

# İNSANİYET İDESİNİN IŞIĞINDA : GOETHE'NİN İNSAN VE HAYAT ANLAYIŞI, HEGEL VE KANT'A NİSPETİ (\*)

Prof. Dr. Orhan Münir ÇAĞIL

— I —

## Goethe ve Hegel

a) *Goethe'nin görüşünün umumî hedefi* : Hegel gibi Goethe de, ayniyet<sup>1</sup> ve vahdet filôzofu olduğu, küllî (üniversel) düşündüğü,

(\*) Bu etütte, insan şahsiyetinin veya ferdî ruhun, bir kültür âmi-li olarak, kıymet ve ehemmiyeti üzerinde durulmuş, insan ve kâinatın temeli olan "metafizik transsandans" idesi, Kant ve Goethe'nin fikirlerinde, teşhis ve tespit edilmeğe çalışılmış, Hegel'le mukayeseler yapılmış; ayrıca, varlıkta, iç âlemden (mânâdan, metafizikten) dış âleme (maddeye, fiziğe) doğru ebedî bir hareketin ve dış âlemden (maddeden, fizikten) tekrar iç âleme (mânâya, metafiziğe) doğru ebedî bir dönüşün vuku bulduğu (oluştugu) hakikati tebarüz ettirilmiş, bu hareketle bu dönüşün kesiştikleri hudutta, bu metafizik dramın hem aktörü hem mütefekkeri olarak, yaratılmış olan fâninin (insanın) varlıktaki, dolayısıyla Allah karşısındaki zor ve mes'ûliyetli durumu değerlendirilmeğe çalışılmıştır.

1) Ayniyet düşüncesi, Hegel'in sistemine de hâkimdir; fakat, bu ayniyet, "Schelling"inkinden farklıdır. Onun sisteminde zıtlar, zıddiyetler, devamlı olarak, hem aynileşmekte hem de farklılaşmaktadır. Hegel, katı, değişmez bir ayniyeti ve değişmez bir farklılığı reddeder. Gerçi, onun sisteminin merkezinde, küllî hakikat veya hakikî varlık olarak, "**mutlak ide**" ve bu mutlak idenin binefsihi oluşması düşüncesi yatmaktadır; fakat, Hegel, akıl veya fikir (tefekür) ile varlığın aynı şeyler olduğunu söylemekte, varlık olarak varlığın, madde veya duyular üstü ve zamandan münezzehtir entellejibl küllî akılda mündemiç olduğu-



immanan-transsandan bir evolüsyon panteizmini terviç ve müdafaa ettiği hâlde, yine de Hegel'den farklıdır. Goethe'yi Hegel'den ayıran karakteristik farklar nelerdir? Hegel gibi Goethe de üniversal düşünen bir mütefekkindir: fakat, öyle olmakla beraber, müşahhasferdî insana da, felsefesinde, merkezî bir mevki ve ehemmiyet ver-

---

nu iddia, böylece, varlık bilgisiyle mantık, ontolôji (metafizik) ile lôjik arasında bir ayniyet tesisine gayret ve "bu ayniyetle oluşan varlığı" bir arada tasavvur etmektedir. Hegel, meselâ, sonluluğun, sonsuzluğun kendini sonlulaştırması olduğunu söylemekle, felsefesini, nev'i kendine mahsus, bir ayniyet düşüncesine istinat ettirmiş oluyor. Varlıktaki (hayattaki) tekâmül veya hareket düşüncesiyle mutlak ideyi, daha doğrusu Tanrı'yi birbirine bağlamış, bunlar arasında, ayniyete varacak derecede, bir yakınlık, bir rabıta tesisi cihetine gitmiştir. (Dinamik varlık ve kendini düşünen ide, varlık ve tefekkür aynı şeylerdir: (varlık ve varlık idesi).

Anlaşıyor ki, Hegel, (Mutlak) ın ilmini arıyordu. Bu **Mutlak**, ide olarak kavranan ilâhî akıldır. Bu ilâhî akıl, ebedî "binefsihi tekâmül" hâindedir ve bizatihî varlığı haizdir. İlâhî aklın binefsihi tekâmülü, immanan - transsandan karakterlidir. Böylece, mutlak ide, bütün fâni ferdiyetleri, zıtları ve zıddiyetleri, sinesinde toplayarak, aşar; lâkin, bu aşma keyfiyeti, bu transsandans maddî realiteye, fenomenal kâinata bağlı, yani immanan bir transsandandandır. Binaenaleyh, Hegel'in sistemine, immanan - transsandan bir tekâmül, bir hareket panteizni hâkimdir. Hegel, mutlak ideyi ve onun binefsihi tekâmülünü, fenomenâl (fâni) âleme o derece cür'etkârane bağlamıştır ki Allah'la kâinat (fâni anlar kâinatı) arasında, ayniyete varacak kadar, bir yakınlık husûle gelmiştir. Hegel'i izah ederken, umumiyetle, onun felsefesinin (Mutlak'ın ilmi hakkındaki görüşünün), Schelling'inkinden farklı olduğunu, yani Schelling gibi, (Mutlak) ın ilmini, (real olan şey) ile (ideal olan şey) arasında ayniyet olarak anlamadığını, bil'akis, bu ilmi, mutlak ide olarak kavranan ilâhî akıl şeklinde tasavvur ettiğini tebarüz ettirmek âdet olmuştur; fakat, Hegel'in metafizikle mantık, varlıkla akıl, ebediyetle zaman, sonsuzlukla sonluluk arasında bir vahdet ve bir ayniyetin mevcut olduğunu iddia ve, ayrıca, bu düşünceye parallel olarak, bir immanan - transsandan evolüsyon panteizmini terviç etmesi, kendisinin, yine de, bir nevi ayniyete mütemayil olduğunun delilidir, kanaatindeyiz. Demek ki ayniyet, tekâmül (hareket) düşüncesine bağlanmıştır. Hegel'in ayniyeti, oluşan muhtevalı bir ayniyettir. Buna, dialektik zıddiyetleri içinde zıtların vahdeti ve ayniyeti felsefesi de denilebilir'



miştir. Zira, her insan, başlı başına bir şahsiyet, bir hürriyet, bir ruh ve mânâ dünyasıdır : küllî-tek süje varlığın, sonsuzluğun canlandığı, oluştuğu, fikir ve hür irade hâline geldiği bir dünyadır insan!— Goethe'nin davası : —müşahhas (somut) insanı gözden kaybetmeden, “küllî olan”ı, “sonsuz olan”ı kavramak, onun yerini tayin etmek, onunla, fikir ve duygu vasatında, irtibat kurmaktır. Kendisi, insanı, “Mutlak olan”ın içinde eritmek istemiyor, bil'akis, insanı, bu “Mutlak” uğrunda, Tanrı veya hakikat yolunda cehdeden bir mücahit olarak göstermek istiyordu. Gayesi, insandaki *ilim (hakikat)*, maddede ve mânâda *ahenk ve selâmet kaygılarını* tebarüz ettirmekti. Bu sebeple, Goethe'nin dünya görüşünde insan, daima temel kategorilerden biri olarak görünür. İnsan varlığındaki insan şahsiyeti, insan ruhu ve insanîyet ideleri, sonsuzluğun ifadesi olarak, şairin felsefesinde, bir temel ide, temel realite ve temel değer fonksiyonunu haizdir. *Tanrı (transsandans)*, *hayat (tabiat)* ve *insan (insanîyet) ideleri*, Goethe'yi birden ve derinden alâkadar eden problemlerdi. Her büyük filôzof gibi Goethe de insanı, hayatı, tabiatı ve bunların transsandan ana zeminini, aralarındaki ahengi ve vahdeti düşünüyor, bunlar üzerine reflexionda bulunuyordu. Goethe'nin dehası şöyle izah edilebilir: —bu hârikulâde insanda, yani kâinatta Goethe ismini taşıyan bir entelijibl merkezde, bir ruh ve mânâ mihrakında: —insan (sonsuz insan), kozmos (kâinat) ve bunların ana zemini (yani insan ve kâinatın temeli transsandans) birden canlanarak dile gelmiş ve bu mihrak, bunların hepsini, kendine göre, iktisap edip kucaklamış, kâinatı ve kâinatın transsandansını, varlığı, iç âlemi ile, teneffüs etmiş ve onları, iç âlemin nefesleri olan fikirlerle birleştirerek, kelimeler hâlinde ve edebî şekiller içinde tekrar ederek, insanın dünyasına tevdi etmiştir. Goethe, transsandans (Tanrı) —hayat (tabiat)— insanîyet ideleriyle meşbu bir “filôzof şair ve şair filôzof”du; hayatı anlamış, hayata anlayışla, sevgi ve insanî duygularla yaklaşan bir insandı. Dialektik ayniyet düşüncesinin tesiri altında kalmakla beraber, onun terviç ettiği bu ayniyet, Hegel'de olduğu gibi, insanı bunaltıcı ve insanîyet duygusuna yabancı karakterde, katı ve radikal değildi. Sebebi de, zikredildiği veçhile, Goethe'nin, hayatı anlamış bir insan sıfatıyla, hayata insanî bir sevgiyle yaklaşmağı, hayatı sevgiyle tefekkür ve terennüm etmeğı bilmiş olmasındandır.

İşte, Goethe'yi, şu yukardaki mülâhaza ve mutalâaların ışığında, değerlendirmek icap eder. Goethe'nin fikrî portresini çizerken,



evvel-i emirde, onun, sadece bir şair değil, aynı zamanda ve bilhassa, bir ayniyet, vahdet, terkip ve ahenk filôzofu olduğunu da bilmek lâzımdır. Goethe, hayatın çok karışık ve zıt cepheliliğini gören ve antinomik fenomenleri, vahdetli bir ahenk ve ahenkli bir vahdet hâlinde, birleştirmek gayesini güden bir ruha sâhipti. Onun kastettiği ayniyet ve vahdetin gayesi, ahenk ve tevazündü (denge idi). Ayniyet ve vahdeti, zıtlar arasında ahenk ve tevazünü temin etmek için, terviç ve müdafaa ediyordu. Sanki, *metafizik duygunun entüitif gözü ile*, külliyet ve vahdet, ayniyet ve ahenk ile, sonsuz varlığın hürriyetiyle daimî temas hâlindeydi. Âdetâ, zıtları ayniyet ve vahdet, ahenk ve tevazün (denge) vasatında tefekkür etmek için yaratılmıştı. Her şeyde, ahengi, vahdeti ve külliyeti, lôgosu ve kozmosu, ebediyeti ve sonsuzluğu gören ve yaşayan bir iç âlemi vardı. Kısaca, Goethe' "küll-i mutlak"ı, entüitif bir idrâk ile —doğrudan doğruya— düşünerek hissedenden ve hissederek düşünen bir insandı. Kâinat nizamında ahenk ve vahdeti, evolüsyonist-panteist bir çerçeve içinde, arıyordu. Dahası var: Çünkü, bu böyle olunca, insanın, varlığın çetin yolundan geçerek, selâmet ve hidayete nasıl erebileceği, bu yolda nasıl cehd, hangi menfi kuvvetlerle mücadele etmesi lâzım geleceği; kader ve saadet probleminin ne olduğu; hakikatin nede ve nerede mündemiç olduğu meseleleri de, onun kaygılarının sıklet (ağırlık) merkezini teşkil ediyordu. Polariteleri telif etmek, zıt fenomenlerin sâkin ve sâbit kutbunu aramak! İşte, Goethe'nin filôzofik gayret ve faaliyetlerinin hedefi bu idi. —Bundan başka, insanı kâinata ve bu her ikisini mutlak mânevî varlığa bağlayan ve üniversal düşünen Goethe, insanın hür şahsiyetini (entelijibl ben'i) de kabûl ve müdafaa etmiştir. "İnsan ruhu, ebediyetten bir parçadır, bir ebediyet fragmanıdır veyahut insan bir *modus* değil, bir *monad*'dir" derken, sadece, insanın sonsuzluktan (tefekkür eden fikirden ve hür iradeden) yaratılmış metafizik çekirdeğini değil, aynı zamanda bu çekirdeğin, mekân-zaman nizamında, hâmili olan *müşahhas* (somut)-*canlı* insanı da göz önünde tutmuş, onu gözden kaybetmemiştir.

b) *Müşahhas insanın merkezî ehemmiyeti* : Her müşahhasferdî insan, başlı başına, bir ruh ve mânâ dünyasıdır. Bu itibarla, herşeyden evvel, müşahhas insanlara değer vermek lâzımdır. Goethe'nin davası müşahhas insanlardı. O, her müşahhas insanda, üniversal insanîyetin bir mümessilini görüyordu. Binaenaleyh, kitle insanı



veya insan kalabalıkları, O'nu alâkadar etmiyordu. Kendisinin şu sözleri, şayan-ı dikkat bir "pedagojik direktif" intibâını bırakıyor: "Wenn wir die Menschen behandeln wie sie sind, so machen wir sie schlechter, wenn wir sie behandeln, wie sie sein sollten, so machen wir sie zu dem, was sie werden können." Goethe, demek ister ki: "İnsanlara, oldukları gibi muamele edersek, onları daha da kötüleştiririz. Eğer insanlara (karakterlerinin müspet taraflarına uygun olarak) *nasıl olmaları lâzım geleceği tarzında* muamele edersek, o vakit onları, (müspet yolda) *ne olabilecekleri hâle (duruma)* getiririz. —Bu, kategorik değil, sadece pedagojik bir direktiftir, daha doğrusu, bir metoddur.

