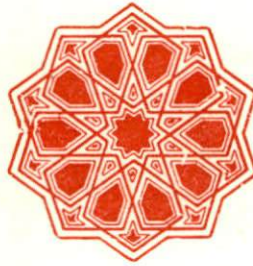


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVI



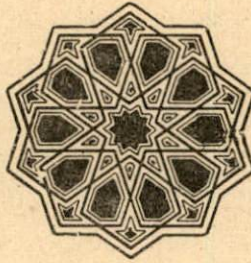
Makalelerin sorumluluđu yazarlarına aittir.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVI



MARTIN BUBER*

Ronald Gregor SMITH

Çev.: Prof. Dr. Mehmet DAĞ

1- Yaşamı

Martin Buber'in 8 Şubat 1878'den 13 Haziran 1965'e dek süren uzun yaşamı, dünya tarihinin en şiddetli çalkantılara ve değişikliklere sahne olduğu bir dönemi doldurmaktadır. Yalnızca kasıp kavuran savaşlar değil, aynı zamanda düşünce ve teknolojiye görülen görkemli devrimler de, güçleri abartmaya gerek göstermeyen olanaklar kadar, dehşet te yaratmıştır.

Martin Buber bu döneme bütünüyle katıldı. Orta Avrupa'da Yahudi geleneğine göre yetiştirildiği için, Yahudi yaşam ve düşünce-sinin geleneksel biçimlerine yerleşmiş şekliyle Aydınlanma'nın son döneminin deneyimini edindi. Almanya'da Nazi yönetiminin çilesini çekti. 1938'den ölümüne dek yaşamının son 27 yılını, daha sonra 1948'de yeni İsrail devleti haline gelen Filistin'de geçirdi.

Yahudi geçmişini gözden ırak tutmadan, daha doğrusu, onu bütünüyle vurgulayarak, zamanla, Avrupalı bir kişilik (şahsiyet) haline geldi. Onun düşünceleri ve etkisi çok çeşitli düşünce ve eylem alanlarına öylesine önemli ölçüde yayılmıştır ki, ona bir dünya kişiliği de denebilir. Bu geniş çaplı ilginin bir simgesi olarak, Birleşmiş Milletler Örgütü'nün müteveffa Genel Sekreteri Dag Hammarskjöld'ün, bir uçak kazasında ölümünden kısa bir süre öncesine dek, Buber'in ünlü kitabı **Ben ve Sen (I and Thou)**'in İsveç diline çevirisiyle uğraştığını anımsayabiliriz.

* Bu yapıt, "*Makers of Contemporary Theology*" dizisi içinde yayımlanmıştır (Londra 1966).

Bu arda, daha önce İlahiyat Fakültesi Dergisinin XXII. cildinde (Ankara 1978) yayımlanan *Paul Tillich* başlıklı çevirimizde gözden kaçmış iki yanlışa dikkati çekeceğiz: s. 211, satır: 29-31 arasındaki tümce şöyle olmalıdır: Hiçbir anlamda Allah'ın var olduğunu söyleyemeyiz, çünkü varlık zorunlu olarak mekan, zaman ve sebepliliğe tabi varlığa işaret eder. s. 221, satır: 25-26 arasındaki tümce de şöyle olmalıdır: Kısaca zamanın yaratıcı olduğu da söylenmez, çünkü o, sadece yaratmayıp, yaratılan şeyleri de yok eder.

Yaptığı somut seçimlerde ve verdiği kararlarda Martin Buber'in gerçek yaşamı ile geliştirdiği düşünceler arasında var olan olağandışı yakın bağlantı dolayısıyla, onu, yaşadığı dünyanın değişen ortamı karşısında izlemek önemlidir. Onun kendisine özgü başarıları ve etkisinin sürekli bir niteliğe sahip oluşu, ancak bu ortamdan bir şeyler kavradığımız takdirde, takdir edilebilir. Çünkü Buber dünyadan asla kopmamıştır; onun düşünceleri, akademik bir yalnızlığa çekilerek (inzivada) tasarlanmamıştır. Dünya işleriyle kendisine görüldüğü biçimde her zaman tam olarak ilgilenmiştir. Bu tam olarak ilgilenişten, değerlendirmeye çalışacağımız zengin yazılar çıkmıştır.

İlk Yılları

Martin Buber Viyana'da doğdu. 3 yaşında babasıyla annesinin boşanması üzerine, Galicia'da bulunan Lemberg'deki dedesiyle ninesinin bakımına bırakıldı. Dedesi Salomon Buber önemli biri idi. İş yaşamı ve çiftçilikle parlak bir Yahudi Hukuku bilginliğini birarada yapıyordu. Ev halkı arasında genç torunu, güvenilir Yahudi geleneği ile Aydınlanma'nın ya da Haskalah'nın özgürleştirici ruhunun uyumlu bir bileşiminin deneyimini edindi. Özellikle tüm yaşamının çerçevesini oluşturacak sağlıklı bir dindarlık ve öğrenime derin saygı havasını soludu. Yahudi geleneği, Yahudi öğrenimi, hem yazılı hem de sözlü Kutsal Kitap ve klâsik İbranca çalışması, yaşamının sürekli temelini oluşturdu. Küçük Sadagora ve Czortkov kasabalarında geçirilen yaz aylarında ev halkı, Hasidist cemaatlarla ilişki kuruyordu. Buber'in düşüncelerine göz atarken, bu cemaatlardan daha çok söz edeceğiz. 14 yaşında, o sırada yeniden evlenmiş olan babasına katıldı ve Lemberg'deki Polonya Gramer okuluna gitti.

Buber'in, babasının çiftliğinde geçirdiği, çocukluğu ile ilgili bir öykü bulunmaktadır. Bu öykü, o dönemin yalnızca uzak ve yok olmuş bir taslağı olarak değil, aynı zamanda kendisini giderek açıklıkla ortaya koyacak olan zengin güçlerin bir ön görüntüsü (anticipation) olarak da görülebilir. Buber, bu öyküye, 1961'de Almanca yayımlanan, kendi özgeçmişi ile ilgili parçaları topladığı, küçük bir kitabında¹ "At" (The Horse) adını vermektedir. Ben, bunu 1947'de "İnsanla İnsan Arasında" (Between Man and Man) adlı yapıtta yayımlanan kendi çevirimden aktarıyorum:

¹ *Begegnungen*, s. 15.

“Onbir yaşında yazı dedemle ninemin çiftliğinde geçirirken, olabildiğince sık olarak ahıra süzülür ve sevgili gri benekli atın boynunu incitmeden okşardım. Bu, geçici bir heves olmayıp, büyük, kesinlikle dostça ve aynı zamanda da derinden duygulandıran bir olgu idi. Şimdi elimin o hâlâ taze anısından başlayarak anlatmam gerekirse, hayvana dokunmakla deneyimini edindiğim şeyin Başkası, Başkasının görkemli başkılığı olduğunu söylemeliyim. Ancak bu başkalık öküzün ve koçun başkılığı gibi garip olarak kalmadı, tersine beni ona yaklaştırdı ve dokundurdu. Bazan olağanüstü bir biçimde düzgünce taranmış, kimi zaman da aynı biçimde hayret verici ölçüde kaba, güçlü yeleyi okşayıp, elimin altındaki yaşamı hissettiğimde, sanki tenime, ben olmayan bir şeye değen, canlılık ögesinin kendisi, kesinlikle bana yakın olan bir şey değil, hissedilir bir biçimde, başkası, yalnızca bir başkası değil, gerçekten Başka'nın kendisi idi. Yine de o, yaklaşmama izin verdi, kendi surlarını bana açtı ve ögesel olarak kendisini benimle Sen ile Sen ilişkisi içerisine yerleştirdi. Yemliğe yulaf dökmediğim zaman bile, at, gizli işbirliği içinde olanların yalnızca birbirlerince anlaşılacak bir işaret vermeleri gibi, kocaman başını son derecede nazik bir biçimde kaldırır, kulaklarını çırpar ve sonra da yavaşça horuldar; böylece ben onaylanmış olurum”².

Okulu terketmeden önce Kant'ın ve Nietzsche'nin etkisi güçlü idi. Hattâ “Zerdüşt Böyle Dedi” (Thus Spake Zarathustra)'yi Polonya diline çevirmeye başlamıştı. Daha sonra Nietzsche'nin “öncesiz dönüş” biçimindeki zaman görüşünün kendisi üzerindeki etkisinin, onu, çok daha başka bir zaman ve öncesizlik görüşünden nasıl alakoyduğunu anlatır³. Nietzsche'nin üslubunun etkisinin, kesinlikle Buber'in *I and Thou* (Ben ve Sen) adlı yapıtının özüne dek girdiğini ekleyebiliriz. İşte bu üslup yakınlığıdır ki, bir çok okuyucunun *Ben ve Sen*'le ilk karşılaşmalarında deneyimini edindikleri gariplik ve çekicilikten kısmen sorumludur.

Öğrencilik Yılları

1896'nın kışında Viyana Üniversitesine kaydolduğunda, kendisini hemen evinde, bir özgür ruhlar dünyasında hissetti. Viyana'nın gerçekten “Romantik” olduğu bir dönem varsa, işte o, bu yaşlı çağın kapanışındaki dönemdi. Hans Koh'n'un deyişiyle, “o dönemin Viyana dönemi olgun bilgeliğin ve büyük inceliğin mirascısı idi. . .

² *Between Man and Man*, Fontana ed. (1961) ss. 41 vd.

³ *Begegnungen*, ss. 18 vd.

içerisinde yumuşak ve kadınca bir şey bulunan eğlentili bir romantikliğe sahipti"⁴. Öncelikle duygusallık ve müzikte ifadesini bulan ve kendisini sıradan dünyanın yabancı olduğu garip ve hoş bir eğlenti ve gerçeklik karışımı vardı. İlk yıllarındaki Rilke ve genç Hugo von Hofmannsthal, bu çağ sonu romantikliğinin yorumcuları idiler. Genç Buber için bütün bunlar edebiyata, felsefeye, sanat tarihi ve tiyatroya düşkün bir yaşam anlamına geliyordu. Onun Yahudi kökenine aldırış edilmedi. Gerçekten de Buber'in bu estetik varlığın zevklerinden bilinçli olarak yüz çevirmesi uzun sürmedi; ancak bu yüz çeviriş, bütün yaşam ve üslubunun, bu estetik varlığın silinmez damgasını almasından önce olmadı.

Çeşitli yerlerde -Leipzig, Berlin, Zürih ve de Viyana'da- eski liberal tarzda geçirdiği öğrencilik yılları sırasında Yahudi geleneğinin gücü giderek kendisini gösterdi. Buna rağmen, önemli bir edebiyat yeteneği bulunan (ve daha sonraları Georg Munk takma adıyla yazılar yazan) Paula Winkler adında Münih'li Alman bir öğrenciyle evlendi. Buber'in ilk yayınlardan biri, Alman mistik yazar Jacob Boehme üzerine bir deneme idi. Öğretmenlerinin en etkilileri arasında Berlin'deki Wilhelm Dilthey ile Georg Simmel adlı filozoflar bulunuyordu. Ancak Buber'in kökenleri, her şeye karşın, güçlü ve sağlamdı.

Her şeyden önce, genç öğrenci, Siyonits hareket yoluyla kendi yerini bulmağa başladı. 1901'de Viyana'da Siyonist bir dergi olan *Die Welt*'in yönetmeni oldu. Ancak onun bu görevi, Siyonist hareketin önderi Theodor Herzl ile genç Buber arasında büyük ayrılıklar bulunduğu için, uzun sürmedi. Bir yıldan daha az bir süre sonra, Buber Berlin'e geçti ve orada bazı dostlarıyla birlikte bir Yahudi yaymevi olan *Jüdische Verlag*'ı kurdu. Hans Kohn'un da dediği gibi, bu yaymevi, yaptığı yayınlarla, "Orta Avrupa'da Yahudi Ulusal hareketini yarattı"⁵.

Aldığı Etkiler

Bununla birlikte, çok geçmeden Buber'in gelişiminde bir başka belirgin aşama ortaya çıktı. Siyonist hareketin gerçek temeli olarak Yahudi halkının ruhunu ve kültürünü yorumlama ve derinleştirmedeki etkin çabalarında ifadesini bulan yeni ciddi çalışmaları arasında, bütün dışa dönük faaliyetlerden bilinçli olarak yüz çevirdi. Mesleğinin iyice

4 *Martin Buber*, Hellerau (1930), ss. 19 vd.

5 *Aynı yapıt*, s. 43.

yönelmiş gibi görüldüğü Siyonist fikirlerin yayımcısı ve yayıcısı olarak sürdürdüğü kamu yaşamından çekildi. 1904'ten 1909'a dek yaklaşık beş yıl süreyle kendisini Hasidist metinleri ve gelenekleri incelemeye verdi. Çok sonraları yazdığı üzere, burada Hasidlerin öyküsünde "yetkin (tam) insan düşüncesini tanıdım; aynı zamanda bunu dünyaya bildirmekle görevli olduğumun da bilincindeydim" diyor⁶. Hasidist geleneğin içeriğini ve Buber için bunun ne anlama geldiğini ele alırken göreceğimiz üzere, bu, Buber'in yaşamındaki başlıca oluşturuca etkidir.

Buber'in kamu yaşamından uzun süre ayrı kaldıktan sonra ilk kamu görevinin Ocak 1909'da Prag Üniversitesinde Barkochba Yahudi Öğrenci Derneği için verdiği Yahudilik hakkındaki konferans olduğunu görmek ilginçtir. Oluşturulan çevreye çekilen öğrenciler arasında Frank Kafka da vardı. Buber'in düşünceleri ile Kafka'nın yapıtları arasındaki iç ilişkiler ve son derecede büyük karşıtlıklar, şimdiye dek yapılandan daha yakın bir incelemeye değer.

1919'dan 1924'e dek Buber, Siyonizmin siyasal ülkülerinin altında yatan tinsel ve kültürel gerçeklikleri geliştirmek için kendisinin kurduğu **Der Jude** dergisini; 1926'dan 1930'a kadar da Joseph Wittig ve Victor von Weizsacker'le birlikte, çeşitli dinlerin ortak sorunlarına yönelik **Die Kreatur** dergisini yönetti.

Fakat Buber'in yaşamının en önemli kişisel buluşması 1920'lerin başlarında oldu. Bu, Ekim 1920'den beri Frankfurt-am-Main'deki Özgür Yahudi Akademisinin başkanı olan Franz Rosenzweig'la olan buluşma idi. Rosenzweig dikkate değer bir düşünür, iliklerine dek Yahudi ve aynı zamanda da bugün "varoluşçu" felsefe denen akımın bir öncüsü idi. Onun büyük yapıtı, **Der Stern der Erlösung** (Kurtarıcılık Yıldızı) 1921'de yayımlandı. Bu yapıtın büyük bölümü Birinci Dünya Savaşı sırasında siperlerden gönderilen posta kartları üzerine yazılmıştı. Buber, Rosenzweig'la birlikte Yahudi Kutsal Kitabını modern Almancaya çevirmeğe başladı. Bu iş, Rosenzweig'ın 1929'da zamansız ölümüne dek sürdü. Daha sonra Buber çalışmaya yalnız devam etti ve bu çalışmayı yaşamının son yıllarında tamamladı. Çalışmanın amacı bütünüyle pratikti: Özgür Yahudi Akademisi öğrencilerine bildikleri tek dilde kendi geleneklerini tanıtmaktı. Bu, önemli ölçülere Varan kararlı ve sürekli bir eğitim işindeki işbirliğinin merkezi bir parçasıydı. Bu çalışma, bütün Alman Yahudileri üzerinde ve onlar aracılığıyla da Filistin'de kurulacak Siyonist devlet biçimi üzerinde izini bıraktı.

