EMMANUEL MOUNIER



varoluş felsefelerine giriş

ALAN YAYINCILIK : 64
Düşünce Dizisi : 9

VAROLUŞ FELSEFELERİNE GİRİŞ
INTRODAUCTION AUX EXISTENTIALISMES

Emmanuel Mounier

Türkçesi :
Serdar Rifat Kırkoğlu

Mayıs 1986

Dizgi / Baskı : Özdem Kardeşler Matbaası
Kapak Düzeni : PANO Grafik

alan yayıncılık
ticaret limited şirketi
Başmuhasip Sk. Tales Han
No: 302 Cağaloğlu/İSTANBUL

Emmanuel Mounier

VAROLUŞ FELSEFELERİNE GİRİŞ



Türkçesi :
Serdar Rifat Kırkoğlu

İÇİNDEKİLER

— Varoluşçuluk ve Emmanuel Mounier. 5
— Emmanuel Mounier'nin Yaşam Öyküsü, Yapıtları ve Öğretisi 35
— Giriş 43
I — Felsefi Uyanış Teması 51
II — İnsan Varoluşunun Dramatik Kavranılışı. 72
III — Kişisel Dönüşüm Teması 107
IV — Bağlanma Teması. 122
V — Başkası Teması. 136
VI — Tehlikeye Atılmış Yaşam. 158
VII — Varoluş ve Doğruluk. 180
VIII — Varlık Ülkesi Aramızdadır. 193
— Özel Terimler Sözlüğü. 210
— Bibliyografya. 214

VAROLUŞÇULUK VE EMMANUEL MOUNIER

Emmanuel Mounier'nin elinizdeki kitabın Giriş' *inde dile getirdiği: «Yüzyılın son saçmalığı varoluşçuluk modası olmalı» görüşü artık çok gerilerde kaldı. O zamandan bu yana —kitabın 1946'da yayımlanmış olduğunu düşünürsek— köprülerin altından çok sular geçti. Varoluşçuluk akımının düşün sahnesini terkeder gibi gözüktüğü, bambaşka düşünce akımlarının bir «moda» olup olmadığının tartışıldığı günümüzde, ortaya «Varoluş Felsefelerine Giriş» başlıklı bir çeviriyle çıkmak, belki hepten yadırgatıcı. Giderek, bu tutumun bir anakronizma olduğu bile söylenebilir. Öyle ya, artık «özgürlük», «bağlanma», «bilinç», «anlam» kavramlarından değil; «yapı», «kod», «imlem» terimlerinden söz ediliyor, nesnenin özneye oranla öncelliği vurgulanıyor, «varoluş», «Tarih» kavramlarından değil de «bütünlük» kavramından dem vuruluyor. Aslı aranırsa, moda sözcüğü ile felsefe denilen bilgi disiplini arasında ilginç bir bağıntı var. Kendimize şu soruyu sormaktan kaçınamıyoruz: Moda sözcüğünün içerdiği gelip geçicilik yanında, bir felsefenin zamana direnen özyapısını, kalıcılığını neye dayanarak açıklayacağız? Bu açmazın içinden belki olsa olsa bir tek «görececilik» akımı çıkabilir diye düşünüyoruz ilkin. Öte yandan şunu görüyoruz: varoluşçuluk akımı* philosophia perennis*'e, tüm zaman-*

ların üstündeki ölümsüz felsefeye ters düşen, ona karşı kesin bir tavır almış olan bir düşünce akımı. Bir başka deyişle, moda kavramının içerdiği gelip geçiciliği bu felsefenin çatısı içine bütünlemek bir anlamda olası. Öte yandan, Mounier'nin belirttiği gibi, varoluşçuluk modası kavramı bir saçmalığı da barındırıyor. Çünkü moda olan şey eninde sonunda ortadan kalkmaya mahkûm. Şu da var ki, tarihsel akış içinde gözlemlediğimiz felsefe karşıtlaşmaları, tepkileri sözünü ettiğimiz bu «moda» sözcüğünün ötesinde bir anlam da taşıyorlar kuşkusuz. Varoluşçuluğun ilk ortaya çıktığı dönemler olan II. Dünya Savaşı sonrasında boygösteren Saint-Germaine-des-Prés snobluğundan tutun da, A.B.D.'deki Vogue *gibi moda dergilerine makale vermeye değin varan yaymaca girişimlerinin, akımı kitlelere mal etme amacını güden bu sözde tutumun, varoluş felsefesinin köktenci özyapısını ne denli zedelemiş olduğu da herkesin hatırında. Bir felsefe kendi özeğine «duygu»yu yerleştirdi mi, o felsefe herkesin olabiliyor, ama, herkesin olan bir felsefenin geçerliliği de hemen askıya alınıyor. Gerçekte, belli bir döneme egemen olan her felsefe —bu felsefe ister usa öncelik tanısın ister duyguya— son çözümlemede, o dönemin düşünsel isterlerini karşılıyor demektir. Varoluş felsefeleri de, böylesi bir düşünsel atmosfer içinde doğdu kuşkusuz. Tepkisi, ilkçağlardan beri süregelen bir birikimin tepkisiydi. Eğer varoluşçuluğu sıradan bir düşünce akımının, bir modanın ötesinde bir şey olarak görüyorsak, onun azçok geleceği olan bir akım olduğunu düşünüyorsak, az önce sözünü ettiğimiz anakronizma eleştirisi, geçerliliğini kendiliğinden yitirmiş demektir. Beri yandan, günümüzde, yapısalcılık akımı, varoluşçuluğunkine benzer bir yazgıyı paylaşıyor. Bir zamanlar nasıl bir varoluşçuluk modası var idiyse, şimdi de bir yapısalcılık modası var, deniliyor. Bu moda yaftası hiç kuşkusuz, yapısalcı akımın dilbilim ve yazınbilim alanlarında*

ağırlığını ortaya koymuş olmasına karşıt bir tepki olarak ortaya çıktı. Yapısalcılığın kendi söylem alanını genişleterek bir felsefe, bir dünyagörüşü düzlemine çıkmasının yarattığı kaygılar, kaçınılmaz olarak, bu akımın da bir moda olup olmadığı sorusunu akla getiriyor. Ne var ki, yapısalcılığın bir moda olarak görülmesinin altında yatan gerçek ile varoluşçuluğun bir zamanların moda düşünce akımı olarak algılanmasının altında yatan gerçek biraz farklı.

Kısa bir tanıtma yazısının boyutlarını kat kat aştığını bilmemize karşın, varoluşçu felsefenin yapısalcı akımla kurduğu bağıntılar üzerine birkaç söz söylememize izin verilsin. Bilindiği gibi, geleneksel felsefe akımlarının karşısında varoluş felsefelerinin başlattığı tepkinin özü, en genel anlamında, «öznellik», «bireysellik», «tutku» gibi değerlerin «nesnellik», «evrensellik», «us» değerlerinin önündeki öncelliğine sahip çıkmaktı. XVIII. yüzyılın dural dünya kavrayışının karşısına, Bergson felsefesinden alınan «oluş», «psikolojik zaman» ve «devingenlik» gibi kavramlar çıkarılıyordu. Varoluşçu felsefe öz felsefesine bir tepki olarak, «varoluşun bir dizgeye indirgenemeyeceği» önermesini bilgikuramı anlayışının özeğine oturtmuştu. Oysa, 1960'lardan başlayarak, Avrupa'da, özellikle de Fransa'da, varoluşçu felsefe akımına karşı şiddetli tepkiler başgösterdi. Gitgide güç kazanan dilbilim tabanlı yapısalcılık akımı, varoluşçuluğu, öznellik batağına saplanmakla, insancılık adı altında öznenin rolünü abartmakla eleştiriyor, en önde gelen sözcülerinden biri olan Michel Foucault'nun ağzından, insanın henüz «bulgulanmamış» bir şey olduğunu ilân ediyordu. Böylelikle, Kara Avrupası felsefesinde, yüzseksen derecelik bir dönüşle, özneden nesneye, bireysel seçiş kavramından tümel dizge (yapı) kavramına geçilmişti. Bundan böyle, özgür seçişlere dayanan, değer yaratıcı özgürlük ahlakı bir yanılsamadan başka bir şey değildi; çünkü artık insanın kendini seç-

mesi söz konusu değildi, tersine: insanı «dizge» seçiyordu. Varoluş felsefelerinin savlarıyla bütün bütüne karşıtlaşan bu görüşler, temelde, bir anlamda özümlenmiş, belki bir anlamda da usanılmış varoluşçu savlar karşısında ne olursa olsun bir muhalefet yapmayı imler gibiydi. Öte yandan, akla hep şu soru geliyordu: ana sorunsalı «varlık», «insan», «evren» gibi değerler olan ve adına felsefe denilen bilgi disiplininde, yapısalcı düşünce akımı bir felsefe kimliğiyle ortaya çıkıp, yasal bir sesle konuşabilir miydi acaba? Çünkü sonuçta bu akım insan etkinliklerinden biriyle, yalnızca dil dizgeleriyle sınırlıydı. «Ardsüremlilik» kavramı karşısında öncelik tanıdığı «eşsüremlilik» kavramıyla, bir anlamda Tarih'i dondurarak, varoluşun bir çeşit fotoğrafını çekmeye çalışıyordu. Yani, bir başka deyişle söylersek, bu dural dünya kavrayışı, yeni bir status quo *ideolojisi görünümündeydi. Artık defteri dürülmüş, devrini tamamlamış bir düşünür olarak görülen Sartre, 1966'da* Arc *dergisine verdiği bir demeçte, yöntem olarak sınırlarını bildiği sürece, yapısalcılığa hiç de karşı olmadığını, ancak, yapısalcılığın bir felsefe olarak ortaya çıkacak bilgi donanımını da henüz yaratamadığını vurguluyordu. Sartre'a göre bu niteliğiyle yapısalcılık yeni bir tür olguculuk olmaktan öteye gidememekteydi. Bu akımın bilgikuramsal temellerini irdelediğimizde temelde şunu görmekteyiz: yapısalcılığın insanbilimlerine uyguladığı çözümsel yöntemde, Gilles Deleuze'ün açık bir biçimde sergilediği gibi, «gerçek» ve «imgesel» ögelerinin yanında «simgesel» öge ön plana çıkıyor. Oysa, yapısalcılık kendini ortaya bir felsefe olarak koymak istedi mi, söz konusu bu simge kavramının görece ağırlığı felsefe düzleminde tartışılabilir. «Gösterilen» teriminin tümüyle yerini tuttuğu varsayılan simge kavramı, varoluşçuluk felsefesi gibi, varlık'ı bilgiye indirgememeyi temel norm yapmış olan bir felsefede, oldukça kuşku götürür bir kavram olmaktadır. Beri yandan,*

sezgiye dayanan betimsel fenomenolojik yöntemle yapısalcılığın usçu çözümsel yöntemi de bu noktada uzlaşmaz gibidir. Yalnız şu da var: Varoluş felsefesinin çıkış noktasını oluşturan «varoluş dizgeye indirgenemez» önermesi, yapısalcı akımın bir açıklama ölçütü olarak kullandığı dizge/yapı terimleriyle doğrudan doğruya da karşıtlaşmamakta. Çünkü yapısalcılık, varoluşçuluk gibi, kendiliğinden «ruh durumları»na değil de («Stimmung»), zaten bir dil içinde dile geldiği varsayılan sanat yapıtlarına ya da budunbilimsel ilişkilere yöneliyor, söylemini dolayımlanmış olarak kuruyor. Roman olsun, söylenceler olsun yapısalcılığın anlama nesnesi olarak seçtiği olgular birer ham yaşantı değil, temelde, kendi başlarına bir dizge, bir yapı olan şeyler. Kısacası, a priori, *nesnede de olduğu varsayılan bir dilden yola çıkılarak usyürütülüyor yapısalcılıkta. Bilgikuramsal açıdan, bunun tersi olanaksız, ama bu yöntemi özellikle seçmemiz için de hiçbir* apodiktik *etmen yok gibi. Dizge kavramı o kadar yanılsamalara yol açan bir şey ki, tüm kurumlara, dolayısıyla da tüm dizgelere karşı çıkmayı felsefelerinin çıkış noktası yapmış gerçeküstücülük akımı bile, bu karşıçıkışı yine bir dizge, adına «otomatik yazı» denilen bir dizge aracılığıyla yaptığının farkında bile değildi. Bu anlamda dile getirilen, dışavurulan her şey dizgeselleşmeye ister istemez mahkum. Varoluş filozoflarının kendileri de temel önermelerini; ister G. Marcel gibi sıkı dokunmuş, yapılaşmış bir dilden kaçınsınlar, ister Sartre ya da Heidegger gibi binbir türlü totolojiye, mantık açmazlarına başvursunlar, temelde yine kaçınılmaz belli bir dizge içinde kuruyorlar sonuçta. Varoluş felsefesi dizgeye değil, dizgeleştirme eğilimlerine; mantık'a değil mantıkçılık çabalarına karşı çıkarken hep insan varlığının parçalanmaz bir «bütünlük» olduğunu öngörüyor. Bu kavram üzerinde biraz duralım: Yapısalcılığın seçtiği bir başka anahtar kavram olan «bütünlük» teriminin tarih-*

sel arkaplanına baktığımızda, bu kavramın da Kant tan beri felsefenin gündeminde olduğunu görüyoruz. Yapısalcı olmadığını ileri sürmesine karşın, yapısalcı araçlarla çalıştığı ayan beyan ortada olan Althusser' de, bilindiği gibi, bütünlük kategorisi nesnel bir veri olarak ortaya çıkıyor. Marxçı kavrayışa koşut bir doğrultuda, maddeselliğin tinsellik, nesnenin özne üzerinde kesin bir öncelliği var. Althusser, hep önceden verilmiş ve bilimsel olarak yeniden kurulması sözkonusu olan karmaşık bir bütünü gözönünde tutuyor. Bu kavram, varoluşçulukta, yapısalcılıkta olduğu denli, ön plana çıkmamakta ya da şöyle dersek daha çok devre dışı bırakılmakta. Sözgelimi Sartre'ın Varlık ve Hiçlik'*inde hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği söylenen «kendinde-varlık/kendisi-için varlık» kaynaşması, bu bütünlüğün bir başka anlatımı. Ne var ki,* Diyalektik Aklın Eleştirisi *(1960) nin Sartre'ı, terminolojisinde yavaş yavaş bu terime bir yer açmaya başlıyor ve bütünlük'ten çok çeşitli «bütünleyiş» çabalarından söz ediyor. Bütünlük kavramı konusunda varoluşçuluk ile yapısalcılığı kesin bir uzlaşmazlığa getiren nokta ise, bilindiği üzere, Tarih olgusu karşısında tutumlarının kökten farklılığı. Varoluş felsefesi ancak insandan yola çıkılarak bir bütünlüğe ulaşılabileceğini, daha önceden* a priori *hiçbir bütünlük olamayacağını savunurken, yapısalcılık bütünlüğü dıştan verilmiş, nesnece benimsetilmiş bir kategori olarak görüyor. Bu konuda tek ayrıca, kavramlarını J. Piaget'den alan Lucien Goldmann'ın «oluşumsal yapısalcılığı» (structualisme génétique). Goldmann için de bütünlük dıştan verilen, nesnece benimsetilen bir olgu değil. Sartre'ın Marxçılığa yaklaştığı dönemde savunduğu gibi, bütünlük temelde insani bir etkinliğin ürünü ve anlatımı. Varoluşçuluğun Marxçılığa en çok yaklaşıp, yapısalcılıktan en çok uzaklaştığı nokta da yine bütünlük kavramı dolaylarında olmakta. Çünkü dünyagörüşü açısından kökeninde trajik bir felse-*

fe olsa da, Marxçılık gibi varoluşçuluk da, geleceğe yönelik tüm insani praxislerin anlamı olarak «değer» sorunsalını ön plana çıkarmakta. Yapısalcılık ise nötr, yantutmaz bir bilimsellik adına, değere daha başlangıçta sırt çeviren bir akım. Sayın Adnan Onart'ın «Türk Dili» dergisinin 1973 tarihli «yapısalcılık özel sayısı»nda açık bir biçimde dile getirdiği gibi, yapısalcılıkta değer, dizgedeki belli bir ögenin işlevine indirgendiği için, yaşama doğrudan bağlayabileceğimiz bir kavram olmaktan çıkıyor. Böyle olunca da, yapısalcılık, sonuçta, yaşam karşısında suya sabuna dokunmayan, kayıtsız, bağlanmasız bir dünyagörüşüne, temelinde dönüştürücülük bulunmayan katkısız bir temaşa bilimciliğine dönüşüyor. Her türlü değeri devre dışı bırakan bu düşünce akımının değersizlikten bir değer çıkardığı, yani hiççiliğe kapıldığı söylenebilir mi acaba? Nietzsche değerler tablosunu altüst ederken, onların göreceliklerini koruyor, yalnızca saltıklaştırılmış değerlere savaş ilân ediyordu. Oysa yapısalcılıkta böyle kısmi bir koruma çabası bile yok gibi. Değerler ne mene bir şey olduğu bile doğru dürüst anlaşılmayan, kumsaldaki bir ayak izine indirgenmiş insan öznesi önünde tüm yalıtılmışlıkları, tüm içeriksizlikleri, tüm gereksizlikleri ile geçip gidiyorlar sanki. Değeri değer olarak ortadan kaldırmaya yönelen her türlü görüşün zorunlu olarak Tarih sürecini de yadsımaya varacağı, en azından Tarih'i bir praxisler bütünü olarak göremeyeceği ortada. Tarih'i yadsımayı aklından bile geçirmediğini söyleyen Claude Lévi-Strauss, sözgelimi bir klanın aile yapısını incelerken, zaman ögesini işin içine sokmayarak bir soyutlama yaptığını kendisi de kabul ediyor. Ama işte tüm sorun da, bilimin onsuz olamayacağı soyutlama *ediminin, bir «varlık nedeni» taşıyıp taşımadığını bilmekte. Varoluşçuluğun biraz dogmatik bilim düşmanlığı, bu belirsizlikte aransa gerek. Yukarıda belirtmiş olduğumuz tüm olumsuz noktalara karşın, yapısalcılığın XVIII. yüzyı-*

lın usçuluğu türünden katıksız bir usçuluğa kapıldığını söylemek kuşkusuz abartma olacak; çünkü Lévi-Strauss sürekli olarak zihindeki a priori ussal bir tasarımla olguda ortaya çıkan ampirik verinin etkileşmesinden söz ediyor. Sanırım temel nokta, yapısalcıların yaptığı gibi, Tarih'i adı sanı olup kendisi olmayan soyut bir öz olarak kabul etmek değil, tersine, bir varoluş, bir süreç olarak görmek, ki gerçekte Tarih süreç olarak görülmediğinde, Tarih olmaktan çıkmakta. Varoluş felsefeleriyle yapısalcılık akımının ilişkilerini, diyalog ve diyalogsuzluk noktalarını yeniden toparlayacak olursak, görüyoruz ki, birisi klasik felsefe anlayışını sürdürürken, —kuşkusuz biçimsel anlamda— ötekisi, artık felsefenin «bilimlerin kraliçesi» olarak görülmediği çağımızda, felsefeye bulaşmak istemeyen bir anti-felsefe olarak beliriyor. Ne var ki, bu akımın ele aldığı sorunlar, daha önce de söylediğimiz gibi, felsefenin klasik sorunları değil. Bu anlamda karşımıza, âmiyane deyimle, Karagöz - Hacivat tablosu gibi bir şey çıkıyor ve bu tablonun sürüp gideceğine hiç kuşku yok.

Varoluşçuluğun Marxçı tarih öğretisiyle karşılaşma noktalarına kısaca değinmek istediğimizde şunları görüyoruz: özellikle ilk çalışmaları varoluşsal bir görünge içinde okunabilecek Maurice Merleau-Ponty'yi (1908 - 1961) dışta tutarsak, varoluş felsefesi Marxçılıkla ilişkisini daha çok Sartre aracılığıyla kurdu. İkinci Dünya Savaşı ertesinde gitgide Marxçı dünyagörüşünün ilkelerine yaklaşan Sartre, kendi varoluşçuluğunun, ortak bir devrimci dünyagörüşüne ulaşma yolunda, kaba maddeciliğin getirdiği yüzeysel ilkelerden çok daha derinlikli felsefi temeller sunduğunu ileri sürmekteydi. «Maddecilik ve Devrim» (1946) adlı yapıtında, Marx'ın çalışmalarından türetilmeye çalışılan sözde Marxçılığı hedef alarak, Marxçıların bel bağladıkları soyut bilimciliğe ağır bir saldırı yöneltti. Sartre, Marxçılığın benimsediği diyalek-

tik kavrayışın, bilimlerin olgucu, tekyönlü nedensellik kavrayışıyla hiçbir zaman bağdaşmayacağını, hem diyalektik maddeciliğe hem de bilimci maddeciliğe bağlı kalmanın altedilmez bir çelişki yarattığını vurguluyordu. Bu saldırıya ilk tepki, Marxçılığın en büyük sözcüsü sayılan György Lukacs'tan (1885 - 1971) geldi. Lukacs, 1948'de yayınlanan Marxçılık mı, Varoluşçuluk mu *başlıklı kitabında, varoluşçuluğun, Marxçılık ile burjuva felsefesi arasında bir üçüncü yol olma savıyla ortaya çıktığını, bu seçmeci tutumun kökeninde Marxçılığın özünü kaçınılmaz biçimde çarpıtacak ögeler barındırdığını belirtiyordu. Lukacs, 1946'da da, Karl Jaspers ile «Genel Avrupa anlayışı» konulu yoğun bir tartışmaya girmişti. Sartre Lukacs'ın eleştirisine, 1957'de, Polonya'da yayımlanan bir dergi için kaleme aldığı, «Marxçılık ve Varoluşçuluk» başlıklı bir polemik yazısıyla karşılık verdi. Polemik yanı ağır basan bu deneme, bilindiği gibi, daha sonraları* Diyalektik Aklın Eleştirisi *(1960) adlı çalışma için bir ön basamak işlevini kazanacaktı. Sözkonusu denemede, Sartre, işe felsefe kavramının anlamını sorgulamakla başlıyor, dizge anlayışı konusunda Hegel-Kierkegaard karşıtlığını ele alıp bu karşıtlıktan yola çıkarak, hem Kierkegaard'ın hem de Marx'ın Hegel'e oranla gerçeğe yakınlık noktalarını ve Hegel felsefesine üstünlüklerini belirtiyordu. Öte yandan Sartre, kendi varoluşçuluğunu Marxçılık içinde «kapalı bir alan» ve Marxçılığı da «yüzyılımızın en büyük felsefesi» olarak görmekle birlikte, Marxçılığın kemikleşmeye yüz tutmuş yanlarını da ısrarla vurgulamaktan kaçınmıyordu. Aslı aranırsa, Sartre'ın son dönem çalışmalarının* Varlık ve Hiçlik'*te ileri sürülen felsefi savlardan oldukça farklı anlamlar barındırdığı da göze çarpmaktaydı. Sözgelimi, artık bir ideoloji olarak nitelendirdiği kendi varoluşçuluğunu, Marxçılığın Tarih'e açık gövdesine bütünlemeye çalışmakta sakınca görmemekteydi. Böylelikle, metafizik nitelikli varoluş-*

çu savlar, Tarih'in devreye girmesiyle saltık zamandışı özelliklerini yitiriyorlar ve sonunda ancak aşılmak üzere varolan bir ideoloji, daha açık bir biçimde söylersek, bir «yanlış bilinç» olarak ortaya çıkıyorlardı. Bu yönelim bir anlamda da klasik felsefe çabasının metafizik niteliklerinden sıyrılması, bir çeşit felsefi insanbilime dönüşmesi demekti. Gerçi, Sartre, Varlık ve Hiçlik'in Giriş yazısından beri ortaya metafizik - varlıkbilim ayrımını koymuştu, ama çözümlemelerinde Tarih ögesi hep dışta tutulduğu için, açıklamalar ister istemez somut olgulara uzak düşüyorlardı. Sartre'ın sözlerine bakarsak, varoluşçuluk, Marxçılıkla yeniden canlandı; Marx'ın Hegel'den kalıt olarak aldığı «oluş içinde doğruluk» ilkesini kendi yapısı içinde özümleyebildi. Ne var ki, kanımızca, Sartre'ın varoluşçuluğu ile Marxçılık arasında yine de aşılmaz bir uçurum var gibi. Bu uçurum, bilindiği gibi, Sartre'ın diyalektik denilen devinimi yalnızca bir düşünce süreci olarak görmesine, Doğa'da bir diyalektiğin var olup olmamasından henüz sözedecek durumda bulunmadığımızı vurgulamasına bağlanıyor. Bu tutum da, temelde, Marxçılığın bağlandığı bilimci maddecilik karşısında, Sartre'ın «bilinç idealizm»inden bir türlü kopmak istemeyişinden kaynaklanıyor. Beri yandan, Varoluş felsefesinin, Sartre'da, çelişkilerden kaçınmayan bir düşünür kimliğiyle Marxçılığa doğru açılmak istemesi, bu felsefenin kökenindeki içine kapalı, bireyci «öznellik» ögesinin, düşüncenin ilerlemesinin önkoşulu olan «diyalog» ögesi önünde gerilemesini de gösteriyor bir bakıma. Ne var ki, ancak tek yönlü olarak açılabilen bu kapı, Marxçı öğretinin varoluşçuluğu hiçbir biçimde içine almaya yanaşmaması, onun getirdiği bakış görüngelerinden yararlanmak istememesi dolayısıyla, daha verimli düşünce yollarına açılabilecek bir çıkış yolu olamadı. Tüm düşünceleri «sınıfsal» açıdan konumlandıran ve sonuçta varoluşçu felsefenin de bir burjuva felsefesi olmaktan öteye

gitmediğini ileri süren Marxçı öğreti açısından, doğal bir tepki olarak görülebilirdi bu tutum. Nitekim varoluşçuluk, insan kavramına getirdiği açıklamaların teknik zenginliğine karşın, ya burjuva söyleminden çıkamıyor ya da metafizik türden soyutlamaların tuzağına kapılıyordu, Marxçı öğretiye göre. Varoluşçuluk ile Marxçılık arasındaki kökten uzlaşmazlık, özellikle burjuva ideologları tarafından da ön plana çıkarıldı. Sözgelimi, Fransa'da, ılımlı bir tutuculuğun sözcüsü olan Raymond Aron, 1948'de kaleme aldığı «Marxçılık ve Varoluşçuluk» *adlı bir denemede, varoluşçuluktaki insan-Tanrı (ya da Hiçlik) ilişkisinin, Marxçılığın özü olan insan-emek ilişkisiyle hiçbir biçimde bağdaştırılamayacağını, bu nedenle de varoluşçuluğun hiçbir zaman Marxçılığa varamayacağını vurguluyordu. Kuşkusuz, bu belirleme, Sartre'ın yalnızca ilk dönem çalışmaları göz önünde tutularak yapılmış bir belirlemeydi. Marxçılığın temelini oluşturan «emek» kavramının hiçbir rol oynamadığı, bilinçler arasındaki çatışmanın öncesiz sonrasız bir kimlikle ortaya çıktığı* Varlık ve Hiçlik'*te, elbette Tarih denilen olguya da hiç yer yoktu. Ne var ki, bu iki uzlaşmaz düşünce yine de kimi noktalarda birbirlerine yaklaşıyorlardı. Sözgelimi, varoluşçulukta da, Marxçılıkta da belli bir «durum» içinde bulunmak, hep özellikleri bilinen bir durum içinde düşünmek sözkonusuydu. Her iki düşünce de, karşılaşılan belli bir olgunun «açınlanılması ve aşılması» fikrinde görüş birliği etmiş gibiydiler. Bu tutum, benimsedikleri devrimci görüşün kaçınılmaz bir vargısıydı. Sonra, her iki akım da «değerlerin göreceliği» fikrinde hepten uyuşuyorlardı. Raymond Aron'un parmak bastığı bu noktaların, felsefede daha önce Hegel'in fenomenolojisinde de bulunduğundan hiç kimsenin kuşkusu yok. Demek oluyor ki, varoluşçuluk da, Marxçılık da, kökende, Hegel'in biçimsel insanbiliminden kaynaklanmaktalar. Ancak kalıt olarak alınan bu biçimsel ya-*

pının içeriklerinin belirlenmesi düzleminde, birbirlerinden bir hayli ayrılıyorlar. Varoluşçu temalarla Marxçı tarih öğretisi arasında yakınlıklar, benzerlikler bulma konusunda, Merleau-Ponty, düşün yaşamının ilk dönemlerinde, Sartre'dan çok daha atakdı. Başvurmuş olduğu Marx'ın gençlik yapıtlarında, varoluşçuluğun izlerini buluyor, Marxçılığın «eyleyen» insan kavramını, her iki düşünce akımı için de ortak bir ilke olarak görüyordu. Hatta, Hegel'e karşı, Kierkegaard'ın «Hayır»ının, Marx'ın «Hayır»ı ile birleşmiş olduğunu söylemeye kadar bile varıyordu. Aynı olguya yöneltilmiş iki «Hayır»ın belli bir noktada birbirlerine kavuşup kavuşmayacağını sormak, gerçekte, varoluşçuluk ile Marxçılığın bütünleşip bütünleşemeyeceğini sormakla eşanlamlı galiba. Şu var ki, gelecek, bu bütünleşme çabası açısından pek umut verici gözükmüyor. Öte yandan, Marx'ın ölümünden çok sonraları adına «Marxçılık» dediğimiz bir tarih öğretisi ortaya çıkmışken, varoluş felsefesinin ister istemez kendi sözcüleriyle sınırlanmış olduğunu, bu felsefenin gelecek ile kuracağı bağın ne türden bir bağ olacağını şimdiden belirleyemediğimizi de görüyoruz. Öte yandan varoluşçuluk bilgikuramı alanında yaptığı çalışmalarla Marxçılığın felsefi temellerini atmaya girişen Henri Lefebvre'in belirttiği gibi, varolan üç dünyagörüşünden —Hristiyan, bireyci, Marxçı— en çok bireyci dünyagörüşüne yakın duran bir felsefe akımı olarak ortaya çıktığı için, varoluşçuluğun geniş kitlelere malolması ancak belli sınırlar içinde gerçekleşeceğe benziyor. Gerçekte, Tarih'in gösterdiği de azçok budur. Ne var ki, bir felsefenin derinliğini yalnızca kitleleri ardına takıp sürüklemesinde de aramamak gerek. Çünkü bir anlamda varoluşçuluğun kitlelere mal olan yanı, onun savsözlere indirgenen, yalınkat, «mondaine» yanı olmuştur. Yoksa, sınırlı bir aydınlar kesimine hitap eden öteki felsefe akımları kadar —yeni-olguculuk, yapısalcılık

gibi— varoluşçuluğun da temelinde oldukça teknik bir felsefe olduğu ortadadır. Bunu anlamak için Heidegger'in, Sartre'ın yapıtlarına bakmak yeter. Marxçılık ile varoluşçuluğun, daha önce de belirttiğimiz gibi, hepten uzlaştıkları nokta, felsefeyi yaşamı dönüştürmede etkin bir güç olarak görmeleri, onu yalnızca edilgin bir düşünsel etkinlik olarak almamalarıdır. Ancak, uzlaştıkları bu ortak noktanın gerçekleştirilmesi konusunda birbirlerinden ayrılıyorlar. Aslı aranırsa, bu uzlaşma noktasında bile hep bir kayıt, hep bir koşul geçerli. Çünkü Marxçılığın öngördüğü «dönüştürücü» felsefe, bir başka deyişle söylersek Devrim, varoluşçuluğun özü olan insan - Tanrı (ya da Hiçlik) ilişkisini kökten değiştirmeye yetecek mi acaba? Hep söylediğimiz gibi, böyle bir değişiklikten sonra, varoluşçuluktan geriye ne kalmış olabileceği bir tartışma konusu olarak beliriyor. Sözlerimizi toparlayacak olursak, varoluş felsefelerinin Marxçı tarih öğretisi ile, en azından kendi cephelerinden, yoğun bir diyaloğa girmiş oldukları, hatta bu diyaloğun varoluşçuluğun sözcülerinden birini, Sartre'ı, Marxçılığın bağrına ne ölçülerde sürüklemiş olduğu da çarpıcı bir örnek olarak belleklerde.

Varoluşçuluk, tarihsel süreç içinde, ister yapısalcılıkla olsun, ister Marxçılıkla olsun iyi kötü bir diyaloga girdi, kimi sorunlar karşısında bu akımlarla uzlaştı, kimilerindeyse karşıtlaştı ve ayrı düştü. Oysa, varoluşçuluğun, bir diyalog kurmak üzere hiçbir zaman yüz yüze gelmediği, bir ve aynı bir olgu karşısında farklı görüş açılarına yerleşmek şöyle dursun, felsefenin klasik sorunlarının kendisini bile birer sorun olarak paylaşamadığı bir düşünce akımı varoldu: «Viyana Çevresi» adıyla tanınan «mantıksal olguculuk» ya da «yeni - olguculuk»tu bu akım. Sözkonusu akım, daha sonraları, anglo-sakson ülkelerinin felsefe literatürlerinde, «matematiksel mantık» adıyla da anıldı. Bu düşünce akımı, tüm klasik felsefi sorunları

mantıksal açıdan «geçersiz» önermeler sayıyor ve felsefeyi temelde dilin mantıksal yönde çözümlenmesine indirgiyordu. Bilindiği gibi, felsefe artık bir öğretiler bütünü olarak değil, kendi başına bir içerik taşımayan, biçimsel bir dil kullanan, salt mantıksal bir etkinlik olarak görülüyordu. Bu akımın en başta gelen sözcülerinden Carnap'a göre, her türlü metafizik önerme, gerçekte, sözde bir felsefi sorunun anlatımıydı. Bu açıdan, sözkonusu geçersiz önermeleri kullanarak kurulan felsefi dizgeler de sonuçta bir söz yığını olmaktan öteye gidemiyorlardı. Carnap'ın açık açık felsefenin ölümünü ilân eden bu tümceleriyle varoluş felsefesinin getirdiği savları bağdaştırmak kuşkusuz olanaksız. Ancak şu var ki, yeni-olguculuğun ve mantıksal olguculuğun Heidegger'in o ünlü «Hiçlik hiçliyor» anlatımına bıyık altından gülmeleri ne kadar akla yakın bir şey görünüyorsa, Heidegger'in 1929'da yayınlanan «Metafizik Nedir?» adlı yapıtında ortaya koyduğu görüşlere kayıtsız kalmaları, artık bir metafiziğin değil de yeni bir varlıkbilimin sözkonusu olduğunu bilmek istememeleri, o kadar anlaşılmaz gözüküyor. Fransa'da G. Granel'den, Belçika'da A. de Waelhens'a kadar tüm önemli Heidegger çevirmenleri ve yorumcuları, Heidegger'in metafizik türden yeni bir dizge kurmak ardında olmadığını açık açık vurguluyorlar. Sartre'ın da temel tutumu, metafizikten felsefi insanbilime doğru yönelen düşünsel bir sürece tanıklık ediyor. Hatta, daha önce de belirttiğimiz gibi, Varlık ve Hiçlik'in temel savı yeni bir metafizik değil; fenomenolojik bir varlıkbilim olmak. Ne var ki, tüm varoluş felsefelerinin temellerinde yatan metafizik ilkeleri, sözgelimi Hegel'den alınan «kendinde - kendisi - için» gibi kavramları geleneksel felsefe kavrayışının dışında değerlendirmek de pek olası değil. Bu açıdan, Kara Avrupası felsefesinin temsilcisi olarak varoluşçuluğun, mantıksal olguculuğun uzlaşmaz muhalifliği ile bir diyaloga girmesi daha baştan ola-

naksızlaşmış oluyor. Soruna, felsefenin her şeyden önce bir soru sorma etkinliği olduğu ileri sürülerek bakılırsa, geleneksel felsefe, dolayısıyla varoluşçuluk, kendine bir varlık nedeni sağlayabilir belki. Söz konusu düşünce akımının felsefe karşıtlığına, şu eleştiri de yöneltilebilir azçok: sözde ya da gerçek olmaları bir yana, felsefi soruların soru olma hakları yok mu her şeyden önce? Carnap bu olasılığı katı bir mantıkçılıkla yadsıyor. Felsefeyi Devrim'le aşacaklarını ileri süren Marxçılığın yanıbaşında, felsefeyi kağıt üzerinde bir «geçerli - geçersiz» önermeler çizelgesiyle aştığını ilân eden bir düşünce kalıbıyla karşı karşıyayız. Felsefenin belli yanıtlar getirmekten çok, belli sorular soran bir düşünce disiplini olduğunu kabul ediyorsak, varoluşçuluğa ister istemez bir yer açmak zorundayız. Son bir saptayım olaraksa şunu söyleyebiliriz, sanırım: mantığa değil, ama mantıkçılığa karşı çıkan varoluş felsefelerinin, sözkonusu katıksız mantıkçılıkla yıldızları hiçbir zaman barışmayacak gibi gözüküyor.

Varoluşçuluğun ilişki kurduğu düşünce akımları arasında Freud'un «ruhçözümleme» kuramının da özel bir yeri var. Bilindiği gibi, XX. yüzyılın başlarında boy gösteren ve hemen hemen tüm düşünce akımlarını etkileyen bu kuram, ruhbilime «bilinçaltı» kavramını getiriyordu. Sartre, ilk felsefi yapıtı olan La Transcendance de L'Ego, *(Ego'nun* Aşkınlığı, yazılışı: *1934, ancak 1962'de yayımlanabildi) dan beri, «bilinçaltı» kavramına karşı bir tavır alıyor ve bunu yaparken de bilincin parçalara ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğunu, bir özerkliğe sahip olduğunu ileri sürüyordu. Sartre, ruhçözümleme yöntemi karşısındaki tutumunu daha sonraları yumuşattı, ama bu yönteme yine de kimi kayıtlarla baktı. Kendi anlayışıyla Freud'un ruhçözümlemesi arasındaki temel fark, klasik ruhçözümleme yönteminin, ruhçözümleme seansında tedavi gören bir hastaya, yani özneye bir nesne gibi*

bakmasından, onu bilinç özerkliği olmayan bir nesne derekesine indirgemesinden kaynaklanıyordu. Sartre, sözkonusu bu sınırlı yaklaşım karşısında, «varoluşsal ruhçözümleme» diye adlandırdığı ve ilkelerini ilk büyük yapıtı Varlık ve Hiçlik'te geliştirdiği bir kuram oluşturma yoluna gitti. Bu kurama göre, en sıradan, en gündelik davranışlarımız bile adına «ilkel seçiş» ya da «başlangıç seçişi» dediğimiz bir kişilik tasarısı içinde ele alınıyor, tüm eylemelerimiz, tüm tutumlarımız hep daha önceden seçilmiş bir ereğin bütünlüğü içinde yorumlanıyordu. Anlaşılacağı üzere, Sartre'ın ruhçözümlemeye getirmek istediği bu bakış açısı, kendi özgürlük anlayışından, doğuştan ya da çevreden gelebilecek hiçbir ön veriyi tanımayan saltıkçı «seçiş ahlakı»ndan kaynaklanmaktaydı. Freud'un ampirik ruhçözümlemesi de a priori bir karakter olgusunu tanımamasıyla, bir noktada varoluşsal ruhçözümlemesiyle birleşiyordu. Ne var ki, belirttiğimiz gibi, varoluşsal ruhçözümlemesinin bilinçsiz bir ruhsallığı (psişizm) bile «ilksel seçiş» devinimini kuran bir öge olarak görmesi, onu geleneksel ruhçözümlemesinden büyük ölçüde ayırmaktaydı. Sartre, sözkonusu ruhçözümleme yaklaşımını, Baudelaire, Jean Genêt, Flaubert gibi sanatçılar üzerine kaleme aldığı denemelerde somut biçimde irdelemek istedi. Öte yandan, Marxçılıkla girdiği diyaloglarda, Freud'un ruhçözümleme yönteminin, monografi çalışmalarında üzerinde önemle durulması gereken bir bakış açısı olduğunu da vurguladı. Sartre'ın, bir ruhbilim fenomenolojisi yapmaya giriştiği çalışmalarında — L'esquisse d'une théorie des émotions (1939), L'Imagination (1936), L'Imaginaire (1940) — ruhçözümlemenin getirdiği verileri kendi felsefe anlayışına koşut biçimde kullandığına tanık oluyoruz.

Freud'un ruhçözümleme kuramının yanısıra, bir «yaşam felsefesi» düşünürü olan W. Dilthey'ın yorumbilgisi (hermeneutik) kuramı da varoluşçulukla yakın

bir ilişkiye girmiştir. Gerçekte bir XIX. yüzyıl düşünürü olan, ancak yüzyılımızı doğrudan etkilemiş biri olma sıfatıyla çağdaş bir düşünür olarak niteleyebileceğimiz Dilthey'ın yorumbilgisi kuramı, bilindiği gibi, insanın kendini «tarihselliği» içinde anlaması gerektiği görüşüne dayanıyordu. Bu bakış açısı, varoluş felsefesi içinde en seçkin anlatımını, Heidegger'in Dasein *öğretisinde bulmuştur. Heidegger, Dilthey'dan esinlenerek, sözkonusu kuramı, özellikle insan varoluşunun açıklanması ve yorumlanması olarak felsefesinde kullanmıştır. Hölderlin'in şiiri üzerine yaptığı yorumbilgisi çalışmaları, Diltehy'daki «anlama · duygudaşlık» kavramlarının en somut biçimde yansıtıldıkları incelemelerdir.*

Varoluşçuluğun ilişki kurduğu tüm bu düşünce akımlarının ve kuramlarının yanında, Husserl'in «fenomenoloji» öğretisinin adını anmadan geçmeyelim Gerçekte, felsefede bir devrim olarak görülebilecek bu öğreti, varoluş felsefesinin gelişmesi yolunda en verimli kaynaklardan biri —hatta belki de en önemlisi— olmuş, getirdiği «betimsel» yöntem, varoluş felsefesinin özüne uygun — betimlemelerin birbirine eklenmesiyle öze ancak bir oluş süreci içinde ulaşmayı öngörerek — bir yöntem olarak belirmiştir. Fenomenoloji yöntemi, özellikle Sartre ile Jaspers'ın çalışmalarında kendini belirgin biçimde gösterir. Heidegger'in dili ise betimsel olmaktan çok, ağır ağır ilerleyen gidimli (diskursive) bir üslubu barındırır. Fenomenolojinin getirdiği dilden çok, düşünsellik egemendir Heidegger'de. Marcel'in hiçbir dizge kurmaya yanaşmayan, parça parça yazışa yönelen dili de, büyük ölçüde fenomenolojik yöntemden etkilenmiştir. Husserl'in bir «öz» felsefesi kurma yolunda geliştirdiği fenomenolojik yönteme, varoluşçular, karşıt yönde, bir «varoluş» felsefesi kurma amacıyla yönelmişlerdir. Husserl'in bilgi nesnesi (noema) ile bilgi edimini (noesis) ayıran kavrayışına karşı, varoluşçular, bilginin

öznesiyle nesnesinin ayrılamayacağı görüşünü çıkarmışlardır. Fenomenolojik yöntem, varoluş felsefesinde, taşıdığı idealist yönsemelerden arındırılarak, insani varlığın somut biçiminde yorumlanması yolunda kullanılmaya çalışılmıştır. Varoluş felsefesi, fenomenolojik yöntemin ileri sürdüğü, sezginin görünen bir nesnenin açık ve dolaysız bilgisi olduğu görüşünü kayıtsız şartsız kabul eder. Özellikle Heidegger, Husserl'in düşüncesine duyduğu hayranlığı her vesileyle belirtmiştir. Heidegger'in temel yapıtı sayılabilecek Sein und Zeit'ın *(Varlık ve Zaman, 1927) ad dizinine bakacak olursak, Aristoteles ve Kant'dan sonra en çok başvurduğu düşünürün Husserl olduğunu görürüz. Sartre da,* «kötü niyet» *gibi kimi temel insani tutumları betimleme yolunda, fenomenolojik yöntemi sıkı sıkıya uygulamıştır. Jaspers'ın sınır - durumları açığa çıkarma amacıyla giriştiği yorumlamalar da fenomenolojik yöntemin birer örneğidirler. Özetle söylendikte, fenomenoloji öğretisi varoluş felsefeleriyle canlı bir bağ kurmuş, kökleri ilkçağa kadar uzanan bu düşünce akımının kendini belki de daha dizgeli bir biçimde ortaya koymasına ortam hazırlamıştır. Bu açıdan, varoluşçuluğun fenomenoloji öğretisine karşı bir borçluluğundan söz edilebilir. XX. yüzyılın bu çığır açıcı yöntemi, varoluş felsefesinin teknik zenginliğinin ta kökeninde yatmaktadır.*

***

Varoluşçuluğun kendi iç sorunlarına gelince: 1929'da, yeni - Kantçı F. Heinemann tarafından ortaya atılmış bir terim olan «varoluşçuluk» sözcüğünün, bu felsefi akımın temellerini atan düşünürlerce değerlendirilişi oldukça ilginç bir görünüm sunuyor. Denebilir ki, Heidegger, «varoluşçu» sıfatına hiçbir zaman sahip çıkmadı; hatta kendi araştırmalarının temel sorusunun klasik felsefenin sorusu olan «varlık» olduğunu vurgulayarak, bu yakıştırmayı olabildiğince

kendisinden uzak tutmaya çalıştı. Ne var ki, Varlık ve Zaman'dan (1927) beri, «varolan» kavramından «varlık» kavramına geçeceğini duyurduğu kitabın henüz yayımlanmış olmaması, Heidegger'i bir varoluş filozofu saymak için belki de yeterli bir neden. Bu arada, Heidegger'in sözkonusu geçişi bilerek yapmadığını ileri süren yorumlar da var. Sartre, Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin (1960) önsözünde, «varoluşçuluk» teriminden sözetmeyi sevmediğini, çünkü bunun bir düşünceyi kalıplaştırmaktan öteye gitmediğini belirtiyor. Sartre da Heidegger gibi, Marcel'den ve Jaspers'tan farklı olarak, varoluşun varlıkbiliminin yapılabileceği inancında. Bu nedenle, belli bir «izm»i ortaya atmalarına olanak verecek olan dizgeleştirme çabaları en çok Sartre ile Heidegger'e yakın düşüyor. Öte yandan, daha önce de belirttiğimiz gibi, biri Varlık ve Hiçlik'in (1943), ötekisiyse Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin (1960) olmak üzere birbiriyle büyük ölçüde karşıtlaşan farklı iki Sartre kimliği var. Bilindiği gibi, Sartre, ilk yapıtında, Tarih'in hiçbir biçimde belirmediği, salt bilinçler arasındaki çatışmaya indirgenmiş, metafizik bir yalnızlığın boygösterdiği bir dünya tablosu çizmekteydi. Sartre'ın İkinci Dünya Savaşı sonrası düşünsel gelişimini göz önünde tutacak olursak, bir Marx'gil varoluşçudan söz edip edemeyeceğimizi de sormamız gerekiyor kendimize. Ya da ön sıfatı varoluşçu olan bir Marxçıdan söz etmek daha mı doğru acaba? Bu soruların geçerlilik payları ne olursa olsun, Sartre'ın düşünsel çizgisinin, uzlaşma noktalarıyla da, ayrılma noktalarıyla da hep belli bir bütünlüğün ardında koştuğu da ileri sürülüyor. İngiltere'nin Sussex Üniversitesi'nden, Lukacs'ın öğrencisi de olmuş macar Istvan Mézsaros, The Work of Sartre (Sartre'ın Yapıtı, 1980) adlı iki ciltten oluşan derinlikli çalışmasında, Sartre'ın iki ayrı döneme ait düşünceleri arasındaki sürekliliği, bu düşüncelerin temelinde yatan «ilksel tasarı»yı temellendirmeye

çalışıyor. Sözkonusu çalışmanın Sartre üzerine yapılmış öteki monografilerden özellikle ayrılan yanı, Sartre düşüncesinin ruhuna uygun düşen eleştirel bir çalışma olması, içkin bir eleştiri yöntemini uygulamadaki başarısı. Gabriel Marcel'e gelince, Marcel kendisine «varoluşçu» denmesine hiçbir zaman yanaşmamıştır. Eğer kendisine bir sıfatın yakıştırılması gerekiyorsa, ona göre bu sıfat «varoluşçu»dan çok, «Sokrates'çi hristiyan» olmalıdır. Ne var ki, Marcel'in, varoluş sorunsalına hristiyan bir görüngeden bakmış olması, onu bir «hristiyan varoluşçu» olarak adlandırılmaktan da uzak tutamamıştır. Karl Jaspers ise, «varoluşçuluk» teriminin varoluşun ölümü olduğunu açık açık söylemiştir. Jaspers, varoluşun varlıkbiliminin yapılabileceği görüşüne kesinkes katılmamaktadır. Beri yandan, öne çıkardığı «aşkınlık» kavramıyla varoluş filozofları arasında metafiziğe en yakın duranı da Jaspers'tir. Akımın kurucusu olarak görülen Kierkegaard'a gelince, bilindiği gibi, Kierkegaard, yazılarında yalnızca «varoluş» sözcüğünü kullanmış, bir filozof olarak görülmeyi benimsemediği için, bu sözcüğü belli bir «izm» içinde kullanmaktan özellikle kaçınmıştır. Tüm bu belirttiğimiz noktalara dayanarak söyleyebiliriz ki, «varoluşçuluk» teriminin sovutluğu ve yanıltıcılığı bizi daha çok «varoluş felsefeleri» tamlamasını kullanmaya götürmektedir.

⁂

Varoluşçuluk felsefesinin çeşitli felsefe tarihleri içindeki konumuna baktığımızda ise, bu felsefenin oldukça farklı biçimlerde tanıtıldığını görüyoruz. Tanıtımların vurguladıkları noktalar ve bakış açıları, kuşkusuz, sözkonusu felsefe tarihçisinin eğilimlerine göre büyük değişiklikler gösteriyor. Bu tanıtımlardan, tipik olmaları açısından, birkaçını kısaca aktarmak istiyorum. Anglo-sakson felsefe tarihi literatürü alanında, John Passmore'un A Hundres Years of Philo

sopy (1957) adlı yapıtı, tahmin edileceği üzere, varoluşçuluğa büyük ölçüde geleneksel ingiliz ampirizmi (ya da olguculuğu) görüngesi içinde yaklaşan bir çalışmadır. Passmore, ingiliz felsefesi üzerinde hemen hemen hiç etki yapmamış olan varoluşçuluk akımını, metafizikten çok ahlaksal - dinsel düşünceye bir dönüş olarak değerlendiriyor. Gerçekte sorunu ele alışı, Kara Avrupası felsefesiyle Britanya Adası felsefesi arasındaki karşıtlık yönünde. İngiliz filozofları, Kara Avrupasının Latin ve Töton kaynaklı felsefelerini bir «ifrat», bir «kofluk» olarak görürlerken; Kara Avrupalılar Britanya'lı filozofların «dargörüşlülüğüne» saldırıyorlar. Passmore, bu karşılıklı atışmada, Britanya'lıların daha haksever olduklarını; çünkü onların, bilgikuramı ve mantık alanında Descartes'ı, Leibniz'i, Kant'ı benimseyip tanıdıklarını; oysa, Kara Avrupası filozoflarının Berkeley'i, Hume'u, Russell'ı bilmezden geldiklerini belirtiyor. Sözgelimi, Jaspers'ın üç ciltlik Felsefe'sinde (1932), esinlenmelerin belirginliğine karşın, Berkeley'e ya da Hume'a yapılmış tek bir gönderme yok, diyor Passmore. Ve gerçekte, Passmore'a bakılırsa, varoluşçuluğun ingiliz felsefesiyle etkileşimi büyük ölçüde «kendine yontan» bir tarzda gerçekleşmişe benziyor. Varoluşçuluk, ingiliz ampirizminin kimi yanları üzerinde kafa yorduğunda bile — sözgelimi «olumsallık» kavramı — bunu hep çarpıtarak, sorunu özünden uzaklaştırarak yapıyor, Passmore'a göre, Passmore'un varoluşçuluğun temsilcilerini tek tek ele alışındaki eleştirel ironi oldukça derin olmakla birlikte, varoluşçuluğun altını çizdiği asıl sorunsala, yani insani koşul sorunsalına yaklaşmak istememesiyle biraz tekyanlı. Çünkü Passmore, sonuçta, toptancı bir düşünce toplumbilimciliğiyle, varoluşçuluğu, XVIII. yüzyılın Aydınlanma felsefesinin usçuluğuna karşı, alman romantizminin basit bir başkaldırısı olarak değerlendiriyor. Kanımca, Anglo-sakson felsefe tarihi alanında, varoluşçuluğa yöneltilen

en sağduyulu eleştiri, bildiğim kadarıyla Frederic Copleston'dan geldi. *Frederick Copleston,* Contemporary Philosopy *(1957) adlı çalışmasında, «Metafiziğin işlevi», «Çağdaş felsefede insan kişisi» gibi konuların yanında varoluşçuluğa da uzun bir bölüm ayırarak, bu düşünce akımını çeşitli yanlarıyla ele aldı, varoluşçuluk üzerinde yoğun bir eleştirel tartışmaya girdi. Copleston, eleştirisinde ilkin varoluşçuluğun «sorunsal» yanı olarak nitelediği «metafizik önermeler»in geçerlilik derecelerini, bu önermelerin bizim için hangi anlamda önemleri olabileceğini, bu önermelerin klasik metafizikteki önermelerden farklı olup olmadığını tartışıyor. Copleston'a göre, varoluşçuluk, insanın varoluşsal koşulunun kalıcı yanı üzerinde durmasıyla, gündelik yaşam içinde unutulabilecek sorunlara dikkati çekmesiyle, oldukça önemli ve ağırlıklı bir felsefe. Ne var ki, ele aldığı sorunları ortaya koymadaki abartıya kaçan tutumu —sözgelimi Copleston, Sartre'ın felsefi düşünceleri romanlara, piyeslere sokmasına olduğu kadar, özellikle alman varoluşçu kanadında görülen tumturaklı dil kullanma eğilimine de karşı— varoluşçuluğu ister istemez belli bir yüzeyselliğe götürüyor sonuçta. Copleston'a göre, varoluşçuluğu, kimi geçici tarihsel koşullar içinde ortaya çıkmış bir düşünce, sürekliliği olmayan bir akım olarak görmek yanıltıcı. Gerçi bu savı doğrulayan nedenler de yok değil; ama, temelde, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'nın durumunun Heidegger'in çağrısına uygun bir ortam hazırlamış olması, ya da İşgal Fransa'sının Sartre felsefesini ön plana çıkarması, yalnızca tarihsel bir arkaplanın nedenselliği içinde görülemez, diyor Copleston. Copleston, tanrıcı ve tanrıtanımaz olarak ayırdettiği varoluş filozoflarının bağlı bulundukları öbeklere tek tek yönelttiği eleştirilerle de, akımın aksayan yönlerini vurguluyor. Sözgelimi, tanrıcı varoluşçuların toplumsal, özellikle de siyasal alanda takındıkları ne-*

me-lazımcı tavır; ya da tanrıtanımaz varoluşçuların toplumsal kurumları hiçe sayacak kertede insanın sonul ereklerini ve amaçlarını ortaya atmaları, Copleston'un gözünde, varoluşçuluğun hanesine yazılacak olumsuz puanlar olarak beliriyor. Öte yandan, tanrıcı varoluşçulara karşı belli bir sempati beslediğini belirtmekle birlikte, onların «nesnelciliğe» karşı çıkışlarında biraz abartıya kaçtıklarını, çünkü her felsefenin eninde sonunda kaçınılmaz olarak «evrenselleştirme»ler ve «nesnelleştirmeler» ile çalıştığını, felsefe yapıldığında «dolaysız» deneyim aşamasında kalmanın olanaksız olduğunu vurguluyor. Copleston'a göre, kusurlarına karşın, varoluşçuluk, sonuç olarak, dikkati modern bir düşünce bağlamı içinde özgür ve sorumlu özne üzerine çekmesi açısından önem taşıyor. Tanrıtanımaz varoluşçuluk, Tanrı'nın olmadığı postulatından tüm mantıksal sonuçları çıkarsamayı istemesi bakımından, bir bakıma, Tanrı sorununu felsefenin gündemine yeniden getirmiş olmakta. Copleston bu tutumu Nietzsche'nin yazılarına düşülmüş uzun bir dipnot olarak değerlendirmekte. Tanrıcı varoluşçuluk ise, Aşkın olana yaklaşımında yepyeni yollara açılması bakımından bu akımın gelişim çizgisinde ilginç noktaları işaret ediyor. Varoluşçuluk akımını, yeni-Thomasçı düşüncenin bakış görüngesi içinde okuyan bir felsefe tarihçisi ise F. J. Thonnard. Thonnard, Précis d'Histoire de la Philosophie *(1966-5. b) adlı çalışmasında, varoluşçu düşünürlerin öğretilerini oldukça ayrıntılı ve dizgesel bir biçimde ele alması bakımından dikkate değer bir tanıtım örneği veriyor. Thonnard'a bakılırsa, varoluşçuluk, araştırmalarını «var olan» üzerine yoğunlaştırması ve «olan»ı bir varlıkbilim içinde açıklamayı hedef alması açısından, XIX. yüzyılın felsefesinde unutulmaya yüz tutmuş bir sorunu. felsefenin temel sorunu olan «varlık» sorunu yeniden felsefenin gündemine getirmekte. Ne var ki, varoluşçuların, «varlık»ı yalnızca somut*

olana bağlı kalarak açıklamaya yönelmeleri, tanrıcı varoluşçuluk kanadı dışta tutulacak olursa, «tinsel» olanı göz önünde bulundurmamaları, bu felsefeyi eninde sonunda sınırlı bir düşünme alanına sürüklüyor. Ama, varoluşçuluk, yine de, varlığın varlık olarak incelenmesi olan metafizike doğru bir ilerlemeyi göstermesi açısından sonuçta olumlu bir adım. Thonnard, özellikle, varoluşçuların kişisel bir benden yola çıkışlarıyla Aziz Augustinus'un felsefi tutumu arasında yakın bir benzerlik buluyor. Öte yandan, varoluşçuların, salt özgür seçişi temel alan bir deneyimden hareket etmek istemeleri, onları yöntem alanında belli bir sınırlılığa itiyor. Sartre gibi bir tanrıtanımaz ya da Marcel gibi bir tanrıcı için de durum aynı. Thonnard'a göre, varoluşçuluk tinsel yaşamımıza ilişkin derin ruhbilimsel gözlemler yapmış olmakla birlikte, bir bütün olarak ele alındığında, kendi ölçüsüz tutkusunu doyurmakta güçsüz kalmış bir felsefe akımı olarak beliriyor sonuçta. Thonnard'ın yaklaşımında, anlaşılacağı üzere, aslında, «gerçek» varoluş felsefesi olduğunu ileri süren Thomasçı düşüncenin din boyutu ağır basmakta.

