, insanın hayatını aşan bir duyuya açık hale gelmesidir. İşte bu nokta, önemli bir düğümdür. Gabriel Marcel'in işaret ettiği gibi, kişilik, insanın hayatından daha fazla bir şey olduğunun bilincine varmasıyla başlar. Hayatla kişilik gelişimi arasında ters bir orantının olması boşuna değildir. Billurlaşan bir şuur düzeyinde, bazen beden zayıflamış olabilir (Urhan, 1998: 128). Ancak nereden bakarsak bakalım, bu ruhsal tırmanış sırasında yegâne ışık, şahıs olan bir Tanrı'dır. Sonuç olarak Kutsal kitapların Tanrı'yı bir şahıs olarak konumlaması, gerçeğe hem uygun hem de zorunludur. Buber'e göre Tanrı bir şahıs olmak zorundadır:

Tanrı'nın bir kişi olarak tasviriyle, tıpkı bizzat kendim gibi, herkes onunla (her ne kadar Eckhart gibi mistikler bazen O'nu 'Varlık'la özdeşleştirse de), bir ilkeyi ve (Platon gibi filozofların dediği gibi), bir fikri değil, kesinlikle, biz insanlarla yaratıcı, esinletici ve kurtarıcı fiillerde doğrudan doğruya *ilişkiye* giren ve böylece de bizim onunla bil-fiil *ilişkiye* girmemize imkan veren Şahıs anlarım... Şahıs varlık bütünüyle Tanrı kavramını ifade etmekte yetersiz kalsa da, onun Şahıs olduğunu söylemek hem mümkün hem de zorunludur (Buber, 1958:135).

Buber düşüncesinde, burada ifade edilen şahıs olan Tanrı veya "Ebedi Sen" her nerede manipüle edilirse –gerek rasyonel gerekse de irrasyonel metotlarla ya da ahlâkî ve kültüsel olarak– ilâhî "Sen" bir "O" olur ve kendi ilâhiliğini yitirir (Tillich, 1969a: 190-192). İlginç olan, manipülasyonu yapan âdeta bilinçtir. Bilinç bir saldırgandır. Tanrı'yı bir 'sen' olmaktan çıkarıp onu kendisiyle aynılaştıran veya 'O' kılan bilinçtir. Gerek iman, gerek ritüel, gerekse de varoluşsal bakımdan Tanrı'nın düşünceyi kesintiye uğratmasına karşılık, bilinç onunla kendini özdeşleştirerek kesinti yerine sürekliliği ve özdeşliği ikame etmiş olur. İnsanın 'gönül gözüyle' Tanrı'ya bakması onun ışığında kalması anlamına gelir. Oysa bilinç araya girdiği için ya da bir kısa devre oluşturduğundan Buber'in ifadesiyle, bir Tanrı tutulmasından söz edilecektir. Bu durumda Tanrı bir 'o' ya da herhangi bir varlık konumuna düşmektedir: Tanrı, "kendisini dünyadaki tüm mevcut varlıkların yanı başında, yerleştirildiği varlığın yanında bulur" (Buber, 2000:147).

Ne var ki, bu durumda insanlar bir kâtilden öteye geçmeyecektir ve onlar karanlıkta yaşamak zorunda kalacaktır. Esasında insanoğlu farklı dekorlarda aynı oyunu oynamaktadır. Modern insan da bu gün bir tutulma yaşamaktadır. Buber aynı tablonun insanlık hikayesinde hatta ilk sahnede, Âdem ve Havva'da yaşadığını hatırlatır. O, bu dayanılmaz karanlık karşısındaki insanın durumunu gözler önüne sermek için bir Yahudi efsanesini örnek verir: Âdem ve Havva yaratıldıkları gün, günah işleyerek Tanrı'ya başkaldırdıklarından Cennetten kovulunca önce batan güneşi gördüler. Dehşete düştüler. Çünkü onlar bu olayı, kendi suçlarının bir bedeli olduğunu düşündüler. Bütün gece ağladılar ve bir kalp değişimi yaşadılar. Sonra gün ağardı. Âdem bir hayvan yakalayıp onu Tanrı'ya kurban olarak sundu (Buber, 2000: 37). Demek ki, söz konusu karanlığın farkında olmak insanda bir dönüşüm yaratmaktadır.

Martin Buber, “Ben-Sen (*I-Thou*)” ilişkisini “Ben-O (*I-It*)” ilişkisinden ayırır; ki bu ayrım, varoluşçuluğun en önemli problemini oluşturur. Bir başka ifadeyle, insanın bir nesne olmayıp, bir şahıs olduğunu ifade edilebilme imkânları aranır. Dikkat çekici husus, onun bu sonuçlara varoluşçuluğun ortaya çıkmasından önce peygamberî dinin yazınından beslenerek ulaşmasıdır. Bir ben olma, “Sen” ile karşılaşmaktan ve esasında onu tasdik etmekten geçer. Ne var ki bu ilişki, özellikle de modern dünya çemberinde, her zaman bir “Ben-O” ilişkisine dönüşmeye açıktır. Bu durumda “ilahi Sen”i de, uzam ve zaman ve de nedensellik yasası altına indirgemiş oluruz (Tillich, 1969a: 189-190). Ancak, Buber’in ‘ben-sen’ ilişkisinin yanı başında duran tehlike olarak ‘ben-o’ ilişkisini görmesi oldukça manidardır. Esasında o, bu tehlikenin altını çizirken, zımnen kendi teklifinin sahici bir restorasyon olup olmadığını ipuçlarını vermektedir. Acaba *cogito*’nun eksikliğini bertaraf etmeyi planlayan ‘ben-sen’ ilişkisi gerçek bir dostluk ya da ülfet anlamındaki bir diyalog mudur?