6 *Mein Weg zum Chassidismus*, Werke III, Munich ve Heidelberg (1963); s. 968.

Akademik Yaşamı

Buber 1923'te Frankfurt Üniversitesinde, Almanya'da, hattâ o sırada herhangi bir ülkede tek kürsü olan Yahudi Din ve Ahlâk Tarihi profesörlüğüne atandı. Bu kürsü daha sonra Dinler Tarihi'ni de kapsayacak biçimde genişletildi. 1933'te Naziler tarafından görevinden alındı. O günden 1938'de dek Almanya'da kaldı ve Bergstrasse üzerindeki küçük Heppenheim köyünde yaşamını sürdürdü; yardım ve cesaretlendirme konusunda yorulmadan Almanya'daki Yahudi yurttaşlarına destek oldu. Görevden çekilme ve dikkatini yoğunlaştırma yılları meyvesini veriyordu: Onlara Yahudi olarak sıkı durmalarını öğretebiliyor ve onların çektiği acıda görevlerinin tarihsel gerçekliğini tanıyabiliyordu. 1938'de Kudüs İbran Üniversitesinde Sosyoloji profesörlüğü görevini kabul etmek üzere Filistin'e gitti.

O sırada 60 yaşındaydı. Sanki yolun sonuna gelmiş gibi idi; Galicia'nın küçük kasabalarında zaddiklerin (*siddiklerin*) masallarını dinlemiş olan delikanlı, artık Siyon'un bir köşesine çekilebilirdi. Gerçekte ise, onun en büyük fikrî faaliyet dönemi yeni başlıyordu. Kuşkusuz, bir anlamda, savaştan sonra yolladığı bir mektupta bana söylediği gibi, yalnızca, kafasında uzun süredir bekleyen şeyleri yazıya geçiriyordu. İkinci Dünya Savaşının dehşeti ve "üçüncü" savaşın, 1948 Yahudi bağımsızlık savaşının, şiddet ve hayal kırıklığından geçerken, Buber tutarlı bir yol izledi. Sürekli olarak, kendisince genel anlamda ulusçuluktan farklı, Filistin'de Arap-Yahudi işbirliği kavramını içine alan gerçek Yahudi humanizmi için savaşıırken, yorulmak bilmeden, Dağılıştan (*Diaspora*) çok çeşitli geri dönüş akımlarını, Kutsal Kitap'taki tek gerçek ve ortak kaynağına yeniden yöneltmeğe çalıştı.

Son çözümelemede, Buber'in en büyük çalışmasının ne Almanya ve İsrail'deki profesörlüğü, hattâ ne de insan yaşamı hakkındaki temel fikirlerinin yazılı biçimde sunuluşunda olduğu haklı olarak belirtilebilir. Onun en büyük çabması, okul ve üniversitelerin, hattâ sevdiği kendi yetişkin eğitimi örgütlerinin ötesine taşıp, bir tek kişinin alanına giren eğitim türünde idi. Çok iyi tanıdığı, gönülden bağlandığı ve şiddetle eleştirdiği Kierkegaard gibi, kendisi de "o tek kişi" için, kalabalıktan, kendi öznelliğinden çıkarılıp, güven yaşamına sokulmağa hazır olan insan için çalıştı, düşündü ve yazdı.

"Tanrı her şeyde görülmeli ve Kendisine her temiz hareketle ulaşılmalıdır". Hasidizm öğretisini Buber böyle özetliyordu⁷. O aynı za-

⁷ Aynı yapıt, Werke III, s. 962.

manda bu inançla yaşadı ve uzun yıllar onurla dolu bir yaşamdan sonra bu inançla öldü.

Onun yaşamı hakkındaki bu kısa özeti iki alıntıyla bitiriyorum. Birincisi, kendisine Barış Ödülü vermeleri vesilesiyle, 1953'te Frankfurt'ta Alman Kitap Yayımcılarının toplu üyelerine verdiği söylevden alınmıştır. Buber, bu konuşmasında, insanın, topyekun savaşa neden olan buhranından, kendi halkından boğazlanmış milyonlarca kişiye, birlikte getirdiği dehşetten ve şu anda içinde yaşadığımız sahte barıştan söz etti. İnsanlar arasındaki güvenin temel koşulu ortadan kaybolmuştu. Buber şöyle dedi:

"Fakat her şeye karşı inanıyorum ki, halklar şu saatte birbirleriyle diyaloga, gerçek diyaloga girebilirler. Gerçek bir diyalogda, taraflardan her biri ötekinin karşısında olduğu zaman bile, karşısındakini var olan bir başkası olarak dinler, onaylar ve doğrular. Ancak bu biçimde, çatışmanın, dünyadan kaldırılamasa bile, insanın hakemliğine tabi olması ve böylece üstesinden geldiği bir noktaya ulaştırılması mümkündür"⁸.

İkinci alıntı, Buber'le uzun bir günlük buluşma ve denemelerinden birinin İngilizce çevirisi üzerinde uzun bir çalışmadan sonra almış olduğum notlardan çıkarılmıştır. Amerika Birleşik Devletlerine geziden yeni dönmüştü ve izlenimlerle dolu idi. Bana New York kentinde bir taksi gezintisiyle ilgili küçük bir öyküyü anlattı. Sürücü konuşkan biri idi. Aralarında şu karşılıklı konuşma geçti:

Sürücü: Garip bir adamın yazdığı bir makaleyi okuyordum. Diyor ki, öfkelenmemelisiniz, ayrılıklarınızı sabırla ve başkasıyla barış yolunu arayarak çözümlemelisiniz.

Buber: Aynı düşüncedeyim.

Sürücü: Bunu söyleyen 700 yaşında, garip bir adamdı.

Buber: Büyük bir yaş.

Sürücü: Evet. Adı Francis'di.

Buber: Onu ben de tanyorum. Onun hakkında sana pek çok öykü anlatabilirim.

Böylece onlar Francis'den söz ettiler ve sonunda Buber görmek istediği kitapçı dükkanında indi. Sürücü ayrıldı. Taksinin ayrılmasından

⁸ *Genuine Dialogue and the Possibilities of Peace*, Pointing the Way içinde, Collected Essays (1957), s. 238 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

uzun bir süre sonra Buber gözlük kutusunu yitirdiğini farketti. Henüz bu konuda bir şey yapacak zaman bulamadan, sürücü, elinde gözlük kutusu ile birlikte, yeniden görüldü. "Tath çocuk", dedi Buber; bütün insanların önünde sürücü başını bir süre Buber'in omuzuna dayadı ve böylece kucaklaştılar.

2- Düşüncesi

Martin Buber'in yapıtlarının İngilizce tam bir baskısı yoktur. Hattâ 1962-1964 yılları arasında yayınlanan 3500 sayfanın üzerindeki **Werke**'nin (Yapıtların) Almanca baskısı bile tam değildir. Özellikle Buber'in 1925'te Franz Rosenzweig'la birlikte başladığı ve yaşamının sonlarına doğru yalnız başına tamamladığı İbranca Kutsal Kitabın Almancaya çevirisi, ayrı bir biçimde yayınlanmıştır. Yıllar içinde yayınlanmış olan İngilizce nüshaları, özellikle 1945'ten itibaren, Birleşik Devletler ve İngiltere'de bir çok değişik yayımcılarca basılmıştır. Kimi kez birden fazla çeviri bulunmakta, kimi kez de aynı parça değişik ciltler içinde görülmektedir. Tam bir bibliyografyaya çok gereksinime vardır. Maurice Freidman'ın geniş kapsamlı incelemesi, **Martin Buber, The Life of Dialogue**, 1955'de vermiş olduğu bibliyografya eldeki en tam bibliyografyadır.

Fakat Buber'in Almanca baskının ilk cildine yazmış olduğu Ön-söz'de de söylediği gibi, yazılarında "tam ve kendisinin ötesine işaret etmeyen" bir şey anlamında "yapıt" denebilecek fazla bir şey yoktur⁹. Bu demektir ki, onun düşüncesi eylemleriyle bağlantılıdır, onlarca biçimlendirilmiş ve sırasında onları biçimlendirip, örneklendirmiştir. Ayrıca bu, onun yazılarının birbirine kenetlenmiş bir birlik oluşturduğu anlamına gelir. Bu nedenle onların hepsinde yer alan yol gösterici bir yorum yolu bulmak mümkün olsa gerektir.

Ancak bunu yapmak kolay değildir. Çünkü Buber'in düşüncesinin somut ifadeleri çok çeşitli alanlarda, ya da hiç değilse genellikle birbirinden ayrı olarak görülen alanlarda, ortaya çıkmaktadır. Yalnızca en açık olanları adlandırmak gerekirse, bu alanlar arasında sosyoloji, psikoloji, eğitim, kutsal kitap eleştirisi ve teoloji bulunmaktadır. Ancak yine de ona bir sosyolog, bir eğitimci, bir psikolog ya da bir teolog demek uygun olmayacaktır; o, bütün bunların ve daha da fazlasının bir bileşimidir. Ne de "peygamber", "bilge" ya da "kâhin" gibi eski bir betimlemeyi canlandırmağa çalışmak doyurucu olacaktır. Çünkü bu türlü

⁹ *Werke* I, s. 7.

deyimler, çeşitli düşünce disiplinleri arasında tarihsel açıdan kendi çağdaş ayırımlarımızdan önce gelen ve karşılıklı etkileşimde bulunduğu parçalanmamış bir dünyaya uygun düşen bir kavrama birliğini gerektirmektedir. Buber de bu çağdaş ayırımları, hiç değilse, sınırlı uygunluklarına değer verdiği ve kendi ötelere işaret etmek üzere onlarla iş gördüğü ölçüde tanımaktadır. Başka bir deyişle, onun düşüncesi, geçmiş dönemleri bugünle karıştırmanın ya da yalnızca eskide yaşamının karşıtıdır. Buber çağdaş dünyada yoğun bir biçimde yaşamakta ve salt bu nedenle de hem kendi düşünce hem de eylem güçlüklerimizden ileriye dönük bir çıkar yol gösterebilmektedir.

Bütünlüğü İçinde İnsan

Biraz çekinerek, Buber'in katkısının bütünü konusunda uygun bir betimlemenin, onun *insanbilimle* (antropoloji ile) ilgili olduğu biçiminde yapılabileceğini önermeliyim. Çünkü onun merakı insan, yalnızca dağınık ilgileri olan insan değil, aynı zamanda bütünlüğü içindeki – kendisine açık olan varlığın bütünlük olanağı içindeki – insandır. Düşüncesinin pek çok noktalarında Buber'in görüşlerine dikkate değer bir karşı görüş sunan Prof. John Macmurray, burada muhtemelen İngilizcenin olağan kullanımını yansıtan bir ayırım yapmaktadır. Gifford konferanslarının ikinci cildinde şunları yazmaktadır:

“...ben'i kendi gerçekliği içinde kişisel bir varlık olarak düşündüğümüzde, bir insanbilim araştırmasını başlatmış olmayız. İnsanbilim bir bilimdir, bilimsel bir araştırma da yalnızca nesnel-dir; nesnel bir anlatım ise zorunlu olarak kişisel değildir”¹⁰.

Böylece Prof. Macmurray herhangi bir “kişisel olana ilişkin kuramın” bir insanbilim sorunu, değil, bir felsefe sorunu olduğunu söyleyerek sözlerini sürdürmektedir. Eğer Buber'e felsefi insanbilimci adını verirsek, belki de Macmurray'in itirazını karşılayabiliriz. Durum ne olursa olsun, Buber'in merakı insan, kişisel yaşamın kendi ilişkili gerçekliği içindeki fiil halidir. İşte onun bu kapsamlı ilgisi, görünüşte bir çok alanlarda son derecede değişik ilgilerine egemendir. O, kesinlikle, insanbilimle bilimsel ve “yalnızca nesnel” bir araştırma olarak ilgilenmemektedir. Fakat öte yandan herhangi bir “savı” ya da kuramsal durumu da savunmamaktadır. Bir Tanrı ya da âlem kuramına dayanarak araştırma alanlarında nelerin bekleneceğini ve nelerin yapılacağını önceden bilen bir zümrenin ya da bağlandıkları hedefin sevilen kişisi (*persona*

10 J. Macmurray, *Persons in Relation* (1961), s. 27.

grata) de değildir. Buber hiçbir noktada geleceği yöniendirmeğe çalışan bir ideolojinin denetiminde değildir. Kendine güvenerek nesnel bir iddiada bulunmaktan uzak durur. Fakat onun böyle olmasının nedeni, olağanın tersine, aşağıdan bakmasıdır. İlk yazılarından birinde karakteristik bir öykü bulunmaktadır:

“Bir öyküde Tanrı’dan esinlenmiş birinin bir keresinde yaratıklar ülkesinden uçsuz bucaksız çöle gittiği anlatılır. Bu kişi orada gizem (sır) kapısına gelineye dek dolaşır. Kapıyı çalar. İçeriden şu haykırış gelir: ‘Burada ne arıyorsun?’ Der ki: ‘Sizin övgünüzü ölümlülerin kulaklarına söyledim, ancak onlar kulaklarını bana tıkamışlardır. Bu nedenle ben de sana geldim ki, işitip, yanıtlayasın’. İçeriden şu haykırış geldi: ‘Geri dön. Burada sana verilecek kulak yok. Ben işitme duyumu ölümlülerin sağırılığına gömdüm’. Tanrı’dan gelen gerçek sesleniş insanı yaşayan sözün (kelamın) bulunduğu yere yöneltir; bu yerde yaratıkların sesleri birbirine dokunmağa çalışarak geçer, gider ve birbirilerini kaybedişlerinde de öncesiz eşe ulaşmayı başarır”¹¹.

Buber burada şu özel noktaya dikkati çekmektedir: İnsanların birbirleriyle konuştukları, daha doğrusu konuşmaya çalıştıkları, ancak birbirlerini işitmeye yarı yarıya başarılı oldukları noktadadır ki, Tanrı’nın sözü gerçekten işitilebilir. Şu anda Buber’in Tanrı hakkındaki düşüncesinin derin karmaşıklığını bir yana bırakırsak, insanı, her günkü varlığın sınırlılıkları içerisinde ve bu sınırlılıklar açısından anlamağa çalıştığını belirtebiliriz. Bu, günlük yaşamın önemsiz yönlerine ve karışıklıklarına kapılma anlamında bir sınırlılık demek değildir. Tersine, Buber’in görüşü, gerçekliğin, yaşanmış bir realite olarak ancak varlığın çok çeşitli somutluklarında, daha kesin bir deyişle, bu somutlukların olağanlığında kendisini gösterdiği merkezindedir.

Bu, Buber’in Hasidist kalıtımın (mirasının) özel armağanı ve derin kavrayışıdır. Hasidizmin efsane ve öğretilerinin ,Buber’in bütün yaptılarının tözünü ve biçimini (üslubunu) sağladığını söylemek bir abartma değildir. Hasidits hareketi biraz olsun tanımadan, Buber’i tam olarak anlamak olası değildir.

