

FELSEFENİN KRİZİ VE PEYAMİ SAFA'NIN FELSEFİ BUHRAN'I

Peyami Safa GÜLAY*

ÖZ

Bu çalışma, felsefenin yaşadığı dil merkezli krizi, Peyami Safa'nın *Felsefi Buhran* adlı metni ekseninde değerlendirmektedir. Safa, felsefi krizin temelinde kelime ile anlam arasındaki gerilimi görür ve bu krizi, dilin sabit kavramlarla temsil edilme çabasına bağlar. Ona göre felsefe, kavramlar üzerinden anlamı sabitlemeye çalışırken, hayatın akışkan yapısını ıskalamakta, felsefeyle hayat meseleleri arasındaki ilişkiyi sakatlamaktadır. Bu bağlamda Safa, felsefenin krizden çıkışını yine dil meselesinde görür. Buna göre felsefe, edebiyatla kurduğu geleneksel ilişkiyi gözden geçirmeli ve edebiyattaki imkânlardan istifade etmelidir. Edebiyat, anlamın çoğulluğunu ve kavramların sınırlılıklarını gösteren bir alan olarak felsefeye bir çıkış sağlayabilir. Safa'nın yaklaşımı felsefi söylemin filozofların şahsi düşünceleriyle doğrudan ilişkisini vurgulayarak mutlak hakikat arayışının problematik tarafını açığa çıkaran bir yaklaşımdır. Safa, felsefenin ancak sanatla, özellikle edebî duyarlılıkla yeniden anlam bulabileceğini öne sürer. Ayrıca felsefe-edebiyat ilişkisini de klasik ilişkilene biçimlerinin ötesine geçirir ve kökensel bir ilişki halinde kavrar. Bu yönleriyle Safa'nın önerisi sadece dönemi için değil günümüz felsefi tartışmaları açısından da özgün açılımlar sağlayabilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Kriz, Felsefe, Dil, Edebiyat, Metafor

THE CRISIS OF PHILOSOPHY AND PEYAMİ SAFA'S FELSEFİ BUHRAN

ABSTRACT

This study evaluates the language-centered crisis experienced by philosophy, focusing on Peyami Safa's text entitled *Felsefi Buhran*. Safa sees the tension between words and meaning as the root of the philosophical crisis and links this crisis to the attempt to represent language with fixed concepts. According to him, while philosophy attempts to fix meaning through concepts, it misses the fluid nature of life and cripples the relationship between philosophy and life issues. In this context, Safa sees philosophy's way out of the crisis again in the issue of language. According to him, philosophy should reevaluate its traditional relationship with literature and take advantage of the possibilities offered by literature. Literature, as a field that demonstrates the plurality of meaning and the limitations of concepts, can provide a way out for philosophy. Safa's approach emphasizes the direct relationship between philosophical discourse and the personal thoughts of philosophers, revealing the problematic side of the search for absolute truth. Safa argues that philosophy can only find new meaning through art, especially literary sensitivity. He also takes the relationship between philosophy and literature beyond classical forms of association and conceives it as a fundamental relationship. In this respect, Safa's proposal can be considered an approach that offers original insights not only for his own period but also for contemporary philosophical debates.

Keywords: Crisis, Philosophy, Language, Literature, Metaphor

* Doç. Dr., Samsun Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, E-Posta: peyami.gulay@samsun.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5776-9895, Samsun/Türkiye.
Makalenin geliş tarihi: 28.06.2025
Makalenin kabul tarihi: 10.10.2025

Submission Date: 28 June 2025
Approval Date: 10 October 2025

Filozof, felsefe ve hakikat buhranının daima bir kelime ve bir terminoloji buhranile başladığını anlamakta sanatkâr kadar hassas değildir. Felsefe bu vurdumduymazlığının cezasını çekiyor; fark etmiyor ki kelime müşterek ve umumi, fakat mana şahsi ve indidir. Ve ihtilafların ihtilafı, davaların davası buradadır¹

Giriş

Felsefe dili tartışması linguistik bir tartışma mıdır yoksa ontolojik bir tartışma mı? Bu sorunun *dilsel dönüş* olarak bilinen dönemle birlikte felsefenin merkezî sorusu haline geldiğini söyleyebiliriz. Felsefenin problemleriyle ilgilenirken bu ilginin temel enstrümanı olarak dili profesyonel bir şey olarak kullanması gerektiğini düşünen analitik gelenekle bu enstrümanın anlamaya çalıştığı problemlerle organik ilişkileri olduğunu iddia eden kıta felsefesi, çağdaş felsefenin iki majör geleneğidir. Dolayısıyla bu tasnifte -kabaca da olsa- analitik gelenek felsefe dilini linguistik bir bağlamda ele alan, kıta felsefesi geleneği ise onu ontolojik bir bağlamda değerlendiren bir çizgiyi temsil eder. Richard Rorty, editörlüğünü üstlendiği *The Linguistic Turn*'ün girişinde, "ön varsayimsız bir başlangıç" fikrinin felsefe tarihini daima ayarttığını, fakat bu yönde hiçbir girişimin de başarılı olamadığını söyler.² Bu ön varsayimsızlık arzusunu klasik analitik felsefenin, özellikle mantıkçı pozitivistlerin tahayyül ettikleri haliyle başlangıç noktasını kendisinde bulan, herkes için aynı anlamı taşıyabilecek bir dil tasarımında görebiliriz. Ne var ki bu tasarım Rorty'nin de teslim ettiği üzere diğerleri gibi başarısızlıkla sonuçlanır. Hatta kendi içerisinden bir itirafçı da çıkarır: Mantıkçı pozitivist çevrenin kutsal kitabı olarak kabul edilen³ *Tractatus*'un yazarı Wittgenstein, 16 yıllık bir aranın ardından felsefeye döndüğü *Felsefi Soruşturmalar*'da şunları yazacaktır: Dilin aletlerinin ve bunların kullanım tarzlarının çeşitliliğini, sözcük ve tümce türlerinin çeşitliliğini, mantıkçıların dilin yapısı üzerine söylemiş olduklarıyla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Bu ifadeleri bir itiraf haline getirense, Wittgenstein'in ifadelerin sonuna bir parantezle ilıştirdiği şu sözleridir: "Tabii, *Tractatus Logico-Philosophicus*'un yazarı da

¹ Peyami Safa, *Felsefi Buhran*, İstanbul: Çığır Mecmuası Neşriyatı, 1939, 18.

² Richard Rorty, ed., *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, 1.

³ David Edmons, John Eidinow, *Wittgenstein'in Maşası*, çev. Aslı Biçen, Ed. Cem Akas, I. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Mart 2004, 139.

dahil”⁴. Konuyu dağıtmadan fakat bütünlüğü de korumak kaygısıyla, şu kadarını söylemekle yetinelim: *Tractatus*’tan *Soruşturmalar*’a giden süreçte Wittgenstein’in fark ettiği şey, dilin *Tractatus*’ta çizilen, *dilin resim teorisi* olarak bilinen şemaya sığmayacak kadar geniş ve hareketli oluşudur. Bizim tasnifimize referansla söylenirse linguistik sınırlar, felsefe dilinin kavranması için yeterli değildir.