Doğrusu bir dost ile konuşurken, genellikle ona ikinci şahıs zamiriyle hitap edilir. Ancak Buber’in ‘ben-sen’ ilişkisi, bir dost ile konuşmuyor, kısacası burada ve hâlihazırda varolan biriyle diyalog içinde değildir. Gerçekte o, bir diyalojik ilişkinin önemini vurgulayan bir kişiyle, analizi yapanla konuşuyor. Bu tür analiz, dostlarla hasbıhalin yerine geçemez; bu anlamda onun bir vekil olduğu söylenemez. Bu olsa olsa, sadece böylesi bir ilişkiye ve ülfete işaret edebilir; dahası buna duyulan arzunun bir dışı vurumu olabilir. Çünkü kendisiyle konuştuğum kişiye dostum derken, ona benim sen/senim denilmez. Buber’in teklifi, sadece doğal bir diyalogun ve dostluğun gerisinde kalmış tortu olabilir; ya da zihinde ihdas ettiği ‘sen’le, veya esasında kişi kendi kendisiyle diyalogtadır. Bu kendi kendine diyaloga, ruhun bütünleşme ve birlik hamlesi diyebiliriz. ‘Dost’ yerine ‘sen’ geçtiği zaman, nesnel konuşmada korunamayacak olan şey, muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Kısacası nesnelleştirilmesi mümkün olmayan bir şeyi, nesnelleştirme çabasıyla başka bir şey değildir. Sadece ‘ile konuşmada’ gerçekleştirilebilecek olan, ‘hakkında konuşmada’ gerçekleştirilmektedir. Demek ki, Buber’in teklif ettiği ‘ben-sen’ ilişkisi ya da formülü, sahici ve otantik insanî iletişim için bir temel atayım derken, gerçek insanî iletişim için bir kabiliyetsizliğin ifşasıdır (Strauss, 59).

Buber’in ‘ben-sen’ ilişkisini E. Levinas ‘başka’ ya da ‘öteki’ (*other*) kavramıyla ifade etmeye çalışırken, özellikle zaman fikri üzerine yoğunlaşır. Ben-sen ilişkisinin ögesinin zaman olduğunu söyleyen Levinas, onun bir

aşkınlık ve ötekine açılan bir kapı olduğunu ifade eder. Bu düşünceye göre, aşkınlık art zamanlılık demektir. Burada düşünür, varolmayı ilişkisel olarak izah etmenin önemine işaret ederken, aynı'nın (*same*) başka üzerinde tasarrufta bulunamayacağını söyler; ancak ona karşı kayıtsız da değildir (Levinas, 2003: 313). Ancak Levinas da Buber gibi, Descartes'ın kuramsal ve bilgi olan Tanrı'sının getirdiği açmazlara çözüm ararken, gerçekte kaçmaya çalıştığı durumdan kendisi de kurtulamamaktadır. Çünkü Descartes'ın düşünceyi idealleştirmesinin aksine Levinas da zamanı idealleştirmektedir. 'Zaman'ın diyalogdan ve çağrıdan önce, nesnel ve aşkın bir gerçeklik olarak varlığından söz edemeyiz. Zaman varolmaya tanıktır. Oysa Levinas, varolmanın zamana tanık olduğunu söylemektedir. İbrahimî gelenekte zaman, Tanrı'nın İbrahim'e seslenirken, onun 'efendim' demesinin bir dışavurumu veya tanığıdır. Fakat Levinas sanki Zaman'ın hitap ettiğini söylemektedir. Aşkın olan zaman değil Tanrı'dır. Bu anlamda, zaman hakkında ne aşkın ne de içkin denebilir. O, olmanın ve diyalogun bir tanığıdır, deyim yerindeyse bir ölçüm birimidir.

Zamanı aşkın olarak konumlayan Levinas, doğal olarak sonsuzla ilişkinin bir bilgi meselesi olmayıp, bir arzu meselesi olduğunu söyleyecektir. Şüphesiz zihninde beliren gediğin farkında olduğu için (arzu ve sonsuz ilişkisinin nasıllığına dair müphemlik), ihtiyacın doyurulabildiğini oysa arzunun doyurulmadığını söyleyerek de, bu açığı kapattığını düşünmektedir. Merkeze arzuyu koyduğu için, Tanrı'yı bir düşünce değil bir 'yüz' veya 'çehre' olarak konulamaktadır (Levinas, 2003b: 330). Ne var ki, buradaki yüz bir şahıs Tanrı'dan ziyade, idealist düşüncenin varlığının açmazına bir çözüm arayışı olduğu için, sadece rasyonel ilkenin karşısına konulmuş sözde bir şahıs, dolayısıyla da sözde bir çözümdür. Doğal olarak da, buradaki konuşan kişi, Tanrı'dan ziyade, Descartes'ın *cogito*'sunun açmazına çözüm arayan, felsefî analizi yapan kişiyle konuşmaktadır. Kişi, Tanrı'ya, 'Ey Tanrım' diye seslenir. Ona Başka demeyeceği gibi, 'yüz' olarak da hitap etmez. Levinas'ın yüzü tanımlayışını yakından görünce bu kendiliğinden açıklık kazanacaktır:

Yüz benden ister, bana emreder. Onun anlamı, tebliğ edilen bir emirdir. Daha açık söylemek gerekirse, yüzün bana bir emri ifade etmesi herhangi bir gösterenin gösterileni ifade etmesine benzemez.; bu emir, yüzün anlam ifade etmesinin ta kendisidir (Levinas, 2003b: 332).

Görünen o ki, Buber'in 'ben-sen' ilişkisini ifade etmek için ödünç kavramlar ya da ifade biçimleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. İşte yüz ve başkalık deneyimi gibi ifadeler de bunlardandır. Öyle ki, kişi, sanki sadece yüzle diyalog halinde olacak havası verilmektedir. Çünkü amaç, kayıp halka olan diyalojik ilişkiyi tesis etmektir; bunun için de en eksik boyutun el çabukluğuyla ihdas edilmesi gerekmektedir. Buber, Levinas ve onun gibi düşünen düşünürler, bu çabayla Tanrı'nın düşünceyle özdeş olmayıp, bilakis onu kesintiye uğratan bir güç olduğunu ifade etmek istemişlerdir.

