

## ŞİFRE KAVRAMI IŞIĞINDA KARL JASPERS'DE FELSEFİ İNANÇ

Nebil REYHANI\*

### ÖZET

Karl Jaspers'in "felsefi inanç" öğretisiyle ilgili yanlış anlamaların önüne geçmek için onun "şifre" kavramının enine boyuna tartışılması gerekir. Şifreler, varoluşun aşkın gerçekliğe ilişkin *nesnesiz* olarak deneyimlediği şeylerin *nesnelleştirilmiş* ifade biçimleridir. Vahiy dinlerinin Tanrının insanlık tarihindeki tezahürüne ilişkin inançları Jaspers'e göre birer şifre olduklarından vahiy dinleriyle eleştirel bir hesaplaşma kaçınılmazdır. Ama Jaspers'in bu eleştirideki asıl amacı insanlara yeni bir din sunmak ya da insanları yeni bir inanca ikna etmek değil, şifrelerin felsefenin ışığında doğru ve samimi yorumlanmasını sağlamaktır. Bu bakımdan Jaspers'in felsefi inanç öğretisi bir inanç olmaktan çok, özel bir yorum öğretisidir.

### ZUSAMMENFASSUNG

Um gewisse Mißverständnisse bei Jaspers' „philosophischem Glauben“ zu beseitigen, muß man ausführlich erörtern, was „Chiffren der Transzendenz“ bei ihm bedeuten. Chiffren sind *vergegenständlichte* Ausdrucksmittel dessen, was die Existenz in ihrer Beziehung zur Transzendenz *ungegenständlich* erfahren hat. Da alle Gottesoffenbarungen in der Menschheitsgeschichte Chiffren sind, wird eine kritische Auseinandersetzung mit den Offenbarungsreligionen für ihn unausweichlich. Dabei geht es Jaspers aber nicht um einen Religionsersatz, also nicht darum, die Menschen vom einzig wahren Glauben zu überzeugen, sondern darum, eine wahre, vor allem *wahrhaftige* Interpretation der Chiffren zu ermöglichen. In dieser Hinsicht stellt sich der philosophische Glaube bei Jaspers nicht sosehr als ein Glaube, sondern vielmehr als eine spezielle Auslegungslehre heraus, die als solche auch der Literaturtheorie interessante Wege eröffnen könnte.

Karl Jaspers'in "felsefi inanç" (*philosophischer Glaube*) öğretisi ne ölçüde inançtır ve ne ölçüde bir felsefe? Daha radikal sormak gerekirse: "Felsefi inanç" kavramı bir *contradictio in adjecto* değil midir? Tıpkı "tahtadan demir" ya da "beş köşeli daire" gibi? Felsefi olmayı akıl ile muhakeme edilebilir olma, dolayısıyla da aklın sınırları içinde anlamında *immanent* olarak görür, inançtan da salt akıl ile muhakeme edilemeyeni, dolayısıyla aklın sınırlarını aşma anlamında *transcendent* olanı anlarsak felsefi inanç kavramını başka türlü yorumlamak pek mümkün görünmüyor. Jaspers'in felsefi inanç öğretisini bu dar sınırlar içinde yorumlamanın Jaspers'e karşı haksızlık olduğunun üzerinde uzun uzadıya durmanın sanırım gereği yok. Ne var ki, bu öğretinin doğru anlaşılmasının önündeki en büyük engellerin tam da burada, yani bu öğretinin hangi çerçeve içinde yorumlanabileceğinin üzerinde durmamakta yattığını saptayabiliriz. Bu engellere çarpıcı bir örnek "din alternatifi" (*Religionsersatz*) tartışmasıdır: Jaspers, aşağıda detaylı olarak görülebileceği gibi, felsefi inanç öğretisi ile dine bir alternatif sunmayı amaçlamadığını çok net olarak dile getirir. Buna rağmen pek çok düşünür Jaspers'in öğretisini dine alternatif bir inanç sistemi olarak görmekten kendini alıkoyamıyor. Hatta, aşağıda daha detaylı değineceğimiz gibi, örneğin Wolfgang Stegmüller bu öğretiyi bir din

---

\* Araş.Gör.Dr., Muğla Üniversitesi FEF, Felsefe Bölümü.

alternatifi olarak görmekle kalmaz, onu dine çok iyi bir alternatif olmamakla eleştirir.

Buradaki yanlış anlamaya yol açan zorluk büyük ölçüde şu olgudan kaynaklanıyor olmalı: Jaspers bir yandan kendi öğretisini dine alternatif olarak görmediğini söyler, öte yandan bu öğretiyi felsefi inancı vahiy inancı ile karşılaştırarak geliştirir.<sup>1</sup> Bu ‘karşılaştırma’nın bir tür *rekabet* olarak yorumlanamayacağı da pek söylenemez. Ne var ki, bu noktada şunun göz ardı edilmemesi gerekir: Vahiyler Jaspers için felsefi inanca götüren *şifrelerdir*. Bunun koşulu ise vahyin *tanrısal müdahaleler* olarak değil, *saf* anlamıyla şifre olarak anlaşılmalıdır.<sup>2</sup> Bu durumda filozofun işi, vahyi bedensellikten (Leibhaftigkeit) arındırmak, yani saf şifre olarak görünmesini sağlamak olur. Bu da, yeterince iyi anlaşılabilirdiğinde, hem Jaspers’in neden vahiy inancı ile uğraştığını açıklar, hem de ne anlamda ona rakip olduğunu. Burada yapmamız gereken, o halde, Jaspers’in “şifre” ile ne kastettiğini olabildiğince açık bir şekilde ortaya koymaktır.

Buna geçmeden önce Jaspers ile ilgili genel bir uyarıya dikkati çekmek yerinde olur: Adı belli başlı “varoluşçular” arasında anılan Jaspers’de felsefi inanç, varoluşçu felsefenin bir inanç sistemi haline getirilmesi değildir. Başka deyişle, inanç Jaspers’de varoluşçuluğun içine sokulduğu bir ‘kılıf’ değildir. Bir görüşe göre tam da bu yüzden Jaspers’in felsefesi “varoluş felsefesi” (Existenzphilosophie) yerine daha doğru olarak “Transendans felsefesi” (Transzendenzphilosophie) olarak adlandırılabilir (Wisser 1995; 43). Buna göre Jaspers “Felsefe” adını verdiği temel yapıtında “varoluş felsefesi” adını üstlenmekten çok, bu adlandırmanın beraberinde getirdiği tehlikeler karşısında uyarıda bulunur” (Wisser 1995; 32). Jaspers’in bu tutumu daha ileri döneminde, bu görüşe göre, daha da belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Jaspers’in *vasiyeti* olarak kabul gören “Basel Dersleri”nde “o, ‘varoluş’tan (Existenz) ender konuşur, ‘Transendans’ın şifreleri’nden (Chiffren der Transzendenz), hakikatten (Wahrheit) ve samimiyetten (Wahrhaftigkeit) ise aynı ölçüde sık” (Wisser 1995; 32). Bunu gerçekten de Jaspers’in ilk olarak 1964 yılında Hans Saner editörlüğünde yayımlanan ve editörün aktardığına göre hazırlanışı “Basel Dersleri”nin hazırlanışı ile sıkı bir bağ içinde olan (bkz. Jaspers 1970; 110) “Transendans’ın Şifreleri” adlı eserinde de net biçimde görmek mümkün. Burada Jaspers çok kararlı bir şekilde insanın mümkün varoluş (mögliche Existenz) olarak ancak Transendans ile ilişkisinde özgür olabileceğini,

<sup>1</sup> Jaspers’in felsefi inanç öğretisini geliştirdiği temel kitabı “Vahiy karşısında Felsefi İnanç” adını taşır: “Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung”.

<sup>2</sup> Vahiy sözcüğünün Almanca karşılığı olan “Offenbarung” sözcüğü vahiy yanısıra “tanrısal müdahale”, “Tanrı’nın bu dünyada kendisini göstermesi” anlamına da gelir. Bu sözcüğün kökeni olan “offenbaren” fiili, dinsel olmayan anlamda, “kendini göstermek” anlamına gelir. Dinsel anlamda bu, Tanrı’nın bu dünyada kendini göstermesidir. Bu metinde “vahiy dini” olarak çevrilen “Offenbarungsglaube” bu nedenle belki daha doğru olarak “tanrısal müdahale inancı” diye çevrilebilirdi.

## Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç

dolayısıyla Transendans'ın önceliğini savunur. Bu görüşü çarpıcı biçimde dile getiren ifadeler ise “Vahiy Karşısında Felsefi İnanç” adlı yapıtında rastlıyoruz: Varoluş özgürlüktür, ama “bu, onu kendi kendisine hediye eden Transendans olmadan özgürlük değildir”.<sup>3</sup> Ya da: “Transendans ile ilişki yoksa varoluş ta yok”.<sup>4</sup>

Transendans kavramının Jaspers'in felsefesi içinde varoluş kavramına karşı bir önceliği olduğu saptaması şifre kavramının bu felsefe için merkezi rolünü de gözler önüne serebilir. Çünkü Transendans'ı düşünme Jaspers'e göre ancak “şifre dili” içinde mümkün olabilir (Jaspers 1962; 156). Şifre dili kendisine ait bir görünüm alanı olmayan Transendans için böyle bir görünüm alanının yerini tutar. Şifre dilinin bu özelliği, diğer yandan, Jaspers'in *Periechontologie* adını verdiği temel öğretisiyle de ilişkilidir. Ontolojiyi mümkün olarak görmeyen Jaspers “kuşatıcı olanın biçimlerinin öğretisi” (*die Lehre von Weisen der Umgreifenden*) olarak ta adlandırdığı bu öğretiye *Periechontologie*<sup>5</sup> adını vermekle hem bunun ontoloji ile arasındaki zıtlığa dikkat çekmek ister, hem de ontoloji yerine neyin konması gerektiğine. *Periechontologie* ontolojiye zıttır, çünkü bunda söz konusu olan varlık tabakaları değil, “içlerinde bilginin ancak mümkün olduğu, kendileri ise bilinemeyen odalardır” (Jaspers 1947; 158). Ancak ‘varlığın bilgisi’ Jaspers'e göre imkansızken, bu odalar ile ilgili olarak hiç değilse bilginin imkanının koşulları bağlamında konuşmak mümkündür. Bu çerçevede içinde ele alındığında Transendans kuşatıcı olanın bir biçimi olarak karşımıza çıkar; bu, “bütün kuşatıcı olanları kuşatandır” (Jaspers 1962; 122). Transendans bu özelliğiyle içinde hem nesneyi hem de özneyi barındırır ve bu yüzden de ne nesne, ne de öznedir. Ne var ki, Transendans'ı düşündüğümüzde ya da ondan konuştuğumuzda onu ister istemez nesne haline getiririz. Çünkü “biz sadece nesnellikler (Gegenständlichkeiten) içinde konuşabiliriz. Nesnesiz konuşma ve düşünme yoktur” (Jaspers 1962; 124). Buna göre insanların Transendans'ı düşünmek ve onu dile getirmek için kullandıkları çeşitli tasarımlar, imgeler ve düşünceler hiçbir zaman ona tam karşılık gelemezler.

<sup>3</sup> Özgün alıntı: “Sie ist Freiheit nicht ohne die Transzendenz, durch die sie sich geschenkt weiß” (Jaspers 1962; 118). Bu ifade, “Transendans'ın Şifreleri” adlı kitaptan alıntılanan aşağıdaki ifadeyle örtüştüğü gibi onun sayesinde daha anlaşılır da olmakta: “Biz kendi aracılığımızla özgür değiliz, biz kendi kendimize özgürlüğümüz içinde hediye ediyoruz ve nereden olduğunu bilmiyoruz”. (“Wir sind nicht frei durch uns selbst, sondern wir werden in unserer Freiheit uns geschenkt und wissen nicht, woher” Jaspers 1970; 48).

<sup>4</sup> Özgün alıntı: “Keine Existenz ohne Bezug auf Transzendenz” (Jaspers 1962; 138).

<sup>5</sup> *Periechontologie* sözcüğünün Eski Yunanca'daki kökeni olan *περιέχω* fiili “çevrelemek, kuşatmak, sarılmak, sarmalamak” anlamına gelir. Bu fiilden türetilen isim olan *τὸ περιέχον* ise “bizi çevreleyen hava, atmosfer, gökyüzü” anlamına gelir. Bu anlamıyla ele alındığında *περιέχον* kavramı varolana da denk düşer. Varolanlar bizi kuşatanlardır. Ne ki, bu, varolan olarak varolanın bir özelliği değildir. Bu demektir ki, *Periechontologie* öğretisinde varolan, varolan olarak değil, ancak kuşatıcı olarak ele alınabilir. Kendinde şeyin bilinemezliği konusunda Kant'la hemfikir olan Jaspers'e göre bu, bilgiye açık olan tek yoldur.

Bunu vurgulamak için Jaspers sık olarak Eski Ahit'ten şu alıntıya başvurur: "tasvir ya da teşbih yapmayacaksın".<sup>6</sup> Bu sözün önemini altını çizmek için Jaspers Kant'ın bu sözü Eski Ahit'in en derin anlamlı sözü olarak gördüğünü de ekler (Jaspers 1970; 44).<sup>7</sup> Ne var ki, Jaspers bundan hemen sonra Eski Ahit'in metinlerinin "Tanrılık tasvirleriyle dolu" olduğunu iddia eder. Ancak o bunu basit bir çelişki olarak değil, insanın doğasından kaynaklanan ve "aşılması mümkün olmayan bir antinomi" olarak gördüğünü söyler (Jaspers 1970; 44). Transendans insan için mümkün olan bir bilginin nesnesi olamayacağından insan gerçi Transendans'ı böyle bir şey olarak bilemez. Mümkün bilginin sınırları içinde Transendans üzerine söylenebilecek tek şey, onun nesnelleştirilemeyen (ungegenständlich), bu nedenle de hiçbir zaman bilinmeyecek bir alan olduğudur. Ama Transendans mümkün bilginin sınırları içinde yer almasa da, Jaspers'e göre varoluş için ve "yalnız varoluş için deneyimlenebilir (erfahrbar)" bir şeydir (Jaspers 1962; 157). İnsan doğası açısından bakıldığında Transendans, demek ki, asıl hakikat olarak deneyimlenebilen, ama buna rağmen bilinmeyen ve kavramlarla anlatılamayan bir şeydir. Buna karşılık insan bütün tarihi boyunca bu nesnesiz deneyimlediği şeyi nesnelere aktarmaya çalışmıştır. İşte bu Jaspers'e göre "sonlu, duyuşsal bir varlık olarak insanın aşılabilir antinomisidir". Bu antinomi insanın, "tasvir ve teşbih yapmaması gerektiği Transendans ve Tanrılığı, sonlu bir varlık olarak tasvir ve teşbih ile düşünmek, yani şifreler içinde ona yaklaşmak zorunda" olduğu anlamına gelir (Jaspers 1970; 44).

Transendans'ın şifreleri, buna göre, varoluşsal (existentiell) deneyim içinde kendini nesnesiz olarak gösteren şeyin nesnelleştirilmiş biçimleridir. Transendans üzerine oluşturulan tasarımlar, tasvirler, düşünceler gerçi ona hiçbir zaman nesnel anlamda denk düşemezler, ama bunlar şifre olarak alındıklarında, olanaklı bir varoluş olarak insan için, Transendans'ın kendisini benzer bir deneyim içinde bu varoluşa da göstereceği bir aracı olabilirler. Ne var ki, bu şifreler birer bilgi değildirler. Çünkü burada söz konusu olan deneyim "bir genelin deneyimlenmesi anlamında 'empirik' deneyimler" değildir (Jaspers 1962; 161); şifreler "genelgeçer deney ve doğrulanabilirlik kapsamı içinde değildirler" (Jaspers 1962; 152). Transendans'ın kendini göstermesi, bu nedenle, uçuşan (schwebend), çokanlamlı bir dili duymaktan başka bir şey

<sup>6</sup> Aynı alıntı pek çok yerde karşımıza çıkıyor. Örneğin: Jaspers 1962; 176, 196. Jaspers 1970; 44, 46, 50.

<sup>7</sup> Jaspers bunun için kaynak göstermiyor. Kaynak büyük olasılıkla "Yargılama Gücünün Eleştirisi"nden şu alıntı: "Vielleicht giebt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildniß machen, noch irgend ein Gleichniß, weder dessen, was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist u.s.w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt. Eben dasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns". Kants gesammelten Schriften, herausgegebenen von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, S. 274.

## Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç

değil. Transendansın şifreleri ise, hepsi, “mümkün bir varoluş olarak benim içlerinde transendansın dilini duyduğum” tasvirler, tasarımlar, düşüncelerdir (Jaspers 1962; 157).

Şifreler nesnelleştirilemez olan transendansın insan için kaçınılmaz olan nesnelleştirilmeleri olduğundan Jaspers bunları özel bir nesnelik (Gegenständlichkeit) olarak ele alır. Buna göre, sıradan anlamıyla nesnelik, yani gerçekliğin fenomenleri yanında, nesnelleştirilemez olanın düşünüldüğü ikinci bir nesnelik türü daha vardır. Jaspers bunlarla beraber üç temel nesnelik türü ayırd eder: **1. Gerçekliğin fenomenleri** (Phänomene der Realität), **2. Transendans'ın şifreleri** (Chiffren der Transzendenz) ve **3. varoluşun nesnelleştirilemez yönünü düşünmemizi sağlayan varoluşun imleri** (Signa der Existenz).<sup>8</sup> Belirli bir şeyin kavramı değil, ama *varoluşsal olanaklar* (existentielle Möglichkeit) olan *karar* (Entschluß), *seçim* (Wahl), *iletişim* (Kommunikation) gibi *varoluş imleri* ile varoluş kendini bulur; bu Jaspers'in *varoluş aydınlanması* (Existenzerhellung) dediği şeydir (Jaspers 1970; 29).