Goethe'nin yukardaki sözlerini, muayyen bir zaviyeden, mânâlandırmağa çalışırsak, hedef tuttuğu gayeyi daha iyi anlarız: Goethe, "*üniversel olan*"ı, "*partiküler ve müşahhas olan*" da göstermeğe çalışmıştır. O'na göre, "*partiküler olan*", "*üniversel olan*"ın hâmilidir. "*Üniversel olan, umumî olan*", "*ferdî, müşahhas ve partiküler olan*"ı yutmamalıdır, yutamaz. Hürriyet "*ferdî insanın şahsiyeti ve yaratıcılığı yahut yaratıcı şahsiyeti*) ve farklılaşma, Goethe'nin nazarında, kollektif rasyonalite ve homojeniteden daha kıymetlidir. Bu sebeple, *partiküler olan ve partiküler olanın şahsî yaratıcılığı* [fevriyeti (özgürlüğü) ve hürriyeti] korunmalıdır, "*üniversel (umumî) olan*"ın içinde erimemelidir. Görülüyor ki Goethe, Hegel ve Marx'ın aksine, "*üniversel olan*"ı, "*partiküler olan*"ın (insan şahsiyetinin) içine vaz'etmiştir. Burada, insan şahsiyeti, ferdî hüviyeti itibariyle, bütün kozmosun bir aynası olabilecek şekilde genişlemiş, büyümüştür. Her insanda, bütün kozmos (daha doğrusu, kozmosun *külliyeti*, varlık) dile gelir, yani objeler kâinatı şeffaflaşır.

Her insan, bütün müşahhas insanlar, başlı başına, birer dünyadır. Ve bu dünyaların her biri: hem küllî olan'ın hem cüz'î olan'ın, hem vahdetin hem ihtilâfın, hem ayniyetin hem zıddiyetin, hem ebediyetin hem zamanın, hem gayrı fâninin hem fâninin, hem mükemmelin hem nâkıs ve kusurlu olan'ın, hem sonsuzluğun hem sonlu ve sınırlı olan'ın, hem müspet olan'ın hem menfî olan'ın, hem normun hem norma aykırılığın, hem hürriyetin hem bağımlılığın hâmilidir (norm ve normative : varlığı, nizamı, hürriyeti, ahengi ve dengeyi, külliyeti ve vahdeti tazammun eder). —O hâlde, her insanın iç dün-



yasında mevcut normativiteye (külliyyete) uygun olarak, İnsanlar (müşahhas insanlar), olmaları lâzım geldiği veya geleceği şekilde yetiştirilirlerse, o vakit onlar, müspet yolda ne olabilecekleri hâle getirilirler. Her insanın iç dünyasındaki normativite, insanın espiresiyle, manevî nefsiyle, yani insanın müspet tarafıyla alâkalıdır. Bu mânevî nefis, bu normativite: her insanda başka başka tezahür eder. Meselâ, dinî (mistik), filôzofik, entellektüel (ilmî), etik, estetik, sosyâl, teknik kabiliyetler ve fonksiyonlar gibi! İşte, her insanı, haiz olduğu bu müspet kabiliyetine veya kabiliyetlerine göre terbiye ederek yetiştirirsek, o vakit onları ne olabilecekleri hâle getiririz.

c) *Goethe'ye göre, ayniyet ve vahdet mefhumları; evolüsyon panteizmi* : Hegel gibi Goethe de ayniyet düşüncesinin tesiri altındadır. Fakat, o, bu ayniyet düşüncesini aşırı ve radikal hâle getirmemiş, aşırı derecelere vardırmamıştır. Ayniyeti, daima ahenk düşüncesiyle müvazenelendirmeğe çalışmış ve, bu itibarla, Tanrı, insan ve tabiat arasındaki iç rabıtayı gösterirken daima ahenkli bir vahdeti ve vahdetli bir ahengi hedef tutmuştur. Varlığı, bir bütün olarak, tefekkür ederken Tanrı, insan ve kozmos arasındaki iç münasebeti daima göz önünde tutmuş, Hegel gibi, siyasî bir gaye güderek, Tanrı düşüncesini devlet müessesesinde dejenere edip insanla Tanrı arasına lüzumsuz ve yersiz bir mutavassıt ikame etmemiştir.

Filôzof Goethe, varlığı bir bütün olarak tefekkür ediyor; şair Goethe ise, "*varukta mukaddes olan*"ı, heyecanlarının kaynağı olarak, yaşıyordu. Goethe: madde, hayat ve espiresi (ruh ve mânâ, mânâ-ruh) vahdetini hedef tutmakta ve bu vahdeti "*Tanrı*"da temellen-dirmektedir. Zıt düaliteleri, ayniyet düşüncesinde, uzlaştırmağa çalışmış, meselâ, maddeyi düşünürken ruhu da, ruhu düşünürken maddeyi de, birlikte, tefekkür etmiş, bundan başka, "*süjede olan şey objede de, objede olan şey süjede de mevcuttur*", demekle bizatihi şeyin, (transsandan realitenin) kavranabileceği iddiasını ileri sürmüştür. Kendisi, bu düşüncelere müvazi olarak, felsefe, ilim, din ve san'atı da bir vahdet hâlinde tasavvur ediyor; felsefesinde, antinomilerin terkibini, vahdetli ahengini arıyordu.

d) Kozmos ve insanın dünyası şeklinde tezahür eden varlıktaki hareket ve tekâmülün hedefi nedir? Goethe, hareket, tekâmül,



oluşum, kendini aşma, kendini yenileme, daima daha ülvî ve daha mükemmel dimansiyonlara yükselme düşüncesini, kozmik nizama ve kozmik harekete tatbik ettiği gibi bunu insanın dünyasına da teşmil etmiştir. Bu, Goethe'nin benimsediği ve müdafaa ettiği bir dünya imajı ve hayat görüşüdür. Filôzofik bakımdan derin mânâlı böyle bir hayat görüşü benimsenince, tekâmülün, kozmostaki ve insanın dünyasındaki hareketin nihâî hedefi meselesi de ehemmiyet kespeder. Goethe, bunlar ve bunlarla alâkalı noktalar üzerinde, mütemadiyen, durmuştur. Kendini yenileme, kendini aşma düşüncesini, Goethenin "*Westöstlicher Diwan*"ındaki "*Selige Sehnsucht*" isimli şiirinde, pervane (insan ruhu) sembölünde, teşhis etmek mümkündür. Goethe, bunu şöyle ifade ediyor: "Keine Ferne macht dich schwierig, / Kommst geflogen und gebannt, / Und zuletzt, des Lichts begierig, / Bist du, Schmetterling verbrannt." (Düşüncenin türkçe ifadesi : "Mesâfeler takatin'i kesemez, / Uzaklardan, süzülerek, büyülenmiş gelirsin, / Ve, akıbet, yanarsın o ilâhî alevde, / ey, nûra susamış âşık pervâne.")

Aleve (nûra) müncezip pervane, uzaklardan gelerek, nûrun etrafında döner ve daha ülvî dimansiyonlara, nurlu sferlere yükselerek daha yeni, daha mükemmel şekil ve hüviyetlere ermek için nûrun alevinde yanar, yani kendini "*küll-i mutlak*"a doğru aşar. Bunu, mistik zaviyeden, mânâlandırma icap ettiğinde, denilebilir ki: insan, Tanrı ile veyahut her şeyi yaratan, veren ve alan, ihtiva ve ihata eden, her şeyin ana zemini ve her şeyde *her şey olan* (*her şeyde kaabil-i teyit olan*); fakat, yine de hiç bir şeye benzemiyen, tüm-başka "varlıkla", yani transsandan "*Küllî-Tek Süje*" ile; sonsuzluğu yaratan, insan ve kâinat denilen sırları da ihtiva eden Hâlikle kendi arasındaki yabancılaşmayı aşma yolunda cehdederek mükemmeliyetlere doğru merhaleler kat'etme iştihak ve hasrenidedir. Çünkü, insanın hürriyetinin (tefekür kaabiliyetinin ve hür iradesinin) hedefi: sonluluğu aşan (transfinit) Sonsuzluk ve mutlak hürriyettir, saf vahdet-i külliyledir, saf transsandanstır. Esasen, kozmosun da hedefi budur; Çünkü, bu her ikisinin temeli, transsandanstır. İşte, hedef bu temeldir. Ve bu hedefte, insan ve kozmos birleşmektedir. Yabancılaşmanın bertaraf edilmesi hasretinin temelinde bu ideâl ve bu ideâlde de insanın özü yatmaktadır.



e) Bu “kendini aşma, kendini, fâsılasız, yenileme” keyfiyeti, sadece, dinî-mistik değil, insan hayatının diğer dimansiyonlarında da bahis konusudur. Mühim olan cihet, insanın, mütemadiyen, mutlak mükemmeliyet hedeflerine (ideâllerine) müncezip olması; hikmet ve fazilet, ilim ve marifet, kader ve saadet, hidayet ve selâmet dimansiyonlarında, gittikçe, daha yüksek ahenk ve mükemmeliyetlere doğru cehdetmesidir. Bu cehd: — Tanrı ve mânevî değerler istikametinde, dinî-mistik; insanla tabiat ve kozmos arasındaki münasebetlerde entellektüel (ilmî ve teknik); insanla kendi dünyası (tarih dünyası, psiko-endividüel dünya, psiko-sosyâl dünya) arasındaki münasebetlerde entellektüel, psikolôjik, etik, estetik, filôzofik, sosyâl, politik ve jüridik karakterli olabilir. İnsan ruhunun din, mistik, felsefe, ilim, ahlâk, estetik, sosyâl ilimler (hukuk, sosyolôji, iktisat) sahasında gösterdiği hamleler ve sarfetiği cehtler, bunun delilidir. Ümanite (insaniyet) yolunda, insanın, fâsılasız, merhaleler kat’etmesi lâzım geldiği meselesi, Goethe’nin, bilhassa, üzerinde durduğu bir husustur. Pervâne sembolünde ve sembolü ile, kendisinin kastettiği şeylerden biri de budur. Diğer büyük filôzoflar gibi Goethe’nin de davası: insan ve varlık ve bu her ikisinin temeli idi. Ancak bu temel istikametinde sarfedilecek daimî ceht, insana, yabancılaşmayı aşma konusunda, muhtaç olduğu hamle kudretini verebilir. İnsan hayatı, fâsılasız, kendini aşan bir şeydir. İnsan, her an ölerек, yani rihlet ederek, daha açık ifadeyle, kendini aşarak, transsande ederek oluşur. Bütün kâinat, âdetâ, bir türlü kavuşamadığı, fakat fâsılasız mütehasir ve müncezip olduğu nihaî müşterek bir şeyin, bir sırr-ı mutlak’ın, kendi zâtıyla ahniyet-i dâime hâlinde bulunan o sonsuz (X)’in peşinden koşmaktadır. Tasavvuf, bu hâli: “âlemlerin hedefi, mutlak hürriyettir” tarzında ifade eder. İnsan varlığında tezahür eden aşkın, aklın ve hür iradenin bu müşterek temeli, insan ruhunun nihaî ideâl hedef-objesidir.