Tanrı'yla 'yüz' olarak karşılaşma demek, bir bakıma Tanrı'nın varoluşsal bir farkındalıkla keşfedilmesi demektir. Ancak burada önemli olan bilincin kesintiye uğramasıdır. Tanrı'nın bilinci kesintiye uğratması, dünyadan mistik bir kopuş olarak düşünülmemelidir. Bununla asıl kasıt, onun bilinci aşması ve bilincin Tanrı'yı tüketmemesidir. Çünkü Tanrı'yla karşılaşma sayesinde ruh, kendinde barındırdığı şeyi fark eder, dahası esaslı bir uyanış ve ayılma yaşar. Burada Tanrı fikri, fikirden varlığa geçildiği tarzda bir kavram olmayıp, onun bizzat kendisidir. Dolayısıyla Tanrı, fikirleri hedefleyen bilinci kesintiye uğratır. Bir başka ifadeyle bilinç, tartışmasız öteki olanla, büsbütün başkayla karşılaşır. Bu sırada da bilincin edimselliği kesintiye uğrar. Zira sonsuz, kendisinin en yüce de olsa, bir kavram haline getirilmesine karşı koyar. Böylece O, her mevcudiyete ve her kökene önceldir. O, anlamını tezahüründen almadığı için bu şekilde de, anlamını tüketmemiş olur. Demek ki, şahıs Tanrı, Batı felsefesi nazarında anlamın ve rasyonelliğin barınağı olan Varlık ile düşüncenin çakışmasına meydan okur (Levinas, 2003a 171-174). Kısacası, bu düşünce trendine göre Tanrı, kesinlikle sonsuzca yaşamdır. O, öz ve varoluş arasında yapılacak ayrıma karşı koyar.

Öte yandan, bilinci kesintiye uğratmak için öne çıkarılan 'yüz' veya başkalık deneyimiyle, Buber ve onun gibi diyolojik ilişkiyi vurgulayan düşünürler, Tanrı-insan karşılaşmasında peygamberî ve mistik ögeyi birleştirme temayülündedir. Buber, tek başına peygamberî ögenin –mistik boyut olmaksızın– yasacılık ve ahlâkçılığın içinde bozulacağını; yine tek başına mistik ögenin de, burada ve şimdinin taleplerinden kaçacağını, dolayısıyla gerçek dini bilince hitap edemeyeceğini düşünür. Onun düşünceindeki varoluşçu öge, varlığın tümüne sirayet etmiş olan peygamberî ögeyle -yani somut, münhasır durumda ilâhının hâzır nazırlığı- mutabık durumdadır (Tillich, 1969b: 231). Ancak burada ifade edilen peygamberî ögenin ne anlama geldiği önemlidir. Çünkü eğer o, otantik haliyle kabul

edilecekse, zımnen aşkın boyutun temsilcisi olmak durumundadır. Ne var ki, varoluşçuluğun hâkim temayülü, sanki bu boyutu düşüncede ya da sessizlikte silikleştirir.

Buber'in 'ben-sen' ilişkisi, benim (ego) nasıl bir başka ben ile karşılaşarak kendi sınırlarını bulup ve yine kendine dönmek suretiyle tam bir ben olduğunun idrakini gösteren tasviri bir özellik olarak kullanılabilir. Aslında o, ben ve sen arasındaki karşılaşmadan tümelleri (*universal*) kaldırmaya ve ikisini de sözle anlatılamaz kılmaya çalıştığı zaman, -zira mutlak cüz'i yani öteki beni karşılayacak hiçbir sözcük yoktur- varoluşçu motifleri öne çıkarmaktadır (Tillich, 2001: 262). Görüldüğü gibi tümelleri kaldırmakla birlikte, mistik sessizlikte, peygamberî şahsiyete değil de, hümanist bir personalizme geçit verilmektedir.

Ne var ki, Buber, 'Ebedî Sen'i tasvir ederken hakiki bir personalizmden dahası şahıs bir Tanrı'dan da söz eder. Nitekim ona göre, 'Ebedî Sen' ya da 'öteki' bazı durumlarda dünyamızı yarıp geçer ve kendi kendine kâim ve bizim onunla etkileşimde olmamızdan başka mevcut olan bir varlık olarak karşımıza çıkarır. Bir başka ifadeyle, biri ya da bir şey aynayı kırıp geçer ve bizimle karşılaşır. Burada ifade edilen ayna metaforu, varolanların hatta Tanrı bile zihne bir fikir olarak yansırken, öteki olarak 'Sen' ile karşılaşmada onun önünde kendimizi ve onu dipdiri buluşumuzu temsil eder. Bu karşılaşmada artık yüz yüze kalınan varlığı kontrol etme ya da şekillendirmeden söz edilemez: Onun, bizatihi gerçek bir şey olarak varolması elzemdir. Ancak bu karşılaşma, doğaüstücü *numinous* tecrübesi türünden bir şey değildir (Bettis, 1969: 220). Görüldüğü gibi J. Bettis, burada R. Otto'ya atıfta bulunarak onun *numinous* tecrübesini doğaüstücü olarak okumaktadır. Doğaüstüçülükle kasıt, Kant'ın adeta numen ve fenomen dünyasını birbirinden kesin sınırlarla ayırarak, neredeyse aradaki irtibatı koparması durumudur. Otto, *numinous* tecrübesiyle, sekülerizmle kan kaybeden kutsalla irtibatı yeniden tesis etmeyi hedeflese de, insan ile kutsal, ontolojik bakımdan bir araya getirilemeyecek kadar kesin duvarlarla ayrılmıştır. Bu nedenle, söz konusu ontolojik yabancılaşma giderilmeden, *numinous* tecrübesi sadece doğaüstücü bir çözüm olarak kalmak durumundadır.