Varoluşçuluk akımının değerlendirilmesi konusunda, son olarak, Edward Robinson ile birlikte Heidegger'in Varlık ve Zaman'ını İngilizceye çevirmiş olan John Macquarrie'nin Existentialsm (1972) adlı yapıtında, bu felsefeye ilişkin yaptığı genel değerlendirme üzerinde durmak istiyoruz. Macquarrie sözkonusu çalışmasında, tıpkı Emmanuel Mounier'nin yapacağı gibi, varoluşçuluğu çeşitli temalar çerçevesinde ele almakta —'Varoluşçu felsefe yapma üslubu', 'Varoluşçu metafizik' vb. — ve ayrıca varoluşçuluk akımının sanat ve bilimler üzerinde gösterdiği etkileri de ayrıntılı bir çözümlemeyle irdelemekte. Varoluşçu Tanrıbilim (1955) dive bir kitap yazmış olmakla birlikte, kendisini hiçbir zaman bir varoluşçu olarak görmeyen Macquarrie, bu felsefeye yöneltilen

eleştirileri çeşitli genel başlıklar altında değerlendirmekte, Varoluşçuluğun, öncelikle, bağdaşık bir görünüm sunmadığı üzerinde duruyor. Sözgelimi, Kierkegard'a az çok haklılıkla yöneltilebilecek 'bireycilik' eleştirisinin, Buber'e hiçbir biçimde yöneltilemeyeceğini; usdışıcılığın şövalyeliğini yapan Unamuno'nun yanıbaşında, usu her fırsatta yücelten bir Jaspers'in varolduğunu; Nietzsche'nin, Sartre'ın ve Camus'nün kötümserliği yanında 'umut'tan sözeden bir Marcel'in bulunduğunu belirtiyor. Beri yandan Macquarrie, 'toplumcu', 'usçu' ve 'iyimser' bir felsefeye kolay kolay varoluşçuluk adının da verilemeyeceğini, varoluşçuluğun özü gereği bir muhalefet *felsefesi olduğunu vurguluyor. Papalığı, hiyerarşiyi, ayinleri ortadan kaldıran bir din ne kadar din olabilirse, bu özniteliklerden vazgeçen bir felsefe de o kadar varoluşçuluk olabilir, diyor Macquarrie. Varoluşçuluğun kökeninde* usdışıcılığın *yattığını ileri süren görüşe ilişkin olarak şunları söylüyor: «Eğer bu suçlama temellendirilebilirse, sanıyorum o zaman varoluşçuluk bir felsefe olarak devre dışı kalır, çünkü filozof kesinkes usa bel bağlayan ve onun kendisine kılavuzluk etmesine izin veren kişidir. Nerdeyse tanımı gereği, 'bilgelik aşığı' dır...» (s. 278). Macquarrie varoluşçuluğa yöneltilen bir başka eleştirinin, onun* töredışı *(amoral) yanı üzerinde odaklandığını belirtmekte. Macquarrie'ye göre, kişisel seçişlere dayalı özgürlük ahlakını temel alan varoluşçu ethiğin, eylemlerinin kurallara uygun olmasına önem ve ağırlık veren 'meşruiyetçi' bir ahlakla kolay kolay uzlaşamayacağı da apaçık bir gerçek olarak gözüküyor. Macquarrie, varoluşçuluğun* 'bireyci' *ve* 'öznecil' *olduğunu ileri süren eleştirilere ise şöyle bir karşılık getiriyor: «Elbette varoluşçulukta hem bireycilik, hem de öznelcilik öğeleri var, ve ben bir noktaya kadar bunların savunulabilir olduğunu düşünüyorum. Bireysel yargının ve sorumluluğun bir çeşit kişidışı kolektivizme saplanma tehlikesiyle yüz*

yüze bulunduğu her yerde, bireyin haklarının şampiyonluğunu yapmak gereklidir... Ben kendim de kimi zamanlar varoluşçuların bireyciliğinin onların felsefelerinin ilinekşel ve geçici bir aşaması olduğunu; başkaları-ile-birlikte-olma *kategorisinin bozulmuş biçimlerine karşı yöneltilen bir karşıçıkışı simgelediğini ileri sürdüm. Ayrıca, onların öznelleştirme eğilimlerinin de, benzer biçimde, temel felsefi yaklaşımlarına zararlı bir öğe olarak görülmemesi gerekir; bu eğilimler kimi özel tarihsel etmenlerin sonucudur...» (s. 279) Macquarrie, öte yandan, varoluşçuluğun siyasal düzlemdeki en büyük rolünün, kolektivizmin her türlü insanlıktan uzaklaştırıcı biçimiyle çarpışmak olduğunu, ama ne yazık ki bu alanda da, varoluşçuluğun pek umut verici gelişmeler kaydedemediğini belirtiyor. Macquarrie, tüm bu köktenci eleştirilere karşın, varoluşçuluğun, insanlık tarihinde, önemli bir düşünce akımı olduğu görüşünü paylaşmakta.*

⁂

Varoluşçuluk akımının ülkemizin düşünce yaşamına yansımasına gelince: varoluşçuluk akımı, ülkemizde, özellikle, 1950'li ve 1960'lı yıllarda egemen oldu; 1970'lere doğru gelindiğinde yerini yavaş yavaş Marxçı tarih öğretisine ve 70'lerden sonra da, güncellik kazanan yapısalcılık akımına bıraktı. Sözünü ettiğimiz yansıma, ilk dönemlerde, felsefeden çok edebiyat düzleminde gerçekleşti. Edebiyatla zaten içten bir ilişkisi bulunan varoluşçuluk akımının temel düşünceleri, Sartre'ın birçok romanında ve piyesinde, Simone de Beauvoir'ın çeşitli yapıtlarında ve büyük ölçüde de Albert Camus'nün «Saçma» öğretisini ortaya koyduğu çalışmalarda okura ulaştı. Ülkemizde varoluşçuluk akımının, Sartre'ın felsefesiyle özdeşleştirilmiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu süreç içinde, varoluşçuluğu kamu oyuna tanıtmak üzere çevril-

miş yayınlara şöyle bir göz attığınızda, başta Sayın Asım Bezirci'nin Türkçeye kazandırdığı Sartre'ın Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır *(çv.: 1946) adlı yapıtını görüyoruz. 1946 yılında, Amerika Birleşik Devletleri'n de, Club Maintenant'da verilen bir konferansın metni olan bu kitap; Sartre'ın, düşüncelerini geniş halk kitlelerine yaymak üzere kaleme almış olduğu bir çalışmaydı. Bu niteliğiyle, büyük ölçüde vülgarizasyonlara yer vermiş, okurdan çok bir dinleyici kitlesiyle diyalog kurmayı amaçlamış, vaazımsı bir görünüm sunuyordu. Sartre, düşünce yaşamının daha sonraki bir evresinde, bilindiği gibi, bu metnin yol açtığı olumsuz etkileri kendisi de kabullenmiş, kitabı kıyasıya eleştirmekten geri durmamıştı. Sartre'ın bu kitabının yanısıra, Walter Kaufmann'ın* Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk *başlıklı çalışması da, 1964'de Sayın Akşit Göktürk tarafından Türkçeye çevrildi. Varoluşçuluk akımına giren düşünür yelpazesinin geniş tutulduğu ve öbeğe her şeyden önce bir yazar olan Dostoyevski'nin de katıldığı sözkonusu çalışmada, varoluşçuluğun bir felsefeden çok, bir başkaldırmaya verilen ad olduğu üzerinde duruluyordu. Kaufmann, varoluşçuluğu, geçmişte zaman zaman ortaya çıkmış olan bir duyarlığın yüzyılımızda bir düşünce okulu biçiminde yeniden başgöstermesi olarak değerlendirmekteydi. Kierkegaard üzere derinlikli çalışmalar yapmış olan Jean Wahl'ın* Existentialisme'in Tarihi *adlı kitabı ise, Sayın Bertan Onaran tarafından 1964'de dilimize kazandırıldı. Kitapta yer alan, E. Levinas, Kojève ve G. Marcel gibi düşünürlerin katıldıkları, «varoluşun varlıkbilimi» konulu tartışma, varoluşçuluk akımının yüzeysel eleştiri düzleminden uzaklaşması açısından önemli bir yere sahipti. Vahap Mutal'ın dilimize çevirdiği Frank Magill'in* Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği *(Çev: 1971) adlı çalışma ise, varoluşçu-düşünceyi temsil eden düşünürlerin kimi ayırıcı temalarını sergilemeyi amaçlamış bir yapıttı. Vahap*

Mutal, teknik terimlere yabancı olan okur için, oldukça yararlı, tanıtıcı bir çalışma da eklemişti kitabın başına. Yakup Şahan tarafından Türkçeye kazandırılan Paul Foulquié'nin Varoluşçu Felsefe'*si (Çev: 1976), varoluşçuluğun tarih içindeki gelişim çizgisini hem zamandizinsel, hem de tematik bir bölümlemeyle irdeliyordu. Foulquié, varoluşçuluğun bir moda olarak devrini tamamlamış olmasını, onun büyük ölçüde özümlenmişliğine bağlamaktaydı. Varoluşçuluğu tanıtmak üzere çevrilen bu kitaplara, Hüseyin Batuhan'ın Joachim Ritter'den dilimize aktardığı* Varoluş Felsefesi *(Çev: 1954) başlıklı çalışmayı da ekleyelim. Adlarını belirtmiş olduğumuz bu kitapların yanısıra, ülkemizde, gerek doğrudan varoluşçuluk akımı üzerine, gerekse bu akımın sanat dünyasına yansıması üzerine sayısız makale, deneme, inceleme yazıldı, çeşitli kurumlarda sempozyumlar düzenlendi. Edebiyatımızda, özellikle 1960'lı yıllarda ortaya çıkan «Bunaltı edebiyatı» adlı akım ise, varoluşçuluğun kültür yaşamımızdaki doğrudan ilk yansıması oldu.*

⁂

*Emmanuel Mouier'nin «*Varoluş Felsefelerine Giriş*» adlı yapıtı, belli serimleyici özelliklerle sınırlanmış klasik tarzda bir «giriş»ten çok, varoluş felsefesi alanında minimum bir bilgiyi varsayan, eleştirel bir giriş çalışması. Varoluş felsefesinin sözcülerince ortaya konmuş ana temaları, sorunları bir yandan aktarırken, bir yandan da aynı sorun karşısında çeşitli düşünürlerin benimsedikleri tutumları, birbirlerine yaklaşma ve uzaklaşma noktalarını, eleştirel bir tartışma ortamı içinde irdeliyor. Mounier'nin serimleyici tutumu yanında baskınlık kazanan eleştirel tutumu, temelde, önemli bir amaca hizmet ediyor: ele alınan sorunların kendilerini gözden kaçırmamak. Bu yöntemin, tek tek düşünürlerin yapıtlarını alıp*

ard arda sıralayan girişlere oranla, önem taşıyan bir üstünlüğü olduğu söylenebilir. Mounier'nin sözkonusu yapıtının çevrilmesindeki varlık nedeni, biraz da kitabın bu yanında aransa gerek. Çalışma, varoluş felsefelerinin çekirdeğine oluşturan çeşitli temaları — Bağlanma, yalnızlık, başkası vb. — başlıklar altında öbeklemiş. Kitabın ilkin 1946'da yayınlanmış olduğunu düşünürsek, çalışmaları özellikle bu tarihten sonra ilgi toplayan Maurice Merleau - Ponty'nin, varoluşçuluk ağacı diyagramında niçin yer almamış olduğunu anlarız. Öte yandan, kanımca, sözkonusu ağaç diyagramını günümüzde biraz daha dallayıp budaklandırmak da olası. Sözgelimi, yapıtlarında ölümlü olanın bir çeşit apotheos*'unu geliştiren Georges Bataille'ın çalışmaları ya da bir karşı - tanrıbilimin (athéologie) temellerini atmaya çalışan Pierre Klossowski'nin yazıları, varoluşçu olmasa bile varoluşsal bir görünge içinde okunabilir. Varoluş felsefesinin bir başka büyük sözcüsü Camus'nün adını anmamak ise olanaksız.*

İlk basımı 1946'da Denöel yayınları tarafından yapılan sözkonusu çalışma, Gallimard yayınevince basılmış 1962 tarihli metni temel alınarak Türkçeye aktarılmaya çalışıldı. Mounier, oldukça ayrışık (heterojen) üslubu olan bir yazar: konuşma diline yakın bir anlatımdan birdenbire kavramları ard arda sıraladığı, yan cümlecikleri çoğalttığı karmaşık bir dil yapısına geçebiliyor. Çalışmanın dikkati çeken bir başka özelliği de, kavramların yoğun biçimde kullanılmış olması. Tahmin edileceği üzere, kitabın bu özelliği terimlerin ve kavramların çevrilmesi konusunda kimi güçlükler çıkardı. Türkçe verildiklerinde ister istemez belli bir anlam yitimine yol açabileceği düşünülen birkaç kavram, sözgelimi «présence», Osmanlıca karşılığı «mevcudiyet» sözcüğüyle çevrildi (Gerçi bu sözcüğü seçişte, zaten iyice ağırlamış olan varoluş-varolan-varlık dizisinin payı da rol oynadı). Çeşitli

varoluş düşünürlerinin terminolojilerinde ayırıcı anlamları olan, sözcükler, sözgelimi Marcel'in içedalış (recuillement) ya da Sartre'ın batağa - saplanma (engluement) kavramı, Türkçelerinin yanında özgün dillerdeki karşılıkları ile de aktarıldı. Öte yandan, Türkçe karşılık bulmada güçlükler çıkaran kimi kavramlar ile, — sözgelimi «transproscendance» gibi — bütün bütüne özel bir felsefe jargonu içinde kullanılmış sözcükler, oldukları gibi çevrildi. Gerek metinde yer alan kimi teknik terimler ve ifadeler, gerekse okura yararlı olacağı düşünülen ve varoluş felsefelerinin söz dağarında çokca kullanılan terimler «özel terimler sözlüğü» içinde biraraya getirildi. Bu yolda Sayın Hocam Bedia Akarsu'nun çok değerli çalışması «Felsefe Terimleri Sözlüğü» (T.D.K.) adlı yapıtıyla André Lalande'ın «Vocabulaire technique de la philosophie» (Paris. 1962, Presses Universitaires de France) adlı yapıtı yararlandığım başlıca çalışmalar oldu. Kitabın yazarı Emmanuel Mounier üzerine bir fikir vermek üzere, çalışmaya ayrıca Mounier'nin yaşam öyküsü ve öğretisine ilişkin bir bölüm eklendi. Bundan başka, yine çalışmanın sonuna, konulmak üzere varoluş felsefesinin başlıca temsilcileri sayılan düşünürlerin kendi yapıtlarıyla, çeşitli dillerde varoluşçuluk akımı üzerine yapılmış çalışmaları içeren bir bibliyografya hazırlandı. Çalışmanın çevirisi sırasında karşılaştığım kimi Latince ve Yunanca terimlerin anlamı konusunda beni aydınlatan İstanbul Üniversitesi Klasik Diller Bölümü'nden Sayın Kenan Yonarsoy ile kimi noktalarda bilgisine danıştığım Sayın Hocam Önay Sözer'in ilgilerine teşekkür etmeyi borç bilirim.

Serdar Rifat KIRKOĞLU
Eylül 1984

EMMANUEL MOUNIER'NİN YAŞAMÖYKÜSÜ, YAPITLARI VE ÖĞRETİSİ

E. Mounier 1905 yılında Grenoble'de doğdu. 1924 - 1927 yılları arasında, Grenoble Üniversitesi'nde, kendisine ilk düşünsel formasyonunu kazandırmış olan hocası Jacques Chevalier'nin derslerini izledi. Bu yıllar Descartes'ı yoğun biçimde okuduğu yıllardır. Mounier bu dönemde, Descartes felsefesindeki «insanmerkezcilik - tanrımerkezcilik» çatışması üzerine çalışmalar yapar. Bu dönemden başlayarak, düşünsel araştırmalara hevesle yönelen, ama salt kitapların getirdiği sınırlarla da yetinmek istemeyen, eylem yanlısı bir kişilik belirir gözümüzün önünde. 1928'de, Paris - Sorbonne Üniversitesi'nden mezun olur. 1930 - 1932 arasında Neuilly Lisesi'nde, 1933 - 1939 arasında Brüksel Fransız Lisesi'nde felsefe öğretmenliği yapar. Paris'te karşılaştığı resmi, kendi içine kapalı düşünsel ortam Grenoble'un sıcak atmosferinden oldukça uzaktır. Üniversitelerin dört duvar arasına sıkışıp kalmış idealist akademisyenleriyle bir türlü uyuşamaz Mounier. Bir yandan, geleneksel katolik inancına sadık kalmaya çalışırken, bir yandan da eyleme, «bağlanmış» düşünceye doğru yönelir. Felsefeyi yalnızca soyut bir öğretiler bütünü olarak değil, toplumsal eylemin kaynağı verimli bir maya olarak görür. Bu görüş doğrultusunda, kendi düşüncelerini paylaşan G. Izard, A. Be-

guin ve hocası Jacques Maritain'in de bulunduğu bir grupla birlikte, 1932'de, *Esprit* dergisini kurar. Yüklendiği misyona aracılık eden bu derginin ilk sayısında, Izard, Déléage, Jean Lacroix, Berdyaev Denis de Rougemont gibi imzalar vardır. Daha sonraları ekibe, Pierre-Aimé Touchard, Edmond Humeau, Jacques Madaule, Henri Guillemin, Pierre-Henri Simon da katılırlar. Derginin çıkarılması büyük yankılar uyandırır. Mounier, derginin 6. sayısında, kendi hristiyanlık düşüncesi ile kurulu düzen arasındaki kopukluğu açık açık vurgular. Olaylara bakış açısı düzleminde, J. Chevalier'den gitgide uzaklaşırken, Jacques Maritain'le olan düşünce birliğini azçok korur. Dergi, 1936'da, Roma'nın yıldırımlarını üzerine çeker, Jacques Maritain'in araya girmesiyle yayımını güçlükler içinde sürdürür. Nazi işgali dolayısıyla, derginin yayımı 1941 - 1944 yılları arasında durur. Mounier, üç başlı bir canavar olarak gördüğü kapitalizme, faşizme ve nazizme karşı kesin bir tavır alır. Vichy Rejimi için de hiçbir sempati beslemez. Yaşamının bu döneminde üzerine en çok yöneldiği sorun, bir yandan, kurmaya çabaladığı kendine özgü toplumculuğun ilkelerini belirlemek, öte yandan da, diyalog kurmaya çalıştığı Marxçı öğreti üzerindeki görüşlerini daha belirgin olarak kesinlemek olur. Büyük çelişkiler ve ikilemlerle yüz yüze gelir bu arayış çabası içinde. İşgal sırasında gerçek işlevini bütün bütüne yitiren dergi, Mounier'yi zorunlu olarak kitaplar yazmaya götürür. 1931'de, Marcel Péguy ve Georges Izard ile ortaklaşa kaleme aldığı *La pensée de Charles Péguy* (C. Péguy'nin düşüncesi) den dört yıl sonra, *Révolution personnaliste et communautaire'i* (Kişiselci ve Toplulukçu Devrim) ve 1936'da *De la propriété capitaliste à la propriéte humaine*'i (Kapitalist Mülkiyetten İnsani Mülkiyete) yayımlar. Aynı yıl *Manifeste au service du personnalisme de* (Kişiselciliğin Hizmetinde Manifesto) okura ulaşır. Bu çalış-

masıyla birlikte, kurmaya çalıştığı öğretinin temelleri yavaş yavaş atılır. *Direniş* yıllarında, fransız işçi geleneği üzerine yazılar yazar, *Combat* hareketi çevresinde toplanan aydınlardan biri olur. Bu atılım doğrultusunda, 1939'da, *Pacifistes et bellicistes* (Barışseverler ile Savaşseverler)'i yayımlar. Direniş yıllarında, tutuklanmasını protesto etmek amacıyla, birçok arkadaşıyla birlikte oniki günlük bir açlık grevi yapar. Kapatıldığı Saint Paul de Lyon tutukevinde, daho sonraları, 1946'da, *Traité du caractere* (Karakter İncelemesi) adıyla yayımlanacak olan önemli bir yapıtının taslaklarını yapar. 1944'de, düşüncesinin ana yönelimine ışık tutan bir çalışma, *L'affrontement chretien* (Hristiyan Karşıçıkış) yayımlanır. 1945'de *Esprit* dergisi etkinliğine yeniden başlar. Dergide kişiselci devrim, Marxçılık, demokrasi, savaş-ertesi fransız iç politikası, varoluşçuluk ve uluslararası sorunlar konularında birçok yazı yazılır. Bunları, 1946'da, *Liberté sous condition* (Koşullu Özgürlük) ve *Introduction aux existentialismes* (Varoluş Felsefelerine Giriş); 1947'de, *Qu'est-ce que le personnalisme?* (Kişiselcilik Nedir?), 1948'de, *L'éveil de L'Afrique Noire* (Kara Afrika'nın Uyanışı) ile *La petite peur du XX. siecle* (XX. Yüzyılın Küçük Korkusu) izler. Mounier, 1950'nin 22 Mart'ında bir kalb durması sonucu ölür. Ölümünden sonra, çeşitli makalelerini içeren *Carnets de route* (Yol Defterleri, 1950 - 51 - 53) yayımlanır.

Emmanuel Mounier'nin «kişiselcilik» öğretisine geçmeden önce, bir akım olarak kişiselciliğin felsefe tarihi içindeki konumuna şöyle bir bakalım. Bu akım ilkin Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkar Bordon Parken Bowne (1847 - 1916) tarafından hristiyan bir doğrultuda geliştirilir. Lotze'nin idealizminden etkilenmiş bir protestan olan Bowne, *Philosophy of Theism* (Tanrıcılık Felsefesi, 1887), *The Teory of Thought and Knowledge* (Düşünce ve Bilgi Kuramı),

Principles of Ethics and Metaphysics (Ethiğin ve Metafiziğin İlkeleri 1892) ve özellikle de *Personnalism* (Kişiselcilik, 1908) başlıklı çalışmalarında, bu düşünce akımının temellerini atar. Bowne'nin, başta A. C. Knutson, R. T. Flewling ve E. S. Brightman olmak üzere birçok izleyicisi olmuştur. Kişiselcilik terimi, Avrupa felsefesi içindeyse, ilkin Charles Renouvier (1815 1903) tarafından kendi «eleştirel idealizm» felsefesini nitelemek üzere kullanılmıştır. Ancak kişiselcilik akımı, belli bir düşünce sistematiğine sahip bir öğreti olarak ilk kez, E. Mounier'nin çalışmalarıyla ön plana çıkmıştır. Kişiselcilik, A.B.D.'de, Bowne'nin yanısıra, bu anlayışa *toplumsal* bir etmeni de bütünleme çabasında olan G. W. Howison'un (1834 - 1916) çalışmalarıyla genişlik kazanmıştır. Öte yandan, İngiltere'de H. W. Carr (1857 - 1931) ve Almanya'da W. Stern (1871 - 1938) gibi düşünürlerce Avrupa felsefesi içinde yaygınlaştırılmıştır. Kişiselciliğin, biri hristiyan, ötekisiyse bilinemezci olmak üzere iki ana kolu vardır. Amerikalı kişiselcilere oranla ingiliz ve alman kişiselcilerinde, dinbilim ögesi önemli bir rol oynamaz.

«Kişi» kavramının tarihçesine bakacak olursak, kişi olgusunun Antikite'den hristiyanlık çağlarına kadar felsefenin gündeminde olduğunu görürüz. Ne var ki, sözkonusu kavramın gerçek anlamına sahip olması, bugünkü içeriğiyle ortaya çıkması, belli aşamalardan, evrimlerden geçtikten sonra gerçekleşmiştir. Antikite insanı kent olgusunun ve aile kurumunun ağırlığı altında bulunan bir insan olduğundan, bu tarihsel dönemde kölelik kurumu olağan bir şey olarak kabul edildiğinden, Antikite'de kişisel bir bakışın varlığından sözetmek oldukça güçtür. Sözgelimi, bir Platon, bireysel olanı doğaya ve kente katılmaya, benliği kişisel-olmayan içinde ortadan kaldırmaya çağırmıştır. Aristoteles, yalnızca bireysel, tikel olana gerçeklik tanımakla birlikte, kişisel bir istenç düşünce-

sinden oldukça uzaktır. Yeni-Platonculuğun sözcüsü Plotinus içinse, bireysellik bir yanılgıdan başka bir şey değildir. Ancak zaman-dışı olana, Bir-olana dönülerek aşılabilir. Mounier'ye göre, Sokrates'in «Kendini tanı» parolası, felsefede ilk kişiselci devrim olarak görülebilir. Stoacıların felsefe karşısında almış oldukları tavra da kişiselci bir özellik yakıştırılabilir. Mounier'ye göre, bu arayış çabaları içinde, ilk kesin kişiselci bakış açısını getiren ise, «hristiyanlık» düşüncesi olmuştur. Eski Yunanlıların kişiye bakışları ile hristiyanlığın bakışı arasında temel bir karşıtlık vardır. Eski Yunanlılar için, çoğulluk, us açısından kaçınılması gereken bir kötülükken, hristiyanlık için saltık bir gerçek olmaktadır. Hristiyan düşüncesinde, çoğulluk, bir eksiklik, bir yetkinsizlik değil, tam tersine, hristiyanlığın Yüce Varlık'ının verimli bir yansıması, bireysel yazgıların ta kendisidir. Öte yandan, yine bu anlayışa göre, insan tekinin birliği her zaman için onun çoğunluğundan önce gelir. İnsan parçalanmaz bir bütündür. Hristiyan öğretisinde, kişilerin üstünde, bireysel yazgılara kayıtsız kalan soyut bir egemenlik, kişisel-olmayan bir İde değil, kendisi de gerçekte bir kişi olan Tanrı bulunur. Tanrı'nın insana bağışladığı özgürlük, kendisininkine benzeyen bir özgürlüktür. Özgürlük, insan varlığının kurucu ögesidir. Hristiyan öğretisinde, bu anlamda, insanın günaha girme, bir başka deyişle söylersek, yazgısına karşı çıkma hakkı, özgürlüğün tam olarak deneyimlenmesi açısından birincil bir özelliktir. Hristiyanlığın kişi anlayışına göre, kişiyi saltık duruma getirmek, insanı ne dünyadan, ne de öteki insanlardan soyutlar. Mounier; hristiyanlığın «cisimleşme» görüşünün, yeryüzü ile göğün, ruh ile bedenin birliği anlamına geldiğini belirtir. Mounier'nin temellendirmeye çalıştığı hristiyan tabanlı kişiselcilik, insan yaşamının merkezine, insanın özgür ve sorumlu kişiliğini koyar ve onun tüm eylemlerinin ardında Yaratıcı Tanrı'nın ey-

lemini görmeye dayanır. İnsanın kişiliği ile onu açıklama durumunda olan Tanrı'nın kişiliği arasında zorunlu bir bağlantı vardır. A.B.D.'nin geleneksel olgucu anlayışına sadık bir düşünür olan Bowne'a göre de, bizim insani kişiliğimiz yeteri kadar açık, yeteri kadar ortada bir olgudur. Bowne, yetişkin bilincimizde hepimizin ortaklaşa olarak kişi kavramına yakıştırdığımız *karakter*lerle karşılaştığımızı söyler. Sözgelimi, tüm gerçekliği kavrayan *anlık* böyle bir karakterdir. Bilimsel araştırmalarımız durmadan insanların yaşadığı duyulur dünyayı keşfeder. Sonra bir başka karakter olarak, yaşamımız üzerinde etkinliğini duyuran *gücümüzün* varlığını görürüz. Sorumluluk duygumuz ve karar özgürlüğümüz, kaynaklarını bu güçten alırlar. Ve son olarak, tüm bu yetilerin ardında, adına *ben* denilen insanın, kendini tanıma ve denetleme güçlerini taşıyan, bir birliğin ortaya çıktığını farkederiz. Bowne'a göre, kişiliği oluşturan özyapılar, demek oluyor ki, «anlık», «özgür istenç» ve tözsel yapıdaki bir «ben»dir. Bowne, bu özyapıların oluşumunu toplumun evriminde görmeyi yeterli bulmaz, çünkü ona göre, daha çok olan (yani kişisel olan) daha az olandan (kişisel-olmayan) gelmez. Ne var ki, Bowne'a göre, insanı, tinin ürünü olan soyut bir kategoriye indirgemek de aynı ölçüde olanaksızdır. Kişisel varoluş, insanın yaşamının geri kalan bölümünü açıklayan başat bir olgudur. Bu nedenle, kişisel yaşam bir kez betimlendi mi, artık bu yaşamın ötesine geçmekte güçlüklerle karşılaşılır. Öte yandan, kişiliğimiz kendi kendisiyle de açıklanamayacağı için, bu kişiliğin sonsuz ve özgür bir kaynaktan gelmiş olduğunu düşünür. En yetkin ve tümel kişilik, bu sonsuz, saltık Varlık'ta bulunur.

Kendi öğretisini varoluşçuluk ağacının bir dalı olarak gösteren Mounier için de, temelde insan kişisi ancak bir Tanrı fikrine dayanarak etkinlikte bulunabilir. Ne var ki, Mounier, entellektüel bir mezhebi ge-

nişlikle bu sınırlamayı aşmaya çabalayarak, kendi kişiselcilik öğretisini ister hristiyan, ister Marxçı, isterse tanrıtanımaz olsun, özgür istenç bilinci taşıyan herkese açık tutmayı amaçlar. Mounier'ye göre, gerçek bir «Devrim»in temelleri ancak iyi niyetli insanlar topluluğundan yola çıkılarak atılabilecektir. Mounier'nin yapıtı, bu anlamda, biri öğretisel, ötekiyse devrimci olmak üzere ikili bir görünüm sunar.

Kişiselcilik öğretisini bir felsefe olarak kurmaya girişen her çaba, dizgelere başvurmaktan kaçınamaz, diye düşünür Mounier. Ona göre, kavramlar, mantıksal şemalar, birleştirme ilkeleri bir düşünceyi yalnızca belirlemeye değil, aynı zamanda, sezgileri derinliklerinde kavramaya da yarayan araçlardır. Mounier, insan kişisinin, yalnızca tinsel değerler tarafından çekilen bir gerçeklik olduğunu savunmaz. Mounier'ye göre, insan, somutlaşmış insan, kendisini toplumsal bir «bağlanma» ya doğru iten bir iççağrının da etkisi altındadır. Bağlanma eylemi, gerekirse, devrimci bir kimliğe de bürünebilir. Katolik görüşünün benimsemiş olduğu «ölümsüz ruh» inancı üzerinde uzun uzadıya durmaz, Mounier. Çünkü ona göre daha çok buradaki, yeryüzündeki kişisel misyon önemlidir. Mounier, insanın tinselliğinin, onun özgürlüğünden kaynaklandığını belirtir. Tinsellik, duyulur dünyanın verilerine egemen olma biçiminde, adına *karakter* dediğimiz şeyi yaratır. Mounier'nin karakter olgusu üzerine geliştirdiği savların temeli, çoğu varoluşçuların kullandığı kavramlara dayanır. Sözgelimi, özgürlüğü ve somutlaşmayı, bir amacın ardında giden insan kişisinin *kendisi* yaratır. Öte yandan, Mounier'nin, bu amaçları hiçbir zaman birer «saltık» değer olarak görmediğini, onları tözleştirmek istemediğini de vurgulamakta yarar var. Mounier'ye göre, değerler, en yüce kişilik olan Tanrı tarafından kişiselleştirilirler. Güzellik, iyilik, doğruluk gibi değerler hiçbir bakımdan Platon'un düşündüğü anlamda dü-

şünülemezler. Değerler ancak somutlaşmış edimler içinde ve bu edimler aracılığıyla önem kazanırlar Çünkü, Mounier, benin kendini ancak edimler yoluyla açığa vurduğunu söyler. Ben'in eylem biçimlerini beş başlık altında topluyor Mounier: 1) Dış dünyayı örgütleyen ve kullanan eylem, 2) Kusurları ortadan kaldırılıp, erdemler kazanmaya yönelen içsel yaşam eylemi, 3) Değerleri salt dünyada ortaya çıkış biçimleriyle benimseyen temaşacı yaşam eylemi, 4) Çalışma ortaklarını bir araya toplayan ve bir topluluğu yöneten kişinin eylemi ve 5) Mounier'nin tüm bu eylem biçimlerine yeğ tuttuğu, kamu oyunu etkileme amacıyla girişilmiş «bağlanma» eylemi. Mounier'ye göre, her insan bir eylem çağrısını içinde duymalıdır. Çünkü «karakter» denilen yeti, ancak eylem içinde ortaya çıkar. Eylemin kurulu bir düzensizlik karşısında devrimci bir kimlik alması kaçınılmazdır. Mounier'nin sözkonusu devrime giden yol üzerinde başvurmayı öngördüğü araçlar, geleneksel katolik inancının çizdiği çerçeveden çıkmayan, barışsever nitelikteki araçlardır. Mounier, katolik öğretisinin benimsemiş olduğu «özel mülkiyet» hakkını, ancak bir koşul sözkonusu olduğunda, savunulur bulur. Mounier'ye göre, somut bir toplulukçuluk öğretisinde, bu hakkın yönetimi kişisel, kullanımı ise toplumsal olmalıdır. Bu görüş doğrultusunda Mounier, «devletçi kollektivizm»leri değil de, özgürce hareket eden insan topluluklarının yönettiği «kişi kollektivizm»lerini yaratmayı önerir. Devletin rolünü de, her insan kişisinin haklarının güvence altına alınması açısından kabul eder.

S.R.K.

KAYNAKÇA :

Emmanuel Mounier, Lucien Guissard, Classiques du XX'e siècle, 1962.

Précis d'histoire de la Philosophie, F. J. Thonnard, Desclée et Cie, 1966.

GİRİŞ

Yüzyılın son saçmalığı varoluşçuluk modası olmalı. Bu saçmalık şu: Tüm anlamı bizi gevezelikten çekip çıkarmak olan bir felsefenin gündelik gevezeliğe dökülmesi. Şaşkın kişiler daha dün şaşkınlıklarını güzel nedenlerle örtüp gizlemek istediklerinde, yalnızca düşünce köpüğü içecek kadar sağduyu sahibiydiler. Oysa bugün, şaşkın kişiler o denli şaşkınlar ki, en ufak bir kışkırtılma durumunda hemen, ne türden olursa olsun her türlü düşünceyi, şaşkınlığın ölüme mahkum edilmesiyle ortaya atan öğreti topluluklarının üzerine üşüşüyorlar. Bunu yaptıklarını bilmiyorlar bile. Havadan sudan şeylerin konuşulduğu bir café'nin sınırları arasında kalmış sıkıntılar. Ama az sonra seygili gönüllerine su serpilmiş olduğunu göreceksiniz. İşte varoluşçuluğun ilk mutsuzluğu bu Ne var ki, bu grotesk mutsuzluk şimdiden ilgi uyandırmakta: Acı alay, her yerde, tanrıların mekanlarına girip çıkmakta.

Bir mutsuzluk hiçbir zaman tek başına gelmez. Olası bir yanılgı olmaksızın kendi kendini ortaya koyar gibi gözüken bir sözcük varsa, bu tam da varoluşçuluk sözcüğüdür. Ne var ki, bu sözcük dünyaya atılmak üzere filozof topluluklarını terkettiğinde, kesinkes, hiçlikten varoluşun kumaşını yapacak bir modayı gösterecektir. Jean-Paul Sartre'ın büyük ye-

teneğinin, varoluşçu ruhçözümlemenin sunduğu görünümlerde daha dolaysız görünümler altında*, «varoluşçuluğun» daha o zamandan çağdaş felsefenin en zengin ve en verimli akımını temsil ettiğinden, birkaç bilgi sahibi çevre dışında hiç kimsenin kuşkusu yoktu. Etkisinin *mondaine* kanadı kendisini bir etiket sahteciliğine verdi diye, bir misilleme yapıp, Jean-Paul Sartre'ı varoluşçuluktan dıştalamak da sözkonusu değil. Ancak, her bir kişiye kendi payını teslim etmek ve bu moda kargaşasını ortadan kaldırarak Sartrecılığı oluşturan varoluşçuluk ile varoluşçuluk-karşıtlığı karışımını kendine özgü konumuna getirmek de epey zaman alacak birşey. Bu özgün konum şöyle özetlenebilir: Kendini modern varoluş felsefesinin kurucularıyla köktenci bir karşıtlık içinde ortaya koymuş varoluşçu geleneklerden birinin, Heidegger'den çıkmış olan geleneğin son tomurcuğu. Buradaki amacımız, bir geleneği unutulmuş bütün genişliğiyle yeniden temellendirmek. Gerçekten de, çağdaş insanın umutsuzluğuna artık hiç kimsenin hiçbir diyeceği yok. Ne var ki, onun bildirisi bir umutsuzluk bildirisi değil. Hiçbir şey onu çılgınlıklarına karşı daha iyi silahlandırmıyor. Ancak o, körce çılgınlıklara karşı berrak bir çılgınlığı önermeyi yeğlemekte.

Temeline inersek, varoluşçu olmayan felsefe yoktur. Bilim görünüşleri düzenler. Sanayi yararlılıklarla uğraşır. Bir felsefenin görevi ise varoluşu ve varolanları ortaya çıkarmak değil de nedir!

Bununla birlikte, varoluşçuluk adı daha çok modern düşüncenin belli bir akımına bağlanmaktadır. Genel olarak söylendikte, bu düşünce *insan felsefesinin fikirler ve şeyler felsefesinin aşırılığına karşı gösterdiği bir tepki olarak*, nitelenebilir. Varoluşçuluğa göre, felsefenin birincil sorunu, tüm uzanımı içinde varoluş değil, insan varoluşudur. Varoluşçuluk gele-

(*) (Fr.): «s'intéresser à la confiture». (Ç.N.)

neksel felsefeyi, dünya felsefesi ya da düşünce ürünleri yararına insanı çoğu kez yanlış tanımakla suçlar.

Bu anlamda, varoluşçuluk, uzun bir atalar galerisine sırt vermektedir. Düşünce tarihi bir dizi varoluşçu uyanışla çevrelenmiştir; bu uyanışlar düşünce için kendisine, bir o kadar da başlangıç misyonuna dönüş olmuştur. İyonya fizikçilerinin evrenin oluşumuyla ilgili düşlemelerine karşı çıkan Sokrates'in iç buyruğu: «Kendini tanı» çağrısıdır. Yüzeysel safsata ve diyalektik oyunlarından bıkıp usanmayan eski Yunanlılara, kendine egemen olmayı, yargıya karşı çıkmayı anımsatan Stoacı bildiridir. Abelardus'un imanı dizgeleştirilmesine karşı, bir değişim ve kurtuluş hristiyanlığı adına haçlı seferine çıkmış olan kişi, Aziz Bernard olmuştur. Bilimleri fazlasıyla derinleştirirken insanın yaşamı ve ölümü önünde kılını bile kıpırdatmayan büyük Descartes'cı serüvenin eşiğinde dikilen ise Pascal'dır. Ne var ki, Pascal ile birlikte daha şimdiden modern varoluşçuluktayız. Pascal, bütün yollardan geçmiş, hemen hemen bütün temalara el atmıştır.

Bununla birlikte, Kierkegaard, okulun babası kimliğiyle boy göstermektedir. Varoluş filozoflarının ilkinin yazgısı ilginç bir yazgıdır. Varoluş filozofları, o zamanlar, başarı önünde büyük bir utanç duymayı savunuyorlardı. Başarı onlara bu utancı istedikleri gibi verdi. Danimarkalıların, yüz yıl boyunca, Sören Kierkegaard gibi çizgidışı ve sağduyu insanına ters gelen bir peygamberle ne yapmış olduklarını bilmiyorum. Her nasılsa, Kierkegaard, Almancaya çevrilebilmek için yüzyılın başına dek beklemek, Fransa'ya sızabilmek içinse iki savaş arasındaki sıkıntı yıllarına göğüs germek zorunda kaldı. Kierkegaard'ın Fransız öncüsü Maine de Biran'ın yazgısı da benzer bir yazgıdır; onun yıldızı, kendi ülkesinde bile hâlâ çok sönüktür. Maine de Biran, XVIII. yüzyılın duyumcu

felsefelerinin insanı tekboyutlulaştırmasına karşı, çabaya bağlanan varoluşun yetkesini savunmuştur. Kierkegaard, Hegel'in dizgesi önünde, dizgenin dizgeleştirilmesi olan saltık dizge önünde dikelmekte, ona saltık Varoluşu karşı çıkarmaktadır.

Kaynaklar bunlar. Şimdi şunu gözlemliyoruz: Varoluşçuluğun gövdesi iki dala ayrılmakta.

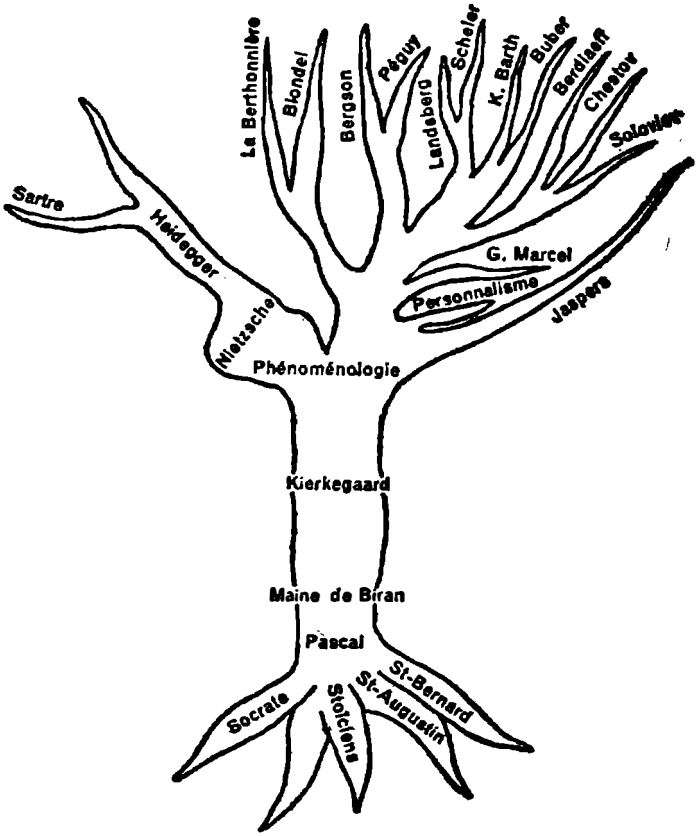
Biri hemen eski hristiyan gövdeye eklemlenmekte. Doğanın ve Tanrı imgesinin karşısında seçkin bir ağırbaşlılık; ete kemiğe bürünmüş İsa tarafından özgürlüğe kavuşturulma ve çağrılma; dinsel kurtuluş sorunlarının bilgi ve yarar etkinlikleri üzerindeki öncelliği: Varoluşçu isteri kabullenmeye daha elverişli varlıkbilimsel bir ortam var mı acaba? Ya da varoluşçuluğun yalnızca hristiyanlıktan söz etmenin bir başka tarzı olduğunu mu söylemeli? Gazetecilerle görüşmek zorunda kalan Pascal ile Kierkegaard'ın yanıtları kuşkusuz bu olurdu. Nitekim onlar felsefelerini yeni bir adla kutsamadılar. Felsefeleri onlara çok saydam gözüküyordu. Kendilerini, nedenlerden çok tanıklıkla iletilen hristiyan gerçekliğinin tanıkları olarak görüyorlardı. Varoluşçuluk en güzel meyvesini alman fenomenoloji okulunda verdi. Hristiyan kökenli dalı öğretisel çatı içinde pek güvenilir, dingin hristiyanlar çıkaramadı. Bu, düşüncelerinin ta kendisine karşıt olabilirdi. Sözgelimi, bir Scheler, birçok kez, ortodoksluktan özgür düşünürlüğe, bir görüşten ötekine geçti. Başarısızlığa, insan varoluşunun ölçütü payesini vermiş olan Jaspers için ise bir hristiyan filozoftur bile, denemez. Gerçi Jaspers'ın düşüncesinin tüm evrimleri, sonuncusu dışında, hristiyan bir hamur içinde yoğrulmuştur. Kierkegaard'a ve onun sarp görünümlerine hiç kimse onun kadar yakın değildir. Yapıtı vakitsiz olarak Orianenbcurg toplama kampında engellenmiş olan Paul-Louis Landsberg de bu çizgiyi sürdürmüştür. Bunun bir rus kolu Solovyev'den, Şestov'dan ve Berdyaev'den geçmektedir. Bir

musevi dalı Buber'e uzanmaktadır. Diyalektik tanrıbilimiyle boy gösteren Karl Barth, Kierkegaard'ı çağdaş düşünceye yeniden sokmak için az katkıda bulunmamıştır. Bergson'cu çağrıyı tazeliği içinde tanımış ve bize onu lirik biçimde aktarmış olanlar, olguculuğun insanı nesneleştirmesi karşısında, Péguy ile Claudel'in birer ozan olarak adını bile bilmeden, dile getirdikleri varoluşsal çağrının vurgusunu göreceklerdir. Bunlar çoğu kez birbirlerinden bile habersiz olan, ama hep aynı iç ateşle yanan doruk tanıklarıdır. Aynı filizden gelen bir başka sürgünü unutmak da —bugün böyle bir eğilim vardır— haksızlık olur. Savunuları kimi zaman beceriksizce yapılmış ve çoğu kez de yanlış anlaşılmış olan La Berthonnière ile Blondel'in yapıtları, içkinlik yöntemi bakımından, içselliğe yapılan sonsuz çağrıdan farklı değildir.

Bu kez doğrudan doğruya okulu —buna bir okul demek gerekir mi acaba?— özellikle de Jaspers'ı karşımıza alırsak, diyebiliriz ki, Jaspers'ın yapıtı birçok notasyonu bakımından *Journal métaphysique*'*in sözcük dağarını haber vermektedir. Gabriel Marcel, kişiselci düşünce eğilimindeki ilk denemelerinin kimileriyle birlikte, yaşayan fransız hristiyan varoluşçuluğunu temsil etmektedir.

Kierkegaard, arkasında dizge bırakmamış oluşundan dolayı, kendisini izleyen bir tilmize sahip olmamış, bununla birlikte çok sayıda ardılı bulunan kişilerden biridir. Bir başka büyük ayrıksı, Nietzsche, ikinci akımın başında boy göstermektedir. Jean Baptiste'in izdüşümünde, Tanrı'yı öldürüp de bunu kabullenmeyen insanlara, Tanrı'nın öldüğünü bildirerek, İncil çağının sonunun geldiğini söylemek istemiştir. Bu ölüm, önceleri, ailece sevinçle karşılanmıştır. Şimdiye değin hiçbir zaman bu denli şen bir iyim-

(*) *Journal métaphysique:* Gabriel Marcel'in 1930'da yayımlanan ilk yapıtı (Ç.N.).



VAROLUŞÇULAR AĞACI

serlik, bu denli dingin bir kayıtsızlık olmamıştır. Yıkıntıları arasında böylesine mutlu olan bu yüzyıl sonunda, ne hıristiyanlığın düşüşü, ne bilimin korkunç vaadleri, ne de başlamakta olan toplumsal kıyamet, düşünceleri sarsmış değildir. Nietzsche, bir tatil gününde, zamansız bir gök gürültüsü gibi patlamıştır. Mutluluk, Batı'nın gözünde paramparça olmuş ve yerini bugün damlarımızı ve bahçelerimizi süpüren ekinoks fırtınalarına bırakmıştır. Kierkegaard gibi Nietzsche de, sesinin yükselmesini, tanrısal gerçekliğin üzdüğü ve avutulma söylencelerinin düş kırıklığına uğrattığı insanların gönüllerine, umutsuzluğun yerleşmesini beklemiştir. Bunların birbirine kavuşmasından, insanın temeldeki yalnızlığına karşı çıkışın yüceltildiği, yeni bir Stoacılık oluşmuştur. Eskiler kuşkuculuğa hakkı teslim edilmiyor, demekteydiler. Nitekim, bu kara sıkıntı felsefesi, modern usçuluğu, kararlı bir deneyim adına, olguculuğun hiçbir gerçeklik taşımayan yoksul varlığını korumakla suçlayacaktır. Bu felsefe bizi doğrudan doğruya hiçliğin, hiçbir deney temeli olmayan temelin karşısına çıkarmaktadır. Heidegger'den Sartre'a dek inen ve bugün yanlış kullanılarak varoluşçuluğun tümü sayılan tanrıtanımaz kanadın çizgisi budur.[1]

Yalın bir bakış bizi, birinci varoluşçu geleneğin, ne genişlik ne de etki bakımından ikincisinden aşağı kalmadığına inandırmakta. Bununla birlikte, bağları ne denli iğreti olursa olsun, bu iki kanadın ortak kökenleri de unutulacak gibi değil. Sorunları ortaya koyuş tarzları, en azından başlangıçtaki birçok ortak temanın aynı biçimde ses vermesi, kendi aralarında-

---

(1) «Sınıflandırılamaz» Kafka'yı sınıflandırmayacağız. Bizi hiçbir şey bırakılmışlığın sıkıntısına bu denli tam olarak sürüklememekte, bununla birlikte yine hiçbir şey, bizi bu denli kesin bir aşkınlık ve olası umut duygusuna götürmemektedir. Yalnızca olası...

ki uç noktalardan gelen diyalogun, ortak varsayımlarına yabancı kalan tüm öteki düşünceler arasındaki diyalogtan hemen her zaman daha kolay olmasını sağlamakta. Nitekim bu gerçek bize, her birinin bir gelenekten ötekine uğramış olduğu dönüşümleri incelemeyi dışta bırakırsak, bu alanlarda bir kılavuzluk etme tarzı, başat temaları bir arama tarzı olarak gözükmüştür.

