

## BİR DİN FELSEFESİ MÜMKÜN MÜDÜR?

Yazan: Henri DUMERY

Çev.: Zeki ÖZCAN\*

Din felsefesi ve bilim felsefesi deyimleri, ilki Hegel<sup>1</sup>, ikincisi Comte<sup>2</sup> ve Ampère<sup>3</sup> tarafından aşağı yukarı aynı tarihlerde ortaya atıldı. Fakat her ikisi de aynı derecede yaygınlaşmadı.

Bilim felsefesi deyimini, haklı olarak daha çabuk kabûl gördü. Çünkü onun taşıdığı anlam daha belirgindir. Ufuk ve vokabüler belirsizliklerine<sup>4</sup> rağmen bilim felsefesi, filozoflar arasında yaşama hakkını elde etti ve günümüzde, bazı mantık kitaplarının, büyük bölümünü işgal edecek derecede önem kazandı<sup>5</sup>.

Din felsefesi deyimini, bir ölçüde başarılı olduktan sonra şansızlığa uğradı. Bugün ona, ancak sınırlı bir kredi tanınmaktadır. Bu deyim, müphemlik arzette ve üzerine tereddüdün gölgesi düşmektedir. Hegel'in ona verdiği anlam tümüyle beğenilmedi. Çünkü bu anlam, bir sistemin ayrılmaz parçasıydı. Din felsefesinin, ruhun gelişmesinde oynadığı rol ve kazandığı ifadeye göre dinî fenomen üzerine bir düşünmeyi belirtebilmesi için, bu gelişmenin kanununu tanıyabileceğimiz hayaline kapılmak ve Hegel olmak gerekecektir. Hegel bir din felse-

\* *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi*

- 1 Vorlesungen Über die Philosophie der Religion (1832).
- 2 Krş. Course de philosophie positive (1830) lère leçon, par. 4.
- 3 Krş. Essai sur La Philosophie des Sciences, ou Exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les Connaissances humaines (1834). Lalande'in Vocabulaire'i (5 e édition, 1947, p. 754) tarafından kaydedilen 1838 tarihi yanlıştır.
- 4 Lalande'in Vocabulaire'inde cesurca kullanılan Epistemologie Gnoscologie, Methodologie, Theorie de la connaissance v.s. gibi terimlerin kararsızlığı görülür.
- 5 En iyi örnek, Paul Mouy'un Logique et Philosophie des sciences, Paris, Hachette, 1944, adlı kitabıdır.

fesinden çok bir din "tarihi felsefesi" yaptı. Fakat formüllerin yer değiştirmesi konuyu daha çok aydınlatmaz; güçlüğü çözemez, arttırır.

Böyle olmakla birlikte, kendinin ister tarafları ister muarızı, olalım, Hegel'den sonra din felsefesi bir an için zenginleşir gibi göründü.

XIX. yüzyılda Almanya'da<sup>6</sup>, Fransa'da<sup>7</sup>, İngiltere'de<sup>8</sup>, İsviçre'nin Fransızca konuşan bölgelerinde<sup>9</sup> din filozofları çoğaldı. Fakat bu çiçeklenme az meyva verdi. Bu ülkelerdeki dinî kaygılar, ekseriya felsefî zaruretten daha çok belirgindir. Gerçekten birçok yazarın adını bir araya getirerek, onlara özgü bir metod ve net olarak sınırlanmış ortak bir konu bulmak imkânsızdır. Hem zaten onlar din felsefesini tarif etmek onu bağımsız bir disiplin olarak kurmak endişesi taşımadılar. Usûl bakımından çeşitli olsa bile, yaptıkları şey birbirine uygun davranışlardı.

XX. yüzyılla birlikte durum hiçde düzelmedi. Gourd, Brunshwing, Bergson<sup>10</sup>, Le Roy, Berdiaeff, dinin özellikle Hıristiyanlığın tenkidine giriştiler. Kendilerinden öncekilerin dolaysız örnekleri, onlara, Hegel, Spioza ve Kant'ın yaptığı gibi, bu tenkide izin veriyordu. Fakat Gourd'un<sup>11</sup> dışında bu filozoflardan hiçbiri, din felsefesine özel bir statü kazandırmaya çalışmadı. Blondel bunu yapmaya çalıştı, fakat bir taraftan onun ifadesinde güçlüğü düştü. Diğer taraftan onda, alelacele yapılan uygulamalar metod meselelerinden baskın çıktı<sup>12</sup>. O zaman

6 Meselâ, Feuerbach, Schleiermacher ve bilhassa Hegel, çağdaşı Schelling'i zikredelim. Strauss ve Bauer bilhassa tarih tenkidi yaparlar.