Bu problemin çözümünü netleştirmede en iyi kıstas, kuşkusuz kutsal kitaplarda mevcuttur. Hatırlanacağı gibi, İbrahim, Tanrı'dan bildiği evreni, alışkanlıklarını ve ahlâkını kökten sarsan, esrarengiz, büyülü ve ürpertici bir uyarı almıştı. Açıkçası bu uyarı ona hiç bildik gelmediği gibi, avucu-

nun içi kadar bildiği dünya da, birdenbire yabancılaşmıştı ve âdeta yepyeni bir şey olmuştu. O, iman ve kaygıyla yol almaya mecbur kaldı; bu yürüyüşündeki ürperti ve belirsizlik tâ ki inayet, inananların babasını pençesi altına alan korku ve titremeyi kaldırıncaya kadar devam etti. İşte insanın Tanrı'ya her başvurusu, bir müphemlik, bir muamma ve sonuç olarak hiç alışık olunmayan yepyeni bir arenada cereyan eder (Gusdorf, 2000: 18). Bu tabloda, insan ve Tanrı arasında ontolojik fark olmakla birlikte, insanın ona katılması ve Tanrı'nın varoluşun miyarı olması sebebiyle, varlık tabakaları arasındaki mesafeye rağmen, irtibatı kesilmiş iki ayrı varlık düzlemi değildir. Buber'in 'ben-sen' ilişkisi esasında İbrahim'in diyalogunu temsil etmek için üretilmişti. Bunun içindir ki, 'ben-sen' ilişkisinde çevremizdeki objelerle bambaşka bir şekilde karşılaştığımız söylenir. Bu karşılaşmada onlar etkide bulunduğumuz objelerden ziyade karşılaştığımız sujelerdir (Bettis, 1969: 221). Burada Tanrı'yla bir 'Sen' olarak karşılaşınca, Onun yarattığı her şey, sadece bir şey olmanın ötesinde onun tezahürleri olarak tecrübe edilir.

Buber'in 'ben-sen' ilişkisinin bir tür hümanistik personalizm çerçevesinde okunup okunamayacağı önemli bir husustur. Buber'e göre, her şeyden önce, "sen" ile sadece diğer kişide değil, aynı zamanda etrafımızdaki şeylerde de karşılaşırız. Yine "biz "sen"le karşılaştığımızda o, esasında diğer kişi olmayıp, bizzat diğer kişide tezahür eden Ebedi Sen'dir. Aslında diğer kişiyi kişi olarak kabul etmeye teşebbüs eden personalizm, açık bir karşılaşmada kişinin kendi benini riske atmayı yadsıyan bir maskeleye girdiğinde o, "ben-o" ilişkisinin en ciddi formudur" (Bettis, 1969: 221-222). Buber düşüncesinde "ben-o" ilişkisi, dünyamızda faydaya yönelik şeylerde tesis ettiğimiz bir tavidir. İşte sadece bu ilişki sayesinde, çevremizi idare ve kontrol edebilir, bu suretle de yeni şeyler ortaya koyabiliriz. Her ne kadar J. Bettis, 'ben-sen' ilişkisini humanistik personalizm olarak görmeyeceğimizi ima etse de, esasında buradaki 'sen'in gerçekliği bir yana, sözde onun açılmadığı Tanrı'nın ne kadar şahıs bir Tanrı olduğu tartışılabilir. Öte yandan diğer nesnelere Tanrı'yı yansıttıkları için, gizli bir mistizm de, zımnen personalizmin çözülmüş şeklidir. Diyebiliriz ki, Buber şiddetle 'ben-o' ilişkisini ve Tanrı'nın doğaüstücü yorumunu yadsısa da, nihayetinde varacağı yer eleştirdiği nokta gibi gözükmektedir.

Öte yandan Buber'e göre, 'ben-sen' diyalogunda bizzat beni aşan bir şeylerin olduğu kesindir. O, insanın bütün varlığının, ilâhinin mevcudiyetiyle dolduğu bir tecrübedir. Belki de buna, "Tanrı'yı hâiz" demek doğ-

ru olacaktır. Ancak bu aşkınlığın antropomorfik biçimini kabul etmeyen Buber, tümel ilkenin tını uyandıramayacağını düşünmesinden dolayı, Yahudi kaynaklarındaki diyalogu 'ben-sen' ilişkisi olarak âdeta bir tampon şeklinde sistemine yerleştirir. Tının tek başına bende (*cogito*) olduğu söylenemez. O, ben ile sen arasında daha doğrusu ikisi arasındaki diyalogdadır (Tillich, 1969b: 230). Tillich, hem Buber'i analiz ederken, hem de varoluşçuluğu tahlil ederken, bir bakıma bilişselciliğin ve zihinciliğin karşısına tinselliği (*spirit*) koyar. Böylece de, diyolojik felsefe kendi kulvarını tinsellik üzerinden sürdürür. Ancak, bu düşünce hem Tanrı hem de insan ile karşılaşmayı gerçekte, kişinin benliğinin en üst sınırında (Tanrı) ya da kişiliğin teşekkül etmiş tavanında (insan) gerçekleştirir. Dolayısıyla da diyalog, başka bir kişiyle değil, bizzat kişinin kendiyedir. Doğal olarak diyebiliriz ki, Buber, 'ben-sen' ilişkisi ilavesiyle, sadece sözde-çözüm sunmuş olmaktadır. Sahici otantik bir karşılaşma, Şahıs olan antropomorfik bir tanrıyla mümkündür. Görünen o ki, Buber tümelciliği somut bir din maskesine gizleyerek sunmaktadır. Sürekli kaçmaya çalıştığı 'ben-o' ilişkisi için de, bu maske oldukça elverişlidir. Bu paravan indirildiğinde, tamı tamına doğaüstüçülüğü savunan tümel bir düşünce kendini gösterecektir.