Dil, hakkında konuştuğu şeyleri sadece yansıtmaz. Wittgenstein bu durumu oldukça edebî bir dille ifade eder: Mantığın kristal saflık arzusu, felsefeyi sürtünmenin olmadığı kaygan bir yüzeye ulaştırır. Fakat tam da bu sebeple, yani sürtünme ortadan kalktığı için, artık yürümek de mümkün değildir. Gerçek dil incelendiğinde, diye ekler Wittgenstein, bu taleple gerçeklik arasındaki çatışma derhal fark edilir. Yürüyebilmek için geriye, pürüzlü yüzeye dönmek gerekir: Günlük dile.⁵ Bu sebeple *Soruşturmalar* tedavüle *oyun* kavramını sokar ve “bir dil bir yaşam biçimidir” diyerek dil ile hayat arasındaki organik ilişkiyi ön plana çıkarır.

313

Peyami Safa’nın 1939 tarihli ve *Felsefî Buhran* başlıklı eseri, felsefenin bu merkezî sorusunun hem farkında olan hem de bir kriz olarak tecrübe edilen bu probleme çözüm öneren, felsefe geleneğimiz açısından üzerinde mutlaka durulması gereken bir metindir. Safa’ya göre felsefe kavram içeriklerine yönelik katı tutuculuktan vazgeçmeli, dilin dondurulabilir bir şey olduğu vehmini terk etmeli ve dille daha sağlıklı bir ilişki kurarak meselelerini halledebilmek için edebiyatla dil arasındaki ilişkiden istifade etmelidir. Bu çalışmanın hedefi, Safa’nın bu katkısını onun felsefe geleneğimizin özgün temsillerinden biri olduğu iddiasıyla takip etmektir. Fakat başlamadan, tıpkı girişte özetlediğimiz felsefe dili tartışması gibi, felsefe tarihinin Safa’nın teklif ettiği türden bir felsefe-edebiyat ilişkisine de yabancı olmadığını not etmek için, bir bağlam eklemek gerekir.

Bağlam

Jacques Derrida, *Felsefî Buhran*’dan birkaç on yıl sonra benzer bir şeye, felsefe ile edebiyat arasındaki açık ilişkilere işaret ettiğinde, felsefeyi edebiyata indirgemekle suçlanır. Buradaki terminolojiye dikkat edilmelidir: Felsefe ile

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, çev. H. Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 32.

⁵ Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, 66.

edebiyat arasında kurulan ilişki felsefenin edebiyata *indirgenmesi* gibi bir anlam taşıyorsa bu, edebiyatın felsefe karşısında ikincil bir statüde konumlandırıldığı anlamına gelir. Derrida'ya göre felsefenin tarihi boyunca tekrarlanan bir temadır bu: Felsefe-edebiyat ilişkisi felsefenin asli, edebiyatınsa ikincil bir unsuru temsil ettiği bir ilişkidir. Buna göre *rasyonel* felsefe, ancak çok gerekli gördüğü durumlarda edebiyatın *duygusal* diline müracaat eder. Halbuki bu geleneksel rasyonalite-duygusallık karşıtlığı, Derrida'ya göre anlamsızdır. O, felsefî söyleme yönelik çözümlemelerinin herhangi bir disiplini diğerine indirgemek gibi bir kaygıdan hareket etmediğini açıkça belirtir.⁶ Aynı şeyin üzerinde Colebrook da ayrıntılarıyla durur: Derrida felsefe ve edebiyattan herhangi birini diğerine indirgemekle değil, iki disiplin arasındaki ilişkiyi açıklıkla ilgilenir.⁷ Bu açıklık, biraz sonra *Felsefî Buhran*'da işaret edildiğini göreceğimiz, felsefî dilin hareket alanını genişletecek türden bir açıklıktır. Bu imkânı vurgulayan Kara, özellikle varoluşçulukla birlikte felsefe-edebiyat ilişkisinin daha sıkı bir hale geldiğini belirtir. Buna göre felsefe, özellikle insanlık durumunu anlamlandırma noktasında edebiyatın diline muhtaçtır.⁸ Kara'nın ifadeleri felsefe-edebiyat ilişkisinin yakınlığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Fakat yine de bünyesinde hem Derrida hem de Peyami Safa'nın perspektifleri açısından bir problem barındırır: Bu perspektiflere göre Kara'nın ifadesi, geleneksel felsefe-edebiyat karşıtlığını sürdürme tehlikesiyle karşı karşıyadır. İki düşünür felsefe-edebiyat ilişkisini daha kökensel bir ilişki olarak değerlendirirler. Buna göre iki düşünür edebî dilin gerektiğinde felsefîdile, felsefîdilinde de gerektiğinde edebî dile müracaat edeceği bir ilişkiyi mümkün kılacak şekilde iki ayrı dilsel alan öngörmekten çok, edebî ve felsefî tezahürleri aynı bünyede barındıran tek bir dil varsayımıyla hareket ediyor gibi görünürler. Nitekim tıpkı Derrida gibi ve hatta ondan önce, Peyami Safa da felsefeyi edebiyata indirgemek gibi bir hedefinin olmadığını söyleyecektir. Derrida bu ilişkiyi keyfi bir ilişki olarak değerlendirmez. Ona göre felsefî söylem zaten edebî bir hareket olan metafor aracılığıyla mümkün olur: Logosun hiçbir zaman kendisi olarak değil de daima temsilleri aracılığıyla açığa çıkışını metaforik bir hareket olarak gören Derrida'ya

⁶ Jacques Derrida, *Points...: Interviews*, 1974–1994. ed.&çev. Peggy Kamuf. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995, 218.

⁷ Claire Colebrook, "Literature." *Understanding Derrida* içinde, ed. Jack Reynolds & Jonathan Roffe, 75–82. London: A&C Black, 2004, 78.

⁸ Murat Kara, "Varoluşçuluk Bağlamında Edebiyat ve Felsefe, Şiir ve Endişe". *BEÜ SBE Derg.*, 8(1), 2019, 43-66.