Hasidizm, yaklaşık olarak XVIII. yy.ın ortalarında doğu Avrupa Yahudileri arasında doğan dinsel bir hareketin adıdır. Hasidler, akde bağlı (sâdik) olanlar ya da gerçekten dindar olanlardır. Buber, hareketin, “dindarlığın egemen olduğu pek üretken olmayan bir yüzyılda

11 *Dialogue, Between Man and Man* içinde, Fontana ed. (1961), s. 33.

aydınlanmamış Polonya ve Ukrayna Yahudilerinin, en büyük, sanat ve düşüncedeki her bireysel dehadan daha büyük, bir ruh olgusu, imanı ile yaşayan bir toplum meydana getirdiğini" yazar¹². Nitekim bu toplumun öğrenci çeken ve küçük cemaatlar oluşturan önderleri, *zaddikim* (siddikler), yani kutsal ya da 'dürüst', sınavdan geçmiş, kendilerini kanıtlamış kişileri vardı. Buber bu cemaatları Galicia'da tanıdığı anda, bir ölçüde bozulmuş bulunuyorlardı. Yine de onların önemini kavramayı başardı. Hareket olağan dünyadan ilişkiyi kesmek, içe yönelik bir tapınma, bireysel zühd ya da tinsel gelişirmek anlamında mistik değildi. Tersine, Buber'in kendi sözleriyle, "bu yaşamın özünü oluşturan bütün bir kişisel inanç tutumu, cemaati oluşturmağa çalışmaktadır"¹³. Bu cemaat, bir manastır düzeni gibi, dünyadan çekilmiş bir tarikat olmayıp, dünyada ve dünya ile birlikte yaşamaktadır. Dünyada ve dünya ile birlikteki bu yaşam Hasidizmin özüdür. "Hasidik öğretiyeye göre, insanın, her insanın görevi, Tanrı için dünyayı ve kendi varlığını doğrulamak ve bu yolla ikisini de değiştirmektir"¹⁴.

Başka bir deyişle, bu iman cemaatinin değişik biçimi "her günün kutsanması"ndan ibarettir. Dolayısıyla bu biçim, özellik bakımından, yeni bir öğreti biçiminde sunulmayıp, kesintisiz Yahudi geleneğinin somut ve yaşayan yorumu olarak belirmektedir. Buber'in kendisi de, hemen hemen bütün yaşamı boyunca, geçmişten aktarılan öyküler üzerinde çalışmıştır. Onun daha "felsefi" olduğu iddia edilen, **Ben ve Sen** (I and Thou) gibi, yazıları, bile hasidist hareketin imgelemeleri ve biçimi ile yüklüdür. Onun, yaratıcı bir ruhun dokunuşuyla, geleneği değiştirdiği oldukça kesindir. Fakat onun bu geleneği saptırdığını sanmıyorum. Onun eserinden iki örnek vereceğim. Bunlardan ilki, **Hasidimin (Hasidlerin) Öyküleri** (Tales of Hasidim) adlı kendisinin yapmış olduğu ana derlemeden alınmıştır.

"Rabbi Nahum'un torunu Skwirali Rabbi Jizchak şu öyküyü anlattı: Tschernobil'den uzak olmayan küçük bir kasabada Sabat sona ererken, dedemin bazı Hasidleri Kraliçenin Escort yemeğine katılmak üzere oturdular. Dindar ve dürüst insanlardı; nefsin vermesi gereken hesaptan konuşuyorlardı. Bu, Tanrı'dan korkuları ve alçakgönüllülüklerinin sonucu olarak, onlara, kendilerinin büyük günah işlemiş oldukları duygusunu verdi; hepsi kendileri için umut olmadığı ve tek tesellilerinin büyük zaddik (siddik) Rabbi Nahum'un halkasına katılmış olmaları

12 *Die Chassidische Botschaft*, Werke III içinde, s. 760.

13 *The Origin and Meaning of Hasidism* (1960), s. 25.

14 *The Way of Man*, Londra (1950), s. 6.

olduğunda birleştiler: Rabbi Nahum, onları yükseltip, kurtaracaktır. Yine onlar gecikmeden öğretmenlerine (mürşidlerine) gitmeleri gerektiğinde birleştiler. Bunun üzerine ayağa kalkarak Tschernobil'e gittiler.

Aynı Sabat günü dedem evinde oturuyor ve nefsinin vermesi gereken hesabı düşünüyordu. Ona da bu, büyük korkusu ve alçakgönüllülüğünün sonucu olarak, büyük günah işlediği duygusunu verdi; tek umudu Tanrı'ya son derecede bağlı Hasidlerin kendi halkasına katılmış olması ve şimdi ona büyük yarar sağlayacağı noktada toplanıyordu. Evinin kapısına gitti ve yandaşlarının yaşadığı yere doğru baktı; bir süre böylece bekledikten sonra, onların geldiğini gördü.

Rabbi Jizchak öyküsünü şöyle bitirdi: „O anda iki kemer tam bir çember yaparcasına birleşti!”¹⁵.

Açıkça görüldüğü üzere, bu türden bir öykü bizimkinden daha az parçalı ve tamamıyla daha kişisel bir çağa aittir. O aynı zamanda geleneksel ve düzenli bir toplumu –bu durumda doğu Avrupa'daki XVIII. ve XIX. yy. Yahudiliğinin henüz parçalanmamış toplumunu– öngören aydınlatıcı bir efsanenin izlerini taşımaktadır. Fakat onun günümüzle ilgisiz olduğunu yazmak yanlış olacaktır.

İkinci örnek Buber'in kendisine aittir; onun kendi deneyiminden kaynaklanmaktadır. Bu örneği, o, **Dialogue** adını verdiğim **Zweispache** adlı küçük kitapta yazmaktadır. Öyküye **“Bir Dönüşüm”** adını vermiş ve ona önsöz olarak burada, bu dünyada yaşamı, dinsel ve olağan yaşam olmak üzere ikiye ayırmanın yanlışlığı konusunda bir not eklemiştir.

“Olan şu idi: ‘Dinsel’ bir coşkunluk sabahından sonra bir kuşluk vakti tanımadığım bir genç beni ziyaret etti, fakat ruhen orada değildim. Görüşmenin dostça olmasını kesinlikle aksatmadım. Ona günün bu vaktinde beni aklı dinlemeğe hazır bir kehanet olarak arayıp bulma alışkanlığında olan bütün çağdaşlarından daha kusurlu olarak davranmadım. Onunla açık açık ve dikkatle konuştum –yalnızca sormadığı soruları kestirmeyi atlardım. Uzun olmayan bir süre sonra arkadaşlarımdan birinden –kendisi artık hayatta değildi– bu soruların temel içeriğini öğrendim; onun rastgele gelmediğini, kaderin kendisini sürüklediğini, laflaşmak için değil, karar için geldiğini öğrendim. Bana gelmiş, hem de bu saatte gelmişti. Umutsuzluk içinde olduğumuz halde, yine de birine başvur-

¹⁵ *Die Erzählungen der Chassidim*, Werke III, ss. 209 vd. Krş., *Tales of the Hassidim. The Early Masters*, s. 172 (kendi çevirimi yaptım).

duğumuzda ne bekleyebiliriz? Kuşkusuz, yine de bir anlam bulunduğunu bize söyleten bir bulunuş.

O zamandan beri, ayırma, çıkarma, yücelme ve cezbeden ibaret olan 'dinsel'i bıraktım; ya da o beni bıraktı. Kendisinden asla uzaklaştırılmadığım gündelik yaşamdan başka hiçbir şeye sahip değilim. Gizem (sır) artık kendisini açmıyor; kaçıp gitmiş ya da oraya, her şeyin olduğu gibi olduğu yere iyice yerleşmişti. Her ölümlü saatin hak ve sorumluluğunun doluluğundan başka bir doluluk tanımıyorum..."¹⁶.

Burada biz, arınmış ve değiştirilmiş Hasidçi geleneğin, "başkalarıyla bağlantı kurma (diyalog) olanağı içinde yaşanan her şeyin" sunulduğu bir tek dünyada faaliyet halinde bulunduğunu görebiliriz¹⁷. Burada kendisine ait güncel bir deneyimde Buber, örnek biçiminde, insanın evrendeki görev ve kaderinin tam bir görüntüsünün cezbeden uzak, gerçek ve somut bir ifadesini ortaya koymuş olmaktadır. Onun söyleyeceği kesin anlamıyla bundan ibarettir. Nitekim o, bunu çok çeşitli biçimlerde, farklı modern disiplinleri hem eleştirerek hem de aydınlatarak ifade etmektedir. Ancak aslında o, bir tek kavrayışa sahip bir insandır. Bunu, insanın gerçek insanlığının gerçek bir ilişki içinde gerçekleşmesi biçiminde özetleyebiliriz.

Bununla birlikte Buber'in kavrayış gücü, basit bir inandırıcılığa sahip olmayıp, yalnızca çağdaş dünyada yol alır. Görkemli bir muhafefetle karşı karşıyadır. Bizim şu andaki kendi durumumuz, daha doğrudan doğruya ve daha uygun bir biçimde Max Scheler'inki türünden bir görüşle betimlenir. Scheler şunları yazmaktadır:

"İnsan bilgisinin başka hiçbir döneminde, insan, kendisine karşı, bugün olduğundan daha kuşkucu olmamıştır. Biz, birbirimiz hakkında hiçbir şey bilmeyen bilimsel, felsefi ve tanrıbilimsel (teolojik) bir insanbilime sahibiz. Bu nedenle artık açık ve tutarlı bir insan düşüncesine sahip değiliz. İnsanı araştırmakla uğraşan özel bilimlerin giderek çoğalması, kendi insan anlayışımızı aydınlatmaktan çok daha fazla karışık ve karanlık bir hale sokmuştur"¹⁸.

Bu bulanık durumda Buber'in kavrayışı devrimeidir. Bu kavrayış, uzlaşımları aşar ve çağdaş düşüncedeki olağan ayırım çizgilerini ortadan kaldırır. Seslerin çağımızdaki karmaşıklığına bir yenilik getirir. Bu,

16 *Between Man and Man*, ss. 31 v.d.

17 *Aynı yapıt*, s. 32.

18 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), s. 13.

bir çok kişi için kavranması güç olan, başkaları için ise kendilerinin her zaman bulanık bir biçimde algıladıkları bir gerçekliğin aydınlığını taşıyan bir yeniliktir. Kendi deneyimime göre, her iki türden insanlar da bana tepkilerinden söz etmişlerdir: Bu tepkilerden biri, Buber'in görüşlerinin yalnızca gizemli bir havası olduğu, öteki ise bu görüşlerin bir vahiy niteliğinde olduğudur.

Ben ve Sen

Bu yeniliğin kesinkes ne olduğu sorusuna en iyi bir biçimde Buber'in en ünlü ana yapıtı "**Ben ve Sen**"in nasıl karşılandığı göz önüne alınarak yaklaşılabılır. Bu kısa kitabın dikkate değer etkisi, farklı bir çok alanlara girmesi ve aynı zamanda bir kaç özlü ifadeye indirgenmiş olması, Buber'in yeniliğinin günümüz için ortaya attığı sorunun bir belirtisidir. Bu kitap ilk kez Almanca olarak 1923'te; İngilizce olarak ise 1937'de benim çevirim yayımlandı. Almanca olarak onun etkisi, Nazi yönetimi sırasında bu etkinin karanlıkta kaldığı dönem hesaba katılsa bile, önemli olmuştur. Buber'in düşüncelerinin Hristiyanlıkla ilişkisini ele aldığımızda göreceğimiz üzere, bu yeni görüşler hem dikkate değer bir kabul görmüş hem de değişime uğramıştır. İngilizce olarak ta, aynı biçimde, bir kuşaklık bir dönem süresince, bu kitaptaki görüşlerin verimli tabiatı giderek dâha çok takdir edilmiştir.

Buber'i ilgilendiren husus, insanın kendisini bir çok ilişkiler olanağı içinde bulduğu bir tek dünyadaki bütün durumudur. Bu ilişkiler öylesine karmaşıktır ki, Buber'in kendi ifadelerinin bile daha sonraki yazılarında açıklanması gerekmiştir. Buna karşın, yine de, hence **Ben ve Sen**'de gerçek bir aşama söz konusudur. Bu, olumsuz bir biçimde Descartes'le başlayan felsefî bilgi kuramının kuşkuyla karşılanması, olumlu bir biçimde ise yeni bir bilgi kuramının ince, şiirsel ve kaypak ifadelerle deyimlendirilmesi olarak nitelendirilebilir. Buna, Buber "*buluşma*" (begegnung) adını vermektedir. Kendisinde gerçek yaşamın doğduğu bu buluşma, insanla insan arasındaki yaşamla sınırlı değildir. Buber, bu yaşama ileten üç kapının bulunduğunu söylüyor: Birincisi tabiatla birlikte yaşam; ikincisi öteki insanlarla birlikte yaşam; üçüncüsü ise "ruhani varlıklar"la birlikte yaşamdır¹⁹. Bu yollardan her birinde Sen bulunabilir, ve ancak bu anda (Sen'in bulunduğu anda) ger-

19 "*Geistige Wesenheiten*": Buber bundan; 6 Aralık 1957 tarihli bir mektubunda bana bildirdiği üzere, "*olgusal biçimlerdeki ruhu*" anlamaktadır. Bu, Eflatun'un ideleriyle aynı şey değildir; Buber bu ideleri doğrudan doğruya bilmediğimizi söylemektedir. (*I and Thou*'nın Ek'i, yeniden gözden geçirilmiş 2. baskı (1958), s. 129).

çek yaşam söz konusu olabilir. Buber, bu gerçek yaşamı ilişki biçiminde deyimlendirir: "Başlangıçta ilişki vardır"²⁰ Sen, yani başkası aracıdır ki, insan ilk kez kendisi, bir "ben" olur. Bu ilk çözümlenmeye dayanarak Buber, ilişkili varlığın farklı bir çok tarzlarını, sözgelişi, çocuğun annesiyle ilişkisini, sanat yapıtlarıyla buluşmayı, hayvanlarla ve ağaçlar gibi "cansız" nesnelere olan ilişkiyi ve insanlar için üst bilinçli güçlerle olan ilişkiyi, belirler. Ne alt bilinç ne de üst bilinç ilişki tarzı, panteistik bir deneyim olarak anlaşılmalıdır. Buber, bütün kitabına özlü bir sunuş olarak Goethe'nin şu sözünü aktarır:

Böylece, bekleyerek, hedefi senden edindim:

Her öğede Tanrı'nın bulunuşunu.

Bu, en iyi bir biçimde, panteizm diye değil, panenteizm diye nitelendirilebilir. Panenteizme göre, her şey Tanrı olmayıp, Tanrı her şeyde bulunabilir. Alt bilinç deneyimi, çok daha az bir biçimde ruhçulukla denk sayılabilir. Buber, sözgelişi, ağaçla olan ilişki biçimini anlatımında, sözünü şöyle sonuçlandırır: "Hiçbir nefle ya da ağaç perisiyle değil, ağacın kendisiyle buluşurum"²¹.

Fakat bu ilk ve belirleyici yapıtta bile ilişki yaşamının ana kapısı, bizim yaşamımızın öteki insanlarla olan ilişkisidir. Miss Helen Wodehouse'ın **Ben ve Sen**'in öğretisini tartışırken yönelttiği haklı bir eleştiri beni, 1973'deki önsözümde son derecede basit olarak kişiler dünyasıyla, nesnelere dünyasını ayırdetmeğe yöneltti²². Buber'in **Ben ve Sen**'de belirttiği üzere, dünyanın çift yönlülüğünün, insanlarla olan ilişki ile nesnelere olan bağlantı arasındaki basit bir ayırım olmadığı doğru olduğu gibi, **Ben ve Sen**'de bile, ana buluşma kapılarının, kendi yaşamımızın başka insanlarla olan ilişkisi olduğu da doğrudur. Fakat esas olan, bu yaşama giden yol değil, daima bu yaşamın kendisidir:

"Biçimin (suretin) suskun sorusu, insanın seveceken konuşması, yaratığın dilsiz açıklaması, hep, Söz'ün varlığına ileten kapılardır. Fakat tam ve bütünüyle buluşmanın olacağı anda, bu kapılar gerçek yaşamın tek kapısı halinde birleşir ve sen artık hangisinden girdiğini kestiremezsin"²³.

Burada açıkça görülen yenilik, o halde, ilkin, Buber'in insanın bütün durumunun bilincinde olmasıdır. İkinci olarak, Buber, insanın

20 *I and Thou*, s. 18.