b. 'Ben-Sen' İlişkisi ve Etik

Sadece Modern Batı düşüncesiyle sınırlamak doğru olmamakla birlikte, problemin ciddiyetinin en açık bir şekilde zuhur ettiği dönem olması bakımından modern düşünce, İbrahîmî geleneğin Tanrı'sının aşkın boyutunu düşüncede eritmiştir. Dahası bu, Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi de kaldırmıştır. Öyle ki, söz konusu geleneğe hâkim renk olan inanma ve tapınma, esasında mümin ile Tanrı arasındaki yapı farkına, aradaki hatırı sayılır mesafeye işaret eder. Bu düşünce, zımnen inancın içinde günaha eğilim tehlikesinin diyalektik gerilim olarak bulunduğunu ima eder (Kierkegaard, 2001: 143). Tanrı tarafından zorunlu kılınmış ahlâk yasaları bu anlamda söz konusu mutlak ayrılığı teyit eder. Günah bir başkaldırı değil de nedir? Dolayısıyla günah ve bedeli, kesinlikle herhangi bir özdevinimliliğe ve mekanik nedenselliğe bağlı değildir (Tambiah, 2002: 20). Rasyonel metafizikten üretilen bir etik anlayışta kesinlikle bir düalizmden söz edilemez. Ontolojik bir monizmi temel alan bir etikte, emir, yasak ve günahı bahsetmek mümkün değildir.

Yukarıda ifade edilen iki tablo vardı: Biri, İbrahimi geleneğin Tanrısı. Martin Buber'in imajınasyonun Yahudi geleneği olduğunu anımsarsak, Sina Dağı'nda Musa'ya seslenen ve kendini ifşa eden Tanrı, bu modeli temsil etmektedir. Diğeri ise, rasyonel teolojinin, ontik monizmi üzerine ikame edilmiş Tanrı fikri. Modern düşüncenin açmazının özellikle ikinci modelde yattığını anımsarsak, Buber bir yandan bu açmazı aşmaya çalışıyor, öte yandan da, imgesel dünyasında mevcut olan Yehova tasavvuruyla bir reçete sunmaya çalışıyor. Ancak, ilkinin restore etmeye çalıştığı açık olmakla birlikte, ikinci modelin imajınasyonunu, ilkinin eksiklerini kapatmak amacıyla, sadece tadilat için kullanılmaktadır. Bir başka ifadeyle, ona bütünüyle açık olduğu söylenemez. Dolayısıyla da, ahlâk da, kutsal kitapların öngördüğü ontolojik mesafeden beslenen bir ahlâk değildir. Bir restorasyon formülü olarak 'ben-sen' ilişkisini ileri süren düşünürlere göre etiği şöyle tasvir edebiliriz:

Beni kendi özdeşliğimden, kendi bekasında ayak direyen mevcudiyetimden çıkararak Başka'nın verdiği bir rahatsızlık, bir travma ile bilincimin uyanması ve teyakkuz haline geçmesidir. Beşeri düzen, bu travmadan doğar ve onun tarafından kesintiye uğratılarak rahatsız edilir (Direk, 2003a: 31).

Kişinin tam olarak kendini bir şahıs olarak fark edebilmesi, bir bakıma öteki karşısında olmanın verdiği sorumluluk sayesinde. İnsan, ben olarak varoluşunun zirvesine, 'Öteki'ndeki her şey onu ilgilendirdiğinde ulaşır. "Ben'in egemenliğinin sağladığı gücün tamlığı, onu işgal etmek için değil, onu desteklemek için Öteki'ne uzanır." (Levinas, 2003b: 66). Öteki bir yandan, ben'e bir sorumluluk yüklerken, öte yandan da varlığını tasdik eder. Bu anlamda öteki'ne doğru sunulan sorumluluğun ve diyalogun diğer ucu benliğe geri döner (Buber, 1965: 16). Bu karşılıklı geri dönüş ve geri bildirimler varlığı teyit ederek, bir ölçüde onu *cogito*'nun kendi içinde tutuklu kalmasından özgürleştirir. 'Ben-sen' ilişkisinin etik görüşü de, tamamen söz konusu özgürlük ve sorumlulukta gizlidir.

İnsan, hem ebedi Sen hem de onun tezahürleriyle ilişkileri sayesinde kendini fark eder. Bir başka ifadeyle, Buber'e göre, insan, kişisel ilişkilerde insan olur; yalnız ve yalnız 'sen'le karşılaşma sayesinde, insan benliğini gerçekleştiren bir kişi olur. Bu durumu doğadaki diğer nesnelere temin edemez. Bu nedenle, insanın insanla ilişkisi, gerek olumlu gerekse de olumsuz olsun kendine döner. Başkasına yapılan bir haksızlık aslında insanın kendine yaptığı bir haksızlıktır. Örneğin bir efendi köleye bir ben olarak

değil de, bir şey olarak muamele ederse o, kendi benliğini tehlikeye atmış olur. Dolayısıyla köle sadece kendisinin değil, efendinin de benliğinin incinmesinin bir ifadesidir (Tillich, 1960: 78-79). Böylece ahlâk, kişinin kendi kendisiyle karşı karşıya kalması anlamında benin tam bir odaklanmasıdır. Hatta Tanrı'yla bir öteki olarak karşılaşmada benlik, kendinin en yüksek düzeyleriyle karşılaşır (Tillich, 1967: 38). Ahlâkî bakımdan iyi insan olma, âdeta dairenin merkezi gibi, kişinin bütün bir kişilik olabilmesi için tam bir eksen işlevi görür. Bu bağlamda, iman da Tanrı karşısında, odaklanmış bir benlik durumudur diyen Tillich, iman ve ahlâkın kesişme noktalarına da işaret etmiş olur. Ahlâk, kişinin hem diğer kişilerle ve Tanrı'yla ilişkisi hem de bu ilişkiler sayesinde benliğin bir odaklanması olunca, etik de, "ahlâkî buyrukların kökenini, gerçeklik kriterlerini, içeriklerinin kaynaklarını ve gerçekleşme güçlerini sorgulayan, insanın *ahlâkî varoluşunun* bir bilimi" (Tillich, 1960: 72) olarak tanımlanacaktır.