İçinde Transendans'ın düşünüldüğü nesnelik, yani transendansın şifreleri, kendine ait bir görünüm alanı olmayan Transendans'ın görünümünün yerini tutarlar (Jaspers 1962; 156). Jaspers bunlara bu nedenle görünümünün analogileri (Analoge der Erscheinungen) adını verir. Bunlar analogilerdir, çünkü varoluşsal deneyim, kendisi görünüşe çıkmayan şeyin deneyimidir: “Bunlar görünümleri kırıp geçen, ama kendileri görünüm olarak bilgi nesnesi olamayan farkedilebilirliklerdir”.<sup>9</sup> “Görünümlerin analogileri”ne bir örnek, aynı zamanda bir *varoluş imi* olan *özgürlük*tür. Çünkü özgürlüğün görünümü yoktur. O bu anlamda ne empirik bilimler tarafından incelenebilir, ne de başka türlü varlığı ispatlanabilir (Jaspers 1962; 158). Gerçi Özgürlük bu bilimler tarafından bir nesne olarak varsayılabilir; örneğin psikolojideki ‘istençli’ davranışlar, ya da sosyolojideki ‘politik özgürlük’te olduğu gibi. Ama önemli olan özgürlüğün bu şekilde ancak varsayılması, varolduğunun ise hiçbir zaman kanıtlanamaması. Çünkü “asıl özgürlük, yani varoluşsal özgürlük olarak belirlenemez biçimde (unbestimmbar) kastedilen” özgürlük bu dünyanın bir nesnesi değildir (Jaspers 1962; 162). Ama empirik olarak araştırılabilecek dünyevi bir şey olarak ortaya çıkmasa da, özgürlük “tüm dünyanın görünümünün üstünde bir kesinlikle” kendini fark ettirir (Jaspers 1962; 158). Özgürlük kendisini “kendi olma ve onun sorumluluğunun temel deneyiminde (Grunderfahrung)” hissettirir. Bu, “varoluşun özgürlüğünün insanın gerçekliğindeki ‘görünümünün’ analogisidir”.

<sup>8</sup> Krşl. Jaspers 1962; 156 ve Jaspers 1970; 29.

<sup>9</sup> Orijinal alıntı: “Diese sind solche Gegenwärtigkeiten, die die Erscheinungen durchbrechen, selber aber nicht als Erscheinungen zum Gegenstand des Wissens werden.” (Jaspers 1962; 158). Burada “farkedilebilirlik” olarak karşıladığımız “Gegenwärtigkeit” sözcüğünü Jaspers, bu sözcüğün kökü olan ve “güncel” yanısıra “hafızasında olma, aklında olma” anlamlarına gelen “gegenwärtig” sözcüğünden çok, yine bu sözcükten türetilen ve “bir şeyi gözlerinin önünde canlandırma” anlamına gelen “sich vergegenwärtigen” fiiline dayanarak türetmiştir. “Farkedilebilirlik” bu anlamı tam vermese bile seçenekler içinde en iyisi olarak göründü.

Buna aynı zamanda “şifrelerin dili içinde Transendans’ın bir ‘görünümünün’ analojisi” denk düşer (Jaspers 1962; 158).

Bu sonucuna verilebilecek bir örnek, aynı şekilde, Transendans’ın bir deneyimde kendisini farketmesine dayanır. İnsanın kendi doğasını “kendimiz olan varolanın (Dasein) kuşatıcısı” olarak deneyimlemesi, özgürlüğün deneyimi gibi, kendisi görünüme çıkmayan bir şeyin deneyimidir (Jaspers 1962; 159). Bizim kendi doğal varlığımızın deneyimi gerçi biyolojik ya da psikolojik araştırmaların da temelidir. Ama bu deneyim Jaspers'e göre empirik araştırma içinde tamamen tüketilemez. Bu deneyimin içinde “görkemli bir biçimde (überwältigend) hazır bulunan, ama araştırıldığında kaybedilecek” bir şey vardır (Jaspers 1962; 161). Doğanın kendisinin nesnelleştirilebilir doğa gerçekliği olarak değil de “kendimiz” olarak deneyimlenmesini Jaspers insanı “kendi içine çeken bir karanlık” olarak tanımlar. Bu deneyim bilimler için bir şey ifade etmese de, bunun, gerçi genel-geçer bir şekilde formüle edilemeyen, ama varoluşun somut bir *kararı* için aydınlatıcı olan bir gücü vardır. Bu aydınlanma (Erhellung) sayesinde, o ana dek Transendans ile şeytani güçler (demonische Mächte) arasında gidip gelen, kendi kendisiyle savaşıyor varoluş, bu savaşı – geçici bir süre için de olsa – sonuçlandıracak bir *karar* alabilir (Jaspers 1962; 159).

Çeşitli tasvir, tasarım ve düşüncelerin Transendans’ın dile geldiği şifreler olarak görülmesi ve bunların şifre olarak varolan diğer şeylerden, gerçekliğin fenomenlerinden ve varoluşun imlerinden farkının gösterilmesi, kültür tarihinde Jaspers ile ortaya çıkan yeni bir şeydir.<sup>10</sup> Söz konusu tasvirler, tasarımlar, düşünceler ise kültürel gerçekliğin unsurları olarak tarih boyunca çok çeşitli kültür grupları tarafından ortaya konmuştur. İnsanlar Transendans’tan nesnesiz olarak deneyimledikleri şeyleri ifade edebilmek için tarih boyunca böyle şifreler ortaya koymuşlardır. Şifre üretme, bu nedenle tüm kültürlerin temel taşlarından olan bir insan fenomenidir. Jaspers bu bağlamda insanların en erken düşünce dönemlerinden bu yana şifreler içinde yaşadıklarını söyler (Jaspers 1962; 155 ve Jaspers 1970; 29).

Bizler insanların tarih boyunca ortaya koymuş oldukları çeşitli şifrelerin hemen hemen tümünün tarihsel bilgisine sahip olduğumuzdan, Jaspers'e göre felsefeye düşen iş, yeni bir şifre dili yaratmak değil, hakikat ve samimiyet (Wahrheit und Wahrhaftigkeit) uğruna bu şifrelerin dilinin saf olmasını sağlamaktır (Jaspers 1962; 155). Bu da Jaspers'e göre şifrelerin bedenselliklerini (Leibhaftigkeit) kaybetmeleriyle mümkündür (Jaspers 1970; 29). Jaspers'in şifre dilinin saflığından anladığı, demek ki, aslında birer şifre olan örneğin vahiy

---

<sup>10</sup> Şifre kavramı felsefe tarihinde Jaspers'den önce de teknik bir terim olarak kullanılmıştır. Ama şifrenin buradaki anlamları Jaspers'den çok farklıdır. Şifre olarak adlandırılan Jaspers'de olduğu gibi, nesnel gerçekliğin fenomenlerinden farklı bir şey değil, tersine nesnel gerçekliğin insanlar tarafından henüz bilinmeyen problemleridir. Örneğin Hamann ve Schiller için şifre bu türden doğa fenomenleri ya da doğa yasalarıdır.

## *Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç*

dini hikayelerinin bedensel gerçeklikler olarak değil, bedensel olmayan gerçeklikle, yani Transendans'la ilişkilerinde ele alınmalarıdır.

Şifrelerin bedensellikten arındırılmalarının zorluğu, bedenselliğin geçmişte, ya da felsefi olarak yeterince aydınlanmış olmayan bir düşüncede, sorgulanmasına dahi gerek görülmeyen apaçık bir hakikat olarak görülmelerinden kaynaklanır. İnsan toplulukları geçmişte şifrelerin kendi üzerindeki baskılarını (Druck) fiziksel bir baskı gibi algılamışlardır (Jaspers 1962; 154 ve 168). Sözelimi cehennem cezasını bunlar bedensel bir ceza gibi düşünmekten kendilerini alıkoyamazlar (Jaspers 1970; 30 ve Jaspers 1962; 168). Ne var ki, bu çağ sona ermiş ve şifrelerin bedenselliği “realist-bilimsel dünya aydınlanması (Welterhellung) açısından kabul edilemez olmuştur” (Jaspers 1962; 169).