I — FELSEFİ UYANIŞ TEMASI

Kant'tan beri bir felsefeyi bilgi kuramıyla başlatmak gelenek olmuştur. Düşüncemi kullanacağıma göre, önce kullanacağım aracın ne değerde olduğunu merak ederim. Bu düzen önceliği bile, düşüncenin, insan varlığı açısından -onun bir anlatımı olarak- görülmediğini, tersine özellikle nesneler açısından, nesneleri sınıflandırma ve kullanma açısından, yani bir araç olarak görüldüğünü gösterir. Oysa aracın kendine özgü bir sömürgenliği vardır. Araç, dönüştürme aracından bir üretim aracı olmaya yönelir ve sonra buna düşlemsel oyunlarıyla, kurgulama denilen şey karışır. Burada sözcüklerin çifte anlamına dikkat edilsin. Ekonomi alanında olan şey felsefe alanında yeniden oluşmaktadır. Özgürlüğüne kavuşmuş düşünce ağırlıksız bir rakam ve sözcük oyununa dönüşmekte, gerçekdışı ile anlamsızın sınırları silinmekte ve insanın yazgısı, evrenin yazgısının anlamı ve önemi, kendini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Varoluşçuluk, aracı kullanacak olan kişiyi, onun varlığını, olanaklarını, anlamını tanımadan önce, insanı herhangi bir araca teslim etmeye karşı çıkmaktadır. İnsanı tanımanın, bedeni tanımaktan daha kolay olduğunu değil, ama onu tanımanın dünyayı ya da fikir yasalarını tanımaktan çok daha ivedi olduğu-

nu düşünmektedir. «Kopernikus'un görüşünün hiç derinleştirilmemesini uygun buluyorum: ama ya bu!... Ruhun ölümlü ya da ölümsüz olduğunu bilmek, tüm yaşam için önem taşır» demektedir, Pascal[1].

Bilmek acaba gerçekten ilk sözcük mü? İnsanın kendini ve dünyayı tüm ve verimli bir bilgiyle bilebilmesi için, dopdolu ve coşkulu bir varoluş olması gerekmez mi? Claudel'in diliyle konuşursak, onun aynı zamanda yetkesini dünya üzerinde yeterince gerçekleştirebilmesi için kendini de tanıması gerekmez mi? Usçuluk, sanki bilgi otomatik biçimde ilerliyormuş ya da büyük çaba harcayarak insan varlığının zenginleşmesi yönünde ilerliyormuş gibi, konuşmaktadır. Karşı çıkılan budur.

Gerçekte de, filozoflar, bilginlerle anlaşarak, dünyayı insan varlığından arıtmakta görüş birliği etmiş gibiler. Belki de, ahlaki bir çözümlemesine girişmenin gerektiği bir çeşit kökten vazgeçişle, hiç kimse *önünde* bir dünya olamayan, kendisini gözlemleyecek bir özne bulunmayan, salt nesnellikle dolu bir dünya kurgusu yaratmışlardır. Bu kurgu içinde insanı unutmuş olmaktan hoşnut kalmadıklarından da, onun varoluşundan önemsiz ve utanılacak bir varlık gibiymişcesine sıkıntı duymaktadırlar. Bu nedenle, dünyayı salt bir özler dizgesi, yani varolmasının da varolmamasının da aynı kapıya çıktığı bir salt olanaklar dizgesi olarak geliştirmeye koyulmaktadırlar. Bu dünyanın bir duman olup uçup gitmemesi için, onu ince bir varoluş katmanı olarak, yani sözsel olarak korumak gerekmiştir. Nitekim, dürüst kişiler, aralarında böyle bir meslek kategorisinin sürdürülmesi için de, gerekli uzlaşmayı yapmışlardır. İşte o zaman, özünden yavaş yavaş boşalmak ve denebilirse sürekli olarak hiçlikle dolmak kavramı yaşanmıştır. Bu tıpkı, Roma İmparatorluğu'nun eyaletleri-

(1) PASCAL, *Pensées*, Ed. Brunschvicq 218. Cf.

nin, bir gün kendisini yıkacak olan Barbarlarla yavaş yavaş dolması gibidir.

Donukluğu, özgüllüğü, öngörülmez ve tüketilmez kendiliğindenliğiyle artık hiçbir varoluşun eleştirel indirgemelere direnemediği bu dünya, felsefeye, öteden beri doymak bilmediği bir girişimin kapısını açıyordu: *Dünya bir dizgeye dökülebilecek demekti bu.* Ve filozoflar bu fırsatı kaçırmadılar. Tümü de, bu çizgide, kesin tapınaklarını kurmuş olan kişiye yöneldiler: Hegel. Gerçek olan herşey ussal, ussal olan herşey gerçekti. Sınıflandırma gizemi kapı dışarı etmiş, profesör, kahramanla azizi tahtlarından indirmişti.

Varoluş duygusunun gerileyişinin Hegel felsefesinde vardığı bu tür görkemli bir zafer anında, ortaya Tarih'te zaman zaman görünmüş olan, Hayır! diyecek peygamberlerden biri çıkmaktadır: Kierkegaard'ın Hayır'ı, tüm deneyimlerden sonra, Pascal'ın benimsemiş olduğu ilk tutumlara karşı çıkardığı Hayır'a yanıt vermektedir. «Varoluşun dizgesi olamaz»[2]. Dizge, varolan filozof ile varolan varlıklar arasına giren bir çeşit soyut üçüncü kişidir. Dizge, ne bir varlık, ne de bir sözdür: «Felsefe yapmak, düşlemsel varlıklar üzerine düşlemsel söylevler çekmek değildir; tersine, felsefede varolanlarla konuşulur»[3]. Ve konuşan da her zaman bir varolandır. Usçuluğun unuttuğu temel nokta, usçuluğun ilk günahı işte budur. Usçuluk, *bilen tinin varolan bir tin* olduğunu unutmuştur ve bu da herhangi bir içkin yasa gereği değil, kişisel ve yaratıcı bir karar gereğidir. Nitekim, varolan kendine boşuna sorular sormaz. Varolan, *hakikatı*, kişisel olmayan ve hiç kimseyi ilgilendirmeyen bir hakikatı değil, elbette canlı bir evrensellik vaadi içinde, *kendi* hakikatını, özlemlerine karşılık veren, beklentilerini gerçekleştiren, sorunlarını çözümleyen bir

(2) *Post-Scriptum*, Gallimard, 78.

(3) A.g.y., 80.

hakikatı arar. Jaspers'ın üzerine basarak vurguladığı hakikatın bu edinilmiş özyapısının (edinen değil, edinilmiş), bir Scheler ya da bir Blondel'de, daha tatlı bir tutkuyla, bir kavrama tutkusu ya da adına eğitici suskunluk denilebilecek bir tutkuyla ortaya konduğunu ve savunulduğunu görüyoruz. Varolan, üzerine düşüncelerin, inançların ya da öğütlerin işlendiği bir balmumu değil, örtük bir düşünceden *réfléxive* bir düşünceye, körcesine isteyen bir istençten istenen bir istence gidip gelen diyalektik bir devinim olup, fikir, çağrı, düzen gibi tüm aşkın şeyler, bu devinimin bağrında doldurmaları gereken yerleri aramaya gelmek zorundadırlar. Bu nedenle, düşüncenin ete kemiğe bürünmesi, varoluş kazanması ve her insanda o insanın etine kemiğine bürünmesi gerekir. Felsefi bir sorun olan şey, *ölüm* değil, *benim ölümümdür*. Ruhun ölümsüzlüğü sorunu, yalnızca bir uzmanlar bölüğüne verilmiş bilimsel bir araştırma konusu değildir. Benim kendimin ölümsüz olup olmadığımı bilmem söz konusudur ve tüm yaşamım bunu bilmeye bağlıdır. «Düşünür olmanın herhangi bir insan olmakla en küçük bir farkı bulunmaması ussal bir şeydir» der Kierkegaard.

O zaman varolan, yakasına yapışan sorunlardan korunmak için kaçtığı tüm sığınaklardan çıksın. Dizgelere sığınma sığınmanın tek biçimi değildir. Aynı görevi, evrenin, fikirlerin ya da insanların tarihi de yerine getirebilir. Oysa bu tarih bize, açıklıklardan çok kendi yaşamımız üzerine yoğun bir düşünüm (réfléxion) getirmekte. Hatta insana değindiğinde bile, yalnızca sonuçlarla, giderek sonuç kalıntılarıyla uğraşmakta. Edimlere tazeliğini ve anlamını veren yönelimler üzerine hiçbir şey bilmiyor. *Considérations inactuelles*'*den Clio'ya ve fenomenolojiye, tüm

(*) *Considérations inactuelles* (Zamansız Düşünceler); Nietzsche'nin 1873 - 1875 arasında yayınlanan yapıtı (Ç.N.).

bir varoluşsal pozitif tarih süreci geçip gitmekte ve bu sürecin tutkularına karşı çıkmakta.

Bir başka dizge biçimi de, ancak güçlükle görülebilen, çevremizdeki gündelik alışkanlığın salgıladığı bir biçimdir. Kierkegaard bunu *dolaysızın* evreni diye tanımlıyordu. Aynı şey, Heidegger'de, *kayıtsızlık* ve *gündelik uğraş* dünyası olmaktadır. Kierkegaard bunun kendiliğinden, düşünümsüz özyapısını; Heidegger ise gerçekleştirdiği derin yaşamın boğuntusunu vurgulamaktaydı. Jaspers ile Gabriel Marcel, kendini *tümüyle doğal* bir şey olarak benimseten evrenin aldatıcı apaçıklık maskesini düşürmekteler. Evrenin yarattığı nesneler, güven verici yakınlıklarıyla, varlığın gizemini her yandan kösteklemekte, fikirler kendiliğinden gelişip her türlü soruyu yadsımakta, tinsel kaygının motoru olan yabancı olgusu olasılığı bile dışta bırakılmakta[4]. Ve Sartre, *Salauds*'nun (Budalalar'ın) kaçak, mide bulandırıcı dünyasını; kapalı, boş, üzünçlü dünyasını dile getirmekte: Zevk düşkünlerinin bayağı evreni, havasız bir oda olmuş[5].

Tüm bu bilgiç ve naif dizgeler, tinsel olduklarına inanan tüm bu gizli topluluklar tek bir amaca hizmet etmekte: *Huzur içinde olmak*. Bunlar, sevilen dinginlik dizgeleridir, diyordu Péguy; çünkü insan bu dizgelerin içine oturmuştur. Geleceğe ve risklerine, bilinmeyene ve tehditlerine, serüven ve tehlikelerine karşı alelacele ya da kalıcı olarak yaratılan bu korunaklarla, bu kişilerin tümü de varlığın kaygı verici derinliklerinden kaçınılmaz olarak fışkıran içdaralmalarını (angoisse) hasıraltı etmeye çabalamaktadırlar. Varoluş filozoflarında fikir dizgeleri karşısında güvensizlik duyuş, genel olarak, varolanların kendiliklerini ve kaygılarını boğmak için benzer biçimde yaratılmış tüm araçlar karşısında (yani: kili-

(4) G. MARCEL, *Etre et Avoir*. Ed. Montaigne, 165.
(5) *La Nausée*.

seler, devletler, partiler, tüm ortodoksluklar) duyulan güvensizlikle el ele gitmektedir. Beri yandan, bu kişiler kendilerini kargaşacı bir eğilime de kaptırmamaktadırlar. Sözgelimi, toplumsal aygıtlar eleştirisini oldukça ötelere götürmüş olan Jaspers, buna koşut olarak, aygıtlarını tekil ile evrensel arasındaki aracılar olarak saltık zorunluluklarını göstermiştir. Ne var ki, gerçek varoluş şövalyelerinde, bu bakımdan, hemen her zaman ürpertici bir uyanıklığa rastlanacaktır. İnanmış ya da sadık, bu kişiler birer rahat yandaş değillerdir.

Demek ki, kökenden gelen felsefi bir günah var. Bu günah deneyimi ne kadar bilgince bir şey olursa olsun, yalnızca filozoflara özgü değildir. Her bir kişi, kendini dinginlik örtüleri altına gizleyebilmek için, varolan olmaktan vazgeçtiğinde, yani coşkulu, özgür ve sorumluluk taşıyan yazgısına açıkgörüşlülük ve yüreklilik içinde kafa tutan bir varlık olmaktan uzaklaştığında, bu günahı işlemiş demektir. Bu gizlenme örtüleri çok çeşitli olabilir; bilginler için olanı da vardır, sıradan kişiler için olanı da; ama temelde hepsi de aynı kapıya çıkar. Çünkü, bir bilginin (gnose) karşıtı olmak, varoluşsal düşüncelerin merkezi karakteridir: Felsefi edim en sıradan edimdir, düşüncenin yordamları kendini daha zengin bir varoluşta ele geçiren yaşamın yordamlarından farklı olamaz. Olgucu tutum, yani felsefi yan tutmazlık bize üstün bir varoluş biçimiymiş gibi sunulmaya çalışılmaktadır: Gerçekte, bu tutumda, temel bir korkaklığı, dirimsel uyku için varoluşla bahse giren bir varolanın suçlu edimini görmek gerekir. Bu vazgeçişle varolan, yalnızca kendi tözünü parçalamış olmamakta, aynı zamanda dünyayı da salgıladığı hiçliğe sürüklemektedir. Parmenides'in, Spinoza'nın ya da Valéry'nin evrenleri hiçlik (non-être) için yitip gitmektedir. Dünya kaygısı insanı öldürmüştür ve insan da sırası gelince dünyayı dağıtmaktadır.

Görüldüğü gibi, bilgi açısından felsefenin ilk yordamı, bir bilgi yordamı değildir ve bu en azından sözcüğün en yaygın anlamı için böyledir. Bu yordam insana, onun varolan niteliğinin uğradığı içsel ya da dünyevi baştan çıkarılmaları üstüne basa basa anımsatmaya dayanır. «Tüm çabam, uyuşukluğa kapılmış, çözünmeye uğramış gibi gözüken tinin kimi bölgelerinde, yaşamın yeniden doğmasına yönelen akımların üretilmesi — bu fiziksel terimi kullanmaktan da tiksiniyorum ya — olarak tanımlanabilir,» diye yazmaktadır Gabriel Marcel. Felsefenin ilk yordamı bir çağrıdır: «İnsan, uyan!». Kierkegaard'ın *içsellik* ya da *öznellik*[6] adını verdiği şey, varolanın yoğunluğu ve sorumlulukları içinde sürdürülen bu yaşamdır. Sözcükler aldatıcı olmasın. Burada özne kendi *ben-ben*'ine kapanmış olmayıp, tüm dünyanın karşısındadır,» bir sonsuzluk içinde sonsuz kılınmıştır ve aynı zamanda her zamankinden daha fazla kendisidir»[7]. Elbette insan bu biçimde içselliğine doğru döndürüldüğünde, orada kendini yitirip, çıldırabilir. Ama dikkat! Güçlükle ayırdedilmesine karşın, içsellik yokluğu da bir başka çılgınlık türüdür; çünkü bu yokluk toplumsal bir çılgınlıktır. İnsan, ilk çılgını, içsel düşü içinde boğulmuş olan çılgını düşünmeye yüreklilik göstermez; ama ikinci çılgına, artık eşyalar arasında yaşayan ve bir eşyadan başka birşey olmayan, açıkgörüşlü ve doygun çılgına baktığında da bir ürpertiye kapılır,» çünkü onun artık gerçek gözlere değil, birer solucan gözüne, hasır saçlara sahip oluşundan, sözün kısası, yapay bir varlık oluşundan korkmaktadır»[8]. İyileşmiş olduğunu kanıtlamak için, «nesnel» olduğunu düşündüğü şu tümceyi: «Yeryüzü

(6) Şunları da söylemektedir: «Sonsuz tutku», «tutkunun sonsuz kesinliği», «sonsuz olarak ilgilenilen varlık».

(7) *Post-Scriptum*, Gallimard, 127.

(8) A.g.y., 129.

yuvarlaktır!» tümcesini durmamacasına yineleyen öteki çılgına başvurmaktadır.

Öznenin bu yoğunluğu, bilgi ediminin başarısı ve niteliği açısından temel özelliktedir. Pascal, inanmayan kişiyi dine döndürmeye çalışmamaktadır. İnanmayan kişiyi hafif bir kuşkudan tutkulu bir kuşkuya itilmiş kayıtsızlığının dışına kışkırtmadan önce, ona gerekçeler sunmaya çaba göstermemektedir. Varoluşçuluk, tinsel kımıltısızlığın son sığınağı olan öznel kesinliği ya da güveni, varolanı içsel olarak doğruluğa birleştiren canlı ve devingen bir tutku yararına değersizleştirmeye yönelir. Varoluşçuluğun aklına bu yolu, önemli olanın doğruluktan (hakikat) çok bilenin tutumu olduğunu ileri sürmeye dek izlemek bile gelmektedir. Kierkegaard ile Jaspers, bu yönelişi iki üç kez başlatmışlardır. Yani durum ne olursa olsun, içsel tutum olmaksızın, bilgi boşunadır; bu tutum olmazsa bilgi dağılır gider. Tanrı'ya yakardığına inanan, ama gerçekte kendi açgözlülüğünün ya da bireysel isteğinin yerine getirilmesi için dil döken hristiyan, Tanrı'ya değil, bir idole yakarmakta, harta daha doğrusu hiç yakarmamaktadır. Dilekleri ya da düşüncelerinin mekanikliği içinde usyürüten kişi için de aynı şey sözkonusudur. Oysa, bir Sokrates, ruhun ölümsüzlüğü sonucuna bir koşuldan yola çıkarak varmış, ama bu koşula da yaşamını bağlamıştır. İşte gerçek bilgi, bu «öznel düşünür»ün bilgisidir. Varolmak onun başlıca kaygısı, çevresindeki varoluş onun en önde gelen ilgisidir[9].

Eğer varoluş ve özellikle de insan varoluşu bir dizge konusu yapılamazsa, bilen ile dünya arasındaki ilişkiler altüst olmuş demektir. Duyulur kökeni apaçık olan geleneksel bilinç şemasını ya da «tinin gözü» özelliğindeki bilgi şemasını bir kenara bırakmak gerekir. Söz konusu bu göz, kendisi için bir iz-

(9) A.g.y., 208.

leme nesnesi olan ve kendisinin dışardan dizgeselleştirdiği bir dünyanın *önüne* yerleşmektedir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, bu göz imgesinden daha ikircikli bir imge yoktur. Bu imgeden, nesneyi aydınlatan ışığın kimi zaman alıcısı, kimi zaman da kaynağı yapılmaktadır. Gabriel Marcel, kendisine en yüksek ölçüde saydam olan —ruhu tanımak bedenleri tanımaktan daha kolaydır— ve çevresine gittikçe azalan bir ışık demeti yayan kişisel bilinci, ışık çemberine benzeten geleneksel yanılgının altını çizmektedir. Oysa, temel gerçek, kendim için oluşturduğum donukluk değil midir; dünyanın donukluğu, varlığımı kendimle başkası arasına yerleştirerek yarattığım donukluktan gelmez mi? Ama ben bu araya - koyuştan, dünyadaki bu suskunluğumdan kaçamam, bunlar benim temel durumumun (situation) birer parçasıdır. Bunun için de, saydam görü üzerine tasarlanmış açık bilgi, temeldeki bilgi edimini betimleyemez. Cogito'nun saydamlığı, yüzeyde kalan bir yanılsamadır; Cogito, kendisine sızıldığında aydınlatılmaz bir karanlık öğesi barındırır. *Düşünce ediminin kendisi de bir gizdir*, anlık için tümüyle açık değildir[10].

Bunun yanısıra, bu edimde, bilen, dünyayı bir gösteriymişcesine izlemek ve onu dışardan nitelemek üzere, ona göre *mesafe almış*, onun *önünde* durmuş da değildir. Bir insanı ya da bir şeyi nitelemek, en yüzeysel bilme edimidir. Biz gerçeğe ulaştıkça, gerçek, önümüze konmuş ve bizim kendisinden imler aldığımız bir nesne olmaktan çıkar. Gerçek, temelde, nitelenmez olandır[11]. Varlık, gözlemlenemeyecek ama yalnızca *tanınabileçek* olan «tükenmez bir somuttur». Varlık, tıpkı bir insanı tanımak gibi tanınır ve hatta tanınmaktan çok *selâmlanır*[12]. Iyelik (mülki-

(10) *Etre et Avoir*, 13 - 14. *Du refus à L'invocation*. Gallimard, 96.
(11) *Etre et Avoir*, 179.
(12) *Du refus à L'invocation*, 96.

yet) imgesi, bilen ile varlık arasındaki teması temellendirmeyi başaramaz. Yalnızca sayımı, dökümü yapılabilecek olana sahip olunur. Oysa, eğer varlık tükenmez ise, en küçük parçasına dek *sayımı, dökümü yapılamaz* olandır. Kendisine değgin toplayacağımız tüm bilgiler (bilgi bilen kişinin bir mülkü olduğundan) bilmediklerime göre her zaman küçük bir nicelik olarak kalacaktır. Nitekim, sayılıp dökülebilir olan, umutsuzluğun yeridir. Nesnesinin özgür yazgısıyla birleşmeksizin onun üzerindeki nirengi noktalarını ve belirlenimleri toplamak isteyen bilgi, umutsuz ve umutsuzluk yaratıcı, bitip tükenmez ve sonsuzcasına boş bir bilgidir. Péguy'nin eleştirel şiirinde, Clio' nun üzüntüsünü besleyen bu bilgidir. Sartre'da, *Bulantı*'nın kişisi bu çılgın yuvarlaktan vazgeçer. Sahip olunabilir bütünlüğü içindeki dondurulmuş mülküne şöyle bir göz atması bile, ona bunların boşunalığını anlatmaya yeter. Başlangıçtan beri, kendisine yetecek şeyi vardır, yeteri kadar şeyi olduğu için de, şimdiden çok şeyi var demektir. Bulantı, dünyaya sahip olmak isteyen ve sahip olmak istediği anda da, kendisini iyeliğin getirdiği anlamsızlığın varlıkbilimsel bulantısına kaptıran insanın sıkıntısıdır.

Varoluşun dizgeye sokulmasını engelleyen derin nedeni burada bulmaktayız. Dizge, dağar (répertoire) ya da araç öbeğindendir. Derlemeler ya da eklemlemeler yapar. Ne var ki, tükenmez olan sayılmaz, yakalanmaz olansa eklemlenmez. Hristiyan gerçekliği, bu olguyu varoluşsal bir doğruluk olarak verdiğinden, keşişlikle ortak bir yanı vardır, demektedir Kierkegaard: Öznellik kendini yakalar, ama varoluşu kavrayamaz. Pascal, varoluşun ussal ama kavranmaz olduğunu söylerken bunu anlatmak istiyordu. Don Quichotte'un bir yerinde, bir din değiştirme olayıyla ilgili olarak, kiliseyle karşı karşıya gelen bir şövalye vardır. Varoluş filozoflarının, varlıklar üzerindeki bu gibi etkileri dizgeye dökmek konusunda

çektiği güçlükler anlaşılmaktadır. İçsel bir yazgı *Pensées*'yi sonsuza dek dağınık kalmaya mahkum eder gibidir. Bu yapıttaki düşünceler, felsefi yordamı, ereğe varmak için her an erekten uzaklaşan sürekli bir konu dışına kayış olarak tanımlamaz mı? Péguy'nin yapıtı gibi Kierkegaard'ın yapıtı da, görünüşte, içinde çoğu kez kaybolunan dolambaçlı bir konuşmadan başka bir şey değildir. Bir yapıtından ötekine «felsefesini» düzenli bir söylem biçiminde yazmanın olanaksızlığını gözlemlemiş olan Gabriel Marcel, bundan açıkca sevinç duymaktadır. Bu güçsüzlük, düşüncenin, bir düzene koyuştan çok bir *yol açma*, bir kurmadan çok bir *delip geçme*, bir yol yapmaktan çok bulunulan yeri *deşip* ortaya çıkarma olduğunu göstermektedir. «Kurup dikmekten çok deşip oymak söz konusudur»[13].

Varlık üzerine bilgilerimizi dizgeleştirmeyi bu karşı çıkış azçok ötelere götürülebilir.

Bu konuda uç bir tutumu Jaspers benimsemektedir. Kierkegaard'ın Hegel'e karşı yönelttiği saldırıyı genelleştirerek, geleneksel bilginin suçlayıcısı olarak boy göstermektedir. Nesnel bilgi, varlıkları, hepsi de aynı zamanda en genel ve içerik bakımından en yoksul tür olan Varlık'ta içerilmiş, gitgide daha genel türlerde öbekleme özüne sahiptir. Platon ile Aristoteles, eski Yunan düşüncesinin bu eğilimini benimsemelerine karşın — bu eğilim düşünceyi Batı'ya sokmuştur — kendilerini bu eğilime bırakmamışlar; çünkü varlığın tek bir türde bütünlenemeyeceğini görmüşlerdir. Ne var ki, Jaspers'a göre varlık, eklemlenmiş ya da türlere ayrılmış olmaktan fazla bir şeydir. *Varlık parçalanmıştır*[14]. Varlık, iletilmez olan üç kip

(13) *Du refus à L'invocation*, 22 et introduction. *Homo Viator*, Ed. Montaigne, 190.

(14) Gabriel Marcel bir piyesine «Kırk Dünya» adını koyacaktır. Bir başka yerde de (*Homo Viator*, 213) «Çökmüş bir evrenin değişken bloklarından» söz etmektedir.

biçiminde açıklanır bize: Nesne olarak (özneler için); ben olarak (öznelerde); kendinde (aşkınlığı içinde). Yani: Dünya, özgürlük, aşkınlık. Bu üç kip, sürekli bir karşıtlık içinde, birbirlerini hem çekerler, hem de iterler ve her biri kendi içinde parçalanmıştır. Böylelikle, benin, nesnel dünyanın egemenliğine karşı kendini bir varolan olarak ele geçirebilmesi için nesneler dünyasına yaslanması gerekir. Ben, kendini aynı anda çağıran ve ezen aşkın varlıkta, kendini hem hiçlemeli, hem de yeniden bulmalıdır. Her yerde ikircikliklik ve parçalanma bulunur. Varlık ancak, bölüntülü ve aralarında iletişim olmayan görüngeler üzerinde ortaya çıkarılır. En azından bizim için, Varlık değil, yalnızca varolanlar vardır. Her varolanın kendisi, adına düşünce dediğimiz şey açısından düşünülebilir değildir. Bilgi, son çözümlemede, bu varolanların ancak geçmişlerinin ya da geleceklerinin kavramlaştırılmasına uygulanabilir; yoksa özgürlüğün seçiş içinde karar verdiği ve adına sonsuz an denilen varoluş matrisine değil. Varoluş özgür edimdir ve özgür edim de insanın bakışı açısından düşünülebilir değildir. Varoluş, hiçbir zaman nesne olmayan şeydir. Varoluş ancak fışkırma terimlerine dayanarak tasarımlanabilir. Varoluş, benim kendisinden yola çıkarak düşündüğüm ve devindiğim *kökensel ortaya çıkıştır (Ursprung)*. Bir kavram değil, her türlü öznelliğin ötesini gösteren bir *indeks*tir.. «Yalnızca olabileceğim, ama görüp bilemeyeceğim» şeydir. Gabriel Marcel, varoluşun, dünyadaki bir şeyin bana ve yalnızca da bana bağlı olmasının bilinci olduğunu söyleyecektir. Böylesi bir görünge içinde, dizge filozoflarına egemen olan *bütünlük* kaygısı yerini, eğer yaşanmış varoluşa daha yakın durulursa *yoğunluk* kaygısına, düşünülmüş varoluşa daha yakın durulursa *halislik* (authenticité) kaygısına bırakacaktır.

Olanaklı kalan bilgi tipini o zaman nasıl niteleyeceğiz? Varlık ancak en dışsal bölgelerinde betim-

lenebilir ya da anlaşılabilir. Temelinde, varlık yalnızca *aydınlatılabilir*. Bu sözcük, Jaspers'ta, tümüyle özel bir anlam kazanmaktadır. Yanlamasına düşürülmüş (ya da alınmış), hem görülen hem de görülmeyen, aydınlığı *vision* olaylarındaki nesneler gibi bir çeşit ayrık sezgi içine kapatılmış, ne yayılmaya ne de ussal bir açıklamaya elverişli bir ışığı göstermektedir. Varlık üzerine sahip olabileceğimiz tüm ussal tavır alışlar, karanlık birer şifreden başka bir şey değildir ve bu şifreler de tek başına elimize anahtarı vermez.

Varlığın parçalanması karşısında daha az boyun eğen bir başka kişi vardır. Heidegger, felsefi tavır alışına, insan varoluşunun derinlemesine bir çözümlemesiyle başlamakta, bunu yaparken de, insanın, kendini sorguya çekme yetisine sahip tek varolan oluşundan yararlanmaktadır. Ne var ki, Jaspers'ın *varoluşsal* (existentiell) felsefesini, genel bir varlık kuramından vazgeçmekle suçlamakta ve ona karşı, insansal bir varoluş kuramından sonra *(Dasein)*, bir varlık kuramı ortaya koyması gereken kendi *varoluşcalar* (existentiale; çoğulu: existantiaux. Ç.N.) felsefesini çıkarmaktadır[15]. Dasein kuramı onu daha şimdiden, varoluş üzerine, varoluşun yapıları olan ince varoluşcalar ağını atmaya götürmüştür. Ancak

(15) Varoluşsal (existentiell) ile varoluşca (existential) terimleri arasındaki anlam farkı, Heidegger felsefesinin belki de en nazik noktalarından birisi: Heidegger'e göre, Dasein'ın özü varoluşunda yatar ve her zaman da bu varoluşla açıklanır. Yalnızca varolma olgusu varoluş sorunsalını kavratabilir. İşte bu kavrayış «varoluşsal» kavrayış demektedir Heidegger. Buna karşılık, «varoluşca» terimi, varoluşun yapısının bütününe gönderme yapan bir terimdir. Bu tip bir kavrayış «varoluşçalar» diye adlandırılan, Dasein'ın varlıkbilimsel özyapılarının bir açıklamasıdır. Heidegger'e göre, varoluşca çözümlemesinin kendisi de bir varlıkbilimidir (Ç.N.).

gözönünde tutulması gereken bir başka nokta daha vardır ki, Heidegger şimdiye değin bu Dasein çözümlemesinden çıkmış değildir ve bir Heidegger yorumcusu olan M. De Waelhens'e göre, onun kendine bu çözümlemeden çıkmayı sağlayacak her türlü olanağı ortadan kaldırdığına inanmak için de geçerli nedenler vardır.

Gabriel Marcel'in uzun bir felsefi idealizm evresinden geçmiş olması, Marcel'de, varolanların bilinmesine özgü derinlemesine bir kazı (forage) yöntemi uygulama kaygısı ve daha sürekli bir bilgi istemi yaratmıştır. Bu evrede Marcel, *giz* ile *sorunu* birbirinden ayırdetme denemesine girişmektedir[16]. Bu noktayı anlayabilmek için, hemen hemen tümüyle *nesneleşmiş*, varoluşuna yabancılaşmış bir varlığın betimlenmesinden yola çıkalım. Bu nesneleşme kavramını daha önce Jaspers'ta da buluyoruz. Bu kavram, tüm rus varoluşçular gibi, nesneleşmede, günahı, dünyanın düşmüşlüğünün nedenini gören Berdyaev ve Şestov gibi düşünürlerde geniş bir boyut kazanmaktadır[17]. Bu düşmüşlük, sabahtan akşama dek belirsiz bir bilinçsizlik içinde biletleri zımbalayan memur için de; rahat içinde uyuşup kalan küçük bir rantiye için de aynıdır. Bunlar, iyiden iyiye işlevselleşmiş olmalarının sıkıntısı duyulan; gizli kaynakları, büyüleyici güçleri yavaş yavaş bitip tükenen yaşamlardır. Bunlar, en uç noktada, hiçbir giz taşımayan birer yaşam olacaktır. Böylesi varoluşdışılıklar (inexistences) karşısında bizi altedilmez bir istem bir giz ortaya çıkarma gereksinimi, tıpkı gözümüzün önünde olan bir şey gibi tutarsız bir olaylar bütünü-

(16) Bak: *Monde cassé*'ye ek olarak *Positions et approches du mystère ontologique*, Desclée de Brouwer, Etre et Avoir 144, 173, 250.

(17) *Cinq méditations sur l'existence*. Ed. Montaigne, Etre et liberté. Ed. Je sers.

ne ya da bir delinin anlattığı öyküye indirgenemeyen gizli bir doluluk özlemi kaplamaktadır. Bu istemi ben ancak keyfi bir edimle, tinsel yaşamı kökünden sakatlayan bir güç darbesiyle sessizliğe indirgeyebilirim. Onu bakılan bir gerçeklik olarak kavramam; o beni sarar, yüceltir ya da beni boğar, bana ivedilikle kendi sorunumu yöneltir ve bunu, Jaspers'a göre, intihar eden bir kişinin ediminin bize doğru çevirdiği benzer bir metafizik kışkırtma gücüyle yapar. Açıkça ortaya döktüğüm sürece tükenmez bir soru kaynağı olan kendimde, bir sorgulama yetisi yerleşmiştir; bununla birlikte, bu sorular yine benden başkası olmayan derin bir sav üzerinde öbeklenmiş durumdadır. Böylelikle, varolan, gizlere çarpan, daha doğrusu, deyim yerindeyse, kendi içine çarpan bir insandır; varolanın sorularla başı belaya girmiştir. Varolmayan ise, kendine soru sorma sıkıntısına girmeyen bir insandır. Sartre'ın düşüncesine, varlığa «batma» (engluement) takınağını saran bu korkunun, gerçekte, bağlanma eylemini övmesine karşın, derin bir *terkedilişin* korkusu olup olmadığını da bilmek gerekir. Bu korku, Jaspers'ca ayrıntılı biçimde çözümlenmiş ve varlığın açınlanmasının temel bir koşulu olarak görülmüştür. Ne var ki, anlamına varabilmemiz için gizin içine girmemiz gerekiyorsa da, usun ortaya koyduğu sorunlarla iletişimi olmayan kör bir deneyim yoktur. Sorun, *önümde* olan, yolumu tıkayan güçlüktür. Ona karşı koyar ve kendimi ondan ayırdederim, onu sınırlandırabilirim. Giz ise, bağlanmış bulunduğum, bütünlüğüm ve varlığım içinde, kendi sorum kadar sorgu konusu edildiğim bir sorundur. Özü, önümde bütünüyle bulunmamasıdır. Her sorun, bu varlıkbilimsel yankıya elverişli olduğu ölçüde bir giz barındırır. «Bir giz, kendi verilerinin sınırlarını aşan, onları saran ve aynı edimle yalın bir sorun olarak kendini aşan bir sorundur». Giz, bu dalış içinde çözünmek şöyle dursun, tersine,

bir sorunsal durumuna gelmiş olan us ile on kat arttırılmış bir etkinliği besleyerek sonsuza değin yeni sorunlar yaratan içsel bir ışığa sızar ve bir yeniden sıçrayış gücüne erişir.

Demek ki, varoluşsal bir düşüncenin ilk çabası, «giz»lerin «sorun» biçiminde yozlaşmasına izin vermemek olacaktır. Çünkü sorunların karmaşık diyalektiği varlıkbilimsel geçeneklere giden yolu tıkamaktadır. Hiçbir örnek yoktur ki, bir düşüncenin, hatta derin bir düşüncenin sömürülerek kullanılması bu yolu bulanıklaştırmasın, onun değerini azaltmasın. En büyük düşünürlerde bile, diyalektik aracın boşa çalıştığı ve kendi biçimlerine esrik düştüğü bir an vardır[18]. Bu sakınım gözönünde tutulduğunda, benimsenecek yöntem; sorunları, varlık, ölüm, sahip olma sorunları olarak kavramak ve onları, deyim yerindeyse, betimlemiş olduğumuz bu merkezden taşmaya götürmektir. Ya da sorunların oldukça ussal olan düzeni içinde, giz noktalarını; insanın içinde bulunduğu durumlarda, temel girişimlerinde tutsak düştüğü sadakat, umut, ihanet gibi özellikle zengin kimi verileri belirleyip ortaya koymaktır.

Metafizikten hâlâ sözetmek gerekli mi? Bu terim, son felsefenin hâlâ nesnelleşmiş dünyanın uzantısında yolunu aradığını göstermektedir. Oysa, varoluş felsefesi bizi, nesnelleşme görüşü açısından, gerçek bir altüst oluşa, Bergson'un da dediği gibi, düşünce alışkanlıklarının bozulmasına çağırmaktadır. Burada, felsefe, bir ele geçirme edimiyle değil, din gibi bir *dönme* (conversion) ile, bir *metanoia** ile başlamaktadır. Bu dönme iki görünüm sunmaktadır. Bir görünümüyle, sessizlik, yoğunluk, ilerleyiştir. Gabriel Marcel buna, düzmece aydınların ve oyalayıcı ilgile-

(18) *Du refus a l'invocation.*

(*) *Metanoia* (Yun.): Pişmanlık, yapılan şeyden üzüntü duyma (Ç.N.).

rin berisindeki *içedalış* (recueillement) diyecektir[19]. Jaspers'tan sonra Marcel, içedalışı, içsel bir terkediliş, «...nın karşısında bir yumuşama»; kendine dönmeye razı olduğumda daha önceden orada olup beni bekleyen şeyin benimsenmesi olarak betimlemektedir. Bu tutum, ilk varoluşçu söylen olan mağara söylenindeki tutum gibidir. Ne var ki, bu içedalış diyalektiği bir dingincilik değildir. İçedalış da varlığını yaşamın akışına koşut olarak yeniden ele geçirmemi istemektedir. *Varlığım yaşamım* değildir. Gabriel Marcel, bir ölçüde Nietzsche'de olduğu gibi, varoluşçuluğun dirimsel bir yayılma biçiminde yüceltilmesinin getireceği değerden düşme tehlikesine karşı, korunma zorunluluğunun altını çizmektedir[20].

Dahası, içedalış kavramının sözcük dağarı aşırı yumuşak bir tona sahip olmakla suçlanabilir. Jaspers'ın daha dramatik olan dili bir kopuştan söz edecektir. Sokratesci ironinin gözü yaşlı doğurtucu (maieutique) yöntemi daha o zamandan bize bunun bir örneğini vermektedir. Ne var ki, varoluşçular burada, Heidegger gibi, her türlü ethik düzene başvurmayı kendilerine yasakladıklarında bile, düşüncelerini yalnızca yarı-dinsel terimlerle anlatmaktadırlar. Böylelikle, Kierkegaard'dan sonra, suçluluk dilini varlık diyalektiğinin tam bağrına sokmaktadırlar. Daha o zamandan Kirkegaard için, yanılgı bir ilinek değildir. Yanılgı, varolmak için kendini özgürleştirmesi gereken ve söz konusu bu özgülleştirmeyle de günah olarak ortaya çıkan varlığın içinde bulunur. Jaspers, paradoksu daha da vurgulayacaktır. Ona göre, varoluş her zaman, yabancılaşacağı bir nesnellik ile dağılacağı bir öznellik arasında parçalanmış durumdadır. Bununla birlikte, varoluş, tutarlılığını bulmak

(19) *Etre et Avoir*, 164: Positions et approches du mystère ontologique, 274.

(20) *Positions et approches du mystère ontologique*, 274.

için bir nesnelliğe yaslanmak, varlığa kadar uzanmak için de öznelliğin darlığını kabul etmek zorundadır[21]. İlk durumda, kendisini tutsaklaştıran durumları (situations) benimsemekle, ikincisindeyse, darlığını onaylayışıyla suçludur. Kaldı ki, bu çifte saf olamayışı yadsımış olursa, bir kez daha suçlu olur. Bu nedenle, varoluşumuz hiçbir zaman saf değildir ve denilebilir ki, Kant için saf iyi niyetin olanaksız olması gibi, varoluş da olanaksızdır. Biz gerçekte varolmuş olmamızla suçluyuzdur; ne var ki tek onurumuz da varolmaya çalışmaktır.

Bu nedenle, varoluşsal dönme (conversion), ilk ve son kez olarak edinilmiş türden bir doğru yola girme değildir. Durmadan nesnel dünyaya ya da öznel boşluğa yeniden düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalan bu dönme eylemi, Jaspers tarafından bir *gerilim*, bitip tükenmek bilmeyen bir *savaşım* olarak betimlenmiştir. Usun nesnellik, yansızlık ülküsünün karşısına, varoluş filozofları savaşkan bir zekâ kavramını çıkarmaktadırlar. Nietzsche ile hristiyan bu noktada görüş birliği içindedir. *Zekâ nötr değildir.* Heidegger, ustası Husserl'in, varoluşu araştırmak için varoluş üzerine getirilen temel seçenekleri ayraç arasına almasına şiddetle saldırmıştır. Varoluş, daha önce bir varoluş kavrayışına sahip olunmadan betimlenemez. Varoluş, bu kavrayışı ortaya çıkarmak için değil, özgür bir çağrının yetkesiyle bu kavrayış seçildiğinden dolayı, onu *duymak* için betimlenir. Nesnenin dışında kalma istencinin, bilgi için her zaman istenilir bir şey olduğu önyargısından yakamızı kurtarmamız zorunludur. Özellikle, bilimin dili olan imlerle bilgi alışverişi bir yana bırakılırsa; bilginin, tersine, bilen öznenin nesnenin yaşamına yakın bir katılışa, nesneyle birlikte girilen bir riske katılışa bağlı olduğu ortaya çıkar.

(21) P. L. LANDSBERG: *Réflexions sur l'engagement personel*, dans Esprit, novembre 1937.

Burada, bir kez daha, bir *zekâ* durumunun söz konusu olduğunu vurgulayalım. Varoluşçu yöntemde, bir duygu mantığının görüldüğüne inanılmış olması bir yanılgıdır. Ancak şu söylenebilir ki, nesnel yöntemlerin bir olguculukla yavanlaşması tehlikesi nasıl varsa, bu yöntemin taşıdığı tehlike de, Benda'nın karabasanlarını yaratan şu coşku felsefelerinden birinin üstüne yeniden düşmektir. Varoluşçuluğun karşı çıktığı nokta yalnızca, gerçeğin açınlanması tekelinin ussal kategorilere bırakılmasıdır. Bu, Heidegger'in sürekli olarak savunageldiği bir savdır (ve Sartre bu savı Freud'un «bilinçdışı» kavramına karşı yeniden ele alacaktır). Sözgelimi biz, tamı tamına bilinç dışı olmamakla birlikte, bilgi eşiğini bir türlü aşamayan gerçekliklerden etkileniriz. Söz konusu durumda bu gerçeklikler, açınlanma yetenekleri onları geliştirecek olan bilginin açıklayıcı yeteneğinden daha üstün *temel duygular* (Stimmung) olarak ortaya çıkar. Duygu sözcüğü ikircikli bir sözcüktür. Bu sözcükten, dirimsel bir ısıyı ya da duyarlığın kendinden geçmiş durumunu çağrıştıran bir şeyi değil; bir çeşit bütünsel ve genişlemesine bir görüyü, açık görüden farklı bir görüyü anlamak gerekir. Sözgelimi, biz, dünyadaki temel durumumuzu böylelikle biliriz. Kuşatılmış, örtük, bilinçli, ama aynı zamanda genişlemesine bir bilince sahip bir zekâdan söz etmek gerekir. Böylelikle temel varoluş tasarımız yani, tüm davranışlarımızda bize kılavuzluk eden, insanları ve yaşamı bu görme tarzı, bizim tarafımızdan dolu yaşanır: Ne var ki, yine de, biz onu açık olarak ve ilk durumuyla bilmeyiz. Barrès'in deyişiyle, gün ışığına çıkmış bir giz olarak, orada, bizdedir. Bu tasarılar, bir okuma sırasında keşfettiğimiz, vermesini bilemediğimiz anlatımı bulmuş, bizi canlandıran ya da yöneten şu fikirler gibidirler. Heidegger, bu kuşatılmış bilgiye, belirtik ve izleksel olmamasına karşın, *yorum* bile demektedir. Bu yorum, içerik kazanmış

ve devinime geçmiş bir yorumdur; bir aydınlatmadan çok, bir *hazır* duruma getirmedir. Söz konusu yorum, dille ya da yalnızca davranışla bir sonraki *açıklamanın* nesnesi olabilir. Kitap okumakta olan bir kadın, bir sıkıntı anından sonra okumasını kesmeyerek, kendine sıcaklık veren eşarbı dalgın dalgın bir kenara attığında, söz konusu bu davranışıyla, belki de bu duyguyu: «Çok sıcak» sözlerini söyleyerek söze dökmemiştir ama, duygusunu tümüyle açığa vurmuştur.

Bu bağlanım, felsefede, *ciddi* (sérieux) temasını ortaya çıkarmıştır. Ciddi, varoluşsal eleştiride, kimi zaman övgü kimi zamansa saldırı konusu olmuştur. Bu durum, Kierkegaard'ın daha önce belirttiği gibi, iki tür ciddi oluşundandır. Sınırlı ciddi, «profesörlerin ciddisi»[22] kendimizdeki ve kendimiz dışındaki varlık açısından bir yararsızlıktır. Nietzsche'nin «dar kafalılar» diye çattığı, bu tür ciddidir. Nietzsche'ye gelişme imgesi bile, canlı düşüncenin göksel hafifliğini çağrıştıramayacak denli yeğin ve kaba geliyordu. Bu düşünceyi, dansa derin bir biçimde yakınlaşmış olarak görüyor, şen bilgiden ya da trajik insanın altın kaplı gülüşünden söz etmeyi seviyordu[23]. Varoluşsal ciddi ise, aynı anda hem bağlanma hem bağlanmazlık; hem bulunuş ile katılma, hem de edinilen konumlarda ve kayıtlı bağlılıklarda devinimsizleşme korkusudur. Bu ciddi kendinde, sınırlı adamın ciddisinden kaçan komiğin kaynağını keşfetmekte, onu yakalamakta ve kabullenmenin sonluluğunda donup kalmamak için bir ironi banyosu yapmaktadır. Bu ciddi, kentsoylu kişinin dolaysız ve devinimsiz ciddisinin aşırı ucunda yer alan dolaylı ve diyalektik bir ciddidir. Komik burada acıklı olanı arıtmakta ve acıklı

(22) *Post-Scriptum*, 187.

(23) *Volonté de puissance*, Ed. Gallimard. L. IV, 580, 586, 591. Zarathoustra, passim.

olan da komiğe keskinlik vermektedir. Bu komik, çifte bir biçim taşıyan öznellikten, insandaki çifte açınlanma taşıyan sonsuzdan başka bir şey değildir: Günahın ağırlığının ve varolma zorunluluğunun duyulması; alışkanlığın yinelenmesini engelleyen aşkın çağrının hafifliği[24]. Bu diyalektiğin sağlam ve hafif ritmine artık, varoluşsal bağlanma ile varolanın yararlılığı arasında oluşan bir karşıçıkış yoktur: «En çok bağlanmış olanlar en çok yararlı olanlardır»[25].

(24) *Le Concept d'angoisse*, trad, Alcan. 51 s., 210 s.
(25) G. Marcel, *Etre et Avoir*, 179.

II — İNSAN VAROLUŞUNUN DRAMATİK KAVRANILIŞI

Her türlü varoluşçuluk, ilkin, bir doğa felsefesi olmadan önce bir insan felsefesidir. Oysa, ister hristiyan olsun ister olmasın, varoluşçuluk her zaman bir kötümserlik demiyeceğim ama — çünkü iyimserlik gibi[1] kötümserlik de, insansal deneyimin bir anlatımı olarak değil, bir gösteri olarak kendini ortaya koyan dünyayla ilgili bir dizgedir — çoğun insan yazgısının özellikle dramatik açıdan kavranılışı ile belirginleşir. Daha o zamandan, Kierkegaard, çocukluk ruhuna çağrıda bulunmaya ve yetişkini çocukça bir gönül dinginliğine sürüklemeye karşı çıkmaktaydı. «Hristiyanın durumu güzel bir anıya dönüştürülmeye çalışılıyor» diyordu. Çocuk, savaşım içindeki hristiyanı yaratan kuşkuyu da, girişimi de, seçişi de bilmez. Pascal'ı Jansenizm'e çeken etkenlerden biri, Karşı - Reform'un tekdüzeliklerine karşı girişilen savaşım olmuştur. Jaspers, mutluluk girişimini, iktisadi ütopyalardan felsefi uyumlara değin bizi gözlediği tüm düzlemlerde izlemiştir. Özgürlük çağrısı Jaspers'ın gözünde kesin çatışkılar ve sürekli kopukluklar içermektedir. İnsan bunlara ancak kendi durumunu yadsıyarak karşı çıkabilir. Sonuçta bugün, engin utkusu ve yarat-

(1) G. Marcel, *Homo Viator*, 46.

tığı geçici düşünceyle birlikte kentsoyluluğu doruğuna çıkaran kozmik ve iktisadi iyimserliğin yerine, kara mizah ve kara roman, kara varoluşçulukta bir doğrulama aramaya iten mutsuz bilinç dalgası, yani yüzyılın yeni hastalığı geçmektedir.

BİRİNCİ TEMA : İNSAN VARLIĞININ OLUMSALLIĞI

«Önceki ve sonraki sonsuzluk içinde yutulup gitmiş yaşamımın küçük süresini düşündüğümde, bilmediğim ve beni bilmeyen uzamların bitimsiz büyüklüğünde kapladığım ve hatta gördüğüm uzamı düşündüğümde, korkuyor ve kendimi niçin şurada değil de burada gördüğüme şaşıp kalıyorum. Çünkü şurada olmaktan çok burada olmak için hiçbir neden yok. Sonra niçin o zaman değil de şimdi. Beni buraya kim koydu? Bu yer ve zaman bana acaba kimin düzeni ve davranışıyla ayrıldı?»

Bugün karşılaştığımız tema bu ve biz bu temayı Pascal'a özgü orkestrasyonu içinde duymaktan kendimizi alamıyoruz. Bu olumsallığın çifte bir olumsallık olduğuna dikkat edelim. Eğer denebilirse şunu diyelim: İnsan niçin var? Ve niçin, ben tekil birey, burada ve şimdi *bu* insanım?

Hristiyan varoluşçuluğa göre olumsallığımın kökeni, Cisimleşme ve Kurtuluşun nedensiz bağışlayıcılığı ile, çifte özellik kazanmış yaratıcı edimin başlangıç olumsallığındadır. Edim, ilkel gizin esinlediği kutsal dehşeti, içerdiği iyilik duygusuyla yumuşatır. Ne var ki söz konusu edim, kimi mizaçların iyiliğini, kimilerinin ise insanın yaratıcı edim karşısındaki bağımlılığını zorlaması bakımından, ilişkiler düzleminde bazı karanlıklar bırakır: İnsanı Tanrı'sından ayıran uzaklık, Tanrı'sız ve kutsal aşkınlıksız insanın sefaletidir bu. Uzlaşmaz biçimde ve birdenbire orta-

ya çıkan hristiyanlığın modern elkitabı, Kierkegaard'ın 1850'de tam bir dinsel özgürlükçülük ile yazdığı *Hristiyanlık Okulu* olmuştur. «Hristiyanlık dünyaya saltık olarak girmiştir, yoksa insan usunun istediği gibi bu usu avutmak için değil» der Kierkegaard[2]. Hristiyanın durumu «korkunç» bir durumdur. Bu durum hristiyan kişinin, hristiyan olarak bile, dünyada dinlenmesini ve kendini yola koymasını yasaklar. Hristiyanlığın çabası, Yaratım'ın ve Cisimleşme'nin hep iğreti olagelmiş olumsallığını yadsımak, onun yerine, güvenli bir devinimsizliği yasa olarak koymak için girişilmiş hristiyan - dışı bir çabadır.» Kurulu bir hristiyanlığın benimsendiği her yerde, sözcüğün kendisi kullanılmasa bile, utkun bir Kilise kurma girişimi karşısında bulunuluyor demektir; çünkü kurulu hristiyanlık bir *oluşum* içinde bulunmuyorken, yalnızca varken, militan Kilise'nin kendisi bir oluş'tur[3]. Böylelikle, koşullarımızın başlangıç olumsallığını etkileriyle izleyebilmek için, insan bilgeliği, kendini sürekli olarak girişimlerin en üzüntü vericisine kaptırır: Hristiyanlığı savunmak için ona ihanet etmek girişimidir bu[4]».

Hristiyan - olmayan varoluşçulukta, varoluşun olumsallığı artık kışkırtıcı bir giz özelliğine değil, salt bir usdışılık ve yabanıl bir saçmalık özelliğine bürünür. İnsan, çıplak ve kör bir olgudur. Hiçbir neden olmaksızın, *böylece, buradadır*. Heidegger ile Sartre'ın *olgusallık* (facticité) diye adlandırdıkları şey budur. İçimizden her biri, kendi sırasında, *burada bulunur* (Befindlichkeit). Burada, şimdi; niçin şurada değil de burada. Bu, bilinmez, saçmadır. İnsan, bilince ve yaşama kavuştuğunda da, *buradadır;* burada olmayı kendisi istememiştir. Sanki onu oraya atmış-

(2) *Ecole du Chiristianisme*, 81.
(3) A.g.y, 258.
(4) A.g.y., 282.

lardır —kim? *hiç kimse* — niçin? hiçbir *nedeni* yok. Başlangıç durumumuzun duygusu, yüce duygu budur ve bu duygunun ötesinde hiçbir şey yoktur. Bir deli öyküsünde, uzun bir yolculuğa çıkmış olarak uyanırım. «Gemiye binmiş olduğumuz», *homo viator** olduğumuz anımsanır. Ne var ki, bir yandan, görünmez esintiler gemiye kılavuzluk ederken, öte yandan da, akıntıya kapılmak saltık ve umut kırıcıdır. Bu duygu o denli boğucudur ki, Sartre onu, varlıkbilimsel önemi büyük olan yeni bir nüansla dile getirmiştir: Varlık *fazladan*dır. Doğrulanmaz anlamsızlıkla dolup taşar. İnsan bu noktada budala değildir. Ben ne sıkışık bir kalabalıkta, ne de boş bir alanda rahatımdır; benim rahat ettiğim yer, devinimlerimin yeterince alan ve yeterince nirengi noktası bulduğu bir uzamdır. Rahatlık duygusu ortadan kaybolduğunda; duyarlık, bozuk bir iğne gibi, boğulma duygusuyla boşluk duygusu arasında gidip gelir. Fazladan olan bu saçma, Heidegger'de, hiçlik içindeki saltık bırakılmışlık (dérélection) duygusu olarak dile gelecektir: «Bitimsiz uzamların sonsuz sessizliği». Ben, bu bakışsız ve yanıtsız hiçlik tarafından evrenin yitik bir bölgesine atılmış ve bırakılmış gibiyimdir. Ve bu dünyaya gelişim de ilk ve son kez olarak değildir: Her saniye beni savunmasız biçimde yabancı bir dünyaya teslim ederek bu bırakılışı yeniler. Beni çevreleyen yabancılığı bana kadar sokar ve hatta beni umutsuzluğun katacağı dostça bir vaadin bulunduğu kendimle olan bu sıcak yakınlıktan yoksun bırakır.[5]

Bizi ilgilendiren filozoflarda, varoluş teması, eleştirel temadan her zaman önce gelir. Bu temaların biri bizi ötekine götürür.