7 Başlıca Ballanche, Bautain, Bonetty, Maret, Bordas-Demoulin, Gratry, Sabatier Bunlara Lequier'i de ekleyebiliriz. Blondel'in birçok eseri XX. yüzyıla aittir. Fakat Action, 1893, La Lettre sur les Exigences 1896 tarihidir.

8 Bilhassa Newman, W.G. Ward ve Matthew, daha sonra von Hügel.

9 Vinet, Secretan, Ernest Naville, Bovet, vs.

10 Bergson'un sözü için Hjalmar Sunden'in La Theorie Bergsoienne de La Religion, Upsal, 1940 ve Paris. P.U.F., 1948 adlı tezi beklemek gerekti. Bu çalışma üzerine bkz, Les Etudes Bergsoniennes volume II, Paris Albin Michel, 1949, PP. 244-250'deki H. Gouhier'in açıklamaları.

11 Krş Philosophie de la Religion, Paris, Alcan, 1911, Emil Boulroux'un önsözü. Ayrıca, La philosophie de Jean-Jacques Gourd, Par Marcel Reymond, Chambéry, édition Lire, Et Lausanne, Librarie de L'Université, 1948, pp. 117-151.

12 Hem zaten Blondel, bilerek "din felsefesi" deyimini kullanmaz. Bununla birlikte, onun düşüncesine hasrettiğim ve kendisinin de önsözünü yazdığı La Philosophie de L'action, Paris, Aubier, 1948 adlı eserinde bu deymi kullandığım halde tenkid etmedi. Elyazması metnini gördüğü Jacques Paliard'ın "Maurice Blondel ou Depassement Chrétien," Paris, Juillard, 1950 (bkz. pp. 207 vd.), adlı eserinde beğendi. 1896 tarihli La Lettre'de bulanık gibi görünen dinî felsefe" (Philosophie Religieuse) ifadesine rastlıyoruz. Bununla birlikte, filozofa göre etkili bir bağımsızlık, hatta dinî konuda olsa bile hak iddia eden Lettre'de bir bulanıklık yoktur. Haksız yere Lettre sur L'Apolegetique adını verilen bu meşhur eserin ikinci kısmı anlamlı olan uzun bir başlığı vardır. "Lettre sur Les Exigences de La Pensee Contemporaine en Matiere d'Apolegetique et sur la Methode de la Philosophie dans L'Etude du Problem Religieux". Hem zaten, Actionun beşinci bölümünün, Histiore et Dogme gibi, din felsefesine gerçek bir başlangıç olduğunu biliyoruz. Fakat La Philosophie et L'Esprit Chretien için aynı şeyi söyleyemeyiz.

kendimizi çelişkili bir vâkıa ile karşı karşıya buluruz. Birçok düşünür dini ince-lerken ona filozofça yaklaşıyorlar. Fakat onlardan pek azı din felsefesinin ne an-lama geldiğini tarifile işe başlıyorlar. Deyim yine de hâlâ kullanılmaktadır. Hattâ bu kullanılış Almanya'da, İngiltere'de, Belçika'da<sup>13</sup>, Fransa'dakinden daha yay-gındır. Din felsefesine verilen değer, onu açıklığa kavuşturmaz. Bu durumu anla-mak için bazı bibliyografik derlemelerde din felsefesi başlığı altında birbirine çok uzak bölümlerin incelendiğini görmek gerekir. Herşey sanki, bu deyimın kesin değil de pratik bir adlandırması varmış gibi cereyan etmektedir.

Açıkçası, kesin bir tanımın bulunmayışı üzücüdür. Bunun nedeni din fel-sefesini, teoloji, apolojetik, bilim veya dinler tarihinin yanında bağımsız bir disi-plin olarak temellendirme güçlüğüdür. Dinin felsefi açıdan incelemesi, ilk ba-kışta karma bir durum veya teolojik-felsefi bir uzlaşma veya ilmî verilerle spekü-lâtif unsurların bir karışımı gibi görünüyor. Din felsefesinin kaderi, dinî felsefe (philosophie confessionnelle) lâik kelâm (theologie Laicisée) veya melez bir ilim olmaktır. Şüphesiz o, böyle karışıklıklara razı değildir. Fakat, bunca tehlikeyi nas-ıl ortadan kaldırmalı? Bu, söylemesi zor bir şeydir.