göre felsefe, bu sebeple daha başlangıcında edebî olana müracaat eder.⁹ *Felsefede Metafor* başlıklı metninde Stephen Pepper, aynı noktanın altını çizecektir: Bir felsefî kuramın başlangıç noktası acaba mantıkçı saflık arzusunda olduğu gibi pürüzsüz bir sıfır noktası mıdır? Yoksa filozof şeylerin doğasını anlamaya çalışırken geçmişe müracaat etmekte ve önünde sonunda bir yerden başlamaya karar vermekte midir? Eğer durum ikinci seçenekteki gibiyse, ki her zaman öyledir, Pepper’a göre filozof bu başlangıçtan hareketle yaptığı çıkarımları genelleyerek kavramlara ulaşacak ve bu kavramları bir dünyayı anlama biçimi olarak serdedecektir. İşte bu başlangıç, diye düşünür Pepper, filozofun *kök metafor*larını da kapsayan bir başlangıçtır. Kısacası, dilin edebî olandan bağışık halde bir sıfır noktası yoktur.¹⁰ Biraz önceki referansta Derrida’nın, felsefî hakikatin hiçbir zaman kendisi olarak değil de daima temsilleri aracılığıyla açığa çıkmasından hareketle felsefî dilin daha başlangıçta metaforik olanla açıldığını düşünmesine paralel bir tespit, Daşcıoğlu’nun çalışmasında¹¹ da aktarılır: Felsefî dil, düz anlamın daha baştan yok sayıldığı bir düzlemde gerçekleşmek zorundadır. Bir şey, kendisinden ancak temsilleri aracılığıyla bahsetmesi dolayısıyla metafora müracaat etmek durumunda kalır ve böylece başlangıç metaforik bir başlangıç haline gelir. Derrida’nın bu tespitle uyumlu örneği, hakikat-güneş ilişkisidir: Felsefî dilde hakikat sıklıkla karşımıza metaforlar aracılığıyla çıkar. Bu metaforların en yaygınlarından biri, güneş metaforudur. Güneş bir şeyi (hakikati) temsil eder fakat bu şey (hakikat) bir türlü kendisi olarak açığa çıkmaz. Öyleyse söz konusu şey, sonradan metaforla (edebî olanla) temsil edilmekten ziyade, daha başlangıçta bir metafordur.

Peyami Safa’nın *Felsefî Buhran*’da bu tespiti de yapacağını belirtelim: Mantıkçı gelenekten de haberdar olan Safa, dilin şeyleri yansıtan bir ayna gibi

⁹ Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2020, 151.

¹⁰ Stephen Pepper, "Introduction: Metaphor in Philosophy." *The Journal of Mind and Behavior* 3, no. 3/4 (1982): 197–205. Makaleye bir giriş yapabilmek için, Peyami Safa’nın *Felsefî Buhran*’ını okurken dikkate alınması gereken iki temel bağlamı belirlemek gerekiyordu. Bu iki bağlam felsefe dili ve felsefe-edebiyat ilişkileridir. Bu iki bağlamla ilgili buraya kadar aktarılan bilgiler fazlasıyla genel ve dolayısıyla açılmaya muhtaçtır. Fakat bu sadece makalenin konusunu dağıtmayacak, aynı zamanda daha önce yapılan çalışmaları tekrar etmek de olacaktı. Bu sebeple her iki konunun daha tafsilatlı tartışıldığı metinleri buraya eklemekle yetinelim: Edebiyat-felsefe ilişkisi tartışması için bkz. Gülay, P. S. (2021). *Felsefe-Edebiyat Sınırını İhlal Etmek: Derrida’nın Metafor Fikri*. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (32), 307-320. Felsefe dili tartışması için bkz.: Gülay, P. S. (2022). Derrida ve Wittgenstein: Dil, Anlam ve Bağlam. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 12(4).

¹¹ Yılmaz Daşcıoğlu, "Dilin içinde dil, doğanın içinde perde: Şiirde metafor ve imge." *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi* 109. (S 767) (2015).

tasarlandığı yaklaşımı vahşi bir tasnif olarak değerlendirir ve sorar: Viyana ekolü dili belirsizliklerinden ayırmak için vahşi bir tasnife tabi tuttu. Bu işin bir kısmını kurtarır. Ya diğer yarısı?¹² İşte *Felsefî Buhran*, bu diğer yarının dilin göz ardı edilemez, denklem dışında tutulamaz, organik ve hatta belki de aslî parçası olarak belirlendiği bir eser olarak karşımızdadır. Felsefe, tarihi boyunca dili sabit kavramsal içeriklere sığdırmakla uğraşmış, rasyonel felsefî dil-kurgusal edebî dil ayrımına yaslanmıştır. *Felsefî Buhran*'ın işaret ettiği kriz, bu karşıtlığın nihayet felsefeyi taşıdığı krizdir. Bu, aynı zamanda Husserl'in üzerinde ciddiyetle duracağı ve "akılcılığın yüzeyselleşmesi, doğalcılık ve nesnelciliğe saplanmış" bir yöntem olarak tarif edeceği düşünme biçimlerinin ortaya çıkardığı bir krizdir. Bu kadar kapsamlı bir krizin dilsel alanda da karşılıklarının olması son derece doğaldır. Kendilerini sınırları çizilmiş, anlamı sabitleyebilecek ve böylece dili basit bir iletken haline getirecek bir dil tasarımı olarak açığa vuran bu karşılıklarla iş görülemeyeceği fark edilmedikçe, felsefe dili yeni açılımlar sağlayamayacaktır. Peyami Safa çıkışı, edebiyatın imkânlarında görür.

316

Felsefe ve Edebiyat

Felsefî Buhran'a geçmeden önce, Peyami Safa düşüncesinde felsefe-edebiyat ilişkisini kuran hatta kısaca bakmakta fayda var. Bu bakış, sadece bir bilgi aktarımı anlamını taşımaz. Aynı zamanda Safa'nın bu ilişkiyi dolaylı değil, doğrudan bir ilişki olarak gördüğünü de gösterir. Aradaki fark önemlidir. Bu ilişki dolaylı bir ilişki olarak görüldüğünde, felsefenin tarihi boyunca tekrarlanan şey tekrarlanmış olur: Aslî felsefî hakikat karşısında ikincil edebî kurgu. Bu haliyle edebiyat olsa olsa felsefî hakikatin hizmetinde, ona yardım etmekle yetinen bir statüdedir. Halbuki bu ilişkinin doğrudan olduğunu söylemek, felsefî olanın edebî olana kökensel ihtiyacını ortaya koymaktır. İlk senaryo genellikle şöyle canlanır: Herhangi bir edebî metin, felsefî bir metinde dile gelen rasyonel argümanları çeşitli sanatsal müdahalelerle temsil etmekle yetinir. Böylece mesela Tanpınar'ın *Ne İçindeyim Zamanın* şiiri, basitçe, Bergson'un süre felsefesinin edebî bir temsili olarak değerlendirilir. Halbuki felsefe-edebiyat ilişkisi kökensel bir ilişki olarak kavrandığında edebiyat artık felsefenin ikincil bir temsili olmaktan çıkar ve felsefî olanın açığa çıktığı bir mekân haline gelir. İşte bu açığa çıkış, Derrida'nın

¹² Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, İstanbul: Çığır Mecmuası Neşriyatı, 1939, 19.

daha önce müracaat ettiğimiz ifadelerindeki haliyle, metaforik (yani edebi) olanı felsefiolanın başlangıcına koyar.