(*) *Homo Viator* (Lat.): Gabriel Marcel'in kullandığı, «yolculuk eden insan» anlamına gelen bir ifade (Ç.N.).

(5) Bu yabancılık teması için Camus'nün romanı *Yabancı*'ya bakınız.

İKİNCİ TEMA : USUN GÜÇSÜZLÜĞÜ

Her şeyden önce bir Pascal temasıdır usun güçsüzlüğü. Pascal bu temayı kimi zaman meydan okumanın sınırına dek götürmüştür. Aramızda ne doğruluk, ne de adalet vardır; bunun yerini gelenek ve güç tutar ve sonra doğrulamalar kurulur. «Biz yalandan, ikiyüzlülükten, karşıtlıklardan başka bir şey değilizdir. Kendimizi kendimizden gizler, türlü kılıklara sokarız»[6]. Herkes yanılsama içindedir; felsefe kadar sağduyu da, sıradan insanlar kadar bilginler de[7]. Böylelikle, mutlu bilgelikleri sarsmak ve Hristiyanlık çılgınlığını yaratmak için kuşkuculuğu uç bir gerilime değin götürmek, hristiyan varoluşçuluğun benimsediği tutum olmuştur. Bu tutum, ikinci bir evrede, kendisi olmadan artık saçmaya çare bulmanın olanaklı olmadığı minimum bir doğal gücü yeniden kurmak pahasına gerçekleşmiştir.

Kierkegaard, dinsel saltıkçılığını aşırı ölçülerde kışkırtmaya her zaman hazır tırmalayıcı ironisiyle, kendisini sürekli olarak bir paradoks noktasında tutmuştur. Paradoks sözcüğünü gözler önüne sermiştir. Bu sözcüğün varlıkbilimsel bir değeri vardır. Bu değer; sonsuz, temel doğruluk kendisinde bir paradoks taşıdığı için ortaya çıkmaz. Doğruluk ancak varolan bir varlığa gönderme yaptığında paradoks taşıyabilir[8]. Paradoks gerekli durumlarda, dinsel ilişkinin temel biçimi olur ve ancak benzeşim yoluyla başka yerlere taşınabilir[9]. Bununla birlikte, Kierkegaard'da, dinsel olan varoluşsal olanı yiyip bitirmektedir. Sonsuzun zamanla karşılaştığı her yerde, tekbi-

(6) *Pensées*, 377.
(7) A.g.y., 335.
(8) *Post-Scriptum*, 135.
(9) *Le Génie et l'Apôtre*, 1.

çimli bir doğrulamaya ve mantıksal bir bağa yer yoktur. Bunlar, insan anlağının kuşatacağı kavramlarla öncüllerden vargılara giden içkin bir bağlantıyı varsayarlar. Sonsuz, düşüncelerimizin ve edimlerimizin içinde fışkırdığından, buralarda tüm tin deneyimini yolundan saptıran bir çeşit manyetik fırtına yaratır. Eğer Hegel'e göre dizge, tin ürünlerine giren her türlü bilimin sonuçlanması ise, aşkınlığın tine yolladığı esinler ancak yeni bir biçimde, bilgi ile yok - bilginin yakın bir karışımı içinde, kesinlikten çok belirsizlik biçiminde dile getirilebilir. Paradoks da tam tamına budur. Bu paradoks, sonrasızlığın tarihselliğe, sonsuzun sonluya, umudun umutsuzluğa, usdışının ussala, dile gelmezin söylenebilir olana kavuşum noktasında ortaya çıkar. İnsansal tüm bağlantılarımızı küstahça söküp atar. Yani: Mantıksal içkinliği, estetik çıkargözetmezliği, ahlaksal rahatlığı söküp atar. Kendini, ortaya birdenbire çıkan yetkesiyle benimsetir. Ondan özür dilemek, onu azaltmak ya da aydınlatmak boşunadır. Jean Wahl'ın da haklı olarak dediği gibi, Kierkegaard'ın paradoksunun yasal tek bir açıklaması vardır ve bu açıklama da kendinin bir paradoks olduğunu gitgide daha derin olarak kavramaya dayanır. Paradoks, kuşkuya neden göstermez, ona yalnızca ağzını kapar. Tinden istediği şey, bir tutum, bir ilerleme değil, bir sıçramadır. Skandal ve meydan okumaya yakın bir yanı vardır[10]. Aşkınlık adına kendini skandala dönüştürür. Bu, Jaspers'ın sonradan ele alacağı ve bizim Chesterton'un tanrıbilimsel mizah övgüsünde yeniden bulacağımız bir temadır.

Bu bilgisizlik diyalektiğinin hristiyan tanrıbilimi ve felsefesinde, Pascal'den daha uzak ve daha köktenci öncelleri vardır. Hatta ötelerde, Sokratesvari bilgisizlik Kierkegaard'a, kimi zamanlar Nietzsche gibi, Sokrates'te usçuluğun babasını görmekten uzak

(10) *Miettes philosophiques*, Gallimard, 99 s. 117.

durduğu anlarda, hristiyan paradoksunun ilk taslağı gibi gözükmektedir. Dostlarına karşı çıkan Yakup da, içgüdüsüyle ahlakın birleşik karşı koyuşlarını yenen İbrahim de haberci iki figür oluşturmaktadır. Ne varki, paradoks ancak gerçek aşkınlıkla, insan bilgisinin bağrında, yerini kesin biçimde alacaktır. İyi anlaşılmaktan çok iyi bilinen *Credo quia absurdum*,* saçma olmayan anlamını burada bulmaktadır. Şestov[11], Kierkegaard'ın metinlerine, bir çeşit tanrıbilimsel paleo - varoluşçuluk özeti olan Tertullien'in şu metnini yakın bulmaktadır. «Tanrı'nın Oğlu çarmıha gerildi; bu, utanılacak bir şey olduğu için utanılacak bir şey değil; ve Tanrı'nın Oğlu öldü; bu çok daha inanılabilir bir şey, çünkü saçma. Ve gömüldüğünde, dirilmiş olması kesin, çünkü olanaksız».

Söz konusu bu bilgi ve yok - bilgi karışımı Pascal'a özgü anlaşılmazın çekirdeğini oluşturmaktadır: «Tanrı'nın olmasının da, olmamasının da anlaşılmaz» özelliğidir bu olgu. Us için, kesinliklerin kesinliği ya da daha doğrusu merkezdeki inanç edimi bir çatışkıdır ve bu çatışkının sağlamlığı çatışkının iki kutbunun yarattığı karşılıklı itkiden oluşmuştur. *Her türlü varoluşçu felsefenin özü gereği diyalektik bir felsefe* olduğu görülüyor. Bu felsefenin son varlıkbilimine göre söz konusu diyalektik, tarihsel gelişim sürecinde ya da aşkın ilişkide, hatta bu ikisinin bir birleşiminde cereyan edecektir. Metafizik kısa-devre, mantıksal aşırı-gerilim, şaşırtma, beklenmedik yaklaşım bu diyalektiğin yaygın yöntemleri olacaktır. Bununla birlikte, diyalektik devinimin olanaklı olabilmesi için, varolan koşulların bağlı kılığındığı gerilimin esneklik noktasını aşmaması gerekir; çünkü bu noktanın ötesinde ancak her türlü düşünceden, dolayısıyla da her

---

(*) *Credo quia absurdum* (Lat.): «Saçma olduğu için inanıyorum». (Ç.N.)

(11) *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, 152.

türlü düşünümlü varoluştan vazgeçme geçerli olacaktır. Kierkegaard'ın bu noktayı aşmamış olduğu kesin değildir ve bu anlamda bugün kendisine mümin-olmayan tilmizlerinin yönelttiği *non possumus*'u* doğrulamamaktadır. Tam tersine, Pascal, usun sınırlarında, ama onunla bağlantı içinde bulunan diyalektiği desteklemektedir. Anlaşılmaz olan saçma değildir[12]. «Hiçbir şey salt olarak doğru değildir... Biz doğruya ve iyiye ancak bir ölçüde sahibizdir; yani kötüye ve yanlışa karışmış olarak»[13]. Ne var ki, çiftanlamlılık içindeki bir güç, hatta içsel bir ışık bizi bu çift anlamlığın çözümlenmesine itmektedir: «Bizim tüm dogmacılığa karşı yenilmez bir kanıtlama gücümüz, tüm kuşkuculuğa karşı yenilmez bir doğruluk idemiz vardır»[14]. Bir şey bize saçmanın varolmasının saçma olduğunu söylemektedir ve gerçekten de dünyanın saçmalığı bir araştırmanın vargısı değil, usunkinden daha az kasıtlı olmayan bir yantutarlığın anlatımıdır.

Bu dar temel üzerinde bir güçsüzlük felsefesi kurulabilir. Bu temel olmaksızın felsefenin güçsüzlüğünü gözlemlemekten başka bir şey yapılamaz.

ÜÇÜNCÜ TEMA : İNSAN VARLIĞININ SIÇRAYIŞI

Burada varoluşçuluğun en az bilinen paradokslarından birine değinmekteyiz. Bu yaralı, kimi zaman da umutsuz insan felsefesi bir mutsuzluk dinginciliği değildir. Bunun tam tersidir. En az onun kadar umutsuz bir görüşten yola çıkan Epikurosçuluk, insana,

(*) *Non possumus* (Lat.): «Elimizde değil». (Ç.N.)

(12) *Pensées*, 420.

(13) A.g.y., 385.

(14) A.g.y., 95.

yaşamın kıyısında dertsiz, tasasız bir kafa dinlemeyi, yaşam atılımının bir çeşit köreltilmesini önermekteydi. Varoluşçuluk ise, tersine, insanı mutsuzluğunun önüne katmaktadır. Pascal'de ateşli bir eğlence ve doğruluk avcısı olan insan, Nietzsche'de değerlerin ve gücün yaratıcısı, Heidegger ve Jaspers'de ise, bir *ola-bilme*, bir gelişim, bir sıçrayış (Aufsprung, Absprung), bir *kendinin-önünde-varlık (sich-vorweg-sein)* olmaktadır. *Aşkınlık* diye adlandırdıkları bu devinimdir. Ne var ki Jaspers'a göre, insan varlığı insansal varoluşun ötesine doğru yönelir. Heidegger'e göreyse yalnızca insan dünyası vardır ve insan buraya, dünya değiştirmeksizin kendi dışına ve önüne atılmıştır. İlk durumda, Jean Wahl'ın da önerdiği gibi, bir *öteye-yükseliş*ten (transascendance) söz etmek gerekir. İkinci süreci ise, çoğu kez görülen bir ikianlamlılıktan kaçınmak için, *transproscendance* adıyla dile getirebiliriz. Bu anlamda, insan varlığı, henüz olacağı şey olmamasına karşın, her zaman olduğu şeyden fazla bir şeydir. Sartre, onun «olduğu şeyi olmayan ve olmadığı şeyi olan varlık» olduğunu söyleyecektir. Heidegger, bu geleceğe yönelik varoluş kavrayışını durağanlığın, *existentia*'nın klasik tümel belirleniminin, tözün ve en azından çoğu kez önerilen değerini yitirmiş insan imgesinin karşısına koymaktadır. İnsan varlığı, bir özün sonsuz ve kalıcı kararının insanı olmaya zorladığı şey değildir; o olmaya karar verdiği şeydir, *özbelirlenim*dir. Bu nedenle insan, soyut bir tanımla, varoluşundan önce gelen bir özle donanmış olamaz; o kendi *varoluşudur*, o kendini yaptığı şeydir. Varolma kipleri, onun sahip olduğu kalıcı birer özellik değil, onu her kezinde tümüyle bağımlayan ve kendi serüveninde öne doğru sürükleyen somut varolma biçimleridir.

Bununla birlikte, varolanın, bu yaratıcı sıçrayışla sürekli biçimde ve bütünüyle özdeşleşmediği gözden uzak tutulamaz. Varlıkta bir durağanlık vardır.

Bu olgu Heidegger'i, «vardır» teriminin dile getirdiği şeye indirgenmiş[15], belirlenimsiz kaotik bir karanlık olan ham-varolan (Seinde) (Bkn. Özel Terimler Sözlüğü. Ç.N.) ile bu ham varolana göre sürekli olarak mesafe alan *tasarı* arasında bir ayrım yapmaya götürmektedir.

Şimdi, bu sıçrayışın neyi dile getirdiğini bilmek söz konusu. Bu sıçrayış ister bir düşünüm gücü, isterse bir uzanım gücü olarak tasarımlansın, ilk elde, insan varlığının, edilgin ve devinimsiz varoluşun ham varlığı karşısında, önemli bir zenginleşmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, varlığın bağrında bir fazla-varlığın açınlanması demektir. Eski varlıkbilimsel kanıtın dile getirdiği şey budur. Bu, Descartes'ın, Tanrı'nın varlığını bizdeki yetkin fikriyle kanıtlamasında durmadan ortaya çıkan sezgidir. Bu aynı zamanda, insani kaygının varoluşsal çözümlemesini yapan Pascal'e özgü din savunusunun ya da Blondel'in aşkınlığa yaklaşım tekniği olarak kullandığı içkinlik yönteminin de anahtarıdır. Tüm bu görüngeler içersinde, kaygı ne denli yiyip bitirici olursa olsun bu kaygı bir varlık bolluğuyla giderilmektedir.

Daha önce Heidegger'de de beliren Sartre'ın düşmüş olduğu paradoks, Sartre'ın bu varlık devinimden bir doluluk değil, bir güçsüzlük sonucu çıkarmış olmasıdır. Olumsalı ve saçmayı barındıran, bir çeşit doluluğa sahip olan, kendinde-varlık, ham varolan' dır bu. Ne var ki, bir ölü doluluktur bu; bir ölüm doluluğudur. Kendinde varlık, saçma bir biçimde, kendine dönmeksizin, kendini aşmaksızın, kendiyle dolu olarak, kendine karşı donuk olarak yalnızca olduğu şeydir. Kımıltısızdır, gizsizdir, fazladandır: Ve bundan çıkan, tüm «budala» (salaud) olmayanların duyduk-

(15) «Vardır» (İl y a) terimiyle dile getirilen şey: Dünyanın ve nesnelerin anlamsız, farklılaşmamış bir bütünlük olarak değil de, birer anlam taşıyıcısı olarak varolmasıdır. (Ç.N.)

ları şu belirsiz ve boğucu sıkıntı Bulantıdır. İnsan varlığı, bilincin varlığı, *kendisi - için* varlık ise artık bir varlık değil, tersine, «varlığın çözünüşü»dür. İnsan varlığı kendisiyle tümüyle bağdaşmaz; varlığa bir oyun, hatta çifte bir oyun sokar: Kötü niyet ve özgürlük. Oysa bu çözünüş ancak, varlıkta bir çatlak açılması, içine gizlice hiçliğin sızdığı bir çatlak açılması durumunda olasıdır[16]. Bu nedenle, insan varlığının ortaya çıkışı bir düşüşü, varlıkta açılan bir «deliği», varlığın sorgulanmasını, hiçliğin zaferini gösterir. Gerçekte, bu öğretinin varoluşçuluk sözcüğünü ortaya atması ilginç bir paradokstur. Bu öğretide bir varoluşçuluk - karşıtlığından söz etmek daha uygun düşerdi.

Geleceğe yönelik bu varoluş kavrayışı, varoluşçuların süreye verdikleri öneme sıkı sıkıya bağlıdır. Zamansallık öğretisi, tüm varoluş felsefelerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Kierkegaard'da vurgu, sonsuzluğun zaman içindeki çarpma noktası, varoluşsal seçişin karar noktası olan «an» üzerinde toplanmaktadır. Bu, sevinç ânı gibi geçici bir zaman atomu değil, tersine, bir sonsuzluk atomudur[17]. Kierkegaard ile Jaspers'a göre, varlık gibi zaman da doluluktur. Heidegger, geleceğin trajik ivediliğiyle birlikte onun çağrısını da vurgulamaktadır; çünkü bu çağrı bir ölüm çağrısıdır. Sartre'a göre süre, geleceğe yönelik olmasına karşın, değiştirilemezcesine oyuk ve çürüktür: Geçmiş aşılmış olandır, *kendisi için-varlık*'ın, *kendinde-varlık*'ın donmuş kımıltısızlığına düşmesidir. Şimdi, bizi bunaltan ölüm karşısında sürekli bir kaçıştır. Bergson'da olduğu gibi sürekli bir tazelik dayanağı ya da Kierkegaard'da olduğu gibi sonsuzluk önerisi değil, tersine, varlığın düşmanlığı önünde uğranılan bir bozgundur. Böylelikle, varlıkbilimsel sıçrayış, iki varoluşsal gelenekte karşıt anlamlar almış oluyor.

---

(16) *L'Etre et le Néant*, 119-121.

(17) *Concept d'angoisse*, 140-141.

DÖRDÜNCÜ TEMA :
İNSAN VARLIĞININ İNCİNİRLİĞİ

Olumsallığımın başlangıçtaki iğretiliği varoluşumun sürekli iğretiliğine yol açar. Bu iğretilik hiçbir kesin kazanım bilmez; kendini yapmak ve yeniden yapmak üzere hep *tehlikeye atılır*. Bu iğretiliği her an yeniden benimsemem ve temelinden ele almam gereklidir. Ben, sonluluğun acı okyanusunda yitip gitmiş narin bir varlık; yalnız ve budala bir tanrıyımdır. Bu budala tanrı olmazsa, kendi kendimi oluşturmama dayanan bu kendiliğinden yaratım her an hiçlik içinde çöker gider. Ya da ben, Tanrı eylemiyle varlık içinde korunmuş olarak, her an onun kararına boyun eğerim. Tüm bu felsefelerde, inciniirlik teması'yla enerji teması birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu felsefeler, Leibniz'in ya da Spinoza'nın gürbüz ve sarsılmaz felsefelerinin çok çok uzağında kalmaktadır; ama yine de, bizi umutsuzluğa sürükledikleri anlarda bile, bir çeşit atletik, Prometheus'cu yanları vardır. Ne var ki, tutumları farklılık göstermektedir Heidegger'de, iğretiliğim belirsiz biçimde kendine eşittir, amansızdır ve bu olgudan ötürü tekdüze ve üzünç bir yazgı kimliğine bürünür. Jaspers'ta, dram daha renklidir. Varoluş bir fetihtir. «Atılım içinde olmak» onun temel varolma kipidir. Bu atılımın kendine özgü ritmi, *bunalım*dır. Bunalım, sürekli bir oluş ve yeniden oluş, başarısızlık ve zafer devinimidir. Dinginliğe ancak içdaralmasıyla, terkedilişe ancak meydan okumayla, inanca ancak skandalla giderim. Varolanın tinsel yaşamı, koşulları kimi zaman birbiriyle karşıtlaşan, kimi zaman kopuş noktasına kadar birbirinden uzaklaşan sürekli bir çatışkılar fırtınasıdır. Bu yaşamın, hiçbir zaman çözümlenmeyen ağrılı bir gerilim çabası içinde, bağlanmış karşıtları kendinde barındırması gerekir. Sürekli parçalanma tehdidi altında bulunan bir kişiliği uyumlu halde tutmak

için gerekli *çaba*, Biran'ın cogito'sunu billurlaştıran merkezdeki deneyimdir.

Pascal'den Sartre'a, öbekte bir baştan bir başa bulunan bu koşulun baskın duygusu, *içdaralması* (angoisse) denilen şeydir. Bu duygunun önemi vurgulana vurgulana, varoluşçularda ona çoğu kez eşlik eden varlıkbilimsel bir başka duygu, gölgede bırakılmıştır: *Başdönmesi*. Daha önce, başlangıçtaki olumsallık duygusunun somutlaştığı duyulur iki biçime başvurmuştuk: Boğulma ile boşluk duygusu. İçdaralması ile başdönmesi bu noktada sürekli olarak yüz yüze gelmektedirler. Başdönmesi, Pascal'ca düşlemde önemli bir yer tutmaktadır. Kierkegaard, içdaralmasını «özgürlüğün senkop»u yaparak onu başdönmesine katmıştır[1]. Belki de onunla birlikte, içdaralması imgesinden daha bütünsel bir imge ile karşı karşıyayız. İçdaralması, yalın bir saldırı, bir kötülük, raslantısal bir kötülük olarak ortaya çıkar. Başdönmesi, hem baştan çıkarma hem itme, hem tehdit hem de korumadır. Başdönmesi, Kierkegaard'ın içdaralmasına yakıştırdığı bu ikircikli doğayı, içdaralmasından daha iyi dile getirmektedir. İçdaralması, özgürlüğü bildirmesiyle insan doğasının yetkinliğini açığa çıkarmaktadır[2]. Böylelikle içdaralması, güçsüzlüğün de ötesinde, mutluluk nöbeti içindeki bir sevi baygınlığı, bireşimin sağlam toprağındaki diyalektik atılıma karşı koyan bir hız esrikliği olmaktadır. Ne var ki özgürlük bir yayılma iken[3], o, varolanı bu başdönmesine çektiğinden, benmerkezciliğin de en yüksek noktası olmaktadır[4]. Böylelikle Kierkegaard, içdaralmasını vurgulamasıyla, kentsoylu düşüncesinin karışıklığını eleştirenleri peşinen yanıtlamaktadır. Bu durum an-

(1) A.g.y., 84, 88.
(2) A.g.y., 121.
(3) A.g.y., 137.
(4) A.g.y., 108.

cak, içdaralma felsefesinin toplumbilimsel bir savsöz derekesine düştüğü, gönülhoşluklarına yaradığı düzlemde tartışma götürür. Her türlü insansal değer, insan varoluşunun kendi yapısı gereği çift anlamlıdır. Ne var ki, Kierkegaard'ın özellikle bu çift anlamlılığı aydınlatmaya gösterdiği özen, bu durumun karşıt yönde oluşumunu ortadan kaldırma olasılığıyla yüzyüzedir.

Aynı kaygıyı Heidegger'de bulmaktayız. İçdaralması denilen şey, insansal koşulun *halis* (authentique) duygusunun göstergesidir. Bu duygu, belli bir nesneye karşı duyulan içdaralması olmayıp, dünya-içindeki-varlığımızın ham ve çıplak tamalgısıyla, «salt durumdaki dünyanın dünyalığı» ile, bizim terkedilmiş oluşumuz ve ölüme doğru yürüyüşümüz ile tanınır. Yalnız, güçsüz ve küçük burjuvaya özgü bir duygunun tam karşıtı olarak, varlığın erinç içinde, güven verici nesneler arasına yerleştiği, sahip olduğu şeylerin sağduyusunun terkedilmişliğini kendisinden gizlediği küçük burjuva gündelikliğine bir tepki olarak doğar. Bu duygu bir iç uyumsuzluktan çok, geniş alanlara yayılan, kozmik bir sıkıntıdır. Ne var ki, çetin bir çileciliği gerektiren bu saflık oldukça enderdir. İçdaralması genellikle korkuya, yani belli nesnelerden ürküntü duymaya dönüşür. Bu durumda içdaralması içdaralması olmaktan çıkar ve biz güven kazanırız; çünkü sıradan insan için, adı sanı olan, görülür bir düşman; bağrımızda gizlenen ele geçmez bir yılgıya yeğdir. Zaten, korku duygusu kökenindeki içdaralmasını uzun süre beslemez. Maddesel ve ahlaksal binbir türlü güvenlik sığınaklarında, onu hemen dağıtır. Heidegger, umudu inatçı bir biçimde yadsıyarak, her türlü kurtuluş öğretisini içdaralması karşısında kaçılan bu korku sığınaklarıyla bir tutacaktır. Luther ya da Aziz Augustinus'u olduğu kadar Kierkegaard'ı da bu ihanetle suçlayacaktır.

Hristiyan esinli akım içinde, incinirlik ile içdarai-

ması yalnızca zayıflığın ve hiçliğin belirtileri değillerdir. Bunların her ikisi de, en üstün gücümüzün, yani özgürlüğümüzün, seçiş gücümüzün bedelleridir. *Seçiş*, Kierkegaard için, varoluşun ayrıcalıklı anıdır. Bütünlük kaygısının Hegel'in düşüncesini sarması gibi, seçiş kaygısı da onun düşüncesini sarmaktadır. Kitaplarının başlıkları bile bu atmosferi yaratmaktadır: «Ya... ya da», «Suçlu?... suçlu olmayan?». Bu tutum, kişiliğin oluşturucu edimidir. Düşüncelerin dengesinin sağa ya da sola kayması bizi kendimizin yüzeyinde bırakırken, bu edim kişiliğin derin kaynaklarını işlemektedir. Biz bunlardan arınmış olarak çıkarız[5]: Sevmiş olan bir insanda olduğu gibi, yaşamında bir ya da birçok kez gerçekten seçiş yapmış bir insanda da yanıltmayan bir ışıma vardır. Bu ışıma bizi zenginleştirmeyen yanılgılı bir seçişe varmaz. Hatta öyle olabilir ki, seçişin bir yaşam ilkesi olarak seçilmesi önemli bir değer taşıyabilir ve yanılgı olanaklarını azaltabilir: «İnsan bir kez seçiş yapmaktan başka seçme olanağının bulunmadığı yol ağzına götürüldüğünde, doğruyu seçer».

Seçiş için yaratılmış bir insanın durumu, ancak *riske* giren bir varlığın durumu olabilir. Böyle bir riske giren benim, işin sonunda sonsuz ya da tarihsel bir iyi bulunduğundan emin olup olmadığımı, soracaksınız belki? Eğer bundan eminseniz, diye yanıt vermektedir, Kierkegaard, bu iyi ile tamı tamına sonsuz bir ilişki içinde olamazsınız, yalnızca kazançlı bir kurgulama yapmış olursunuz. Sonsuz yaşam — bir başkası kahramanca yaşam diyecek — ancak her şeyi salt biçimde riske sokarak elde edilebilen iyidir[6]. «Altmış bin kulaç derinliğindeki bir uçurumun üstünde neşeli olmak ve her türlü insani yardımdan uzak bulunmak: İşte büyük olan budur! Kıyıya başka yü-

(5) «*Ou bien ... ou bien*» Gallimard, 472.

(6) *Post-Scriptum*, 288.

zücülerin yardımıyla çıkmak: Bunun hiçbir dinsel önemi yoktur». Pascal'ın meydan okuması gibi, Heidegger'in ya hep ya hiç demesi gibi, hristiyan özgürlüğünün de anlamı budur. Burada, hristiyan patetiğinin saçmanın patetiğine kavuştuğu noktalardan birine — birçok nokta vardır — dokunmaktayız. Ne hristiyan kişi, ne de tanrıtanımaz kişi dramın tekelini ellerinde tutarlar. Nietzsche ile Pascal, Tartuffe ile Homais: Bunların herbirinin kendi trajik kahramanlarıyla, kendi komedi seytarıları vardır.

BEŞİNCİ TEMA: YABANCILAŞMA

İnsan varlığı filozoflarımıza varoluşun doruğu olarak gözüküyorsa da, doğanın efendisi olan insan onların gözünde hiç de ülkesinin egemen kişisi değildir. Pascal'ın sözcükleriyle söylersek, insan, tacından edilmiş bir kraldır.

Hristiyan bir görünge içinde temel bir yabancılaşmadan söz edilemez. Dinsel tarihin anlamı da, insanı kendisiyle ve doğayla barıştırmaktır. Bununla birlikte, günahkâr insan, raslantısal bir yabancılaşmanın kurbanıdır; bu yabancılaşma onu günahla Tanrı'dan ve günahın etkileriyle tüm yaratımdan ve kendisinden ayırmaktadır. Ahlaksal kötülüğün vurgulanması, tüm hristiyan varoluşçulukta ortak bir eğilimdir. Bu kötülük bizi sürekli bir yabancılaşma durumu içine atar. Nitekim, bu yabancılaşmanın yol açtığı leke üzerinde olduğu kadar onun eğlendirici ve oyalayıcı gücü üzerinde de durulacaktır. Söz konusu temanın Pascal'deki önemi bilinmektedir. Bu ezici hristiyancılık daha da ötelere gitmektedir. Feuerbachcı eleştiriye karşı cephe olan hristiyan koşulunun bir yorumu olmuşsa, bu Pascal'ın yorumudur. Bu yorum, yaratığın Tanrı'sına bağımlılığını ortaya

koymak için öylesine çabalamakta, Tanrısallığın gizli, kıskanç, yetkeci özyapısını öylesine zorlamaktadır ki (ve bunu da Tanrı'yı insanileştirmemek bahanesiyle o denli insani terimlerle yapmaktadır ki), akla Yaratıcı'nın kazanmış olduğu her şeyi, *yaratık* üzerinde kazandığı fikrini yerleştirmektedir: Böylelikle, yaratığın Yaratıcı yararına boşaldığını görerek, Tanrı'da yaratığın bir yansımasını bulmaya karşı çıkanlara yol açılmış olmaktadır. En merkezde bulunan katolik gelenek, kendi payına, günahla yaralanmış olan yaratığa bile doğal özerklik ve gelişme güçleri tanıyarak, bu ölümcül düşüşü her zaman yadsımıştır ve bunu karşılıklı cömertlik ilişkilerini yetke ve bağlılık ilişkileri altında koruyarak yapmıştır. Aşkınlık yaratıkça bütünüyle kavranamamasına karşın, bu aşkınlığın ona bir ölçüde bir egemenlik ve bir baskı görünümü altında gözükmesini engellememektedir: Burada sözünü ettiğimiz geleneğin bile bile vurguladığı da, deneyimin bu yanıdır.

Aşkın olanın insan varoluşunda cisimleşmesinin hristiyanlık çerçevesinde kesinkes yasakladığı bu yabancılaşma, öte yandan, varoluşçuluğun tanrıtanımaz kanadında merkezi bir yer tutmaktadır. Heidegger'de ilkin utkun bir felsefe kurarmış gibi gözüken insan varlığının sıçrayışı, kösteklenmiş ve dışa vurulmamış, yabancı bir aygıtın sesine uyumlanmış bir sıçrayıştır. Özellikle Jaspers'ta sık sık kullanılan bir imge de, insan varlığının her yandan kendisine karşı donuk, kendisini yakınlığı ve taşmışlığıyla tehdit eden bir varlıkla *çevrilmiş, kaplanmış, kuşatılmış* olduğu imgesidir. Her türlü felsefi tutum, belli bir açıdan ve bu açı içinde anlamını yitirmeksizin, kendisini destekleyen düşünürü kuşattığı ve ona ihanet ettiği sürece, açıklanması gereken bir şey ortaya çıkar. Öyle gözükmektedir ki, varlığın yoğun algısına coşkunluklarıyla açılmış sinirli mizaçlı kişiler olan varoluşçuların çoğu, başkalık (alterité) olarak duyumsanan varlık'a

tecavüz etmenin yarattığı bir incinirliğin acısını çekmektedirler. Belki de, bir duyu ya da nitelik eksikliğinin bizi çoğu kez bu eksikliği düzeltebilecek bir uğraşa itmesi gibi, bu kökensel güçsüzlük de, tam tamına, kuvvetli ruhlara bağlanmanın değerini ortaya çıkarmaya götürmüştür. Ne var ki, gerçek ortadadır. Daha Kierkegaard'da, kuşatılmışlık karşısında bir kaçış; evlilik, papazlık karşısında diyalektik bir dolambaç ve bağlantıyı kesen bir ironi aracılığıyla ayak direme boy göstermektedir. Bu duygu başka hiç kimsede Sartre'da olduğu denli açık değildir. Bu duygu Sartre'ın «fazladan», büyüleyici, *kendisi - için varlık*'ın akıcılığını sürekli olarak *dondurma* tehdidi savuran *kendinde - varlık* betiminde ortaya çıkmaktadır. Varoluşçu ruhçözümlemesinde hem fiziksel, hem de varlıkbilimsel olan *yapışkan* (visqueux) kavramının merkezi önemi burada belirmektedir. Yapışkan olan, temas sırasında gerçekleşmiş varlıkbilimsel iğrençliktir. Yapışkan içinde başkası ilkin benim temasıma, egemenliğime boyun eğer gibi görünür; ne var ki bu beni daha iyi yiyip bitirmek ve sonuçta beni kendimden koparmak içindir. Oysa tüm yaşamım, *kendinde-varlık, kendisi-için varlık*'ı kapıp dondurmaya hazır olduğu sürece, yapışkanın tehdidi altında kalacak demektir. Yapışkan, kimi zaman geçmiş, kimi zaman başkası, kimi zaman da dünya diye adlandırılır. Bir paranoya hastasının evreninde olduğu gibi, dışımdaki her şey bana yöneltilmiş bir tehdittir. Yabancılaşma duygusu, benzer biçimde, çabuk öfkelenir bir bilinç geliştirdiğinde, varlıkbilimsel çözümlemenin tek başına işleyip işlemediği, ya da araya canlı bir duyarlığa sahip varlıklarda görülen ve benmerkezciliğin belirtilerinden biri olan ele geçirme duygusu girip girmediği, merak edilecek bir noktadır. Aşkın varlığın yadsınması burada, tensel dayanaklarından birini bulacaktır; bu tıpkı öteki düşünürlerde, aşkın varlığın olumlanmasının çevreye ve avunma gereksinimine

ihanet etmesi gibidir. Varlıkbilim, ruh özlemi biçiminde maskelenmiş bu karmaşalardan sürekli olarak arıtılmalıdır.

ALTINCI TEMA :
SONLULUK VE ÖLÜMÜN İVEDİLİĞİ

Varoluşçuluk, belli bir atılgan neşeliliği özendirmesi yanısıra, insanın erişilmez bir amaç ardında olduğunu düşünmektedir.

Hristiyan kişi için bu yalnızca geçici olan bir erişilmezdir ve Tanrı kayrası bizi ona eriştirebilir. Ne var ki, kimi felsefe doktorları, özellikle fransisken ve Salèsien okulundan olanlar, Tanrı kayrasını anlamayı ve ona ulaşmayı kolaylaştırmak için tüm evreni seferber ederlerken, varoluşçu çevrelerden gelen tanrıbilimciler, tersine, doğanın güçsüzlüğünü suçlamakta, tanrısal armağanların gerekçesizliklerini ve enderliklerini belirtmekte, ilk günah lekesini büyütmekte, sözün kısası, yaşamımızın akışını sonsuz bir yapıtın ilk taslağı olarak değil de, ölümün kapısına dek giden yazgısal bir başarısızlık olarak göstermek için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Onlar için ölüm, bir son değil, tersine, tek başlangıçtır. Bununla birlikte ölüm, onların yapıtlarında, kendisini izleyen biçim değişikliğiyle aydınlığa kavuşmuş olmamaktadır. Doğaüstü benden kaçar; dünyanın nesnelerinden edindiğim duyguya en küçük duyulur ışık bile sızmaz. Eğer «inanmazsam», benim için ölüm her türlü zevki kemiren saçma ve korkunç bir zorunluluk olarak kalır; eğer «inanırsam», o zaman da, saniyelerimin her birine karşı buyruğunu sıklaştıran, her zaman için yakın bir terketme ve yadsıma uyarısı durumuna gelir. *Dies ille*den çok *Dies iste** söz konusudur. Bunun için

(*) *Dies ille - Dies iste* (Lat.): «Şu gün - bu gün» (Ç.N.).

Pascal'ı yeniden okumak yeter. Pascal'de her şey, sonsuzluğun büyüklüğü karşısında, yaşama ve seçiş edimine bırakılmış zamanın darlığını göstermekte; her şey sonun bunaltıcı ivediliğini çağrıştırmaktadır. Ölümü unutmaktan uzak durmak, varoluşçuluğun içler acısı kaygısıdır. Kierkegaard bu noktada daha az oyalanmaktadır. Ne var ki, ölüm ve intihar sorunsallarının, Jaspers'ın yapıtını ve hatta Gabriel Marcel' inki gibi çok daha az bir sarp düşünceyi yeniden kapsadığını görmekteyiz[1]. Marcel, daha klasik bir hristiyan denge bularak, insan varlığını gelecek olarak kuran bir felsefenin, insanı salt geçmişe dönüştüren bir olayı sonul bir yazgı olarak benimsemesindeki skandalı vurgulamaktadır. Bizi oraya ileri sürüldüğü gibi bir apaçıklık değil, deneyimin büyük bir yanının etkin biçimde olumsuzlanması götürebilir; bu deneyim de: Her türlü sevginin ve sadakatın içerdiği sonsuzluktur[2].

Başka noktalarda olduğu gibi burada da, Jaspers, ne hristiyanlığa, ne de salt bilinemezciliğe indirgenebilen bir konumdadır. En yüce varoluş yaşamı, *dar* bir yaşamdır. Bu yaşam, varlık deneyimini ancak yaşamı her yönden sınırlandırarak gerçekleştirebilir. Sonunda, ilki benim dünya içindeki koşulum olan ve birçoklarının ölüm, acı, savaşım, yanılgı içinde duyumsadıkları *sınır-durumlara* varır. Bu sınır-durumlar, varoluşsal deneyimin sonunda öylesine çıkmazlar oluştururlar ki, anlığın kendilerine egemen olmasına izin vermezler. Bu durumlar, çarptığımız bir çeper gibidir[3]. Bendeki görgül (ampirik) varlık, yani bilgileri, duyumları ve yaşama istencini biriktiren varlık, bu du-

(1) *Du refus à l'invocation* adlı yapıtında temanın önemini vurgulamaktadır, 100.

(2) *Homo Viator*, 207.

(3) *Du refus à l'invocation*'da Marcel'in yetkin çözümlemesine bakın.

rumlardan kaçmaya çalışır. Ne var ki bu kaçışında gizli bir kaygıyı da barındırır. Ben ne bu durumlardan kaçabilirim, ne de onları bütünüyle saydam kılabilirim. Bu durumlar atılımımı durdursalar da, çözümlenmez bir kesinsizlik içinde, ona yakıştırılabilecek tek anlamı da sunarlar. Ölüm böyle bir şeydir. Ölüm yalnızca görgül varoluş için saltık bir tehdit oluşturur. Ölüm, aşkın varoluş üzerinde etkisini yitirir. Bununla birlikte, bu umudun bir risk değeri ile varoluşsal bir kışkırtma gücünü koruyabilmesi için, bu umudu bütünlüğü içinde, yani gündelik deneyimle süreklilik içinde bulunan kişisel bir ölümsüzlüğün olanaksızlığı içinde benimsememiz gerekir.

Hristiyanlık sınırını geçersek, Jaspers'ın düşünsel gelişimine oldukça benzer bir gelişimle karşılaşırız. Heidegger ile, insan varlığının sonluluğu saltık ve temel olmaktadır. Yaşamın tümlenmesi diye bir şey, yaşamın bütünlüğü yoktur. Bu nedenle, insanın tarihle birlikte varoluşunun efendisi olduğu ya da olabileceği görüşü kökten devre dışı bırakılmıştır. Her yaşam kaçınılmaz olarak ölüme yürür. Ölüm bir ilinek değildir; sıradan düşüncenin inanmak istediği gibi dışardan gelmez; ölüm bizim yüce olanağımızdır. İnsan varoluşu *ölüm-için-varlık*tır. Ölümümü ölmek, gerçekten de, hiç kimsenin benim için yapamayacağı tek şeydir. Ölümüm, benim en kişisel, en halis ve aynı zamanda da en saçma olanağımdır. Ölüm yaşamın sonunda değildir, yaşamın her anında, yaşama edimi-nin ta kendisinde varolur. Ölümü sürekli olarak unutmaya, ondan kaçmaya, onu eğlenceyle, kayıtsızlıkla ya da dinsel söylenlerle başka bir kılığa sokmaya çabalarım. Oysa, halis olarak yaşamak, yaşamın bu anlamıyla bütünsel bir uygunluk içinde yaşamak, ölümün ve onun olası içkinliğinin beklentisi içinde yaşamak, her an yanımızda olan bu dosta karşıdan bakabilmektir. O zaman, «ölüm önünde özgürlüğe erişmiş» oluruz. Nietzsche'nin yeğlediği bir simge olan

Dürer'in ölüme giden şövalyesi, Heideggerci insanbilimin merkezi imgesidir.

Sartre bu ürkünç atılganlığa karşı çıkacaktır. Sartre, ölümü yaşamın varlığına katan bu bütünleme çabasında, ölümü insana yeniden kazandırmak ve onun kökteki olumsallığını yumuşatmak için girişilen — Heidegger'in kendi sözcükleriyle söylersek — halis olmayan bir çabayı görür. Elbette, ölüm, Heidegger için, tıpkı idealizm için olduğu gibi, bir ezginin sonundaki güzel bir karar uyuşması değildir. Ne var ki, ölümün halis yaşamla kurduğu yakın bağ onu yine de insanlaştırır. Oysa ölüm saltık olumsallıktır. Ölüm yaşama bir anlam veremez; doğrusunu söylemek gerekirse bunu bekleyemeyiz de; tersine, ölüm, geçmişe anlamını verecek olan bir geleceği acımasız bir hiçimde yok ederek yaşamın alacağı her türlü anlamı ortadan kaldırır. Üstelik, varlığını, hiçbir şey üretmeyecek olan bir şeyin devinimsizliği içinde dondurur. Başkasının bakışı ve yargısı önünde beni silahsız bırakır, benim bütünsel sahipsizliğimi simgeler. Ölüm bir veriden başka bir şey değildir. «Doğmuş olmamız saçmadır ve ölecek oluşumuz da saçmadır»[4]. Ölüm, yaşamımın vargısı değildir; o benden kaçar, ben de ondan kaçarım; o da benim gibi, buraya, böyle atılmıştır. «Biz her zaman her türlü alışverişin üstünde ölürüz». «Herhangi bir yaşamın öyküsünün bir başarısızlığın öyküsü olduğu» görüşü, Sartre'da, aynı görüşün Heidegger'deki ve *a fortiori** olarak Jaspers'taki varlığından çok daha gerçektir. Çünkü Jaspers'ta başarısızlık kör bir vaadi içerir; Heidegger'de ise, her şeye karşın, sonluluğun yakın bir tinselleşmesini başarabilir. Burada başarısızlık, salt durumda, umarsız bir saçmalık içinde ortaya çıkmaktadır.

---

(4) *L'Etre et le néant*, 631.

(*) *A fortion* (Lat.): Öncelikle, haydi haydi. (Ç.N.)

YEDİNCİ TEMA : YALNIZLIK VE GİZ

Varolanın kökendeki yalnızlığı konusunu daha önce ele almıştık. Bu konu, başlangıçtaki günahtan ötürü, günahkar insanlığın gizli ve suskun Tanrı tarafından terkedilmesi ya da hiçliğin bağrına bırakılmış olmasıydı. Şimdi, bize doğuştan gelen bu yalnızlığı çeşitli görünüşleri içinde ele almak düşüyor.

Sonuçta yanıtın getirdiği zevki bilmesine karşın, Kierkegaard'ın yalnızlık betimi en az bu zevk denli kesindir. İnsanda halis olmayan yaşama eğilim o kadar güçlü ve o kadar geneldir ki, varolan olmak, ancak ayrıcaya (istisnaya) doğru yürümekle olanaklıdır. Danimarkalı yalnızda, kimi zamanlar, Nietzsche'nin vurguladığı noktalarla karşılaşmaktayız. «Sürü yazgısına gitsin, Ayrıca ise kendi dağına tırmansın. Gerçeğe yakın olanlar hep çölde yaşamışlardır» demektedir, Zerdüşt. Nietzsche'nin, saltık yalnızlığın bu «korkunç deneyimi»ni kendi elleriyle nasıl örgütlediğini, hatta yalnızlığı yalnızca trajik bir koşul değil, aynı zamanda etkin bir erdem yaparak, «yandaşlarının yandaşı» olmaya nasıl karşı çıktığını, biliyoruz. Bununla birlikte, Nietzsche'den Kierkegaard'a, temel bir ayrım varlığını sürdürmektedir: Nietzsche'ye göre ayrıca önceden belirlenmiştir ve bu ayrıca kendini zamansal bir beysoyluluk biçiminde kurmalıdır; hristiyan düşünüre göre ise, her birimiz bu ayrıcalı yaşama çağrılıyızdır; bu yaşamın yeryüzünün örgütlenişiyle hiçbir ilişiği yoktur. Ne var ki, yalnızlık içindeki varolanın durumu, şurda ya da burda, benzer özelliklerle kendini gösterir. Varolanın çektiği başlıca acı, kendini başkalarına doğrudan iletmedeki varoluş yetersizliğidir. Doğrudan iletişim ancak, görece içinde yaşayan insan için olanaklıdır. Bu iletişim, dışsallaşmış yaşamın nesnel ilişkilerinde gerçekleşir. Ahlaksal yaşamda bile (Kierkegaard'ın «et-

hik aşama»sı) bu iletişimi dışsal bir aracı ile dile getirebilmek için içselliğimizi bir çeşit yoksullaştırırız; bu aracı durum, tüm ahlak sahibi varlıklarla birlikte karşılaştığımız yasanın evrenselliğidir. Ne var ki, saltık varoluş, iman varoluşu, her türlü elverişli anlatım aracı ile ölçülmez bir şeydir. Birey burada kesin olarak saltıka yönelir ve genele de ancak saltıkla ilgisi bakımından açılır. İman şövalyesi, hiç kimseye yardım edemediği gibi, meramını hiç kimseye de anlatamaz. Ondan başkalarına, Biricik'ten Biricik'e giden bir çağrı olamaz. Onun, Tanrı'nın çocuklarının özgürlüğünden kurtulmuş olduğu söylenir. Ancak bu özgürlüğü, küçük kuşların ve başıboş dehaların özgürlüğü ile de karıştırmamak gerekir[1]. Bu özgürlük kolay bir özgürlük değildir. Bu özgürlük zevk arkadaşlıklarından olduğu kadar paylaşılmış bir ödevin verdiği avuntulardan da uzaktır. «İman şövalyesi her şeyde ve her şey için yalnızca kendisine sahiptir ve bu sahip oluş saltık bir yalıtılmışlık içinde bulunur»[2]. Elbette Kierkegaard, böylesi formülleri kaleme alırken onlara bazı yumuşatmalar getirmekten de geri kalmamaktadır. Bir başka yerde de, ayrıca genele katılmasa da yine de genelde boy gösterir, demektedir[3]. Temellendirilmiş ayrıca, ayrıca özelliğine karşın, genelden daha çok şeyi açıklamaktadır. Ethik bir genellikten yola çıkılarak elde edilmiş olan ayrıca, bu genelliğin bir uzantısı olup, ışığını ona döndürür; nitekim bu genellik de ayrıcanın ortaya çıkmasına izin vermeksizin onu sever. Ne var ki bütün bu söylenenler, kendiliğinden bir devinimin bireşiminden durmadan kaçan ve erişilmez olana kötü niyetle hep sırt çeviren bir düşüncenin yumuşatılmasından, bu düşün-

---

(1) *Crainte et tremblement*, 122.

(2) A.g.y., 128.

(3) *La répétition*, Alcan, 180.

cenin tümüyle hristiyan bir görünge içine sokulmasından başka bir şeyi dile getirmemektedir.

Genel, belli olandır. Varolan ise gizli varlıktır. *Tu es vere Deus absconditus** deyimine, varoluşçu düşünce, *Tu es vere homo absconditus*** deyimini karşı çıkarmaktadır. Böylelikle de ortaya gözde temalarından birini koymaktadır : *Giz* teması. Bu noktada ustasına hiç kimse Jaspers kadar yakın olmamıştır. Varolan, ona göre de, doğrudan iletişimden kesin biçimde yoksundur. Varolanın sözleri ve yanıtları hep ikircikli, gizlidir ve yarım yamalak anlaşılır. Giz, sözcüğün çifte anlamında, varlığın gizli yanıdır. Varolan, iletişim içinde, bir yolun hiçbir zaman nesnel bilgisini veremez; ama en fazla bu yolu açabilir ve oraya çağırabilir. Sözü, bir iletişim değil, bir *yakarı*, bir uçurum ardındaki çağrıdır[4]. Varolanlar arasında kişisel bir Tanrı da, insana kendini ancak dolaylı yoldan iletebilir; çünkü bu iletişimi yalnızca karanlık ve bilmece içinde bulunan bir varolan kurabilir. Kierkegaard ve Pascal'de olduğu gibi burada da, Tanrı'nın suskunluğunu eleştiren inançsıza, Tanrı varolduğundan dolayı iletişimin kesin olmadığı söylenebilir. Tanım gereği, aşkınlığa ancak yok-bilgi (non-savoir) ve bahis içinde, almaşıklı olarak değişen bir meydan okumayla yaklaşılabilir.

Yalnızlık, Heidegger - Sartre görüngesi içinde saltıklaşmaktadır. Sorun, yalnızlığın bu anda kökten biçimde anlam ve varlık değiştirip değiştirmediğini bilmektir. İçdaralmasının başkasına aktarılamayan kozmik özyapısına daha önce işaret etmiştik. Gabriel Marcel, insanın yalnızca bir büyüklük önünde, bir bü-

---

(*) Tu es vere Deus absconditus (Lat.): «Gizli Tanrısın sen» (Ç.N.)

(**) Tu es vere homo absconditus (Lat.): «Gizli insansın sen» (Ç.N.)

(4) Sözcük Gabriel Marcel tarafından, yapıtlarının birinin başlığında kullanılmıştır. *Du refus à l'invocation.*

tünün bağrında yalnız olduğuna dikkati çekmektedir[5]. Saltık hiçlik kavramı gibi saltık yalnızlık kavramı da, yadsıdığı şeyden gizli gizli beslenen bir sözde-kavram, savunulamayacak bir kavram değil midir? Kendini karşıtına, yani saltık bir doluluk fikrine dönüştürmeksizin, kuşatan bir varlığa başvurmaksızın düşünülebilir mi bu kavram?

SEKİZİNCİ TEMA: HİÇLİK

Hiçliği varoluşun temel çatısı yapmış olan bir felsefeyi bugün varoluşçuluk adı altında yayan paradoksu, daha önce vurguladık. İnsan gerçekliğinin varlığı, Sartre'da, varlıkbilimsel bir fazlalık olarak değil, bir varlık eksikliği, varlığın tamlığındaki bir çatlak olarak belirir. Hiçlik «hiçbir uzaklık»ta değildir; ne var ki yine de varlığın bağrında taşıdığı bir aşılmazlıktadır, öyle ki ikisi hiçbir zaman çakışmaz. Bu çatlak yeni bir olumluluk (positivité) değildir: *O hiçbir* şey (değil) dir. Böylelikle, eksiklik dünyaya insan gerçekliği ile gelir. Bu gerçekliğin kendisi bir eksikliktir; arzunun varolması bunu göstermeye yeter. İnsan gerçekliği, aynı zamanda, doluluğa ve kendiyle uyuşmaya doğru harcanan sürekli bir çabadır. Ne var ki bu atılım, sonsuza kadar başarısızlığa mahkumdur; çünkü varlık ile bilincin, doluluk ile atılımın, kendinde varlık ile kendisi-için varlık'ın olanaksız birleşmesinin ardından koşar. Biz, bir kendinde-varlık, tümlenmiş bir doluluk olmayı isteriz; ama bunu olmayı bir kendisi-için varlık biçiminde, yani ortaya çıkış ve ilerleyiş içinde olmayı yeğleriz. Yani Tanrı olmak isteriz. «İnsan Tanrı olmayı tasarlayan

(5) *Homo Viator*, 302.

varlıktır», «insan temelde Tanrı olma arzusudur»[1]. Ama «her şey, sanki dünya, insan ve dünyadaki insan ancak kusurlu bir Tanrı'yı gerçekleştiriyormuş gibi olup biter»[2].

Nitekim, insanın varoluşu, doğası gereği, mutsuz bir bilinç geliştiren boşuna bir varoluştur[3]. Yansıyandan yansıtana ve yansıtandan yansıyana belirsiz bir gidiş - gelişten başka bir şey olmayan bu kozmik özseverlik, bu sonsuz devinim hiçbir ereğin ardında koşmaz. İnsan varlığı hiçbir zaman olduğu şey değildir. Olacağı, olmayı dilediği şeyi henüz olmamıştır. Bir şeyi olur olmaz onu aşar ve aştığını ancak ölü bir madde olarak kavrar; bir çeşit duyulmazlık içinde olduğundan kendinden hep daha fazladır: «Kendinin önünde, ardındadır, ama hiçbir zaman kendisi değildir»[4]. En kendiliğinden insani varoluş, saltık düşkırıklığıdır. Düşünümlü bilinç, bir «bakış»ın birliği altından kaçan bu varlığı yeniden ele geçirmek için, onu hem nesnelleştirmek, hem de içselleştirmek gibi çifte bir girişimle çaba harcar. Bu da yeni bir başarısızlıkla sonuçlanır. Çünkü o da bir bakış, dondurucu bir bakış olmuştur bile. Bu bilinç, ruhsal yaşamı olup bitmiş içinde donduran, salt olmayan bir düşünüm (refléxion) yayar. Kendine, kendisi - için varlıkın, gerçekte kendinde - varlıkın bir uzantısından başka bir şey olmayan devingen ve ileriye yönelik bir imgesini yakıştırır. Bu, kuşkusuz, kendisi - için varlığın ölü bir gölgesidir. Bilgi beni bir adım bile ilerletmez. «Tasarım» denilen şey, filozofların kurguladıkları bir şeydir. Ne var ki bu hiç, tam tamına hiçlik olduğundan dolayı da, aşılamaz[5]. Bilgi, «dolaysız olarak erişilmez olan şeydir»: Temeldeki yeni düşkırıklığıdır.

(1) *L'Etre et le néant*, 654.
(2) A.g.y., 717.
(3) A.g.y., 134.
(4) A.g.y., 185.
(5) A.g.y., 169.

Tüm bunların acı bir alay konusu olması o denli geçerli ki, sonuç olarak bir dramdan mı yoksa bir komediden mi söz etmemiz gerektiğini bilmiyoruz. Düşünürlerle ahlakçılar insan koşuluna değgin birkaç soylu imgeyle kendilerinden geçmiş bulunuyorlar. Sartre bize bu imgelerden çok daha alçakgönüllü bir imgeyi önermekte: Uzun bir değnekle arabasına takılmış ve kendisinin hiçbir zaman yakalayamayacağı bir havuzun ardından giden bir eşek.

Mutluluk felsefesine ve son yüzyılın sahne önünü tutmuş insan tutkusuna karşı gelişen bu kara tepki, iki yorucu savaş ile benzersiz bir bunalımdan çıkmış olan Avrupa'nın karışıklığı ile açıklanabilir. Ne var ki, bu tepkinin kökenleri daha derinlerde yatmaktadır.