'Ben-sen' ilişkisini ileri süren, özellikle fenomenoloji eksenli bir tavır sergileyen Buber çizgisindeki düşünürler, etiğin temeline doğal aklı koymayıp 'sevgiyi' koymayı önerirler. Onlar, etiğinin temelinde 'sevgi' anlamına gelen Grekçe *agape* –İlâhî aşk, çıkarsız aşk– kelimesinin olduğunu söylerler ve sevgi prensibinin etiğin temel dinamiği olduğuna dikkat çekerler. Buber'e göre, bunun 'ben-sen' ilişkisindeki adı *eros*'tur. Sevgi, ebedi ve değişmez bir ögeyi devam ettiren etik prensiptir; ancak onun gerçekleşmesi, yaratıcı bir sezginin sürekli edimine bağlıdır. Bu çizgideki düşünürlere göre sevgi, yasanın ve Stoacılıktaki doğal yasanın ve doğa-üstücü yasanın üstündedir (Tillich, 1963: 88). Zaten 'ben-sen' ilişkisi de, doğal ve doğaüstücü yasayı aşmayı hedefler. Ötekiyle diyalogu iptal eden ve benliği kendine tutuklu kılan doğal ahlâk, insanı kendine yabancılaştırmıştır. Doğrusu, etiğin merkezine sevgiyi koyan bir tavır, iman, varlık ve sevgiyi aynılaştırmayı hedefler.

İnsanı kendine en çok yaklaştıran ilişkisinin aşk olduğunu anımsarsak, kişi ötekiyle girdiği en deruni ilişki sayesinde kendi benliğinin katmanlarına nüfuz edebilir. Var olduğunu en iyi bu tecrübede kavrar. Sartre'ın Varlık ve Yokluk (*L'Être et le Néant*) isimli eserinde aşk ilişkilerinde birinin ötekine tesadüfen bir bakışında oldukça çok boyutlu ve katmanlı bir varoluşun açığa çıktığı, asıl olarak da, bir güç mücadelesinin var olduğu oldukça güzel işlenmiştir. (Tillich, 1963: 42). 'Ben-sen' ilişkisinin ahlâkî görünümünü en iyi ayna metaforu temsil edebilir. Sevenler birbirine ayna tutar. Karşısındakinde kendini gören aşık, varlığının sınırlarını ve

katmanlarını onun sayesinde fark eder. Şimdiye kadar aşık kişide varolmakla birlikte potansiyel olan yönler, karşısındaki aynada görülerek aktüelleşir, varlık kazanır. Bir bakıma bunun adı boyut kazanmadır. (Buber, 1965: 29). Bu karşılaşma ya da diyalogda formüller yoktur. O, gerçekten her iki tarafın da yoklandığı açık bir konuşmadır. J. Bettis *Phenomenology of Religion*'da, "diyalogu, kendi durumum hakkında diğerinin kanaatine veya ötekinin düşüncesi ya da kanısına aldırmadığım bir konuşma olarak tanımlar. Bu, konuşuyor olduğumun bilincinde olmadığım bir sohbetir. Ben, bütünüyle ötekine dâhil olmuş durumdayımdır" (Bettis, 1969: 222). Diyalog, kontrollülüğü, belirlenmişliği ve sınırlanmışlığı iptal eder. Bu nedenle de, diyalog bir bakıma özgürleşmenin ortamıdır. Sohbeti, matematik formülünden ayıran da budur.

K. Leledakis, Pascal'ın imansız olan birine 'diz çök, dua ediyormuş gibi dudaklarını kıpırdat, inanacaksın' tavsiyesinden ilham alarak diyalogun, bireylerin gerçek varoluşsal durumlarıyla imgesel bir ilişkiye aracılık ettiğini ve bireyler üzerinde 'imgelem gücü' alanında tezahür eden bir etki yarattığını hatırlatır (Leledakis, 2000: 214). Çünkü "insan varoluşunun katıldığı ve bütünleştiği zemin, aynı zamanda imgelerin zuhur ettiği derin uçurumdur" (Buber, 2000: 59). Söz konusu tecrübe ve imgelemin yaratılmasında, bilinç, bilinçdışı, sezgi, irade, rasyonel ve irrasyonel boyutlar iş başındadır. Bu anlamda Pascal, ritüelin, en esaslı diyalog olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla da, en iyi bütünleşme ortamı ritüel olmak durumundadır.

Ancak, burada Buber'in dönemi itibariyle düşünecek olursak, asıl meselelerin, ihmal edilen bilinç dışının tekrar varlığının tanınma çabası olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bireylerin gerçek varoluşsal durumlarıyla imgesel bir ilişki arasındaki bağlantıya dikkat çekilirken, insan varoluşunun bütünleştiği zeminin imgelem alanı olduğu söylenmektedir. Oysa, insan imgelemin zuhur ettiği derin uçurumda bilinçdışıyla bütünleşir. İnsan, aşkın varlığa, bilinç ve bilinçdışının bütünleşmesinin ötesinde katılır. Sonuçta Buber, Otto'nun Kutsalın cezbedici ve ürkütücü (*mysterium tremendum*) özelliğini, her ne kadar 'tamamen öteki olarak Tanrı'nın niteliği şeklinde ifade etse de, gerçekte onun ruhun bütün yönlerinin birleşmesini ima ettiğini söylemektedir (Buber, 1958: 79). Ancak kendisinin de Otto'dan farklı düşündüğünü gösteren ikna edici kanıtlardan söz edemeyiz. Doğrusu Buber yadsımakla birlikte, bir tür doğaüstücü düşünceden kurtulamadığını söyleyebiliriz. Çünkü, tinin diyalogu diğer kişiden ziyade, bizzat ruhun

kendinde seyretmekte ve kutsalın nitelikleri tinin bu işlevleri olarak okunmaktadır.