Jaspers şifrelerin bedensel olarak düşünülmesine, bununla Transendans, yani, güya dile getirilmek istenen şey düpedüz ortadan kaldırdığı için, “temel yanlış” (Grundverwechslung) adını verir (Jaspers 1962; 163). Vahiy inancı ise ona göre “bu yanlışın en etkin biçimidir” (Jaspers 1962; 164). Şifrelerin gerçekte ne olduğunu göstermek için Jaspers bu nedenle önce vahiy inancı ile köklü bir hesaplaşmaya girişir. Vahiy inancı, kendisini fiziksel gerçeklik içinde, yani zaman ve mekana bağlı olarak gösteren, başka deyişle de tarih içinde bir olay olarak ortaya çıkan tanrısal müdahalelere olan inançtır.<sup>11</sup> Bu inanç, aşkın bir varlığa, yani Transendans'a olan bir inanç olduğundan, aynı zamanda tanrısal müdahalenin tüm diğer realiteden, tarihsel olay ve eylemlerden temelden farklı, yani onlara aşkın olduğunu farzetmek zorundadır. Bu Jaspers'e göre vahiy inancının temel çelişkisidir: “Transendans'ın gerçekliğinin eylemde bulunan bir Tanrı olarak dünyaya etki ettiğini, yani bedensel, zaman ve mekan içinde, bu tarihsel noktadan dünyaya etki ettiğini ve bunun tanrı olmayan ve tanrının eylemleri olmayan diğer tüm gerçekliklerden farklı olduğunu düşünmek mümkün değildir” (Jaspers 1962; 167).

Bu konudaki görüşlerini Jaspers bu çelişkiyi görmüş olan, ama bunu salt görünürde bir çelişki olarak göstermeye çalışan bir teologun görüşleriyle karşılaştırır. Karl Barth'a göre vahyin kendisi *imden* başka bir şey değildir. Çünkü vahiy insan ile onun için görünemez, yani gizli olan Tanrı arasında bir “aracı”dır (Jaspers 1962;174). Buna karşılık Jaspers, eğer Tanrı insan için gizliyse, “vahiy gerçekliği”nin de (Offenbarungsrealität) aynı şekilde gizli, insan için görünemez olması gerektiğini söyler. Bu durumda vahyin gerçekliği Jaspers'in şifre ile kastettiğinden fazla bir anlam taşıyamaz. Yok eğer vahyin ya da tanrısal müdahalenin zaman-mekansal gerçekliğinden feragat edilemiyorsa, o zaman bu imler “gizli olan Tanrı'ya değil, Tanrı'nın dünyadaki özel gerçekliğine, Tanrı'nın dünyanın belirli bir yerinde ortaya çıkışına ilişkindir”.

---

<sup>11</sup> Bakınız Dipnot No: 2.

Bu durumda ama Barth'ın iddia ettiği vahyin “aracılığı” gereksiz bir “araya girme (Zwischenschaltung)” olmaktan öteye geçmez (Jaspers 1962; 175).

Burada altı çizilmesi gereken nokta, vahiy inancının imkansızlığına karşın Tanrı inancının Jaspers için imkansız olmamasıdır. İmkansız olan, tarihsel olarak eylemde bulunan, dolayısıyla içkin olmak zorunda olan tanrı tasvirleridir. Jaspers'in reddettiği, bu nedenle, Tanrı değil, vahiy dinlerinin tanrıları ve onların herbiri kendi hikayelerini mutlak hakikat olarak sunan ve buna inancı anlaşılır kılarak değil, inanca sınırsız itaat ile talep eden yeryüzündeki kurumlarıdır (Jaspers 1962; 176-177). Buna karşılık bedensel tasarımlardan arınmış, vahiysiz bir inanç, yani *felsefi inanç*, pekala mümkündür. Çünkü Jaspers'e göre “Tanrı düşüncesi en az teolojinin vahiy için iddia ettiği oranda felsefidir de” (Jaspers 1970; 42). Bunu hıristyanlığın çok öncesinde bile Tanrı üzerine düşüncelere rastladığımız felsefenin binlerce yıllık tarihi ve örneğin Jaspers'in bir felsefe profesörü olarak böyle bir temadan söz edebilmesi yeterince kanıtlar. Vahiysiz bir inancın “çılgınlık” (Wahn) olduğunu iddia eden Bultmann'a karşı Jaspers'in yanıtı, bu nedenle kesindir: “felsefi inanç açısından kuşatıcı olanın tüm biçimleri, özellikle Transendans'la ilişkisinde varoluş, vahiysiz hem mümkün, hem gerçektir” (Jaspers 1970; 166).

Ortaya çıkmayan, ancak şifrelerin çok anlamlı dili içinde duyulabilen bir Tanrı'ya inanç, Jaspers'e göre bu biçimde temellendirilmiş oldu. Buna karşılık şifrelerle ilgili bir zorluk henüz giderilmiş değil: “Bedensel gerçekliğini kaybetmiş, salt konuşan şifrenin” acaba insanlar üzerinde herhangi bir etkisinden söz edilebilir mi? (Jaspers 1962; 167) Felsefi olarak bir yanılığa olsa da, Tanrı'nın bedenselliğinin insanlar üzerinde toplumların tarihinde de açıkça görülebilecek bir *gücü* (Kraft) vardır. Soru, şifrelerin bununla karşılaştırılabilecek bir güçleri olup olmayacağıdır.

*Şifrelerin gücü* sorusunun felsefi inanç açısından çift önemi vardır. Çünkü bu sorunun yanıtı aynı zamanda *şifrelerin hakikatinin* de dayanağıdır. Şifrelerin hakikati deney ya da doğrulamaya dayanamaz, bu ancak varoluşun şifrelerin gücüyle aydınlanmış eylemlerinden çıkarsanabilir (Jaspers 1962; 153). Demek ki şifreler ancak *varoluşun kararını aydınlatma güçleri ölçüsünde* doğru (wahr) olarak görülebilirler. Ne var ki, bu varoluşsal güç bedensel olmayan birşeyin gücü olduğundan, şu ya da bu karara zorlamadan, salt aydınlatmalıdır (Jaspers 1962; 173). Yukarıda değindiğimiz cehennem cezası örneğini yineleyecek olursak: ebedi cehennem azabı bedensel olarak alındığında insan yine aynı ölçüde bedensel olan bir korkudan dolayı eylemde bulunur; o bu durumda “zorlayıcı kaba güçtür (Gewalt)” (Jaspers 1970; 30). Bu, şifre olarak alındığında ise insan “kendi özgürlüğünün korkusundan, kendimi kaybedebileceğim ve tam şu anda kaybetmekte olduğum korkusundan eylemde bulunur” (Jaspers 1970; 30). Şifrelerin reddedilemeyen, ama aynı zamanda da kanıtlanamayan boş sözler olmadığı, şifrelerin bu gücüne dayanır. Bunun önemini Jaspers yukarıda sözü edilen son derslerinde şu şekilde ifade eder:



## Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç

“Benim bu sömestre sergilemeye çalıştığım şeylerin tümü, şifrelerin özgür insan için bedenselliklerden daha güçlü ve daha özgür oldukları kabulüne dayanır” (Jaspers 1970; 30).

Olanaklı varoluş kendini şifrelerin bu gücüyle aydınlatılmış kararlarlar sayesinde gerçekleştirir. Ama tek tek kararlar kendi başlarına, izole olarak ele alınamazlar. Çünkü tek birinden bu kararın olanaklı varoluş için *ciddiyet* taşıyıp taşımadığı çıkarsanamaz. Bu, henüz salt bir *oyun* da olabilir. Bu durumda kararın olanaklı varoluş için *bağlayıcılığı* yoktur.<sup>12</sup> Varoluşsal kararların, bu nedenle, ancak bu kararlar “varoluşun sürekliliğine (Kontinuität)” dahil olduklarında bir “ağırlığı” (Gewicht) olabilir (Jaspers 1962; 173). Bu süreklilik, insani varoluşun Jaspers'in “varoluşsal tarihsellik (existentielle Geschichtlichkeit)” adını verdiği özel bir karakterini dile getirir (Jaspers 1962; 170). Buradaki “tarihsellik” terimini Jaspers çok özel bir anlamda ele alır. Bunu göstermek için varoluşun tarihselliğini vahyin ve şifrelerin tarihselliğiyle karşılaştırır. Vahyin tarihselliği Jaspers için çok açık bir biçimde Tanrı'nın bedenselliği, yani onun zamana ve mekana bağlı olarak eylemde bulunmasıdır. Şifrelerin tarihselliği ise şifreleri taşıyan dilin, dolayısıyla Transendans'tan kaynaklanmayan, salt insan olmanın duyuşsal-sonlu özelliğinden kaynaklanan bedenselliğidir. Jaspers'e göre bunlardan tamamen farklı olan varoluşun tarihselliği ancak “paradoks şifreler aracılığıyla dile getirilebilir” (Jaspers 1970; 16). Bu tarihsellik buna göre ilk bakışta tahmin edilebileceği gibi insanın yaşantılarının toplamı ya da bu yaşantılar ile birlikte geçirdiği *değişim* değil, tersine, tüm bu yaşantılar boyunca aynı insanda *değişmeyen* şeydir; Jaspers'in deyişiyle “zamana *çapraz* ve zaman *içinde* anlaşılabilir biçimde Bir olan, sonsuz olandır” (Jaspers 1970; 16).