Kendini aşarak oluşma, kendini aşma (ölerek oluşma), kendini arkada bırakarak yeniden olma, yeniden doğma; kendini aşarak, fâsılasız, kendine ve insaniyet idesine, olgunluğa ve mükemmeliyete, ahenge ve dengeye doğru hamleler yapma; kendini aşarak kendini (kendinin ve varlığın müşterek temelini) bulma ve böylece selâmete erişme: işte, Goethe’nin, bilhassa, üzerinde durduğu meselelerden biri de budur. Ona göre, bu hâli idrâk edemiyen, buna sâhip olamı-



yan bir kimse, “bu karanlık dünyada, sadece acınacak bir müsafirdir.” Pervâne sembolüyle Goethe'nin şu mısraları arasında bir paralelitedir: “Und solang” du das nicht hast, / Dieses Stirm und Werde, / Bist Du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde. (İendin'i aş, kendin'i yenile” gerçeğine / ermediğin müddetçe, / Zavallı bir konuksun / Bu karanlık kürede.) Pervane sembolü ile bu mısralar, birbirini tamamlamaktadır. “Kendini, mütemadiyen, mutlak mükemmeliyetlere doğru aşma” düşüncesinin temelinde mistik bir hakikat yatmakla beraber Goethe, bununla başka bir şeyi de, insanın (müşahhas insanın) bu dünyadaki mühim bir fonksiyonunu da kastetmektedir. Zaten ,bunun böyle olduğu, yukardaki kıt'ada açıkça görülmektedir. a) İnsan ruhunun, varlığın çetin yolundan geçerek ve iç âlemde mer'haleler kat'ederek, selâmete ermesi ve Tanrı ile vahdet hâline gelmesi! Esasen, mistikte ideâl: Tanrıyla birleşmek, Taurıyla insan arasındaki yabancılığı ve yabancılaşmayı sıfıra münce kılmaktır. Bu hâlin sebebini şöyle izah edebiliriz: İnsan, diğer fâni nesnelere gibi fâni bir nesnedir, yani kendini, diğer fâni var olanlar gibi, mütemadiyen aşma temayülünde olan bir “var olan” dır; fakat, onlardan mühim bir farkı vardır: insan, fâniliğini (sonluluğunu) veyahut kendini (insanı) ve dünyayı aşan şeylerin mevcut olduğunu *bilen* bir fânidir. Fânilik, insanda şuurlaşmıştır. Ve insan, fâniliğini *bildiği* için “Mutlak” dan, “külli-tek Süje”den, gayri fânilikten (ebediyetten) ve yaratıcı sonsuzluktan isabet almıştır. Sonsuzluktan isabet almış olduğu için tefekkür kabiliyetine ve hür iradeye sâhiptir. Mahlûk olduğunu bildiği için, Hâlikten isabet almıştır ve Hâliki düşünür. Tanrı idesinin hâmili olduğu için de mahlûk olduğunu müdriktir. Bunu, şu şekilde de ifade edebiliriz: —insan, endividüasyon âleminde, yani daima fâni, zamanî parçalardan, bölünmelerden meydana gelmiş sonlu bir âlemde, bir “fertler ve ferdiyetler âlemi”nde —ki bu âlem, zaten, mutlak varlığın parçalanmış fenomenleşmiş hâlidir— yaşar; lâkin, yerinin, her şeyi aşan “Mutlakta, mutlak varlıkta”, sonsuzlukta, “külli-tek Süje”nin yanında olduğunu da bilir. İnsan, bu bilgiden hâsıl olan yabancılaşıma (kâh Tanrı'ya karşı kâh kendine ve kozmosa karşı yabancılaşıma) gerilimini aşmanın, daima, hasret ve ıztırabı içindedir. —İnsan ruhu, sonsuzluktan beslenir. Tanrı'nın sonsuzluğu, insan ruhunun gıdasıdır. Bu sonsuzluk, insanda aktüelleşir, canlanır, harekete gelir, şuurlaşır. Sonsuzluğun insanda bu şuurlaşması: —tefekkür, hürriyet ve irade, (hür



irade) şeklinde tezahür eder. İnsan ruhu, tefekkür ve hür iradeden oluşur. Tefekkür ve hür irade (irade ve hürriyet) ise, yaratıcı sonsuzluğun aktüalizasyonudur. Bu sebeple, sonsuzluğun (transsandansın, Mutlak'ın, mutlak mükemmeliyetin) şuurlaştığı var-oluş (insan), gayet tabiidir ki, sonsuzluğu, varlıkta *bâki ve ebedî olan şeyi* ve gerek kendinde gerek tabiattaki zıtları (zıddiyetleri) ve ihtilâfları aşarak *bu şeyle ayniyet ve vahdet hâline gelmeği* düşünecek, bir ideâl olarak arıyacak, isteyecek ve, dinmeyen bir hasretle, özliyecektir<sup>2</sup>. Bu

- 2) İslâm kabristanlarının atmosferine, Hüv-el-Bâki (Hüv-el-Hallâk-ül-Bâki) ve (Âh Min-el-Mevt) sözlerinin tazammun ettiği mânâ hâkimdir. Bu sözler : çaresizliğin, bitkinliğin, yılgınlığın bir ifadesi değil, bil'âkis, insanın, bu mutlak hakikati idrâk edebilecek seviyede bir fâni olduğunun delilidir. Ve bu sözler, bu fâninin, sadece, son hükmü değil, aynı zamanda son hedefidir. Zaten, insan, **fâni olduğunu müdrîk** bulunduğu içindir ki Tanrı'dan ve Tanrı'nın sonsuzluğundan isabet almıştır. Tanrı'yı ve Tanrı'nın sonsuzluğunu **idrâk** edebildiği için de, fâniliğin ne ve yerinin neresi olduğunu, perdenin öbüryanında veya "bir varmış-bir yokmuş" un, hayatın bu paradoks mantığının arkasında neyin durduğunu hissetmekte ve düşünmektedir. İnsan, sonluluğu reddeden ve aşan mutlak varlığın ışığında sonluluğu (fâniliği) idrâk edebilen, değerlendirebilen bir fânidir. İşte, düşünme, tefekkür dediğimiz şey, budur. Diğer tabirle, insan, kendini ve dünyayı (kozmosu), "Mutlak"ın Külliyetinde ve Küll-i Mutlak'ta ölçmek ve değerlendirmek ideâli uğrunda cehdedebilme imkân ve kabiliyetine, yani hürriyete sâhiptir. Bu itibarla, o, daima, mânânın daha yüksek dimansiyonlarını arayan bir mahlûktur. Bu sebeple, "Hüv-el-Bâki" diyebilecek ve Hüv-el-Bâkinin cazibesinde cehdedebilecek seviyede bir "entelijibl ben" dir, bir mânevî nefstir. İnsan: — Tanrı, sonsuzluk ve transsandans (ölüm) idelerinin, yani "Mutlak"ın hâmili bir mahlûk olduğu için "Hüv-el-Bâki ve Âh min-el-Mevt" diyebilmektedir. (Mutlak'ın, daha doğrusu mutlak mânâ'nın hâmili, yani hür olan, mânâyı ve hürriyeti bir vazife olarak yüklenmiş bulunan bir varlık, gerek dış gerek iç âlemdeki maddeye hâkim olabilmeli, tabiat ilmi dimansiyonundan başlayarak ve etikten geçerek mistik dimansiyonlara varıncıya kadar madde ile, sonlulukla başa çıkabilmelidir, ve başa çıkabildiği nispette insan, hür olabilir, yani insan olabilir.). Transsandans ve ölüm, birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Hattâ, bunlar, aynı şeylerdir. Tanrı, haiz olduğu transsandans kudretini, metafizik küllî yalnızlığını, metafizik küllî tekliğini "ölüm" denilen aslî bir kaynaktan alır. Ve dağınık, fâni,



itibarla, insanın tefekkürü ve iradesi sonsuzluğa, bâki ve ebedî olan şeye (Hüv-el-Bâki) ye müteveccihdir. İnsan (insan ruhu), mütemadiyen, kendini aşma, kendini yenileme, mütemadiyen varlığın ve kendinin müşterek merkezine doğru hamleler yapmak iştihak ve hasretindedir. Hayat (insan hayatı), kendini aşarak, özünü (külli-i mutlak)ı arıyan bir şeydir. Hayat, bu mânâda olmak üzere, canlı ölümdür, canlanmış transsandanstır. Ölerек, yani kendini aşarak oluşan bir şeydir. Goethe'nin mısralarının, bu mânâda, anlaşılması gerekir. Mısradaki “öl ve ol” veyahut “öl ve oluş” formülünün mânâsı: —kendini fasılasız aşmak, kendindeki ve varlıktaki maddeyi (fâniliği, sonluluğu) sonsuzluğa, Bâkî ve Ebedî olan şey'e, mânâya ve vahdete doğru aşmaktır. İnsanın, bu fânî âlemde, göstereceği bu cehd, sadece kendi nefsiyle değil, aynı zamanda tabiat ve kozmosla olan münasebetlerinde ahengi temin edecektir. Ruhun, iç âlemde merhaleler aşarak, selâmete ve hidayete ermesi, Tanrı ile dialôg tesis edebilmesi; Tanrı ile ünyon (vahdet) hâline gelebilmesi yolunda cehdetmesi: —işte, (öl ve ol) formülünün bir mânâsı da, budur. b) Fakat, Goethe, hayat felsefesinde, ümanite (insanîyet) idesine ve ideâline de merkezî bir mevki verdiği için, insanın, kendi egoizmasını aşarak, camia ile ünyon hâline gelmesi, böylece insan şahsiyetinin olgunlaşması da ehemmiyet kespemektedir. İnsanın camiaya bağlanması, camialaşması lâzımdır. Lâkin, bu camialaşma, Hegel'inkinden farklıdır. Goethe'nin istediği camia, insanî bir camiadır. İnsan şahsiyetlerinden meydana gelmiş bir camiadır. Camia, ancak ümanitenin ışığında mutalâa edilebilir. Her insan, başlı başına, bir ruh ve mânâ dünyasıdır, bir monaddır, bir şahsiyettir. İnsan, insan olarak, insan şahsiyetini muhafaza ederek, diğer insanlarla beraber olmalıdır. İş-

---

cüz'î nesnelere, bu kaynakla ve bu kudretle, derleyip toparlar, sinesinde toplar ve aşar, bu kudretle ihtiva ve ihata eder, sistematize eder; sonlulukları sonsuzluğa tertip ve rapteder. Bu keyfiyet, insanda şuurlaştığı için, insan, gerek tefekkür gerek irade gerek duygu plânında bu hakikatin cazibesindedir. Bu cazibe, insanda hem vecd ve sürûr hem de veleh-ü haşyet, hem sonsuz bir haz hem de sonsuz bir hüznün tevhit eder. Bu, Tanrı'nın transsandansının, metafizik küllî tekliğinin, metafizik küllî yalnızlığının —yine Tanrı'nın bir eseri olan fenomenâl âlemdeki— bir fâniye, insana in'ikâs etmesinin (yansımasının); insanda, fikir, irade ve duygu hâlinde şuurlaşarak, oluşmasının neticesidir.



te, *camia* ve *camialaşma*, budur. Hâlbuki, Hegel'de, *fert* (insanın *ferdî* tabiatı), *camia* (insanın *sosyâl* tabiatı) içinde, temamiyle, erimekte, bu da insanın varlık bütününün, kültür dünyasında, lâıyık veçhile, gelişmesini engellemekte, insanı insan yapan küllî kaliteden (*insanî hür şahsiyet* şuurundan) tecrit etmektedir. Hegel'e göre, *kâinat* ruhunun yer yüzündeki mümessili olan devlet, insanın dünyasının bu tanrısı karşısında *ferdî* insan, hiç bir şeye sâhip değildir. Tabiî hak ve hürriyetlerinden tecrit edilmiş bir hâlde "*tanrı-devlet*"le karşı karşıyadır. Tanrı-devletin her iradesi, hürriyetin ve adaletin ifadesidir. *Fert*, bu iradeye kendini ne kadar teslim eder, bu iradede ne kadar erirse, o kadar hür olur. Çünkü, bu irade, doğrudan doğruya ve tek başına, hürriyet ve adaletin hâmili, mümessili ve müesiridir. Hegel'e göre, devletin iradesi, tabiî hukuku aşar. Binaenaleyh, bu irade, hürriyetin ve adaletin ta kendisidir. —*Fert*, radikal *camia* düşüncesinin, kendi üzerinde tecrübe edilmesine ne kadar tahammül ederse, adalet ve hürriyet de en radikal ve en mükemmel şekilde gerçekleşmiş olur. Bir tarafta tanrılaştırılmış devlet (insanın dünyasının tanrısı), diğer tarafta bu devletin karşısında tabiî hak ve hürriyetleri red ve inkâr edilen *ferdî* insan! Böyle bir devlet anlayışı ve böyle bir "*devlet-fert münasebeti*" anlayışı: ancak, devlete hâkim iktidar sâhiplerinin, "*tanrı-devlet*"in arkasına gizlenerek, hiç bir had ve hudut tanımayan iradelerini ve ihtiraslarını *fert*lerin üzerinde, istedikleri gibi, serbestçe tecrübe edebilmelerine, yürütebilmelerine, zemin teşkil etmekten başka bir işe yaramaz.

f) Goethe'nin gerek immanan-transsandan evölüsyon panteizminin gerek *camia* anlayışının gayesi, Hegel'inkinden farklıdır. Evölüsyon panteizmiyle, anlatılmak istenen şey, mânâ yolunda cehdederek gayret sarfeden insanın, varlığın çetin ve meşkûk yolundan geçerken, Tanrı'nın inayetiyle, ruhânî selâmete erebileceği keyfiyettir. Zira, insanın vazifesi: —nefsini, iradesini terbiye etmek, iyilik yolunda iradî cehdde bulunmaktır. Bu cehd, Tanrı'nın inayetiyle, hedefe varabilir. Ama, her şeyden evvel insanın, iyilik yolunda gayret sarfetmesi lâzımdır. Tanrı, daima cehdederek gayret sarfedenleri, selâmete ve hidayete eriştirebilir<sup>3</sup>. Fakat, bunun için, Tanrı ile insan

3) Cehdederek gayret sarfeden süjenin, Tanrı'nın inayetiyle, erebileceği hidayetin ifade ettiği mânâ, yine Goethe'nin şu mısralarında tezahür ediyor: "Sofort wende dich nach innen,/Das



arasındaki münasebetin (dialogun) derûnî olması, insanın Tanrıdan uzaklaşmaması lâzımdır. Ancak, bu suretle, mânâ ve selâmet yolunda

---

Zentrum findest du da drinnen". (Hiç durma, eyle teveccüh ruhunun â'mâkına, /Aradığın merkezi bulacaksın orada.)