21 *Aynı yapıt*, s. 8.

22 Bkz., *Philosophy*, xx (1945), ss. 17-30.

23 *I and Thou*, s. 102.

kendisi açısından bu bütünlüğün bütünüyle ilgilenildiğinin de bilincindedir. Onun böylesine titizlik ve beceri ile çözümlendiği ilişkiler, bütünüyle faaliyet halinde iken, insanı yalnızca bilen kişi (süje), kullanan, istismar eden ya da deneyim geçiren fail, dolayısıyla bölünmüş bir birey olarak ilgilendirmeyen ilişkilerdir. Bilen kişi, istismarcı ya da propagandacının yahut ta heyecanlardan hoşlanan birinin –hatta başka bir insanın– deneyimi, kesinlikle insan varlığındaki bir ana ögedir. Fakat bu, asla bütünüyle bulunmayan, içerisinde nesnelere birbirleriyle ilişkili olduğu dünya olan O'nun (nesnenin) dünyasıdır; bu her zaman geçmişte vuku bulur. Biz, kesinlikle, Ben–Sen dünyası ile Ben–O (nesne) dünyası arasındaki ayrımı, içerisinde hareket edebileceği iki dünya arasındaki kesin ayırım haline sokmaya karşı uyanık olmalıyız. İki yönlü olan bir tek dünya bulunmaktadır; fakat bu iki yönlülük, bir yandan, sözgelisi, O'nun (nesnenin) dünyasındaki bilim adamına, bir yandan da, sözgelisi, Sen'in dünyasındaki ozana özgü olarak görülemez. Bu iki yönlülük daha çok bütün âlem, her kişi, her insan faaliyetinde bulunur. Eğer Buber'in bu kitapta (başlığın da işaret ettiği üzere) vurguladığı husus, bizi, insan varlığının kişisel tabiatını bütün ifadeleriyle tanımağa çağırarak ise, aynı şekilde, insan düzenli bir toplumda yaşayacak olduğu takdirde, O'nun (nesnenin) dünyasının gerekli olduğu da doğrudur. Ayrıca, “bizim kaderimizin yüceltilmiş melankolisi”²⁴ her Sen'in bir O (nesne) olmasının zorunluluğudur. İnsanın durumunun bulanıklığı Ben ve Sen'in

I. Bölümünün sonunda şu sözlerle özetlenir:

Yalnız şu anda yaşamak mümkün değildir. Eğer bu anı hızla ve tamamıyla egemen kılmak için önlemler alınmasaydı, yaşam bütünüyle tükenmiş olurdu. Fakat yalnız geçmişte yaşamak mümkündür, gerçekten de ancak geçmişte yaşam düzenlenebilir. Biz, her anı yaşayarak ve kullanarak doldurmalıyız; ancak o zaman o, yanmaz olur.

Doğruluğun bütün ciddiyeti içinde şuna kulak ver: O (nesne) olmadan insan yaşayamaz. Fakat yalnız O'nunla (nesneyle) yaşayan kimse insan değildir²⁵.

İnsanın bütün yaşamını kendisinde tehlikeye attığı Ben-Sen ilişkisi, garip bir biçimde hem içerici (*inclusive*) hem de dışlayıcı (*exclusive*) olarak nitelendirilir. Bu ilişki, kişide evreni ve evrende de kişiyi içermesi bakımından, içericidir:

²⁴ Aynı yapıt, s. 16.

²⁵ Aynı yapıt, s. 34.

“Muhakkak ki, âlem, tıpkı benim onda bir şey olarak bulunmam gibi, bende bir suret olarak bulunmaktadır. Fakat o, aynı nedenle, tıpkı benim onda olmamam gibi, bende değildir. Âlem ve ben karşılıklı olarak içiçe, birbirimizdeyiz. O'nun (nesnenin) durumunda içkin olan düşüncedeki bu çelişki, onunla ilişki dayanışması içinde sımsıkı bağlamak için beni dünyadan kurtaran Sen'in durumunda çözümlenir”²⁶. Fakat o, aynı zamanda dışlamaktadır da:

“Âlemdeki bir varlık ya da yaşamla olan her gerçek ilişki dışlayıcıdır. Onun Sen'i özgürdür, ileriye doğru gider, tektir ve seninle karşı karşıyadır. Kökleri doldurur. Bu, başka hiçbir şey yok demek değildir; bütün başkaları onun ışığında yaşar”²⁷.

Buber'in bu ilişki olgusunu anlatımında bir başka nokta daha göz önüne alınmalıdır. Bu, başkasıyla, herhangi bir başkasıyla buluşmada, başından beri, söz konusu olan şeyin –yani mutlak Başkası, öncesiz Sen, Tanrı ile buluşmanın– gerçekleşmesi kadar ileri bir adım değildir. Bu husus, **Ben ve Sen**'deki çok sayıda çeşitli metinlerden alıntılarla örnekendirilebilir. Gerçekten de bu husus, Buber'in hemen hemen her yapıtında ortaya çıkmaktadır, çünkü, kendisinin de dediği gibi, bu kitapta ve yazmış olduğu hemen hemen bütün kitaplarda “Tanrı ile konuşmak”tan söz etmek zorunluluğunu duyar²⁸. Böylece, **Ben ve Sen**'deki açıklamanın daha ilk aşamalarında şunları okumaktayız:

“Her alanda, kendi biçiminde, bizde mevcut her var oluş süreci sayesinde öncesiz Sen'in sınırına doğru bakarız; her birinde biz, öncesiz Sen'den gelen bir soluğun bilincindeyiz; her birinde biz, öncesiz Sen'e sesleniriz”²⁹.

Fakat bu “öncesiz Sen”, haliyle, fiili ilişki alınma sokulmuş bir fazlalık olarak görülemez. Tanrı, ne ayrılmış bir Tanrı'dır, ne de bir ayrılmış Tanrı'sıdır. Bu durumda;

“Tanrı ile olan ilişkide koşulsuz dışlayıcılıkla koşulsuz içericilik birdir. Mutlak ilişkiye giren kimse artık tek başına olan hiçbir şeyle, ne nesnelere ne varlıklarla, ne yeryüzü ile ne de gökle ilgili değildir; fakat her şey bir tek ilişkide biraraya gelmiştir. Çünkü yalnız ilişkiye adım atmak her şeyi gözardı etmek olmayıp her şeyi Sen'de görmektir, âlemi reddetmek olmayıp, onu gerçek temeline

26 Aynı yapıt, s. 93.

27 Aynı yapıt, s. 78.

28 Aynı yapıt, s. 136.

29 Aynı yapıt, s. 6.

yerleştirmektedir. Âlemden öteye bakmak ya da ona dikkatle bakmak, insanın Tanrı'ya ulaşmasına yardımcı olmaz; onda âlemi gören kimse onun huzurunda durur"³⁰.

Bu sözlerde biz, küçük çapta, Buber'in takındığı belli bir tutumu görebiliriz; o, daha sonraları bu tutumdan hareketle Kierkegaard'ın, "bir tek kişi" görüşüne, temelde evreni atlayarak, meşru olmayan bir Tanrı'ya ulaşma girişimini içerdiği biçiminde köklü bir eleştiri geliştirmektedir³¹. Bununla birlikte daha sonra biz, Buber'in bir bütün olarak Hristiyanlığın öğretisi konusundaki görüşüyle ilgili bir soru sormak zorunda kalacağız.

Bu arada biz, **Ben ve Sen**'deki görüşünü, bu yapıtın 1957'de eklenen son notunda yer alan gerçekçi ifadesiyle özetleyebiliriz:

"Tanrı'nın insanla konuşması, her birimizin yaşamında olan şeylere; özgeçmişsel ve tarihsel, çevremizdeki alemde olan her şeye nüfuz eder ve onu ben ve sen için bir ders, bir bildiri, bir istem haline koyar"³².

Bu türden ifadelerin bizi, başka varlıklar hakkındaki deneyimlerimiz üzerine bir kutsallık örtüsü çekmeğe çağırmadığı hususunu pek fazla vurgulamaya gerek yoktur. Bu noktayı kavramak, yalnızca onun hakkında bilgi edinmeyip, onu içtenlikle benimsemek, belki de İngiliz okurlar için, sesleniş biçimi olarak halâ ikinci tekil şahsı koruyan dillerde düşünenler için olduğundan, daha güçtür. Nitekim, bazı kuşkuyla da olsa, bana kaçınılmaz görüldüğü için, kitabın başlığını İngilizceye söz konusu biçimde çevirdim. "Sen" (*Thou*), pek seyrek olarak yalnızca tapımlarda kullanılarak varlığını sürdürdüğü için, bu durum onu kutsallıkla ilişkili görme tehlikesini arttırmaktadır³³. Ancak, Buber'in bütün düşüncesinde, içkin ve aşkın (*teşbihi ve tenzihi*) olmak üzere, aşkının (*tenzihinin*) bir bakıma doğal ya da içkin (*teşbihi*) düzen üzerine yerleştirilmiş bir şey olarak anlaşıldığı, ikili bir varlık düzeni gören bir metafiziğe dönme önerisi bulunmamaktadır. İçkin ve aşkın, bütün olarak, Buber'in görüşünü anlamada aldatıcı kategorilerdir. Ya da, en azından, onlar, gündelik ilişkileri içerisinde, Buber'in burada ifadeye çalıştığı birliğin ağırlığını nadiren taşıyabilecek güçtedir. Onun ifadeye çalıştığı bu birlik, âlem, insan ve Tanrı'nın birliği olduğu halde, mistik

30 Aynı yapıt, ss. 78 vd..

31 Bkz., *The Question to the Single One*, Between Man and Man içinde, ss. 60 vd..

32 *I and Thou*, s. 136.

33 Son zamanlarda, Roman Katolik Kilisesi gibi, ileri dönük dinsel cemaatlerde, tapımda, ikinci çoğul şahıs siz'i kullanma eğilimi dikkatimi çekmektedir.

bir birlenme değildir; katılmanın ta kendisidir. Buber şöyle yazmaktadır: “Kuşkusuz, Tanrı, hem bütünüyle Başkasıdır; hem de bütünüyle Aynı olan, bütünüyle Bulunandır”³⁴.

Bu ikili başkalık ve bulunuşun anlamı, daha fazla incelemeyi gerektirmektedir, ve bu husus, en iyi biçimde Buber’in son yazılarından bazılarında yer alan daha açık bir çerçevede verilmektedir. Şimdilik biz burada yalnızca onun ilişkiyi anlayışının, ancak her Ben-Sen ilişkisinde bizim aynı anda Yüz’ün huzuruna, ya da daha uzlaşımli olmakla birlikte, hiç te apaçık olmayan bir dille “*Tanrı ile karşı karşıya*”, getirildiğimizi tanımakla tamamlandığını belirtebiliriz.

Bu nokta, hiç kuşkusuz, Buber’in görüşünün en önemli noktasıdır. Bu, son çözümlemede, bir iman sorunudur. Bir keresinde ona bu konuda bir soru sorduğumu anımsıyorum. Şöyle bir şey söylemiştim: “Öncesiz Sen”in her ilişkili olayda yer alan bir şey olarak nasıl anlaşılacağı hususu bence açık değildir. Bu nasıl kanıtlanabilir? “Kanıtlanabilir mi?” diye yanıtladı. “Sen bunun böyle olduğunu biliyorsun”. Şimdi, uzun süre sonra anlıyorum ki, sözünü ettiği bu bilme, güven dolu, inanan bir bilme idi. Bu türden güven, kabul edilebilir, hatta nihâi anlam taşıyan bir şey olarak onaylanabilir, fakat kanıtlanamaz.

İnsanla İnsan Arasında

Bu arada, bütün bu iman sorununun ifadesinde yer alan güçlükler ne olursa olsun, (biz, ayrıca, “Tanrı’ya ancak uygun bir biçimde seslenebilir, ifade edilemez” derken³⁵, Buber’in, gerçekte her türlü doğrudan doğruya açıklama olanağını ortadan kaldırdığını anımsayabiliriz), onun düşüncelerinin ana kaynağının, hiç çekinmeden ya da her türlü açıklıkla, yahut ta “*diyalog*” adını verdiği şeyde iki ya da daha çok insanın buluşması olduğu açıktır. 1925 ile 1938 yılları arasında çeşitli zamanlarda yazılmış olan sonraki yazılarının derlemesi için Buber, kendisi, bana, *İnsanla İnsan Arasında* (Between Man and Man) başlığını önermiş³⁶, ve İngilizce baskıya yazdığı Önsöz’de söz konusu ciltte yer alan 5 yapının hepsinin, “küçük kitabı Ben ve Sen’le birlikte, bu kitapta, günümüzün gereksinmelerine özel bir dikkat göstererek, söylenenleri tamamlayıcı ve uygulayıcı yazılar olarak” doğduğunu yazmıştır.

34 *I and Thou*, s. 79.

35 *Aynı yapıt*, s. 81.

36 Londra 1947.

“Günümüzün gereksinimleri” gerçekte belli ölçüde basit bir dille açıklamayı gerektirmektedir. Ben ve Sen’in yüksek düzeyi göz önüne alınca, Buber’in daha sonraki bütün yazılarını bir tür indirgeme olarak görmek gerekir. Fakat bu yazılar sorunun en açık olduğu noktada tehdit altındaki Ben ve Sen dünyası üzerinde düşünmenin yoğunlaştırılması; başka bir deyişle düşünceyi insan sorunu üzerinde yoğunlaştırmayı talep eden yazılar olarak daha iyi betimlenebilir. O’nun (nesnenin) dünyası –örgütlenme, nesnellik ve nesnelere dünyası, ve İnsanlar ve nesnelere dünyasına indirgenmiş Sen’in dünyası– halâ kesinlikle bir gerçeklik olarak görülür. Fakat artık bu söz konusu dünya, daha büyük bir deneyim tutkusuna, başarısında ve gerçek insan yaşamını tehdit edişinde öylesine muzaffer ve öylesine üretken olarak görülmektedir ki, onun insanlar arasındaki gerçek yaşamı bastırma, hatta yoketme gücünden giderek daha çok söz edilmektedir.

Buber’in 1938’de Nazi Almanya’sından ayrılışına dek giden yılların deneyimi, o sırada söylenmesi gereken şeyleri, kaçınılmaz olarak, açıkça belirlemiştir. Dolayısıyla biz, Ben ve Sen alanının bile, halâ ince ve çok sayıdaki olanakları içinde başka insanlarla olan ilişkinin çok ötesine uzandığı³⁷ görülse de, yine de öncelikle insan alanıyla ilgili olduğunu görmekteyiz. Bu, gerçekten de daima en ön plânda yer aldığı halde, artık, özellikle siyasal alanda, O’nun (nesnenin) dünyasından yönelen tehdit daha âcil bir durum aldıkça daha açıklıkla ele alınmıştır. Hatta çözümlemenin, henüz, en başta diyalogun tabiatıyla ve karşılaştırma amacıyla örtülü monologdan başka bir şey olmayan yanlış ya da sahte diyalog biçimleriyle ilgili olduğu çarpıcı deneme, **Diyalog’un** yazılışı kadar erken bir tarihte, Buber “yüzsüz diyalog imgelerinin yeraltı dünyasından” söz etmektedir³⁸. Gerçek diyalog ender bir duruma gelmiştir.