Dinî felsefe niteliği olumluluk belirtisidir Din felsefesinin özü rasyonel ol-malıdır Aksi takdirde felsefe olmayacaktır O, ne aklı aşan bir yetkiden ne de ideal doğrulaması yapılamayan basit amprik verilerden ışık almaz Teolojik bir a-priori'yi veya apolojetik bir taraftarlığı sinesinde barındıran din felsefesi deneme-si, peşinen değer kaybeder. Aynı şekilde, vâkıa ile doğruluk arasında ayırım yap-madığı için din felsefesini, dinler bilimiyle elde edilen sonuçların bir genelleştiril-mesi gibi takdim eden her teşebbüs değersizdir<sup>14</sup>. İster felsefeyle teoloji arasında çatışma, ister felsefi tenkidle ilmî tenkid arasında yanlış uygunlaştırmalar söz konusu olsun, bütün uyuşturma (concordisme) biçimleri hiç acımadan dışarıda bırakılmak zorundadırlar.

Bu hükmü verdikten sonra, din felsefesinin kullanacağı metodu açıklamak kolay değildir.

Dini, diğer veriler gibi insanî bir veri olarak gören naturalist metodu kul-lanabilir miyiz? Bu takdirde dindar insan tecrübesinin ciddi olarak bozulduğu iz-lenimini edinecektir. Tecrübeyi, onun tanıdığından başka türlü tanımak tasvib edilemediğinden, dindarın yadsımlarını iyi anlamak gerekir. Gerçekten natura-

13 Bkz. bilhassa, Paul Ortegat, Philosophie de La Religion 2 Vol. Louvain ve Paris (Vrin), 1948. Eser Şahsiyetin ve toplumcu gerçekçilik açısından çağdaş sistemlerin tenkidli bir sentezi gibidir.

14 M.H.Ch. Puech, dinî bilginin son ve en gelişmiş şekli olan din felsefesinin, dinler tarihi verile-rinin genel bir sentezi olmasını istiyor. (Bibliographie Général, "Mana", I. Paris, P.U.F., 1949, P. XLIX. Din felsefesinin, dinler tarihinden faydalanması hususunda onunla mutabıkız. Fakat dinî tenkidin felsefi bir vechesi vardır. Bu vecheye pozitif araştırmalardan başka bir düzendedir. M. Puech bunu inkâr etme niyetinde değildir,

list metodların ekseriya gizlediği bir peşin hüküm veya yanılma vardır. O da şudur: müminin ruhî yürüyüşü ve bu yürüyüşün yöneldiği mutlak, dinî fenomenler serisinde verilmiş olmalıdır.

Tersine, dinî veriye daha çok saygı göstermek için, onu tamamen teşkil edilmiş bir vaziyette koyup filozofun sorusunun karşısına heterojen bir obje olarak çıkararak bir düalist metod kullanılabilir mi? Bu durumda, sonunda bir yanyana koymaya (juxtaposition) ulaşılır. Yanyana koyma imanın aşkınlığını koruma avantajına sahiptir; fakat akli araştırmayı cesaretlendirme gibi uygunsuzluğa da yol açar. Gerçekten, dinî obje hiç bu denli tabu olmamıştır. Hatta, tabii gerçekliklerle vahyedilmiş gerçeklikleri birbirinden ayıran thomascılık asgarî bir tutarlılık taşır. Gerçeklikler arasında bir kopukluk meydana getirmek şöyle dursun, bir ilişkiyi sürdürür. Thomascılığın amacı felsefeyi bir plân üzerine yeniden kurmaktır. Bu plânda felsefenin teolojiyle uyumu, basit bir uzlaşmanın arızî bir sonucu değil de, bizzat aklın zaruretlerinin mecburî bir sonucu olarak görünür<sup>15</sup>. Böyle bir uyum, gerçekte, imanın hakikatına ulaşmak için, yalnız saf akıl yöntemlerini kullansa da iman gerçeğini ilke kabul eden, düşünülmüş taşınmış bir birleşmedir. O zaman felsefede takib edilen metod, Hegel metodu kadar, bir bağlam değiştirme (transposition) metodudur. Sadece dinî olanı metafiziğe (Hegel için, imgesel ve tarihî olanı, kavramsal olana demek gerekir.) nakledecek yerde felsefi plânda Doğma'nın önemli tasdiklerini keşfetmekle yetiniriz<sup>16</sup>. Bu davranış şekli felsefeye XIII. Y.Y. da Saint Thomas'nın XX. Y.Y. daki Blondel'in tecrübeleri kadar ilginç ve değişik tecrübeler sağlayabilin. Şüphesiz bu davranışın verimli-