Varoluşun tarihselliğinin *değişim* değil de, paradoks bir biçimde *değişmezlik*, daha doğrusu özdeşlik (Identität) dile getirmesi, varoluşun izole olarak değerlendirilemeyecek olan kararlarının nasıl değerlendirilebileceği konusunda bir ipucu da verir. Bu açıdan bakıldığında varoluşsal karar, benim bu kararı sonsuza dek *kendi* kararım olarak kabul edip edemeyeceğim, “onunla özdeş olup olamayacağım ve kendimi yinelemeler içinde aslında yeniliyor olup olmadığım” anlamına gelir (Jaspers 1962; 173). İnsanın tüm eylemlerinden aynı kişi olarak sorumlu olması ya da sorumlu tutulmasının da temelinde yatan bu özdeşliği Jaspers, “bir sonsuzun tarihsel kılığındaki (Gestalt) özdeşliği” olarak tanımlar (Jaspers 1962; 170). Bu tarihsel özdeşlik aynı zamanda asıl aradığımız şeyin, yani şifrelerin hakikatinin mihenk taşıdır. Şifrelerin hakikati, varoluşun bu şifrelerin aydınlatıcı gücü sayesinde bu tarihsel özdeşliğin, yani ‘kendi olma’nın sorumluluğunu üstlenip üstlenememesinden çıkarsanabilir. Buna göre şifreler kendilerini “her bireyin kendi varoluşsal tarihindeki aydınlatıcı güçleriyle” kanıtlarlar (Jaspers 1962; 170).

<sup>12</sup> Jaspers 1962; 173. *Ciddiyet, oyun ve bağlayıcı olmama* (Unverbindlichkeit) kavramlarını Jaspers daha ayrıntılı olarak başka yerde ele alır; bkz. Jaspers 1962; 193.

Jaspers'in bu görüşlerinin onun özgürlük anlayışıyla ilgili önemli sonuçları vardır. Kararın, karar veren somut kişiden bağımsız olarak değerlendirildiği 'isteme özgürlüğü'ne Jaspers'in getirdiği eleştiri, onun yukarıda değinilen "varoluşun tarihsel özdeşliği" düşüncesine dayanır. İsteme özgürlüğünde her karar izole bir birim, birer atom olarak ele alınırlar. Bunlar karar verenin somut kişiliğine bakılmaksızın, sırf soyut bir prensibe uygun düşüp düşmemeleri bakımından özgür kararlar olup olmadıkları konusunda kesin olarak belirlenebilirler. Kararın salt böyle bir prensip aracılığıyla 'atomistik' bir biçimde değerlendirilmesi Jaspers'in dilinde "salt bilincin doğruluğuna katılmak (Einstimmen in die Richtigkeit des Bewußtseins überhaupt)" olarak nitelenir (Jaspers 1962; 118). Çünkü bu anlamdaki özgürlüğün öznesi Jaspers'e göre varoluş değil, *salt bilinç*dir (Jaspers 1962; 112-113). Gerçi Jaspers kararları isteme olarak, örneğin Kant'ın kategorik imperatifine uygun olup olmamalarına göre, belirleyen bir özgürlük anlayışını büsbütün reddetmez. Hatta o, Kant'ın kategorik imperatifini bir yandan "vazgeçilmez" bulur (Jaspers 1970; 43). Bu özgürlük doğa yasallığı (Naturgesetzlichkeit) yanında ikinci bir yasallığa, yani 'yapmalısın yasallığına' (Sollengesetzlichkeit) dayanır (Wisser 1995; 24). Ne var ki, Jaspers'e göre, nasıl ki *salt bilinç* "mükemmel bilinç" (das vollendete Bewußtsein) olarak gerçek değil, sırf felsefi bir kurguya, aynı şekilde bu özgürlük te insanın asıl özgürlüğü değil sadece onun bir konstrüksiyonudur (Jaspers 1962; 113). İnsan "gerçeklikte, vazgeçilmez olan kategorik imperatifin soyutluğundan değil, kategorik imperatife salt zayıf geçiş dönemlerinde bir aracı olarak ihtiyaç duyan sevginin gücünden" eylemde bulunur.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Jaspers 1970; 43. Kant'ın özgürlük anlayışına, dolayısıyla da ahlak görüşüne benzer bir itiraz Kant'ın çağdaşı olan Alman şairi Friedrich Schiller'den gelmiştir. Bu itirazın bizim için ilk olması yanında en önemli özelliği Kant'ın bunu bizzat okumuş ve buna yanıt yazmış olmasıdır. Kant'tan çok belirgin bir biçimde etkilenmiş olan Schiller onun ahlak görüşünü neredeyse harfi harfine savunur. Ama özgürlük konusunda Schiller'in asıl ilgisi istemenin değil, Jaspers'de olduğu gibi kişinin bir bütün olarak özgürlüğüdür. Kant Schiller'in bu konudaki eleştirilerini dile getirdiği "Über Anmut und Würde" başlıklı yazısına "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" adlı kitabında uzun bir dipnotla yanıt verir (Kants gesammelten Schriften, herausgegebenen von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, S. 23). Schiller'e övgüyle başlayan bu dipnotta Kant anlaşmazlığın aslında sırf görünüşte olduğunu, temelde bir ayrılık olmadığını göstermeye çalışsa da, bu Schiller'e tatmin edici görünmez ve Kant'la bu konudaki ayrılığı giderememesi Karl Vorländer'e göre şairin felsefeden gittikçe uzaklaşmasına yol açar (Karl Vorländer, Kant - Schiller - Goethe: Gesammelte Aufsätze, zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1923, 17-52). Oysa Schiller Kant'a getirdiği itirazını bize göre çok sağlam bir temele oturtmuştur. Schiller'e göre "ahlaki bir varlık olarak insan hiçbir zaman salt arzu ve nefret edemez; o her zaman için aynı zamanda arzusunu ve nefretini de *istemek* zorundadır" (Friedrich Schiller, Kallias oder über die Schönheit; über Anmut und Würde, Hrsg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart 1994, 117). Bu, istemeyi kendi başına, izole olarak almanın Jaspers'in deyimiyle bir konstrüksiyon olduğunu da çok net gösterir. Schiller'in bu sözlerini yukarıdaki bağlamda tekrar edecek olursak, Schiller'e göre kişi her istemesinde aynı zamanda istediği şeyi isteyen kişi olmayı istemektedir. Jaspers'in varoluşsal özgürlükten anladığı da budur.

## *Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç*

Özgürlüğü kimin istemesi olduğuna bakmaksızın, istemenin salt bir predikası olarak kanıtlamaya çalışıldığında insan iki kutuptan oluşan bir kuruntu probleme (Scheinproblem) düşer. Bu durumda insan ya determinizme dayanarak özgürlüğü reddedecektir ya da özgürlüğü bir indeterminizm ile, doğa yasallığını kaybetmek pahasına savunacaktır. Oysa burada ne reddedilen, ne de kabul edilen asıl özgürlük değildir, çünkü her ikisi de özgürlükten nesnel bir şeyi, insandan bağımsız olarak var olan bir şeyi anlamaktadırlar. Buna karşılık asıl özgürlük bir kimsenin sahip olacağı ya da yoksun olacağı bir özellik değildir: “Özgürlük kendi olmanın (Selbstsein) dışında değildir” (Jaspers 1956; 187). Bu özgürlüğün öznesi salt bilinç değil, varoluş, daha açık olmak gerekirse, varoluşun tarihsel özdeşliğidir.

Şifrelerin gücü ve onların hakikati yanında şifrelerle ilgili bir diğer problem de onların nasıl yorumlanacağıdır. Şifreler Jaspers'e göre iki farklı biçimde yorumlanabilirler. Bu yorumlama biçimlerinden ilki aracılığıyla tarihte ortaya çıkmış şifrelerin hemen tümü vahiy ve mitoloji tarafından belirli bir düzen içinde derlenmiştir. Bu yorumlama biçimine Jaspers “bilimsel yorum” (gelehrte Interpretation) adını verir ve buna örnek olarak çeşitli bilim dallarını sayar (Jaspers 1962; 185-191). Bu gruba dahil olan yorumcular şifreleri psikolojik motivasyon ya da tarihsel-sosyolojik koşullar bakımından nesnel olarak ele alabilir ve aynı şekilde az ya da çok nesnel bir biçimde belirli bir hiyerarşi içine sokabilirler. Bu yorumlama türünün Jaspers'e göre kaynaklara ulaşmak bakımından vazgeçilmez bir önemi vardır. Jaspers bu yorumlama türünün yanında “şifreleri özümseyici okuma”<sup>14</sup> adını verdiği ikinci bir yorumlama türü ayırır. Bu yorumlama Jaspers'e göre bilimsel olarak temellendirilebilir bir yorumlama değil, “bu şifreler içinde kendi başına deneyimleme ve düşünmeye devam etmedir” (Jaspers 1962; 186). Fark gözlem ile özümseme, daha doğrusu ‘kendine mal etme’ arasındaki farktır.