“Ben dünyaya gelmeseydim”, ya da “bu dünya hiç var olmasaydı, ne olurdu?”. Peyami Safa, bu soruların henüz altı yedi yaşlarındayken felsefeyle temasını kuran sorular olduğunu aktarır.¹³ Felsefeyle bu erken tanışıklık, bir ömür devam edecek bir ilgiye dönüşecek ve bu ilgi daima edebiyatla bir arada seyreden bir ilgi olacaktır. Safa’ya göre Türk romanının sorunu, ona romanın asıl manasını teşkil eden tahlilin girmemiş olmasıdır. Safa burada tahlili felsefiolanın edebî olana sunacağı en önemli katkı olarak değerlendirir ve iki disiplini yan yana getirir. Bu tahlilin Türk romanına girmesinin, dolayısıyla gerçek bir Türk romanının ortaya çıkışının yolu ise geniş bir felsefe kültürüyle beslenmektir. Yoksa sadece roman düzeyinde değil, tarih ve tenkit düzeyinde de edebiyatımız ilerleme kaydedemez.¹⁴ Safa bu ilerlemeyi vurgularken, bugün hala geçerli olduğunu iddia edebileceğimiz bir uyarıyı da yapar: Kültürümüz Batı felsefesiyle ilgisini özgünlüğü merkeze alarak kurmalıdır. Halbuki Safa’ya göre Batı kültürünü sulayan kaynaklar değil, sadece mahsuller örnek alınmıştır.¹⁵ Başka bir yerde tekrar edebiyat-felsefe ilişkisine dönen Safa, edebiyatta felsefe kültürünün büyük yaratmaların ve bunların izahlarının şartı haline geldiğini söyler. Bu izahların didaktik olmaması gerektiğinin de farkındadır.¹⁶ Bu birkaç örnek bile, Peyami Safa’nın hem felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkinin fakat hem de bu ilişkinin felsefenin üstün olduğu klasik bir hiyerarşiye indirgenemeyeceğinin farkında olduğunu göstermeye yeter. Bu, birbirinden bağımsız iki disiplinin kendi sınırlarını koruyarak temas ettikleri bir ilişki değildir. Bir felsefe ya da bir edebiyat problemi olma ölçeğinden daha geniş ölçekli olacak şekilde, bir dil problemidir bu. Çünkü dil, geleneksel olarak, parçalara bölünebilir bir yapıymış gibi kavranır. Buna göre birbirinden bağımsız olacak şekilde bir felsefî bir de edebî dilden bahsedilebileceği düşünülür. İşte felsefe-edebiyat ilişkilerine yönelik klasik ilişkilendirmelerin problemlerinden biri, bu noktada görülmelidir: Dil, aslında parçalanabilir bir şey değil tek bir şeydir ve aslında onun farklı tezahürleri vardır. Dolayısıyla ister felsefiolarak tezahür etsin ister edebî olarak, tezahürün mekânı aynı yer, yani dilin kendisidir. Felsefe-edebiyat ilişkisine yönelik klasik kanaatlerin dışına çıkabilmek ve iki

¹³ Peyami Safa, “Felsefe ve Diyalektik.” *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa*, ed. Beşir Ayvazoğlu, 165-185. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.

¹⁴ Peyami Safa, *Sanat, Edebiyat, Tenkid: Objektif 2*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019, 26

¹⁵ Peyami Safa, *Objektif 2*, 25.

¹⁶ Peyami Safa, *Objektif 2*, 24.

disiplini birbirine indirgeme ya da birini diğerinden üstün görme hatalarından sakınmak, başlangıçtaki bu ortaklığı görebilmekle mümkündür.

Peyami Safa'nın *Alman Felsefesine ve Düşüncesine Medhal* adlı bir eserden istifadeyle yaptığı tespitleri okumak, şaşırtıcı bir deneyimdir: Safa Nietzsche'den başlayıp Husserl'e kadar çizilebilecek, klasik Batı felsefesinin tecrübe ettiği krizin¹⁷ fark edilmesi anlamına gelen geleneğin farkındadır.¹⁸ *Felsefi Buhran*'ın henüz girişindeki bu tespit hem Safa'nın döneminin felsefe tartışmalarını ne kadar yakından takip ettiğini gösterir hem de onu felsefenin krizini dil üzerinden kavrama ve buradan çıkışı edebî dilde bulma hamlesine taşır.

Felsefi Buhran

Pepper'ın biraz önceki *kök metafor* fikrini hatırlayalım: Her filozof bir yerden başlamaya karar verir ve bu başlangıcı düşüncesinin tamamına geneller. Bu, o filozun kök metaforudur ve felsefeyi daha başlarken edebiyatla ilişkili, hatta mümkün kılar. Peyami Safa da aynı şeyi felsefe tarihinin klasik bir hikâyesi olarak değerlendirir: Felsefenin tarihi Safa'ya kâinatın izahından çok her mütefekkir tarafından yeniden çizilen “ferdî ve zihinsel” bir resim gibi görünür.¹⁹ Safa'nın bu değerlendirmeyi yaptığı yer, Türk Felsefe Cemiyeti'nin 1931'deki ikinci kuruluşunun açılış konferansıdır.²⁰ Ayvazoğlu'na göre Safa, bu konferansta savunduğu görüşlere temel çizgileriyle daima bağlı kalacaktır. Nitekim yine aynı organizasyonun 15 Ocak 1937 tarihli toplantısında sunulacak *Felsefi Buhran* konulu konferansta da aşağı yukarı aynı görüşler ileri sürülür.²¹ Aynı yerde, *Felsefe ve Diyalektik* metninde Safa, meseleyi biraz daha detaylandırır: Ona göre Pepper'ın ve kendisinin bahsettiği kök metaforların genellenmesi eğilimi, bir “image”dan umumi bir izaha ulaşma arzusudur. Bir hareket noktası tayin edilir fakat çerçeve içine sokulmak istenen içerik (yani -birazdan göreceğimiz üzere- hayatın kendisi) bu sınırlardan daima taşar. Bizi cehaletimizle yüzleştirir. Bu

¹⁷ Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*'nin sonunda söylediklerini özetlerken, bu krizi şöyle tanımlıyor: Akılcılığın yüzeyselleşmesi, doğalcılık ve nesnelciliğe saplanmış olması. Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, çev. Ayça Sabuncuoğlu-Önay Sözer, Afa Yayıncılık, 1994: 74.

¹⁸ Peyami Safa, *Felsefi Buhran*, 3.

¹⁹ Peyami Safa, *Felsefe ve Diyalektik*, 167.

²⁰ Beşir Ayvazoğlu, *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008, 305.