Gerçek diyalogda deneyimi edinilen varlığın karşılıklı oluşu, “başkasına doğru yöneliş”, kesin bir biçimde yalnızca duygusal ya da öznelci bir düşünceyle karşı karşıya konur. Daha doğrusu o, “kendisinde sözün işitildiği ve pepeleyerek yanıt vermeğe cesaret edildiği somutlukla kesintisiz, aralıksız direnmenin bir birliği” olarak görülür³⁹. Yine

37 Sözügelşi, *Between Man and Man* içinde yer alan *Dialogue*, s. 27’de. Burada biz halâ “O’nun (nesnenin), bilincine sahip olduğum insan olmasının hiçbir biçimde gerekmediğini” işitmekteyiz. “O, bir hayvan, bir bitki, bir taş olabilir. Hiçbir tür görüntü ya da olay, zaman zaman bana bir şeyin söylenmesini sağlayan nesnelere dizisinden temelde ayrı tutulmuş değildir. Hiçbir şey Söz’ün kılıfı olmayı reddedemez. Diyalog olanağının sınırları bilincin sınırlarıdır”.

38 *Between Man and Man*, s. 38.

39 *Aynı yapıt*, s. 44.

bir katılma olan, ve gerçek cemaatin temeli ve kaynağı olan, bu birliği, Buber, Nazi Almanya'sında gözleri önünde canlı örneğine sahip olduğu, çağımızın topluluklarıyla karşılaştırır:

“Topluluk birbirine kenetlenme değil, biraraya yığılmadır; yalnızca ilerleyen adımı tutuşturacak kadar çok insandan insana olan yaşamla birlikte, ortaklaşa silahlanmış ve donanmış bireylerin biraraya toplanmasıdır. Fakat cemaat, (şu ana dek bütün bildiğimiz) gelişen cemaat, artık pek çok kişinin yanyana değil, birbirleriyle birlikte olan varlığıdır... Cemaat, cemaatin olduğu yerdedir. Topluluk, kişisel varlığın düzenli bir eriyişine; cemaat ise, onun artışıma ve birbirine yönelik olarak yaşanan hayatta doğrulanmasına dayanır. Topluluk için olan bugünkü coşku, cemaatin çilesinden ve kişiyi kutsamasından bir kaçış, dünyanın kalbindeki, benin tehlikeye atılmasını gerektiren hayati diyalojikten bir kaçıştır”⁴⁰.

Kesinlikle belirtmek gerekirse, bu türden bir çözümlemede sahip olduğumuz şey, yalnızca, (totaliter ülkelerle sınırlı olmayan) siyasal derneklerdeki gidişin eleştirisi değil, aynı zamanda bir çok insan derneklerinde Ben-Sen ilişkisine uzanmadaki başarısızlığın ve uzanma girişiminin eleştirisidir. Sözcüğü, insanları “*beden işçileri*” durumuna indirgeyen endüstri bu eleştiriden kurtulmuş değildir. Çünkü Ben-Sen ilişkisinden yoksundur, bunun sonucu olarak bu ilişkiden kaynaklanan “*asil Biz*” de bulunmamaktadır. Gerçek cemaati var eden “*hayati diyalojik*”tir. Cemaat, topluluktan farklı olarak, üyeleri arasında sorumluluğa, Buber’in, “Ben-Sen ilişkisinin kesin koşulu olan aynı ontik dürüstlük” adını verdiği şeye dayanan bir ilişkiyi gerektirir⁴¹. Buber’in burada betimlemeye çalıştığı şey, bu türden zümrelerin enerjileri ve dış etkilerden çok, iç yapısıdır. Yürürlükteki sosyolojik kategoriler, onun görüşüne göre, izleyicinin bakış açısından faaliyet gösterdiği için, bu toplum ontolojisini kavramaktan ya da sergilemekten uzaktır. Aynı biçimde şunu da ekleyebiliriz ki, Buber’in gerçekten cemaate ulaşma yolundaki bütün özleminde dinsel cemaatlerin temelli bir eleştirisi yer almaktadır. Buber, gerçek yaşamın, örgütlü dinlerde, gerçek dua kendilerinde yaşamaya devam ettikçe, varlığını sürdürdüğünü kabul eder. “Dinlerin bozulması, onlardaki duanın bozulması anlamına gelir”⁴². “İnsan kendi suretlerini Tanrı’dan kaldırmadığı takdirde, Tanrı onun suretlerine yakındır”⁴³. “Söz’ün çözülmesi”⁴⁴, kurulu dinsel cemaatler için sürekli bir tehdittir.

40 Aynı yapıt, s. 51.

41 Aynı yapıt, s. 213 vd..

42 *I and Thou*, s. 118.

43 Aynı yapıt, s. 119.

44 Aynı yapıt, aynı yer.

O halde bu ilk yapıtlarda, çeşitli biçimlerde, genelde benimsenen toplum ve cemaat görüşlerinin kapalı, fakat keskin bir eleştirisi yer almaktadır. Sonraki yazılarında ise Buber, gerçek cemaat için zorunlu ve mümkün gördüğü şeyin daha açık ve daha olumlu bir tespitine doğru yönelmektedir. “İnsan Nedir?” (What is Man?) adlı tanınmış felsefi denemesi, tartışmayı ileriye doğru, daha geleneksel anlamda, felsefi antropoloji alanına kaydırmaktadır. Bu deneme 1938’de İbran Üniversitesinde Sosyal Felsefe Profesörü olarak verdiği açılış derslerine dayanırdılmıştı. Bu deneme, onun yeni giriştiği faaliyet değişikliğine paralel olarak bir biçim değişikliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada özel çözümlenmeye ve eleştiriyeye tabi tutulan ikiz konu, bireycilikle ortak mülkiyetçiliktir. Her iki tutum da aynı temel insânî koşuldan kaynaklanır. Bunu, Buber, “muhtemelen daha önce aynı ölçüde hiç var olmamış var oluşsal bir yalnızlık yapısında son bulan kozmik ve sosyal vatanlılığın birliği, evren ve yaşam ürküntüsü” biçiminde özetler. “Kişi kendisini –tıpkı istenmeyen bir çocuk gibi– hem tabiatın açıkta bıraktığı bir insan olarak, hem de dağdağalı bir insan dünyasının ortasında tek başına bırakılmış bir kişi olarak hisseder. Ruhun, bu yeni ve ürküntü verici durumun bilincine karşı ilk tepkisi çağdaş bireycilik, ikincisi ise çağdaş ortak mülkiyetçiliktir”⁴⁵.

Yaşamın bu her iki koşulunda insanın sonuç olarak ortaya çıkan yalnızlığına, Buber’in görüşüne göre, yararlı olabilecek yalnızca bir tek yanıt vardır ki, o da bireyin cinsdaşları ile buluşmasında odaklanmaktadır.

“Birey ancak başkasının bütün başkalığında insan olarak bilip, oradan başkasına geçtiğinde, kesin ve biçim değiştirici bir buluşmada yalnızlığından kurtulmuş olur”⁴⁶.

İşte bu, bireyciliğe ve ortak mülkiyetçiliğe gerçek bir “*üçüncü seçenek*”tir; çağdaş insanın yalnızca kendi kendisiyle ilişkili olduğu temeldeki yalnızlığının Sartre’in sık sık aktarılan deyişindeki gibi, “cehennemın başka insanlar olduğu” biçimindeki yalnızlığın üstesinden gelinmesidir.

Fakat Buber için “insan varlığının temel olgusu insanın insanla birlikte” bulunmasıdır⁴⁷. Daha önceki yapıtında Buber, bunu çeşitli biçimlerde vurgulamıştır. Haliyle, onu kuşatan yanlışlıkları, duygusallık-

45 *Between Man and Man*, s. 241.

46 *Aynı yapıt*, s. 243.

47 *Aynı yapıt*, s. 244.

ları ve keyfi saptırmaları kesip atmıştır. Bir bakıma denebilir ki, Ben ve Sen'de insanın, gizemli, fakat açıklanamaz bir ilişkililik birliği biçiminde çizilmiş bir tablosuyla karşılaşmaktayız. Gerçek yaşam başkalarıyla birlikte olan yaşamdır. Artık Buber bu gizemli gerçekliğe, ontolojik statü diye betimlenebilecek bir statü vermeğe çalışmaktadır.

Onun daha önce söylediklerine herhangi bir şey eklediğini sanmıyorum. Fakat o, bunu artık farklı bir biçimde söylemektedir. Özellikle buna şimdi üzerinde duracağımız iki denemede de girişmektedir.

İnsanlararası

Bu iki deneme, “Uzaklık ve İlişki” (Distance and Relation)⁴⁸ ile “İnsanlararasının Öğeleri” (Elements of Interhuman)⁴⁹ dir. Buber burada sosyal olgularla karakteristik bakımdan insan alanı arasında bir ayrımı önermektedir.

Daha önce –hatta, hemen hemen elli yıl önce, Berlin’de *Jüdische Verlag*’ın yayımcılığını yaptığı sırada– insanlar arasında uzanan gerçekliği göstermek üzere “*zwischenmenschlich*” (insanlar arasında ya da insanlararası) sözcüğünü bulmuştu; o sırada bunu sosyo-psikolojik bir sorun olarak görüyordu⁵⁰. Şimdi ise “İnsanlararasının Öğeleri”nde önceki yargısının yanlış olduğunu açıkça kabul etmektedir. Artık o, bir yandan bütün sosyolojik ve psikolojik kategorileri ve bu öteki “insanlararası” kategorisini ayırdetmeyi arzulamaktadır.

Bu “*arasındalık*” (betweenness) kategorisinden neyi anlamaktadır, ya da insanlar arasında ne “olmaktadır”? Bu, kaypak bir kategoridir ve Buber, onun yakından bilinişinin, kendine özgü tabiatının neredeyse bizden kaçmasına neden olduğunu düşünmektedir. Tipik bir zümre ilişkisinde “bir üye ile öteki arasında bulunma ilişkisi” söz konusu değildir⁵¹. Kural koyucu (normative) Öge bir kez daha topluluğun gücüdür. Kişisel öge ise genelde bastırılmıştır.

48 İlk *Hibbert Journal*, xlix (1951)’de yayımlandı, *Psychiatry*, xx, s. 2 (Mayıs 1957)’de ve *The Knowledge of Man* (1965)’de yeniden basıldı.

49 İlk *Psychiatry*, xx s. 2 (Mayıs 1957)’de yayımlandı ve *The Knowledge of Man*’de de yeniden basıldı.

50 Bkz., Buber’in yönettiği *Die Gesellschaft* başlığın taşıyan bir dizinin I. cildini oluşturan Sombart’ın *Das Proletariat*’a yazdığı Önsöz, Frankfurt-am-Main. Bu Önsöz, Hans Kohn’un çok değerli bir çalışması olan *Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*, Hegner, Hellerau (1930), ss. 311-13’de yeniden basılmıştır.

51 *The Knowledge of Man*, s. 73 (kendi çevirimi yeniden düzenledim).

Fakat "insanlararası" yaşamı için önemli olan, kesinlikle işte bu kişisel ögedir. Önemli olan, "iki insandan her biri için ötekinin bir başkası olarak oluşması, herbirinin ötekinden haberdar olması ve böylece onu kendi nesnesi olarak değil, yaşayan bir olayda eşi ve ortağı olarak görüp, kullanması biçiminde onunla ilişkili olmasıdır..."⁵². Bu yaşayan olay, başkasının gözlemlenmesi ve nesnelleştirilmesiyle aynı olmayıp, bütün böylesi nesnelleştirmelere bir engeldir.

Eğer sosyolog, çalışmasının gerçekte insan ilişkileriyle ilgili olduğu ve bir insanın ötekini sıcak bir yakınlıkla algılamasını inceleme alanının dışında tutmadığı biçiminde bir itirazda bulunursa, Buber, ilkin, sıcak bir yakınlığın (*sympathy*) çok ötesine giden, hatta kendisine hiçbir duygu eşlik etmeksizin, vuku bulabilecek olan bir şeyden söz ettiğini, ve ikinci olarak ta, "ilişki" sözcüğünde bir kapalılık bulunduğunu söyleyerek yanıt verir. İlişki artık Buber için görkemli bir anlam ağırlığı kazanmıştır. O, işteki arkadaşlık ilişkisi ya da işe gelmeyen arkadaşın anımsanması gibi, yalnızca psikolojik bir olay da değildir. Tersine, "insanlararası" bir kimsenin gerçekte ötekiyle karşılaştığı bir alandır, ve yalnızca psikolojik bir deneyim olmayan bu karşılaşmada, diyaloga katılan iki kişinin "birlikte yaşadıkları" bir gerçekliktir. Kendiliğindenlik bu alanın bir belirtisidir, her türlü "sahtelik" ya da "benzerlik onun için tehlikelidir. Diyebiliriz ki, burada doğruluk, insanların "kendilerini başkalarına oldukları gibi bildirmeleri" bakımından, cismani bir güç elde eder⁵³. Bu nedenle Buber'in insanlar arasında "dürüstlük" dediği şey orada mümkündür. Gerçekten de bu, bizimki gibi genellikle insanların kendilerinden başka hiç kimseye dürüst bir ilişkiye sahip olamayacaklarının yaygın olarak düşünüldüğü bir dönemde özellikle arzulan bir şeydir. Dolayısıyla bu gerçek diyalogda ya da konuşmada, başkası gerçekte olduğu gibi kabul edilir ve böylece bir yaratık olarak doğrulanmış olur.

Bu gerçek bilinçlilik, gerçek buluşma ve tam doğrulama durumunda başkasının kendisinde gerçekten mevcut olduğu bir güven tamlığı vardır. Bu durumun herhangi bir biçimde sosyolojik, psikolojik ya da bilimsel nesnel bir kategoriye indirgenmesi, onun, insanların gerçek yaşamını gösteren, ontik statüsüne hakkını veremez.

Bir insanın, görüşünü başkalarına zorla kabul ettirmeğe çalıştığı propaganda ile öğretmenin, öğrencide bulunamı ortaya çıkarmağa ça-

52 *Aynı yapıtı*, s. 74.

53 *Aynı yapıtı*, s. 77.

lıştığı eğitim hizmeti arasındaki karşılıklı sayesinde Buber, bu, gerçekten başkasının yaşamına girmekten anladığı şeyin genelde uygulanabilirliğini açıklamaktadır. İnsanın gerçek varlığı o halde, zorlamaksızın karşılıklı oluştan ibarettir. “O, insanlar arasında kendisini açan bir işlevdir, insanın ben olarak gelişmesi için yapılan yardımdır, yaratılışına uygun olarak insanlığın kendi kendisini gerçekleştirme için birbirine verdiği insanlararası doruğuna ulaştıran destektir”⁵⁴.

Psikolog Carl Rogers’la olan bir konuşmasında Buber, bir defasında, “Ben bireylere karşıyım, kişilerin yanındayım” demiştir⁵⁵. Ancak Buber’in felsefi antropolojisini “kişilecilik” (*personalism*) diye belirlemek aldatıcıdır. Kuşkusuz, Buber’in görüşüne göre, başkasının bir kişi olarak kabulü gerçek insanlığın mümkün olduğu tek yoldur. Fakat yine de söylemek gerekirse, burada birbirini kişiler olarak kabul edip, doğrulayan kişilerin birbirine göre durumunu saptamaktan daha fazla bir şey bulunmaktadır. Daha doğrusu, orada insanın kendisine katıldığı şey olarak “arasındalık”, insanlararası alanın, gerçekliğine tanık bulunmaktadır. Önemli bir anlamda Buber’in burada yeni bir aşkınlık görüşü –insan yaşamı için ne anlam ifade ettiğinin hiç bilinmediği ya da en ilkel bir biçimde tasarlandığı bir çağda ruhun gerçekliği– için çaba harcamaktadır.