Buber, mistisizmin de bir anlamda ruhun bir bütünlük tecrübesi olduğunu söyler. Bu bütünlükte şüphesiz, Tanrı ile insan arasında olmayıp, bizzat insan ruhunun bütün vechelerinin âdeta bir araya gelmesidir. Bir güç olarak, ruhun tam bir konsantrasyon tecrübe etmesidir. Bir bakıma denge ve bütünlükte birlikte yol alacaktır. Buber, zımnen 'ben-sen' ilişkisinin de bir tür vecdi yükselme imajı üzerinden ifade edildiğini söylemek ister. Bir tek insanda ruhun gücü olan yükselme ve birleşme istidadı, 'ben-sen' ilişkisi (sevgi) olarak ifade edilmektedir. Sonuçta söz konusu durum, yine ruhun birliğidir (Buber, 1958: 86-87). Bunun için olmalı ki, düşünür, Kozmos, Eros ve Logos isimlerinin söz konusu bütünlüğün farklı isimleri olduğunu söyler. Bir başka ifadeyle, bunlar bütünlükteki gücün farklı isimlerinden başka bir şey değildir. Kozmos insanın evi; eros, kutsamayı veren gönlü ve logos ise, ruhunun işleyiş ve hizmetindeki zihinsel güçtür (Buber, 1958: 102). Bunların bir ve aynı şeyin farklı görünüşleri olduğunu söyleyen Buber, 'ben-sen' ilişkisinin de ruhun bir birlik ve bütünlük hamesinin ifadesi olduğunu söylemek ister. Esasında buradaki 'sen', ruhun birleşilecek olan öteki boyutu ya da diğer yüzüdür. 'Sen' bir bakıma benin/seni demektir.

Ahlâka, genel olarak, kişinin hem diğer kişilerle ve Tanrı'ya ilişkisi hem de bu ilişkiler sayesinde benliğin bir odaklanması demektir. Bu durumda etik için de, ahlâkî buyrukların kökenini, gerçeklik kriterlerini, içeriklerinin kaynaklarını ve gerçekleşme güçlerini sorgulayan, insanın *ahlâkî varoluşunun* bir bilimi demek uygun gözüküyordu. Ancak Buber'in 'ben-sen' ilişkisinin gerçekte bir benin/sen ilişkisi olduğunu söylediğimizde, ahlâkın da, bilinçle bilinçdışının bütünlükten dolayı bir tür hümanist etik çerçevesinde işlediğini gözlemledik. Çünkü ahlâkın kökeni ve içeriklerinin kaynakları yine insan olmak durumundadır. İnsan kendiyi diyalogunu bir bakıma 'ben-sen' ilişkisi olarak sununca, sanki ahlâkî bir varlık olarak onun karşısındakıyla diyalogunun kendine bir tür sorumluluk sunduğu söylenebilir. Ancak insan bizzat kendine sorumluluk sunmuş olacaktır. Kozmos, logos ve erosun aynı şeyin farklı adlandırmaları olduğunu anımsarsak, logos olarak bu ahlâk, bir tür doğal ahlâk; eros (sevgi) olarak ise hümanist bir sevgi ahlâkî olacaktır. Her ne kadar, logosla erosun aynılığı, varlık, bilgi ve sevgiyi birleştirirse de, bu, sevgiyi ve değeri merkeze alan bir tavırdan ziyade, bilişsel melez bir sevgi üzerinden yol alacaktır. Buber

buradaki zihinciliğe engel olmak için, tinsel edimden söz ederek, mevcut handikapı aştığını söyleyecektir. Ne var ki, benim kendiyile ya da benim/ seniyle diyalogu sadece sözde bir çözümden öteye geçmeyecektir.

Sonuç

Martin Buber, Descartes'ın metodolojik kuşku vasıtasıyla keşfettiği "Ben" in (I), kesinlikle aslı ben olmadığını fark etmiştir. Aksine söz konusu benim, bu dünya içinde bulunmaktığımızın çöküşünün ardında kalan enkazın parçasından başka bir şey olmadığına işaret etmiştir. İşte bu tespitten hareketle o, Descartes'ın *cogito*'sunu (*ego*/ben) restore etmek amacıyla, 'ben-sen' ilişkisini ileri sürmüştür. Bu anlamda 'ben-sen' ilişkisi, *cogito*'ya yapılan ilavelerdir. Ancak gözükten o ki, Descartes'ın Ego'sundaki uygun-suzluğunun bir takım ilavelerle giderilemediği dikkati çekmektedir.

'Ben-sen' ilişkisinde esaslı ve canlı bir diyalogdan söz edilemez. Çünkü kendisiyle konuşulan kişiye dostum denirken, ona benim sen/senim denilmez. Buber'in teklifi, sadece doğal bir diyalogun ve dostluğun geride kalmış tortusu olabilir; ya da zihinde ihdas ettiği sen sayesinde, gerçekte kişi kendi kendiyile diyalogtadır. Bu kendi kendine diyaloga, ruhun bütünleşme ve birlik hamlesi diyebiliriz. 'Dost' yerine 'sen' geçtiği zaman, nesnel konuşmada korunamayacak olan şey, muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Kısacası nesnelleştirilmesi mümkün olmayan bir şeyi, nesnelleştirme çabasından başka bir şey değildir. Bu formülde, aslında 'ile konuşmada' gerçekleştirilebilecek olan, 'hakkında konuşmada' tesis edilmektedir.

Sahici bir dostluk, kişiye kendi varlık hiyerarşisindeki yerini gösterir. Bu anlamda ülfetin dönüştürücü ve oluşturucu bir gücü vardır. Bunun için olmalı ki, Tevrat, İncil ve Kur'an, korku, sevgi ve bilgiyi bir döngü içinde vurgularken, temelde ülfetin bilgi olduğunu söyler. Kur'an birbirine düşman insanları, Tanrı'nın bir lütfü olan ülfetin bir araya getirip, onları bir birine güvenilir birer kişi kıldığını söyler (3/103). Nihayetinde en büyük dost olarak Tanrı, bu sayede kendini ifşa etmektedir. Nitekim ibadetler bunun en iyi dışı vurumudur. İbadet sırasında kişi, kendini iyi, adil ve güçlü olan bir Tanrı karşısında görür. Bu vizyon, ona kişiliğin katmanlarını açar. Bir başka ifadeyle, kişi olduğunu insan bu esnada idrak eder. Bu duruş ve duyuş, bir bakıma adalet kelimesinin açılımıdır. Modern düşünce, adalet ve dolayısıyla dostluğu iptal edince, restorasyon çalışmasında kaybedilen