²¹ Ayvazoğlu, *Peyami*, 311.

cehaletten hareketle sistemde çeşitli iyileştirmeler yapmaya yöneliriz. Yeni bir izahın prensiplerini ararız ve kendimizi aynı döngüde buluruz. Safa'ya göre felsefe tarihinin genel fakat açıklayıcı bir özeti mahiyetindeki bu süreç, sistemlerin karşısına başka sistemlerin çıktığı akışkan bir şey olarak felsefe tarihini oluşturur.²² Safa'nın seçtiği örneklerden biri, materyalizm-idealizm gerilimidir: Materyalist filozoflar mı haklıdır yoksa idealist olanlar mı? Hiçbiri ispatlanamaz. Her ikisi de doğru kabul edildiğinde, yine Safa'ya göre, ortada ne materyalizm kalır ne de idealizm. Zaten bu içinden çıkılmaz durum sebebiyledir ki insanlar aradan geçen binlerce yıla rağmen hala ilk doktrinlerin safhasındadırlar.²³ Peyami Safa aynı yerde bir de düşünce deneyi yapacaktır: Belli sayıda kişiye kâğıt dağıtılsa ve felsefenin varlık, zaman, mesafe ya da fikir gibi birkaç temel kavramını izah etmeleri istense, hiçbirinin izahı diğeriyle mutlak bir uyum içerisinde olamayacaktır.²⁴ Aynı görüş daha sonra *Felsefî Buhran*'da da karşımıza çıkacak ve Safa, mesela zaman kavramını kendilerine sorduğumuzda Descartes, Spinoza, Locke, Kant ve Bergson gibi büyük filozofların bu kavramın anlamı üzerinde ittifak etmelerinin mümkün olmadığını savunacaktır.²⁵ Safa tartışmayı daha da ileri götürür ve bir felsefe sözlüğüne başvurarak Kant'ın objektif ve sübjektif kavramlarında gördüğü içeriklerin ilk tahlilde zannedildiği gibi karşıt olmadıklarını ve hatta aynı anlama geldiklerinin bile iddia edilebileceğini söyler. Çünkü Kant için sübjektif olan zihnimizle ilgili olduğu gibi, objektif olan da zihnimizden tümüyle ayrı değildir. Yine bu problem de Safa'ya göre klasik felsefenin mücerret mefhumlara (soyut kavramlara) ulaşma konusundaki ısrarının bir sonucudur.²⁶ Temel problem, hemen her filozofun düşüncesinin merkezine bir mutlak hakikate ulaşma hedefini koymasıdır.²⁷

Sonuçta Safa'ya göre filozofun bütün tahlillerini şahsi değerlendirmeler olmaktan kurtaracak tecrübî bir delil gösterilemez. Bu tahlillerde bahsedilen şeyler (mesela kâinat) nerededir? Bu, ancak tasavvur edilebilir bir şeydir.²⁸ İşte tam bu noktada Safa, konuyu edebiyata getirir: Bu fasit daireden bizi çıkaracak ve deruni alemimizden açılacak bir tünel aracılığıyla bizi kâinata ilişkin bilgilerle

²² Peyami Safa, *Felsefe ve Diyalektik*, 168.

²³ Peyami Safa, *Felsefe ve Diyalektik*, 171.

²⁴ Peyami Safa, *Felsefe ve Diyalektik*, 175.

²⁵ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 17.

²⁶ Peyami Safa, *Felsefe ve Diyalektik*, 176.

²⁷ Gül Turanlı, "Peyami Safa ve Felsefî Buhran." *Türkiye'de Felsefe – I (1923–2023)*, ed. Kemal Bakır, 350–361. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2024, 355.

²⁸ Peyami Safa, *Felsefe ve Diyalektik*, 182.

ilişkiye sokacak bir şey varsa bu felsefe değil, edebiyattır.²⁹ Çünkü edebiyat, felsefidil olarak kodlanan geleneksel kalıpların (başka deyişle felsefihakikat rejimlerinin) yaptığı hatalarda olduğu gibi varlıkla ilişkimizi bizi varlığın üstünde konumlandıran hiyerarşik bir ilişki haline getirmez. Dahası, teorik düzlemde kalmaz ve dolayısıyla tümeli baz alırken tekil örnekleri dikkatten kaçırmaz. Hatta belki daha da fazla, tekil örneklerden hareket eder. Böylece hayatla kurduğu ilişki de teorik olandan ziyade tecrübî bir ilişki haline gelir. Safa'nın bize kâinata ilişkin bilgi sağlayacak tünel olarak gördüğü imkânları açacak unsur, muhtemelen, edebiyatın tecrübî olana yönelik bu hassasiyetidir. Bu noktada Peyami Safa'nın felsefenin yöntemlerinde gördüğü bir kusuru, klasik hiyerarşiyi (felsefenin asıl, edebiyatın ikincil olduğu hiyerarşiyi) tersine çevirerek tekrarlama hatasına düştüğü sanılmamalıdır. Safa bizi felsefeyi edebiyata mal etmek niyetinde olduğunu sanmaktan meneder. Bilakis, kastettiği şey, iki disiplinin evlenmesinden yeni bir varlık doğacağıdır. Kafamızda bir şey canlandırabilmemiz için verdiği örnekse, Mevlana'nın şiiridir.³⁰ Safa'nın *Felsefe ve Diyalektik*'inin bir özeti olarak değerlendirilebilecek ifadelerine göre anlamın dünyasına ancak sanatkarın kanatlarıyla varılabilir. Tecrübe, mantık ya da diyalektik bunu mümkün kılamaz. Bu anlamda felsefe, edebiyatla olan ilişkisini yeniden kurmalıdır.³¹

Peki, edebî hassasiyetten yoksun filozofun yaptığı temel hata nedir? Bu soruyla birlikte artık, *Felsefi Buhran*'ın sahasına girmiş oluruz. Safa'ya göre edebî hassasiyet yoksunluğu, filozofu hakikate şöyle seslenen bir karakter haline getirmiştir: Dur, tâki senin ne olduğunu anlayalım ve seni her zaman için sabit bir şeklin içine sokalım. Yoksa varlığın gözümüzden kaçıyor. Daha önce de bahsi geçen temel hata budur: Filozoflar kavramlar aracılığıyla hayata karşı koyar, hatta ona kendi düsturlarını kabul ettirmeye çalışır hale gelmişlerdir.³² Bu ifadeleriyle Safa, daha önce de kısmen değindiğimiz bu meseleyi izah etmeye çalışır: Edebî hassasiyetten yoksun filozof, dilin varlığı kuşatabileceği hatasından hareketle, varlık sabitlenebilir bir şeymiş gibi düşünür. Halbuki hayatın dile değil, dilin hayata mukabele etmesi gerekir. Bu ihtiyaç da yine ancak edebî olanın imkânları vesilesiyle giderilebilir. Kaldı ki, her filozof bir sistem kuruyor ve dolayısıyla varlığı kuşatma iddiasıyla karşımıza çıkıyorsa, hangi filozofun

²⁹ Peyami Safa, *Felsefe ve Diyalektik*, 184.

³⁰ Peyami Safa, *Felsefe ve Diyalektik*, 185.

³¹ Peyami Safa, *Felsefe ve Diyalektik*, 185.

³² Peyami Safa, *Felsefi Buhran*, 4.

sisteminin ideal yöntem olduğuna karar vermekle ilgili bir problem doğmaz mı? *Felsefî Buhran*'da bu bağlamda kök metafor tartışmasına dönen Safa³³, Dilthey'e referansla her filozofun nihai sistem inşası iddiasında olduğunu tekrarlar. İyi ama, bu kadar çok nihai sistem olur mu? *Nihai* nihai sistem, hangisidir? Belki de onların hakikati söylediğini değil, her birinin hayatı farklı bir yerinden yakaladığını söylemek gerekiyordur.³⁴ Doğru olan budur: Filozof mutlak olanı aramaktan vazgeçmeli, mücerret sahayı terk etmeli, her kıymet ve ölçünün hayatın bir tezahürü olduğunu ve hayatın da tek ve muayyen bir kaba sığdırılamayacağını anlamalıdır. Yani hayatın dile değil, dilin hayata mukabele etmek durumunda olduğunu görmeli, felsefenin kavramlara yaslanan geleneksel diliyle yetinmemelidir. Edebiyatsa kavramlara yaslanan bu geleneksel dili aşma imkânları açısından öncelikli adrestir.