Biraz daha önceki bir denemede, “Uzaklık ve İlişki”de Buber, “insan yaşamının ilkesini” araştırmaktadır. “Özel bir varlık tarzı” olan insanla işe başlar. İşte bu varlık tarzından biz, “özel bir varlık kategorisinden” söz etmeye geçebiliriz. Bu varlık tarzının özelliği, ikili harekettir; birincisi, “herhangi bir uzaklıktaki ilk durum” dediği şey; ikincisi ise, “ilişkiye girme”dir. Birinci hareket ikincinin koşuludur, ve bu ikili harekette insanın tipik dünyası oluşmaktadır. Çünkü bağımsız bir ziddi yalnızca insan algılayabilir. Yalnızca insan hem var olan, hem de kendisini aşan bir dünyayı algılayabilir. Yalnızca insan, kendi kendisi için var olan bir birliği düşünebilir ya da imgeleyebilir. Dolayısıyla insan, kavradığı âlemle ilişkiye girebilir. İşte bu ilişkiye girmede insan, “gerçekliğe hareket eden bir kategori” olarak betimlenebilir⁵⁶. Ruhun gerçek tarihi işte bu toplam durumda başlar.

Burada daha biçimsel ve kesinlikle daha güç terimler içinde Buber, insanın varlığının temelli bir çözümlemesini yapmak suretiyle, ruhta,

54 Aynı yapıt, s. 75 (kendi çevirimi yeniden düzenledim).

55 Bu konuşma larda alınmış ve *The Knowledge of Man*’e ek olarak basılmıştır.

56 *The Knowledge of Man*, ss. 56–62.

yalnızca anlamakla kalmayıp, aynı zamanda yaşayabileceğimiz durumu açık bir hale getirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla "başkasının ögesel başkalığı"⁵⁷, hareket noktasından daha fazla bir şeydir. Bir dünyanın, insanın dünyasının ve dolayısıyla onun gerçek insanlığının kabulüne ilişkin konunun ta kendisidir. İnsanın başkalarıyla ilişkisinde biz, bir gerçek kategoriden daha fazlasına, tarih denen bir kategoriye sahibiz:

"İnsanların kendi bireysel varlıklarında gerçek buluşmalarla birbirlerini doğrulamaları gerekir ve bu da onlara bağışlanmıştır. Fakat bunun ötesinde, onların, kendi kardeşleri olan, nefsin kendileri için çaba harcadığı, başkalarının doğruluğunu farklı bir biçimde aydınlanmış ve doğrulanmış olarak görmeleri gerekir ve bu da onlara bağışlanmıştır"⁵⁸.

Bu başkasının doğrulanması, Buber'in "*mevcut kulma olayı*" adını verdiği olguda doruğuna ulaşır⁵⁹. Bu olay nadiren tamlik kazanır. Buber'in insanlararası kategorisini ve tarihini bütün dikkatli ve titiz çözümlemesinin, yalnızca, tam gerçekleşmesi durumunda yaygın olarak bulunmayan bir olayı ele almayı, aynı zamanda doğası gereği tam olarak deyimlendirilemeyen bir şeyi deyimlendirmeye çalıştığı dikkate değer bir husustur. Dolayısıyla Buber'in "*Her Şeyde Ortak Olan*" adlı denemesinde Eflatun'un yedinci mektubuna baş vurma bir rastlantı değildir. Orada "bu konuyu" sözlü bir deyişe sokmanın imkânsızlığından haberdar olmaktayız (bu konudan Eflatun'un "mistik görüntü olarak görünen gerçekliğin tabiatını" anladığı anlaşılıyor⁶⁰. Eflatun'un kendi sözleri şöyledir:

"Çünkü o, öteki konular gibi hiçbir biçimde sözlü deyimlendirmeyi kabul etmeyip, konunun kendisine sürekli baş vurma ve ona katılmanın bir sonucu olarak, ansızın nefste, sıçrayan bir kıvılcımla alevlenen ve daha sonra kendi kendisini besleyen ışık gibi, meydana getirilir".

Eflatun, bu konunun, doğasından çok, deyimlendirilmesinin gücünden söz etmektedir. Eflatun'un onu "sıçrayan bir kıvılcımla tutuşturulan ışığa" benzediği biçiminde betimlemesi, bana öyle geliyor ki, doğası bakımından, Buber'in konusu gibi, insanlararası alanı biçiminde açıkça ayırdedilmiştir. Bu bakımdan da bana, Eflatun'un

57 Aynı, *yaptı*, s. 69.

58 Krş., *The Knowledge of Man*, s. 69 (kendi çevirimi yeniden düzenledim).

59 *The Knowledge of Man*, s. 70.

60 Krş., *Epistles of Plato*, Loeb ed. R.G. Bury, ss. 530 vd..

deyimlendirilemeyen imgesinin doğası ne olursa olsun, Buber'in bütün amacının, insan yaşamında tamamıyla tarihsel, herkese açık ve mistik aşırılıkları bulunmayan ve hatta temelde hiç te mistik olmayan bir gerçekliğe işaret ettiğini kabul etmek önemli görünmektedir.

Mistik sözcüğünün kendisi, hiç kuşkusuz, kaypak ve bir çok biçimlerde tanımlanabilecek niteliktedir. Kendi amacımız için Lalande'in *Vocabulaire de la Philosophie*'sinde vermiş olduğu tanımları kabul etmekten mutluyum: Mistisizm, "insan ruhunun çok yakından ve doğrudan doğruya varlığın temel ilkesiyle birleşme, olağan varlık ve bilgiden farklı ve üstün düzeyde olan hem bir varlık tarzı, hem de bir bilgi biçimini oluşturan bir birleşme olanağına inançtır"⁶¹. Bu tanıma dayanarak diyebilirim ki, Buber, hem bu son yazılarında hem de ilk ve önemli yapıtı **Ben ve Sen**'de hiç te mistik bir birleşmeden söz etmediği gibi, olağanüstü bilgi ya da varlıktan da söz etmemekte; somut tarihsel gerçekliklerden ve her insanın olanaklarından söz etmektedir. Bu nedenle, Paul Tillich'in, Buber üzerindeki genelde değerli denemesinde, onun görüşlerinden mistisizm biçiminde söz etmesi yanlıcıdır. Tillich'in "tanrısal olanın aracısız mevcudiyeti ve onunla birleşme biçimi"⁶² diye tanımladığı mistisizm, Buber'in, yaşamının ilk günlerinde kesinlikle büyük çekiciliğine kapıldığı bir ilkedir. Fakat **Ben ve Sen**'i yazmağa başladığı sıralarda, Buber, bütün birleşme ya da "cezbe" doktrinlerinin yanlıcı doğası konusunda olduğu gibi, kendi anahtar sözcüğü "ilişki"de ve daha sonraları daha belirlenmiş "insanlararası" deyişinde işaret edilen temel gerçeklik hakkında da bütünüyle açıklı.

Onun işaret etmeğe çalıştığı şey, bir diyalogdaki iki ya da daha fazla kişinin "ortak bir yaşayan durumla kuşatıldığı" bir gerçeklik alanıdır⁶³. Buber, bunu, başkasının "benimle birlikte bir ben olduğunu" söylerken, özlü bir biçimde deyimlendirmektedir⁶⁴. Ben bunu ben olmanın bir karşılıklı bulunma konusu olduğu anlamına alıyorum: Ben, ancak başkalarıyla ilişkide kendisi olur. Bu, sıradan yaşamın dürüst bir deneyimidir. "İnsanlar, birbirlerine öz-varlığın göksel ekmeğini uzatırlar"⁶⁵.

Buber'in oldukça erken bir dönemde bu karşılıklı bulunuşun doğasına ilişkin önemli nitelikler bulunduğunu kavramış olduğunu görmek

61 E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965)'de aktarılmıştır, s. 70.

62 *Theology of Culture* (1959), ss. 188-199.

63 *The Knowledge of Man*, s. 70.

64 Aynı yapıtı, s. 71.

65 Aynı yapıtı, aynı yer.

ilgi çekicidir. O, bu nitelikleri, Ben ve Sen'e 1957'de eklediği önemli Ek'te, özetlemektedir. Burada, o açıkça, "tam karşılıklı bulunuşun, insanın birararada yaşamında yer almadığını" söylemektedir⁶⁶. Bunun ilk nedeni, insanın olağan "yetersizliği"dir. Fakat insanın durumuna özgü olan karşılıklı bulunuş konusunda bir başka sınırlama daha vardır. Buber bir kaç örnek vermektedir. Öğrenci-öğretmen ilişkisi yalnızca karşılıklı bir ilişki olamaz. Öğretmen yönünden, kesinlikle, öğrencinin, onun bütün varlığında gerçek anlamda içerilmesi söz konusudur. Öğrenci yönünden ise, ilişki "içerici" olamaz. Eğitim üzerine daha önceki denemesinde Buber, bu durumdan "tek yönlü bir içirme" ilişkisi biçiminde söz etmektedir⁶⁷. "Parmak kaldırılması, soruşturan bakış"⁶⁸ tek yönlülüğün somut işaretleridir. Doktor-hasta ilişkisi de böyledir: Burada sınırlar vardır, yüzeysel bir ilgiye kaçmadan ya da daha da kötüsü, hastaya boyun eğme ve onu eğlendirme yoluna girmeden aşılamayacak "bir oran ve sınırlar çatısı bulunmaktadır"⁶⁹. Hem öğretmen-öğrenci hem de doktor-hasta ilişkisi, bu nedenle, önemli ortak yönünden açık bir yetinirlik (*ascetisizm*) uygulamasını gerektirir. Papazın, cemaatinin bir üyesiyle olan ilişkisinde de durum böyledir.

Bu sınırlı ilişki türünde bile Buber'in "öteki yanın deneyimine sahip olma" dediği şey önemlidir. İçericilik, zorunlu olarak, tek yanlı olduğunda da, "uysal kişinin, arzulu kişinin, 'ortağın' kuruntu ile değil, varlığın fiililiği ile tam olarak gerçekleşmesidir"⁷⁰.

Öncesiz Sen

Şu anda biz, Buber'in başlıca yazılarındaki ana öğretisine göz atık. Zorunlu olarak biz, tam bir incelemede ele alınması gereken çok çeşitli malzemeyi göz önüne almadık. Özellikle onun kutsal kitapla ilgili yazılarını, Siyonist tutumunu ve psikolojiyle olan ilişkisini düşünüyorum. Yine de ben onun insanlararası görüşünün, kısaca bütün öteki ilgileri de içinde aldığı düşüncesindeyim. Çünkü "arasımdalık" alanı ilişki içindeki insanlara göz atmakla elde edilen bir durum olmadığı gibi, yalnızca böyle bir fikir olmaktan daha da uzaktır. O, fiilin hüküm sürdüğü bir alandır, fiilin bir kaynağıdır. Başka bir deyişle, etkileşimde, Buber'in "buluşma" dediği olguda, biz, insanların yeniliğe, yeni karar-

66 *I and Thou*, 2. baskı, s. 131.

67 *Between Man and Man*, s. 113.

68 *Aynı yapıt*, s. 127.

69 *Aynı yapıt*, s. 122.

70 *Aynı yapıt*, s. 124.

lara, yeni yapılara doğru tarihsel hareketlerinin, bütün insan fiillerinin, biçim almaya çalışan bütün yaratıcı "itilimlerin", kaynağını bulmaktayız. Bu alana, sıçrayan ve tutuşan ateş, dersek, bununla biz, onu başka işaretlerle belirlemeye girişmekten alakonmuş olmayız. Burada işaret edilen şey, ruhtur, kaypak, her zaman mevcut, görülemeyen, ancak insan varlığının bütünüyle tarihsel aracı olan varlıktır. Bu ruh hiçbir engel tanımaz. O, aşkın bir güçtür, onsuz insan yaşamı, yalnızca yüzeyde sürecektir; o, nesnelere düzenli bir deneyimine sahip olmaktır. Bu aşkın güç, özne-nesne ilişkisi boyutunun ötesinde bir başka boyut ekleyen deneyimdir. Buber, bu yaşanmış aşkınlık aracılığıyla, insan faaliyetlerinin çok sayıda birbirinden farklı alanlarına ait yeni olanakları hem eleştirmekte hem de bu yeni olanaklara zemin hazırlamaktadır.

Kendi toplumumuzun koşulu olan temel içkincilik (*immanentism*), aşkınlıktan herhangi bir biçimde söz etmeyi son derecede güçleştirmektedir. Güçlük, Buber'i, aynı zamanda hareket noktası olan, son noktaya, yani her gerçek ilişkili olayda "öncesiz Sen'in nefesi" bulunduğu noktaya dek izlediğimizde, acı verici bir dereceye yükselir. Böylece Tanrı'dan söz etmeye çalışırken, o, âlemde ister din adına, ister herhangi bir inanç sistemi adına kullanılabilir ve sömürülebilir bir nesne olarak Tanrı düşüncesinden kaçmayı arzulamaktadır. (Bir defasında B.B.C.'deki bir söyleşide şöyle demiştir: "İtiraf etmeliyim ki, dinden pek hoşlanmam; Kutsal Kitap'ta da bu sözcüğün bulunmayışından memnunuz"⁷¹). Belki de biz, artık, Buber'in bu son tutumunu şu sözlerle özetleyebiliriz: İnsanlararası alanında hem bir kategori hem de tarih olan ruh, Tanrı'nın içinde bulunduğu durumdur. Fakat bunu, sözgelişi, sakınmadan, insanla insanın -Ben ve Sen birliğinin- Tanrı olduğunu söyleyen Feuerbach'ın teolojik antropolojisi ile aynı saymak yanıltıcı olacaktır⁷². Buber, Feuerbach'ın bu görüşünü açıkça reddederek, ona, "kötü mistisizm" der ve onun daha iyi bir biçimde "Ben ve Sen birliği insandır" diye deyimlendirilebileceğini ekler. Öte yandan Buber'e göre, insanlararası, haliyle, öncesiz Sen için saydamdır. "İnsandan insana geçen Sen tanrısal olandan bize inen ve bizden tanrısal olana yükselen Sen'le aynıdır"⁷³. Bu ifadeyi şöyle açıklamamın yanıltıcı olmadığını sanıyorum: Buber'e göre, Tanrı sorunu insan cemaatinin gerçekleşmesinden ayrı değildir. Özellikle, Tanrı sorunu, insanların sözleriyle

71 14 Aralık 1961 tarihli bir yayında.

72 Bkz., *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg (1954) yazdığı *Sonsöz*, s. 288.

73 *Aynı yapıt*, s. 299.

“birbirlerini yoklayarak geçtikleri” gündelik âlem dışında, sorulamaz.⁷⁴ Bu son buluşma olanağı, ruhun oluşturduğu insan yaşamının diyalogisinde doğabilir.

1933 yazında yazılan bir denemede Buber tarihten “Tanrılık ve insanlık arasındaki diyalog” diye söz etmektedir⁷⁵. Buber sözlerini şöyle sürdürür:

“Tarihin anlamı, kendi yaşamından bağımsız olarak biçimlendirebileceğim bir fikir değildir. Ancak kendi yaşamımla birlikte tarihin anlamını yakalayabilirim, çünkü o, diyalojik bir anlamdır”⁷⁶.

Bu, kendisinde ruhun diyalojik durumda tamamıyla tarihsel olarak tanıdığı aynı insanlararası gerçekliğin bir başka ifadesidir. Eğer hümanizm sözcüğü bugün gelişigüzel kullanılan bir slogan ya da sıradan bir söz haline gelmeseydi, buna hümanizm denebilirdi. Ne olursa olsun, Buber, kendisi, cesaretle hümanizm sözcüğüne tam ve zengin bir içerik vermeğe çalışmıştır. “İbran Hümanizmi” (*Hebrew Humanism*) adlı bir başka denemede, Kutsal Kitap’ta bulunduğu *humanitas*’ı şöyle anlatır:

“*Humanitas*, doğruyu yanlıştan, gerçeği yalandan, Yaratanın sözlerinin aydınlığı karanlıktan ayırdığı gibi, koşulsuz olarak, ayrıran bir tek tanrısız yönetim altında insan yaşamının birliğidir... Önemli olan, her karar saatinde bizim sorumluluğumuzun bilincinde olmamız ve vicdanımızı, cemaati korumak için kesinlikle ne kadar şeyin gerekli olduğunu tartmaya çağırılmamız ve kararlarda yanlışlardan, daha fazla değil, yalnızca o kadarlığı kabullenmemizdir. Kudret istencinin taleplerini yaşamın kendisince yöneltile talepler olarak yorumlamamız; Tanrı’nın buyruğunun geçerli olmadığı belirli bir alanı bir yana bırakmayı bir uygulama haline getirmemiz... kamu yaşamına ilişkin kararlar verirken vicdanımızı yatıştırmayı ya da başkalarının yatıştırmasına izin vermeyip, yüklenmek zorunda olduğumuzdan daha büyük suçla yükümlü kılmasını diye korku ve titreyiş içinde kaderle çarpışmamızdır. Her şeye karşın, yön gösteren miknatışlı ibrenin bu titreyişi kutsal kitabın *humanitas*’ıdır”⁷⁷.