Goethe anlamında : — mekân - zaman nizamında mânâ ve madde, ide ve hayat, ruh ve beden iç içedir. Mânâda bulduğumuz şey maddede, maddede bulduğumuz şey mânâda da kendini göstermektedir. Goethe'nin görüşü bu merkezde! Ancak şunu ilâve edelim ki, gerçi fâni hayatımızda, bunlar iç içedir; ama yine de, bunların **aynı şeyler olmadığını**, binaenaleyh, **aralarındaki farkları** bilmemiz lâzımdır. Hayatın hududü, maddenin bittiği noktadır. Ve maddenin bittiği, tükendiği noktadan, mekân - zamanın sona erdiği andan itibaren, ruh, tek-ü تنها, Tanrı ile, Tanrı'nın metafizik küllî - teklîği ile karşı karşıyadır; ruh, Tanrı'nındır. Ruhun bu tek-ü tenhaliği, bu yalnızlığı : Tanrı'nın metafizik küllî - teklîğine ve küllî - yalnızlığına uygun küllî bir yalnızlıktır. Ruh, ilâhîdir, ebediyetten bir parçadır ve tekrar edebiyete, Tanrı'ya döner. "Faust" tragedyası, bu inançla biter. Bu tragedya, sadece, bir san'at eseri değil, aynı zamanda, ruhun selâmet ve hidayetini terennüm eden bir eserdir; varlığın meşkûk ve çetin yollarından geçmeğe mahkûm insanın, hakikat, selâmet ve hidayet yolunda cehdererek sarf ettiği gayretlerin hâkiyesidir. İnsanın girdaplarla, zulmetlerle, kötülüklerle, meşkûkiyetlerle dolu, ardı arkası gelmiyen krizlere giriftar (saplanmış), karışık hayat macerasının ve insan ruhunun mânâlı hamlelerinin hikâyesidir Faust tragedyası!

Alman edebiyatının klâsik - romantik devresinin başında "Klopstock"un "Messias"ı ve sonunda da, bir hidayet ve selâmet eseri olarak, "Goethe'nin "Faust"u durmaktadır. Her iki şairi de aynı problemin meşgul ettiği, aşağıdaki mısralardan anlaşılıyor. İnsanın, bilhassa, iç âlemindeki maddeyle, fânilikle başa çıkması; mânâyı maddeye hâkim kılarak, ruhun, Tanrı'nın inayetiyle, hürriyete ve hidayete kavuşması; insanın gerek kendi nefsiyle gerek tabiatla (hayatla) ve gerek Tanrı ile münasebetlerinde, daima, ahenk, tevazün (denge) ve vahdeti hedef tutması keyfiyeti : — Goethe'nin bilhassa, üzerinde durduğu hususlardandır.

"Sing", unsterbliche Seele,  
der sündigen Menschen Erlösung!" (Klopstock)  
(Eyle terennüm ey ruh-i ebedî,  
günahkâr insanların selâmetini.)

---

"Wer immer strebend sich bemüht,



bir evolüsyon mümkün olabilir. Tanrı'nın inayeti, "*ûlvî dimansiyonlara, mânâ dimansiyonlarına incizap ve tehassür duygusu*"nun, cehde-

Den können wir erlösen." (Goethe)

(Her kim ki dâim cehdederek gayret ede,  
Erdirebiliriz anı biz selâmete.)

Cehdederek gayret etmek : — insanın, hidayet ve selâmet yolunda, *ûlvî dimansiyonlara* doğru yükselmesini, mükemmelleşmesini tazammun eder. Diğer tabirle, bu yükselme ve hidayete erme, ancak, Tanrı'nın inayetiyle ve Tanrı'ya îmanla mümkündür. Düşünce, ağırlık merkezi "cehdetme"nin üzerindedir.

Klopstock ve Goethe, insanın metafizik "misyon ve kaderini", Tanrı'nın inayetiyle, hidayete, hürriyete ve hayra kavuşmasında görüyorlardı. İnsanın ideâl hedef - objesi : mânevî karakterli bir ana zemindir. Bu noktada, ilginç bir mukayese yapmak icap ederse, **Nietzsche'nin**, insanın ezeli, daha doğrusu aslî - kevnî kaderi ve misyonu hakkındaki, **düşünceleri** hatırlanabilir. Nietzsche'yi ruhun selâmet ve hidayeti hiç alâkadar etmiyor ve yahut o, bu selâmeti bambaşka bir vasatta görmeğe ve göstermeğe çalışıyordu. Şöyle ki: Nietzsche, metafizik arka plânı reddediyor. Arka plân reddedilince, selâmet ve hidayet problemine, artık yer kalmaz. Bu sebeple, Nietzsche, sırf bir ön plân insanıdır. Binaenaleyh, o, ampiriyi (ampirik hayatı), ateizm boşluğu üzerinde, mutlaklaştırmakta, insanın misyonunu, hayatın sonsuz ufuklarına, ya da hayatın küllî kudretine (küllî dinamizmine) doğru yapacağı "dionysos'vâri" iradî hamlelerde görmektedir. Bu iradî hamle, sırf "bu yan hamlesi"dir. Nietzsche'nin dionysos imajında terennüm ettiği "**insan - üstü**", kozmosta istediği hedefleri seçmede ve bu hedeflerde istediği değerleri gerçekleştirilmede, mutlak - hür'dür. İnsan - üstü'nün hayat felsefesi, ser - âzât bir hikmettir. Kuşlar gibi hür bir hikmettir, bir hikmet-i tayr'dır bu! Bu hikmetin özünden gelen şey, doğrudan doğruya, hayatın küllî kudretine müteveccih (yönelik) bir "dev aksiyonlar" hamlesidir. Nietzsche'nin dünyası, hiç bir had ve hudut tanımayan insan iradesinin hamlelerinden, aksiyonlarından vücutta gelmiş bir dünyadır. İnsanın misyonunu, hiç bir hudut tanımayan, zincirden boşanmış, dionysosvâri "insan - üstleri", "insan - ifritleri" imajında nasıl tasavvur ettiğini, Nietzsche'nin ateist düşüncelerinde teşhis ve tespit etmek mümkündür. Filôzof, insan iradesinin, metafizik değerler sistemiyle, alâkasını kestikten sonra bu iradeye çizdiği yolu, "Zarathustra'nın ağzından, hiç bir şüpheye mahal kalmıyacak şekilde, açıkça, ifade ediyor : Şöyle ki : Wenn ich je stille Himmel über mir ausspannte und mit eigenen Flügeln in eigene Himmel flog : wenn ich spielend in tiefen



den insanın kalbine, yine Tanrı tarafından, bahş ve ihsan edilmiş olmasında mündemiçtir. Bu incizap ve tehassür, esrarlı ve yaratıcı bir

Licht - Fernen schwamm/und meiner Freiheit Vogel - Weisheit kam : so aber spricht Vogel - Weisheit : Siehe es gibt kein Oben kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du leichter!/ Singe! sprich nich mehr...

"Zarathustra"nın yukardaki sözlerinin ihtiva ettiği görüş, mânâ itibariyle ve genişletilmiş olarak, türkçe şöyle ifade edilebilir :

...  
Açınca başımın üstüne sessiz semaları,  
Uçunca kendi eflâkime kendi kanatlarımla,  
Sonsuza dek uzanan nûr - ufuklarında  
Cezbelenince vecd ile ruhum,  
Ve bir hikmet-i tayr gelince hürriyetime,  
Duyarım bu hikmetin hitabını  
o zaman derinden derine :  
Hele bak dinle beni : yoktur bu yan ya da öbür yan;  
İleri, geri, aşağı, yukarı :  
İstediğin hedefe eyle akın, koş... durma atıl!  
Kuş gibi hürsün, bağlı değilsin,  
Bütün ufuklar hep sana açık,  
Şarkın'ı söyle, konuşma artık!

(spielend - oynuyarak : burada, "vecd ile" diye ifade edilmiştir./ schwimmen - yüzmek : cezbelenmek diye ifade edilmiştir. Ayrıca, Oben, yukarı : "öbür yan, yani rûhânî âlem; Unten, aşağı : bu yan, yani cismânî âlem mânâsına gelmektedir.)

Nietzsche'nin bu düşünceleri, onun hayat ve insan anlayışının temel unsurlarından biridir. Bu şarkı, aslında, insan - üstlerinin şarkısıdır. Bu düşüncelerin, insanın bugünkü hâli için, aceba, her hangi bir ehemmiyeti var mıdır? Bugünün modern nihilizmi (ateizmi) zaviyesinden, Nietzsche, şüphesiz, ilk plânda gelen şahsiyetlerden biridir. Modern nihilizm, kozmolôjik karakterlidir. Modern insanın davası, kozmiktir. Ve bu insan, dinin mânâ ve kıymetini, yavaş yavaş, artık anlayamaz hâle ve derekeye düşmüştür. Modern insanın veya modern nihilizmin kozmik mânâ ve gayesini kavramak için, Zarathustra'nın sözlerini, iyice, tetkik etmek ve değerlendirmek kâfidir.

Nietzsche'nin felsefesi, Kant ve Goethe'nin dünya ve hayat felsefelerinin zıddıdır. Kant ve Goethe, küllî (üniversel) insaniyet ve bu insaniyetin vahdeti idelerini, felsefelerinin temeli hâline getirmişlerdi. Hâlbuki, Nietzsche, bu külliyeti tahrip eden bir zihniyetle karşımıza çıkıyor : **insan - üstü** ve hayvanla insan - üstü arası "**alel'âde insan**" tefrikını, kuvvetlilerin zayıfları ez-



kabiliyettir. Meselâ, Kant, Herder, Schiller ve Goethe bu kabiliyetle meşbu idiler, bu kabiliyetin cezbesinde ve cazibesindeydiler. İnsan, nûra müncezip bir mahlûktur. İnsanın iç âlemindeki bu nûr, maddeden kurtulup şekil ve hüviyet kespemek ister. Bu nûr, ûlvî dimansiyonların malıdır; insandaki asıl insanın, insanîyet idesinin sembolüdür. İşte, Goethe, bu insanın ve bu insan imajına uygun bir dünyanın peşindeydi. (Hegel gibi, devleti tanrılaştırmanın peşinde değil!). Onun için, insanla Tanrı ve tabiatla (hayatla) Tanrı arasında, vahdete varacak kadar, yakın bir münasebeti derpiş ve terviç ediyordu.

---

mesini terviç ve telkin eden, bunun, doğru ve haklı olduğunu ispata çalışan bir felsefenin en başta gelen müdâfilerindendir Nietzsche! Onun ahlâk ve hukuk felsefesine, bu esasa dayanan, haşin, gayr-ı insanî bir zihniyet hâkimdir.