Burada devreye Nietzsche'yi sokan Safa, hayatın birbirini takip eden nesiller arasında peşine düşülen, cihan mikyasında bir tecrübe olduğunu, onun içinden muayyen ve kati neticeler çıkarılamayacağını yineler.³⁵ Sonra, şöyle bir sonuca varır:

İşte bütün felsefîbuhran, daha yakışıklı adile *hakikat buhranı* buradadır. Felsefe, insanlığın değil tek insanın felsefesi ve hakikati, küllî ve âlemşümül değil, tek adamın hakikati olarak kaldıkça, aslî ve mutlak manasile bir felsefe, bir hakikat bulunmuş diyebilir miyiz?³⁶

Peyami Safa, felsefenin bu krizinden çıkışa yönelik girişimlerdeki problemlerin de farkındadır. Mesela Husserl'deki psikolojizm tehlikesinin görür: Husserl felsefî düşüncüyü psikolojik vakıya irca eder Safa'ya göre. İnsan bir tefekkür aynasında kendi kendini seyreden bir müşahit haline gelir böylelikle. Ne var ki kendini bilmekten öteye geçemez. Hakikatlerin hakikati hala simsiyahtır.³⁷

³³ Peyami Safa Pepper'ın kök metafor kavramsallaştırmasını kullanmıyor. Zaten Pepper'ın metni de *Felsefî Buhran*'dan çok sonraki tarihlere ait. Burada kastımız, Safa'nın değerlendirmesinin Pepper'ın kök metafor kavramsallaştırmasıyla paralel oluşu, dolayısıyla bu kavramsallaştırma üzerinden anlaşılabilceğidir.

³⁴ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 8.

³⁵ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 5.

³⁶ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 10.

³⁷ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 12.

Peki ne yapmalı? Arkadaşı Léo Ferrero'ya yazdığı mektupta Valéry, felsefenin artık ancak sanat eseri olmak şartıyla var olabileceğini söyler.³⁸

Bu deyim yerindeyse bir zorunluluktur Valéry'e göre. Çünkü bütün metafiziğin ve felsefenin dibinde nihai hakikatler değil, kelimeler vardır.³⁹ Tam da bu sebeple felsefenin krizi, daha önce işaret ettiğimiz haliyle ve Safa'ya göre, bir dil meselesi olarak, bir terminoloji krizi olarak tecrübe edilmektedir.⁴⁰ Ve felsefe, bu anlamda bir sanat eseri olarak var olabilir. Bu noktada Valéry de aynı meseleyi, felsefi terminolojinin kavramlara yaslanan geleneksel yapısını eleştiriyor olmalıdır. Safa'nın kendisini *Felsefî Buhran*'da alıntılamaasının sebebi de muhtemelen budur: Felsefede ya da edebiyatta, adı ve şekli ne olursa olsun, en geriye gittiğimizde bizi karşılayacak şey kati bir hakikat değil, kelimelerdir. Birer kelime olarak felsefi kavramlar da aslında aşırı kullanım sonucu edebî tarafları görünmez olmuş içeriklerdir. Marcel Proust, Safa'nın *Felsefî Buhran*'da kendisinden yaptığı bir alıntıda, dilin hislerimize verdiği ifadeyi bir süre sonra realite olarak kabul etmeye başladığımızın altını çizerek.⁴¹ Aynı tartışmayla ilgi oldukça popüler bir başka tespit, Nietzsche'ye aittir. Derrida'nın tam da felsefe ve edebiyat ilişkisine odaklandığı metinlerini bir araya topladığı ve bu ilişkinin mahiyetiyle ilgili bir ipucu da taşıyacak şekilde adını *Felsefenin Kenarları* koyduğu eserinde alıntılanan bir ifadesinde Nietzsche, şöyle sorar: Felsefenin hakikat olduğunu söylediği şeyler, (tıpkı Proust'un iddiasında olduğu gibi) uzun bir kullanımdan dolayı metafor olduğu unutulmuş metaforlardan başka nedir?⁴² Nietzsche'nin bu sorusunu daha önceki kök metafor tartışmasıyla ve Dilthey'in felsefî hakikatlerle filozoflar arasındaki ilişkiye yönelik tespitleriyle bir arada düşünmek gerekir: Filozoflar düşünceleri için bir başlangıç tayin ederler. Bu onların sisteminin kök metaforlarını belirler. Bu dilsel bir tecrübedir ve sistemin tümüne yayılır. Bu sebeple de dilin sınırlarını aşarak, bütün dil ve tecrübeler için geçerli hakikatlere ulaşma hedefi, felsefe tarihinin de ispatladığı üzere, çok gerçekçi bir hedef değildir. Belli bir felsefi sistemin serdettiği hakikat, o sistemin mümkün kıldığı bir hakikat olarak görülmelidir. Nitekim, bir başka filozofta başka bir çıkarım, dolayısıyla başka bir hakikat karşımızdadır. Safa gibi

³⁸ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 13.

³⁹ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 14.

⁴⁰ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 15.

⁴¹ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 15-16.

⁴² Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 217.

düşünürsek burada *en üstün hakikat*in hangisi olduğunu belirleme problemi söz konusudur. Bu durumun, yani felsefî hakikatlerin filozofların söylemleri bağlamında ortaya çıkan tezahürler olduğunun fark edilmesi, felsefede bir kriz olarak tecrübe edilir fakat felsefe faaliyetini de anlamsızlaştırmaz. Yapılması gereken felsefenin dille kökensel ilişkisini görmek, dili anlamı basitçe ileten bir enstrüman gibi düşünme hatasına düşmemek ve dolayısıyla edebî olanın imkânlarından istifade etmektir. Zira Güven'in ifadeleriyle iki disiplin arasındaki ilişki, sonradan gelişen bir ilişki olmaktan çok her iki disiplinin de kendi kimliğini kurmaya başladığı anda gerçekleşmeye başlayan bir ilişkidir.⁴³ Bu bağlamda Safa, bu meselede zihninde canlanan tabloyu şöyle tasvir eder:

Halbuki dava sistemle hayat ve düşünce ile realite arasında olmaktan ziyade, binnefis bana kelime ile mana arasında gibi geliyor. Edebiyatla biraz fazla meşgul olmuş ve kelimelerden çok çekmiş bir adam sıfatıyla bana bu işkili, bu endişeyi çok görmeyiniz. Bizzat felsefe ve psikoloji, yazık ki üstünde pek az durmaya tenezzül ettikleri bu ihtilafı, yani düşünceden dile, imaje ve kelimeye giden yolun çıkmazlarını düşünmedikçe evvela kendilerini anlatmak vasıtasından mahrum kalacaktır. Şiir gibi söz sanatlarının zuhuru sebep olan ihtiyaç, kelimenin lügatteki dar manasını düşüncenin ufuklarına layık bir engine kavuşturmadır.⁴⁴