74 *Between Man and Man*, s. 33.

75 *Israel and the World*, New York (1948), s. 81.

76 *Aynı yapıt*, s. 82.

77 *Aynı yapıt*, ss. 246 vd..

3- Hristiyanlıkla İlişkisi

Buber'in düşüncelerini gözden geçirdiğimiz bu kısa incelemede ben, yalnızca, elde bulunan karmaşık malzemeye bir ipucu sağlamaya çalıştım. Onun diyalog, buluşma, ilişki açısından insanın varlığını gerçekten tarihsel olarak ifade eden bir kategori sağlayan insanlararası görüşünü seçerken, kuşkusuz, Buber'in öteki ilgilerini, özellikle eğitim kuramına ve sosyolojik düşüncelere işaret edenlerini dışarıda bırakmayı amaçlamadım. Onun temel anlayışı ile bağımsız disiplinler -aynı zamanda estetik kuramı ve peygamberce yaşam görüşünün tabiatı gibi, öteki beşeri ilgileri- arasındaki iletişim çizgileri açıkça mevcut bulunmaktadır. Buber'in yazılarının incelenmesi, onca bütün insan faaliyetlerinin, kendisinin insanlararasıyla olan aşırı ilgisinin ışığında anlaşılabilirliğini kolaylıkla gösterebilir. Tam ve kapsamlı bir çalışmanın bu noktayı daha tam bir biçimde ortaya koyması gerekecektir.

Bununla birlikte, **Makers of Contemporary Theology** (Çağdaş teolojinin Kurucuları) dizisi için yazdığımız bu kitapçıkta, Buber'in Hristiyanlıkla ilişkisi konusunda biraz daha açık olmak gerekmektedir.

Bu, derin ve karmaşık bir konudur. Yahudilerle Hristiyanlar arasındaki acıklı ve heyecanlı ilişkinin, Buber'de, zamanımız için yeni ve umut verici bir boyuta ulaştığına inanıyorum. Fakat Yahudi ya da Hristiyanların, kendi kurumlaşmış barmaklarında, bu, deyimlendirilmemiş umudu kolaylıkla ikna edileceklerini düşünemem.

Teologlar ve Filozoflar

Kuşkusuz, Buber'in o günlerin teolog ve filozofları üzerinde yapmış olduğu etkiyi tartışmak daha kolay ve daha basit olacaktır. Fakat iki nedenle bu yöntemi seçmiyorum. İlk neden, bu etkiye ilişkin listenin, değerlendirilmesi hemen hemen bütün modern teolojii, kimi Roman Katolik teologları dışarıda bırakmadan ve yapıtlarının teoloji üzerinde önemli yankıları olan Gabriel Marcel ve Karl Jaspers gibi kimi filozofları da içerecek ölçüde, incelemeyi gerektirecek kadar uzun olmasıdır.

İkinci neden ise, genelde teologların Buber'in düşüncelerini açıkça kullanmalarının, onun düşüncesinin daraltılması ve biçim değiştirmesi sonucunu doğurmasıdır. Kısaca, bu, çoğu kez, Ben-Sen ilişkisinin bir yorum aracı, hemen hemen yeni bir bilgi kuramı kurma aracı olarak benimsenmesi anlamına ve kişiselci bir yaşam görüşünün çeşitli biçimlerde geliştirilmesi anlamına gelmiştir.

Kişiselciliğe Buber'in görüşünün daraltılması ve biçim değiştirmesi dediğimde, onun temel düşüncesinin, nesnelere, insanla ve Tanrı ile olan kişisel ilişkinin önemini içermediğini söylemek istemiyorum. Buber'in, kendisinin de, **Ben ve Sen**'in ikinci baskısına yaptığı önemli **Ek**'te yazdığı gibi:

“Tanrı'nın bir kişi olarak betimlenmesi, kendim gibi, Tanrı'dan (her ne kadar Eckhart gibi mistikler bazan O'nu “Varlık”la özdeşleştirse de) bir ilkeyi ve (Eflatun gibi filozoflar zaman zaman O'nun bu olduğunu benimseseler de) bir fikri değil, başka ne olursa olsun, biz insanlarla yaratıcı, esinletici ve kurtarıcı fiillerde doğrudan doğruya ilişkiye giren ve böylece bizim O'nunla doğrudan doğruya ilişkiye girmemize olanak sağlayan O'nu anlıyorum. Varlığımızın bu temeli ve anlamı, yalnızca kişiler arasında sürebilecek biçimde, tekrar tekrar ortaya çıkan bir karşılıklı oluşu oluşturur. Kişisel varlık kavramı gerçekten de Tanrı'nın özünü varlığının olduğunu belirtmekte tamamıyla yetersiz olmakla birlikte, Tanrı'nın aynı zamanda bir Kişi olduğunu söylemek de hem mümkün, hem de zorunludur”⁷⁸.

Buber, devamla, Tanrı'nın Mutlak Kişi, yani “sınırlandırılmayan Kişi” biçimindeki paradokslu betimlemesinden söz eder. Bana öyle geliyor ki, bu sözlerle biz, kişiden kişiye ya da öznenen özneye şeklindeki bütün gerçekliğin basit özetinde belirtilenden daha karmaşık bir düşünce dünyasına sokulmaktayız. Gerçek şu ki, Buber, insan yaşamındaki “karşılıklı oluş”un yalnızca kişiler arasında sürdüğünden söz etmektedir. Fakat o, hem bu **Ek**'te hem de, gördüğümüz üzere, başka yerde, “tek yanlılığı” betimlerken, bu karşılıklılığı öyle nitelendirmektedir ki, bana onun görüşünü daha kapsamlı olan “ilişkili” deyimini içinde anlamak daha iyi görünmektedir. Daha önce de işaret ettiğim üzere, bu, Buber için, insanlar arasında uzanan tarihsel gerçeklik olarak ruh kategorisini gerektirir. Başka bir deyişle, Buber, bütün insan olanaklarının belirleyicisi olarak tarihte ruhun yaşamının gerçekliğine işaret etmektedir.

Bununla birlikte, Buber'in etkisini daha ayrıntılı olarak incelemeyi isteyenler için, hiç değilse, önde gelen söz konusu teologlardan bazılarının adını vermek fena olmayacaktır⁷⁹. Friedrich Gogarten

78 *I and Thou*, 2. baskı, ss. 135 vd.

79 Daha tam bir inceleme için okuyucular benim *I and Thou*'ya (1937, 1957) yazdığım ön-sözlere ve Buber'in *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (1954)'e yazdığı *Sonsöz*'e bakabilirler.

belki de **Ben ve Sen**'deki düşüncelere dayalı kesinlikle teolojik bir yapıtı meydana getiren ilk kişidir⁸⁰. Bu yapıt, **Ich glaube an den dreieinigen Gott** (Üçlü Tanrı'ya İnanıyorum, 1926) adlı yapıttır. O zamandan beri Gogarten bir çok kitap yazdı; bunların, genel olarak, ana noktası mesih olan tarih anlayışının ayrıntılı olarak düzenlenmesine doğru giderek daha fazla yöneldiği söylenebilir. Karl Heim'in, birinci cildi 1931'de yayımlanan, büyük sistematik çalışması, **Glaube und Denken**, teolojide "Sen'in bizde doğuşuyla" birlikte ortaya çıkan Kopernikçi devrimden söz etmektedir. Karl Barth da yine, **Yaratma Doktrini** (Doctrine of Creation, 1948) adlı kitabının ikinci cildinde, "buluşma" görüşünü, Ben'in gerçek varlığını sağlayan şey olarak benimsemeye hazırdır. Fakat o, bu görüşü mesih kuramına ilişkin bir ifadeyle kendi asıl ve zorunlu sonucuna ilettiğini iddia etmektedir: Mesih, "kendi arkadaşları için, insan ve dolayısıyla Tanrı'nın suretidir"⁸¹. Dietrich Bonhoeffer'in ilk yapıtlarından biri olan **Act and Being** (Eylem ve Varlık, 1931)'de, temelde Gogarten'in düşüncelerine dayalı olarak Ben-Sen kategorisinden önemli ölçüde yararlanmıştı. Rudolf Bultmann'ın düşüncesinde, uzun ve yaratıcı teolojik faaliyeti boyunca, insanlar arasında Tanrı ile ilişkinin doğasına işaret eden kişisel yaşam benzetmesinden artan bir ölçüde yararlanmıştı. Gerçekte Bultmann'ın teolojisinin biçimi bütün çağdaş teologlara oranla Buber'in anlayışına en yakın olanıdır. Buber'in **Two Types of Faith** (İki Tür İman)'de Bultmann'ı, özellikle teşekkür ettiği dört teologdan ilki olarak adlandırması dikkate değer⁸².

İngilizcenin konuşulduğu yerlerde Buber'in düşüncelerinin şu ya da bu biçiminin benimsenmesi, üzerinde hemen hemen tartışılmayan bir konudur. Ben-Sen felsefesi solduğumuz hava gibi bir şey haline gelmiştir. Sözcüğü, J. H. Oldham'ın düşüncesinde (özellikle, **Life is Commitment**'te, 1953); (her ne kadar öğretmeni John Oman'ın etkisi Buber'in düşüncesine dikkate değer bir seçenek sağladı ise de), H. H. Farmer'in bir çok yazılarında ve John Baillie'nin çalışmalarında (özellikle, **Our Knowledge of God**'da, 1939), Buber'in düşüncelerinin

80 Burada, Ferdinand Ebner'in yapıtı, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Regensburg (1921)'in *I and Thou*'nun temel görüşlerinden bazalarını, dikkate değer bir biçimde, öngördüğünü söylemek gerekir. Ahşılmış ölçülere göre, garip ve düzensiz bir yapıt olmakla birlikte, özellikle dilin doğası konusunda özgün ve yaratıcı düşüncelerle doludur. Buber, kendisi, bu kitabı ancak *I and Thou*'yu tamamladıktan sonra okuyabildiğini söylemektedir.

81 Krş., *Church Dogmatics* III/2 (1960), ss. 222 vd., ss. 277 vd..

82 *Two Types of Faith* (1951), s. 13. Öteki üç teolog Albert Schweitzer, Rudolf Otto ve Leonhard Ragaz'dır.

yoğun bir biçimde kullanıldığını görmekteyiz. Bir tek filozof, John Macmurray, görünüşte Buber'den bağımsız olarak, Buber'in daha şiirsel ve kapalı biçiminin felsefi bir ifadesine benzeyen bir kişisel ilişkiler kuramı kurmaya çalışmıştır. Onun Gifford Konferanslarının ikinci cildi, **Persons in Relation** (1961), Buber'in bir çok okuyucusu için, onların, gerçek cemaatin doğasını ortak kavrayışlarını, iyi bir biçimde aydınlatılabilir. Bununla birlikte, Macmurray'in çalışmasında Buber'le ilgili olarak karşılaştığım tek gönderim Swarthmore Konferansı, **Search for Reality in Religion** (1965)'de bulunmaktadır. Burada o şunları yazmaktadır: "Ben kendimi bu konularda çok büyük modern düşüncülerden biri olan Martin Buber'in peygamberce kavrayışına çok daha yakın buldum"⁸³.

Yine de temelde, Buber'in görüşlerini açık ya da gizli olarak kullanmış olan teologlardan çoğunun, onları kendi asıl hedefinden saptırdıklarını söylemeliyim. Çoğu kez onlar, bu görüşlerini Buber'in kendisinin kabul edemeyeceği görüşleri geliştirmek için kullanmışlardır.

İsa

J. H. Oldham, Melville Channing-Pierce ve T.S. Eliot da dahil olmak üzere, daha birkaç kişiyi davet ettiğim Buber'le buluşmamızı pek iyi anımsıyorum. Ben söze şöyle başladım: Burada toplanmış olan bizler, büyük çoğunlukla Hristiyan geleneğin mensupları ya da en azından mirasçlarıyız, oysa o, Buber, Yahudi geleneğinden gelmektedir. Bu nedenle önümüzde uzanan önemli sorun bana, onun İsa hakkında ne düşündüğü sorusu imiş gibi geldi.

Soruyu sorunca, ağırlığı hepimizin bilinci üzerine çökmüş gibi oldu; dünyanın yaşamında İsa'nın dininin ortaya çıkışının acıklı tarihi, görkemli zaferleri ve korkunç başarısızlıkları ile, sessizliği gölgeledi. Uzun bir suskunluktan sonra Buber şöyle dedi: "Bu, gerçek olmayan bir sorudur". Bu konu üzerinde daha yenilerde bütün bir kitap yazdığına (**Two Types of Faith**) ve açıklanması bütün bir kitabı dolduran bir soruyu bir kaç tümce içinde yanıtlamasının beklenemeyeceğine ilişkin haklı bir açıklamadan sonra, şunları ekledi: "Eğer ben sana ağabeyin hakkında ne düşündüğünü sorsaydım, sen ne yanıt verirdin?" Daha sonra devamla İsa'nın Yahudiliğinin gerçekliğinden, bir Yahudiyle, Yahudi olmayanın ulaşamayacağı bir yerde, karakterinin ve geleneğinin derinliklerinde konuşma gücüne sahip oluşundan ve aynı zamanda her-

83 Aynı yapıt, s. 24.

hangi bir basit üçüncü şahıs kullanarak İsa'ya ulaşamayacağından söz etti: "Sana çok yakın olan birinin gerçekliğini tam olarak ifade edemezsin".

Ben ve Sen'de bu tartışmanın bir açıklama oluşturduğu pek iyi bilinen bir parça bulunmaktadır. Buber orada şunları yazmaktadır:

"İsa'nın 'ben' sözü, dayanılmayacak kadar güçlü, apaçık olacak kadar yasadır! Çünkü o, koşulsuz ilişkiye ait olan Ben'dir; bu ilişkide insan kendi Sen olan Babasına, kendisi yalnızca Oğul, başka bir şey değil, yalnızca Oğulmuşçasına seslenir. Her Ben dediğinde, yalnızca, onun için koşulsuz varlık haline yükseltmiş kutsal ilk sözün Ben'ini anlayabilir. Eğer ayrılık ona herhangi bir zamanda dokunacak olursa, onun ilişki dayanışması daha büyük olur; başkalarıyla yalnızca bu dayanışmadan ötürü konuşur. Bu Ben'i kendi başına bir güçle ya da bu Sen'i kendimizde bulunan bir şeyle sınırlandırmaya ve bir kez daha gerçek, mevcut ilişkiyi gerçeklikten yoksun bırakmaya çalışmak yararsızdır. Ben ve Sen kalıcıdır; her insan Baba diyebilir ve o anda da Oğul'dur: Gerçeklik kalıcıdır"⁸⁴.