Hangi zaviyeden bakarsak bakalım, Nietzsche'nin felsefesi "Allah"la yahut metafizik transsandandsla savaş hâlinedir. Eskiden, mazinin derinliklerinden gelen kıymetlerin hepsine karşı harb ilân etmiş; fakat, bu hareketiyle de, hayatı bütün an'anevî, daha doğrusu bütün mânevî değer muhtevalarından mahrum etmiştir. Nietzsche, böyle bir savaşın, kendisini nihilizm denilen uçurumun kenarına getirdiğini sezmiyor değildi. Hâlbuki o, nihilizmi aşmak, nihilizmden kurtulmak istemiş, ama, yine de, kurtulamadığı bu nihilizm, iliklerine kadar işleyen bu inkârcılık duygusu, işte bilhassa bu sebeple, hayatı (hayata müteveccih küllî kudreti ve küllî kudrete müteveccih hayatı), tek taraflı olarak, göklere çıkarmağa ve bu hayata, Dionysos (Diyonizos) imajında insan - üstü'nü yaratarak, hâkim olmağa Nietzsche'yi sevk etmiştir. Bu insan - üstü, hayata hâkim, hayat üzerinde muzaffer bir Dionysos'tur. Böylece, Nietzsche, nihilizmin, ruhunda husûle getirdiği kaotik sarsıntıları, insan - üstü gibi tasavvurlarla ve tasavvurlarda, müvazenelendirmeğe çalışmıştı. İdeâl arka plânı inkâr ettikten sonra Nietzsche'nin, hayatı tanrılaştırması, hayata dört elle sarılması gayet tabiidir. Nietzsche, bir "Hıristiyan kültür dünyası"nda yetişmiştir. Hıristiyan bir dünyanın insanıdır. Öyle olduğu hâlde, Hıristiyan dinini hor ve hakîr görmüş, yerden yere vurmıştır. İnsandaki merhamet duygusunu, âdetâ, aşağılamış, bu duyguyla alay etmiştir. Ne gariptir ki hakikatin mutlak kıymetini göstermek uğrunda fikrî ceht sarfedeyim derken, hakikati izâfîleştirmiştir. İşte Nietzsche'nin bütün bu davranışları, onun kendi ruhunun (Nietzsche denilen ruh ve mânâ dünyasının) derinliklerinden, kâinatın aslî özü olan "ruhların merkezi"nden, Allah'tan kaçışının neticeleriydi. Yoksa Nietzsche, çok hassas, çok derin ve engin bir ruha sâhipti.



Kendisinin benimsediği bu karakterdeki bir tekâmül, hayatın bütün sahalarına şâmil küllî bir harekettir. İnsan ruhunun, müspet ve iyi hedefler istikametinde, ebedî bir “kendini yenileme, kendini aşma” hareketidir bu! Goethe, hayatın ideden, maddenin mânâdan, immanansın transsandandan, insanı ve kozmosun Tanrı'dan kopmasını istemediği için, bunları, ayniyete varacak kadar, iç içe tasavvur etmiştir. Böyle bir ayniyeti terviç etmesi, aynı zamanda, Tanrı, insan (ferdî ruh) ve tabiat (kozmos) münasebetlerinde vahdet ve ahenk gayesini hedef tutmasından ileri gelmektedir.

g) Anlaşıyor ki Goethe'nin bütün düşünceleri, vahdet, ayniyet ve ahenk prensiplerinin tesiri altındadır. Goethe'ye, bir bakıma, ayniyet filôzofu da denilebilir. Fakat, o, ayniyet düşüncesini, Hegel gibi, radikalleştirmemiştir. Meselâ, bu düşünceye daima mücezip olduğu hâlde kritisizmi de terviç ettiği, bazı görüş ve fikirlerinden anlaşılmaktadır. Goethe, üniversal düşünür; fakat, onun üniversalitesi, Hegel'de olduğu gibi radikal, katı, insana ve hayata yabancı bir ayniyet düşüncesinin sultası altında değildir. O, Hegel'in aksine, hayatı anlamış, bu itibarla, hayata anlayış ve sevgiyle yaklaşan, human (ümen) bir ahenk ve sentez filôzofudur. Goethe, daima ahenkli sentezi aramıştır. Ayniyet düşüncesini: —ahenk ve tevazün (denge) düşüncesiyle, hayata anlayış ve sevgiyle yaklaşarak, insanîleştirmiştir. Fikirlerinin en son hedefi: zıt fenomenlerin sâkin ve sâbit kutbunu arayıp bulmak, Tanrı-insan-kozmos (tabiat ve hayat) arasında vahdetli bir ahenk ve ahenkli bir vahdet tesis edebilmek! Burada Tanrı, insan ruhunun selâmete, safiyete ve mükemmeliyete kavuştuğu mânevî bir ana zemindir. Bu mânevî ana zemin, aynı zamanda, tabiatı da ihtiva ve ihata eder. Goethe'nin immanan-transsandandan evolüsyon panteizmi, Hegel'de olduğu gibi, insanı ve tabiatı (hayatı) yutan, kendi gayelerine bir vasıta, kendi şekillerine (kılıklarına) bir etof olarak kullanan bir kâinat aklının plâni veya şeması olarak tasavvur edilmemiş, sonra, devlet müessesesine ve siyaset sâhasına da tatbik edilmemiştir. Hayatı (tabiatı) ve insanı, immanan —transsandandan bir Tanrı idesine bağlamak istemesinin sebebi: varlığın çetin ve meşkûk yollarından geçerken selâmet ve hidayete erişebilmesi için insana emin bir mesnet, bir rehber ve ideâl temin edebilme endişesidir. İnsanı, sadece, elle tutulur ve gözle görülür “maddî tabiat” a bağlarsak veya yaklaştırsak, o vakit tabiatın, hayatın



temelini veya temellerini ihmâl etmiş ve insanı, sırf dışa dönük, sırf ampiriyi mutlaklaştıran bir pozitivist, bir materyalist hâline getirmiş oluruz. Buna mukabil, insanı, münhasıran hayatın metafizik temellerine bağlar, hayatı ve tabiatı ihmâl edersek, o zaman onu “bu’ d-ı mücerred”de (soyut boyut’ta) bir hayâlperest yapmış oluruz. Bu’ d-ı mücerrette yaşıyan bir hayâlperest, aşırı bir materyalist kadar tehlikelidir. Çünkü, o, hayatı anlamadığı için hayata anlayış ve sevgiyle yaklaşamaz. —Goethe’nin felsefesinde, Transsandans (Tanrı): hayata (tabiata) ve insana hâkim olmakla beraber bu hâkimiyet, bu sulta: Hegel’in kâinat aklının sultasına benzememektedir. Goethe, Tanrı’ya her şeyden üstün bir mevki veriyor; ama, yine de, gayesi, bu dünyada, Tanrı —insan— hayat münasebetinin, bir hâkimiyet münasebeti olmaktan ziyade, bir ahenk ve denge, bir iç rabita, bir sevgi münasebeti olduğunu veya olması lâzım geldiğini göstermekti.

Goethe’nin immanan-transsandans panteizmi, (Faust) tragedy-sından anlaşılacağı veçhile, eninde sonunda, metafizik-transsandans bir Tanrı idesine müntehi olmaktadır, denilebilir. (müntehi olmak = nihayetlenmek, nihayet bulmak). Çünkü, Faust’ın ruhu iblise, daha doğrusu maddeye teslim edilmez, melekler tarafından Transsandansa, Tanrı’ya götürülür.. Bu suretle, Goethe, ruhun safiyet ve hürriyetini ve menşeinin sonsuzluk ve ebediyet olduğunu kabûl etmiş oluyor. Esasen, kendisine göre, ruh, “*ein Stück Ewigkeit*”tır. (bir ebediyet fragmanıdır, bir “*parça-ebediyet*”tir yahut ebediyetten bir parçadır.) Goethe’nin panteizminde, Tanrı idesi, safiyetini muhafaza etmiştir. Onun bütün kaygısı: Tanrı-insan-hayat arasında, doğrudan doğruya, mevcut münasebeti tebarüz ettirmektir. İnsanın bir taraftan, doğrudan doğruya, hayatla (ampirik hakikatla), diğer taraftan, yine doğrudan doğruya, Tanrı ile (sonsuz hakikatla) münasebetini müdafaa etmiş olması Goethe’nin, ümanist olmasından ileri gelmektedir: insanın hem Tanrı’ya hem hayata (tabiata), hem iç âleme hem dış âleme bağlı olarak olgunluk hedefine doğru tekâmülü ve tekemmülü!

Goethe’nin ayniyet, vahdet ve ahenk görüşü ile alâkalı bazı hususları belirtelim: ide ve hayat (ampirik dünya), ide ve tecrübî âlem, felsefe ve tabiat araştırmaları, iç âlem ve dış âlem bir vahdet ve bir bütün teşkil ederler. Goethe’ye göre: bilginin bir tek kaynağı vardır: tecrübî âlem! İdeler dünyası, Goethe’ye göre, bu tecrübî âlemde



mekindir, yani immanan karakterlidir; ideler, hayatın içindedir. Çünkü, tefekkür ve idrâk, birbirinin zıddı değildir. Her ikisi de tecrübenin şekilleridir. Bu görüşe müvazi olarak, Goethe, her şeye şekil ve hüviyet veren *mânevî kudretin*, tabiatta (tabiatla iç içe); *sonsuzluğun*, sonlulukta (sonlulukla iç içe) olduğunu belirtiyor. Meselâ, "Gott-Natur" tabiri gibi! Goethe, panteisttir. Sonsuzlukla sonluluğun, iç içe olduğunu şöyle ifade ediyor: "Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten. "—Şaire göre, iç âlemle dış âlem, vahdetle kesret arasında karşılıklı bir müessiriyet (tesirlilik) vardır. Bu tezin neticesi şudur: dış dünyamızın ahengi, ahenkli ve dengeli olarak şekillendiren ve hüviyetlendiren bir iç âlemle mümkündür; fakat, huzursuz bir iç âlem de tabiatın ritmiyle huzura kavuşur. Burada, ide ve tecrübe (hayat), ruh ve mânâ (mânevî nefis) ve tabiat, sonsuzluk ve sonluluk, ebediyet ve zaman bir iç rabıta hâlinindedir. Nasıl ki kanın deveranından (dolaşımından) mevsimlere ve nihayet yıldızlar âlemine kadar, her tarafta, her yerde ritmik bir kanun hâkimse, Goethe de, tıpkı bunun gibi, her mevzuda ritmi hâkim kılmağa çalışmakta; kendi düşünceler dünyasını, karışık, bulanık heyecanlar ve ihtiraslardan kurtarıp ölçülü ve müvazeneli, ahenk dolu güzellik ve hikmete kalbetmekte, zıtların sâkin ve sâbit kutbunda huzura kavuşturmaktadır. Goethe' yaşadığı asrın heyecanlarını, dertlerini, ıztıraplarını, başarılarını, vardığı hedefleri, uğrunda cehdettiği gayeleri, hülâsa, bir kesret dünyasını, vahdetli bir bütün olarak, toplamış, tefsir etmiş ve şi'riyet dolu bir açıklık ve berraklığa kavuşturmuştur. Bunun böyle olması da, gayet tabiidir; çünkü, Goethe, bir fikrî nizam (fikrî kozmos) üstadıydı. Filôzofik kültürü ile, san'atındaki şiirle ve şi'rindeki san'atla, dehasıyla bunu yapabilecek kudretteydi. Schiller'in şu mısraları, fikrî nizam üstadlarının<sup>5</sup> kudretini, şi'rin ve san'atın beşerî dünyadaki misyonunu, kâfi derecede, tebarüz ettiriyor:

4) Burada, kastolunan idrâk : hem hâssî idrâk hem de entüitif idrâktir. Goethe, fizik gözleriyle, doğrudan doğruya, idrâk ettiği eşyanın (hayatın) arkasındaki şeyi de, ruhun entüitif gözü ile, yine doğrudan doğruya, idrâk ediyordu.

5) Fikrî nizam üstadlarının, siyasî nizam üstadlarıyla (büyük devlet adamlarıyla), en azından, aynı seviyede, aynı değerde olduklarını söylemek, bir hakikati teyit ve teslim etmekten başka bir şey değildir.



“Der Dichtung heilige Magie  
Dient einem weisen Weltenplane,  
Still lenke sie zum Ozeane  
Der grossen Harmonie<sup>6</sup>

(Şi’rin o-kutsî sihr-ü füsûnu  
Hâdimdir hikmet dolu bir kevnî nizama,  
Ve sessizce sevkeder ruhu  
O büyük ahenk ummânına.”)

Goethe’nin gayesi siyasî değil, insanî idi. İnsan ruhunda, ulviyete ve aydınlığa bir incizap vardır. İnsan, çalışmak ve aynı zamanda mânâya, iç âleme doğru cehdetmek için yaratılmış bir mahlûktur. Bu cehd, Tanrı’nın insana bir ihsânıdır. Bu itibarla, mânâya doğru cehd, Tanrı’nın inayetiyle mümkündür. İnsanın mânâya doğru cehdi, Tanrı’nın mutlak hürriyetinden gelen, esaslı bir “yaratıcı kudret ve kabiliyettir”. Bu sebeple, insan, bu kudret ve kabiliyeti, hiç bir mevzuda, kötüye kullanmamalı, insan ve tabiat, Tanrı yetîmi hâline gelmemelidir. Tanrı’dan, mânâdan, metafizik transsandandan kopmamalıdır. Goethe’nin, gerek insanda gerek tabiatta, mütemadiyen, Tanrı’yı teşhise ve tebarüz ettirmeğe çalışması; *kozmetik nizam ve harekette bir kutsiyet*; insanın, mütemadiyen, kendini aşarak ve yeniliyerek, hayatın her sâhasında, *daha mükemmel, daha ulvî dimansiyonlara doğru yükselme incizabında ilâhî bir hikmet* görmeğe mütemayil olması, bu bakımdan, câlib-i dikkattir. Goethe’nin nazarında insan, bu hedef uğrunda cehdeden bir mücahittir. İnsan demek, tabiat ve hayatı (dış âlemi) gözden kaybetmeden, ruh ve mânâ yolunda, iç âlem yolunda mücahit demektir.