323

Felsefenin tecrübe ettiği krizle ilgili en açık tespit, bu pasajda görünür: Düşünce ile dil arasındaki ilişki meselesi. Başlangıçta bu ilişkiyi açıklamaya yönelik iki gelenekten bahsetmiştik. Analitik felsefe bu problemi temsil mantığıyla, kıta felsefesi ise daha çok dille düşünce arasında organik bir bağ kurarak aşmaya çalışır. Fakat her halükârda problem ortada durmaktadır: Bir düşünce içeriği hangi kanalla dilsel bir ifade halini alır? Tam bu noktada, edebiyat tartışmalarındaki edebîlik meselesine değinmek ve meselenin oldukça karmaşık bir mahiyette olduğunu belirtmek gerekir. Edebîliği tanımlama girişimlerine yoğunlaştığı çalışmasında Bingöl, tanımlama girişimlerini altı başlık altında toplar: Kurmaca, günlük dilden ayrışma, estetik haz uyandırma, okuma deneyimi, metinsellik ve öznelilik. Her bir başlığı açtığı çalışmasında Bingöl'ün vardığı genel sonuç, edebîliğin bu başlıklardan herhangi birine indirgenemeyeceği sonucudur. Ayrıca çalışmada edebîliğin tespitinde içerikten ziyade biçimsel unsurlara

⁴³ Ferit Güven, "Felsefe, Edebiyat, Özne", Felsefe ve Edebiyat içinde, ed. Mustafa Günay&Ali Osman Gündoğan, Konya: 2014, 171.

⁴⁴ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 17-18.

yaklaşan Rus biçimcilerinin sağladığı açılımın üzerinde de durulur.⁴⁵ Fakat bu noktaya da bir şerh düşülmelidir: Felsefe-edebiyat ilişkisinin klasik yaklaşımları aşacak şekilde kurulması demek, edebîliğin özcü bir tanımına da mesafe almak demektir. Bingöl'ün çalışmasında sıralanan altı madde, tek başlarına anlam ifade etmemeleri ya da aynı özelliklerin edebî olarak tasnif edilmeyen başka metinlerde de görülebileceği gibi gerekçelerle edebîliğin nihai bir tanımı olamamaktadırlar. Yani, daha anlaşılır bir ifadeyle, edebîlik bu özelliklere indirgenememektedir. İşte aynı durum, Rus biçimcilerinin yaklaşımı için de rahatlıkla söylenebilir: Herhangi bir metnin biçimi itibarıyla edebîlik sıfatını alması ve edebî olarak tasnif edilmeyen metinlerden sırf bu özelliği itibarıyla ayrışması mümkün görünmemektedir. Söz konusu metin bu biçimi pekâlâ başka tür altında tasnif edilen metinlerle paylaşabilir. Biçimsellik meselesi metin merkezli tartışmaların önemli başlıklarından biridir. Derrida'nın pek çok başka performatif çalışmasıyla birlikte mesela meşhur *Glas* metni, aynı sayfada biri edebî, diğeri felsefî metin ürettiği varsayılan iki düşünürü (Genet ve Hegel) tartışan iki sütun taşıyarak, bu biçimsellik mantığını sorgular. Öyleyse bir düşüncenin hangi kanalla dilsel bir ifade aldığına yönelik soru ne felsefî ne de edebî perspektiften (tabii salt felsefî ya da salt edebî bir perspektiften bahsedilebilirse) cevaplanması kolay bir sorudur. Safa'ya göre bu esaslı probleme cevap veremiyor olmak felsefeyi bir krize sürüklemiştir. İşte edebiyat, bu kanal ya da kanallar üzerine düşünme imkânlarıyla felsefenin söz konusu krizi aşmak için dikkate almak zorunda olduğu bir müktesebat sunar. Burada edebiyatın katkısının bir cevap olarak değil de imkân olarak kavranması önemlidir. Çünkü felsefîdili eleştirirken edebiyatın da dilsel bir performans olduğu ve kelime-anlam geriliminin edebî olan için de geçerli olduğu unutulmamalıdır. Daha anlaşılır bir deyişle kelime dar, anlam genişir:

İçimizin bütün pencerelerinin dışarıya açıldığını zannettiğimiz anlar var ki o zaman her şeyi sezer gibi oluyoruz; fakat dilimiz takatsiz kalıyor. Şiirin hususi kombinezonlarıyla bu takatsizliğe karşı çıkmak istiyoruz, yahut musiki gibi bizi kelimenin darlığından kurtarabilecek seyyal ifade sembolleri arıyoruz, resmin tonlarına, heykelin ve mimarının hacimlerine koşuyoruz. Bütün güzel

⁴⁵ Ulaş Bingöl, "Edebîlik üzerine." *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 7.1 (2020): 127-140.

sanatlar, kelimenin kifayetsizliği, hatta bazan meramımıza ihanetle mücadelelen başka nedir?⁴⁶

Safa'nın son ifadeleri bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir: Evet, felsefe yaşadığı dilsel krizle ilgili olarak mutlaka edebi olana müracaat etmelidir. Ne var ki, arayacağı şey nihai bir hakikat değil, geniş imkânlar olmalıdır. En azından Safa, dille ilişkimiz söz konusu olduğunda edebî alanda da henüz merama ihanet düzeyinden öteye geçilemediğini düşünüyor gibi görünmektedir.

Sonuç

Peyami Safa'nın felsefe-edebiyat ilişkilerine yönelik kanaatleri, özellikle *Felsefe ve Diyalektik* ile *Felsefî Buhran* metinlerinde ortaya koyduğu tablo, yer yer klasik argümanlara, döneminde zaten bilinen birtakım tespitlere yaslanıyormuş gibi görünebilir. Fakat meselenin bundan ibaret olmadığını anlamak için detayları görebilmek gerekir: Safa'nın döneminde kültürümüz, felsefe ile ikinci büyük karşılaşmasını tecrübe etmektedir. Tekâmül ettiği İslam felsefe kültürünü ortaya çıkaran ilk karşılaşmanın ardından bu ikincisi, modern felsefeyle karşılaşmadır ve bu karşılaşmada felsefe bize ulaştığı kaynakta, Batı'da bir kriz halindedir. Yeni sorun alanları, yeni söylem ve metotları ifade eden bu ikinci başlangıçta modern felsefe alımlayışımızın karakteri, naif bir karakterdir⁴⁷. Bu naifliği, modern felsefeyi tecrübe ettiği krizi gerektiği kadar dikkate almadan alımlamak şeklinde yorumlarsak, *Felsefî Buhran*'ın gösterdiği şeyin önemini ve orijinalliğini de tespit etmiş oluruz. Peyami Safa *Felsefî Buhran*'da Nietzsche ve Husserl gibi tarihsel referanslarına da belli bir hâkimiyetle bu krizi görmüş, bunun tam da Batılı literatürde tartışıldığı haliyle dil merkezli bir kriz olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla Safa'nın okumasını, felsefeyi söz konusu krizi de dikkate alarak alımlamaya yönelik orijinal bir girişim olarak değerlendirmek gerekir. *Felsefî Buhran*'ın bir başka orijinalitesi, bu krizle karşılaşan felsefenin soluğu edebiyatın kıyılarında alacağını düşünen dönemin güncel yaklaşımını takip etmesidir. Fakat Safa bunu geleneksel felsefe-edebiyat karşıtlığını sürdürerek yapmaz. Daha çok iki disiplin arasındaki bir izdivaçtan bahseder. Bu izdivaç sayesinde felsefenin kazanacağı şey, kelime ile anlam arasındaki ilişkinin dinamik mahiyetini fark etmek olacaktır. Felsefî hakikat rejimleri, kelimeler dondurularak kavram haline getirilebilirmiş gibi akıl yürütme hatasıyla