İnsani bir etkinlik olarak bilimsel yorumun *öznel* kaynağı *bağlayıcı olmayan* estetik haz, bilme arzusu ya da tarih merakıdır. Bu nedenle bu türden yorum “sanatın, edebiyatın ve spekülasyon düşüncelerin güzelliğiyle bir oyundan” başka bir şey olamaz (Jaspers 1962; 191). Bu sınırlı olarak anlamlı olan etkinlik kendi başına bir hedef olduğunda oyundan başka bir şey ifade etmez. ‘Estetik tavır’ adı da verilen bu tutum “özümseyici okuma”nın tam karşıt kutbudur. Bu tutum tüm varolanların, “iyi olsun, kötü olsun tüm yaşam olanaklarının (Lebensmöglichkeiten) görünüşlerinin” seyrinden duyulan, bir bağlayıcılığı olmayan ve bu yüzden kolayca “‘çıkarsız’ seyir oyunundaki eşsiz özgürlüğün dejenere olmasına” sürükleyebilecek hazza dayanır (Jaspers 1962; 193). Buna karşılık “özümseyici okuma” ancak şifrelere olan ilgi *ciddi* olduğunda, yani

<sup>14</sup> “Aneignendes Lesen der Chiffren” (Jaspers 1962; 186) ‘Aneignen’ sözcüğü ‘özümsemek’ten çok ‘kendine mal etmek’ anlamına gelir. Bu Jaspers’in burada kastettiğini de çok daha iyi verebiliyor. Ancak bu sözcüğü yine tek bir sözcükle vermek gerektiğinde ‘özümseme’ en iyi seçim olsa gerek.

şifreler varoluş için *bağlayıcı* olduklarında mümkündür (Jaspers 1962; 188). Aynı şifreler varoluşumuzu aydınlattıklarında ve bu aydınlanmayı “benim tekrar (Wiederholung) içinde kendimi esasen yenilediğim” bir karar izlediğinde ise yorum isabetlidir (Jaspers 1962; 173). Jaspers’e göre, demek ki, özümseyici okuma anlamındaki yorumlama etkinliğinin yapılabirliğinin koşulu şifrelerin bağlayıcılığı, bu şekilde yapılmış olan bir yorumun doğruluğunun (Wahrheit) koşulu ise bu yorumun yorumlayanda bir varoluşsal aydınlanma sağlayıp sağlamadığıdır.

Birbirlerinden bu denli farklı olan yorumlama etkinlikleri, yani bilimsel yorumlama ile özümseyici yorumlama, Jaspers’e göre, yine de, aynı yorumlama etkinliğinin iki farklı yönü olabilir. Efsanelerin, bu efsanelerdeki çeşitli sembollerin nesnel yorumlaması bu yorumlamayı yapan bilim adamı için aynı zamanda bir özümseyici okuma olabilir (Jaspers 1962; 186). Buna karşılık Jaspers, bu şekilde her iki yorumlama biçimini de gerçekleştirir görünen, ama aslında tüm gerçekliği psikolojiye indirgeyen bir metafizik, bir “pseudo felsefe”den başka bir şey olmayan bir yorumlama biçimine dikkat çeker. Bu yorumlama biçimi Sigmund Freud’un psikoanaliz öğretisidir. Psikoanaliz, Jaspers’e göre hem bir bilim olma, hem de varoluşsal tatmin verebilme iddiasındadır. Ne var ki, bu metafizik, yaşamı psikoanaliz ile sağaltılabilecek bir hastalık olarak gördüğünden, ancak yıkıcı, harap edici tatmin sağlayabilir. Şifrelerin bu metafizik aracılığıyla yorumlanması, her ne kadar bu yorumlama nesnel gözleme ve inkar edilemeyecek oranda özümseyici okumaya dayanırsa da, Jaspers’e göre, yorumlayıcı “kendi varlığını (Dasein) hastalıklı sinir sistemi olarak gördüğü” sürece “bilimsel olarak yanlış (unrichtig) ve varoluşsal açıdan da aynı zamanda hatalıdır (unwahr)” (Jaspers 1962; 187).

Şifrelerin özümseyici okuma anlamındaki yorumlanmalarının bir önemli özelliği de, bu etkinliğin bir bilme ya da görme etkinliği olmaktan çok, bir iletişim olduğudur. Özümseyici okumayı Jaspers bu nedenle *varoluşsal haber vermenin* (existentielle Mitteilung) bir biçimi olarak ele alır (Jaspers 1962; 188). Varoluşsal haber vermenin şifrelerin yorumlanmasındaki özelliği, yorumlama sınırlarına gelip dayandığında varoluşsal iletişimin devam etmesidir. Bu iletişim susmaya dayanan iletişimdir; bu, “içinde gerçekten de en güvenilir iletişimin gerçekleştiği keyfi olmayan susma, anlamlı susmadır (erfülltes Schweigen)” (Jaspers 1962; 117). Bu anlamda susma Jaspers için varoluşsal haberleşmenin zirvesidir. Bu susma bilen ve bildiğini söyleyebilecek durumda olan birinin susması değildir: “bu, daha çok, kendi kendisi, Transendans ve birlikte düşünenler karşısında, söylenebileceklerin sınırında yerine getirilen susmadır (das erfüllte Schweigen)” (Jaspers 1962; 195). Jaspers şifrelerin Transendans’ın gerçekliği olmadığını önemle vurgular. Gerçi Transendans şifrelerin dili içinde duyulabilir, ama bu dil aracılığıyla konuşan Transendans’ın kendisi değildir. Hatta bu dil “konuşan birinin dili değildir” (Jaspers 1962; 173). Ama yukarıdaki anlamıyla susma Transendans’ın

## *Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç*

susmasıdır. Bu nedenle, şifrelerin aşılmasıyla “Transendans’ın bilgisizliğin bilgisinde, yani bu yerine getirilen susma içinde dokunulduğu” bir derinlik kazanılabilir (Jaspers 1962; 195). Demek ki, Jaspers’e göre Transendans’a doğrudan atfedebileceğimiz tek şey şifreler değil bu anlamlı ve zorunlu susmadır. Ne var ki, bu susma ancak şifrelerin yorumlanması ile kurulan iletişimde gerçekleşir.

Şifrelerin doğru yorumlanmasının önündeki en büyük engel şifrelerin bedenselleştirilmeleridir. Şifrelerin saf olmasını sağlamayı Jaspers bu nedenle felsefeye düşen önemli işlerden biri olarak görür ve vahiy inancını bu bedenselleştirmenin kurumsallaşmış şekli olarak eleştirir. Ancak Jaspers’in “şifreler dünyasının saflığı için savaş” olarak tanımladığı bu uğraş sırf bu inanca sahip kimselere karşı yürütülen bir şey değildir. Bu, daha çok, “herkesin kendi içinde taşıdığı rakibe karşı” içsel bir savaştır (Jaspers 1962; 197). Çünkü bedenselleştirmenin nedeni herhangi bir kötülük ya da tesadüfi bir yanılısma değil, insan doğasının kendisidir. İnsan doğasında “sadece tasvir anlamında değil, bedenselleştirme anlamında da nesnelleştirmeye karşı yok edilemez bir eğilim” vardır (Jaspers 1962; 107). Vahiy inancının bütün bilimsel ilerleme ve felsefi aydınlanmalara rağmen bugün için bile birçoğu için kuşku götürmez oluşunun nedeni Jaspers’e göre budur.