Hristiyanlık yönünden bu tepki, Karşı - Reform içinde başlayıp modernizm devinimleri karşısında yok olmaya yüz tutmuş Eskiçağ sonunu göstermektedir. Bu döneme dinsel bir duyarlık ve çoğu kez de hristiyan dramıyla dinsel Saltık korkusu yüzünden dinsel bir düşünce egemen olmuştur. Luther, bu noktada, doğayı hor görmüş ve imanı insandışılaştırmıştır. Hristiyanlık, dirimden gelen içdaralmasına karşı belli belirsiz büyük bir güvence topluluğu olarak duyulmaya, düşünülmeye ve örgütlenmeye başlanmıştır. Kuşkusuz ben, dolambaçlı yollardan geçerek bir gelenek ile canlı bir öğretiler bütününü baştan başa katetmiş, kitleleri etkisi altına almış ve büyük dalgalar halinde dindarlığa, dinsel sanata, hristiyan halkının ortalama davranışına dek her yere taşmış bir akımı basitleştirdiğimin farkındayım. Jansenizm, sapkınlıklarıyla bu çöküşe karşı ilk tepki olmuştur. Pascal ile Kierkegaard'ın yalvaçlıkları da bu çöküşe karşı bir tanıklıktır. Elbette, Karşı - Reform* ile ortaya konulmuş olan sorun çözümlenmeden kalmıştır. Bugün, katolik

(*) *Karşı - reform :* Katoliklerin, protestanlığın Avrupa'da daha fazla yayılmasını önlemek için giriştikleri hareket. (Ç.N.)

tanrıbilimi, bir insan doğası olduğu ve insanın, güçsüz de olsa, bir uygarlık yeteneğine sahip olduğu savını her zamandan daha fazla destekleyecektir. Ne var ki, bu temel hümanizmin tinsel ve tarihsel önemi, gerçekte, insanlığın kendini kentsoylu iyimserliğinden gelmiş olan tüm sayrılıklardan arıtabilmesinde yatmaktadır. Sitelerin yazgısının, kilisenin ve hatta hristiyanlığın karar gücünden her zamankinden daha fazla kaçar gibi göründüğü bir dönem, hristiyan düşüncesini «zorunlu biricik» yoluna daha derinden itmiş olmalıdır. Hristiyan varoluşçuluğun ulaştığı yeni saygınlık, kuşkusuz, bu noktadadır.

Yaşamın yalnızca trajik anlamına değil, aynı zamanda umutsuzluğa da giden öteki çizgi, modern dünyada «Tanrı'nın ölümü»yle terkedilmiş olan yıkıntılardan yükselmektedir. Modern Batı'nın hemen hemen her yerinde, hristiyan dünya görüşü, artık kendisine karşı çıkılmak şöyle dursun, bir sorun bile oluşturmamaktadır. 1900 yılları metrosunun yarattığı engeller ya da modern çağ yöneticilerinin oturmuş olduğu geçmişin şu rahatsız yapıları gibi, henüz biraz daha hoş görülmesi gereken, başka bir çağa ait kalıntılar gibi kabul edilmektedir. Bu gelişime sevilinsin ya da üzülünsün, hiç kimse bu gelişimin modern ruhta içten bir dengesizlik yarattığına karşı çıkmayacaktır. İnsanı dünyaya ve üst-dünyaya bağlayan güçler, güçlü duygular birdenbire dayanaksız kalmış bulunmaktadır. Kimi zaman kendilerini ulus, ırk, kitle gibi «gizemsel» konumlarda yitirmekte; kimi zaman da, burada olduğu gibi, yaşamı kötüye çevirmekte, bir eyleme girişseler de ondan umutlarını kesmektedirler. Batı düşüncesi, bu bunalımın ötesinde, yeni bir yaşam atılımı ve yeni bir insan dengesi bulmadığı sürece, saçma ve umutsuzluk filozoflarına da bir uğraş vaadedilmiş demektir.

Varoluşçu dramın belirsizliği böyle bir belirsizliktir. Varlığın kaynaklarına doğru dalarak, ondan kimi

zaman varoluşun trajik dirilişini, kimi zaman da hiçlik çılgınlığını çıkarmaktadır. Her iki durumda da, içdaralması, deneyin usdışılığı ve varlıkta hiçliğin bulunması gibi trajik temalar, ne aynı yankılara, ne de gerçekte aynı anlama sahip olabilirler.

Heidegger - Sartre ekseni üzerinde henüz bir çözüm getirilmemiş içdaralması ve mutsuz bilinç gibi temalar için, varlıkbilimsel bir acıya-dayanırlığı (dolorisme) kışkırtan bir çeşit ayrıcalık önerilmektedir. Kuşkusuz, burada yalnızca edebiyat yapmak söz konusu değildir. Benjamine Fondane'ın ölümünden sonra yayımlanmış bir metni, bu noktayı tutkuyla dile getirmektedir: «İnsan acısını dramatikleştirmeye hiç gerek yoktur, bu acı yeteri kadar ortadadır, çağlar boyunca yeteri kadar hasıraltı edilmiştir ve insan üzerine yönelen bir düşüncenin bağrındaki yeri ölçülemeyecek kadar birçok mutlu felsefede eksik kalmıştır.» Ne var ki, özü dizgeyi yadsımak olan bir düşünce, en canlı bulgularını dizgeleştirmemeye dikkat etmelidir. Parçalanmış ve karanlık bir deneyimden çıkıp saçmanın ve hiçliğin egemenliğine sıçrayışı gösteren şey, işte bu dizgeye geçiştir. Kendi buyrultularına uymayan, halis olarak yaşamayan insan üzerine ahlaksal bir yargı vermekten uzak duymasına karşın, Heidegger, kendi nihilizminin yumuşatılmasına yönelik her türlü metafizik tutumu saf dış bırakmaya eğilim duymaktadır. Yalancı dünya özdeyişi, hristiyanlığın bu aşırı yanı, artık yaşamı simgelemeye yetmemektedir: Büyük acı da gereklidir. Kierkegaard, gecenin sonuna diriliş gününü koyduğu için afaroz edilmiştir. Burada, Sartre'ın çözümlemesini yeniden ele almak mı gerek acaba? Varlığa karşı duyulan bu öfke, Gabriel Marcel'in «insanın yaşamla evlilik bağı» diye adlandırdığı şeyi kaçırmaktan doğan hıncı mı dile getirecektir yalnızca?

Burada bir ölçüde Marxçı eleştiriye katılmaktayız. Bağlanmadan çok söz edilmektedir. Ama bu bağ-

lanmanın bize kazanımlar önerdiği yer neresidir acaba? Hiçe bağlanmak, hiçliğe sadık kalmak, ölümü ya da saçmalığı sevinçle kucaklamak, anlık için belki de coşku verici bir tasarıdır. Bu tasarının yalnızca ilk besinlere alışık olmayanları devinime geçirmesi ve düşüncelerden çok taşkınlıkları beslemesi, korkulacak bir durumdur. İnsan çevresinde hiç kimse bırakmaz ve bunu gönlünün derinlerine dek gerçekleştirirse, kendini yasallaşmış küçük hesaplara kaptırmak yerine bir büyüklük beğenisi yaratırsa, tinsel bir özseverlikten kaçması güç olur. Hristiyanlık, bu çeşit asık suratlı özseverlik salgınlarını sürekli olarak sınırlarına itmiştir. Çilecilik nöbetlerini mahkum etmiştir. Manastırlarında yalnızları gözetleyen *tristitia* takımına yol vermiştir. Tüm bunlar hristiyanlık için aykırı kışkırtmalar olmuştur. Yeni kötümserlik de bu durumla açıklanabilir. Savunduğu etkincilik (activisme), varlıkbiliminin alttan alta eşelediği, bir istenç tutumudur. Oysa bu varlıkbilim de baştan aşağı istençsel bir varlıkbilimdir. Bu tutuma karşı çıkan kişi Heidegger değildir; Heidegger, bir filozofun felsefesini keşfetmek için değil, doğrulamak için yola çıktığını savunur. Bu karşı çıkmanın kökeninde, *varoluşa acımasız olarak bakan a priori bir tasarı, ilkesel bir karar vardır*. Bir durum saptaması değil, bir yadsıma söz konusudur[6]. Varoluşsal sevince bu meydan okuyuşun tümüyle olumsuz olamayacağı, doğrudur. Ne var ki, ona bir olumluluk verebilmek için, şimdiden ön yargılı olarak onun olumsuzlanması durumu üzerine yerleşmek, onu tümüyle meydan okuma olarak benimseyerek salt olumsuzlama olarak yadsımaktır.

Varoluş dramının görünürdeki güçten düşürücü değerleri, buradan ve yalnızca da buradan yola çıkılarak olumlu bir anlam kazanmaktadır. Pascal'a özgü içdaralması, gönlü ve aklı en az saçmanın yarat-

(6) *Du refus à l'invocation et Homo Viator*, passim.

tığı terkedilmişlik durumu kadar yıpratmaktadır. Umutsuzluk, insan varoluşunu mezara değin izler ve belki de dünya üzerine söylenmiş her söze bağlıdır: Umutsuzluk, tüm insani sözlerden daha yüce biçimde, çarmıhtaki İsa'nın son *sözüne* erişmiştir. Özgürlük başdönmesi ve aşkınlık başdönmesi yatıştığında, onlarla birlikte gücünü yitirip giden çoğu kes tinsel yan olmaktadır. Kirkegaard'ın şu fikrini ortaya çıkarmış bulunuyoruz: Umutsuzluk yalın bir durum, bir kalıntı değil, katları olan, ya da şöyle dersek, boyutları olan bir gerçektir. Görgül umutsuzluk, ruhtaki kötülük (ya da anlıktaki kötülük) benmerkezci sevinçle (estetik aşama) aynı düzlemde bulunur. Bu sevinç, görgül umutsuzluğun cezasıdır ve arzularımızın uğrayacağı düşkırıklığını haber verir. Ne var ki, umutsuzluk, hiçliğin yalnızca bu parıldayışı da değildir. Umutsuzluk kendini arzudan ayırırsa, varlığın varlığa doğru inildeyişini dile getirirse, Saltık'ın olumsuz açınlanışı, kurtuluşumuzun diyalektik aşaması olur. «Tüm ruhunla ve tüm düşüncenle umutsuzluğa kapıl... Umutsuzluğa kapılan sonsuz insanı bulur»[7]. Umutsuzluğun kışkırtılması varoluşsal karara götürür. «İnsan, seçişi seçmeden umutsuzluğa kapılamaz[8]». Umutsuzluk, varoluşsal görüngede, yöntemli kuşkunun Descartesçı düşüncenin başlangıcında tuttuğu yeri tutar. Sonlu umutsuzluğun altından, hiçliğimizi çağrının tamlığı ile dolduran sonsuz umutsuzluğa katılmaya çalışır insan; bu umutsuzluk da söz konusu derinliği içinde bir *ergo sum** içerir[9]. Saçma kendini çürütmez, ama kendini yadsıyabilir. Ve kendini ussal olarak yadsır. Her şeyin saçma olması saçmadır. Ya da Pascal'ın diliyle konuşacak olursak,

(7) *Ou bien ... Ou bien*, Gallimard, 502.

(8) A.g.y., 303.

(9) A.g.y., 504.

(*) *Ergo sum* (Lat.): «Öyleyse Varım». (Ç.N.)

her şeyin kavranılmaz olması kavranılmazdır. Felsefi saçmacılık bir çeşit mantıksal şantaj içerir. Kimi zaman tartışma öyle bir biçim alabilir ki, dünyada us ya da varlık ancak bir çeşit korkaklıkla, felsefi çocuklukla aranabilir; bir tutum ancak artık savunulamayacağı andan başlayarak savunulur duruma gelebilir. Bu göz korkutmaları burada keselim. Her şeyi yadsımada, her şeyi yadsımayıştakinden daha fazla yüreklilik bulunmaz. Pascal'ın da dediği gibi, en güç olan şey, gerektiği yerde yadsımak ve gerektiği yerde olumlamaktır. Gerisi, kuşkusuz, bir işleyiş, bir gidiştir; ama doğruluk gidişle ölçülmez: «Öyle yaratılmıştır ki insan, kendisine budala olduğu söylene söylene, budala olduğuna inanır ve insanlar bunu kendilerine söyleye söyleye de aynı şeye kendileri inanırlar»[10]. Varoluşsal imanın ve kimileri için de yalnızca İman'ın bir güven değil de bir meydan okuma olabilmesi için, yeryüzünde yeteri kadar belirsizlik ve umutsuzluk vardır. Ne var ki, umutsuzluk, ancak bu imanla bir anlam kazanır; umutsuzluk olur. Yoksa sefaletimizden hiç de bu kadar çığlık barındırmayacak olan, kuru ve acısız bir doyum sağlarız.

Nitekim, Gabriel Marcel, hristiyan varoluş trajiğini hiçbir bakımdan değerden düşürmeden, umutsuzluk varlıkbilimlerinin karşısında, tüm bir *umut* varlıkbilimi geliştirmiştir. Kierkegaard'ın tutumunu daha ötelere götürerek ve düşüncesini açıklığa kavuşturarak, bir kapalı umutsuzluk, bir de açık umutsuzluk olduğunu söyleyeceğiz. Kapalı umutsuzluk bir yadsımaya sırt verir; benmerkezci bir geriçekilme; ben'de bir büzülme; isteme ve sahip olma ekseni üzerinde yayılan bir «ben ben»deki kapanma olarak boy gösterir. Bu umutsuzluk, insanın tamı tamına *kendisi ile dolu* olmasından ötürü, hiçbir varoluş açınlanması alamadığı ilkel bir işe yaramazlıktan doğmuş-

(10) *Pensées*, 502.

tur. O zaman, azla yetinip iyimserliğe yönelmesi de, varoluşta uğradığı düşkırıklığı ile umutsuzluğa kapılması da pek önemli değildir. Her iki durumda da temel tutum aynıdır. Bu iki tipin ikisi de, dünyayı sayımı yapılıp dökümü çıkarılabilir bir varlık olarak görmektedir. Geleceğe *güvenen* kişi her zaman iyimser, hiçbir şeye ve hiçbir kimseye güven duymayan kişi ise umutsuzdur. Ne var ki, bunların her ikisi de *saymaktadırlar*. Eşyalara sahip olmakta ve bunlara göre yargı vermektedirler. Daha önce anmış olduğumuz şu sözü anımsayalım: «Sayımı yapılmaz olan, umutsuzluğun mekânıdır». Kaygı, gelecek korkusu, daha alçakgönüllü duygular bile sahip olma sayrılıklarıdır. Oysa, umut, temelde *ben*'in bir yumuşaması, ben'e sahip olmaya, olanaklarını kestirmeye bir karşı çıkış, varlıkbilimsel açıdan istençsel bir dalgınlık, bir bırakıştır. Umut, arzularımın bir güzelleştirme tarzı değildir; çünkü ne kadar halis olursa, arzudan o kadar uzaklaşır ve umut edilen şeyin tözünü tasarımlamayı o kadar yadsır. Öte yandan, sabırdır; acelecilikten, olası eylemimden bağımsız olarak değabilecek şeyler önünde yersiz davranışlardan vazgeçiştir. Dünyayı, sayımı dökümü yapılabilir, dolayısıyla tüketilebilir bir şey olarak değil, tersine, bitmez tükenmez olarak götürür. Olanakları kestirmeyi ve genellikle de söz konusu olan güçleri ölçmeyi yadsır. Bu anlamda ve bu düzlemde, işlevselleşmiş, arzularımın hizmetine koşulmuş teknik dünya karşısında alınan bir mesafedir. İnsan yazgısının çözümlenmesinde tekniklerin sonul etkisizliğini ileri sürer. Sahip olmanın ve elde bulundurmanın karşısında yer alır. Akış içinde bulunan deneyimi özendirir, ona zaman ve yer verir. Açık serüven denilen şeyin anlamıdır; gerçeklik arzularımla açık açık karşıtlaşsa da, ona cömertçe davranır. Aşktan kaçındığımız gibi umuttan da kaçınabiliriz. Bu nedenle umut, bir avuntu, bir kolaylık değil, bir erdemdir. Gerçekte, bir erdemden de fazla

bir şeydir. Kendinin içinde aşkın olarak tanımlanmış bir varlığın varlıkbilimsel durumuna girer. Onu benimsemek ya da yadsımak, insan olmayı benimsemek ya da yadsımaktır.[11]

(11) Bergson, düşüncesinin tüm içeriklerini, özellikle de bilimsel bir indirgemeye gelemeyenleri geliştirme konusunda belli bir ölçülülükten (akademisyen düşünselliği ve bilimsel formasyonundan aldığı ölçülülük) kimi zaman rahatsız olmuş gibidir.

Varoluşçu ilgi alanları ile kişiselci ilgi alanları arasında sıkı bir dayanışma göze çarpmaktadır. Bu yakınlaşmayı yalnızca Gabriel Marcel'de[1] değil, aynı zamanda Berdyaev'de de bulmaktayız: «Varoluş felsefesi, kişiselci bir felsefedir: Bilgi öznesi insan kişisidir[2]. Gerçekte de, insan kişisi kendini nesnelerin durağanlığı ve kişidışılığı karşısında kişisel bir varlık olarak kuran bir yapı içinde ortaya çıkar. Varoluşçu düşünceler bu noktada görüş birliğine varmışlardır. Çağdaş düşüncedeki kişiselci uyanış sinyalini vermişlerdir.

Genelde bu, varoluşçuluğun biraz büzülmüş bir kişiselcilik imgesi sunduğu anlamına gelmektedir. Varoluşçuluğun idealist ya da maddeci felsefelerin kişilikdışıcılığına ne kadar sert bir tepki gösterdiğini ve kimi zamanlar da bireyi tutkulu araştırısının yalnızlığına kapatma riskine girdiğini gördük. Bu tehlike, daha sonra ele alacağımız daha genel bir sorunla bağlantılıdır. Eğer bir varoluş dizgesi değil de yalnızca tekil varlıklar ve hiçbir ethik genelliğe indirgenemeyen seçişler varsa, varolanın evreni yalıtık bir bireyler patlayışı içinde, birey ise keyfi ve iletil-

(1) *Etre et Avoir*, 11.

(2) *Cinq Méditations sur l'éxistance*, Ed Montaigne, 74.

mez bir kararlar patlayışı içinde kaçınılmaz olarak parçalanma riskine girer. Sınır noktada, saltık bir süreksizlik, dünyayı hem düşünülmez, hem de yaşanmaz kılar. Bu sınır noktaya belki ulaşılmamıştır. Varoluşçu düşünürlerin, bu sınır noktanın yakınından geçmemiş oldukları, kuşku götürmez. Tam bir nesneleşme saçmalığı maddesel ve toplumsal örgütlenmeyi nasıl yandan gözlüyorsa, bu sınır nokta da varoluşçuluğu tanımlamamakta, ama onun yan tehlikesini göstermektedir. Bu nedenle varoluşçuluk bir çok kez, tür ya da insan doğası kavramlarını yadsımaya yönelmiştir. «İnsanın Tanrı ile ilişkisi, onun türle olan ilişkisinden daha yüce ve daha güçlüdür», diyordu Kierkegaard. Kalabalığın —bugün kitle diyoruz— düşüncesinde bir değeri olabileceğini yadsımıyordu. Ama varoluş söz konusu olunca, «ancak tek bir kişi amaca ulaşır» demekteydi[3].

Bu durum, Kierkegaard'da, Nietzsche'ye özgü anlamda bir ayrıca ahlakı bulunduğunu göstermez; çünkü bu tek kişi olmaya herkes çağrılıdır[4]. Yalnızlık burada, bir amaç olarak değil, zorunlu bir içedalış (recueillement) aracı olarak ortaya çıkmaktadır:

---

(3) Burada *I Corinthiens*'i anımsatmaktadır, IX, 24.

(4) Nietzsche'nin birey üzerine görüşleri kıvrımlı bir eğri çizmektedir. *Zerdüşt*, biçimsel olarak, «bir kadının yalnızca kendi çocuğuna gebe kalabileceğini» bildirmektedir (IV. bölüm, pa. 2). Oysa *Güç İstenci* kendine, bireyin, çoğul güçlerin çatışmasından çıkmış imgesel bir birlik türünden daha incelikli bir yanılgı olup olmadığını sormaktadır (Gallimard, pa. 162). Bununla birlikte bu yapıt, sonuç olarak, «amaçların bizde eksik olduğunu ve amaçların ancak bireyler olabileceğini» ileri sürmektedir. (L. III, pa. 402) Ne var ki, ilke olarak, birçok insanın birer kişi olabileceğini savunmaktan uzak durmamız gerekir. Çok kişinin birçok kişiliği vardır; ama çoğunluğun tek bir kişiliği bile yoktur (L. III. 728). Bunun için, Nietzsche, sonuçta, insanlığı ötekiler için taşıyan yalnızca ayrıcalı varlığa inanmaktadır (örneğin I, IV. pa. 348)

Kalabalıkta halis varoluş için gerekli gerilime erişilmez. Doğruluğu (vérité) ancak birey alabilir, bilebilir ve aktarabilir. Burada Kierkegaard ile birlikte «birey» sözcüğünü büyük B harfiyle yazmak gerek. Kierkegaard'ın bu adla çağırdığı kişi, ân'a bağlı, yalıtık, anarşik birey, görgül birey değil, Tanrı ile ilişkisi içinde biçim değiştirmiş olan insandır. «Birey olmaya yüreklilik göstermek» : Dinsel açıdan insanın en yüce anlamıdır. Vurgu, ben'in yalıtılması üzerine değil, onun Tanrı ile ve dolayısıyla varlıklarla ve nesnelerle kurduğu ilişkinin —«tutkulu ilgi»nin— yoğunluğu üzerine konmaktadır[5]. İnsanda herşey karışık, herşey ikirciklidir. Varolanın acısı, salt düşlem olsun diye kendini genelin üzerine koyan ve utanç duygusundan yoksun olan kişiyle karıştırılmaktan kaçınamayan kişinin acısıdır; oysa gerçek birey genelin aşılmasına, gönlünün arınmışlığıyla içsel saydamlığı katar[6]. Kierkegaard, sonuçta, biçimsel olarak «şeytanca yanın, kendi içine kapanan birey olduğunu» bildirmektedir; çünkü «iyi olan kendini gösterme» iken, içine kapanan birey *eo ipso** yalanı imlemektedir[7]. Birey, ayrıca olan değil, olağanüstü olandır[8]. Belki bu bile, söylemek istediğimizi tümüyle dile getirmemektedir. Büyüklük, tekillik içinde ortaya çıkmaz. Kahramanlık, ne ayrıcalı olanda, ne de olağanüstü olandadır: Kahraman, belki de hiç kimsenin dikkatini çekmeyen şu aile babasıdır[9]. İman şövalyesi, çoğu kez, imanın en çok küçümsediği kişiyle, yani burjuva düşünselliğiyle çarpıcı bir benzerlik gösterir. Burada da, Kierkegaard'ı, kendi eğilimleri-

(5) *Post-Scriptum*, 97.
(6) *Christ*, Ed. Tisseau, 191.
(7) *Concept d'angoisse*, 187.
(8) *Christ*, 191.
(9) *Ou bien ... ou bien*, 571.
(*) *eo ipso* (Lat.): «Kendinden, kendinden ötürü» (Ç.N.)

nin kıyısında durmuş bir kişi olarak kavrıyoruz, *Journal*'da şöyle diyecektir: «En önemli nokta, bir bireyin yaşamında olanak verdiğince çok genel düzeydeki insani kategorileri kurtarmaktır».

İlerde göreceğiz ki, Jaspers de bireyi tinsel tutumu içinde yalıtmaktan geri kalmamıştır. Ne var ki o, yolunda yürürken, deneyimin önemli bir yanını betimlemiş ve yanlış anlama ortaya çıktığı anda, bu yanlış anlamayı göstermiştir. Dünya içinde saptanmış biriciklik olan *ipséité*'yi (Bkn.; Ö.T.S.; Ç.N.) kendi üzerine kapanma olan *öznellikten* ayırt etmektedir Jaspers. Öznellik aşırı ölçülerde geliştiğinde, diyalektik olarak, ben'in sınırlarına karşı yönelen ve uç noktada intiharla beliren bir hınca yol açar. Normaldışı kertelere ulaşmış bu kendi kaygısı, içdaralmasını da dile getirmektedir. Ancak kendine kapanma temelde kötüdür ve bu kötülükten iletişimle, bilgi ve açınlanma istenciyle çıkmak gerekir. Nitekim, ben'in tinsel yaşamı, gerilimi hem çözümlenmez, hem de yaratıcı olan durup dinlenmez bir diyalektiğin yeridir. Bu yaşam bir yandan birliğin ardısıra gitmektir. Öte yandan, aynı insan tüm birlik biçimlerini tanıyamayacağı için, insanın sınırlı sayıda varlıkla karşılaşmanın tek yolu olan, varlığın bir yönüne tutkuyla kapılmayı seçmesi gerekir. Bu özellikli durum kaçınılmaz bir sınırlanışı ve yalıtılışı içerir. Ne var ki, benim insan olmam için bunları aşmak istemem zorunludur.

İçselleşmeye çağrı ile benmerkezci yalıtılmışlığa karşı korunmayı, her yerde birleşmiş olarak yeniden bulmaktayız. İnsan varlığının özyapısı, bir kutu gibi kendi üzerine kapalı olanın tam karşıtıdır, demektedir Heidegger. Gabriel Marcel de, bu kapalı varlığı «kapsüllenmiş» sözcüğüyle dile getirmektedir. Marcel, *özerklik*[10] fikrine karşı özellikle keskin bir eleş-

(10) *Etre et Avoir*, 188.

tiri yöneltmiştir. Bu fikir, ben'in her türlü bağsızlık içinde, yönetici olduğu ya da kurallar koyduğu sıkı sıkıya sınırlı bir ben'i varsaymaktadır ki bu, yöneticiliğin soyut biçiminden başka bir şey değildir. Oysa bu varsayıma karşıt olarak şunu söylememiz gerekir: «Ben kendime ait değilimdir». Ben'in benle olan ilişkisi bir sahip olma ilişkisi değildir. Yalnızca liyakatsiz (indisponible) insan sahip olma ilişkisi içinde bulunur. İntihar etmek, insanın kendine en üst düzeyde sahip olmasıdır[11]. Bu anlamda denebilir ki, intihar ile şehit olma arasında dolaysız bir karşıtlık vardır[12]. Liyakatsizliğin kendisi, varoluşumun bir yanı olan *bedenimin* değil, benimki diye adlandırılan ve «sahip olduğum» bir şeymiş gibi nesne olarak alınan **bu** bedenin bir daralışı, kireçlenişi, bir çeşit uçuculaşmış anlatım tarzıdır. Elbette, kişisel yaşamın ele geçirilmesi sürekli bir içedalış tutumunu gerektirir. Ne var ki, Gabriel Marcel, içsel yaşam kavramı konusunda oldukça titizdir[13]. İçsellik diyalektik ve kalıcı bir dışsallık bileşenini yedeğinde getirir. Yoğun olarak yaşamak, *tehlikeye atılmış olmaktır;* bu ise dışsal etkilere karşı hem yararlılık, hem de kişinin özellikli yanını oluşturan *meydan okuma, kendini tehlikeye atma* yürekliliğini göstermesi gibi çifte bir anlamda söz konusudur. Kişi olarak yaşamak, bir durumu ve hep yeni sorumlulukları kabullenmek, elde edilen durumu durmadan aşmaktır.

Bu nedenle, varolmak, arzunun kıskanç devinimin beni sürüklediği yönden tümüyle farklı bir yöne sapmak olup, yalnızca hayatı, kendi hayatımı yaşamaktan bambaşka bir şeydir. «Yaşamak denilen ve bir de varolmak denilen bir şey şardır: Ben varolmayı seçtim»[14]. Varlığım yaşamımla karışmaz; ben

(11) A.g.y., 20.

(12) A.g.y., 214.

(13) *Du refus à l'invocation*, 113. *Homo Viator*, 22.

(14) *Etre et Avoir*, 182.

yaşamıma öncelimdir, onun tarafından tüketilmem, onun ötesindeyimdir. Kişi, yaşamı, olduğu ve olmadığı şeyde aşmak için girişilen bir devinimdir. «Savsözü, *sum** değil *sursum*'dur». Ciddi kavramı gibi, *yakınlık* kavramı da diyalektik bir kavramdır. Tinsellik, bir anlamda, ben'imin dışarısına ve ötesine doğru tümel bir devinim olduğu gibi, bir *intimius intimo meo'ya*** doğru da bütünsel bir devinimdir. Oysa, içedalış, gelişimi sırasında, ben'imin benime bir çeşit bağlanmasına yol açabilir; yolu üzerinde, kendine çok fazla dikkat eden tinsel yaşama özgü bir tehlike olan ben'in ben tarafından bozulmasına ortam hazırlayabilir. İyi bir savaşçı ya da iyi bir sporcu, ustalıkları ve çeviklikleri son kerte gelişmiş kişilerdir; bununla birlikte bu kişiler en yetkin ölçülerde yetişmiş olsalar da, içinde bulundukları takımın ya da savaşın ortasında kendilerini tam bir unutuşa bırakmışlardır. Kişisel yaşam için de aynı şeyler söz konusudur. İçsel yakınlık ile yakın tutkusunun sağlıklı kalabilmesi için, mesafe koymayı bilmemiz ve Nietzsche ile birlikte, yakın beğenisini uzak sevgisiyle arıtmaktan çoğu kez korkmamamız gerekir[15].

Kişisel yaşam, yaşamla birlikte hazır olarak doğmaz. Her bireyin onu ele geçirmeye başlaması gerekir. Akıp giden zamanın söz konusu anlamı da buradadır. Tüm varoluş felsefeleri bir dönüşüm diyalektiği gerektirirler. Herbiri, yitik varoluş kutbuyla yeniden ele geçirilmiş varoluş kutbu arasında sıralanan birçok yaşam kipini betimlerler. Çözücü bir güç —bu güç varoluşa o kadar içten karışmıştır ki kimi

---

(*) *Sum* (Lat.): «Varım»

(**) *intimius intimo meo* (Lat.): «Benim en mahrem, en içteki yanım» (Ç.N.)

(15) Gabriel Marcel, Rilke gibi yakınlığa aşık bir ozanda bile, uzaklık duygusunun önemini vurgulamaktadır. (*Homo Viator*, 303)

zaman ondan ayrılınaz gibi gözükür— bizi durmadan varoluşun yitimine sürüklerken, bir başka güç dur durak bilmeden kendimizle uzlaşmaya çağırır.

YİTİK VAROLUŞ

Yitik varoluş üzerine yapılmış tüm betimlemeler, önceki felsefelerde kolaylıkla ortaya çıkarılabilecek olan Pascal'e özgü eğlence temasını işlemektedirler. Sanatçı olarak eğlencenin kışkırtmasını sezmiş olan Kierkegaard, onu özellikle yaşamdaki «ilginç»in coşkuyla araştırılması anlamında betimlemektedir. Bu varolanın diyalektiğinin birincil aşaması olan *estetik aşama*dır. Pascal'de olduğu gibi, bu aşama kötülüğün değil, kayıtsızlığın yeridir[1]. Bu aşamada kalan kişi, seçişi, yani yaşamın anlamı olan temel seçişi askıda bırakmış demektir. «Kişisel» yaşam, belki bu anlamda, kişisel olarak estetiğinden ve estetik olarak da kişiliğinden yararlanır[2]. Ancak bu daha derin bir anlam düzeyinde gerçekleşmez. Halis olanı değil, ender olanı arar. Sözgelimi, aylarca hazırlanmış tek bir aşk gecesinden sonra sevilen kadını kendine özgü yaşamın yani sadakat yaşamının başladığı anda terketmek, böylesi bir durumdur. Kişi her şeyi yapabilme yetisindedir; ama hiçbir şeye bağlanmaz. Gerektiğinde, Tanrı üzerine, bir papazdan daha iyi sözedecektir : Ne var ki, bir papaz olmayacaktır. Duyumsallığın tam bağrında bile, kösnüllüğü gerçek bir duyu tutkusundan fazla bir şey olan «tinsel»dir, incelmiş bir kösnüllüktür[3]. Her türlü estetik yaşam anlayışı, yaşamı her yönde dağıttığından, bilinçli olsun ya da olmasın, umutsuzluktur.

(1) *Ou bien ... ou bien*, 474.
(2) A.g.y., 238.
(3) A.g.y., 325.

İlk görünüşüne karşın bir çeşit dirimsel güçsüzlüğü dile getirir; belirtisi yönelme ve seçiş güçsüzlüğüdür. Böylelikle özü sapkınlık değil de kayıtsızlık olduğundan, baştan çıkaran-baştan çıkarılanı, ne pahasına olursa olsun seçişe gösterilen bu kayıtsızlıktan uzaklaştırmak gerekir. Kierkegaard'ca baştan çıkarıcının modeli olan zevk düşkününe karşı benimsediği buydu Pascal'ın. Marx'çı eleştirinin varoluşçuluğu aklına getirdiğinde savaştığı tutum da budur: Ne var ki Marx'çı eleştiri, varoluşçuluğun, bu tutumun boşunalığını başlangıçtan beri göstermiş olduğunu bilmemektedir.

Heidegger'in görüşyetisi (vision) Kierkegaard'ın görüşyetisinden çoğu kez daha nesneldir. Nitekim, halis olmayan yaşamı canlandırışı da, bir sanatçının tutumundan çok ahlakçı ve toplumbilimci bir metafizikçinin tutumudur. Varolan, sürekli olarak, iki yaşam kipinin, *halis* yaşam ile *halis olmayan* yaşam kiplerinin arasında, bir seçiş yapma olanağının *önünde* değil de, tam *içinde* bulunur. Kimi ayırtılar bulunmasına karşın, halis olmayan yaşam *gündelik* yaşamla hemen hemen özdeşleştirilebilir. Heidegger, bu sözcüklere ahlaksal bir değer vermekten tüm gücüyle uzak durmaktadır; ne var ki, bu sözcükleri kullanış tarzı, gerçekte, betimsel olandan kural koyucu olana doğru yönelmektedir. İnsan varoluşunda (yalnızca ona karışmış olarak değil), ilgilendiği nesnelerin kipi üzerinde bir yorum yapmak, daldığı dünyayla kaynaşmak ve yakasını ona kaptırmak gibi önüne geçilmez bir eğilim vardır. Bu durum, ağırlığı bizi durmadan sürükleyen bir çeşit ilk düşüştür. Halis olmayan varoluşun insanı, *Onların* dünyasında ya da kişidışı bir dünyada yaşar: ortalama bir bayağılık kültü; yeninin, ayrıcanın, kişiselin, gizin bir düzeye getirilmesi, dağılmış ve sorumsuz bir varoluş söz konusudur. Buna karşılık olarak, tinsel dinginlik ile dirimsel güvenceden yararlanılır. Dışsal şey-

lerdeki bu yabancılaşma, göründüğü gibi, daha fazla gerçekliğe doğru bir yayılma değildir. Tersine, bu yabancılaşma, katılma ve kavrama dileğini tam kökünde boğar. Varolan, kendi olan anonim ve sorumsuz «Onlar» içinde ortadan kaybolur. «Onlar»ı az görülen bir düşkünlük ya da tarihsel olarak sınırlanmış bir şey biçiminde düşünmeyelim: «Onlar», insan varoluşunun en değişmez durumudur ve kimileri yaşamlarını onu hiçbir zaman aşmadan geçirirler. Kendini nesnelere göre biçimleye biçimleye, sonunda halis olmayan varlık da, bu nesneler arasında bir nesne olup çıkar. Bu durumun anlatımı, her bir var olanın kendisi hakkında yapılan yüzeysel bir konuşmaya indirgendiği gündelik gevezeliktir. Ortak varoluş ortak gevezeliğe götürür. İnsanın kendisi ile dünya ve insanlar arasında her türlü gerçek ilişkiden kopmuş, kökünden sökülmüş bir varoluşu yaşama tarzıdır bu. Boşluk, kimi zamanlar, görünüşte arı bir dirimsellikle, gözalıcı, ama yüzeysel ve kısır bir merakla dolar. Çıkardığı gürültü patırtı kendine dönme yolunu tıkar, içdaralmasını maskeler. Kişisel sorumluluk önünde sürekli bir kaçışı sürdürür. Bu son sözcük, öte yandan, ilginç bir betimlemenin ikircikliliğine ışık tutmaktadır. Bu betimleme, bir baştan bir başa, bir geri çekilmenin betimidir. Bununla birlikte, halis olmayana doğru eğilimi, bize yaşamımızın en büyük yanını oluşturan, hemen hemen önüne geçilmez bir eğilim olarak sunmaktadır. Heidegger'den Sartre'a, özgürlüğün temelinde aynı temel belirsizlik yatar.

Sartre, bu çerçeve içinde, genel biçimleri değiştirmeksizin, yalnızca yeni çözümlemeler yapmıştır. Bu kez, yabancılaşmanın içsel tutumunu betimleyerek konuşan ruhbilimci ve romancıdır. Bu içsel tutum : *kötü niyet*'dir (Mauvaise foi), benimsenen tutumun varlığını yitirmiş varolana bıraktığı yarı fiziksel izlenim ise : *Bulantı*'dır. İnsan varlığı hep kendi

önüne atılmakta olduğundan, bu atılmadan aynı anda hem olduğu hem de olmadığı şeyi olabilme gücünü çıkarır. Direnen, ama «kendi içinde» boyun eğen ya da hemen boyun eğecek olan kadın; aynı anda aynı deviniyle olmasa bile, dolaysız olarak hem bu direnistir, hem de örtük olarak, zaten varolan bu teslim oluştur. Ama bunlardan birini ya da ötekini olması farklı tarzdadır. İçsel bilincin birliği içinde, bu kırılgan uyumsuzluk üzerinde bir çeşit yetkin olmayan anlaşma gerçekleştirir. «Yalancısız yalan» denilen «kötü niyet» böyle bir durumdur. Kötü niyette, yalan söylemekten çok «kendimi yalanlarım»: Bu durum bütünüyle kişidışı olmayan, tümüyle doğrulanmış ve sorumlu olmayan, halis ile halis olmayan arasında bir çeşit şaşılıktır[4]. Marx'taki aldatmaca (mystification) ve toplumsal yabancılaşma çözümlemesine tümüyle yakındır bu çözümleme; ama daha genel bir çerçevededir. Kötü niyet körleşme olarak düşünüldüğünde, doğrudan doğruya hem Pascal'ca eğlence kavramını hem de Jaspers ile Gabriel Marcel'in «tüm doğal» yanıltmacasını akla getirmektedir. *Bulantı*'nın betimlediği biçimiyle Budala, kendini bu dirimsel yalanın uyuyan bilinci içinde tutan ya da bu bilinç saydam bile olsa, saydamlık ve özgürlük için kesinkes bir seçiş yapmaksızın, aldatmacasıyla oynamakla yetinen kişidir. Malraux'yu ve eylem duyarlığının sanatçı duyarlığı üzerindeki utkusunu aşıp gelen ve bizi Gide kuşağına götüren büyük içtenlik davasıyla karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Demek oluyor ki, halis olmayan, bize ihanet aracılığıyla yerleşmekte. Ben Kendimi, Budala'nın Budala olduğunu bile bilmediği —Çünkü budala kişi ikiyüzlülüğünün kendine açınlanacağı görüş açısına sahip değildir— bu uyuşukluk durumuna sokarak,

(4) *L'Etre et le Néant*, 90.

bir kötü niyetle, kendime başlangıç koşulunu unuttururum.

Bitip tükenmişlik, halis olmayana düşmenin tek biçimi değildir. Jaspers, karşıt uçta ve kayıtsızlığın yanında, *meydan okuma*'nın karmaşık doğasını gün ışığına çıkarmıştır. Meydan okuma da çift aydınlatmalı bir tutumdur: Belirtik ve şiddetli bir olumsuzlamadır; bu büyülü olumsuzlamanın söz konusu şiddetiyle kişi gerçek yaşamı tanır ve ona bütün kalbiyle saygı gösterir. Yalnızca kayıtsızlık tümel olumsuzlamadır.

Son olarak Gabriel Marcel için halis olmayan yaşam, temelde, gördüğümüz gibi, liyakatsizlik ve sahip olma tutkusudur.

YENİDEN ELE GEÇİRİLEN VAROLUŞ

Kökünden sökülmekten ve dönüşümden söz ettik. Bilginin başlangıcında özgürlüğe kavuşturucu bir eylem ve bu eylemin eşiğinde bir *seçiş* vardır. Tinsel ölüm kayıtsızlıksa, seçişe karar vermek dönüşümün ilk etkisidir. Pascal'den sonra Kierkegaard, tüm diyalektiğini bu kritik ân üzerinde toplamaktadır. «İyi ile kötü arasında bir seçiş yapmayı istemekten çok, istemeyi seçmek söz konusudur»[1]. Seçişin *ethik düzen*'e istencin vaftiz edilmesi olarak sokulduğu yer de burasıdır. O zaman diyalektik seçiş, istemeyi seçmiş olmasına karşın, kötüyü de seçebilir. Ne var ki, iyiyi seçme olasılığı içine girmiştir; buraya kayıtsızlık girmeyecektir. Yaşamını bir baştan çıkarıcı olarak yaşamak yerine, varolan bundan böyle varoluşunu varedecektir. «Estetik, insanın dolaysız olarak olduğu şey, ethik ise oluştuğu şeydir»[2]. Este-

(1) *Ou bien ... ou bien*, 474.

(2) A.g.y., 513.

tiğe göre yaşayan kişi, her zaman çizgidışıdır, merkezden hep uzaktadır. Kendini seçenin merkezi hep kendisindedir. İşte bu nedenledir ki, yeni bir varoluşsal Cogito söz konusudur. *Kendi-kendini tanı*'nın yerini *Kendi-kendini-seç* almaktadır[3]. Kutsal kitapta kullanıldığı anlamda, birey kendini verimlileştirerek tanır. Bu dönüşüme götüren dar bir kapı vardır: Yalnızca bir ağlayıp sızlama değil, aynı zamanda bir tersine çevriliş olan pişmanlık. Basit bir yaşam kötülüğü olan, umutsuzluk çığlıklarında sık sık ve büyük bir gönül hoşluğuyla yer kaplayan estetik üzüntü gitmeli yerini, yanılgısının getirdiği duyguyla küçülmüş insanın kararlılığı olan ethik üzüntü almalıdır. Ne var ki, tam da Pascal'de olduğu gibi, daha üst bir yaşam aşamasına geçiş, daha düşük aşamaların zenginliklerini geçersiz kılmaz. Ethiğe geçiş estetiğin dıştalanmasına yol açmaz; ancak estetik saltıkken görece olur. Yaşamdan estetik olarak yararlanma hep dışsal desteğe bağımlı olmuştur; insan estetik yaşamda yaşamını kendi kurmamıştır. Bu yararlanma, insanın olduğu şeyi yaşadığı özgürlüğün kullanımına yol açar.

Bununla birlikte, ethik yine de genel insanın soyut düzleminde yaşanır. Estetik insanı, ilinek insanıydı; oysa ethik insanı genel insandır. Yaşamı da, genellik ile tekillik arasında bir uzlaşmadır. Üstün aşamaya. Birey'in *dinsel aşaması*'na geçiş, ethiğin askıya alınmasına yol açar. Bu askıya alınış, bizi bir şok gücüyle genelliğinden ve güvencelerinden çeken dinsel paradokstan doğar. Bu tüm işlemler içinde en sıkıntılı olanıdır; çünkü zeka ve inanç da içinde olmak üzere tüm dinginlik güçlerimiz bizi Saltık ile saltık bir ilişki içine sokan sıçrayışa karşı birleştirir. Bu seçişin bireyi ne denli çorak bir yalıtılmışlık içine yerleştirdiğini gördük. Ne var ki, her türlü diyalek-

(3) A.g.y., 538.

tiğin en yüksek yordamına eriştiğimiz anda, bilgelik araçları battallaşmaktadır. Dinsel seçiş, sözsel bir iletişimin değil, ancak bir vaazın konusu olabilir (Jaspers buna *yakarı*, Gabriel Marcel ise *doğrulama*, diyecektir). Bu vaazda Birey Birey ile konuşur ve sözleri ancak Tanrı sözü içinde boğulmuş olarak aktarılır. Dindar insanın davranışlarının kendisi bile temel seçişini iyi dile getirmez; çünkü bu seçiş her türlü dile getirmenin ihanet etme riskine girdiği gizli bir seçiştir. Kierkegaard, kendisindeki bu yarı-kutsal yarı-sayrıl utanç duygusunu o denli ötelere götürmekte ki, halis olmak amacıyla yalnızca bir maske ve takma ad değil, bir çeşit dindışılık ve ahlakdışılık komedyası yaratmaktadır. Oysa bu hiçbir durumda, dinsel bir çehrenin dışavuramayacağı rahatsız edici bir somutlaşmadır. Belki de, bir çeşit tinsel halislik belirtisi olarak tasarımlanmış ve bunun dışında yalnızca bir ikiyüzlülük olan günahın yazınsal değerlendirilişinin felsefi kökeni, burada bulunmaktadır.

Heidegger'de, halis varoluşa geçmek için, varolanın aynı zamanda kendini yeniden kavraması ve kendini *Onlar* alanından çekip çıkarması gereklidir. Bu dönüşüm, bir Tanrı çağrısına bırakılamaz. Söz konusu dönüşüm, varolanın yine bir başka varolana yaptığı bir çağrıya, sıkıntı ve başlangıç terkedilmişliğinin çıplaklığı içine atılmış varolanın, *Onlar* alanına düşmüş varolana yaptığı bir çağrıya karşılıktır. Bundan başka, bu dönüşüm bir biçim değiştirme, bir kefaret değildir; çünkü insan doğası bir olumsuzluk olup bu olumsuzluktan kurtulamaz. Bu noktada, Heidegger ile birlikte Luther'ciliğin tam bir tanrıtanımaz varyasyonu ile karşı karşıyayız. Luther'e göre de doğa, varlıktan yoksun olmasa bile, güçten yoksundur, Tanrı önünde günahla hiçleşmiştir ve Tanrı kayrası ona ancak, ölümüne kadar kendisini içsel olarak dönüştürmeyecek bir iman verebilir. Luther için olduğu gibi Heidegger için de, insan varlığı o

denli temel bir hiçleme merkezidir ki, onun bir biçim değiştirmeye uğrayabilmesi için varlığın gerçek anlamda ortadan kaldırılması gerekir. Ne var ki, Heidegger'ce ölümün yarını yoktur; Heidegger'in gözünde iman, kendimizi yeniden ele geçirmek için girişilen halis olmayan yaşamın son hilesidir. Birazcık Luther'e özgü iman gibi Heidegger'ce dönüşüm de, *Onlar* alanına terkedilmiş varoluşun etkili bir saydamlaşmasından, içrek (intrinsèque) suçluluğun açınlanmasından ve aynı zamanda da bu suçluluğun sorumluluğunun yüklenilmesinden başka bir şey değildir. Bu dönüşüm bir biçim değiştirmeyle değil yalnızca kendi olanın yetkin bir saydamlaşmasıyla sonuçlanır. Varolan durumuna karşıdan bakarak, *kesin bir karara* varır. Her zaman için iğreti ve sorgu konusu edilebilen bir ele geçirmedir bu. Söz konusu ele geçirmenin her şeyi *sub specie mortis* olarak görmeye dayandığı bilinir.

Sartre ile birlikte, üstün yaşam, özellikle bir özgürlük hafifliği olarak ortaya çıkmaktadır. Budala kişi (Salaud), dünyasını altüst eden yabancıyı benimseyerek saydamlığa ve böylelikle de özgürlüğe açılabilir[4]. Varoluşçuluğun ilk tutumu, her insana, varoluşundan tümüyle sorumlu olduğu bilincini kazandırmaktadır. İnsan kendini bu biçimde sorgulayarak tüm dünyanın efendisi ve sahibi olur[5]. Ne var ki, bu özgürlük, Marcel'e özgü liyakatliliğin karşıtıdır. Hiçbir şey açık, hiçbir şeye sunulmuş değildir; *boşuna* bir özgürlüktür bu.

(*) *sub specie mortis* (Lat.): «Ölüm açısından, ölüme ilişkin görüntüsüyle» (Ç.N.).

(4) Örneğin, *La Nausée*'de (Bulantı), restorandaki meçhul kişinin kaygı verici belirişi, kentleri yiyip bitiren doğa hayaleti, ağız içinde kırkayağa dönüşen dil. Yetkin Kafka görüntüleridir bunlar.

(5) *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. Nagel, 24.

Görüldüğü gibi, kişiselcilik, insanı uykudan ya da yitik yaşamın hay-huy'undan çekip çıkaran bu kesin devinim, yalnızca başlangıçtaki tutumuyla tanımlanmıyor. Bu devinim söz konusu kişisel yaşama bağışladığı gerçekliğe göre de farklı olmakta. Yaşam, varoluşçu görünge içinde, her zaman coşkun ve akıcıdır; ne var ki burada hiçliğe açılmakta, başka yerlerde ise doluluğa çıkmaktadır. Tüm bu çeşitli eğilimlerdeki ortak özellik, özgürleşme istencinin örgütlenme kaygısı üzerindeki baskınlığıdır.

Bu özgürleşme, bununla birlikte, içedalış özgürleşme için zorunlu olsa bile, hiçbir zaman tek başına kalmış bir özgürleşme değildir. Kimilerinde umutsuz bir yalnızlık çıkmazına açılabilir. Ne var ki, varoluşçuluğun bu özgül serüveninde onun zorunlu yazgısını görmek saçmalık olur. Tersine, varoluşçu filozoflar, modern öznelciliğe karşı genel bir tepki göstermektedirler. Varoluşçuluk, bizim, insanı ya da ben'i, dünya meyvası içine bir çekirdek gibi yerleştirerek kurduğumuz tasarının yerine yeni bir imge koymuştur. Kutu içine girme imgesinin yerini, ortaya çıkış, fışkırış (Aufbruch) ya da Sartre'ın dile getirdiği gibi, patlayış imgesi almıştır. Heidegger de, insanın dünya önünde, dünyadan gelen her içeriği almak için, arada sırada açılan bir kapsül, bir birikim yeri olmadığını söylemektedir. İnsan her zaman konumlanmış olan ve dünya üzerine kendi durumunun (situation) ona verdiği görüngeden başka bir görüngeyi alma olanaksızlığı içinde bulunan, bir *dünya-içi-varlık*'tır. Bu görüş, görüngemizi bir yandan sınırlarken, bir yandan da, onu önemli ölçüde genişletmektedir. Ben, gerçekte, bir bakışta ayırdedilebilecek şu et ve düşünce küreciği değilimdir; bilincimin yayılan gücüyle gördüğüm şu dağlar, yazgısını kucakladığım tüm şu ülke, kendileriyle yaşadığım şu

uzaktaki dostlarımdır. Ben bununla birlikte, bedenimin ve bireyselliğimin önemsiz sınırları dışına her yandan böyle atılmış durumda bulunarak, oluşturduğum bu uzam ve süre evrenini; hiç değiştiremeyeceğim ve bana varlığımda indirgenmez bir yanlılık, kesin bir sınırlanış veren bir görüş açısından izlerim. Eğer bu görüş açısına karşı çıkıp, durumumdan kurtulmak istersem, kendi üzerime çıkamaz, yaşamımı anlamsız çılgınlıklar içinde yitiririm. Bu nedenle bağlanma, yalnızca bir olgunun gözlemi değil, aynı zamanda sağlıklı bir yaşam kuralıdır.

Burada, iki varoluşçu dal, birbirlerine başka hiçbir yerde yaklaşmadıkları kadar yaklaşmaktadırlar. Gerçekten de, bu noktada, insanın son ereklerine değil, onun durumuna değinmekteyiz. Şu varoluş Donkişot'u Kierkegaard'da bile, kayıtsızlıkla yıpranmadığı sürece, paradokslu yaşamın ilginç dürtülerini yadsımadan gündelik varlığa sevgiyle eğilen bir Cervantes bulmaktayız. Bu ayrıcalı yaşama geçişin, halis varoluş denilen bu hayatta kalmaya geçişin, bu nedenle, bir gündelik varoluş sıkıntısı yaratmaması gerekir. Kierkegaard, Ortaçağ'ın, yani başlangıçtakilerin bir yanılgısı olduğunu düşünmektedir bunun. İçselliğe yetersiz bir imanın vargısı, varolanın sonlu dünyaya karşı kayıtsız kalmasını istemek, anlamına gelmektedir. İnsan hem dindar olmalı, hem de Dyrhaven parkına[1] (Danimarka'da bir luna-park) gidebilmelidir[1]. İçselliğin saltık aşkınlığını özellikle gösterebilmek için, gizli içsellik şövalyesi öteki insanlarla aynı yaşamı sürmelidir. Nitekim, insan ilişkileri konusundaki görüş açısı, kuşkucunun görüş açısını, onun biraz yukardan bakan konformizmini anımsatmaktadır. Bunu Pascal da, daha önce öğütlemekteydi : Bu öğüt kendi fikrini koruyarak, göreneği izlemekti. Bir başkası, buna göreneği izlemek yerine,

(1) *Post-Scriptum* ,330.

öteki yargılar adına devrim yapmak, diyecektir. Ama, tutum aynıdır. Marx'çılığın savaştığı bu ideolojik aldatmacalar ve kaçamaklar, insana kendi gücünü gösterme olanağını bırakan aşkınlık kavrayışlarından çok, gerçekte ne yere, ne de göğe ait olan ve dizgeleri birbirine bağlamak gerekçesiyle bizi birbirimizden koparan şu aracı dizgelerin bollaşmasından doğmaktadır. Kierkegaard, hristiyanlığı, hristiyan Saltık'ının uzlaşmalar içinde eriyip gittiği yer olan, belirsiz hristiyanlık anlayışlarının kışkırtmalarına karşı uyarmaktaydı. Ama bu arada, dünyaya seçiş ile belirlenmiş bir varlık veren, toprak ile etin ağırlığını da unutmamaktaydı. Gizemci kendini seçmekte, ama bunu yaparken dünyadan uzaklaşmaktadır. Oysa «gerçek, somut seçiş, kendimi dünya dışında seçtiğim anda, kendimi dünyaya yeniden giren olarak da seçtiğim seçiştir»[2]. Kendimi «belirli bir ortamda, belirli bir ürün olarak» seçerim ve bunu yaparken de tüm varlığımın bilincine varırım, onun sorumluluğunu yüklenirim.