15 Thomisme, 4<sup>e</sup> édition, Paris, Vrin, 1942, p. 39. Blondel, thomascılık hakkındaki şu açıklamasıyla benzer bir metodu övmektedir. Buna göre hristiyan filozof toplamın sonucunu imanla bilir, fakat yine de filozof olarak kalır. Çünkü şu toplamı yeniden yapar. "Bir toplamada yanıltığım zaman, hatamı kendi kendime bulmam için, hiçbir şey söylemeden hesabı tekrar gözden geçirmemi isteyen dost, düşüncemi köleleştiriyor mu veya özgürleştiriyor mu?" (Le Problème de La Philosophie Catholique, Paris, Blaud et Gay, 1932, p. 163).

16 Saint Thomas, bu nedenle Aristo'nun mantığından ve bilgi teorısından yararlanır. St. Buraventure, St. Augustin'den sonra, daha çok platonculuğun bir mirasçısıdır. Günümüzde Blondel zekâ peşindeki imanda, onun akli dayanaklarını bulmak için hiçbir felsefi sisteme müraaat etmemeyi savunur. Ayrıca o, "sonunda inanca ulaşmış gibi yapmak için gizlice imandan hareket etme hakkına sahip olmadığını" da açıklar. "Lettre sur Les Exigences, ayrı basım, Saint Dizier, Thevenot, 1896, p. 46). Bu açıklamayla şunu anlamak gerekir. Gizli olan imana, onu kendiliğinden buluyor gibi görme zevkini elde etmek için sahip olmamalıyız. Tersine iman, açıkça ilân edilmeli, zaruretlerini ve metafizik muhtevalarını aydınlatmak için filozof olarak üzerinde düşündüğümüz bir veri gibi alınmalıdır. Bütün bunda Orta Çağ sistemleriyle olan farkları kesinlikle buluruz. Bununla beraber Blondel'in esas niyeti, thomascılığın niyetinden uzaklaşmaz. Victor Delbos'un, Blondel'in amacını özetleyen formül, tuhaf bir biçimde, Gilson'un yukarıda zikredilen şu formülüne iştirak eder: Blondel'in orijinal düşüncesi görünüşte değil, fakat özü bakımından dinî olan peşin hükümden arınmış bir felsefe kurmaktır (Th. Crémier'in, Le problème Religieux dans La Philosophie de L'Action, Paris, Alcan, 1911, P. VII, adlı tezine önsöz).

liğinin, delili bunlardır. Yine de böyle davranış, din felsefesinin bütün tüküsünü yatıştırır. Gerçekten o, temelde, din felsefesinin, dinî verinin felsefî kritiği demek olan aslî görevinin çevresinden dolandır ve bunu yapmaz; bu veriden bir kılavuzdan yararlanır gibi yararlanır<sup>17</sup>. Geriye kalan şey de bizzat kılavuzu yargılamaktır<sup>18</sup>. Bir çok metod yine de birçok metod bu amaca hasredilmiştir. Bu metodların ilki önceden bildirme (anticipation) metodudur. Bu metod, kendisi için a priori olarak kurma haklarını isterken, dinin imkânlarının felsefenin istediği şeyle uygunluk halinde olduğunu gösterme amacı güder. Her sapmayı kesin ve tam olarak önceden görebilseydi bu metod ideal olurdu. Onunla dinde değerli olanla olmayan belirlenebilirdi. Bununla birlikte talihsizlik ona pusu kurar.

Onun tek hatası, önceden sezme de seziyormuş gibi davranması değildir. O sadece fiktif olarak dinî tecrübenin önünde gider, gerçekteyse onu takibeder. Onun a priori'si makablini şamil ve arınmış bir a posterioridir, sentetik gücü de sadece tersine çevrilmiş bir analizdir. Zaten bu kendisi için daha iyidir. Çünkü o, dini ideal biçimde kompoze etmekle yetinseydi, vardığı sonuç yanıltıcı olacaktı. Tabii deneni; ama gerçekte sunî olan hiçbir dinin sürekli etkisi olmadı. Böyle bir dini emredici bir din göstermek açıkça saflıktır.