İnsan olmak demek, ruh olmak, mânâ olmak demektir. Bunun için de, insanın, aydınlığa doğru, hakikat nûruna ve insanî aşka doğru cehdetmesi lâzımdır. İnsanî aşkı yaşamanın şartı, mânevî karakterli metafizik —transsandan realiteye inanmak, bu realitenin, her

6) Schiller, şi’rin yolunun, küllî ahenge isâl eden yol olduğunu, bu itibarla, insanın dünyasını bu ahenge sevk ve tevcih ettiğini anlatmak istiyor. İnsanın dünyasında (kültür dünyasında) ise, en aslî ve en mühim unsur rûh ve mânâdır, insan ruhudur. Bu sebeple, küllî ahenk, insan ruhunun hedefidir. Ve bu hedefe de, şi’rin füsunkâr kudretiyle, varılır.



şeyi alan ve veren *ana zemin olduğunu*, yani "her şeyi veren ve alan Tanrı'dır" kaziyesindeki *hakikat-i külliyyeyi, derûnen, idrâk etmektir*. İnsan sevgisinin, tabiat sevgisinin temeli, bu derûn' idrâktedir<sup>7</sup>. Aşk-insanîyi idrâk edebilmek için, evvelâ, aşk-ı ilâhîyi idrâk etmek, bunu

- 7) İnsan ve kâniat (varlık) sevgisi : "mekân ve zamandan mücerret, fakat yine de mekân ve zamanın sâhibi, süjesi olan Şeye" îmanda mündemiçtir. Bu îmân ise, transsandansla karşı karşıya gelen, transsandansın realitesini derûnen idrâk eden ruhta (insan ruhunda) uyanır. "İnsan ve varlık sevgisinin temeli" : Bâki ve ebedî olan şeye, Tanrı'ya ve Tanrı'nın sonsuzluğuna ve ebediliğine îmandadır. Fâni eksistansların dağınıklığını aşarak derleyip toparlayan Tanrı (mutlak varlık, küll-i mutlak, mutlak hakikat), haiz olduğu bu kudreti (transsandans kudretini) : — yine kendisinden gelen başka bir kaynaktan alır. İnsan, bu kaynağa "ölüm" diyor. **Transsandansla karşılaşmamızı mümkün kılan kaynak!** İşte, îmânın (ebediyete îmânın) kökleri : insanın iç âleminin, Tanrı'nın transsandansının aslî kaynağı olan, ölümle karşılaşmasında, yani bu hâl ve keyfiyetin insanda şuurlaşmasında; veyahut mutlak varlığın : göçüp giden anlarda; madde- nin her an bittiği, hayatın her nefeste tükendiği, daha doğrusu, var - olan her şeyin, her fâni ve sonlu nesnenin, her anda, transsandansın câzibesinde olarak, kendini **Mutlak'a** doğru aştığı hudutlarda bize kendini hissettirmesinde mündemiçtir. Göçen "an" da, "ölen an" da, "rihlet eden an" da Allah'ın külliyyetini, ezelîyyetini ve ebediyetini yaşarız. "Fâni an" veya "fâni an'lar" : Küll-i Mutlak'ı işaret eden göstergelerdir. Yani, insan, her nefesinde, maddeye veda eder. Yahut insan, her nefesinde, Tanrı'dadır. Göçen an'lar (insanın ve kozmosun göçen an'ları) : — "var - olan"ın, varlığa oluştuğunu veyahut "var - olan"ın, fâsılasız, kendini Mutlak'a doğru aşma hâlinde olduğunu, o müşterek ana zeminden gelen fâni nesnelere, tekrar o ana zemine doğru hareket hâlinde olduklarını; kesretin vahdete intikal hâlinde olduğunu göstermektedir : — "Küll-i nefis-in zâika-tül-mevt", her "an"da, her nefeste vuku bulmaktadır. İnsan ve bütün diğer fâni nesnelere, her an ölümü tadmakta, yani her anda, diğer tabirle, zaman vasatında kendini aşarak Tanrı'nın transsandansına intikal etmektedir. Son nefesten sonra vuku bulan şey ise, intikal-i mutlaktır. İşte, insan ve varlık sevgisi : her şeyin Tanrı'dan gelip tekrar Tanrı'ya döndüğü hakikatinde; "ölümü tefekkür etme, ölümle derûnen karşılaşma" dediğimiz hakikatte tezahür eden "**sonsuzluğa ve ebediyete îmân**" da mündemiçtir. İnsan ve kâinatın temeli, bu sonsuzluğun ve ebediyetin saf ve küllî Süjesindedir, Tanrı'dadır. Ölümle, transsandansın



derunen yaşamak lâzımdır. Bunun için de, insan, her şeyden evvel, kendini ve kozmosu aşan mânevî şeylerin mevcudiyetine ve bu şeylerin merkezine îmân etmelidir. Bu îmân, insanı: hürriyete, hayra ve ruh olgunluğuna kavuşturur. Bu îmân, insanı . insan ve tabiat sevgisine ve hayatın temelindeki hikmet-i külliyeye götürür. İşte, Goethe, eserlerinde ve eserleriyle, insana, daima, bu tabiat ve hayat sevgisini, insan ve Tanrı sevgisini telkin etmeğe; insana, kozmik nizam ve hareketin azameti yanında, insan şahsiyetinin yüksek kıymetini, mânevî dimansiyonların ûlviyet ve kutsiyetini göstermeğe ve telkin etmeğe çalışmıştır. Zira, Goethe, biliyordu ki Tanrı idesinden kopan, Tanrı ile artık dialog hâlinde olmayan insan, sadece, tahripkâr ve habîs bir ruhtur.

— II —

*Goethe ve Kant*

Goethe ve Kant'ı mukayese etmek her cihetçe ilginçtir. Çünkü, bu mukayese, iki insanın, aynı şeyleri, başka yollardan giderek, değişik fikrî ve ruhî hâlet içinde, düşündüklerini, bazı bakımlardan aynı neticelere vardıklarını, birbirlerine yaklaştıklarını; bundan başka, Kant gibi bir filôzofun Goethe gibi bir şaire, hangi zaviyelerden ve hangi mevzularda, tesir ettiğini göstermesi itibariyle, şayan-ı dikkattir.

*"Goethe"nin "Kant"a nispeti nedir?*

a) "Goethe", dünyayı nasıl görüyordu ve gördüğünü, ruhu ile, iç âlemiyle nasıl tefekkür ediyor, muhayyelesiyle nasıl işliyor, ruhun-

---

bu aslî kaynağı ile karşılaşma, insanda şuurlaştığı için insan, "Hüv-el-Bâki" ve "Küll-i nefis-in zâika-tül-mevt" diyebilecek kabiliyet ve seviyede yaratılmış bir "ruh ve mânâ" dünyasıdır.

Yukardaki izahların neticesi olarak diyebiliriz ki insan ve kâinat sevgisinin temeli, ebediyete yani zamandan münezze olan şeye îmânda mündemiçtir ve bu îmânın kökleri, transsandsın aslî kaynağı olan 'ölüm'ü tefekkür etme, "metafizik duygu vasatında, yani derûnen, ölümle karşılaşma" dediğimiz hakikattir.



da ve ruhu ile nasıl yaşıyordu? Dünyayı (kâinatı) nasıl iktisap ediyor ve iktisap ettiğini, dünyaya, tekrar, nasıl veriyordu? Bu cihet, Kant'ın tefekkür ve tehassüs tarzıyla mukayese suretiyle, tetkik ve tespit edildikte, aradaki farklara rağmen, her iki mütefekkir arasında, bazı bakımlardan, fikrî bir rabıta ve münasebetin mevcut olduğu ve her ikisinin düşüncelerinin, aynı nihâî hedef istikametinde seyrettiği görülür. Bu hedef: insan, kâinat (ordo universi, ordo rerum) ve mânevî karakterli metafizik transsandans<sup>8</sup> arasında vahdeti tesis ve temin etmektir. Daha doğrusu, insanı ve tabiatı (kâinatı): her şeyi kapsıyan ve kapsıyan mânevî bir ana zemine, fâni olan hiç bir şeye benzemiyen, fakat yine de her şey olan "O Tek Şey"e bağlamaktır. Bu itibarla, Kant ve Goethe, metodları ve hareket noktaları, tefekkür tarzları, hattâ mizaçları farklı olmakla beraber, esasta ve hedefte birleşiyorlardı; onlar, Tanrı, insan ve dünya vahdet ve ahengini istihdaf eden (hedef tutan) ahenk ve terkip filôzoflarıydı. Goethe, ayniyet düşüncesine müsteniden ve metafizik duygunun entüitif gözü ile, mistik irâk ile, Tanrı-insan-kâinat (tabiat) vahdetini arıyor, böylece, insan ruhunu, daha bu dünyada iken, transsandan âlemdeki selâmete hazırlamak istiyordu<sup>9</sup>. Kant ise, aklın kritik gözü ile, tahlilî-kritik yoldan (ilmî yoldan) giderek, dünya ve insan münasebetlerini, insan ve insanlar münasebetini, insan ve Tanrı münasebetini, personal espiri

8) Burada, kastolunan "metafizik transsandans" şu şekilde de ifade edilebilir: mânevî karakterli, metafizik transsandan küllî süje; hür, mutlak, nâmütenâhi ruh; mutlak sipiritüel hürriyet, sonsuz ve ebedî varlığın hikmeti ve hürriyeti; mutlak varlık; Allah.

9) Bu selâmetin, ancak, maddeden gelen ihtiraslarla, menfî (münkir) ruhla çetin, ıztıraplı ve uzun mücadelelerden; varlığın dikenli ve meşkûkiyetlerle, dertlerle, mihnetlerle dolu yolundan geçtikten sonra, zaman mahrekinin (yörüngesinin) sonunda, ruha müyesser olabileceği; esasen, insan ruhunun ebediyyetten, yani metafizik transsandanstan, sonsuz varlıktan, Allah'tan bir parça olduğu ve, bu itibarla, tekrar Allah'a intikal ettiği, binaenaleyh, iblisin malı olmadığı ve olamayacağı ciheti, (Faust) tragedyasında, açıkça, gösterilmiştir.

İnsan ruhunun, rabbanî menseli olduğu keyfiyeti, çok eski bir efsanenin kalıbı içinde de, anlatılmaktadır. Milâttan önce 25'te, Hyginus, insanın yaratılışına dair bir masalda, insanın aslî hâletinin, daha doğrusu insan varlığının aslî özünün dert ve mihnet olduğunu anlatırken, şu sembolik tablôyu çiziyor: "Bir



metafiziği zemininde, mefhumlara bölerek ve mefhumlar hâlinde tefekkür ederek ve bunları nihâî mefhumlara bağliyerek ve birleştirerek Tanrı-insan-kâinat sentez veya vahdetine ulaşmak istiyordu<sup>10</sup>.

gün, **derdin** içi sıkılır, dolaşmaya çıkar. Yolda giderken, eğilir, yerden bir miktar balçık alır, yoğurup şekil vermeğe başlar. Dert, elindeki balçıkla meşgulken, karşıdan, Jüpiter çıkagelir ve derdin elindeki şekille alâkalanır. Sonra, şekle nefes eder... ve şekil, canlanıp insan olur. Bunun üzerine, Jüpiterle dert arasında, bu mahlûkun kime ait olduğu hususunda, ihtilâf çıkar. Dert : "Ben, bu balçığa şekil ve hüviyet vermeseydim, Sen ona, nefesinden bir parça vermek imkânını bulamıyacaktın, der. Jüpiter ise, ben nefes etmeseydim, elin'deki balçık canlanamıyacaktı, cevabını verir. Hülâsa, Dertle Jüpiter, anlaşamazlar ve Satürnün (zamanın) hakemliğine başvururlar. Satürün'ün veya zamanın kararı şöyledir : "Bu mahlûk, yaşadığı müddetçe, Dert malıdır; çünkü, onu yoğuran, ona şekil veren : Derttir. Ancak, öldüğü zaman, ruhu Jüpiterindir (Jüpitere dönecektir), balçık kısmı da toprağındır (toprağına dönecektir. - Bu derin mânâlı tablôdan da anlaşılacağı gibi, insan ruhunun ilâhî menşeli olduğu düşüncesi, çok eskidir. Ve problem, Faust'ta da karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıdaki imajda, felsefede daima tekerrür eden bir problemi de teşhis ve tespit etmek mümkündür : — maddî tabiat (ampirik realite)— zaman - insan ruhu, daha doğrusu ruh ve mânâ (mânevî yahut ideâl realite)! Bunların birbirine nispeti meselesine parallel olarak, kesretin vahdete, var - olanlar'ın mutlak varlığa nispet edilip bağlanması meselesi ehemmiyet kespeder. İnsana baktığımız vakit, onun, tabiat (madde), zaman (tarih) ve ruh ve mânâ terkibi olduğunu görüyoruz. İnsanda tespit ettiğimiz bu unsurları, kâinatta da teşhis ediyoruz. Bu ise, kesrette (kesret hâlinde) vahdettir. Bütün mesele, kesrette vahdeti; tabiat, zaman ve ruh ve mânâ arasındaki rabıtayı mümkün kılan "Temel"de, yani insan ve kâinatı aşan ve aynı zamanda onların transsandan ana zemini olan "Şey" de toplanmaktadır