Aşkıncı bir tutumun eylem sorunlarıyla kurduğu ilişkinin ne denli karmaşık olabileceği görülüyor. Hiç kuşku yok ki, bu tutum, anlığı bir yandan kuşkuculuğa yaklaşan ve müdaheleciliği yoksayan bir görecеciliğe çekmekte; ama bir yandan da, insana zamansal işlerde bir çeşit aklanma kağıdı vermekte, bunca toplumsal düşünceye asalak gibi yapışan ahlakçı kargaşayı ortadan kaldırmaktadır. Kierkegaard bu iki ister arasında çırpınmıştır. Bunların bireşimini onun ne yapıtında, ne de yaşamında arayalım. Böyle bir arama çabasına girişmek, onun zaman zaman beliren çılgınlıklarını kendi kararını hiçbir zaman dile getirmeksizin ussal bir uyumun yanından geçen bu parçalanmış varlığını tümüyle yanlış tanımak olurdu. Bununla birlikte, onun düşüncesinde tinsel bir den-

(2) *Ou bien ... ou bien*, 531.

ge kaygısının bulunmadığına inanmak da yanıltıcıdır. Kierkegaard'ın düşüncesi, hristiyanın, çılgınlık nöbetleri pahasına da olsa tüm ruhuyla bir bilgeliği araması, ama bilgeliği ararken onda yitmemek için de tam eşikte durması gerektiğini öngören hem gergin, hem de bileşik bir düşünce olarak ortaya çıkmaktadır.

Hristiyanca bağlanma üzerine, Kierkegaard'ın evliliğin yüceltilmesine ilişkin olarak yazdığı *Seçenek* bölümünden daha dikkate değer bir metin bulmak güçtür. Üstelik bu, tüm evrensel hristiyan yazınının en dikkate değer metinlerinden birisidir. Bu metinde Kierkegaard, iki evlilik anlayışına karşı çıkmaktadır: Bunların biri, evliliği dışta bırakan aşktan yana; ötekiyse aşkı dışta bırakan evlilikten yana olmaktır. İlk aşkla simgelenen aşkı hiçlemek, evliliğin özü müdür yoksa? Ya da daha çok, evliliğin aşkı ortadan kaldırması şöyle dursun, evlilikle zenginleşen ilk aşkın kendisi midir? Kentsoylu nişanlılıklar, çoğu kez, bilinçsiz evlilikten aşkı ayırır gibidirler. Nişanlılar, özenli bir sevimlilik içine, tutarsız sonsuzluk düşü denilen «bu yumuşak ve tatlı düşüncesizlik» içine, yani gerçeğin dışına kendilerinden yerleşmektedirler. Bu ilk aşk, bundan başka, bir *an sich** gibi, her türlü gerçek içerikten yoksun bir kendindevarlık gibi, dolaysız (immédiat) içindedir; bir çeşit tansıksı verimsizliğe adanmış «geçici bir büyü bütünü»dür; «ilerleme olanaksızlığı içinde bulunan» bir sonsuz gibidir; sonsuzluğunu sonlu kılmayan, bu sonsuzluğu ânın yanıltıcı bengiliği içinde yalıtmak yerine, onu sürenin gerçek bengiliğine geçiremeyen bir güçsüzlüktür. Hakikatte de, ilk aşkın bu tansıksı bengiliği gerçektir. Ne var ki, bu bengilik evlilik içinde çözünmez. Evlilikte, üstün bir yoğunluğa, estetik alandan ethik ve dinsel alana geçer. İlk aşkın sevinç-

(*) *an sich* (Alm.): «Kendinde» (Ç.N.).

leri, ilk körpeliğin canlı *yinelenişine*, her zaman yeni olan sıçrayışlarına katılır. Gençlik şaşkınlıkları, seçiş yaşamının sürekli şaşkınlıklarıyla birleşir; aşk fetihleri yerini alışkanlık içinde nesnelleşmeye eğilim gösteren sevilen-seven ilişkisinin içselleşmesinin fethine bırakır. İlk aşk şimdi bir öykü içinde kımıldanır; sonsuzluğu sonlulukla, bengiliği zamansallıkla silahlıdır. Zorunlu geçiş şudur: *içsellikle ilişkiye girebilmekte için, salt içsellikten kurtulmak gerekir*. İlk aşkın yanılgısı, kendisinin ancak dünyadan kaçarak gerçekleştirebileceğine inanmak olmuştur. Oysa, «sanat, gizi açığa vurmaksızın çoğulluk içinde aşılır». Giz bir kez ortadan kalkınca, aşkın bitmesinden korkulur. Gerçekteyse, tersine, aşk, giz ortadan kalktığında başlar. Dolaysızın gizi bir çocukluktur. Bir de sanki evliliğin şiirini bozuyormuşçasına dışsal sıkıntılardan dem vurulmaktadır. Bu sıkıntıları içselleştirmek ve onların biçimini değiştirmek yeter oysa. Bu noktada süreden ve alışkanlıktan korkanlar, sahip olma yeteneği olmayan, salt ele geçirmeyi düşünen varlıklardır. Ne var ki, estetikten söz edildiğine göre, gerçek sanat ele geçirmede değil, sahip olmadadır. Sanat, tikele tek başına sahip olmaya değil, ona genel içinde sahip olmaya ve onu bu yükselişle benimsemeye dayanır. Bu nedenle, snobluğun bilgeliğine karşı olarak halkların bilgeliği; onuncu evlilik yıldönümlerinin önüne (demir) yirmibeşinci evlilik yıldönümlerini (gümüş); ve yirmibeşincilerin önüne de ellinci evlilik yıldönümlerini (altın) yerleştirilerek, evlilikte durmak bilmez bir zenginleşme görülür.

Kierkegaard'a özgü bağlanmanın, aralarında gerili kaldığı iki kutup bu özelliktedir. Görüldüğü gibi, iki bağlanma ve ayrılma deviniminin, içsel olarak birbirini canlandırdığı diyalektik bir konum söz konusudur. İlk aşk aile yaşamında filizlenir; ne var ki bulantı veren ve anlığı körelten «ağır aile anlaşması» altında; görülmezlik ve duygusal ilgilerin yalınkatlığı

arasında yitip giden ailenin bu gizli yaşamını, akıcı tutmak da bir sanattır. Gerçek içsellik, ruhu, aşırı kertelerde gergin kılar; *çünkü bu içsellik, saltık biçimde, görece erekler içindeki saltık bir ereğin ardındadır*. Anahtar formül de şudur: Bağlanma her zaman zorunludur ve her zaman pamuk ipliğine bağlıdır. Bağlanma, ethik yinelenme ile dinsel giz arasında, kendisini besleyen zamanla kendisini esinleyen bengilik arasında, gider gelir. Hiçbir zaman tümüyle dünyada olmadan dünyadadır.

Varoluşsal bağlanmaysa, tam tersinedir. Bugün çoğu kez anlaşıldığı üzere, bir çeşit kıpırtısız ve dingin bir sağlamlık olarak görülmektedir. Hiç kimsenin çelişkin olarak düşünmediği kaygıyı ve eylemi devre dışı bırakmaktadır. Bu anlayışa göre, ben, ilgili ya da kayıtsız bir izleyici olduğum ölçüde, kendimi yararlı kesinlikler içine, yani tüm şeylerin geçici olduğu kesinliği içine sokarım. Bağlandığım ölçüde karanlığa ve bahse girerim. Jaspers'daki *durum-içindeki-varlık* çözümlemesi, bağlanmanın bizi tepeden tırnağa doldurduğu şu gölge ve yer ağırlığının, en yüksek tinsel yazgımızla olan bağıntısının önemini vurgulamaktadır. Dünyada yer, tarih, aile, ortam karakter içinde, başka hiç kimseye benzemeyen bir durumla doğarım. Savaşımdaki yerimi seçmiş değilimdir. Ne var ki, bu durum benimkidir, *benim* durumumdur. Durumumun beni içine soktuğu dünya, yalnızca dünya değil, *benim dünyamdır;* aynı anda hem algılanan hem eylenen dünyadır. Bilgin için elbette bir nesne-dünya vardır. Ama bu deney dünyası değildir. Varolanın, dışsal bir veri gibi dünyayı bütünlüğü içinde kucaklaması için, onun dışına çıkması olanaksızdır. Nesnel dünya diye aldığım şey, farklı dünya görüşleri ile (bilimsel dünya görüşleri) benim dünya görüşüm arasındaki bir uzlaşmadan başka bir şey değildir. Benim dünyam, kendi görüş açımdan, her zaman dayanışıktır. Ben bu dünyayı

ona yönelerek ortaya çıkarırım. Bütünlüğü içindeki dünya için doğru olan, benim tikel durumum için de doğrudur ki; bu durum, benim için olan dünyadan başka bir şey değildir. Ben bu durumun izleyicisi değilimdir. Bu durum, kesin bir çizelge biçiminde değerlendirebileceğim nesnel bir koşullar rastlaşması değildir. Ben, durumumu ve onunla birlikte kendimi ve dünyayı aydınlığa çıkarmadan önce, durumumun *içindeyimdir*. Durumum öznel bir görü de değildir; durumum her zaman onun üzerine edindiğim bilinçten taşar, beni kendimin ve tasarılarımın önüne sürükler. Düşünülenin tersine, donuk; düşlenenin tersine geriye dönüşsüzdür. Bir gerekirlik olarak üzerime basınç yapar (burada Heidegger'ce «terkedilmişliğe» teğet geçmekteyiz) ve beni varlığın keşfine çıkarmak üzere dar ve sarılmış bir yoldan gitmeye zorlar. Bununla birlikte, bu durum ancak ben onu özgürlükle benimsediğimde benimdir. Durum, olayın ve edimlerimin etkisi altında durmadan çözünerek, hep kararıma gönderilmiş bir seçiş olur. Durumun dar kapısı, varoluşa erişmekteki tek şansımdır: Bu darlık derinliğin koşuludur. Böylelikle, koşulum, açık fikrin hiçbir zaman tümüyle sızamayacağı bir çeşit karanlık düğüm olur. Çünkü burada özgürlük zorunlulukla, olanaklı gerçekle, zaman bengilikle, aşkınlık içkinlikle, bizim açığa çıkaramayacağımız, ama bize yaşam veren bir giz içinde yan yana gelmektedir. En karanlık ve en sınır durumlar; deneyimin uç noktasında, beni artık alışagelmiş durumların kuşattığı gibi bile kuşatmayan, ama deyim yerindeyse üzerime sarkan, insan bakışının sızmadığı kara bir gökle varlık anlayışımı sınırlandıran ölüm, savaşım, acı, yanılgı gibi durumlardır.

Demek ki, benim için durumum, algı ya da fikir alımlamalarından (prises) daha kapsamlı alımlamalarla bilinir olmaktadır. Heidegger, dünyadaki olma tarzım, *ilgi*'dir, diyecektir. Robinson Crusoe'laşmış,

yalıtık bir varlık yüzeysel ve hafif bir varlık olacaktır. İnsan varlığı, temelde, *kaygılı*dır. Ama eğer durmadan dünyayla ilgileniyorsa, dünyanın da onu ilgilendirdiği söylenebilir. Dünyasız özne olmadığı kadar, öznesiz dünya da yoktur. Modern fiziğin Newton evrenine gözlemciyi yeniden sokarak kabul etmek zorunda olduğu da, budur. Dünyaya dünya anlamını veren, onu kendine kaynaştıran, insandır. Nitekim Heidegger, gösterişe düşkün bir düşüncenin kalıntısı olan, saçma ve değersiz bulduğu dış dünya sorununu kabullenmeye karşı çıkmaktadır. İnsan ve dünya, birbirleriyle ilişkili olarak, eşzamanlarda belirirler.

Dünyanın başlıca görünüşlerinden birisi, süredir. İnsan varlığı, tarihsel bir varlıktır. Doğanın bile ancak insan varoluşuna göre bir tarihi vardır. Ve ancak tarih içinde bir insan varoluşu olabilir. Halis olmayan varoluş cereyan etmez; hiçbir zaman *bir* varoluş oluşturamayan donuk, karanlık, birbirini izleyen bir şimdiler dizisi içinde takılır kalır. Buna karşılık, kararlı varoluş, dünyadaki başlangıç durumuna ve geçmişinin kalıntılarına sahip çıkar ve bunların sınırlarına eyleminin atılımını dayandırır. Bu varoluş, bireysel tarihtir ve aynı zamanda tarihin içidedir. Peki, iki tasarı arasında bir karşıtlık olmaz mı? Bireysel tarih diyen kişi, bir özgürlüğün yaratılmasını dile getirir. Dünya Tarihi diyen kişi, bireye bir zorunluluğun yüzünü çevirir. Kierkegaard, bu noktadaki güçlüğü derinden duymuştu. Tarih, Hegel'de, güçlü bir Devlet tarafından elde edilmiş konumları doğrulamaya ve ona karşı çıkan her türlü düşüncenin gözünü korkutmaya yarıyordu. Nitekim, Kierkegaard, Varoluşu Tarih'e karşı çıkarmaktadır. Ne var ki, büyük harflerle yazmaya başlanıldı mı, artık hiçbir çıkış yolu yoktur. Tarihte, süredurum (inertie) ve yaratım söz konusudur. Varoluşçuların ikinci kuşağı, Hegel'e karşı daha olumlu bir tavır

alacaktır. Giderek Jaspers, toplumsal aygıtlara katılma ve onlarla ilgilenmedeki başlatıcı erdemi savunacaktır. Heidegger ile Sartre, özgürlük düğümüne pek de doyurucu bir ışık düşürmeksizin, özgürlüğün sınırlarının, özgürlüğün dayanak noktasının kendisi olduğunu vurgulayacaklardır. Ben kendime ancak bu dayanak noktalarının direnci üzerinde bir yazgı hazırlarım. Dünyada ve bedenimde, özgürlüğüme karşı bir çeşit düşmanlık, «tuzağa düşmeye» bir eğilim vardır. Gerçekte, dünyadaki varlık tarzımı daha belirgin olarak belirlemek gerekir. «Dünyada olmak, dünyaya 'batmak' değil, onu kafadan hiç çıkarmamaktır»[3]. Ona, ileriye dönük varlık olan «kendisi için-şey»in akıcılığını katmaktır. Ben dünyayı en uç noktalarına kadar kafamdan çıkarmam, dünya da beni en derin yanlarına kadar kafasına takar. Ne var ki yaptığı basınçlar birer kışkırtmadan başka bir şey değildir ve bana sorduğu soruların ona verdiğim yanıtların kendisine bağlı olduğu söylenebilir.

Bu kez, varoluşçu ağacın tüm dalları aynı özsudan güç alır ve aynı meyveyi taşır gibi. Bununla birlikte, burada da, bu iki eğilim arasında, yani hristiyan varoluşçuluk ile tanrıtanımaz varoluşçuluk arasında ayrılma çizgisini kapsamayan, ama kimi zaman birine kimi zaman da ötekine sızan bir kopukluğu ayırt etmekteyiz.

«Nesnellik» ve «öznellik» fikirlerini, çözüme vardırılamamış bir ikirciklilik kaplamış bulunuyor. Nesnellik kaygısı, insanın varolmak için, kendi dışına, şeylerin sınanmasına ve bir amacın erekliliğine doğru atılması gerektiğini dışavuran bir duygudur. Bu duygu aynı zamanda salt dışsallık içinde kaçınılmaz olan nesnelleşmedir. Öznellik kaygısı ise, insan varlığının ve onu nesneler evreninden ayırt

(3) *L'Etre et le Néant*, 302.

eden şeyin tanınmasıdır ve bu kaygı da aynı zamanda düş ve ruhbilimsel istençdışılık (involution) kışkırtmasıdır. Varoluşçular (ya da kişiselciler) ile maddeciler arasındaki tüm yanlış anlamalar bu iki çiftanlamlılık üzerinde odaklanmaktadır. Bu çiftanlamlılıklar içe atılabilirler; ama hiçbir zaman bütünüyle çözümlenemezler, çünkü söz konusu kişileşmenin kurucu yanı olan şiddetli bir çaba bu iki türevi etkisizleştirmek için baskısını gevşetti mi, yavaş yavaş nesnel ölüme kaymak dışsal eylemin koşulu; belli etmeden öznel çözünmeye yönelmek de, içselleşme eyleminin koşulu olur. Ve üstün dengelerde bile, sapmaların birinden ya da ötekinden izler bulmak her zaman olanaklıdır.

Marx'çılar varoluşçuluğu tartıştıklarında, genellikle yalnızca öznellik söz konusuymuş gibi davranmaktadırlar. Sözünü ettikleri bu öznellik öylesine bir öznelliktir ki, nesnel dünyayı otomatik olarak yadsımayı içermektedir. Bu tutum, bağlanma temasının içselleşme teması ile eşdeğerde bir önem taşıdığını unutmak demektir. Bununla birlikte, Marx'çılar şu anlamda bir us gölgesine sahiptirler: Varoluşçu tutumun kendisinde değil de, bir zehrin kana sızması gibi varoluşçuluğa sızan dışsallık karşısında varlıkbilimsel bir güvensizliğin akıp gittiğini görmektedirler.

Burada oluşturmaya çalıştığımız anlamda tümel bir varoluşçulukta, bu güvensizlik, içselleşmenin karikatürü olan kapalı öznellik karşısında eşit ve bakışımlı bir güvensizlikle dengelenmektedir. Ne var ki, bir öğretinin gün ışığına çıktığı koşullar unutulamaz. Varoluşçuluğun kendisi, bilimsel maddeciliğin yadsımaya eğilimli olduğu bir dünya karşısında ve ona tepki olarak, öznelin gerçekliği olarak ortaya çıkmıştır. Başdöndürücü bir hızla gelişen dünyadaki ilk tutumu, insanı insansal varoluşun keşfine doğru fırlatabilmek için, onu yaymaca (publicité) aygıtla-

rından, uyuşukluklardan, kolay toplumsallıklardan (socialités) çekip çıkarmaktır. Varoluşçuluk, insanı eksenine yeniden yerleştirebilmek için, yerinden çıkarılmış bir vücut üyesi yerine yeniden konabilmek için nasıl bükülürse, insanı da öyle kökünden bükmektedir. Bu yeğinlikte bir işlem, yanlışlar yapma riskine girmeksizin gerçekleşmez. Tarih bize, denge tepkilerinin her zaman bir karşıt-aşırılık ile başladığını öğretmektedir.

Beri yandan, varoluşçular, nesnelerde çözünmeye duyulan güvensizlik ile düşe sığınmaya duyulan güvensizlik gibi iki temel güvensizliğin eklemlenme noktasını, her zaman ve tüm olarak bulmuş değillerdir. Bergson'a özgü koni, karatahtadaki öğretmenin açık bir imgesidir. Bu imge bir denge dramını dile getirmemekte, bu dengenin koşulu insandaki sürekli dengesizliğin kendisi olmaktadır.

Varoluşçulukta bu dengesizlik kimi zaman, öznenin değerlendirmesiyle bağlılaşık (corrélatif) dünyanın gözden düşürülmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Lenin'in *Maddecilik ve Görgüleleştiricilik* adlı yapıtında (gerçekte, burada söz konusu edilmeyen bir idealizme saldırarak) açık bir tepki gösterdiği bu gözden düşürme, Marx'çı eleştiriye özellikle duyarlıdır. Marx'çı eleştiri bu tepkiyi yenilerde Sartre'a karşı çıkarmaktaydı[4]. Sartre, nesnel evrende «yalnızca bir araçlar evreni, garip bir yararlanma kaygısıyla birbirine dayandırılmış, zincirlenmiş, ama öte yandan idealistlerin gözünde sözde bir 'salt dışsallık' kavramıyla lekelenmiş elverişsiz engeller görmekle» eleştiriyordu. «Ve insan için bu, düşkırıklıklarının, kazanımsızlıkların, temelde kayıtsız bir sürekli olasının vesilesiydi, yani Marx'çı maddecilik için geçerli olan şeyin tam tersiydi».

(4) *L'Existentialisme est un humanisme*, ek, Naville'in karşıçıkışları, 123-125.

İlk varoluşçu düşünce, bu noktada, kendi döneminin izini taşımaktadır. Sözgelimi bir Kierkegaard, en azından uygarlığın nimetlerinden, denetim altına alınmış, sanayileşmiş, kentleşmiş bir yaşamdan yararlananlar için; ilkel içdaralmasının yeterince bastırıldığı ve bunun kendine özgü tehlikelerinin görülmediği ayrıcalıklı bir ânı düşünüyordu. Bu ân, sanıldığından çoğu kez daha az kalıcı olan düşünce koşulları yaratmıştır. Bu ân, kaba doğanın sarstığı Ortaçağ insanından ya da teknikleşen dünyanın sarstığı bugünün insanından daha da fazla olarak, insanın, dünyanın bir kıyısına çekilerek içyaşantısını geliştirdiği, nesneler dünyasını bir ölçüde unutabildiği ya da hor gördüğü optimum bir ândır. Bu mutlu barışın bir kez varolmuş olduğunu varsaysak bile, artık olmadığını da söyleyebiliriz. Bundan varoluşçuluk için yeni bir görev çıkmaktadır. Varoluşçuluk, bugün, yalnızca nesnel dünya *karşısında* ya da yanında öznelliği doğrulamak zorunda değil, aynı zamanda *yeni dünya tekniği içinde ve bu teknik aracılığıyla içselleşmenin kurtuluşunu da gerçekleştirmek zorundadır.* Bu gerçekleşme, bir başka yerde, içedalışın hem yanında hem de karşısında yapıldığı gibi, belirtilen çiftanlamlılıkların içinde, bu çiftanlamlılıklar tarafından ve yine bunlardan dolayı olacaktır.

Salt bir maddeciliğin bu noktadaki yetersizliği (gerçi bu tutumun kimi yerlerde yandaşları vardır) onun dünyadan söz ettiğinde, dünyanın insansal özyapısını görmezden gelişinde yatmaktadır. Nesne, *insan için nesnedir.* Sözgelimi, Husserl'in düşündüğü gibi, nasıl dünyanın yansız bir izleyicisi olamazsa, dünyada yansız bir nesne de bir o kadar olamaz. Her türlü nesne, sözcüğün dile getirdiği gibi, öne, insanın önüne atılmış şeydir. Dünya ancak —örgütlenmiş, birlik kazanmış, üretici dünya— insan önünde (kimileri için Tanrı önünde, ama her zaman bir

bilinç önünde ve bir bilinç için) dünyadır. Bu *dünya için-varlık*'ta, varoluşçuluk, *varlık*'ın zararına özellikle *için*'in önemini vurgulamak durumundadır. Her şeye karşın, Heidegger'in tutumu da, bu yöne eğilim göstermektedir. Çevremizdeki dünya, şeylerin nesnel ilişkilerinden çok, bizim ilgilerimizle oluşmaktadır. Şeyler insan için birer şey olmaktan çok birer araçtır ve bunların varlığı bir *kendinde-varlık* değil, etkinliğimize varlıkbilimsel bir bağlılığı olan *'insan-elinin-altındaki-varlık*'tır. Öte yandan, insan, kendi üzerine düşünmeden ve kendi yüreğine doğru yönelmeden önce şeylerle ilgileniyorsa da, bilgisinin eylemle olan ilkel bağıntısı, bugün sözcüğün çağdaş dilde aldığı anlamla bir çeşit ilkel düşünsellik olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan eyleme ve ilgiye kendini kaptırdığı sürece, dünyanın sonul anlamı ondan hep kaçar ve şeyler içinde çözünme onu hep tehdit eder. Şeylerin insan ve insanın da şeyler için olduğu, insanın hiçbir halis olma dönüşümü gerçekleşmeksizin kaçınılmaz olarak bir nesneleşmeye doğru gittiği bir ilk zaman olmuş gibidir. Hatta ikinci bir zamanda, varoluşun halisliği, özgürlüğüne kavuşmuş insan için ne çeşit geçerli bir varoluş taşıdığı anlaşılmayan şeylere karşı ele geçirilmiş gibidir. Kısacası, varoluşçu «bağlanma», şu anda, dışsal bir kazanım elde edemeyen ve uygulamada, Naville'in belirtilen metindeki eleştirisinde olduğu gibi, yalnızca bir ön-*bağlanma*, dünyada bağlaşıklarını bulamayan boş bir bağlanma olarak ortaya çıkmaktadır.

Ne var ki, bu tehlike —çünkü Kierkegaard'da olduğu kadar Heidegger ve Sartre'da da oluşturulmuş bir tutumdan çok bir eğip bükebilme gücü söz konusudur— varoluşçuluğun deyim yerindeyse çocukluk hastalığı gibidir. Bu hastalık, savaştığı ama aynı zamanda da kendisinden doğduğu bir dünyanın izlerini izlemektedir. İnsan varoluşunun modern tehditler *önünde* bilinçlenmesi, onu *dünyada* bir kur-

tuluş ilgisine doğru yönelttiği ölçüde, bu hastalık ortadan kalkmak zorundadır. Burada Marx'çı sorunsalı en geleneksel düşünceye yaklaştırmak gerek. Ortaçağ felsefesi ile çağdaş Marx'çılık, kuşkusuz kimi zaman kaba bir nesnelcilik görünümü altında, şeyler dünyasının indirgenmez dayanışıklılığını, onun kendine özgü öznelliği denilebilecek şeyi, insan sömürgenliği karşısında özerkliği ile doğruladığı şeyi, yazgımıza getirdiği zorunlu desteği en iyi duyumsamış iki düşünce biçimidir. Burada, hâlâ, çatışan tutumların çatışmalarını sınırlandıracağı ve bundan başka beklenmedik karşılaşma alanları bulabileceği bir keşif yolu açıktır gelişmelere. Marx'ın Marx'çılığı, bir doğalcılıktan çok bir insancılıktı. Çağdaş varoluşçuluk, nesnel varoluşu kendisine bütünleme kaygısında gözükmektedir. En canlı çağdaş düşünce de, bunları birbirine bağlayan yollar üzerinde aranmaktadır. Gelecek yılların yazgısı, kuşkusuz, Marx ile Kierkegaard'ı uzlaştırmak olacaktır.

V — BAŞKASI TEMASI

Başkası teması, varoluşsal felsefenin en büyük fetihlerinden birisidir. Klasik felsefe bu temayı garip bir biçimde hasıraltı etmişti. Onun en başta gelen sorunlarını sayın: Bilgi, dış dünya, ben, ruh ve beden, madde, tin, Tanrı, öte dünya; başkası ile ilişki hiçbir zaman ötekilerle aynı düzeyde yer almamaktadır. Varoluşçuluk, başkası temasını tek bir deviniyle gerçek yerine oturtmuştur.

Bunun daha önce, XIX. yüzyılı dolduran toplumbilimciliklerle ortaklaşacılıkların (collectivismes) görevi olduğu düşünülecek. Elbette, bu akımların rolü savsanacak türden değildi. Ne var ki, dikkatleri, bir varoluşu bir başka varoluşa birleştiren ilişkinin doğası üzerine değil de, toplumsal örgütlenme üzerine yöneliyordu. Bu akımlar, kurulu dil, kurumlar ve teknik donanım aracılığıyla işleyen nesnel iletişim düzleminde bulunuyordu. Oysa, varoluşçu eleştiri, insanın insanlarla ilişkisi yalnızca örgütlenme düzleminde düşünüldüğü durumda, her varolanı gözleyen yabancılaşma tehlikesi üzerinde durmaktadır. İlk ele aldığı nokta budur. Bu yalnızca eleştirel bir tutum değildir. Biçim değiştirmemiş nesnel temasın verdiğine çok yakın ve yabancı olanın eşzamanlı deneyiminde eşyalarla temasta oluşan bulantıya benzer bir bulantı oluşmaktadır. Nietzsche'nin soluğunu kes-

miştir bu bulantı: «Her türlü topluluk ortak kılar»[1] İnsanın kendini tutması, sakınması bir yaşam kuralı olmaktadır. «Yaşam bilgisi, başkalarına iletilir iletilmez artık pek sevilmez»[2] Burada dile getirilen başkalarından tiksinme değil, başkasının yokluğunun aldatıcılığı içindeki yakınlıktan tiksinmedir. Varoluşsal görüngede, kişiyi tutkusuna yani —saltık tutkusuna, umutsuzluk tutkusuna— bağlayan ilişkinin gücü ve canlılığı, nesnel ilişkisinin varoluşsal güçsüzlüğünü insana daha da derinden duyumsatmaktadır. Bu giz ve ayrılma eğiliminin Kierkegaard'da önce oluştuğunu ve sonra da daha derin bir esin altında çözündüğünü gördük. Eğer dolaysız iletişim varolanlara özgü bir iletişim aracı olarak dışta bırakılıyorsa, bu, onun kurulu içeriklerin dışsal bir iletişimi olmasından, varolanın doğrudan doğruya bağrından çıkmamasından, iletilen varlığın özünü taşımamasından dolayıdır. İçsellik varolmasa bile, bu iletişim olanaklı olurdu. Teknik dünyanın ülküsü, olanaklı olan her yerde, insanın kesinsizliği yerine makinanın kesinliğini yerleştirmek değil midir? Varolandan varolana ancak dolaylı iletişim olabilir; bu da çağrı yapan imlerle, dikkati çeken bilmecelerle, ilgi uyandıran örneklerle gerçekleşir[3]. Doğrusunu söylemek gerekirse, Kierkegaard, varoluşun dar yolu üzerindeki düşüncesine kendisine özgü bir mizah karıştırmış olduğundan kuşkulanılmayacak kadar estet bir kişiydi ve tüm bir yanıyla kendi içine kapanmıştı. Anlatım ile onun sınırları sorunu Kierkegaard'ı, iletişim sorunundan çok daha fazla uğraştırmıştır. İletişimden yalnızca, kimi tanrıbilimciler kadınların getireceği

(1) *Par-dela le bien et le mal*, aph. 160.
(2) A.g.y., 160 *Crépuscule des idoles*, Flâneries. pa. 16.
(3) *Post-Scriptum*, 160 s, 173 s, 185 s. *Ecole du Christianisme* 158 s, *Christ*, 86.

tehlikelerden nasıl söz ederse, öyle söz etmektedir. Onda, bir Jaspers'ı ya da Scheler'i sıkıntılara boğan başkası tutkusu görülmez hiç. «Ya ...ya da»nın vurgularını evlilik birlikteliği üzerine koymuştuk. Ne var ki, bu, onun basılmış ilk yapıtıdır ve zaman geçtikçe vurgusu git gide azalacaktır.

Bununla birlikte hristiyan varoluşçuluk, varolanlar arasında yalnızlık ve anlaşmazlık uçurumları keşfedebiliyorsa da, en azından hristiyan evrende bir uzlaşma vaadi ve bugünden başlayarak insanlar arasında belli bir topluluk yaşamı geriye kalmaktadır. Tanrıtanımaz kanat, varolanlar arasında bir bağ bulmaya giriştiğinde bile, bunu bir çatışma ya da kölelik biçiminde düşünmüştür. Böylelikle, XVIII. ve XIX. yüzyılların klasik tanrıtanımazlığından ve onun toplumsal iyimserliğinden kökten ayrılmaktadır.

Heidegger, *sein*'in, yani varlık'ın; *mitsein*, birlikte-varlık olduğunu savunmaktadır. Oysa bu *mitsein*' da Sartre, hiçbiri ötekilerle dolaysız bir ilişkiye giremeyen kürek mahkumlarının ortaklaşa çabasına bağlanabilecek duygudan başka bir şey görmemektedir. Öte yandan, insan varoluşunda, *Onlar* dünyasının yapışkan varoluşdışılığına kapılıp gitmek için önüne geçilmez bir eğilim vardır. Bu nedenle, insan varoluşu, varolanın başkası karşısında kökten köleliğiyle belirginleşmektedir. Varolan özellikle hiç kimseye ait değildir; ne var ki, eğer kendini birinden kurtarıyorsa, bu başkasının ve özellikle de başkalarının köleliğine girmek içindir. Varoluşum kaçınılmazcasına *yaderk*'tir (hétéronome). Efendilerim beni kendi şanlarına değil, kendi küçülmüşlüklerine değin köleleştirdikleri sürece, kölelik küçültücüdür. İnsan kaosunun köleliği, biçimdışı ve hoşgörülmezdir. Halis varoluş ancak, temel bırakılmışlık içinde kazanılır. Şimdilerde sık sık bir umutsuzluk topluluğundan söz edilmektedir. Doğrusunu söylemek gere-

kirse, Heidegger'de, böylesi bir topluluğa temel olabilecek hiçbir şey yoktur.

İletişim mutsuzluğu, Sartre'da, tüm genişliğiyle ortaya çıkmaktadır. Bunun üzerinde daha uzun uzadıya duracağız; çünkü Sartre çözümlenmesinde bize sorunun anahtarını vermektedir. İleri sürdüğü savın usyürütme yordamlarını anımsayalım:

Başkasının bize ilkin, hakikatte, başkası gerçekliği içinde verildiğini söylemek uygun düşer. Başkası, oradaki, önümdeki şu beden, nesneler arasında bir nesne değildir: Bu beden belli *bir* bedendir ve böylelikle de her türlü ilişkiden uzaklaşmıştır; o *başkasının* bedeni de değildir, bana başkasını vermez. Başkası, bendeki başkası tasarımı da değildir; yoğunluğunu yitirmiş bir nesnedir; ama yine de bir nesnedir. İki durumda da, başkasını kavramak için kendimi ona göre dışsallık durumuna, yani tam tamına kökensel Ben-Sen deneyiminin dışına yerleştiririm[4]. Bir nesneyle bir özne arasında ortak bir ölçü yoktur. İnsan varoluşu açısından tekbencilikten ancak, son biçimi bir özne —özne ilişkisi olan bir varlık— varlık ilişkisinde kaçınılabilir. Bu nedenle, beni kendi dışıma atarak somut başkasıyla dolaysız bir deneye sokan, başkasıyla ilgili belli bir Cogito'nun varolması gerekir. Bu da Sartre için, daha yakından incelendiğinde, Descartes'cı Cogito'dan başka bir şey değildir[5].

Burada, Sartre bizi temel bir tutum değişikliğine çağırmakta. Biz başkasını hep *gördüğüm kişi* olarak düşünürüz. Oysa, o da *beni gören* kişidir. Nesne - başkası'nı görüyorum; ama aynı zamanda özne - başkası tarafından görülüyorum, yani (dikkatimizi bu nokta üzerinde toplayalım) bir nesne olarak görülüyo-

(4) Bu deneyime ilişkin olarak Martin BUBER'e bakınız, *Je et tu*, Ed, Montaigne.

(5) *L'Etre et le néant*, 308.

rum. Bu bir nesne - olarak - görülme'yi utanç, sıkılganlık, şaşkınlık gibi durumlarda, genel olarak başkası-önündeki tüm durumlarda, kendimi bir nesne olarak, bağımlı bir nesne olarak duyumsadığım tüm durumlarda deneylerim. Oysa ben, bir nesne için değil, ancak bir özne için nesne olabilirim. İşte bu noktada gelişkin bir Cogito ile karşı karşıyayız: *Başkası-tarafından-görülen-varlık* ne nesne-başkası'na, ne de özne-kendisi'ne indirgenebilen bir deneyimi simgeler. Bu deneyim bir özne-başkası'nı içerir. Bu nedenle, başkası, kökende *bana bakan kişi*'dir.

Görülen-varlık, Sartre'ın ortaya çıkardığı bir şey değildir. Bu olgu son yıllar boyunca ruhbilimcilerle ruhhekimlerini de çok uğraştırmıştır. Başkasının bakışının çocuğun davranışları üzerindeki etkisi konulu dikkate değer bir çalışmayı, H. Wallon'a borçluyuz[6]. Görülme zevki ile bunun görme zevkiyle olan karanlık suçortaklığını, bundan başka da hayasızlıkla boşboğazlığın, utançla ağzısıkılığın bağlarını ele alan birçok çalışma yapılmıştır. İlk varoluş felsefesinden beri, utanç ve giz temalarının önemini kısaca belirttik. Burada yeni olan şey, bu çalışmaların varlıkbilimsel açıdan kullanılmasıdır.

Demek oluyor ki, başkasının bakışı beni kendi alanında bir nesne olarak kurar. Başkası, benim için, «nesneler arasında bir nesne olarak yer aldığım, erişilmesi olanaksız deneyimlerle bağlı bir dizgedir»[7]. Bu nedenle, benim kendi özne deneyimimin kökten yadsınmasıdır. Ne var ki, bu bakış beni yalnızca bir nesne yapmakla kalmaz, aynı zamanda yoksunlaştırılmış ve sahiplenilmiş bir nesne de yapar. Burada filozofun kullandığı jargon şudur: «Görülürüm» ve «yapılırım». Bu iki sözcük eşanlamlı olup «kendimden çalınırım» deyimi de bunlarla aynı anlama gelir.

(6) Cf. *BOIVIN*, Les Origines du caractère.
(7) *L'Etre et le Néant*, 283.

Gerçekten de bir başkası görüş alanımda belirdiğinde, ne olur acaba? Başkası bu alana bakışıyla, görüş açısıyla girdi mi, onun girişiyle birlikte evrenim parçalara ayrılır ve sanki onu oluşturan nesneler bir yandan devinimsiz kalırlarken, bir yandan da, bu garip görüngeye doğru akar gibi olurlar. «Birdenbire, bana, dünyamı benden çalan bir nesne görünmüştür». Başkası benim için bir nesne olduğu ölçüde, evrenimin parçalanışı söz konusu evrenin sınırları içinde kalır, hiçliğe ya da kendi dışına kaçmaz. Daha çok varlığının ortasında bir delik oyulmuş gibi olup, bu delikten hiç aralıksız akar durur.

Öte yandan, eğer kendi varlığımı ve evrenimi birer nesne olarak düşündüğümde geride bir hasar kalmış gibiyse, eğer evrenimin başkası tarafından delinmesi bu evrenin yalnızca içsel bir akışına yol açmışsa —kişisel varlığımı bu evrende düşünüşümden itibaren— kendimi bir çeşit dış kanama içinde, başkasına doğru akar görürüm. Başkasının benden çekip aldığı şey, gerçekte, benim özgürlüğüm, yani varlığımın en içteki yanıdır. Başkası önünde olduğum bu *başkası-için-varlık*. İşte ben o'yumdur, ama ona sahip değilimdir. Bu, artık bir kendinde-varlık'tır; donmuş, devinimsizleşmiş, yararsız bir varoluştur. Böyleliklę, başkasının ortaya çıkışı bana bir vaad getirmek şöyle dursun, benim için ölüm ve kargışlanmadan başka bir şey yaratmaz. «Benim ilk düşüşüm, başkasının varoluşudur». İlk düşüşüm sonsuzcasına kargışlanmamdır, çünkü ölüm beni hayatta kalanlarla doğacak tüm insanların bakışları altında kesin biçimde *başkası-için varlık* biçiminde kuracak demektir. «Cehennem, başkalarıdır»[8]. Başkası tarafından, sözcüğün tam anlamıyla, dünyaya düşerim ve tüm varlığım savunmasız kalmış durumda benden çıkar gider»[9]. Beni bir kez yakaladı mı, artık kurtuluş umu-

(8) *Huis Clos'nun* teması.
(9) *L'Etre et le Néant*, 321.

dum diye bir şey yoktur. Artık kendini yapan ve tasarlayan bir özgürlük değilimdir. Kendimden kaçan değerlendirmelere teslim edilmiş durumda kölelik tehlikesiyle karşı karşıyayımdır. Saldırı anında, kaçınılmaz biçimde, olduğum şey olurum. Başkasının mevcudiyeti tam bağrıma işler ve böylelikle de olduğum şeyin gizini ele geçirir. Bir bakış üzerime konar, konmaz, beni saran sıkıntı anlaşılır olmaktadır.

Tek bir kurtuluş yolum vardır: Aynı biçimde karşılık vermek. Özgürlük olarak kendimi yeniden toparlamam, özne olarak yeniden kavramam gerekir ve bunun için de (daha yukarda belirttiğimiz gibi) *sıra bana gelince, başkasını bir nesne olarak dondurmalıyımdır*. Çünkü süreç, hiç kuşku yok ki, tersinir bir süreçtir. Elbette bu, ele alınması tehlikeli bir nesnedir; çünkü her an, özne kendiliğindenliğini yeniden kazanabilir. Bundan başka, onunla olan ilişkilerimde çektiğim sürekli kaygı, onu olanak verdiğince uzun süre bir nesne olarak tutabilmek için yeterince hile yapma kaygısıdır. Ne var ki, başkasının keskin tek bir bakışı bile, kurmuş olduğum tüm yapının bir anda çöküp dağılmasına yeter.

Önce, utanç duygusuyla bir ilk savunmaya geçeriz. Kendimi toplamam, geri çekmem, duygularımı gizlememdeki amaç; sergilenme yüzeyini azaltmak, görülmeden önce görme ayrıcalığını elde etmek, başkasının bakışıyla maddeleşmeksizin salt özne olmaktır. Ne var ki bu da, bir savunma tutumundan başka bir şey değildir. Gerçek savunma, saldırıya geçmektir. «Savaşım, başkası-için-varlık'ın kökensel anlamıdır»[10]. Birlikte olan iki kişi, köleleşmeden kaçınmak için birbirlerini köleleştirmeyi gözleyen iki varlıktır. Oysa, elimizde saldırıya yönelik iki karşılık vardır.

Birinci karşılık en tutkulu olanıdır. Başkası beni 'özne-özgürlük'ü ile köleleştirdiğine göre, üzerimdeki

(10) A.g.y., 431.

altüst edici gücünü deyim yerindeyse bir kötü ruh kovar gibi uzaklaştırabilmek için, ona söz konusu *başkalığında, özgürlüğünde* bir nesne olarak değil de *bakan varlık* olarak erişmeyi isterim. Aşkın ülküsü budur. Aşk sanıldığı gibi, bir bedene sahip olmayı değil —salt bedenle bir ganimetten, bir terekeden başka bir şeyi ele geçiremezdi— özgürlük olarak özgürlüğe sahip olmaya çalışır. Nesne-başkası aşk uyandırmaya yetmez, aşk ancak özne-başkası arzusunda doğabilir. Oysa bu arzu, hiç de bir uzlaşma arzusu değil, tersine, bir karşılık verme arzusu, dünün kölesinin dünün efendisi üzerindeki zafer istencidir. Bu zaferi sağlamak için, başkasının özgürlüğüyle yalnızca karşılaşmak yetmez, onun aynı zamanda benim tutsağım olması gerekir. Kötülüğümü, nesneliğe olan eğilimimi, *olgusallığı*'mı, bütün bunları, bana bulaştırmak isteyen başkasına bulaştırırım. Sartre'a göre, aşk sevincinin özü budur. Verileri ortaya böyle koyunca da, bu tasarının bir çelişkiyi içerdiğini göstermekte bir güçlük yoktur. Gerçekten de, başkasının gelip özgürlüğüme kapılmasını ve bunu özgürce yapmasını isterim; çünkü istediğim ona özgürce sahip olmaktır. Bu nedenle, onun bir yandan özne olmasını isterken, bir yandan da nesne olmasını dilerim Öte yandan, onu bir özne olarak kavrayabilmem için, onun karşısında bir nesne olarak ve hatta büyüleyici bir nesne olarak kalmam *gerekir* (altını çiziyorum). Ama birdenbire, onu artık tasarladığım gibi kavrayamam. Bu güçsüzlüğün yarattığı kızgınlık, başarısızlık durumunda, tıpkı bir çocuğun kendini yumruklaması, bir yetişkinin sayıp sövmesi gibi, kendime öfkeyle bir nesneymişim gibi davranırım: Mazoşizmin anlamı budur.

«Ruhların birlikteliğinin» böylelikle olanaksız olduğu ortaya çıktığından, bu kez bedenlerin birlikteliğini kurmayı denemeye çalışacağım[11]. Özgürlük ola-

(11) Bu konuda *La nousée* s. 137, 148'e bakınız.

rak özgürlüğü yakalayamayacağıma göre, onu kendi bedenselliğine sokmaya ve onu tuzağa düşürmeye, ama benim tuzağıma değil, kendi tuzağına düşürmeye girişeceğim. Bu hilenin de çeşitli taktikleri var.

Başkasını kayıtsızlıkla nesneleştirebilirim. O zaman, sanki o bana bakmıyormuş ve ben de onu farketmemişim gibi yaparım. Bu durumda, rahatımdır, yabancılaşmış değilimdir, sıkılganlığın ve utancın ötesindeyimdir. Bu durum, kimileri için; «budalalar» için, bir yaşam boyu sürebilir. Başkası tarafından şeyleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya kalırım, şeyleşmişimdir, ama bunu daha bilmem. Kendimin olan başkasının ölümüne yerleşmişimdir.

Benzeri bir araştırma cinsel arzuyu uyarır. Cinsellik, bedenimin olumsal bir işlevi değil, varlığımın zorunlu bir yapısı, varoluş tipimin temel bir tasarısıdır. Arzu eden kişi ben'imdir; ama şunu kesinlemek gerekir ki, bedenimin olgusallı'na batarak, kendi vücudumu yitirdiğim bir başdönmesinde uyararak, başkasının eti karşısında kendimi et yaparak, onun etine sahip olmaya girişen bir bendir bu. Benim aynı zamanda onu etselleştirmem gerekir, çünkü o kökensel olarak et değildir. O, yalnızca giysilerle değil, binlerce bireysel ve toplumsal bağ ile giyinmiş, konumlanmış bir varlıktır. Benim onu soymam gerekir. Ancak o zaman güvene kavuşurum. O artık elimin altında, dolaysız sınırlarına dek götürülmüş bu etten başka bir şey değildir ve artık özgürlüğünden taşma tehlikesi içinde bulunmaz. O da sırası gelince büyülenir. Böylelikle, sahip olma, karşılıklı çifte bir somutlaşma girişimi anlamına gelir. Ne var ki, sonuçta, o da yalnızca başarısızlığa erişir. Çünkü zaferimin efendisi olarak kalırsam, söz konusu yordamlarla bir başkasına değil, ancak bir kalıntıya sahip olurum ve gerçekte de, bir efendi olmaktan çok kendim oraya batarım. Başkasının eti, gelişip serpilmesi içinde bana başkasını erişilmez olarak gösterir. Köle-

leştiremediği bir özgürlüğü ortadan kaldırmak için, bu eti küçümsemeye çabalayan sadist kişinin kızgınlığı da, buradan gelmektedir.

Birbirine bağlı iki parçanın sıkışıp kaldığı şu küçük mekanik kazaların yarattığı kızgınlığı hepimiz biliriz. Parçaların birini kurtardığımızda, ötekini kaptırırız, ikincisini kurtarayım derken bir bakarız birincisi gene sıkışmış. Sartre'ın çizdiği şemada, başkası ile uğranılan talihsizlik de tıpkı böyledir. Özneyi özne olarak yakalamaya can atarım. Ama eğer kendimi ortaya özne olarak koyarsam, o nesne olarak donar kalır. Onun öznelliği önündeyse, kendimi ona ancak dokunma yetisinde olmayan bir nesne olarak sunabilirim. Onun bana aynı anda hem nesne hem de özne olarak açınlanabilmesi gereklidir. Oysa bu olanaksızdır. «Başkası, ilke olarak, yakalanmaz olandır: Onu aradığımda benden kaçar ve ben ondan kaçtığımda bana sahip olur»[12]. Sartre'a göre bu güçsüzlük, suçluluk ile kin duygusunun kökeninde yer alır. Kin, başkasını ortadan kaldırmak için şiddetli bir tasarı, başkasının aşkınlığına duyulan kindir.

Sartre, yapıtının bu bölümünü, hekimlerin yaptığı gibi, yalnızca «*Başkası için-varlık*'ın bir yapısı üzerine varlıkbilimsel inceleme» diye adlandırabilirdi ve biz de orada başkası ile kurduğumuz ilişkide benimsediğimiz başlıca tutumlardan birinin dikkate değer bir çözümlemesini selamlardık. Bu bakımdan biz Sartre'ı yalnızca başka bir türlü olası deneyi dışta bırakmaya yöneldiği ve başkası - için - varlık'ın *ne varietur* betimini ortaya attığı zaman eleştiriyoruz. Burada, halis olan ile halis olmayan arasında yapılan ayrımı yeniden ele alarak her türlü değer yargısını dışta tutmak olanaksız olduğundan, Sartro'ın yaptığı betimin tam tamına halis olmayan başkası-

(12) *La Nauseée*, 479.

(*) *ne varietur* (Lat.): «Değişiklik göstermeyen» (Ç.N.).

için - varlık'ın betimi olduğunu söyleyeceğiz. Ama çözümlemeyi temelinden alalım.

İlk görünge, tüm varoluşçulukların sahip olduğu görüngedir. Başkasına, onu bir özne-ben önüne bir nesne gibi koyarak erişemem; tersine, başkasına ancak varoluşsal deneyimin başlıca olgusu olarak kavranan *başkasının mevcudiyetinden* yola çıkarak erişebilirim. Eğer özümün, Dercartes'cı tarzda, bireysel bir cogito'nun yalıtılmışlığı içinde kendi varlığımın bilincinde olduğunu ileri sürmeye başlarsam, artık bu özden çıkmanın ve başkalarına açılmanın hiçbir aracı kalmaz, demektedir Gabriel Marcel. Öte yandan, Marcel, ben'in Cogito içinde ancak kendine göre mesafe alarak, kendine başkası tarafından görülmüş bir varlık gibi davranarak varolduğuna, dikkati çekmektedir: Aşkınlık olarak alınan başkası diyalektiği aynı anda hem merkezkaç, hem de merkezcil bir devinimdir ve bu devinim bir *intimius intimo meo'ya** doğru yönelir. Bu nedenle, bir anlamda, ancak kökensel olarak varolan başkası vardır. Ve bu başkası beni tutsak alır[13]. Böylelikle de, kökensel bir sezginin birliği içinde, belli bir *Videor ergo es*** yansımasıyla kesinleşen bir *Sum ergo es**** söz konusudur.

İkirciklilik, başkasına attığım ya da başkasının beni kapladığı bu bakışın belirlenmesinde başlamaktadır. Sartre, bu çözümlemeyi yeteri kadar derine götürmemiştir. Görü eyleminin simgeselini, her bakımdan açık ve çözümsel anlamı ele aldık mı, bakışı teknik bir işleme indirgeme riskiyle karşı karşıya kalırız. Başka deyişle, yakalamak için belirlemek (yani saptamak): Bu sözcükler hem fiziksel, hem de bilim-

---

* *intimius intimo meo* (Lat.): «Benim en içteki yanım» (Ç.N.).

** *Videor ergo es* (Lat.): «Görülüyorum öyleyse varsın» (Ç.N.).

*** *Sum ergo es* (Lat.): «Varım öyleyse varsın» (Ç.N.).

(13) *Etre et Avoir*, 150-151.

sel bir değer kazanmaktadırlar. Oysa bakışın pekâlâ şeylerin ya da varlıkların devinimini saptamak ve uzaktan bireyin gücü için gerekli olan şeyi almak gibi (işte çiftanlamlı ve Sartre'ca bir sözcük daha) yararlı bir işlevi vardır. Ne var ki, ben nasıl kendi işlevlerime indirgenemezsem, bakış da bu birincil yararlılığa tümüyle indirgenmez. Onu fazlasıyla aşar. Arkasında, kişisel varlık üzerine en dolaysız olarak açılmış bir pencere vardır; kişiden kişiye yapılan çağrının merkezi yoludur. Değersiz işlerin yaratıcısıdır; dondurur ve sahiplenir. İç egemenin ulağıdır, çağırır ve sunar.

Sartre'ın çözümlemesini yeniden okuyun. Bakışın bu temel varlığını, hiçbir şey akla getirmemektedir. Başkasının bakışı dünyamı benden *çalar*. Kendi bakışımın ölçüp biçtiği kalıtı *boşaltır*. Beni yabancılaştırır ve bana sahip olur. Ona karşılık vermem, sıram gelince onu kuşatmam, dışa atmam ve köleleştirmemdir. Her şey birbiriyle bir mal için tartışan iki mal sahibi arasında olup bitmektedir, yoksa bir fazlalık üzerinde kafa yoran iki varoluş arasında değil. Sartre, tüm varoluş felsefeleriyle birlikte, insani şeylerin betimlenmesinden salt dışsallığı atmayı savunmaktadır. Ne var ki, kendi bakış betimlemesi, salt dışsallığı en yakın insani temasa değin sokmaktadır. Burada, şaşırtıcı bir belginlikle, işkence edilen bir kişinin görüntüsünü akla getiren bir görüntü vardır. Bu açıklamayı, Sartre düşüncesindeki «varoluşsal ruhçözümlemesi»nin yerine koymamak, ağır basabilir: Bir kişilik ile onun dile getirdiği fikirler arasındaki bağlar, zorunlu olarak dolaysız değildir. Biz, yalnızca, kendini kabul ettiren betimsel bir yaklaşımı gözlemlemekle yetineceğiz. Paranoyak kişi, bilincinin sayrıl biçimde duyarlılaşması yanısıra, dünyanın tözünün de kendisinden uzaklaşmış olduğu bir varlıktır. Paranoyak kişinin varlık üzerine edindiği yoksullaşmış bilinç ona, eğer başka birisi

onun varlığına katılırsa *kendi* payını alır duygusunu verir. Başkası ona bundan böyle, bir tehdit, olası bir *saldırı* biçiminde görünür. Paranoyak kişiyi çevreleyen her şey onu ilgilendirir ve gözler. Evreni, kendisinin kolay etkilenir bir merkez olduğu bir tehdit ve kötülük evrenidir. Görülen varlığı yalnızca izlenilen varlığa dönüştürmez, bir hastanın bedenini taşıyormuş gibi, sanki artık onun için dünyadaki dayanak noktamız olan şu rahatlık alanı varoluyormuş gibi, her türlü temas ve sürtünmeden acı duyar. Aynı biçimde, Sartre da, başkası-için-varlık'ı, bir saldırıdan, kişinin ele geçirilmesi ve köleleştirilmesinden farklı düşünen anlayışa karşı çıkar. *Bulantı*[14] adlı yapıtının temeli olan dokunulmuş-varlık düşüncesinde görüldüğü gibi, bu nokta roman çalışmasında oldukça normaldışı, duygusal bir değer almaktadır. Bakış, insanı, yalnızca dondurur. Bakışlar evreni, paranoyak evreninin buzlu yalnızlığını kurmaya yönelir. «Hiç kimse yoktur. Antoine Roquentin hiç kimse için var değildir»[15].

Şu da var ki, Sartre'ın başkası-için-varlık kavrayışında içerilen dünya şemasını tanımak için, paranoyanın en uç noktasına değin gitmeye gerek yok. Bu görüş yalnızca sahip olma dünyasını dile getirmektedir. Kendi içsel kötülüğünü başkasına bulaştırmak isteyen bu ben, itiraf ettiği kötülüğe karşı bir hınç duygusuyla yapmaktadır bu davranışı. Artık salt bir özgürlük, el değmemiş bir özne değildir. Ama nedir bu kötülük denilen şey? Bana dıştan, dünyadaki başlangıç durumdan gelen bir «olgusallık» mıdır? Biz bu noktada, Sartre'ın bize gösterdiği yoldan, ya-

(14) «Nesneler ... İnsana *dokunmaması* gerek bunların ... Oysa bana dokunuyorlar, ...katlanılmaz bir şey bu. Sanki canlı hayvanlarmış gibi onlarla temasa girmekten korkuyorum» La nausée, 25.