Kantçı anlamda gerçek a priori olarak kurma ancak düşünsel ve kritik bir analiz olabilir. Dini bir veri olarak yeniden bulmak daha uygundur.

Bu durumda fenomenolojiden yardım görürüz. Şüphesiz fenomenoloji birçok açıdan değerlidir. Bir defa o, dinî ifadelerin tam bir tespitine ve onların özünün doğrudan açığa çıkmasına izin verir. Din ilimlerinin bütününe yeniler; menşe problemlerini (problèmes d'origine) yerine yapı problemlerini (problèmes de structure), açıklamanın yerine anlamayı ikame eder. Üstelik bütün ontolojik meseleleri bir tarafa bıraktığı için, ne imanın aşkınlığını ne de tabiatüstünün aşkınlığını tehlikeye atar. Özetle bu özelliklerden dolayı fenomenoloji arzu edilen metod değil midir?

Bir anlamda evet. Fakat bunun için onun sınırlarının çizilmesi ve gerektiğinde bu sınırları aşmanın bilinmesi şarttır. Onun alt sınırını aşmayı bilmek yâ-

17 Aynı zamanda çok istediğim ve gai çözümlerin çok bol olduğu bir bütünden yararlanır gibi felsefî muammadan dinî sırta ilerleyen La Philosophie de L'Esprit chretien'in blondelci diyalektiği, bu ortamda ortaya çıkar

18 Bunu reddetmek, iki şeyi bilmek istemektir 1) Teolojiler bizzat postülâlar üzerine dayanan aklî problemlerdir 2) Dinî obje, bize ait olduğundan, en azından, tenkidî düşünceyle karşı karşıya geldiğinden, kategorilerden ve şuur şemalarından geçer. Saint Thomas'nın bu problemlerle ilgilenmemesinin nedeni ona göre imanın felsefî plânı aşan ve ilâhiyatçıyı, yargıçların yargıçı yapan açık bir üstün düzen olmasıdır Bununla birlikte aklî tenkid, üzücü tesadüf dışında kendi denetiminde olmayan imanı yargılamak iddiasında değildir Onun alışverişi, imanın ifadeleri, tezahürleri ve olumlanma şekilleriyedir Çünkü iman sözle ifade edilir edilmez (ve başka türlü de olamaz), kavramlar ve hem analiz edilebilen, hem de noetik yapıların serisine yerleştirilebilen tasavvurlar halinde dile getirilir

ni her oluşum probleminden (problème de g n se) vazgeçmemek gerekir<sup>19</sup>. Çünkü hiçbir öz, tarih boyu içinde göründüğü fenomenal ifadelerden ayrılmış olarak bulunmaz. Ayrıca onun üst sınırını da aşmak yani tenkidî fonksiyonun sorumluluklarının sonuna kadar gitmek ve bunun için de korkmadan seçimini yapmak, bir yargıyı tehlikeye atmayı göze almak, onu, Şuur seviyelerinin serisi içine yerleştirmeye hasredilmiş bir tenkidî göstergenin her dinî yapısını etkilemekte tereddüt etmemek gerekir.

O halde anlama metodunu (m thode de compr hension) ayırdetme metoduyla (m thode de discrimination) birlikte olduğu ölçüde kabul edebiliriz. Anlamak yetmez, hüküm vermek de gerekir. Hüküm vermekse, hem ayırd etmek hem de birleştirmektir. Noetik düzeyleri ayırd etmek, onları, her fiilde, gerçekliğin ve yeniden canlanan süjenin kabiliyetli olduğu varolmanın bütün pl nlarını yeniden gözden geçiren aynı amaçlılık doğrultusunda birleştirmektir. Fakat bu eř zamanlı analiz ve sentez yapma çabası, fenomenolojinin kaçındığı tehlikeyi karşısına dikmez mi? Yargılamayı yeniden için içine karşıtırırsa, imanı ve tabiatüstü düzeni yeniden tehdit etmeyecek mi? Eğer felsefe, yaşayan manev liliğin yerine geçerse, durum böyle olacaktır. Fakat yanlış olan Şey, felsefenin tenkidden başka<sup>20</sup> yani