- 10) Kant, insanı ve dünyayı ve bunları ihata eden mutlak varlığı, evvelâ, analitik - kritik şekilde, müteakiben, bir vahdet olarak tefekkür etmiştir. İlkönce, kesreti mefhumlar hâlinde tefekkür ve tenkit etmiş ve, sonra, bu kesreti, yine kritiğin (tenkidin) ışığında, insan, - dünya - Tanrı münasebetinde bir vahdete bağlamıştır. Kant'ın felsefesinde en son ve küllî mefhumlar şunlardır : — insan ruhunun hürriyeti ve ölmezliği (aklî varlık olarak sonsuz insan) —kâinatın (kevnî nizamın) külliyeti— Allah (her şeyi ihata eden hikmetin külliyeti)! Ve bunlar arasın-



Kant'da, evvel-i emirde, düalizm ve kritisizm, metod olarak; Goethe'de, ayniyet ve entüisyon, esas olarak, ön plândadır; ve her ikisi de hakikî bütün'ü, Mutlak olan'ı, Tanrı'yı aramaktadırlar. Onlar, her şeyin mutlak olarak nispet edilebileceği bir ana zemini, varlıkta bâki

daki iç rabitanın tespiti! Gaye düşüncesinin ışığında, Allah idesinde zirvelenen "etik (mânevî) bir kâinat nizamı" düşüncesi!

Kant, konuyu, evvelâ, kritik bir tahlile tâbi tuttuktan sonra, adım adım vahdetli bütüne doğru yürümüştür. [kritisizmden hareket ederek bu kritiğin yardımıyla, mistik bir hakikate, eşyanın (insanın ve kozmosun) temelindeki "saf hür Süje"ye doğru gidiş!]. - Goethe ise, evelâ, ayniyet düşüncesine müsteniden, vahdeti yaşamış, ondan sonra bu vahdetten kesrete doğru inmiş veya inmeğe çalışmıştır. Goethe, insan, tabiat ve Tanrı'yı, ilkönce, bir vahdet hâlinde düşünmüş, ondan sonra cüzü'lere (parçalara) doğru yürümüştür. Gerçi, Goethe'de de tefekkür unsuru, kuvvetlice, belirlemektedir; lâkin, bir şaire hâs heyecanın atmosferi içinde, bu tefekkür, yine de duyguyla meşbû' bulunmaktaydı. Kant'da da metafizik duygu unsuru vardır; ama, O, bu duyguyu, kritik tefekkürün ışığında ve ışığıyla, aydınlatarak hedefe varmağa çalışmıştır. Hülâsa, Kant, tefekkürün kritik gözü ile; Goethe, tehassüsün (duygunun) entüitif gözü ile : Allah, insan ve kâinat problemleri arasındaki iç rabıtayı, iç vahdeti aramışlardır.

Kant felsefesinde, **duygu ve tecrübenin** ikinci plânda kaldığı veyahut arslan payının, daha ziyade, akla verildiği iddia edilir. Bu iddia, doğru olabilir veya üzerinde münakaşa edilebilir. Ancak, Kant'ın bütün davası ve endişesi : mânâ - ruhu, saf ve temiz tutmak; insan ve dünyayı, bu saf ve temiz mânâ - ruhun ışığında görmek, göstermekti. Maddeyi mânâ - ruha bulaştırmadan, maddî realiteyle mânâ - ruh arasında en doğru münasebeti tasavvur etmek, maddeyi mânâ - ruha bağlamaktı. Mânâ - ruhu, temiz ve saf tutarak, maddeye hâkim kılmak, maddeyi mânâ - ruhta ölçüp değerlendirmek ve, böylece, bu münasebeti [maddeyi (hayatı) ve iradeyi] : hayr'a bağlamaktı. Dünyanın ve insanın iyi olması için, her şeyden evvel, mânâ - ruhun (Geist'in) saf ve temiz kalması ve tutulması lâzımdır. Bunda, insan ruhunun selâmeti ve hürriyeti endişesi sezilmiyor mu, yahut bu endişe bütün vüs'at ve azametiyle tezahür etmiyor mu? Saf mânâ - ruhun, saf insanî duygunun ışığında, insanın ve dünyanın kusurlarını göstermek ve bunlardan kurtulmak; **olan insanı ve dünyayı, olması lâzım gelen insana ve dünyaya** yaklaştırmak için takip edilmesi gereken yolu göstermek! İşte, Kant'ın felsefesinin en son hedefi budur.



ve ebedî olan"ı, sonsuzluğu ve ebediyeti, transsandansı ve bunları mümkün kılan küllî kudreti aramakla, insan şahsiyetinin mahiyetine de parmak basmış oluyorlardı. Kant, her şeyi, ilmî temele dayanan, filôzofik bir gözle gördüğü için, ilmî-kritik yoldan; Goethe, her şeyi bir san'atkâr gözü ile gördüğü için, fenomenolôjik-entüitif şekilde, ayniyet düşüncesi yolundan giderek, aynı mistik hakikati aramışlardır. Kant felsefesinin hedefi: insan-dünya-Tanrı vahdetidir: dünya ve insanı ihata eden "Allah"! Goethe'nin de hedefi, bu idi.

Goethenin düşüncesinde de kritik unsurlar vardır. Diğer taraftan, düalist (metodda düalist) olmasına rağmen Kant'ın, fikirleri itibariyle, yine de "non-düalizm (vahdet) hedefine müteveccih olduğu ve Goethe'nin, *non-düalizme* mütemayil olmakla beraber, yine de bu non-düalizmden, âdetâ, sıkılmış gibi vakit vakit, bir "düalizmi ve kritisizmi" arama temayülünde bulunduğu görülmektedir. Mamafih, Goethe, felsefî tefekküründe, ayniyet düşüncesinin tesirinden veya hut ayniyeti, bir hedef olarak değil, de, ilk plânda ve hemen hemen her mevzuda, bir hareket noktası olarak alma temayülünden yine de, tamamıyla, kurtulamamıştır.

b) Goethe, bir defasında, Kant hakkında "...der vorzüglichste: Philosoph" tabirini kullanmış, "bu filôzofun fikirleri, Alman kültürüne o derece nüfuz etmiştir ki, onu hiç okumayanların bile, bundan böyle, tesirinden kendilerini kurtarmaları imkânsızdır", demiş, müteakiben de şu şayan-ı dikkat sözü sarfetmiştir: —"Ich ging aus eigener Natur einen aehnlichen Weg als Kant." Goethe'nin bu sözü söylemesi, hakikaten, şayan-ı dikkattir. Nihâî hedeflerde (insanın ilâhî hikmete ve bir kâinat nizamına bağlanmasına rağmen, yine de hürriyetinin ,hür şahsiyetinin muhafazası hedefinde) birleşmiş oldukları, bu birbirine zıt iki büyük ruh ve mânâ dünyası arasında yakınlıklar bulunduğu, kuru bir iddiadan ibaret değildir. Bir kere, Goethe'nin yukardaki sözleri, bu iddianın doğruluğuna bir delil teşkil, sâniyen, Goethe'nin, açıkça, ileri sürüp benimsediği bazı düşünce ve hükümler dahi bunu ispat etmektedir. Genç Goethe'de, henüz daha, Kant'ın tesirleri görülüyordu. Bu tesir, ancak, şairin yaşlılığında başlamıştır; Kant'tan önce ise, Spinoza, Leibniz, Plotin ve Giordano Bruno gibi filôzofların tesirinde olduğu görülüyor. Bundan başka, Goethe, bida-yette, tabiatı, doğrudan doğruya hâssî ve hadsî, olarak, yani doğrudan doğruya duyularıyla, duygularıyla, iç sezgileriyle (daha doğrusu



hadsî fenomenolôjik idrâk yolu ile) yaşıyor, iktisap, teneffüs ve nihayet fikirfler hâlinde ifade ediyordu. Kant'ın filôzofik şahsiyetinin, Goethe'nin hayatının hangi devresinde, kendisine tesir etmiş olduğu ciheti, nazardan uzak tutulmamalıdır. Kant'ın, Goethe'nin yaşlılık devresinde, şaire tesir etmiş olmasının ehemmiyeti büyüktür. Esasen, Goethe de bu keyfiyeti, açıkça, belirtiyor (\*). Hülâsa, Kant, Goethe'nin fikrî hayatına, şairin yaşlılığında yahut artık olgunluk çağında, tesir etmişti. Ve onun içindir ki bu tesir, verimli ve müspet olmuştur. Kant, hayatının her safhasında olgun bir insandı ve son nefesine kadar da öyle kalmıştır. Kant'ın felsefesi: tefekkürün, aklın, daha doğrusu ruh ve mânânın (Geist'in) çok derin bir tahlil, tetkik ve tenkidini tazammun eder. Goethe'ye gelince: onun fikrî hayatının, heyecan ve duygunun tesiri altında kalmış, safhaları vardır. Goethe, ayniyete dayanan vahdete (mânâ ve madde, ide ve hayat vahdetine) müncezip bir mütefekkir. Gayesi, hayatın her sahasında antinomileri bir vahdet içinde ahenkleştirmektir. O, tabiatın ve tabiat ötesinin bir âşığıydı. Hayatı, doğrudan doğruya ve küllî olarak, idrâk etme ve yaşama kabiliyetini haiz bir rûha sâhipti. Gerçi, Kantta da aynı kabiliyet vardı; fakat, Kant, tahlil ve tenkit yolundan giderek, bu hedefe ulaşmıştır. Goethe'nin, hayat karşısındaki fikrî davranışı, onun san'atkâr ruhuna, temamiyle uygundu. Kant'ın kritisist tefekkür tarzıyla, Goethe, olgunluk çağından önce, temas etseydi, bu keyfiyet, belki, onun ayniyete dayanan vahdet şuuruna, eşyayı ve dünyayı, doğrudan doğruya, entüitif idrâk etme, yaşama hâline menfî ve selbi şekilde tesir edebilir, vaktinden evel vuku bulacak böyle bir temas ve bunun neticesinde husûle gelecek tesirler, Goethe'nin fikrî hayatında, muhtemelen, tutukluklar meydana getirebilirdi. Diyecek şudur ki Kant, tam zamanında, Goethe'nin rü'yet sâhasına girmiş ve onda kritik şuuru uyandırmıştır. Mamafih, Goethe, son nefesine kadar, yine de ayniyet düşüncesine sâdık kalmıştır. Teorilere ve mücerret idelere karşı antipatisi olduğu hâlde, şair, Kant'ın mahz aklın teorisi hakkında şöyle diyor: "Zum erstenmal schien eine Theorie mich anzulaecheln." Bu sözler, Goethe'nin, "*mahz aklın tenkidi*"ne nüfuz edebilmek için yaptığı ilk teşebbüsü ifade ediyor. Lâkin, asıl, Kant'ın

(\*) "...Es ist keineswegs gleichgültig, in welcher Epoche unseres Lebens der Einfluss einer fremden Persönlichkeit stattfindet... dass Kant auf mein Alter wirkte, war für mich von grosser Bedeutung."