Konuşmamız sırasında sözünü ettiği **Two Types of Faith**'de, bu yapının Almancasını daha yeni tamamladığı sıralarda gönderdiği bir mektupta da bana yazdığı üzere, "Paul'a karşı İsa'nın tarafını tutma" cesaretini gösterir. Gerçekte söz konusu kitap, Buber'in gördüğü kadarıyla, **Matta, Markos ve Luka** İncillerinin İsa'sıyla Paul'un ve **Yeni Ahit**'in öteki yazarlarının öğretisi arasındaki karşıtlığın derinlemesine bir incelemesidir. Karşıtlık güven anlamına gelen imanla onaylayıcı olan (ikrara dayalı) iman ya da bir şeyin doğru olduğuna inanç arasındaki karşıtlıktır.

Bu nokta son derecede önemlidir. İki türlü iman arasındaki ayırım nihai olarak ve dolayısıyla sonunda ayırıcı olarak kabul edilebilir mi? Böyle olabileceğini sanmam. Bir şeyin doğru olduğuna inancım, kendi tarihsel durumumuzdan doğan, bizim üzerimizdeki kişisel iddia çerçevesinde bir güven ilişkisi, bir Tanrı'ya yönelme olanağını dışarıda bırakması gerektiğini sanmıyorum. Bunların ikisi birlikte gitmektedir. İsa hakkında bir şeyin doğru olduğuna, aynı zamanda yola, yani yol gösteren Bir'e güvenmeden inanmam söz konusu değildir.

Uzun olmayan bir süre sonra yazılan ve 1952'de yayımlanan **Eclipse of God**'da, Buber şu uyarıcı tümceyi söylemektedir: "Gerçekten Tan-

84 *I and Thou*, ss. 66 vd.

rı'ya inanmak için O'nun hakkında bir şeyler bilmek gerekli değildir"⁸⁵. Bu sözlerdeki uyarıcılık kadar ölçülülüğü de kabul etmek gerekir. Tanrı ile olan ilişkide sürekli bir bilinemezlik ögesinin bulunması, kesinlikle, çok çeşitli dinsel ortamlardan gelenlerin katıldıkları derin bir doğruluktur. Tanrı adını kullanma cesaretini gösteren herkesin ihtiyat payı bırakma ve sessiz kalma gereğinin bilincinde olması gerekir. Buna karşılık, herhangi bir açık inançsal güven ve bunun sonucu olarak kendi dinine döndürme isteğinin aynı zamanda bu gerekli ihtiyaç payını koruyabileceğini tasavvur etmek güçtür.

Bununla birlikte, güven herhangi bir Tanrı'ya iman ilişkisinin merkezinde yer aldığı ve bu güven daima Tanrı hakkında bilebileceklerimizin kesinliğinin ötesine geçmeyi gerektirdiği halde, bu güvenin kendisinin sonu belirsiz bir iş olmadığını da söylemek gerekir. O, bir bakıma, olumsuz bir biçimde değil, bulanık bir biçimde güvenilir olarak bilinen Bir'e güvenmektir. Bu güvenilirlik, bize çok çeşitli biçimlerde açıklanır. Başta o, bizzet, bize açık olan tarihsel olanaklar biçiminde bilinir. Bu, hem Yahudi hem de Hristiyan için, başta, İsrail'in tarihinde bizzet henüz harekete geçmemiş olan tarihsel açıklamalarda anlam ifade eder.

Tarih

Bu nedenle Tanrı ile insan arasında derin ve sürekli bir diyalog olarak tarih duygusunun derinleştirilmesinde imanın ne olduğunun anlaşılması da derinleştirilebilir⁸⁶. Bu noktada bana öyle geliyor ki, Yahudi ve Hristiyan gelenekler, gerçekten de bazı tarihsel olaylar, özellikle İsa Mesih olayı hakkında özel bir itiraf dolayısıyla ayrıldıkları halde, yine aynı olaylar dolayısıyla birleşirler. Roman Katolik bilgin Hans Urs von Balthasar'ın çarpıcı sözleriyle:

"Yahudi ve Katolik bin yıldan fazla bir süre içinde bir kaç söz alışverişinde bulunmuş ve arkalarını birbirlerine dönmüş olabilirler; onlar birbirlerine karşı ilgisiz, hatta düşman da olabilir. Ancak onlar yine de birbirlerine çözülmaz bir biçimde, bir tür kıbaç direği ya da sergi direği oluşturmak üzere çağlar boyu sırt sırta bağlanmışlardır -çünkü Tanrı'nın insanları, yenileri ve eskileri, birlikte, bir tek bölünmez ayıptır"⁸⁷.

⁸⁵ *Eclipse of God* (1953), s. 40.

⁸⁶ İman ve tarih ilişkisi konusundaki bu ipuçlarını izlemek isteyen okuyucular, benim *Secular Christianity* (Collins, 1966) konusundaki kitabıma bakabilirler.

⁸⁷ Hans Urs von Balthasar, *Martin Buber and Christianity* (1960), s. 72.

“Bölünmez ayıba” katılma mecazını söylenebileceklerin en fazlası olarak kabul etmek en iyisi olabilir. Fakat ben biraz daha fazlasını söylemeyi göze alıyorum –umarım, bu, sonunda Yahudilerle Hristiyanlar arasında farklı, sahte ve yanıltıcı bir ayıba yol açmaz. Kuşkusuz, İsrail’in, hem eski hem de yeni İsrail’in tarihinin derin doğruluğu, bizim, Yahudi ve Hristiyanların, bu tarihin bizim üzerimizdeki meydan okuyuşuna ve iddiasına katılmamızdır. Böylece Buber şunları yazmaktadır:

“Tarihin anlamı, kendi kişisel yaşamımdan bağımsız olarak ifade edebileceğim bir düşünce değildir. Yalnızca kendi kişisel yaşamımla tarihin anlamını yakalayabilirim, çünkü bu anlam diyalojik bir anlamdır”⁸⁸.

Artık biz bu sözlere tamamıyla katılabileceğimiz gibi, kendimizi aynı zamanda özel tarihsel Mesih olayını bu diyalojik anlamın en yetkin derecesi olarak yorumladığımızı söylemek zorunda da hissedebiliriz. Daha önce Buber’in, tarihin diyalojik anlamı hakkındaki bu sözleri “*İbran Hümanizmini*” açıklayışı çerçevesinde nasıl kullandığını belirtmiştik⁸⁹. Önerdiğim husus, Mesihte bizim o aynı hümanizmin tam mevcudiyetini, aynı diyalog çerçevesinde, Söz’ün insan tarihinde mümkün olan en tam biçimde yoğunlaştırılmasında, onaylayabileceğimizdir.

Fakat Buber bu kadar ileri gitmeyecektir. “Yahudiler için kurulmuş bir Alman misyonuna” ilişkin bir dinleyici kitlesi önünde 1930’da verdiği açık sözlü seslenişinde, “dünyanın kurtarıcılıktan (sefaatten) yoksun” oluşundan söz etmektedir. “Yahudi kurtarıcılığın gerçekleşmiş olduğuna katılmaz, bilir ki, böyle bir şey gerçekleşmemiştir”⁹⁰. Hristiyanların kurtarıcılık görüşünü, zorunlu olarak, “vahye özgü ahiret kuramı” adını verdiği şeye dayalı bir biçimde görür. Bu konuda Buber şunları yazmaktadır:

“Asli inayetin ona vermiş olduğu ve onun tarihsel çilelerinden hiçbirinin asla kendisinden çekip alamadığı güçle, Yahudi, bu anlayışın temelini oluşturan nefis ve dünya biçimindeki köklü ayırımı; varlığın tanrısal bir bölünmeye uğratıldığı anlayışına; büyük bir heyecanla korkunç kitle halinde yokolma (massa perditionis) düşüncesine karşı koyar... Peygamberlerin bildirdiği kıyamet günü hakkındaki inanç, bütün esaslarda yerli halkın inancıdır; vahye özgü inanç

88 Martin Buber, *Israel and the World*, s. 82.

89 Yukarıya bkz., s. 34.

90 *Israel and the World*, s. 35.

ise, bütün esaslarda İran ikiciliğinden (dualizminden) alınarak sistemleştirilmiştir. Dolayısıyla peygamberlerin bildirdiği inanç, yaratışın en son noktaya ulaşacağı sözünü; vahye özgü inanç ise, onun bozulup, yerine tamamıyla farklı tabiatta, bir başka dünya konacağı sözünü verir... peygamberlerin bildirdiği inanç, yeryüzünün kutsanacağına inanır; vahye özgü inanç ise, çaresizce felakete mahkum olduğunu düşündüğü bir yeryüzünden umudunu keser"⁹¹..

Buna karşılık şunu söylemeliyim ki, Hristiyanlık böylesine kolay bir biçimde betimlenemez. Ben, kendim, kuşaklar boyu Hristiyanlığın bütün savaşımı âlemin ikici yorumuna bağlamadan çözülemeye daha çok eğilim duymuş olmalıyım. Hristiyanlık, kendi tarihini Markioniler açısından –ya da niâhi olarak görülen herhangi bir ikicilik açısından– yorumlamanın çekiciliğine karşı tutarlı olarak direnmiştir. Günümüzde bu sorun, yeni bir biçimde, “*efsaneden soyutlama*” tartışması diye anılan bir tartışma çerçevesinde yoğun bir hal almıştır. Burası uzun bir tartışmaya girmenin yeri değildir. Ancak biz özetle şunları söyleyebiliriz: Biz, vahye özgü öteki dünya kuramı da dahil olmak üzere, efsanevi düşünce biçimlerinin yorumunda “onun sona erdirilmiş olduğuna”, Mesih’in gelmiş olduğuna, (Buber’in belirttiği gibi, bir kurtarıcılık durumunun var olduğuna değil⁹², kurtarıcılığın gerçekleşmiş olduğuna imanla “henüz ulaşmamış” olduğumuza, Son’un henüz bulunmadığına iman arasındaki diyalektik derinliklerine ulaşabiliriz.

Bu son derecede verimli diyalektik, bana öyle geliyor ki, özde Yahudi imanının diyalektik ile aynıdır. Biz aynı yol üzerindeyiz ve aynı yöne bakmaktayız. Ancak, Mesih’te Hristiyan, düşüncenin acı verici ve kesin olarak toplandığı noktada, Tanrı ile diyalogun gizemini tanıyıp, itiraf eder.

Bununla birlikte Hristiyan, yine de, kendisinin katkıda bulunduğu bir dizi önermeler biçiminde, hatta Tanrı’nın doğasına tamamıyla yeni ve gerçek bir anlayış biçiminde, fazladan ve her şeyi belirleyici bir şeye sahip olmayı gösteriş konusu yapma isteği bulunmaksızın, Mesih’e bağlanır. Tanrı’nın Mesih’te tarihsel açınlanışına, olan güvenimiz ne Markionilerin ne de İranlıların, Tanrı’nın İsrail’le tarihsel diyalogunun gerçekliği konusundaki, bir çelişkisi olup, bu diyalogun doruğudur.

⁹¹ Aynı yapı, ss. 35 vd., “Yahudi Nefsinin İki Odağı” üzerindeki bütün söylev, dikkatle incelenmeğe değer.

⁹² Aynı yapı, s. 34.

“Tüm İnsanları Sevmek”

Zamanımızda Hristiyanın yapmış olduğu itirafın, yüzyıllar süresince olduğundan daha ciddi ve daha acıklı olarak, son derecede önemli “tüm insanları sevmek” deyişinin, yaşamı için geldiği anlamı gerçekleştirmeye yükümlülüğünü kendisine yüklediğini öğrenmesi mümkün ve zorunludur. Bu yükümlülük karşısında o, başkaları olmadığı halde, kendisinin “Hristiyan” olması bakımından, başkalarından farklılığını ifade etmeye hazırlıklı bile değildir. Hristiyan olduğunu ifade eden bir kimsenin, Dietrich Bonhoeffer’in deyişiyle, “Hristiyan olmanın belli bir dindarlık biçimine sahip olmak, (bir günahkar, bir tevbekar, bir veli gibi) özel türden bir yetinirlik biçimi geliştirmek anlamına gelmeyip, insan olmak anlamına geldiğini kabule daha hazır olduğu, zamanımızın bir anlayışıdır. Hristiyanı Hristiyan yapan, belli bir dinsel eylem olmayıp, dünyanın yaşamında Tanrı’nın acısını paylaşmaktır”⁹³.

Serbestçe itiraf etmeliyiz ki, Buber’in, Hristiyanlığın yüzyıllar boyu gelişimi hakkındaki eleştirilerinden bir çoğu gerçekten ağırlık taşımaktadır. Özellikle, her zaman Ariflere (Gnostiklere) ve Markionilere özgü belli bir bu dünyayı aşma eğilimine, imanın çekim merkezini doğaüstü bir alana yerleştirme arzusuna sahip olup, aynı zamanda İbranların tarihsel alemin birliğine ve her günkü alemin kutsanmasına ilişkin temel anlayışını reddetme eğilimi taşıyan ikiciliğin, Tanrı ile âlem arasındaki diyalogun dar bir çevreye sokulması anlamına geldiği biçimde reddedilmesi gerekir. Ne Yahudi ne de Hristiyan böyle bir ikici metafizikte yer alan bedenle ruhun, bu dünya ile öteki dünyanın bu biçimde bir ayrışımı kabul edebilir. Burada, bu alemde biz, yine de bir anlam bulunduğunu kabule çağırırız.

Fakat bu demek değildir ki, bu dünyada başarıdan, doğruluğun güvencesi olarak söz edebilmekteyiz. Bana öyle geliyor ki, Buber, yaşamının sonuna doğru İsrail’de kibbutzların başarılı olarak kuruluşunu, kendi görüşünün doğruluğuna bir kanıt olarak görmenin çekiciliğine kapılmıştır. Burada Balthasar’ın eleştirisi büyük önem taşımaktadır:

“Buber’in Yahudilerin peygamberlik anlayışı hakkındaki görüşü, başarmanın ifade ettiği aşkınlık öğesi bakımından eksiktir; asla kendisi üzerine yükselmemektedir ve kendi düşünce planı

93 *Letters and Papers from Prison*, Fontana ed., s. 123.

içine sıkışıp kaldığı için, sonunda toplumsal Utopianism paradoxuna hızla yuvarlanmaktadır"⁹⁴.

Ancak bu, Buber'in bildirisinin, hatta onun Hristiyanlıkla ilişkisinin önemi hakkında söylenmiş son söz değildir. Hristiyanlık, ne olursa olsun, çok yönlü bir gerçekliktir. Öykünün bütünü kolayca özetlenemez. Bununla birlikte biz, uzlaşma yöntemi için son derecede önemli olan pratik bir sonuca ulaşabiliriz: Yahudi başkasını kendi dinine döndüremez; Hristiyan ise döndürmemelidir; Yahudi ile Hristiyan arasında basit bir "ya o, ya da o" söz konusu değildir; her ikisi de tüm insanlara söz verilmiş olan bir tek kurtuluşun parçalarıdır.

Başka bir deyişle, teolojik bir sonuç olarak Yahudi ve Hristiyanların ortak kalıtı olan doğruluğa işaret etmeliyiz. Bu doğruluk; kutsal kitabın bir armağanıdır. Bugün toplumumuzun ortak koşullarında Tanrı'nın gerçekliği hakkında herkesi doyurabilecek bir konuşma yolu bulmak giderek güçleşmiştir. Nesne dünyası, olduğumuz ve yaptığımız her şey üzerine çökmüş bir karabasan gibi uzanuncaya dek, yayılmıştır. Hepimiz için geriye kalan umut, Buber'in şu sözlerinde ifade edilen meydan okuyuşa uygun bir davranış gösterebilmemizdir: "Nesne olmadan insan yaşayamaz. Yalnızca Nesne ile yaşayan kimse ise insan değildir"⁹⁵.

94 Hans Urs von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, s. 77.

95 *I and Thou*, s. 34.