Jaspers’in sözünü ettiği savaşın hiçbir zaman tam olarak sona ermeyecek olan içsel bir savaş olması Jaspers’in felsefi inanç öğretisinde göz ardı edilemeyecek çok önemli bir noktadır. Jaspers’in vahiy inancıyla mücadelesi bunu ortadan kaldırıp yerine bunun yerini tutacak yeni bir ‘inanç sistemi’ koymayı hedeflemez. Onun kendi görüşlerini ifade ederken vahiy dinini hedef aldığını görmüş olduk. Dolayısıyla Jaspers’in felsefi inancı ile vahiy inancı arasında bir rekabetten bir yere kadar söz etmek doğru olabilir. Ama bu ‘rekabet’ salt Jaspers’in şifre adını verdiği vahiy hikayelerinin yorumlanmasıyla ilgilidir. Yoksa o, herhangi bir vahiy dininin sosyal pratiklerinin yerine geçecek bir alternatif sunmaz; böyle bir kaygısı da yoktur. Tam da bu türden bir yanlış anlamaya Wolfgang Stegmüller’in Jaspers’i eleştirisinde görüyoruz. Stegmüller’e göre Jaspers’in felsefesi insanı “akıl sahibi bir varlık” (Verstandeswesen) olarak ele alan bir felsefe değildir (Stegmüller 1989; 241). Stegmüller bu nedenle bu felsefenin bilimsel-felsefi bir eleştirisini sınırlı olarak mümkün görür ve eleştirisini rasyonel bir analize izin verdiği ölçüde bu felsefenin üzerine inşa edildiği temel varsayımlar ve bu felsefenin *sonuçları* ile sınırlandırır. Sonuçlar bakımından eleştirisi ise Jaspers’in felsefeyle uğraşının asıl nedeninin dine bir alternatif (Religionsersatz) bulmak

olduğu tespitine dayanır.<sup>15</sup> Ne var ki, buna ulaşabilmesi için Jaspers'in dilinin "dinin basit ve yalın diline" ulaşabilmesi gerekirdi (Stegmüller 1989; 241). Buna karşılık bu felsefe çok geniş bir alanda çok iyi bir bilgi birikimini şart koşar. Bu yüzden "asıl kendiliğine (Selbstsein) ulaşmak" ancak çok küçük bir entelektüel çevreden beklenebilir. Oysaki "prensipl olarak herkesin olanaklı bir varoluş olması gerektiği" Stegmüller'e göre açıktır. Bu nedenle Jaspers'in "hedeflediği etki gerçekleşmemiştir" (Stegmüller 1989; 241). Görüldüğü gibi, Stegmüller Jaspers'e bir din alternatifi koyma çabası atfetmekle kalmıyor, felsefesini dine iyi bir alternatif olmadığı için eleştiriyor.

Oysa böyle bir etkiyi hedeflemeyi, yani insanları, sanki filozof hakikate sahipmiş gibi, sözüm ona bir hakikat altında birleştirmeyi istemeyi Jaspers'e atfetmek şöyle dursun, bu onun "hakikat yobazlığı" (Wahrheitsfanatismus) adı altında kökten eleştirdiği bir tutumdur (Jaspers 1970; 103). Jaspers'in felsefe ile ulaşmayı hedeflediği şey hakikattir, ama o buna giden kesin bir yol göstermez. Bu yolu her insan kendisi bulmalıdır. Herkes için ortak olan mutlak bir hakikati aramak Jaspers'e göre boşunadır da, çünkü böyle bir hakikat yoktur (Jaspers 1970; 96). Jaspers'in felsefesinin öğrettiği ve amaçladığı, hakikati arayıştan ve bu arayışa çağrıdan başka bir şey değildir: "Onun ilk ve son olarak istediği hakikattir (Wahrheit); buna kimse sahip olmadığına göre de samimiyet (Wahrhaftigkeit) talebidir" (Jaspers 1970; 103). Hakikate giden, bütün insanlar için ortak bir yol yoktur, çünkü her insan arzu ettiği yere ancak kendi kökünden (Ursprung) çıkarak varabilir. Kökler ise heterojendir.

*"Felsefeyle uğraşımız sonucunda vardığımız nokta, sonuçta artık neyin ne olduğunu bildiğimiz değil, tersine her kişinin ne için yaşadığını, ne yaptığını ve neyi hedeflediğini bilebileceği, ama insanın ne yapması gerektiğini, herkes için tek, ortak, mutlak hakikatin ne olduğunu bilemeyeceğidir. Bu, insan için yoktur. İnsan olmak, heterojen köklerin sürekli olan tinsel mücadelesinde buluşmak, gücü yettiğince iletişime girmek, ama kökten farklı içsel yaşam yollarında yürümektir" (Jaspers 1970; 96).*

Hakikate giden yol bütün insanlar için aynı değildir. Ama bunun bir koşulu Jaspers'e göre tüm insanlar için ortaktır: samimiyet (Wahrhaftigkeit). Jaspers samimiyet olduktan sonra herkesin hedeflediği yere varabileceğine inanır: "felsefeyle uğraşımızda, samimi olursak her şeyin bizi doğru yola götüreceğine inanıyoruz" (Jaspers 1970; 103). Samimiyet kavramının bu

<sup>15</sup> Stegmüller 1989; 240. Oysa ki Jaspers böyle bir çabasının olmadığını çok açık ifade etmiştir. Jaspers, vahiyinancın bir çılgınlık olduğu, çünkü böyle bir inancın vahiy inancına bir alternatif olamayacağı görüşünü teolojinin "alternatif teorisi" (Ersatztheorie) olarak adlandırır ve buna karşı, önce, en az o kadar haklı görünen başka bir "alternatif teorisi" ortaya koyar: Asıl olan felsefi inançtır; vahiy inancı ise buna getirilmiş bir alternatiftir. İnsan somut bir dili olmayan Transendans'a tahammülü olmadığı için "hafifletici vahiy inancı içinde buna bir alternatif aramıştır" (Jaspers 1962; 167). Burada Jaspers için önemli olan, bir bakıma bu iki "alternatif teorisi"nden her ikisinin de kendince aynı ölçüde haklı, başka bir bakıma ise iddialarının aynı derecede anlamsız olduğudur. Bu konudaki son sözü bu nedenle nettir: "yanıt veriyorum: burada bir alternatif söz konusu değil" (Jaspers 1962; 167).

## Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç

anlamını Jaspers Kant'a dayandırır. Immanuel Kant hakikat (Wahrheit) ile samimiyet (Wahrhaftigkeit) kavramlarını birbirleriyle ilgisinde – Jaspers'in aktardığına göre – şöyle açıklar: “Söylediğim şeyin doğru (wahr) olup olmadığını bilemem, ama bu söylediğimde samimi (wahrhaftig gemeint) olduğumu *bilebilirim, bilmeliyim de*”.<sup>16</sup> Bu ayrımı ilke edinen Jaspers için herhangi bir vahiy dinine inanan ve buna *samimi olarak* inanan bir kimse de eleştirilecek bir şey bulunamayacağı açıktır. Onun vahiy dinini eleştirmesi, bu dine inananlara bu inançlarının ne kadar yanlış olduğunu göstermek ve onlara gerçek inancı vermek değildir. Onun bu eleştirisindeki asıl amacı herhangi bir şeye samimi olarak inanan insanları kendi inandığı şeye ikna etmek değil, *kendi inancındaki samimiyeti* sorgulamaktır. Vahiy inancıyla ilgili olan şu soruyu Jaspers bu nedenle önce kendisine sorar: “Ne yapmalıyız? İnanamayacağımız bir şeye inanmayı mı istemeliyiz” (Jaspers 1962; 167). Bu soruya aynı kitabının başka bir yerinde verdiği yanıt yine son derece kişiseldir: “Bana anlaşılır görünmeyen vahiy inancını takib etsem, kendisiyle bana olanaklı olan ilişkim bakımından Transendans'ın önünde suçlu olurum”(Jaspers 1962;197).

Felsefi inanç adını verdiği öğretiyile Jaspers'in Stegmüller'in anladığı şekliyle vahiy inancına bir alternatif olarak benimsetmek istediği bir inanç sistemi ortaya atmadığını görmüş olduk. Onun felsefi inanç öğretisi, daha çok bir filozof olarak *önce kendisinin* samimi olarak inanabileceği şeyin felsefi sorgulanmasıdır. O, bu sorgulamasını aktarırken insana – Stegmüller'in iddiasının aksine – her şeyden önce akıl sahibi bir varlık olarak seslenir. Bu bakımdan “felsefi inanç öğretisi” adındaki “felsefi” sıfatının yerinde bir niteleme olmadığını iddia etmek mümkün görünmüyor. Ne var ki aynı şeyi “inanç” sözcüğü için söylemek pek o kadar kolay değil. Zorluk, ancak çok anlamlı bir dil aracılığıyla duyulabilen, bu dili de kendisi konuşmayan, kendisinin doğrudan yaptığı tek şeyin “susmak” olduğu bir şeye, yani Transendans'a inancın inanç sayılabilmesi için yeterli olmayışı değil. Asıl zorluk Jaspers'in inanç adını verdiği bu öğretinin özel türden bir deneye

---

<sup>16</sup> Orijinal alıntı: “Ich kann nicht wissen, ob das, was ich sage, wahr ist, aber ich *kann* und *soll* wissen, ob das, was ich sage, von mir wahrhaftig gemeint ist” (Jaspers 1970; 35). Jaspers alıntı için bir kaynak göstermiyor. Ama buna çok benzer bir ifadeye Kant'ın burada ele aldığımız konuyla çok yakından ilgili bir yazısında rastlamak mümkün. “Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee” (Teodisedeki tüm felsefi çabaların başarısızlığı üzerine) adlı yazısının sonuç bölümünde Kant teodisenin daha çok inançla ilgili olduğunu, bu yüzden de burada asıl önemli olanın akıl yürütmeden çok söylenende doğruluk (Aufrichtigkeit) ve samimiyet (Redlichkeit) olduğunu söyler. Bu görüşünü açmak için şöyle bir genel ilke ortaya atar: „Bir kimse kendisine ya da bir başkasına söylediği şeyin doğru olduğunu her zaman garanti edemez (çünkü yanılıyor olabilir); ama inancının (Bekanntniß) ve itirafının (Geständnis) samimi olduğunu her zaman garanti edebilir, etmelidir de; çünkü o bunun doğrudan bilincindedir“. („Daß das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekanntniß oder Geständniß wahrhaft sei: denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt“. Kants gesammelten Schriften, herausgegebenen von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, S. 267).