bu halka yerine konulmaya çalışıldı. Buber de 'ben-sen' ilişkisiyle dostluğu canlandırmayı planladı. Ancak, bunun işleyebilmesi için sahici ve otantik varlık ve ahlâk tasavvurunun kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü makro planda, sistemin temel direği adalettir. Ne var ki, bunun bir ölçüde perdelenmesi gerekmiştir. Zira bireyciliğin ve liberalizmin tamamen çiçeklenebilmesi için bu zorunluydu. Adalet iptal edilince, hümanist sevgi ve ahlâk, dolayısıyla hümanist personalizm kaçınılmaz gözükmektedir. İnsan, *cogito* eksenli kendi bireyciliğini merkeze alınca, bir bakıma varoluşun tehlikeye girmesine göz yummuştur.

Diyebiliriz ki, Martin Buber 'Ben-sen' ilişkisiyle, söz konusu açmaza çözüm getirmeyi planlamış olsa da, gerçekte bilinç ve bilinçaltının bir bütünleşmesini tasarlamıştır. Bunun için de, 'ben-sen' ilişkisi mistik bir hüviyette sunulmuştur. Kısacası, bu projede, kişi sadece kendisiyle diyalog halindedir. Bu, ruhun bir tür bütünleşme projesidir. Şahıs bir Tanrı'dan ziyade, tanrısal sembollerin uyandırdığı bilinçaltının varlığını yeniden tanıyan bu tasarının ahlâki buyruklarının kaynağı da, insanın bizzat kendisidir. Buber'in 'Ben-sen' ilişkisi nihayetinde, doğal ahlâk veya hümanist etik sunabilir.

Kaynakça

- Bettis, J D.(1969). (ed.) *Phenomenology of religion*, London: SCM Press.
- Buber, M. (1958). *I and Thou*, second ed., (trans.R. Gregor Smith). New York: Charles Scribner's Sons.
- Buber, M. (1965). *Between man and man* (trans. R. Gregor Smith). New York, Macmillan Publishing.
- Buber, M. (2000). *Tanrı tutulması* (çev. A. Tüzer). Ankara: Lotus Yayınları.
- Descartes, R. (1962). *Metafizik düşünceler* (çev. Mehmet Karasan). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Direk, Z. (2003a). Sonsuza tanıklığa sunuş. E. Levinas, *Sonsuza tanıklık –Metis seçkileri* içinde, (haz.: Z. Direk & E. Gökyaran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gusdorf, G. (2000) *İnsan ve Tanrı* (çev. Zeki Özcan). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Guignon,C. (2002). Heidegger ve bilgi problemi: Kartezyen doğrulama modeli sorgulaması. *İnsan bilimlerine prolegomena* içinde (çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1941) *Kierkegaard's concluding unscientific postscript*, (trans. D. Swenson & W. Lowrie), Princeton: University Press.

- Kierkegaard, S. (2001). *Ölümcül hastalık umutsuzluk* (çev. M.M. Yakupoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Leledakis, K. (2000). *Toplum ve bilinçdışı* (çev. A. Yılmaz). İstanbul:Ayrıntı Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). *Kierkegaard: Varoluş ve etik, Kierkegaard ve din içinde*, (çev. A. Demirkan). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Levinas, E. (2003a). Etik ve sonsuz. *Sonsuza tanıklık - Metis seçkileri içinde* (haz.: Z. Direk E. Gökyaran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003a). Tanrı ve felsefe. *Sonsuza tanıklık - Metis seçkileri içinde* (haz.: Z. Direk E. Gökyaran). İstanbul: Metis Yayınları.
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue: A study in moral theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Ramsey, P. (1983). *Nine modern moralists*. New York: Nanham & University Press of America.
- Strauss, L. (2000). *Politika felsefesi nedir?* (çev. S. Zelyüt Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Tambiah, S. J. (2002). *Büyük, bilim, din ve akılcılığın kapsamı* (çev. U. Can Akın). Ankara: Dost Yayınları.
- Tillich, P. (1969). An evaluation of Martin Buber. In *Theology of culture*, (ed. Robert C. Kimball). New York: Oxford University Press.
- Tillich, P. (1969). Martin Buber. In *Theology of culture* (ed. Robert C. Kimball). New York: Oxford University Press.
- Tillich, P. (2001). Varoluşsal analizler ve dinî semboller (çev., A. Çınar). *U.Ü.F.D.* 10(2).
- Tillich, P. (1960). *Love, power and justice*, ontological analyses and ethical applications. New York: Oxford University Press.
- Tillich, P. (1963). *Morality and beyond*, New York: Harper & Row.
- Tillich, P. (1967). *Systematic theology*. 3, Chicago: The University of Chicago.
- Urhan, V. (1998). *Kişiliğin doğası*. Ankara: Vadi Yayınları.

Existence and Ethics in Martin Buber's Thought: "I-Thou" Relation



*Aliye Çınar, Dr.**

Uludağ University Theology Faculty



Citation- Çınar, A. (2006)

Abstract- This paper analyses the 'I and Thou' relationship in Martin Buber's thought. Martin Buber's I and Thou presents a philosophy of personal dialogue, in that it describes how personal dialogue can define the nature of reality. Paper is searching that questions in this context. Why has Buber offered such a formula? Which implications has his suggestion contained? Has the 'You and We' addition which to 'Descartes' *cogito* solved this problem How is the ethic outlook of the I and Thou relationship? Has this formula (or relationship) offered an ethic vision beyond the natural and supernatural theology? Is this solution a really humanist personalism?

Key Words- Buber, 'I and Thou', *Cogito*, Ethics, Love, Humanist Personalism.

* **Address for correspondence:** Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fethiye Mahallesi Kır-
langıç Sok. No:2 16130 Nilüfer-Bursa-Turkey. **E-Mail:** aliyecinar@hotmail.com