⁴⁶ Peyami Safa, *Felsefî Buhran*, 18.

⁴⁷ Ali Utku&Cüneyt Kaya, "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (17), 2011, 9-50.

maluldürler. Felsefenin bu krizi aşması sanatın, özelde edebiyatın dille kurduğu gerçekçi ilişkiden istifade etmesiyle mümkün olabilir.

Peyami Safa, zaman zaman müracaat ettiği Batıcı perspektif dolayısıyla kriz tartışmasında bir çelişkiye de düşer: Rönesansı ve onun mümkün kıldığı riyazî dünya görüşünü çok önemser, bunun medeniyet kurucu bir dünya görüşü olduğu konusunda şüphesi yoktur. Ona göre riyazîleşmeden Avrupalılaşmak imkânsızdır.⁴⁸ İyi ama Batı felsefesiyle ikinci karşılaşmamızın gerçekleştiği tarihlerde, 19. yüzyılda bu düşüncenin bir krizi tecrübe ediyor olmasıyla Safa'nın bahsettiği riyazîleşme arasında doğrudan bir bağlantı yok mudur? Husserl'in *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*'de krizi doğuran etkenleri sayarken doğalcılık ve nesnelcilikten bahsetmesi, bu riyazîleşmenin açık bir ilanı ve eleştirisi değil midir? Öyleyse felsefenin Safa'nın da fark ederek eleştirdiği dilsel krizinde, yani kendisini nihai hakikatlere ulaşacak bir disiplin olarak formatlamasının doğurduğu krizde bu riyazîleşmenin etkisinin olmadığını söylemek mümkün müdür? Nitekim hem Safa'nın farkında olduğu hatta, Batı felsefesi içerisinde Nietzsche'den Husserl'e kadar takip edilebilen hatta hem de Safa'dan sonra aynı tartışmaya dahil olan Derrida gibi filozoflarda bu tespit görülür: Nietzsche edebiyatın imkânlarıyla felsefî hakikat rejimlerini sorgular, Husserl bu mantığı bütün bir kültürü krize sokan bir mantık olarak değerlendirir ve Derrida bu tarihi Batı metafiziği kavramsallaştırmasıyla eleştirinin konusu haline getirir.⁴⁹ Bu haliyle Safa meselenin terminolojik boyutunu görebilmiş fakat bu boyutu daha büyük bir krizin tezahürü olarak değerlendirme yoluna gitmemiştir.

Yine de söz konusu dönemi eleştirmenin kimi ve hangi meseleyle ilgili olursa olsun kolay olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Kültürel açıdan odaklanılması gereken, bu düşüncelerin orijinal taraflarıdır. Safa'nın *Felsefî Buhran*'da ortaya koyduğu perspektif felsefe tartışmalarının geldiği noktadan haberdar olmasıyla, bu noktadaki krizi görebilmesiyle ve söz konusu krizden çıkış için yine felsefe tartışmaları içerisinde güçlü bağlamı bulunan bir çözüme işaret etmesiyle sadece dönemi açısından değil, güncel felsefe meselelerimiz açısından da daha fazla dikkate alınmayı hak eden orijinal bir perspektiftir. Son olarak, edebiyatçılarımızın modern felsefe ilgimizin başlangıcındaki baskın rolünü Safa'nın katkısıyla bir arada düşünmek, kültürümüzün felsefenin krizini aşma hususunda sahip olduğu geniş imkânları fark etmek açısından da heyecan vericidir.

⁴⁸ Ayvazoğlu, *Peyami*, 313.

⁴⁹ Peyami Safa Gülay, *Kurucu Öteki*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 23.

KAYNAKÇA

- Ayvazoğlu, Beşir. Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008
- Bingöl, Ulaş. "Edebîlik üzerine." *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 7.1 (2020): 127-140.
- Colebrook, Claire. "Literature." Understanding Derrida içinde, ed. Jack Reynolds&Jonathan Roffe, 75–82. London: A&C Black, 2004.
- Daşcıoğlu Yılmaz. "Dilin içinde dil, doğanın içinde perde: Şiirde metafor ve imge." *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi* 109.S 767 (2015).
- Derrida, Jacques. Margins of Philosophy, çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Points....: Interviews, 1974–1994. ed.&çev. Peggy Kamuf. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- Yazı ve Fark. çev. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Felsefî Buhran, İstanbul: Çığır Mecmuası Neşriyatı, 1939.
- Edmonds, David, John Eidinow. Wittgenstein'in Maşası. çev. Ahmet Biçen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Gülây, Peyami Safa. Kurucu Öteki, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Güven, Ferit. "Felsefe, Edebiyat, Özne", Felsefe ve Edebiyat içinde, ed. Mustafa Günay&Ali Osman Gündoğan, Konya: 2014, 171
- Kara, Murat. "Varoluşçuluk Bağlamında Edebiyat ve Felsefe, Şiir ve Endişe". *BEÜ SBE Derg.*, 8(1), 2019, 43-66.
- Pepper, Stephen C. "Introduction: Metaphor in Philosophy." *The Journal of Mind and Behavior* 3, no. 3/4 (1982): 197–205.
- Rorty, Richard, ed. The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Safa, Peyami. "Felsefe ve Diyalektik." *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa*, ed. Beşir Ayvazoğlu, 165-185. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Sanat, Edebiyat, Tenkid: Objektif 2, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

FELSEFENİN KRİZİ VE PEYAMİ SAFA'NIN FELSEFİ BUHRAN'I
THE CRISIS OF PHILOSOPHY AND PEYAMİ SAFA'S FELSEFİ BUHRAN
Peyami Safa GÜLAY

Turanlı, Gül. "Peyami Safa ve Felsefî Buhran." Türkiye'de Felsefe – I (1923–2023),
ed. Kemal Bakır, 350–361. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2024.

Utku, A.&Kaya, C. "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi". *Türkiye
Araştırmaları Literatür Dergisi*, (17), 2011: 9-50

Wittgenstein, Ludwig. Felsefî Soruşturmalar. çev. H. Barışcan. İstanbul: Metis
Yayınları, 2010.