“*Kritik der Urteilskraft*” ile ilgili düşünceleri —ki bu kritikte Kant’ın diğer kritikleri birleşmiştir— Goethe’yi filôzofun fikir dünyasına daha ziyade ve daha iyi yaklaştırmıştı. Bunu da şairin “*Kritik der Urteilskraft*” hakkındaki şu sözlerinden anlıyoruz: “Ich bin ihr (der Kritik der Urteilskraft) eine hoechst frohe Lebensepoche schuldig.” Burada, “*Lebensepoche*” ile kastedilen devre, şairin hayatının son kırk senesidir. Yani ölümüne kırk sene kala, Goethe, Kant’ın fikirlerinin de tesirine maruz bulunmuştur. Bu kırk senelik devre, Goethe’nin fikrî hayatının olgunluk çağıdır. Şairin dünya görüşü, bu kırk senelik devrede, Kant’ın felsefesiyle canlı bir rabıta ve münasebet hâlinde bulunmaktadır. Bundan başka, Kant’ın tilmizi “Schiller” ile teessüs eden münasebetin de, Goethe’nin fikirleri üzerinde, müessir olduğu görülüyor. Her hâlde, şairin, Kant’ın da dünya ve hayat görüşü ile yakından ve devamlı olarak meşgul olduğu, söylenebilir. Meselâ, şu söz karakteristiktir: “Aber-und abermals kehrte ich zu der Kantischen Lehre zurück ...und gewann gar manches zu meinem Hausgebrauch.” Böylece, kendisi, Kant’ın mahz aklın tenkidini, müteakıben, hüküm melekesinin tenkidini (*Kritik der Urteilskraft*) iyice tetkik etmiş, bunu da, Kant’a daha derin nüfuz edebilmek için yapmıştı. Çünkü, Kant gibi büyük bir filôzofun dünya görüşünü iyice anlayabilmek için, onun eserini vücude getiren büyük parçalardan yalnız birinin tetkik etmek kâfi değildi. Bu eserin bütün parçalarını incelemek ve, bu suretle, onların temelinde bir ve aynı fikrin, aynı ana düşüncenin yattığını idrâk etmek icap ediyordu. Bu parçalardan her biri diğerini işaret etmekte ve tamamlamaktadır. Goethe, Kant’a nüfuz edebilmek için, bunun zarurî olduğunu müdrikti ve, bu idrâk ile, Kant’ı bütün cepheleriyle, ve yahut hiç olmazsa, filôzofun, dünya görüşünün ana unsurlarını ihtiva eden, eserlerini incelemişti. Goethe, insanlar hakkında verdiği kıymet hükümlerinde çok dikkatli ve titizdi. Binaenaleyh, Kant’dan, “...*unser herrlicher Kant*” diye bahsetmesi veyahut Kant’ın, “...*Das grenzenlose Verdienst*”inden söz etmesi dikkate şayandır. (Das grenzenlose Verdienst, das der alte Kant um die Welt, und ich darf auch sagen um mich, erworben hat.” Nihayet ölümünden altı ay evvel, şair, Staatsrat Schultze’ye yazdığı bir mektupta, Kant’ın dünya görüşü hakkında şu kat’î hükmü ihtiva eden sözleri söylüyordu: —“Sie (yani Kant’ın Weltanschauung’u) hat mich auf mich selbst aufmerksam gemacht; das ist ein ungeheurer Gewinn.” Burada, “*auf mich selbst*” sözleriyle kasto-



lunan şey, insanın mânevî şahsiyetidir; entelijibl ben'dir. Şunu da ilâve edelim ki Kant felsefesinde, entelijibl ben, bir dev hâline gelmişti. Goethe ise, lirik ben'i devleştirmiştir.

Gerçi, Goethe, Spinoza'nın tesiri altında kalmıştır, veyahut müellifler, bu tesirden, mütemadiyen ve daha ziyade, ön plânda bahşederler. Aslında, Spinoza, Goethe'nin, Bruno'yu ve bu sonuncu ile birlikte bir nevi' indo-cermen panteizmini —o da bozulmuş ve çarpıklaşmış şekilde— tanımasına ve benimsemesine vâsita olmuştur.

c) Kant ile Goethe'yi, iyice, mukayese edebilmek için bu her iki mütefekkirin, dünyayı ve insanı, ruhlarının gözü ile, nasıl gördüklerini (Kant, kafasıyla, aklın kritik gözü ile; Goethe ise, kalbiyle, duygunun entüitif gözü ile), nasıl düşüdüklerini, nasıl yaşadıklarını, yakından, tetkik etmek lâzımdır: —“göz”, ruhun penceresidir. Ruh, bu pencereden dünyaya “bakar” ve dünyayı “görür”. Goethe, hakikaten, gözleriyle, dünyayı (kâinatı), insanı ve transsandsı (ilâhî olan'ı) görebilmiştir. (görüyordu). Dünyayı “bu görüş ve yaşayış”, tabii, Goethe denilen bir entelijibl noktadan vuku buluyordu. Bu göz, âdetâ mistik menşeli, fenomenolôjik-entüitif karakterdeydi. Bu, ayniyet düşüncesinden gıdalanan bir entüisyondur. Goethe'nin ruhunda, kâinat (kâinatın köken fenomenleri), devamlı surette, şahlanma ve oluşma hâlindeydi. Diyebiliriz ki Goethe'nin ruhu, kâinatı, metafizik bir hamleye, kavrama ve yaşama, teneffüs etme hâlindeydi.

Goethe'nin gözü, dünyanın antinomik fenomenleri içinden ve arasından, ayniyet düşüncesine dayanan vahdeti görüyor ve böylece antinomik fenomenlerin daima terkip ve tevhidine doğru gidiyordu. Ruhun, hakikî bütünü ve bütünün vahdetini, kaplayıcı ve kapsayıcı varlığı arayan, bu davranışı, metafizik bir hamledir. Goethe'nin gözleri, sanki, ayniyeti, vahdeti, antinomik fenomenlerin terkibi yollarını, fenomenolôjik-entüitif şekilde, görmek için yaratılmıştı. Nasıl ki kalb, kanın, vücudümüzün her yanına dağılışının sağlandığı ve yine bütün kanın, vücudün en hücre köşelerinden gelerek, toplandığı bir merkezse, öylece, “göz” de, Goethe'nin fikrî hayatının merkezidir. Bu merkezde, bütün dünya toplanıyor, iktisap ediliyor ve yine bu merkezden, âdetâ, yeniden yaratılmış gibi tekrar etrafa yayılıyor. Şair, gözü ile, sadece fizik dünyayı görmekle kalmıyor, aynı



zamanda, fiziği taşıyan ana zemini de yahut bu ana zemini vücade getiren aslî kategorileri de görüyor ve yaşıyordu. “Dichtung und Wahrheit” namındaki eserinde, şöyle diyor Goethe: —“Das Auge war vor allen anderen das Organ, womit ich *die Welt fasste*.” Goethe, ruhunun gözleriyle kavradığı bu dünyayı, aynı zamanda, ruhunun bütün melekeleriyle, yaşamış, âdetâ, onu canlı bir bütün ve bütün bir canlılık, dinmez tükenmez bir dinamizm hâlinde, âdetâ, yeniden ibdâ’ etmiştir. Goethe’nin düşüncelerinde, insan ve insan ötesi, dünya ve dünya ötesi karşısında, yine insanın hissettiği “*küllî metafizik idrâk*”i ve hürmeti, küllî vecdi ve hayranlığı görmemek mümkün değildir. Kâinat, O’nun için bir ma’bettir. O, bu ma’bedi dolduran esrarlı varlıkları, iç âleminde yeniden yaratmış ve yaşamıştır. Derler ki: kâinat ve kâinatın temeli metafizik transsandans, insan ruhunda, insan dimağında kendini tekrarlar. Fikrî nizam üstadlarının (büyük filôzof ve mistiklerin, büyük âlimlerin, büyük şair ve san’atkârların, nihayet peygamberlerin) kafalarında ve kalplerinde, bu hâdise, mediyâl ve daha bilmediğimiz, kavrayamadığımız bir atmosfer ve esrar içinde, vuku bulur, âdetâ, bir entelijibl noktada bütün varlık, Küll-i Mutlak dile gelir, aktüelleşir. Yeniden ve orijinâl şekil ve hüviyet kespeder; mistik, filôzofik, ilmî, estetik, edebî ve etik şekiller içinde, tekrar, insana hitap eder. İşte, deha, budur. Fikrî nizam üstadları, bu dehanın mümessilleridir. Goethe, bu mertebeye ermiş fânilerden biriydi Kendisi diyorki: —“Ich bin nun einmal einer der Ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben in Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat.” Bu sözler, Goethe’nin küllî tefekkür tarzı hakkında, kâfi fikir vermekte, yani bu tefekkür tarzında kuvvetli metafizik unsurların bulunduğunu göstermektedir. Ancak *metafizik-transsandans küllî varlıktan* tam ve müspet isabet alan bir ruh, böyle konuşabilir. Goethe, fikirlerinde, daima hayata bağlı ve hayatı terennüm eden bir insan olarak görünür; fakat, unutmamalı ki O, bu hayatı, küllî ruha, Allah’a bağlamış, insanı ,dünyayı, tabiatı, kendi ruhunda ve ilâhî bir ana zeminde, selâmet, vahdet ve ahenge götürmek istemiştir. Yukardaki sözlerine bakarak, “işte Goethe budur.”, diyebiliriz. Bu sözler, bize başka bir şeyi de ispat etmektedir. Goethe’nin ruhu, kendini daima yenileyen, daima gelişen bir varlıktır. Bu ruh, fâsılasız olgunlaşan bir şeydir. O, hayatının sonuna kadar, tıpkı



her bahar mevsiminde baştan aşağı taze ve genç yapraklarla donanan asırlık bir çınar gibi, fâsılasız, kendini yenilemiş, oluşmuş ve o'gunlaşmıştır.

d) “Göz”, fert ile tabiat arasındaki rabıta ve münasebeti tesis eder; lâkin, maddemizin gözü (fizik göz), ruhumuzun gözü (metafizik göz) olmadan, bir şey yapamaz. Ruhumuz, tabiatın çeşitli ve ferdî fenomenlerini (kasreti), beşerî ölçüler içinde tanzim eder; aynı zamanda illî kanunîliğin hâkim olduğu dünyayı, yani histen âri (soyut) objektif dünyayı, bir hürriyet ve duygu dünyası hâline getirir. —İnsan fertlerini, bir bakıma, iki kategoriye ayırmak mümkündür. Bazı insanlar, bütün davranışlarının, bütün gayretlerinin ağırlık merkezini dış âleme vaz ve ikame ederler. Bu tip insanlar, dış dünyanın mümkün merteye, mahdut intibalarıyla iktifa ederler. Onlar, sırf bu intibaları işlemekten zevk duyarlar. Diğer bazı insanlar ise, hayatlarının bütün gayretlerini, iç âlemdeki merkeze bağlarlar. Diğer tabirle, davranışlarının ağırlık merkezini, iç âlemlerinde tesis ederler. Bu tip insanlar, âdetâ, devamlı olarak yüksek bir rasat mevkiinde otururlar ve, oradan, hayatlarını mütemadiyen yeniliklerle zenginleştirmek ve oluşturmak endişesindedirler. Bu insanlar, ruhlarıyla, sadece fizik dünyayı görmezler; aynı zamanda, bu dünyanın bitip tükenmek bilmiyen ufuklarını aşmak ve aşarak hayatı yenilemek, oluşturmak, zenginleştirmek, derinleştirmek ve genişletmek maksadıyla, hayatı ve dünyayı, mütemadiyen, mânalandırırlar. Onlar, sadece, dünyanın illî izahıyla yetinmezler; aynı zamanda, dünyaya yeni yeni mânâlar ve değerler verirler. Dünyayı, yeni mânâlar ve değerler açısından, tefekkür ederler ve değerlendirirler. Onlar, “*hep yeni*” fikirlerin tükenmez kaynağı gibidirler. Diyecek şudur ki dünyanın dış kanunîliğini görmek kâfi değildir. Onu, küllî ve vahdetli olarak idrâk etmek lâzımdır. İşte o vakit, onun külliyetinin ve vahdetinin, “*mutlak hürriyet*” istikametinde bir dinamizm olduğu anlaşılır. “*Sehen*”, “*Schauen*” (kontamplâsyon) ile *tamamlanmalıdır*. Goethe'nin fikrî tekâmül seyrinin en son merhalesi, yani onun fenomenolôjik-entüitif görme *kabiliyetinin*, yahut “fizik görme”den geçen ve fiziğin arkasındaki (veya fiziği taşıyan) asliyet ve mahiyetleri (aslî fenomenleri) entüitif şekilde kavrama ve yaşama *kabiliyetinin* hedefi: —aynıyete dayanan süje ve obje, ruh ve madde, iç âlem ve dış âlem vahdeti ve, nihayet, antinomik fenomenlerin tevhit ve terkididir. Bu



tevhit ve terkibin, *insan-kâinat-Allah ideleri* vahdeti olduğu da söylenebilir. Kant, aynı hedefe fenomenolôjik entüisyon yoluyla değil, bil'akis, tahlilî-kritik tefekkür yoluyla varmıştır. (İnsan-kâinat-Allah ideleri vahdeti, dedik. Buna, aslında, kâinat nizamı ve insan arasında —metafizik transsandan varlık veyahut Allah denilen ana zeminde— ahenkli vahdet ve vahdetli ahenk tesisi demek, daha doğru olur. Kant ve Goethe'nin tefekkür tarzlarını en son hedefinde, insan ruhu ve ordo universi (kâinat nizamı) arasında bir iç rabita tesisi düşüncesi yatmaktadır ve onlar, bunun ana zeminini de, "*Allah idesinde*" bulmaktadırlar).

(Devam Edecek)