(15) A.g.y., 213.

ni varolanı kendi bütünsel sorumluluğuyla doldurarak her türlü yazgıyı yadsıdığı yoldan daha da öteye gideceğiz. Bana özgürlüklerin ya da varoluşların iletişim yolunu kapayan kötülük (bilinçlerin iletişiminde yeğlenir bir formüldür bu), kendimi liyakatsiz duruma getirdiğim andan başlayarak, benim kendimin yarattığı bir kötülüktür. Burada, Gabriel Marcel'in düşüncesinde oldukça merkezi bir yer tutan *liyakatsizlik* (indisponibilité) kavramıyla yeniden karşı karşıya geliyoruz.

Gördük ki, liyakatsizlik, kendimle giriştiğim ilişkinin bağrında başlıyor. Başkasının bakışı beni bir nesne olarak dondurmada tek etken değil. Eğer üzerime benmerkezci bir eğriliği kapatırsam, eğer kendimi kendimin sahibi kılarsam, kendimde, daha sonra başkaları üzerinde geliştireceğim bir donukluğun kaynağını yaratırım. Şunu anımsayalım: Sodom önünde Lut'u taşlaştıran şey, bakılma olgusu değil, onun arzularına belli bir tarzda bakma olgusudur. Demek ki, Sartre'ın istediği gibi, köleleştiren şey benim özgürlüğüm değil, benim benmerkezcilikten önce gelen köleliğimdir. Eğer kişi özgürlüğe sonradan sahip olduğunu taslarsa, bir kişi değişimi söz konusudur. «Liyakatsız olmak: İnsanın kendisiyle uğraşmasıdır»[16]. Ama ne dil zenginliği! Kendisiyle uğraşmak. Kendisiyle dolu olmak. Burada, Sartre'ın «dopdolu»su ile, devinimsiz ve kısır kendinde-varlık ile karşı karşıyayız. Hatta burada Sartre'a, kendisinin hiç düşlememiş olduğu Sartre'ca olağanüstü bir imge de sunacağız. Bilindiği gibi, Sartre için, batağa saplanmanın doruğu, şekere belenme görüntüsünü veren bir saplanıştır (bir reçel kavanozuna saplanıp kalan bir eşek arısı). Kendisiyle dolu olana, gündelik dil, sınırlanmış da diyor. Bu ilk liyakatsizlik, sahip olmanın gergin bir biçimidir[17]. Zamana teslim edil-

(16) *Etre et Avoir*, 105.

(17) A.g.y., 122, 148, 217.

miş olan varlığımı duyumsamanın yarattığı içdaralması, beni kıskançlıkla sahip olduğum malların üzerine kapar; onların saçıp savrulabilecekleri ya da tükenebilecekleri duygusu beni cimrileştirir ve dünyanın cimrice kavranılmasına götürür. İşte kendimin başkası üzerindeki temel-eksen tutumu da buradadır. Başkası, benim dünya mallarımı tehdit eden kişidir; bu kişi bana yalnızca olası bir saldırı ya da elegeçirme tarzında görünür (Kierkegaard'ın «ilginç»i, bu son görüngenin estetize edilmiş biçiminden başka bir şey değildir)[18]. Böylelikle, *kendi özne özgürlüğüm içinde değil de, önceden varolan bir liyakatsizlik tasarısı içinde başkasını bir nesne olarak kavrarım ve aynı eğilimle kendimi onu bir saldırgan olarak görmeye indirgerim.*

Eğer kendimi kendimin ve başkasının karşısına bir liyakatlilik tutumu içinde yerleştirirsem, her şey değişir. Artık kendimi korunacak-varlık olarak düşünmem. Dünyaya ve başkasına «açığımdır»; hiçbir hesap yapmadan ve hiçbir güvensizlik duymadan kendimi onların etkilerine bırakırım. Burada, benmerkezci düşünselliğin küçük gördüğü kimi güçlü duyguları çözümlemek gerekir. *Hayranlık* böyle bir duygudur[19]. Hayranlıkta kendimi, özü kendimi kendimden, kendimin düşüncesinden koparmak olan bir fışkırışa sunarım. Hayran olmaya karşı çıkmak, kendini kaptırmaya karşı çıkmak, bir başka deyişle söylersek, başkasının bakışı altında yeni bir atılımın desteğini bulabilecek olan kendisi-için-varlık'ın söz konusu yaratıcı hafifliğini korumada gösterilen güçsüzlüktür. *Yaratıcı sadakat* denilen şey de böyledir. Bu sadakat, Sartre'ın kendinde-varlık'ında olduğu gibi, yalnızca bir yasanın kalıcılığına benzer: Sabit, donmuş bir kimlik değil, başkası için her zaman liya-

(18) *Du refus a L'invocation*, 98, 99.

(19) A.g.y., 76.

katlı, dolayısıyla da yeni olan bir mevcudiyettir. (Kierkegaard'ın «yineleme»si anımsansın). Bu sadakat yaratıcıdır; yürüdüğü yol üzerinde bağlanmanın verileri sürekli olarak değiştiğinden, yazgısının sürekliliğini durmadan yeniden bulgular[20]. Bu gibi deneyimlerde, başkasının varlığı beni dondurmak yerine, iyilikcil ve hiç kuşkusuz yenilenmenin ve yaratımın zorunlu bir kaynağı olarak ortaya çıkar.

Burada bakış çözümlemesini yeniden ele almak gerek. Sartre'ı daha önce, bakışta yalnızca *donduran* bakışı görmekle kınamıştık. Oysa, en derin bakış, tersine, *altüst eden* bir bakıştır. Başkasının varlığını sahip olmadığım bir şey olarak gördükçe, onun benim üzerime kondurduğu bakış beni devinimsizleştirmez; tam tersine, beni rahatsız eder, kaygılandırır, beni sorguya çeker. Gerçekte beni soyar, ama nelerden soyar: Kendimin düşmanı olan kendimden, benmerkezci donukluğumdan, yalnızlıkta kendim için olduğum bu tıkanmışlıktan ve bu perdeden soyar. Deneyim bize her gün başkalarının üzerimizde edindikleri fikrin açınlayıcı değerini ya da yalnızca bakışlarının salt sessiz ağırlığıyla bizde uyandırdıkları berraklığı öğretir. Tek başımıza kendimizi kötü tanırız ve kötü yargılarız. Dedikodu hemen her zaman içebakıştan daha iyidir. Bu nedenle de bizi canlandıran, başkasının yalnızca cömert bakışı değildir. Eğer bu bakışı algılayan ben liyakatlilik durumunda bulunuyorsam, düşmanca, kıskanç ya da kayıtsız bir bakış bile beni canlandırabilir. Bu deneyim, bireyler düzleminde olduğu kadar topluluk düzleminde de doğrulanır. Kendinde-varlık'ın varoluşsal uykusuyla sonuçlanan şey, yalıtılmış olmadır. Tanrıtanımazlığın din, muhalefetin hükümet ve öğrencilerin öğretmen üzerindeki bakışı onların canlılıklarının başlı-

(20) *Etre et Avoir*, 39, *Du refus a L'invocation*, 199, *Homo Viator, Fidélité et obeissance.*

ca etmenidir. Koehler, zekânın, engeli dolambaçlı yollardan aşarak içgüdüye karşı çıktığını göstermiştir. Elimden nesneye uzanan en uzun yol, çoğu kez arzumdan onun doyumsanmasına giden en kısa yoldur. Öyle gözüküyor ki, bilgide ve kendimin efendisi olmakta kendimden kendime giden en güvenli yol da, başkasının bakışındaki dolaylı yoldan geçmektedir. Böylelikle, başkası, benim en kendime özgü tinsel yaşamımın işbirlikçisi olur ve Gabriel Marcel ile birlikte denebilir ki, tinsel yaşam «kendimizdeki liyakatsizlik payını azaltmaya giriştiğimiz eylemlerin bütünüdür».

Başkasının varlığı eğer yalnızca toplumsal bir mevcudiyet olsaydı, belki de bu etkiyi göstermezdi. Belki Sartre'ın aşkınlığı yalnızca tasarımsal olduğundan dolayı, tecavüz olgusunun çevrimsel düzlemini aşamamakta. Söz konusu liyakatsizliğin bakılanvarlığında pekala bir nedensizlik (gratuité) başlangıcı var: Sözgelimi gururda, kibirde, ya da onur duygusunda: Bir an malımı ya da varlığımı kaba bir seyir soluğu içinde tadarım; bir an onu başkasına sinsice önerilmiş bir paylaşma ya da daha da öte ortak bir insan olma gururu içinde sunarım. Bu söylediğim, diyor Gabriel Marcel, sözcüğün çifte anlamında sergileyeceğim şeydir ve bu çifte anlamda, kibirin kendisi yarı yarıya sergilenir[21]. Ne var ki bu sunu, hesapla hemen geri alınmış bir sunudur. Başkasının artık rakip olmaması için, onda, kendimde ve dünyada tükenmez olanı deneylemem gerekir. Böylelikle onu, Sartre'ın anladığı aşkınlık ile bir addan başka hiçbir ortak yanı bulunmayan sözünü ettiğimiz deneyim içinde deneylerim.

Sartre'ın bize utanç üzerine verdiği çözümlemeyi ilk varoluşçu dalın *edep* üzerine verdiği çözümlemeyle karşılaştırırsak, ayrım tüm ayrıntılarıyla or-

(21) *Etre et Avoir*, 234.

taya çıkar. İçsel titreşimlerine karşın, aynı diyalektik düğümde Sartre'ın edepten çok daha toplumsal bir nosyon önermiş olması pek anlamlıdır. Edep, diyordu Kierkegaard, kendini tümüyle dile getiremeyen varoluştur. Edep, yalnızca başkası önünde değil, -kendinde- Aşkın önünde de edeptir. Jaspers'tan sonra Solovyev, bu çözümlemeyi yeniden ele almıştır[22]. Edep ya da ahlaksal utanç, nesnelleşmiş, bedensel ya da toplumsal doğam ile varoluşum arasında bir özdeşlik olmadığını dile getirir. *Başkanı önünde şu ya da bu olmaktan* utanmam. Sözgelimi, uzayda bir yer kaplamaktan ya da beynimden utanmam. Başkası önünde, kendimi açınlayan, aşan, kendi değerime ilişkin duyguya eşlik eden bir etkinliği sergilemekten utanmam. Ben yalnızca *bu diyebileceğimiz şey* olmaktan ya da daha çok böyle görünmekten utanırım. Ben kendimde, sonsuz kertede daha fazla olma olanağını duyumsayan ve başkasında, başkasının çağrısında ya da kınamasında sonsuz kez daha fazla olduğum gereğini duyanımdır. Benim bir yanımın ya da tümüyle doğal bir davranışımın-sözgelimi cinsel davranışımın-bu davranışın sınırlarına dikkat yöneltildiği durumda utanç uyandırabilmesini açıklayan şey, budur. Bu utanç, davranışa olumluluğu içinde çarpmaz. Bana doğanın ya da onun ereklerinin edilgin bir aracı olmadığımı anımsatır. Böylelikle, insan, utanç duyabilen bir varlık olarak tanımlanabilir. Sözcüğün tam anlamıyla utanırım ve bu nedenle de varolurum: Sürekli olarak kendisinden, tutkularından, eylemlerinden, felç edici yetkinliklerinden kurtulmak için yaratılmış aşkın bir varlık olarak varolurum.

Horgörü de aynı biçimde çözümlenebilir. İnsanları horgörme (ve onlarla birlikte kendimizi) varoluşa sürekli olarak ihanet etmemizin canlı bilincinden

(22) *La Justification du Bien*, Ed. Montaigne.

ayrılmaz bir duygudur. Ne var ki horgörü; kapalı, yeterli bir horgörü olarak ortaya çıkabilir: O zaman ancak kısır bir yalıtılmışlık ya da güç istenciyle sonuçlanır. Eğer horgörü aşkınlık vaadini tutarsa, tersine, güçlü bir tinsel beliriş ve acıma gücü olur. Meydan okuma gibi o da, aşkınlıktan gelen bir açıklanmadır. Yine de sonuçta bir cömertliktir.

Başkası-ile yani *biz, başkası-için* üzerine edinilen kavrayışı sıkı sıkıya izler.

Scheler'e, Buber'e ya da Gabriel Marcel'e göre, deney, öznelerin iletişimine diyalogu, halis karşılaşmayı sokar. Bu iletişimde ben başkasını bir doğa olarak değil de, bir özgürlük olarak görürüm ve o benim özgürlüğüme nasıl katılıyorsa, ben de onun özgürlüğüne öyle katılırım. Başkası benim sınırım değil, tersine benim kaynağımsa, biz olgusunun keşfi, kişisel deneyimle kesin biçimde eşzamanlı demektir. Sen, kendisinde kendimizi keşfettiğimiz ve kendisi aracılığıyla yükseldiğimiz kişidir. Bu kişi aşkınlığın bağrında ortaya çıktığı gibi, içkinliğin bağrında da ortaya çıkar. Yakınlığı bozmaz; onu keşfeder ve yükseltir. Bizdeki karşılaşma, yalnızca ben ile sen arasındaki ayrılmaz alışverişi kolaylaştırmakla kalmaz, bu karşılaşmanın dışında gerçekliği olmayan bir deneyim evreni yaratır[23].

Bununla birlikte, bu evren, yazgısı görgül olarak mutsuz kalan bir özlemin üst sınırıdır. Yineleme, Kierkegaard'da, sonuçta başarısızlık olmakta ve gize hiçbir zaman utkuyla eremeyen Birey'den Birey'e ilişkinin ender ve güç çağrısına boyun eğmek zorunda kalmaktadır. Jaspers'a göre, yalnızca nesnel iletişim, yani ekonomik, siyasal, sözsel ilişkilerde dile gelen iletişim kolaydır. Jaspers, bu ilişkileri kendilerine özgü gerçeklik düzlemlerinde düşünmeye bü-

(23) Cf. Maurice Nédoncelle, *La Réciprocité des Consciences*, Ed. Montaigne, 1942.

yük özen gösterir. Bu ilişkiler en yüksek iletişim biçimlerine erişmemiz açısından gereklidir, zorunlu bir alıcı durumundadırlar. Ne var ki, varolan, bu ilişkilerde köklerini ve dayanaklarını bulsa da, doluluğu bulamaz. Onu ancak varolandan yine varolana giden diyalog doldurabilir. Doluluğa erişebilmem için, önce varoluşumu güvence altına almam gerekir ve bunu da ancak başkasıyla ve başkası tarafından gerçekleştirebilirim; kendi gerçeğim içinde o olmaya çalışırken, onun da kendi gerçeği içinde var olmasını isterim. Ancak, varoluşsal gelişimin yalnızlığı, bu işbirliğini, sevgi ve birliktelik olduğu kadar savaşım ve kopukluk durumuna da getirir. Birliktelik, varlığın parçalanmasını hiçbir zaman tümüyle aşamaz. Jaspers'in 1939'da bulunduğu noktadaki düşüncesine göre, kurulu bir varolanlar ülkesi değil de, ayrılık gecesinde, yüceltici ziyaretlerin varolduğu kesikli bir gökkubbe vardır. Bu ziyaretler bize yalnızlığımızın yoğun deneyiminden daha güçlü bir anı ve umut beğenisi bırakmaya yeterler.

Heidegger'in çizgisinde, bir birlikteliğin doğrulanmasını açık açık bulmaktayız. Heidegger'e göre, insan varlığı, araçların tersine, yalnızca bir için-varlık değil, bir *Mitsein*, bir birlikte-varlık'tır. Benim dünyanın bir *Mitwelt*, bir *birlikte-dünya*'dır. *Mitsein* kalıcı ve veri bir durum da değildir; birlikteliğe gerçekte ancak halis yaşamda ulaşırım; bu yaşamın altında yalnızca çıkarlar ve ilgiler bulunur. Ne var ki, bu Mitsein'ı doğruladığımızda, onun varlığını ve doluluğunu bulmada biraz güçlük çekeriz. Bu doğrulama başkasına belli bir saygıyı içerir ama, saltık bırakılmışlığı doğrulanan varlıklar arasında olduğu gibi, ilkin neredeyse olumsuz ve kör bir saygıdır bu. Varlığın ve yaşamın taşıdığı gururun bilincinde olan kişi, diyor Heidegger, başkasının yazgısına karışma arzusunda değildir; o olduğu şeye saygı duyar. Bir birlikteliğin çıktığı pek görülmeyen zayıf bir duygudur

bu. Varlıkbilimsel bırakılmışlıkta, dolaysız iletişim kesinkes olanaksızdır: gerçek bir karşı karşıya geliş, duygusal bir alışveriş temeldeki yalnızlığı hemen ortadan kaldırır. Geriye ne kalmaktadır? Sartre, ustasının düşüncesinde, ekip çalışmasında görülen bağa benzer bir bağ gördüğüne inanmaktadır. Bu bağda, her bir kişi, öteki yalnızlıklarla üst üste konmuş bir yalnızlık içinde, bir ödevi yerine getirmenin yüklediği yoğun varoluşla birlikte, bir işbirliği ürpertisine kapılmaktadır. Ekip üzerine kurduğu imge kısa bir süre sonra kürek mahkumu imgesine kaymaktadır. Sartre birlikte-varlık'ın tam tamına kendi genelliğiyle yadsındığını belirtmektedir. Kişisel varlığımın, başka bir somut varlıkla, her türlü karşılaşmayla tüm somut ilişkileri engellemektedir bu açıdan.

Ne var ki, kusurlu olan yalnızca bu genellik değil, Sartre'ın Heidegger'den kalıt olarak aldığı varlıkbilimin kendisidir. Sartre'ın önemi, özneden özneye bir iletişim kurma olanaksızlığı karşısında önyargıya kapılmamış olmasındadır. Onun için pekâlâ bir nesne-biz deneyimi vardır; sözgelimi bir kalabalığın ya da baskı altında tutulan bir sınıfın yarattığı bilincin deneyimi. Ne var ki bu, yabancı bir varolanlar sonsuzluğu içinde, ortaklaşa, yardımdan uzak bir saplanıp kalışın deneyimidir ve bu niteliğiyle gözden düşmüş, varlıkbilimsel vaadden yoksun bir deneyimdir. Öznelerin bağlandığı bir özne-biz'in varoluşuna gelince, Sartre bunu kökten yadsımaktadır. Bu durumun, yani kendimi başkaları ortasında duyumsamanın açıkça rukbilimsel bir deneyim yanı vardır; ama bu deneyim varlıkbilimsel temelden yoksundur. «Öznellikler erişilmez ve kökten biçimde ayrılmış olarak kalırlar»[24] Nitekim, bu başkaları, hemen her zaman yalnızca birileridir ve ben, yani varlığı bir

(24) *E'Etre et le Néant*, 498.

yansıdan başka bir şey olmayan bu kırılgan plankton, birilerinin arasında sürekli sürüklenip dururum. Burada, daha önce *kendisi-için-varlık*'a ilişkin olarak yapılan çözümlemeye bakmak gerek: «Bilinçler arasındaki ilişkilerin özü, *mitsein* değil, savaşımdır»[25]. İki kişinin bir biz oluşturamadığı yerde, başka bizler de yoktur. Yalnızca her bir insanın kendisine olduğu kadar başka herkese de yabancı olduğu bir lanetliler dayanışması vardır.

(25) A.g.y., 502.

VI — TEHLİKEYE ATILMIŞ YAŞAM

Akıcılık, yoğunluk, doğrulama, bağlanma: Varoluşçu gamın tüm notaları bir savaşım ve eylem şarkısı için yazılmışa benziyor.

Ne var ki, daha yakından bakıldığında, işler çatallaşmakta. Eylemin kendisine de, kişilerarası ilişki ve durum gibi nesnel görünüşü içinde bakılabilir: Yani, ya davranış ve sonuçlardan oluşan öngörülmüş etkin eylem olarak, ya da öznenin edimiyle giriştiği içsel ilişkiye göre, yönseme (niyet) ve ereklilikten oluşan yaşanmış halis eylem olarak. Tümel bir eylem iki alanı kapsar; yönsemeden sonuca, halis oluştan etkililiğe doğru açılır. Halis tutum olmazsa, eylem yerini edimin bulunmadığı bir belirlenimler dünyasına bırakır. Öyle ki, böylesi bir dünya kötü niyet olmaksızın düşünülebilir. Bu dünya, belirlenimciliğin (déterminisme) en sınır noktasında düşündüğü gibi, nedenlerden, sonuçlardan, yapı ve aygıtlardan oluşmuş tümüyle dışsallaşmış bir dünyadır. Ancak şu var ki, yapıt düzleminde karar olmazsa, etkililik kaygısı olmazsa, eylem düş içinde ya da eylemden kaçınma içinde yiter gider.

Dışsallığın sömürgenliğine karşı varoluşçuluğun tepkisi, bizi eylemin yanı başına, berisine fırlatma riskini taşımıyor mu? Yaygınlaşmış eylem karşısında duyulan güvensizlik bir *eylem-dışılık* (non-action) gi-

zemcisi yaratmaz mı? Tıpkı bir bilgi-dışılık (non-savoir) gizemciliği, bilinemezciliğe koşut bir eylemsizlik (apraxisme) olduğu gibi: Bunlar gerçek bir çileden yoksun olan birer karikatür mü, yoksa tersine aynı etkiyi yaratan şeyler mi? Eylemin bu aşırı içselleşmesi, bizi nesnel denetlemelerden uzaklaştırarak ve ilgimizi yoğunluk araştırması üzerinde çekerek, eyleyen öznenin de yapılan şeyin de aynı anda yittiği bir çeşit eylem için *eylem çılgınlığına* varmıyor mu?

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Kierkegaard' ınki gibi bir karar felsefesine, hiçbir şey bu sonuçların ilki kadar yabancı düşmez. Ancak şu da var: bu varoluş düşünürünün söz konusu yaşantısında bir olgu garip kalmaktadır. Evlenmenin ve papazlığın kıyısında olan bu bağlanma filozofu, kesin bağlanma önünde niçin gerileşmiştir acaba? Mizaç, babanın koyduğu kısıtlamalar, romantik ruhdurumu diyelim. Ne var ki, mizaç, kalıtım ve çevre, düşünürde düşünceyle bağlantı içindedir ve onun dünya görüşüyle yakın bir ilişkiden uzak olduğu anlar pek enderdir. Ruhbilimsel açıklama burada yeterli olamaz. Danimarkalı filozofta, varolanın, reklam ve iletişim karşısında, ayrıcalı olana, gizliye, denilemez olana doğru içten bir devinimiyle karşı karşıyayız. Bu devinim, temelinde, tanrıbilimsel ve hatta tanrımerkezcidir. Bu durum, devinimin çoğu kez tek bir yönde ağırlıklı olmasını engellememektedir. Elbette, Kierkegaard'ın, üst düzeyde bağlanmalar için (dinsel), sıradan bağlanmalardan vazgeçmiş olduğu (ethik) ve savaşırken öldüğü söylenebilir. Ne var ki, bu savaşım da bir karşıtlık savaşımıydı. Öte yandan, Kierkegaard'ın bağlanmalarını yargılamak bir kendini bilmezlik olursa da, Kierkegaard'ın bu bağlanmaları, olasının gerçekleşmesinden çok ânsal olanın doğrulanmasına doğru götürdüğü de pekâlâ gözlemlenebilir. Jaspers'in varlıkbiliminin bağrında, başarısızlığın her türlü insan tasarısının zorunlu koşulu olduğu fikrine benzer

bir görünge bulunmaktadır. Yaşamın yalnızca sınırlı bir girişim değil, aynı zamanda boşa çıkmış bir girişim de olduğunu ileri süren Sartre'da da böyle bir görünge vardır[1]. Jaspers'ın da Sartre'ın da kafasında, Kafka'nın bize *Şato* ve *Dava* adlı yapıtlarında başarısızlık evreni üzerine sunduğu yanılsamalı imge bulunmaktadır. Amaca doğru atılan her bir adımın bizi uzaklaştırdığı sonsuz ve yıpratıcı bir yürüyüştür bu. Kafka da dünyanın gizi tutkusunu taşımaktaydı; şöyle ki, tutku, uyandırdığı önemin yolunu tıkıyor ve bir çeşit soy güçsüzlük geliştiriyordu. Kimi kişiler bunda eylemek için bir kışkırtıcı bulsalar da, eylemin temel mutsuzluğu üzerinde böylesine direnmesinin, çok sayıda kişide eylemin söz konusu gelişimini ortadan kaldırdığı kuşku götürmez. Eğer her türlü insan tasarısı saçmaysa, bir şeyler kurmak niye? Eğer insan hor görülmesi bir şeyse, ona yardım etmek; eli tutulamayacak bir varlıksa ona el uzatmak niye? Sonuçta her şey temel bir başarısızlığa varıyorsa, küçük ve görünüşte başarılar ardında koşmak niye? Bugün Avrupa'da, komünist ve hristiyan ateşi taşıyanları bir yana bırakırsak, bu çeşit bir güçsüzlük en iyilere bile erişmiş gibi. Yükselen toplumların genç canlılığında, dirimsel güç ile tinsel atılım kuvvetleri sıkı sıkıya karışmış durumda; öyle ki hiç kimse etkililik ya da bağlanma üzerine konuşmak gereksinimini duymuyor. Bu atılım tavsadığında ise, söz, azalan dirimselliği ödünlemeye geliyor. Sözsel bir kip, bir gerçeklikten çok, bir pişmanlığa ya da arzuya tanıklık etmekte. Bir uygarlık kendini artık varolan olarak duymadığında ve uygarlığın eylem güçleri sallandığında, varoluşu ve eylemi vaazetmeye başlar. Şu nokta apaçık ki, varoluşçuluk, bir yandan, insan ediminin bütünsel olarak yerine getirilmesine gereksinim duy-

(1) *L'Etre et Le Néant*, 621: «Her hangi bir yaşamın öyküsü bir başarısızlığın öyküsüdür».

makta; öte yandan da, parçal (kısmi) bir yabancılaşmaya varlıkbilimsel bir savunma tepkisi olarak dikeldiğinden dolayı da, kimi zaman onu uyandırmış olan söz konusu kötülüğün etkisi altında, kendi isterlerine ihanet edebilmektedir. Eylem önündeki varoluşsal geri dönüş, artık yalnızca öznel varlığın bir isterini, — ki bu ister başka zamanlarda gücünü daha güvenli olarak göstermiştir, — dile getirmekle kalmamakta, varoluşçu tepkinin hem benimseyip, hem de savaştığı (ikircikli yanı burasıdır) geçici bir anemi durumunu sergilemektedir.

Varoluşçu gelenek, bununla birlikte, bu eylem hastalığına karşı azalmış güçlerimizin işbirliğini harekete geçirmede görüş ortaklığına varmıştır.

Varoluş kendisini aşan, çağıran ve besleyen bir aşkınlıkla desteklendiğinde, geleneğin bu savaşımdaki gücü büyüktür. Başarısızlıkların sayısı ve önemi, çağrımın sürekliliği ve yanıt getirmedeki tanımlanmaz gücü altında silinmektedir. Bundan başka, başarısızlık, bu görünge içinde, olumlu bir belirti de taşımaktadır. Başarısızlık, nesnel bir sınır ve durma olgusuna indirgenemez; başarısızlık bir düş kırıklığı deneyimidir. Oysa düş kırıklığı, bir fazla - varlık'ın kavranılmasını içerir. Erişilebilecek, ama henüz erişilmemiş bir şeyin kuşatılmış algısı olmadan, düş kırıklığının anlamı da olmaz. Başarısızlık deneyimiyle hiçcilik (nihilisme), engellenmiş eylem ile boşa çıkmış eylem arasında bir uçurum vardır. Eylem sürekli olarak ölür, ama sürekli olarak da yeniden canlanır: çünkü eylemin ana anlamı ölmez. Jaspers'ın dediği gibi, umutlarımdan birinde umut bana ihanet eder gibi göründü mü, artık bu umuda sadık kalamam; bana geriye umudun kendisine sadık kalmak kalır. Başarısızlığın halis varlığı, onun görgül varlığı, eyleme getirdiği sınırlama değil, başarısızlığın benimsendiği ve biçiminin değiştirildiği tarzdır. Böyle bir eylem görüşünün kalıcı teması, *yeniden - beliriş* temasıdır: söz-

gelimi Anka kuşu söylencesi ya da Ante söylencesi. «İçselliğin coşkun bir taşkınlığı» anlamına gelen Kierkegaard'ın *yineleme* fikri de buydu: «Aynı şey, bununla birlikte değişiklik, ama yine de aynı şey»[2]. Yineleme, sonsuzluğun yorulmak bilmez iğnesiyle açılan yırtıkları sürekli olarak yamamaktır. Ve elbette burada metafizik bir avunma, dünya dramının arkasına incelikli varlıkbilimsel bir iyimserlik dönüşü söz konusu değildir. Yine, Jaspers'a göre, bu yenidendoğuş durmuştur; altedilmez olan yadsımalar kesin bir uzlaşmayı hep engellemektedirler. Ne var ki, bu umutsuzlukta sağır bir umut gücü de vardır ve bu güç, en ağır umutsuzluğun biçimini günün birinde değiştirmeye yeter.

Bu tükenmez kaynak bize yalnızca dışardan gelmemektedir. Jaspers'inki gibi bir başarısızlık felsefesini, ruhçözümlemenin ortaya çıkardığı başarısızlık komplekslerinin yüceltilmesine indirgemek, boş bir çaba olur. Başarısızlık kompleksleri dirimsel çöküşe ve eylemsizliğe doğru yönelmektedirler. Jaspers'a göre, eylem mutsuzluğu, eylemi ortadan kaldırmak şöyle dursun, onun, kaygılara boğan sonlu ve görgül ereklerin içerdiği koşullu eylemden, koşulsuz (halis) eyleme doğru yönlendirir. Koşulsuz eylemde, veri durumun içinde, her şeyi her şey için tehlikeye atarız ve bunu yaparken de eylemi çok yakın ve çok dar kapsamlı erekler için durdurmayız. Varoluşçuluğun tüm bu kesiminde, doluluğa doğru atılım içinde bulunan varlığa çarpan zayıflık, kökten olduğu kadar ilinekseldir de. Bu zayıflık kendimizin dışında olduğu kadar kendimizde de cömert ve her yandan taşan bir varlığa erişmektedir. Atılım oldukça kısa sürmüştür ve gelişim çizgisi içinde engellenmiştir: atılım yoksul değildir.

---

(2) *Post-Scriptum*, 191 — *La Répétition*, 123 — *Le Concept d'angoisse*, 212, 216.

Buna karşılık, Heidegger'in varlığında, sanırım Jean Wahl'ın da belirttiği gibi, temel bir yoksulluk, bir *poenia** vardır. Olanaklarımız orada da, biçimleri bakımından, sürekli bir sıçrayış içindedirler; ne var ki bu sıçrayış bir hiçliğin sıçrayışıdır. Bu formül gün ışığına çıkarılır çıkarılmaz, bu formülün salt bir sözcük uğultusundan hangi noktada farklı olduğu merak konusu olmaktadır. Halis eylem, halis olmayan eylemin yoksunluğunu çektiği hangi güçle beslenecektir? Jaspers'ta olduğu gibi, halis eylem bizi gündelik görevle ilgilenmekten değil, içdaralmasının sonlu ve koruyucu amaçlarıyla aşırı ölçüde ilgilenmekten uzaklaştırmaktadır. Bizim tüm olanaklarımızı kabullenmemizi istemekte, ama bu olanakları yalnızca oldukları şey, bir hiç, zaman içinde sınırlanmış bir hiçlik, gecikmiş bir ölüm sayarak da, aldanmamızı bir koşul olarak ileri sürmektedir. Biçimsel ya da daha çok sözsel olması dışında, bir varoluşun yeniden ortaya çıkışı yoktur ve olamaz da. İçimizde ve önümüzde olan hiçliğe içsel bir boyun eğişi görme tarzıdır bu. Bu ruhbilimsel âni değişikliğin, en azından arada sırada, ahlaksal bir güç kaynağı olabileceğini yadsımak boşuna olur; çünkü kimi deneyimler bu gerçeği doğrulamaktadırlar. Ne var ki, bu güç, bir yeniden diriliş gücü değil, bir kabulleniş gücüdür. Burada da, arka planda, layikleştirilmiş bir anlatım biçiminde, geleneksel iki tanrıbilim karşıtlığı görmezden gelinemez: İnsanı acımasızca yaralanmış ve yalnızca yaralanmış bir varlık olarak gören, insanın kabul etmesi durumunda onu kayrasıyla dönüşme uğratan katolik tanrıbilimi ile insanlık koşulumuzda koskoca bir hiçliği gören, ölümle ilişkili olarak olası bir dönüsümü kabullenmekle birlikte bize yaşamın koşulsuz vaadini veren Lutherci tanrıbilim.

Bir umut felsefesinin bir umutsuzluk felsefesinden daha çok eylem adamı yaratması tartışma götür-

(*) *Poenia* (Yun.): «Eksiklik, kusur» (Ç.N.).

mez gibidir. Bu gerçek, halisliği yeğleyen bir kişi için kanıt sayılamaz. Varoluşun kötü bir üvey ana olmadığını ve insanın bağrında büyük bir birliktelik bulması gerektiğini düşünen kişi için bir kanıttır bu. Hiçlik felsefesi, kendi lehine olarak esinlediği şeylerin, yalnız ve dayanaksız büyüklüğünü akıllara getirebilir. Ortak bir İncil olabilir mi peki bu felsefe? Bu umutsuz geleneği sürdüren varoluşçu kahramanının övgüsünü yapan Maurice Merleau - Ponty[3], kahramanı bildik boyutlara eriştirmeye girişmektedir. Bu kahraman, olağanüstü bir misyonla yükümlenmiş bir kişi, acınacak yararsız bir hizmetçi değildir. Geçmiş aşıldığına, gelecek şimdi kadar saçma olduğuna göre neye hizmet edecektir? Mutsuzluğuna sarınıp sarmalanamaz. Yalnızca, «umutsuz olarak bizi insanlara ve şeylere doğru iten doğal devinime» kendini teslim eder. Bu ortalama varoluşsal insan portresi, yaratıcısının paletindeki alçakgönüllü renk tonlarıyla çizilmiş, renk bakımından yüksek, ama tam anlamıyla insandışı olan bir ethiğin yumuşatmaya çalıştığı, kalıcılık taşımayan bir kompozisyondan başka bir şey değildir. İnsana kendi eti kemiği olan bu varoluşsal sevinç parçasını vermeyi yadsıyan bir ethik, ancak bir beysoylu ethiği olabilir. Bu ethik kendinde, başkalarında eleştirdiği kötü niyet sürecini taşır. Olmak, kendini yapmak, varolmak: bu sözcükler ancak, hiçlikten varoluşun ve yürekliliğin kumaşını yapmayı başaran bir felsefe için anlam ve sıçrayış gücü kazanabilirler. Bu da yine ancak, felsefe yapma ânında varlığın, eyleme girişme anındaysa hiçliğin unutulması arasında durmadan bir kelebek gibi gidip gelmekle gerçekleşebilir.

Bir felsefenin sonuçlarıyla bağı o kadar gevşek ve ikircikli dir ki, iki farklı varoluşçuluk kanadı, yani varlığa inanan varoluşçuluk ile varlığa inanmayan

(3) «*Le culte du héros*», Action, 1er février 1946.

varoluşçuluk kanadı, kökendeki ayrılıklarının ötesine geçip eylem sorunlarına karşı birbirine yakın kılgısal bir tavır alamamaktadırlar.

Bu iki tür varoluşçuluk, düşünce dizgelerine karşı çıktıklarından, varoluşun fışkırmasına karşı bir korunma zırhı oluşturan eylem dizgelerine de karşı çıkmaktadırlar. Eylem dizgelerinde, durumun zaten belirtilmeyen sınırları içinde, her şey her zaman olasıdır ve tehlikeye atılmıştır. Varoluşsal içdaralması, güçten düşürücü bir sinir zayıflığı değil, tehlikeye atılmış yaşamın sürdürdüğü her zaman sorgu konusu, her zaman ötelere sıçrayan savaşımın en yakın görünümüdür. Kierkegaard ve onun ardından da Barth, saltık isteri dinsel içdaralmasının görece ve indirgeyici amaçlarına uygulayan hristiyanlığa, «hristiyan toplum düzenlerine» karşı çıkmaktadırlar. Heidegger de aynı çizgide, dinlerden ve yararcı ilgilerden yüz çevirmektedir. Jaspers tüm bütünlükleri (Devletler, dinler, ahlaksal dizgeler), varoluşsal dramı silahsız bırakarak varoluşun kaynaklarını kurutan bütüncül sömürgenliğe eğilim göstermekle suçlamaktadır. Jaspers, görgül olanla varoluşsal olan arasındaki zorunlu bağlantı aracını, dolayısıyla da diyalektiğin içsel ânı olarak yasa ile aygıtın yararlılığını yadsıyor değildir. Ne var ki, toplumsal ödev ya da yasal ethik, varoluşsal ethiğin ancak ilk kertesini oluşturur. Varoluşsal ethik, bir yasanın uygulanmasından çok, bir sezme yeteneğinden, bağlanmanın getirdiği bir açınlanmadan (vahiy) kaynaklanır. En azından denebilir ki, ethik, yasanın zorunluluğuyla salt bilincin koşullanmamışlığı, evrenselleşebilen edim ile öykünülmez edim arasında, Kant'ın bakış görüngesi ile Kierkegaard'ın bakış görüngesi arasında sürekli bir gerilim içindedir[4].

---

(4) Bu yasallaştırıcı ethik eleştirisi, Jaspers'inkine oldukça benzer yaklaşımlarla *N. BERDYAEV* tarafından yeniden ele alınmıştır. *Esprit et Liberté, De la condition de l'homme.*

Böylesi bir tutumun her türlü toplumsal değer olayına *a priori* karşıt olduğu sonucuna varmak haksız olacaktır. Bu tutum yalnızca bakış açısının kendine özgü tehlikelerini göstermekte ve bundan başka onun yalıtılmış Ben'in[5] bir oyuncağı olmasına karşı çıkmaktadır. Dizgelerin bu görünge içinde yitirdikleri şeyi, kişisel sorumluluk koşulsuz olarak kazanmaktadır. İnsan, yazgısı ve evren insanın kararıyla yeniden yüz yüzedir. Denebilir ki, varoluşçu düşüncelerde, karar tanrısaldır. Kierkegaard'da, dünyaya tam anlamıyla sonsuz niyeti getirdiği için tanrısaldır: «Vaaz»'da, insanın her türlü kararını *Bakire Meryem*'in *Fiat*'ı* içinde simgeleyen, yani analığın nedensel durumunu dışsal olarak gözardı etmeksizin, onu insansal iletişimden uzak olarak Kelâm'ın dolaysız etkisi biçiminde bir Tanrı'nın anası *Fiat* içinde düşünen, katolik bir Kierkegaard akla getirilmektedir. Tanrıtanımaz varoluşçu içinse, karar, bir başka anlamda tanrısaldır. Karar, her an tümüyle yeniden tehlikeye atılmış varlığımı varoluş içinde yeniden ele alan egemen tanrının ta kendisidir. Bu son akımda olduğu gibi, insanın varoluşu kendine yeterlik içinde tasarımlandıkça, varolana yüklenen sorumluluk da o kadar ezici olmaktadır. Dünyada artık herhangi bir öz ve bu özlerin üstünde varoluşun ortaya çıkmasından önce dünyanın varlığının bir parçasını taşıyacak bir Tanrı olmayınca, nesnel bir Dizge olmayınca — yani Tarih, devrimci Diyalektik, Evrim olmayınca — ben bir yer değiştirmeyle aynı rolü oynayabilmek için, dünyada belirerek kendimin ve dünyanın tümüyle sorumlusu olurum. Tanrıtanımaz için, şu soyut: «Varoluş özden önce gelir» formülünün kılgısal anlamı budur. Ben önceden tüm insanlarda ortak olan bir özle tanımlanmış değilimdir. Ben kendimi kendim üze-

(5) Fichte'nin Ben'inin Heidegger'ce yapılan eleştirisine bak.
(*) *Fiat* (Lat.): «Olsun» (Ç.N.).

rinde etkiyerek tanımlarım ve kendimi yaparken de hem inancımı yaratırım, hem de bir dünya kurarım; edimlerimin en küçüğünde bile tüm insanlığı bağımlarım[6].

Bizim en alışılageldik eğilimimiz, bu yükümlülüğü bir yana itmek, görevlerimizi ciddiyetle (Kierkegaard) benimsemek yerine, eğlendirici olanaklarla oyalanmak, *Onlar* dünyasının (Heidegger) dinginlikleri içinde kendimizi içdaralmasından uzaklaştırmak, kendimizi Budalalar dünyasına (Sartre) kaptırmaktır. Varoluşçuluk bu kaçamağa karşı girişilmiş, cezalandırma amacı güden bir gezintidir. Ordularımın ahlakını yıpratmasından korkulan bir umutsuzluk barındırmasına karşın, dile sakız edilen asık suratlı sözler için hiçbir duygudaşlık beslemeyen militan bir çağrıdır varoluşçuluk. İdealist ya da maddeci, dizgelerin tümü, bireyi sorumluluklarının ağırlığından kurtarmaya, onu aygıtlara, ideolojilere ya da kişidışı söylencelere doğru saptırmaya eğilim göstermektedirler. Oysa tüm varoluşçular, dünyanın ve onun yazgısının ağırlığını kişi olan insanın omuzlarına yüklemeye yönelmektedirler.

Sartre burada saltık bir formül kullanmaktadır: «İnsan, hiçbir desteği ve hiçbir dayanağı olmaksızın, insanı her an bulgulamaya mahkumdur»[8]. Yüce Tanrı'nın yerine geçen bir tanrıtanımazlığın tüm dayanaklarını (evrensel değerler, genel ahlak, toplumbilimsel doğmalar vb.) ortadan kaldırarak, Sartre ilk kez tutarlı bir tanrıtanımazlıktan tüm sonuçları çıkarsadığını düşünmektedir haklı olarak. Kendini birdenbire savaşım içinde kavrayan insan varlığı dünyada yalnızdır ve sorumluluğunu omuzlarında taşımaktadır. Marxçı tepki bu noktada kaçınılmaz ol-

---

(6) *SARTRE, L'Existentialisme est un humanisme,* 24.
(7) *KIERKEGAARD, Le Concept d'angoisse,* 211.
(8) *L'Existentialisme est un humanisme,* 38.

maktadır. Marxçılık bir evrenselcilik olarak boy göstermekte ve bir ölçüde dogmatik kalmaktadır. Marxçılık dünyaya doğru patlarcasına, insanlığı kurarak, bu kökensel yalnızlığa karşı çıkmaktadır. Bu noktada Marxçılık, insanın varoluşundan bağımsız olarak dünyanın sağlamlığı görüşüne ve iletişim başarısızlıklarına aşkın bir topluluk gerçekliği görüşünü benimseyen hristiyan varoluşçuluğa (Reform'un üç bir kanadını dışta bırakacak olursak) oldukça yakındır. Şu da var ki, hristiyan varoluşçuluk, varolanın çevresine bir gerçeklik vermesine karşın, bireyin sorumluluğuna da en az ötekiler kadar sahip çıkmaktadır. Sartre kendini eylem zevkini öldürmekle suçlayan hristiyanlara karşı çıkmakta haklıdır. Ne var ki, suçlamayı ötekilere yönelterek kendini pek iyi savunmuş da olmamaktadır[9]. Edimlerimizin her birinin sonsuz ağırlığı bu edimlere yükümlülüklerinin verdiği saltık özerkliğe eşit bir önem de vermektedir.

Böylelikle, insan varoluşu bize, öznenin sonsuz ya da yalnız sorumluluğunun getirdiği bir aşırı-etkinlik ile, devinime yeniden yaklaştırmış olduğumuz eylemsizliğe doğru güçlü bir iç itilim arasında, yani gizemci bilgi kuramlarının bilgiye soktuğu aşkınlık boyutunu getiren yok-bilgiye doğru güçlü bir iç itilim arasında bir gerilimi yaşar gibi gözükmektedir. Bu eylemsizlik olgusu, hiçbir varoluşçu düşünürde, hiçbir biçimde, ethik bir doğrultu, dolaysız bir davranış ilkesi olarak benimsenebilir bir şey değildir. Tersine, davranış düzlemi, karar, bağlanma, bayağı olanın kabullenilmemesi, başarısızlığın dönüştürülmesi, bütünsel ve ileriye yönelik sorumluluk düzlemidir. Eylemsizlik (intiharda olduğu gibi olumsuz bir eylemi ge-

(9) Kötü bir öğrenci yanıtına benzeyen andığımız sözün sonucu şudur: «Ancak kötü niyetle kendi umutsuzluklarını (hangi umutsuzluk?) bizim umutsuzluğumuzla karıştırarak hristiyanlar bizi umutsuzlar diye adlandırmaktadırlar».

liştirebilir), ethik ya da kılgısal eyleme kendi içsellik boyutunu veren, onu fazlasıyla sınırlayan sivri köşeleri ve durakları silikleştiren, onun sonsuz olanaklarını azaltan kara bir temeldir yalnızca. Hazreti İbrahim'inki gibi oğlunu Tanrı'nın saltık düzenine kurban eden (Kierkegaard) ya da gizlerini sıkı sıkıya saklayıp yargıyı altüst eden şu intiharlarınki gibi bir edim (Jaspers), yani, ethik ya da kılgısal genelliği yıkıcı bir edim, ethik bir model değildir. Bununla birlikte bu model bize yaşamın ardında koşulsuz sevgi ve hayranlığın egemen olduğunu, varoluş dramının yaşamdan daha yüce bir noktada durduğunu, başarının sonunda daha yüksek bir kazanım olan başarısızlığın yer aldığını, kısacası, eylemin ne sınırlar, ne sonlu erekler, ne de yarar sağlayıcı doyumlar üzerinde durup dinlenebileceğini, eylemin gerçekte iskandil edilmez olduğunu göstermektedir: «Tüm edimler temelde bilinmezdir»[10]. Eylemsizliğin böylelikle eylemin bağrına girişi dile getirilmek istenirse, varoluşçu bir eylem kavrayışı için, *etkililiğin* (efficacité) *varoluş düzleminde* (ötekileri hiçbir bakımdan dışta bırakmayan düzlemde) ilk değer değil, ama *yüce* değer olduğu söylenecektir. «Yaşamda yüce karşısında başarısızlığa uğramaktan daha iyi bir amaç bilmiyorum»[11]. Sartre, Ponge'un şu tümcesini övgüyle aktarmaktadır: «İnsan insanın geleceğidir». Ne var ki, bu tümce anlamını ancak Nietzsche'nin şu *leitmotivi* ile karşı karşıya getirildiğinde bulacaktır: «İnsan aşılmak için yaratılmıştır». İnsan ancak kendinin ötesini erek alırsa kendine erişir. Öte yandan ne kadar başarılı kalabilirse ancak o kadar da yüce kalabilir. Başarıyı ancak zaman zaman, o da bir ânda yakalayabilir. İnsan eyleminin genel tasarısı etkililik ile tanıklık ara-

(10) *NIETZSCHE, Aurore*, aph. 116.

(11) *NIETZSCHE, Considérations intempestives* (Etudes historiques - 9).

sında sürekli ve sıkıntılı bir gitgeldir. En güç bağlanma bunların hiçbirini ötekine feda etmeyen, ya da daha tam olarak söylersek, bunları durmadan birbirine feda eden ama bunu yaparken ne yaşamdan ne de hayatta kalmaktan vazgeçen bir bağlanmadır.

Bu rahatsız edici durum, varoluşçuluğu ilk tehlikeye açık açık karşıt olan başka bir tehlikeye doğru çekmekte. Vurgu evrensel düzenden alınıp da bağlanmanın yoğunluğu üzerine konulduğunda, eylemin içeriği ve değeri eylem tutkusuna oranla aşırı ölçüde önemsizleşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Yitip giden dünyada pusulasını şaşırmış ve çılgınlaşmış türden bir özgürlük yerleşmektedir ki, bu özgürlüğün ya felsefi bir yanılsamadan başka bir şey olmamasından ya da egemenliğinin kendini doğrulaması durumunda, varoluşun çılgınlığına hiçbir ön sınır tanımayarak, insan ve insandışı arasında hiçbir ayrım gözetmiyerek, altedilmiş olan tüm engelleri yeniden yaratmasından korkulmaktadır.

Burada, hristiyan varoluşçuluk söz konusu edilmemekte ya da yalnızca onu temelinden bağlamayan birkaç ikincil eğilim açısından söz konusu edilmektedir. Bireyin özgürlüğü bu varoluşçulukta bir Varlıkca çevrelenmekte ve öngörülmektedir. Bu Varlık, nesnelleşmiş tözün mantıksal devinimsizliğine sahip olmamak için bireysel varoluşun fışkırışından hemen hemen tüm boyutlarda taşar. Hristiyan varoluşçuluk için özgürlük egemen bir sonsuzdur. Ne var ki, bu özgürlük, *Tanrı önünde*, ya da daha doğrusu *Tanrı*'da olan bir özgürlüktür. Bundan başka, hristiyan özgürlüğünün varoluşçu yorumunun, özgürlüğün bende doğa ağından sıyrılarak ortaya çıktığı noktayı, özgürlüğün merkezi kesinliğini salt bir fideizm yapacak kadar karanlıklaştırıp karanlışlaştırmadığını bilmek de söz konusudur. Jaspers, kendi özgürlüğümü bir köken, bir beliriş olarak yaşadığımı, onu bir nesne olarak, gözlerimin önünde uzanan bir yol olarak görmediği-

ni belirttiğinde, Kierkegaard'ın ardından gitmekte ve onu geliştirmektedir (daha az köktenci olmakla birlikte, Bergson'un benzeri çözümlemesiyle karşılaştırın). Nitekim ben, kanıtlanamasa da, temellendirilemese de özgürlüğümün koşulsuz bir kesinliğine sahibimdir. Ne var ki burada da, Jaspers, iki varoluşçuluk arasında kalan yalnız figürüyle boygöstermektedir. Hristiyan bir evrende, özgürlük belirlenmiş değildir; ama bu özgürlük öngörülür, çağrılır, kabul edilir, biçimi değiştirilir. Çekim alanı *evrenseldir*.

Varoluş artık karşısında yüz yüze ne bir Tanrı'nın ne de yaklaşıldığında kendisinden kaçan Varlık'ın olmadığı bir evrende salt bir doğrulama olarak ortaya konuldu mu, sorun bütünüyle farklılaşmaktadır. Sartre laik ve köktenci - toplumcu ahlakları, olanaklar ölçüsünde en az masrafla Tanrı'yı ortadan kaldırmak istemekle suçlamaktadır. Bu ahlaklar, Tanrı yoktur demişlerdir ama, bunu demekle hiçbir şey değişmiş olmamaktadır. Sartre, tam tersine, haklı olarak, eğer Tanrı yoksa, her şeyin değişeceği karşılığını getirmektedir. Artık düşünülür değerler, *a priori* iyi, içsel ışık yoktur. «Yalnızca eylem içinde daha fazla gerçeklik vardır»[12]. İnsan, edimlerinin bütününden başka bir şey değildir. Yaşamın *a priori* bir anlamı yoktur: her bir kişiye, yaşayarak, ona bir anlam vermek düşer. «Her şeyden önce, ilk elde, yapıt! Yani çalışma, çalışma ve yine çalışma! Çalışmaya katılan iman kendini fazlasıyla gösterecektir, bundan emin olun»[13]. Nietzsche'den Sartre'a uzanan döngü, çoğu kez dolaysızdır da. Bu noktada, içsellik kaygısının yoğunluk tutkusuna doğru kaydığını görmekteyiz. İnsan kendinde verilmiş olan hiçbir şey bulmadı mı — bu önceden bilinen ve sunulmuş olan gibi çifte bir anlamda söz konusudur — dinselin temeli olan bağlanma yeri-

(12) *L'Existentialisme est un humanisme*, 38.

(13) Nietzsche, *Aurore*, 22.

ne coşkunluğu tanımaktadır. Daha kesin terimlerle söyleyecek olursak, Sartre'a göre, insanda veriler değil, yalnızca davranışlar vardır; insan gerçekliği için olmak yapmaya indirgenir[14]. İnsan ereklerini ne dışardan, ne de içsel bir doğadan alır. İnsan bu erekleri üretir. Bu noktada, Sartrecı evrenle Marxçı evren arasında bir değme noktasını gözlemlemekteyiz; şu farkla ki Marxçılık için insan gerçekliği, bireysel yazgıların süreksizliği içinde değil, tarihsel bir bütünlük içinde tasarımlanır. Heidegger söz konusu oldu mu, aklımıza Luther'i getirmekteyiz. Gerçekte Sartre, Marx'ın havari olup da Kilise'nin kurucusu Aziz Paul'ün yerine geçtiği bir tanrıtanımazlığın Luther'ini çağrıştırmaktadır. Ne var ki, Luther, Tanrı'nın tüm-güçlülüğünü bireyin hiçliği üzerinde yüceltmek için Kilise'yi yadsımaktaydı. Sartre ise, tanrıtanımaz kiliselerinin ve onların dogmalarının ardında bireysel hiçliğin tüm-güçlülüğünü savunmak için, bu kiliselerin laikleştirilmiş tanrısını, yani Tarih'i ve Nedensellik'i yadsımaktadır: tanrıtanımaz bir Luther'in bir yerlere ilk devindirici gücü yerleştirmesi gerekmektedir.