19 M.H. Ch Puech, haklı olarak, kendine göre Őoye diyebilir "Meselâ Fenomenoloji yöntemlerine başvurursam, onu husus , belki de aykırı biçimde, oluş problemlerini yapı problemlerine feda etmeksizin ve daima tarihle ilişkiyi sürdürerek kullanabileceğim" (Leon Inaugurale Faite Le Mercredi 21 Mai 1952, Edition du Colloge de France P 26)

20 Sadece tasvirici ve kavayıcı değil, fakat yargılayıcı tenkidden başka demek. Blondel 1896'da Őoye yazıyordu "Felsefenin fonksiyonu d şuncenin muhtevasını ve aksiyonun mevzualların (postulats) determine etmektir. Bunu yaparken de kavramını incelediği varlığı vermez, gereklerini analiz ettiği hayata egemen olmaz, yeter şartlarını tespit ettiği Őeye kafi gelmez, zar ri olarak gerçek gibi kabul ettiği Şeyi gerçekleştirmez" Bununla birlikte "felsefe, hüküm vermekten, kaçınan, saf bir açıklayıcı tenkide irca edilemez. O, incelediği fenomenleri, bir bütüne d n ştiren ilişkilerde, bütün sonuçlarına bir zar rlilik karakteri verecek bir gücü keşfeder. (Lettre sur Les Exigence S, PP. 58 et 59). Böylece varlık her zaman yaşayan d şune alanına ait olur ve onun içinde bulunur. Felsefe, sadece yaşayan, d şuncenin bu varlığı doğru ve geçerli biçimde benimsemek için uyması gereken şartları tarif etmek, göstermek hakkına sahiptir. Bir anlamda varlık bu d şunededir, her zaman oradadır. Diğer anlamda olması gerektiği kadar orada değildir. Hazır olmak ve muhtev  olmak yetmez. Őuurlu ve iradeli olmak da gerekir. Bundan dolayı hükmü seçmeden (option judiciaire)  nceki ve sonraki varlığı birbirinden ayrabiliriz. Lettre'de ileri sürülen bu tezin ardından konuşursam haksızlık etmiş olacağım. (krş. La Philosophie de L'Action, P. 183) Adı geçen tez Blondelci ontolojinin bütününe hiçbir bakımdan aykırı değildir. Üstelik Lagneau'nun 1892-1893 de Michelet Lisesi  ğrencilerine açıkladığı ve Cours sur Dicu'de okuduğumuzu Ő görüşlere uygundur. "Her an, bizim için dünyayı gerçekleştiren Şey bu fiil (ahlak  hürriyet fiili) dir. Bu fiil dünyayı, Şu anlamda gerçekleştirir ki dünyanın realitesi, olmasını istediğimiz Şeydir. Yani o bizdeki d şuneye yüklediğimiz değerden doğmaktadır." Da-ha ne olsun "Hayata katlanacağımıza onu yaratmak gerekir mi? Bir defa mesele zek ya bağlı değildir: Biz  zg r z... fakat bu probleme hayır cevabını vermek, hem dünyayı hem kendimi anaşılmaz kılmak, kaosun varlığını ilân etmek ve önce onu kendi içine yerleştirmektir. Halbuki kaos, hiçbir Şey değildir. Olmayı ya da olmamayı, kendini veya herŐeyi, bunlardan birini seğmek gerekir." (C l bres Leons et Fragments, pr sentes par Michel Alexandre, Paris, P.U.F. 1950, p. 307 et 310). Aynı ağda Lagneau ve Blondel,  zg rl k olan fiil halindeki değerlendirmeye felsefi tefekk r  karşıtmaktan sakınan ahlak  bir entellekt alizmi böyle ortaya koyuyorlardı. Bununla birlikte, her ikisi de, felsefe aracılığıyla spontane d şuneden, objektif açıklıklardan kurtulmasını oğların konstr ksiyonlarına bağlanması ve Mutlak'ı tanınmasını bekliyorlardı

spontane düşüncenin faaliyetlerinin metodlu ve sistemli bir gerilmesinden (ré-cuperation) başka bir şey olduğuna inanmaktır. Kesin olarak konuşmak gerekirse felsefe hiçbir şey inşa etmez, inşa etmek zorunda da değildir. Bu işi, onun adına yaşayan düşünce yapar. Öncelikle fikirlerden ve değerlerden istifade eden felsefe değil; ruhun hamlesidir. (élan de l'esprit) İnsanlık, sanatları teknikleri ve dinleri, felsefe medeniyete nüfûz etmeden çok önce meydana getirdi.