dayanması ve bu yüzden belirli bir anlamda nesnel bir hakikatinin olmasıdır. Empirik bilimlerle aynı şekilde olmasa da, varoluşsal deneyim belli koşullar altında herkesin tekrarlayabileceği deneyimlerdir. Bu, en başta, Jaspers'in Transendans ile ilgili anlattıklarını anlamının koşuludur. Gerçi burada Jaspers'in bu deneyimlere getirdiği öznel bir yorumdan söz etmek mümkündür. Ama bunlar sorgulanamayacak, ya inanılacak ya da inanılmayacak yorumlar değildir. Şifrelerin özümseyici okuma anlamında yorumlanması gerçi adından da anlaşılabilir gibi öznel, ama bu keyfilik anlamında bir öznel değildir. Bu göz ardı edildiğinde bir başkasının getirdiği yoruma karşı çıkmak imkanı kalmaz. Oysa bu, Freud'a eleştirisinde de gördüğümüz gibi, Jaspers'in yapmadığı bir şey değildir.

Bir bakıma, Jaspers'in felsefi inanç öğretisini özel bir yorum öğretisi olarak ele almak ta daha doğrudur. Böyle bir yorum öğretisi olarak Jaspers'in öğretisi, özellikle edebiyat eleştirisi kuramı için çok verimli de olabilir. Bir edebi eseri Jaspers'in anladığı anlamda bir şifre olarak aldığımızda buna getirilecek yorum da Jaspers'in görüşüne uygun olarak "bilimsel" ve özümseyici okuma olarak iki türlü olacaktır. Bu öğretiye dayanarak aynı eserin özümseyici okuma olarak yorumunun yalnızca hiçbir zaman nesnel olamayacağını, her zaman çok anlamlı kalması gerektiğini saptamakla kalmaz, bunun neden böyle olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü bir edebi eserin sunduğu varoluşsal deneyim olanakları, bu öğreti çerçevesinde düşünürsek, aşkın, yani nesnel deneyimlerdir. Dolayısıyla edebi eser somut olarak dile getirilebilecek bir düşüncenin şifresi olamaz. Eserden buna rağmen bu anlamda nesnel düşünceler çıkarsanmaya çalışıldığında düşülen durum da Jaspers'in şifrelerin bedenselleştirilmeleri adını verdiği durumla bir benzerlik taşır.

Böyle bir bedenselleştirmeye örnek olarak Samuel Beckett'in üzerine birbirleriyle kısmen taban tabana zıt olan sayısız yorumların yapıldığı "Waiting for Godot" adlı tiyatro eserini ele alabiliriz. Bu oyunu Amerika'da ilk sahneleyen rejisör Alan Schneider kendisine "Godot kimdir ya da ne anlama gelir?" diye sorduğunda Beckett "Eğer bilseydim oyuna öyle koyardım" der.<sup>17</sup> Editör Manfred Pfister Beckett'in bu "susmasını" oyunun kendi diyalektiğinin devam ettirilmesi ve bu şekilde okuyucunun provoke edilmesi olarak yorumlar. Oysa ki Jaspers'e dayanarak Beckett'in Godot'nun kim olduğunu ya da ne anlama geldiğini gerçekten de bilmediğini, hatta bilemeyeceğini söyleyebiliriz. Ne var ki Beckett'in susması *keyfi* bir susma olarak yorumlanıp Godot'nun neyin şifresi olduğu sorusuna yanıt arandığında Jaspers'in deyişiyle bedenselleştirme kaçınılmazdır. Örneğin birbiriyle çelişen iki yorumdan birine göre bu oyun ateist varoluşçuluğun argümanlarının edebi ifadesi iken, diğerine göre insanın Tanrısız ne kadar zavallı olduğunu göstererek Hıristiyanlığa davet eden bir oyundur. Tüm zıtlıklarına karşın her iki yoruma da ortak olan düşünce Godot'nun Tanrı, hem de Hıristiyanlığın Tanrısı olduğudur. Bu, Jaspers'in

<sup>17</sup> Alıntılar kullandığımız basımın editörü olan Manfred Pfister'e ait: Beckett 1987; 121.



## *Şifre Kavramı Işığında Karl Jaspers'de Felsefi İnanç*

kastettiği anlamda ilk bedenselleştirmedir. Buradan hareketle oyunun Tanrısız dünyanın anlamını ya da anlamsızlığını gösterdiğini iddia etmek ise ikinci bedenselleştirmedir. Çünkü bu şekilde oyunun bütünü belirli türden nesnelere ilişkilendiriliyor, dolayısıyla da içkinleştiriliyor. Bu yorumlar Beckett'e göre, bu nedenle, "tanımlamadan sürekli kaçınan bir oyuna" belirli sembolik kavramlarla yaklaşmakta ısrar eden "fundamental yanlış anlamalardır" (Beckett 1987; 122). Burada tanımlamadan kaçınmayı Jaspers'in anladığı anlamda nesnesizlik olarak görmek herhalde pek yanlış olmaz. Bu, Beckett'in burada "bedenselleştirme" olarak nitelendirdiğimiz yorumlara tepkisinin de altında yatar: "Beni söylediğimden daha fazlasını kastediyor göstermekten ne zaman vazgeçecekler?" (Beckett 1987; 122).

Bu bakımdan ele alındığında editör Manfred Pfister'in, bütün bu yorumların oyunun sunduğu deneyim olanaklarını daralttığı iddiası çok yerinde bir saptamadır. Ama bu iddiaya dayanarak yorumcunun yapması gereken işin "oyunun *ne anlama geldiğini* değil, *ne olduğunu*" sorgulamak olduğunu söylemesi ve kendi yorumunu daha çok formal saptamalarla sınırlandırması da gereksiz bir sınırlandırma gibi görünüyor. (Beckett 1987; 124). Oyunun *ne olduğunu* sorgulama Jaspers'in "bilimsel yorum" adını verdiği türden yorumdur ve özümseyici okuma için vazgeçilmezdir. Ama yorumcunun bununla yetinmesi gerektiğini söylemek de gereksizdir. Eserin sunduğu mümkün deneyimlerin nesnesiz deneyimler olduğunu göz ardı etmeyen, şifreleri bedenselleştirmeyen bir yorum pekala mümkün olabilir.

Olası bir yanlış anlamamanın önüne geçmek için son bir söz daha söylemeye izin verilsin: Elbette ki her edebi eser Jaspers'in kastettiği anlamda şifre olarak ele alınamaz. Ama 'iyi' eserlerin hemen hepsinin bu türden olduğunu iddia edebiliriz. Dolayısıyla Jaspers'in öğretisinden bir estetik teorisi türetmek de mümkündür. Edebi eserin estetik değeri bu görüşe göre onun öğreticiliğinde değil, ama salt biçimsel güzelliğinde de değil, aynı zamanda sunduğu deneyim olanaklarındadır. Böyle bir estetik anlayışı bakımından özellikle Jaspers'in "oyun", "ciddiyet", "bağlayıcılık" kavramları büyük önem kazanırlar. Estetik değer, yazarın motivasyonu açısından bakıldığında, ne Jaspers'in kastettiği anlamda bir "oyun"la, ne de öğretme amacıyla bağdaşabilir. Dolayısıyla edebi bir eserin estetik değeri yazarda Jaspers'in kastettiği anlamda bir "ciddiyet", bir "bağlayıcılık" şart koşar.

### **KAYNAKLAR**

**Samuel Beckett**, *Waiting for Godot: A Tragicomedy in Two Acts*, Hrsg. von Manfred Pfister, Stuttgart 1987.

**Karl Jaspers**, *Von der Wahrheit*, München 1947.

----- *Philosophie I, II, III*, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956.

----- *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*,  
München 1962.

----- *Chiffren der Transzendenz*, Hrsg. von Hans Saner, München  
1942.

**Immanuel Kant**, *Kants gesammelten Schriften*, herausgegeben von der  
Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe).

**Friedrich Schiller**, *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*,  
Hrsg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart 1994.

**Wolfgang Stegmüller**, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart  
1989.

**Karl Vorländer**, *Kant – Schiller – Goethe: Gesammelte Aufsätze*, zweite  
verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1923.

**Richard Wisser**, *Karl Jaspers: Philosophie in der Bewährung*, Würzburg  
1995.