İster hatada ısrar etsin, ister hayali serbest bıraksın; ister bir nevi ikinci güç üzerinde, spontane tefekkürler dediğimiz şey üzerinde düşünmeksizin düşünüp icad etsin; ortak duyudan daha kusurlu, daha ölçsüz mimar (constructeur) yoktur. İş işten geçtikten sonra geldiği halde, prensibe kadar yükselme kabiliyeti olan felsefenin fonksiyonu ortak duyuyu ayıklamak, yeniden itaatine almak, düzeltmek ve yönlendirmektir. Spontane düşünce, felsefenin müdahalesi ve kontrolü olmadan kendi işleyişden hoşlanmak ve kendi filinin içinde kaybolmak tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Halbuki objektif açıklıkla dolu olsaydı bunlara gerek kalmıyacaktı. Felsefenin spontane düşünceye yaptığı hizmet tam anlamıyla düşünülmüş uzağa koyma (mise à distance), zihne, yaptığı şeyi yargılamaya, sadece yapmak zorunda olduğuna hükmettiği şeyi yapmaya izin veren zorunlu uzaklıktır. Şüphesiz aksiyon zımnî bir metafiziği içinde taşır. Fakat bu yeterli değildir. Gerçekten bunun şuurunda olmak gerekir. Yaşananı aydınlatmak; onu yalnız şu anda aydınlatan birincil tefekkürle değil; ayrıca "yaşanmış" bir birleştirme prensibi yardımıyla tereddütsüzce açık gösteren ve düzenleyen ikincil düşünce vasıtasıyla açıklamak gerekir. Durum böyleyse felsefe, dinde bile olsa, değerli olanla olmayanı söyleyebilir; bunu yaparken konre sujenin yerini gaspetmez ve onun yürüyüşüne engel olmaz. O halde felsefe, dinin bir tenkidini yapacak; muhtemelen, filozofun, dindar insanın, yani insanın yerine geçmesine yol açmayacaktır.

Şüphesiz bu metod mülahazaları bir uygulamadan geçmek zorundadır. Onların verimli veya verimsiz oldukları yalnız kullanıldıklarında anlaşılır<sup>21</sup>. O zaman din felsefesinin çeşitli bilimlerin bir mozayığı olmadığına okuyucuyu ikna edebiliriz. Araştırmacıların görevi, din felsefesi için konu ve metod tayin etmek suretiyle ona ayrı bir statü kazandırmaktır. O, ancak bu şartla bağımsız bir disiplin olabilir. Din felsefesi ne teolojik, ne apolojetik ne de ilmî olabilir. O kesinlikle felsefi olmak zorundadır.

Eğer dinî şekillerin aklî bir tenkidini yaparsak, bu amaca varacağımıza inanıyorum. Yalnız bunu yaparken, dinî şekilleri canlandıran amaçlılığın (intonationalité) nihaî tesiri hakkında peşin hüküm taşımamak, bununla birlikte onun

21 Din felsefesi adında iki ciltlik bir eser üzerinde çalışıyorum. I. Cilt metod, II. Cilt Hristiyanlığın bazı kategorileri ve şemaları üzerine denemedir.

(amaçlılığın), doğru ve geçerli kalmak için bağlı olduğu şartları göstermeyi de ihmâl etmemek gerekir. Her halükârda dinin filozof tarafından sorgulanması gerektiğinden şüphe etmiyoruz. Çünkü aklın atgözlüğü yoktur. Aynı şekilde, filozofun, dini yorumlamak için sadece kendine başvuracağından şüphe edemeyiz. Nihayet onun derecelendirmesi ve değerlendirmesi gereken yerde, tasvir etmekle yetinmesinin, görevinde işlenmiş bir kusur olduğunda şüphe yoktur. Ruhun, öncelikle Mutlak'ın hayatının sırrı yoğunlaşmaktan geri kalmayacaktır. En azından filozof, dinî amaçlılığın kaçınılmaz biçimde ifade edildiğini bilir. Tasdikî özel şekillerini (modalités) inceleyebilir. Bu zeminde o, gerçekten kendi evinde gibidir ve din felsefesinin René Roques'un, kontrol edilemezlik özellikleri dediği şeyin sayısını artırmayacağına inanır.