Özgürlük bir kez yörüngesinden çıktı mı, ona artık hakkını teslim etmek düşünülür bir şey değildir. Özgürlük egemen olmuştur. Bu durumda belirlenimcilik ne anlama gelmektedir acaba? Belirlenimcilik, bir deneyimin sonucu değil, bir özür davranışı, hatta tüm özür davranışlarının temelidir. Belirlenimcilik olanaklarıma dışardan bakarak onları nesneleştirir, olanaklarımı etkileriyle özdeşleşen donmuş bir «kendinde» olanaklar gibi görür. Artık o zaman olanakla edim arasında özgür edim deneyimimizin varlığı olan bu kaygı verici sıçrayış, bu yaratıcı uçurum değil, gözümüzde eylem tehlikesini evcilleştiren, güven verici, dost bir benzerlik vardır[15]. Belirlenimciliğin ey-

(14) *L'Etre et le Néant*, 555.
(15) A.g.y., 78.

lemimize yakıştırdığı nedenler, eksiklikler olarak algılanan olgu durumlarıdır. Oysa hiçbir olgu durumu, bu olgu bir eksiklik olarak düşünülünce, bilinci belirleyemez; dolayısıyla hiçbir olgu durumu herhangi bir edimi de belirleyemez. 1830'ların işçisi eylemde bulunmamaktadır; çünkü bu işçi acılarının varolmayacağı toplumsal bir durumu tasarlamayı henüz bilmiyordur. İçnedenlerle (mobile) dışnedenlere (motif) sahip olan bir varlık olarak, tasarılarının görüngesi içinde, bu söz konusu acıları neden olmaları gereken bir yönelime doğru biçimlendiren ben kendimimdir. İçnedenin ruhçözümü burada Spinoza'nın ruhçözümlemesine benzemektedir; ne var ki, içnedenin gizli kökeni dünyanın düzeni içine yerleştirilmek yerine bireysel içkinliğe geri götürülmektedir. Böylelikle özgürlük kendi üzerine eğilmiş kapalı bir devre olarak kurulmaktadır: «İnsan kimi zaman özgür, kimi zamansa köle olamaz: ya tümüyle ve her zaman özgürdür, ya da hiç özgür değildir»[16]. Özgürlük «çözümlenmez bir bütünlük»tür.

Tümel özgürlük denince, hemen şu düşünülmekte: *keyfi* özgürlük. Sartre kendini ne kadar savunursa savunsun, Sartre kahramanının Gide'in nedensizlik (gratuité) girişimini yeniden bulguladığına kuşku yok: hiçbir şeye bağlanmamak, hiçbir şey olmamak: kişileri çoğu kez bu saltık suya sabuna dokunmama aşırılığını doğrulamaktalar[17]. «Kokusuz, gölgesiz, geçmişsiz olmak, geleceğe doğru görülmez bir biçimde kendinden uzaklaşmak»[18].

Ne var ki, Sartre kahramanı, bu eğilimin yeni bir köleliğin yolu olduğunu[19], bir insanı seçmenin, bir *insan* olmayı seçmenin, bir *yaşama* sahip olmayı, or-

(16) A.g.y., 516.
(17) Örneğin, *L'âge de raison*, 17-18, 35, 69, 77, 143, 249.
(18) A.g.y., 93.
(19) A.g.y., 125.

taya kaçınılmaz edimler koymayı seçmek olduğunu da sezmektedir[20].

Ben bu özgürlüğü başımdan atamam, çünkü ben herhangi bir şeyi, herhangi bir zamanda isteme gücünde olmayan *durum-içinde-varlık*'ımdır (Etre-en-situation). Üzerime çöken tüm baskıların ve edimlerimi bağlayan tüm sınırlamaların genel bir toplamını yaptığımda, bir ilk gözlem olarak görüyorum ki, ben kendimi yapmaktan çok yapılmış bir varlığım. Bununla birlikte, bu sınırlamalar ağına yakalanır yakalanmaz, şunu da görüyoruz ki, Sartrecı özgürlük bu sınırlamalar üzerinde yeniden egemenlik kazanmakta. Yolumu tıkayan engele kendi *karşıtlık katsayısını* (coefficient d'adversité)* veren benim özgürlüğümdür. «Beni bu ölümlü bedenden kim kurtaracak» diye haykırmaktadır Aziz Paul. Ne var ki, bu ölümlü beden benim tinsel atılımımı gerçekte bu atılım onu ilkin baskı altında tutma tasarısını yarattığı için kuşatmaktadır. Kendini dileklerine bırakan kişi için beden artık bir engel değildir. Baskı altında tutulan kişi, eğer ilkin çok şey isteyen bir özgürlükten vazgeçmişse, en kötü buyurganlıkta bile kendini «özgür» duymaktadır. Geçmiş bile yalnızca benim ona verdiğim anlamda etkir: tarihimiz üzerinde ağırlığını duyuran şey *89*'dan aldığımız kalıt değil, bizim bu devrimi tasarımlama ve taşıma tarzımızdır. Dahası, özgür bir edim olabilmesi için, bir engelin bulunması, olası bir ereğin yalın tasarısı ile onun gerçekleşmesi, seçiş ile utku arasında bir uzaklık bulunması gerekir. Şurası gerçek ki, özgürlük gelişerek ve engellere çarparak, sonunda, yine de aşılmaz sınırlar bulmaktadır: Sartre'a göre bunlar, özgürlüğün *facticité*'sinin[21], öz-

(*) *Karşıtlık katsayısı:* Bkn. Ö.T.S.

(20) A.g.y., 125, 190, 307.

(21) Sartre'a göre özgürlüğün *facticité*'si: (olgusallığı) insanın özgür olmamakta özgür olmadığı anlamına gelmektedir; ya da bilinen deyişle söylersek: «insan özgürlüğüne mahkumdur». (Ç.N.)

gürlüğün belirmiş olduğu başlangıç olumsallığının izleridir. «Biz seçen bir özgürlüğüz, özgür olmayı seçmiyoruz: özgür olmaya mahkumuz». Özgürlük olduğu şeyle sınırlanır. Böylelikle, «hangi düzleme yerleşirsek yerleşelim, özgürlük bulacağı sınırları yine bu özgürlük içinde bulur». Bir raslantı, bir yazgı yoktur. Benim için her şey bir fırsat, daha doğrusu bir şanstır.

Burada, Sartre düşüncesinin en karanlık düğümüne dokunmaktayız. Gerçekte de, Sartre düşüncesi bu noktada yetkin bir tutarlılık ve açıklıkla dile gelmiyor. Tümel özgürlük savı, «özgürlüğümün tümüyle başkalarının özgürlüğüne bağlı olduğu»[22] ya da tümel bir koşullanmayı içerdiği[23] savına bağlanmaktan tan çok bu savın üstüne konuyor. İlk vurgusunda dramatik olan Sartre özgürlüğü, sonunda hiçbir sınırla *karşılaşmadığı* için, dramdan uzaklaşıyor. Gerçekten de, özgürlüğün izlediği çizgiyi nesnelleştiren dışsal bakış için ancak görülmüş olan eylem içinde sınır vardır. Oysa, yaşanmış özgürlük gerçekte engelle karşılaşmaz; çünkü engeli kendisi yaratır. Özgürlük ölüm gibi en üst sınırlarla da hiçbir zaman karşılaşmaz; çünkü kendisinde onları aşacak güce sahip değildir Sınırları özgürlüğe dışardan değil, kendi doğasının bir çeşit yumuşaklığından gelmektedir[24].

Burada, gerçekçilikten son idealizme incelikli bir geçişi görmemek olanaksız. Bu kayma, sonuçta, tümel insan varlığı olarak bir fazlalık değil de bir varlık eksikliği olan özgürlük kavrayışı çerçevesinde kaçınılmaz gözüküyor. Özgürlük, varlığın bir parçası değil, özgürlük özdeşleşmiş olduğu «kendisi-için-varlık» gi-

---

(22) *L'Existentialisme est un humanisme*, 83.

(23) *Temps modernes*, no: 1, başyazı: «Durumu insanı tümüyle koşullasa da, insanın indirgenmez bir belirlenimsizlik merkezi olabileceğini güçlük duymadan tasarımlamaktayız.»

(24) *L'Etre et le Néant*, 619.

bi bir varlık eksikliği, bir hiçlik. «Bu durum insan gerçekliğinin özgür olduğu kadar yeterli olmamasından gelmekte»[25]. Bana nesneler arasında bu hafifliği veren şey, benim hiçliğe doğru sürekli akmam, beni bu denli akıcı kılan varlıkbilimsel zayıflığım, fırsatı bana doğru iten ve onu benim varlığıma sunan bendeki bu varlık uçurumu özlemidir. Özgürlük evrene bir taçlanma, bir anlam vermez. Özgürlük olumsallığın sürekli bir içselleşmesinden, ilkel saçmalığın fışkırmasına bir dönüşten başka bir şey değildir. Seçiş, varsayım gereği, saçmadır[26].

Sonuç olarak diyebiliriz ki, eğer karşılaşma ortadan kalkarsa, bir durumdan söz etmek boşuna olur: kendisine hiçbir zaman çarpılmayan bir sınır nedir ki? Başarısızlığa bir olumluluk verebilmek için elimizde hiçbir doluluk bulunmadığında (Nietzsche de gerçekte ancak bir doluluk tragedyası olabileceğini görmüştür), bir başarısızlık patetiği kurmak da boşunadır. Bu nokta Sartre varlıkbiliminde içsel bir zorunluluk olarak belirmektedir. Varlık bize tümüyle iletilmez olmasa da en azından güçlükle ulaşılan iki deneyimle açınlanır: nesnelleştirme deneyimi ve öznelleştirme deneyimi. Saf ortaya çıkışın dışına konulmuş her türlü gerçekliğin başkasının bakışının yarattığı bir yanılsamadan farklı bir şey olmadığı anda, felsefi kuşku her türlü varlık konumunu, yani öznel varlık konumunu kaplayacak demektir. Bu öznel varlık salt varlığa yayılmış olması gerçeği dolayısıyla, dağınık bir nesnelliğe sahip bir kötü niyet olarak kabullendiği varlıktan hak iddia edecektir. Bu andan başlayarak, öznelliği, fışkıran ve dünya içinde yalıtılmış olan, dünyada tutarsız biçimde konumlanmış olan ve söz konusu durum tarafından tanımlanan, ama yine de dünya ile hiç karşılaşmayan bir yok-var-

(25) A.g.y., 516.
(26) A.g.y., 559.

lık'a indirgeme kışkırtması kaçınılmaz olacaktır. Bu durum, gerçekten de, benim hiçbir şey *önünde* sorumlu olmadığım bir sorumluluk kuramında büyük bir tutarsızlık olarak boygöstermektedir.

Kierkegaard'daki *Tanrı önünde* bulunma olgusunun büyük önemi biliniyor. Kierkegaard'ın tüm görüşünü sağlam tutan ve onu öznellikten kurtaran şey Tanrı'dır. Tanrı, maddeciliğin soyutlayıp çoğu kez de tözleştirdiği, oysa varoluşsal deneyimin birincil verisi olan bu dışsallık bağını simgelemektedir. Sartre insanı *hiçbir şey* önünde değildir; hatta özgürlükçülüğün insanı gibi *bilinci önünde* bile değildir. Bu insan, gerçekte salt bir öznellik bile diyemeyeceğim, yalnızca uçuculaşmış bir öznelliktir. Tüm sorun, Gabriel Marcel'in de dediği gibi, bizim temel deneyimimizin bu sınamayı, bağlandığım nesnelerin sınanmasını değil de, doğruladığım gerçeklerin sınanmasını içerip içermediğini bilmektedir. Eğer doğrulama kararın ta bağrında bulunuyorsa, özgürlüğüm artık bir beliriş değildir; ben onun yaratıcısı olduğum kadar tanığı ve onun sahibi olmaktan çok kullananıyımdır. Sartre'ın idealizmden aldığı şemaya göre (olmak: kendini yapmaktır), özgürlük artık bir *yapım* (fabrication) gücü değil bir *biçim değiştirme* (transfiguration) gücü, zorunlulukların bana doğru döndürdüğü yüzü sürekli olarak dönüştürme gücüdür. Ne var ki, böylesi bir özgürlük, gerçekte şeylerin ve varlıkların bir yüzü ile karşılaşmaktadır. Bu yüz, aynı anda hem zorunluluk güçleriyle korkutucu, hem de daha önce Başkası temasında betimlemiş olduğumuz özgürlüğe kavuşturma olanaklarıyla altüst edicidir. Özgürlük zorunluluklara da, olanaklara da suç ortaklığını vermektedir; ne var ki zorlu bir savaşım içinde. Özgürlük bir fetihtir. Sartre ile Heidegger'in özgürlüğü bir fetih olarak görmek istediklerine hiç kuşku yok. Ne var ki, bu özgürlüğe bir varlık kazandırma güçsüzlüğü içinde, koşulların zorunluluğu üzerinde bir zafer kazanma araç-

larını nerede bulacakları da belli değil. Kuşkusuz bu zafer, sözsel kurguların parlak büyüsüyle yaratılmış yazınsal bir zafer olmayacaksa söylediğimiz şeyler geçerlidir. Yoksa onların özgürlükleri, temelinde, yazgının basit bir yeniden kabullenilişi, kavranılıp benimsenmiş bir zorunluluk olur.

İki varoluşçuluk arasındaki karşıtlık şimdi tüm açıklığıyla ortaya çıkmakta. Kierkegaard'ın, Jaspers'ın, Marcel'in eğer denebilirse varoluşçu varoluşçulukları, eylemi, yaratıcı bir bolluk ile arıtıcı bir içedalış (recueillement) arasında bir gerilim noktasına yerleştirmektedirler. Varoluşçu-olmayan varoluşçuluk ise, eylemi, belirlenmemiş, tutkulu, kimi zaman Malraux ya da Hemingway'in kahramanlarını çekmiş olan bir eylem için eylem ethiği ile dünyanın zorunluluğuna karşı azçok empoze ettirilmiş ve dışavurulmamış bir boyuneğme arasında tartışma konusu yapmakta. Sözünü ettiğimiz zorunluluktan, saçmanın, garip olanın zorunluluğunu anlayalım. Yararsız bir tutku olan insan boşuna bir eylem ardında koşmaktadır.

Her türlü ön ya da çevre düzenden böylesine sapmış olan bir eylemin tehlikesi, savunmasız olarak insandışına açık olmaktır. Bir takım kaba polemikler Sartrecılığı nazizme bağlamayı denemişlerdir. Diyaloğu aydınlatmak yerine onu kararta n bu eğilimlere bir suçortaklığının gölgesini düşürmek istemiyoruz. Ama en az bilgi sahibi bir kafaya bile öyle gelmektedir ki, eğer insan doğası bütünüyle yönetici bir doğa değil de bir sonuç ise, dünyada hiç kimsenin, tutku ateşi içinde, insan yazgısını herhangi bir insandışılık biçimine itecek bir kişiyi ya da topluluğu suçlama yetkesi olamaz. Şurası da bir gerçek ki, eğer insan doğası diye bir şey varsa, bu ancak ve yaklaşık olarak insan tarihinin bütünüyle dile getirilebilir ve yalnızca tarihin önceden belirlenmiş olmayan bir anlamı varsa kabul edilebilir. Akış halinde bulunan bu

doğa üzerine getirilen her türlü tanım köktenci bir tarihsel önyargıyla çarpıtılma tehlikesini taşır. Ama eğer insandaki hiçbir şey tarihi aşmıyorsa, bu tarih onun özgürlüğünün tarihiyse, insan yargısız olarak tarihe teslim edilmiş demektir. 1940'da Avrupa için tarihin anlamı tutsaklıktı. S.S.'in kendi gözündeki özgürlüğü, bir Dachau yaratmaktır. Sahte özlerin yarattığı körlük ve tembellik ne denli korkunç görülürse görülsün, bize böylesi sapkınlıklara karşı bir duvar örmek düşmektedir ve bu duvar da tarihte açınlanmış, ama tarihe aşkın olan belli bir insan fikrinden başka bir şey olamaz.

VII — VAROLUŞ VE DOĞRULUK (HAKİKAT)

Buraya kadar, varoluşsal felsefe ifadesini tartışma götürmez bir şey olarak kabul ettik. Oysa, tekil varolandan başka bir gerçeklik bulunmadığı ileri sürülürken, bir felsefeden söz etmenin hâlâ olanaklı olup olmadığı da sorulabilir. Birkaç yıl önce, Jean Wahl ile Gabriel Marcel arasında anlamlı bir çatışma başgösterdi. Jean Wahl, varoluşçu bir görünge içinde, belki de kimi varlıkların yaşamından, bir varoluş felsefesinden çok birçok felsefi ders çıkarılabileceğini duyumsatmaktaydı. Gabriel Marcel buna tamı tamına, yaşayan bir insanın bildirisinin araya felsefi bir şifre anahtarı sokulmaksızın kavranamıyacağı yanıtını getirdi. Her türlü varoluş çiftanlamlıdır: Nietzsche'yi dile getirmiş olduğu düşüncesiyle açıklayabilirim; ama ruhçözümlemesi ve klinikle de açıklayabilirim. Önceden kurduğu felsefeye göre, şu ya da şu soruyu soracağım, şu ya da şu bildiriyi getireceğim demektir bu. Yaşamlar birer felsefe kaynağından başka bir şey değildir[1].

Ne var ki, işte her türlü varoluşçuluk için cansıkıcı nokta da burası. Bizi varolanın keşfine götüren içedalış, bizi aynı zamanda varoluşun duvarlarla çev-

(1) *Bulletin de la Société de Philosophie*, ekim - aralık, 1937: «Nesnellik ve aşkınlık».

rilmiş öznelliği içine de kapatmıyor mu? Kendimizi dünyaya yayılmaktan kurtarabilmek için kendimize «yapışıp kalmıyor muyuz?» Varolanlar, düşünülebilmek için nesnel bir görüş açısı gerektirdiğine göre, varolanlara dışsal olan bir varolanlar dünyasından söz etmek çelişkili değil mi? Önceliği yaşanmışın yoğunluğuna veren bir felsefede, varolanlar arasında kişilerüstü bir bağ olan doğruluk (hakikat) idesine yer var mı acaba? Yoğunluk bütünlüğü dışa mı atmakta? Tekil olan yanıltıcı genellikten farklı bir evrenseli mi kabul etmekte? Bu, çağdaş bir sorundur ama, evrenseller tartışmasına dek de uzanmaktadır. Bu sorunla yolumuzun üzerinde birkaç kez daha karşılaştık. Bu sorunun dünya tasarımımızla varlıkbilimsel olarak dayanışık, ama ruhbilimsel olarak her zaman şizoid bir içekapanmaya eğilimli bir içselleştirme deviniminin çiftanlamlılığıyla kendini gösterdiğini gördük. Nesnel devinimsizlik korkusu varoluşçuları, sürekli olarak hemen hepsinin onayladığı dışa ve içe doğru olan bu dayanışıklığı unutmaya itmekte. Oysa Sartre'ın getirdiği sınırlı örnek üzerinde düşündük mü görüyoruz ki, eğer halis varoluştan herhangi nesnel bir bileşen çıkarılacak olursa, öznellik insanın varlığından kesinkes uçar gider.

Varoluşçuluk bu noktada iki kutup arasında gidip gelmektedir. Kierkegaard'ın yer aldığı kutupta (unutmayalım ki bu kutup tam bir romantizm içinde oluşmuştur), nesnelliğe duyulan güvensizlik bu kutbun en güçlü yanıdır. Buna karşılık, fenomenologlar ile onlardan etkilenmiş olanlar, varoluş kuramına bir de varlık kuramı katmaya ve böylelikle, halisliğin ve doğruluğun her ikisini de kurtarmaya girişmektedirler.

Organizmada olduğu gibi düşüncede de büzülme fenomenleri vardır. Kierkegaard'ın getirdiği görüşyetisi Hegel'in nesnelciliğiyle tıkanmış ve kendini tümüyle ona göre tanımlamıştı. Kierkegaard için «nes-

nellik» hiçbir zaman varolanı fışkırışının kökeninde kavrayıp onu evrensele götüren bir devinim olmamıştır. Kierkegaard, nesnelleşmeyi her zaman varoluşun kendisini boğan bir yayılma, bir temellenme olarak tasarımlamıştır. Kierkegaard nesnelliği düşündüğünde, bundan dizgeyi ve dizgenin ardında da (çünkü Kierkegaard'da dinsel görünge her zaman felsefi eleştiriyi akla getirmektedir) yaşanmış doğruluğun bilinmiş ya da anımsanmış bir doğruluk olduğunu, yani bir nesne - kadavraya dönüşen kesinliğin tinsel devinimsizliğini anlamaktadır. Descartes'ta da güncel katılmanın desteğini yitirmiş bir ayak diremeyi ya da doğrulanmamış bir veriyi simgelemekten öteye geçmeyen doğruluktaki aynı içdaralmasını bulmaktayız. Şimdi *Post - Scrip tum*'un şu savını anlayacak durumdayız: «Doğruluk olan şey doğruluk değil, doğruluk olan şey yoldur; yani doğruluk yalnızca oluşta, edimin sürecinde vardır ve böylelikle de sonuç yoktur»[2]. Sağlamlık doğruluğa dizgenin izi olan dışsal bir tutarlılıktan değil, sağduyunun karşısında yer alan ve kendini şu tümceyle ortaya koyan nesnel kesinsizliğe bağlanmış imandan gelir: «Tutkulu içsellik yoluyla sıkı sıkıya edinilmiş nesnel kesinsizlik: işte doğruluk budur»[3]. Bir varolana verilmiş olan doğruluğun, kesinlikle değil de inançla kavranması doğruluğun kendi doğasındandır: kesinlik riskle tutkuyu ortadan kaldırır; özgürlüğe bir yaşamı değil, yalnızca kaydedilip geçilecek bir nesneyi açınlar. Bir kanı öznel olması dolayısıyla gözardı edilmek şöyle dursun, bu kanı yalnızca öznelliğiyle insansal bir kanıdır.

Doğruluk fikri üzerine getirilen bu görüngede oldukça zengin bir sezgi göze çarpmakta. Öte yandan, doğruluk yargısının öznel açıdan kavranılmasını or-

(2) S. 50.

(3) *Post-Scriptum*, 134.

tadan kaldırmaya hiç gerek olmadığı gibi, bu görüşü doğruluk fikrini çözündürmek için zorlamanın gereksizliği de ortada. Başvurduğumuz metnin birkaç satırında, Kierkegaard, katılma edimindeki *nasılın olan şey* üzerindeki öncelliğini itiraf etmekte. İnsan yola böyle çıkarsa bu yolun sonuna değin gidemez; ne var, şurası da kesin ki, bu yol, onun köpüklenme gücü denebilecek bir şey lehine — ki bu niteliğinin kaçınılmaz bir imi değildir — doğruluğun içeriğine karşı belli bir kayıtsızlık yaratmaya doğru gitmektedir. Oysa bu tutum, dizgeye karşı sürdürülen tepkiyi son noktasına götürmek yerine dizgeye geri dönmek olacaktır ve Kierkegaard'ın dizge-karşıtlığı onu belirttiğimiz eğim üzerinde tutmaktadır.

Öte yandan, doğruluğu tümüyle öznel coşkulara teslim etmek, bu aynı tutum dolayısıyla iletişim yollarının tıkanması tehlikesiyle yüz yüze gelmek demektir ki, iletişim olmadan artık doğruluktan söz etmek de olanaklı olmayacaktır. Kierkegaard'daki bu iletişimsizlik kışkırtmasını daha önce betimledik. «Öznel düşünür» giz düşünürüdür. Denebilir ki, Kierkegaard tıpkı, Sokrates gibi, anlaşılmamayı yeğlemektedir: böylelikle de kaçınılmaz yanlış anlamayı ortadan kaldırmaktadır. Nitekim, kendine özgü olan anlatım aracı, söylem değil de paradokstur. Söylem yaygınlaştırmakta, yaymakta, nesnelleştirmektedir. Paradoks ise sonsuz olan ile dilin sürtüşmesinden çıkan kıvılcımdır. Bu dile gelmez şokun etkisi, yine de bir Sözün (kelâm) aracı, öznel bir tutku ortamında nesnel kesinsizliğe yol açan bir araçtır[4]. Bu durum, sonsuz doğruluğun kendinde bir paradoks olmasından ötürü değildir: böyle olmasının nedeni sonsuz doğruluğun her zaman bir varolanla ilişki içinde paradoks olmasındandır. Paradoks tarih boyunca birçok ad taşımıştır. Sokratesce bilisizlik diye adlandırılmış,

(4) A.g.y., 135.

Credo quia absurdum'u* esinlemiştir. Bunun mantığını hiç kimse yazamayacaktır: paradoks ancak paradoksal olarak doğrulanmaktadır. Bir paradoksun ne olduğunu daha derin olarak kavramak dışında paradoksun bir açıklaması yoktur ve sonuçta bu durum da bir paradoks olmaktadır. Hristiyanlık da aynı biçimde, en yüce doğruluk olduğundan, anlaşılmayı istememektedir. Hristiyanlığın gerektirdiği en yüksek kavrayış, onun anlaşılmak istemediğini kavramaktır. Hristiyanlığın hor gördüğü ve bu yolla onunla dolaysız ve derin bir ilişkiye girmiş bir kişi, hristiyanlığı «kavrayan» bir düşünür kişiden daha değerlidir. Her zaman doğrunun görülmez güzelliklerinin dışındaki çekiciliklerle baştan çıkartan doğruluktur bu: Sokrates'in çirkinliği felsefi bir değerdi; etkisinin halisliğini güvenceliyordu.[5]

Ne var ki, hiçbir mantıksal hiççilik (nihilizm) sonuna dek dayanamaz. Kierkegaard paradoksu ne zaman uç noktasına götürse, bir sayfa köşesinde hemen her zaman, filozofun varlıkbilimsel pişmanlığını bulmaktayız. Kierkegaard, işte böylelikle, modern usdışıcılığın yaptığı gibi dünyayı gölgeler ve donukluklarla kaplamaya hiçbir biçimde yanaşmamaktadır. İçsellik, Aziz Augustinus'ta olduğu gibi, kendisi için düşünülür (intelligible) bir ışıktır. «Varoluş düşüncesinin saydamlığı da tamı tamına içselliktir»[6]. Eğer «genelde, tutku ve düşünüm (réfléxion) dışa atılırsa» mümin insan us için her zaman saygılı olur[7]. İman sahibi insan, ustan, ortak insanlığın gelişimiyle ilgili herşey için, başkalarının tutumlarını ve karşıçıkışlarını kavramak için yararlanacaktır. Eğer hristiyanlık-

(*) *Credo quia absurdum* (Lat.): «Saçma olduğu için inanıyorum». (Ç.N.)

(5) A.g.y., 142.

(6) A.g.y., 169.

(7) A.g.y., 415.

la ilişkisi içinde anlık'a (intelligence) karşı inanıyorsa, Saltık'la kurduğu temel ilişkinin dışında kalan ilişkilerde, durmadan anlıktan yararlanmakta, bir başka deyişle, yaklaştığı olguya dikkat ve saydamlık getirebilmek için anlığa karşı inanmaktadır.[8] Bundan başka, öznellik yaşamının Tanrı *önünde* benimsendiği ve cereyan ettiği bir dinsel felsefe için, salt öznellik içinde yitip gitmek tümüyle olanaksızdır. Duhem, bilim tarihi çalışmalarıyla, yalnızca Saltık Varlık fikrinin değil, bir ve tutarlı bir Dünya fikrinin de din içinde ve din aracılığıyla nasıl oluştuğunu göstermiştir.

Daha incelikli felsefi araçların arttırdığı bir kopuş gücüyle, Jaspers'ta, aynı aşırı gergin diyalektiği bulmaktayız. Beri yandan, kopuşun kıyısındaki aynı duraklamayı da gözlemlemekteyiz. Başlangıçta, varlığın yerinden edilmesi kaçınılmaz gözükmekte. Evrenselle varoluş arasında bağdaşmazlık var. Her türlü birci varlıkbilim fışkıran ve dile gelmez olan bir bütünlüğü varsaymakta: fikrin bütünlük üzerinde bir egemenliği yok; aralarında ne bir yasa ne de bir bağıntı söz konusu. İnsan tekleri bütünleyici bir birliğin üyeleri olamamakta. Bu nedenle, herkese ait olan, herkes için olan bir doğruluk yok; doğruluk tarihin dışında, tüm zamanlara ait de değil. Bu nedenle varoluş felsefesi ancak bireysel *olayları* aydınlatabilir, ancak *süreksiz durumları* betimleyebilir ve bu da yalnızca söz konusu sorgulamalar doğdukları varoluş ortamını değer olarak aşmaksızın geçerlidir. Felsefe, geleneksel doğruluk fikrinin bir kışkırtması olan yayılma yerine derin darlığı, örgütlenme yerine uzmanlık dışı çalışmaları (incursion) yeğlemelidir. Felsefe böylelikle beni *doğruluk*'a değil, kendi varoluşum aracılığıyla varoluşun anlamının ardına düşen kendi *varolan doğruluğuma* götürecektir. Ben bu doğruluktan çıkamam, onu başka doğruluklarla karşılaştır-

(8) A.g.y., 382.

mak için ona dışardan egemen olamam. Kendi bağrımda onun tarafından özgürlüğe kavuşturulunca, onda yine de kuşatılmış olarak kalırım, uyanış ve yaşam olan bu doğruluk yalnızca benim içindir. Bu durum onun beni kendi üzerime kapatmasından ötürü değildir. Doğruluk başkasına doğru haykırır, bir yankı bekler. *Deprofundis clamavi ad te.** Doğruluk bir sergileme (exposition) değil (Burada, çağrı temasına bağlı ve Hegel'in tanıtımcılık temasına karşıt olan utanç temasını bulmaktayız), bir *yakarı*dır (invocation). Bu çağrı bir başka varolanı altüst edebilir ve onu *kendi* doğruluğunun bilincine vardırabilir. Bu doğruluk belki birincisiyle uyumludur, ama aralarında iletişim yoktur. Bir doğruluk ötekini, tanıtlama ya da inandırma dediğimiz şeylerin dışsal yollarına göre etkilemez. Bir aktarım değil, yalnızca uzaktan bir düşünce çıkarımı vardır. Tinsel yaşamın bu koşulundan kaçmak için girişilen her türlü çaba, varoluşsal kaygıdan tinin ölümüne doğru, yani, Parmenides ile Kant'ın, Nicolas de Cuse ile Spinoza'nın kışkırtmalarına doğru bir kaçıştır. Bu nedenle bu ilk görünge içinde, genel olarak bir varoluş ya da doğruluk değil, yalnızca söz konusu somut *varolanlar* vardır.

Sözle anlatılmaz olandan çıkan her türlü varoluş anlatımı, bu nedenle, ikircikli ve yanıltıcı olmaktadır. Varolan bir kez temel doğrulukla karşılaştı mı, boş gölgelerle ağzı kalabalık yalnızlıkların yorucu bir takibi olan bilgi tutkusunu (*yok-bilgi*nin besleyici tutkusu için) bir yana bırakmakta, *gündüz* felsefesinin yerine *gece* felsefesini koymaktadır. Sanatçı ve söz ustası Kierkegaard'ın paradoks olarak belirlediği bu kendine özgü felsefi anlatım, filozof Jaspers'ca *şifre* kavramı üzerinde odaklanmaktadır. Çözümlenmez bir şifre aşkınlıktan varoluşa giden olası tek sözdür. Bu söz varolana kavram türünden anlaşılır terimler-

(*) *De profundis clamavi ad te* (Lat.): «Derinliklerden haykırıyorum sana». (Ç.N.)

le dile getirilebilecek bir içeriği değil, özgürlüğe sözcüksüz bir açınlanma veren yalnızca usdışı bir imi (paradoks ile şifrenin eşdeğerlisi Pascal'e özgü imi) aktarabilir. Bu açınlanma hem taşkın bir açınlanmadır, hem de düşkırıcı bir açınlanmadır. Kendini yalnızca ikianlamlılıklar ve çatışkılarla verir. Yok - bilginin coşkun karanlığı içinde ona ancak özgürlük yaklaşabilir.

Burada sanki kendi ışık ırmağıyla durmaksızın aydınlanan Kierkegaardca içsellikten daha da karanlık bir tutukevine kapatılmış gibiyiz.

Ne var ki, girişmiş olduğumuz betimleme şeylerin başka bir yüzüyle gerilim ve çözümlenmez ikirciklilik ilişkisi içinde bulunmasaydı, bu betimlemenin kendisi bir açıklama ve dizge olurdu. Bir yandan, varoluş sürüp gitmekte, ancak yineleme içinde ele geçirilmektedir. Yineleme olur olmaz bir genellik başlangıcı ve bir genellik başlangıcı olur olmaz da bir dizge başlangıcı oluşmaktadır. Artık yalnızca saltık bir birlik deneyimi gerçekleşmeyecektir: çünkü kendini yinelemeyen bir devinim, varoluşsal deneyimi oluşturan bu kendiden kendiye iletişimi, kendi önündeki kendi varlığını engelleyecektir. Giderek dizgenin kendisi ve daha genelde de nesnellik uğursuz bir görünüm alsalar da, tin yaşamının kendi gerilimini doğrulaması ve kendini ele geçirebilmesi zorunludur. Jaspers'ın yapıtında ilerlendikçe, varoluşun parçalanmışlığını yenmek için varolanın giriştiği bu kahramanca çaba daha açık olarak ortaya çıkmaktadır. Anımsayalım: varolan, Varlık'ı yüz yüze göremez; ama onu belli bir biçimde sezebilir, onu marjinal bir görüyle aydınlatabilir. Aşkınlık çabası, parçalanmış varlığın sınırlarını kırmak için girişilen gerçekte boşuna, ama yine de bir içeriği olan bir çabadan başka nedir ki?[9]

(9) Jaspers, aşkınlığı kimi zaman tikel-genel (Einzigallgemein) diye adlandırmaktadır.

Ve bu çabanın boş bir çaba olmaması, bir uzlaşma gücünün varlık'ın *diaspora**sını çalıştırmış olduğunun bir imi, anlatılmaz olanın son söz olmadığı, güçsüzlüğün son olanak olmadığı değil midir sonuçta?

Böylelikle, Jaspers'a özgü yalnızlık, Kierkegaard'a özgü birlik'in olduğu gibi açık açık bir *Tanrı-önünde* olmamasına karşın, yine de yakarı içinde bir *başkası-önünde*, aşkınlık içinde bir *Varlık-önünde*dir. Bu ön, kendini hiçbir zaman bütünüyle ortaya koymayan, ama orada, önümüzde bulunan bir olgudur. Çağıran ile çağrılan arasında ortak bir yapı bulunmasaydı, bir yanıt nasıl doğabilirdi? Sonuçta varoluşun genellik - dışılığına bile varan birey, Jaspers'ta, yalnızca bir varolan olarak kendini anlatmak yerine nasıl olur da bundan bir varoluş felsefesi yapabilir? Jaspers'ın kendisinin de açık açık duyumsadığı şey budur. İnsansal koşulu ele alan bir felsefe her zaman belli bir kertede bir öz felsefesidir. Ne var ki, Jaspers, varolanların yakın birliğini, sürekli bir güç, varolanların bütünlüğü üzerine yayılmış varlıkbilimsel doğaüstü bir güç olarak görmek yerine, ortak aşkınlık çabaları içinde birbirleriyle diyalog kuran ve birbirine karşı çıkan çağrılar ve yanıtlar, coşkular ve özgürlükler zinciri içindeki bir ürperiş olarak görmektedir. Başkası, bir hiçlik, bir düşmanlık değildir bir başkası için; ya da ancak kayıtsızlığın ve savaşımın temel yaygınlığı içinde bundan söz edilebilir. Başkası mevcudiyet ve çağrıdır; başkası bulunduğumuz mutsuz durum içinde indirgenmez biçimde başkası kalarak *benzer* olur. Ama eğer diyalog - Jaspers'ın ileri sürdüğü gibi savaşım ve 'birliktelik' olarak - varoluşun kendini oluşturuyorsa, artık ne kadar varolan varsa o kadar da doğruluk olamaz. Varoluş yalnızca

(*) *Diaspora* (Yun.): «Yahudi kavminin topluluklar kurmak üzere dünyanın dört bir yanına dağılışını dile getiren sözcük». (Ç.N.)

olmak için değil, ama aynı zamanda görünmek için varlığa sahiptir. Kendinde, içte olduğu kadar dıştadır; yoğunluk olduğu kadar yönelimdir. Bu nedenle artık başlangıçtaki nesnellik günahı yoktur: «Nesnellik felsefeyle *sorgu konusu* edilmektedir. Ama bu düşünümün tehlikesi her türlü içeriği çözündürmek... ve hiççiliğe varmaktır. Felsefenin amacı, nesnelliğin *yeni* bir tarzda sahiplenilişidir ki, bu durumda nesnellik varoluşun ortaya çıkma aracı olur». Artık nesnelliğin ölümünden değil, Unamuno'nun hristiyanlığın cançekişmesini düşündüğü anlamda, nesnelliğin cançekişmesinden, varlığın ortaya çıkmasıyla birlikte tutkulu, zorunlu, mutsuz, ama dönüştürücü bir savaşımdan söz etmek gerekir.

Heidegger'in, kendi *existentiale* (varoluşçalara ilişkin) felsefesiyle Jaspers ve Kierkegaard'ın *existentielle* (varoluşsal) felsefesi arasındaki ayrımı ne denli sertçe öne çıkardığı biliniyor. Jaspers ile Kierkegaard, yalnızca tekil ve iletilmez varolanlar bulunduğunu ileri sürmektedirler (şimdi bunu ne denli büyük bir yalınlaştırma pahasına yaptıklarını da biliyoruz). Heidegger de onlar gibi sonul amacının, genel olarak varlığın anlamını aydınlatmak olduğunu — bu görüş Jaspers'ca eleştirilmiştir — durmadan yinelemektedir. Ne var ki, Heidegger, ancak insan varlığının kazanabileceği deneyimden yola çıkmak zorundadır. Oysa, Heidegger'in dünyasında insan varlığı, kendi karşısındakini tanıyacak durumda değildir. Varlık'ı, kendi varlığında, *Dasein*'da tanır ve aynı zamanda kendini olanaklarının tasarımı içinde doğrular. Dasein, aynı anda hem *bu* somut varlık hem de genel olarak varlıktır. Dasein bize tikellikler altında bir saltığı bulgulatacak bir doğruluk vermez. Ancak akıp giden bir şeyin doğruluğu vardır. Bununla birlikte, tüm Dasein'ların yapısının özdeşliği ölçüsünde, evrensel bir doğruluktan söz edilebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu özdeşliğin, ruhbilimsel öznel-

ciliği tartışmasız olarak aşan bir felsefede nasıl temellendirilebileceği pek açık değildir. Çünkü bu öznelcilik her türlü doğruluğu bireyin içine kapatan bir öznelciliktir. Ama, hiçbir aşkınlık olmaksızın, tekil varlıktan gelen ile genel olarak varlıktan gelen arasında hiçbir kesin ayrım yapılmaksızın, yaşanmış Dasein'ın kendi açınlanması ve yalnızca da kendisinin Açınlayıcısı olarak ortaya çıktığı varlıkbilimsel bir öznelcilikte, bu temellendirme olanaklı olabilir. Aynı nedensizlik Sartre'da da bulunmaktadır. «(İnsan) kendini seçerek, tüm insanları seçer» ... «olmak istediğimiz insanı yaratırken, tek bir edimimiz yoktur ki, olması gerektiğini öngördüğümüz insan imgesini de yaratmasın» ... «Hiçbir şey tüm insanlar için iyi olmadan bizim için iyi olamaz»[10]. İnsan doğası fikrini köktenci bir biçimde yadsıyan bir felsefede öne sürülen bu dayanaksız savları keyfi olarak kullanmak olanaklı değildir. Şurası bir gerçek ki, Sartre, birkaç sayfa ötede, insan koşulunu belli bir biçimde temellendirmektedir; bu temellendirmede de, verilmiş olmayan, tersine, her insanın öteki insanların üzerine oluşturacağı tasarılarla sürekli bir oluş içinde bulunan bir evrenselliği erek almaktadır. Dural bir insan kavrayışının karşısında, insanların büyük ölçüde görülmez bir çaba içersinde sürekli olarak insanlığı yaptığını ileri sürdüğü sürece Sartre'ı izlemekteyiz. Ne var ki, şu noktayı bir kez daha vurgulayalım: gerçekte en tansıksı biçimlere karşılık gelen bir gamın notalarıyla bir harmoninin genel çizgileri, insanlara bir değerler düzeni içinde önerilmeseydi, olası tüm insanlık biçimlerinin içerilmiş olduğu çeşitli bulgularla sonuçlanan bireysel doğaçlamalar, temelsiz, gülünç ve keyfi bir sav olmaktan öteye gitmez, bunları her türlü yargılama ve yönetme çabasını ortadan kaldırırdı.

(10) *L'Existentialisme est un humanisme*, 25.

Öyle gözüküyor ki, başarılı olsun ya da olmasın, her türlü varoluşsal felsefe, içsel olarak varoluşla doğruluğu birbirine bağlama kaygısıyla oluşturulmaktadır. Varoluşsal eleştirinin verdiği meyve, özün kendisini soyut bir nesne olarak sunma tarzını kesin olarak gözden düşürmüş olmaktır. Bu anlayışın sonucu da, varolmayan özün varolan özle aynı doğayı sunar gibi gözükmesi ve varoluşun artık özün basit bir tümleyicisinden başka bir şey olmamasıdır. Varoluşsal eleştiri bizi, tersine, her türlü gerçek özün bir edimin özü olduğunu ve böylelikle de varoluşun özün bir tümleyicisi değil, tam tersine özün varoluşun bir tümleyicisi olduğunu düşünmeye alıştıracaktır.[11] Öz, böylelikle, bir kez yeniden dirimsellik kazanıp yeniden varoluşsallaştı mı, artık varoluşu saltık karanlık içinde her türlü anlaşılırlığa karşı, ham varlığın Jaspers'daki kara fışkırış ya da Sartre'daki saçma hamur görünümlerine karşı kendini doğrulamaya zorlayan şu ölümcül kopukluk olmayacaktır. Varoluş, insanın bakışı önünde, şimdiden anlaşılır varlıkla kaplanmış olup bizi aynı deviniyle, ama daha çok yaralı bir diyalektik aracılığıyla, doğruluğa ve yoğunluğa taşır.

Varoluş ve anlaşılırlık başarısızlıklarından geriye kalan şu olmaktadır ki, bir varolan, *doğruluk*'u hiçbir zaman bilemez, yalnız az sayıda doğruluğu şöyle böyle bilir. Varolanın, kendi varoluşunun salt yüceltilmesiyle sınırlandığı da pek söylenemez. Varolan genel olarak doğruluğu, hiçkimsenin olmayacak bir doğruluğu aramıyorsa da, ortaya çıkış anından başlayarak kendi kendisiyle kurduğu gönül hoşluğunu kırmaya ve ham deneyiminin ötesinde kendisini canlı evrensele, çözülmez Yaşam ve Doğruluğa yönelten bir *doğruluk düşünselliğine* bağlıdır.[12] Kendisinden

(11) Cf. *E. GILSON*, dans *L'Existence*, Gallimard. 1946.
(12) Gabriel Marcel, *Homo Viator*, 135.

ayrıldığı ölçüde gitgide daha geniş olarak keşfettiği bu doğruluk ufku, öznel tin olan varolanın dendiği gibi içinde «nesnel» bir tin olacağı kişidışı bir çerçeve değildir. Bu, kendisiyle kişisel bir ilişki içinde bulunduğu, bir çeşit sadakati çağrıştıran bir kişiüstüdür (suprapersonnel).[13]

Ne var ki, bu birlikteliğe giden yollar, düz çizginin amacına ender olarak eriştiği sisli yollardır. Doğruluğa varoluşsal yaklaşma yöntemi ancak diyalektik, kırık ve hileli olabilir. Kimi zaman yok-bilgi tünellerini kabullenmek zorunda kalacak, kimi zaman olumsuzlamanın çileci değerinden dem vuracak, kimi zamansa en saf sözlerin zehirlenmiş olarak belirdiği, en özgür sözlerin yazgımıza bağlandığı bir anda her türlü sözü susturacaktır. Bunlardan birini ya da ötekini sırasıyla yaptığı ve doğru yolu zorlamak için sağdan ve soldan yüklendiği anlar da vardır: «Eğer onu övüyorsa, ben onu yererim, eğer kendini yeriyorsa, ben onu överim ve anlaşılmaz bir canavar olduğunu kavrayana değin de ona karşı çıkarım»[14]. Bu yeni mantık henüz parçalı bir durumda bulunmaktadır. Bu mantığı ortaya çıkarmak büyük bir çaba gerektirecektir.

(13) *ROYCE*, G. Marcel'ce anımsatılmıştır, *Homo Viator*, 217-218.
(14) *PASCAL*, *Penseés*, 420.

VIII — VARLIK ÜLKESİ ARAMIZDADIR

Nietzsche'den beri modern düşünce bir «ard-dünya» fobisine kapıldı. Bu durum kendisini çevreleyen sessizlikten çok gölgesinden korkan bir uykuda gezeri akla getiriyor: benim kaygı verici gölgem, başkası olmayan bir başkası, benden çıkmış ve bana bağlanmış bir yabancı, beni bırakmayan ve bana kendimden çok sahip olan bir hiçlik. XX. yüzyıldaki düşünen insan da, evrende saltık yalnızlıkla karşılaşmaktan çok kendi gölgesiyle karşılaşmaktan korkar gibi. Bu korku kimi zaman sanrısal görünümler almakta. Deneyim sırasında doğrulanan her türlü mevcudiyet, bir tasarım olarak, evrenimizin gözümdeki kuşkulu sağlamlığını berkitmek için düşünülmüş kendimizin bir çifti (ya da mevcudiyetimizin etkisiyle şeylerin bir çifti) olarak gösterilmekte. Sartre'a, varoluşsal ruhçözümlemesini bu Çift fobisine uygulamasını esinlemek (telkin etmek) isterim; çünkü bu çözümleme *Varlık ve Hiçlik*'in ilk sayfalarından beri var. Klasik ruhçözümleme bu fobiyle gerçek anlamda uğraştı ve bize Çift korkusu içinde kendi uçurumlarımızın biçimlenmiş içdaralmasını açınladı. Dahası, bu korku, ikircikli bir biçimde, her gün daha sağlam olan dünyanın apaçıklığının kendi varlığımızın anlamını ortadan kaldırmaması arzusu ile bu dünyayı hile yoluyla kendi ölçümüze indirgemek kaygısı arasında bir çatışmayı dile getirir gibi. Ne var ki, optik bir etkiyi

göstermek onun nedenini aydınlatmaya yetmez. Geriye kala kala «ard-dünya» yanılsamasının, her türlü indirgemeye karşıt genelliği içinde, dile getirilmesi güç bir sezgiyi varsayıp varsaymadığını bilmek kalmaktadır. Gerçekte bu sezgi söz konusu yanılsamanın kaba bir imgesinden başka bir şey de olmayacaktır.

Bu yanılsamaya bir egemenlik verme korkusu, bir çeşit ödünleme mekanizmasıyla, varlığın kendi kendisiyle kurduğu mevcudiyet ilişkisine kadar yani, varlığın dolaysız deneyimini oluşturan bu canlı yinelemeyle cömert kaynağa kadar, insanı için için kemirmektedir. Varlık en içlidışlı yaşamı içinde bize bir ard-varlık'ı, varlıkbilimsel bir kalınlığı çağrıştırmaktadır. Ne var ki, bu kalınlık, gelişkin varlığın soyut bir ekran üzerindeki kaba yansıması değildir; bu kalınlık varlığın canlı kaynağını, bolluğunu ve direşkenliğini açınlamaktadır. Ard-dünya şeması kuşkusuz ilksel bir şema olup, düşünce kolaylıklarına açıktır. Ancak burada çoğu kez ortaya pek iyi konamamış bir doğruluğun kabaca kavranılması, uzun uzadıya dallanıp budaklandırılmış düşünce sapmalarından daha geçerli olmaktadır. Ard-varlık şemasını eleştirerek, varlığın kendisi, yani varlıktan fışkıran varlıkla varlığı hiçlikten çıkarmaya zemin hazırlayan devinim yadsımaya dek gidilmiştir.

Sartre'ın hiçlik kavrayışı, kendisinden öncekilere oranla tartışmasız bir ilerlemedir. Şimdiye değin hiçliğin egemenliği ileri sürüldüğünde, hiçlikten bir çeşit nesne, olumsuz bir evren yapılıyordu. Bu tıpkı hiçliğin şeylerin tözü olduğunu garip bir biçimde dile getirmeye benziyordu. Ne var ki, hiçliği ancak kötü niyetle, bir sözcük oyunuyla ortaya koyabilen, arzuladığı şeyi aynı anda hem doğrulamaya, hem de yadsımaya olanak veren böylesi bir tözün yine de bir töz olduğunu göstermekte güçlük çekilmedi. Sartre, bu kara tözcülüğe açık tözcülüğün klasik eleştirisini uygula-

dı ve hiçlik felsefesini diyalektiğe bağladı: Hiçlik *var* değildir, hiçlik bir kusur, eksiklik içinde oluşur; hiçlik, önüne dur durak demeden hiçbir zaman bütünlenmeyen bir bütün-dışılığı iter. Hiçliğin «kendini hiçlemesi» dayanağı olan bir anlatımdır. Bu noktayı anlayabilmek için, ruhçözümlemenin, her türlü kişisel dayanağın dışa atıldığı bir dünyayı göstermede kazançlı bir biçimde kullandığı şu utanç verici nötr ögelere başvurmak gerekecektir: «Her yandan hiçliyor». Bu anlatım, Sartre'ın sözcük dağarının itiraf ettiğinden daha da fazla hiçlemektedir; çünkü göreceğimiz gibi, hiçbir durumda kendinde varlıktan söz etme hakkını bulamamaktadır.

Neyi içermektedir varlık fikri?

Bir gözlemci olarak kendimi varlığın önüne yerleştirdiğimde, gözüme çarpan şey, tümüyle sahip olamadığım ve bana hiç olmazsa bir ölçüde verilen şeydir. İçerden görüldüğünde, ortaya çıkan şudur: yalnızca bir çeşit varoluşdışılık olan kendinin kendiyle özdeşleşmesi değil, bir bolluk, bir yeniden sıçrayış, kısacası yaratıcı doluluk söz konusudur. Varlığı kabul etmek, önümde benden farklı bir başkasını, varlıkta edimsel varlıktan farklı başka bir varlık bulunduğunu kabul etmektir. Bu noktada olumlu bir devinim gücü taşımaktayız: kendine en yakın bolluğu ile devinime geçmiş edimsel olmayan doluluk. Yaratıcı doluluk fikri varlıkbilimde merkezi bir yer kaplamaktadır. Aynı zamanda hem bolluğu, hem de bizim varlık deneyimimizi niteleyen eksikliği dile getirmektedir.

Sartre, varlıktaki bu doluluk ve içsel akıcılık diyalektiğini önceden sezmişti. Ne var ki, Sartre bu diyalektiği ikiye bölmektedir. Birbirinin karşısına aralarında iletişim olmayan iki varlık gövdesi dikmekte ve bunların her ikisine de haksız olarak varlık adını vermektedir.

Bir yandan, «kendinde-varlık»ta, doluluğu kitlesellik (massivité) olarak dondurmaktadır. Her türlü içsel kendiliğindenlik boyutu, her türlü derin kaynak yadsındığı andan itibaren bu devinimsizleşme kaçınılmazdır. Varlık «olduğu gibi açınlanmaktadır». Güç diye bir şey yoktur, her şey edim halindedir. Giz diye bir şey yoktur, her şey ortadadır. Varlık bizim egemenliğimizden kurtuluyor, hep bir açınlanma sonsuzuna doğru kaçıyor gibi görünse de, bu durum derinlemesine değil, yanlamasınadır: tüketilmez olan onun varlığı değil, bu ilişkilerdir. Böylelikle, atalarımızın sıradan olguculuğu yerine görkemli bir olguculuk konulmuş olmaktadır. Ne var ki, iki sözcüğü birarada kullanırsak olgucu bir varlıkbilim içinde kalırız. Varlığın içsel bir yaşamı da, bir düşüncesi de, bir ışığı da, bir bilinci de, içkinlik kıpırtıları da yoktur: varlık kendi kendisiyle dolu olduğundan dolayı kendine karşı saydam değildir. Kitleseldir, saçmadır. Kendi varlığından soyutlanmıştır ve kendisi olmayan hiçbir şeyle ilişkiye girmez. Bütünsel bir olumluluktur, koşulsuzdur, alışılmadıktır, küstahtır, «fazladan»dır[1].

Bu betimlemenin nedensizliğinin daha da vurgulanmış olup olmadığını bilmiyorum. Bu betimleme, varlığı, kendinin kendiyle salt özdeşliği olarak, bir nesne biçiminde tanımlamaya yönelmektedir. Sartre'ın zengin psiko-duyumsal dili burada bir yanılsama yaratmaktadır. Sartre mantıksal özdeşlik betimlemesine, yani bir varoluşdışılık betimlemesine —varoluşu bir fark, hayatta kalma, bolluk olarak gördüğümüz sürece— sağlamlık görüntüsü vermeye yönelmektedir.

Sartre, Varlığın doluluğundan kendiliğindenliği ve içselliği böylelikle boşalttığından, kendiliğindenliğe ve içselliğe hiçbir biçimde varlık bağışlayamamaktadır; çünkü varlık onun için *a priori* devinimsizliktir.

(1) *L'Etre et le Néant*, 11, 13, 39.

«Ansal bir kendinde - varlık'ta tükenecek olan» bir kendiliğindenlik[2]. İçsellik ancak «merkezi bir yokluk» olabilir[3]. Çiçeklerden parfüm kokusu yapılan bir fabrikayı gezmiş olanlar, bir gül kokusunun belli bir yoğunluğa eriştiğinde ne kadar mide bulandırıcı olabileceğini söylemişlerdir. Sartre, bir çeşit varlıkbilimsel eczacılıkla, kendine, ilkin, varlık üzerine bulantıya dek varan bir imge yaratmaktadır. Bunun sonucu olarak da ciğerlerini temizlemek için, içine boşluğu çekecektir. Eğer doluluk *yalnızca* kitlesellik olabilirse, deneyimin dolaysız verisi olan varlık devinimi ancak hiçlik olabilir, varlığa kabul edilebilir bir yoğunluk veren hiçlik sızması olabilir. Varoluşsal ruhçözümlemede, Varlık'ın ikinci kesimi olan kendisi - için varlık'ın türev oluşumu bize böyle gözükmektedir. Ne var ki, hiçlik bir güç değildir; hiçlik kendisi - için varlık'a akıcılık ve tasarı gücü veremez. Tasarı gücü ona kendinde - varlık'ın saçma devinimsizliğinden de gelemez. Bu nedenle tasarı gücü ancak bir düşüş önünde, ya da ahlaksal yankıları olabilecek bu terimi kullanmak istemezsek, *kendisi - için varlık'ın kendinde - varlık önünde*, yani, batağa saplanan (engluement) önünde bir kaçışı olabilir[4]. Sartre'da bir kez daha varolanın başkalıkla (altérité) ilişkisi içinde, egemenliğe gösterilen bu duyarlılığı, varlıkbilimsel temas karşısında duyulan hoşgörüsüzlüğü, Sartre'ın dünyagörüşünün en saplantılı şeması gibi görünen *yapışkanlıktaki* (adhésivité) *karşılaşma* yozlaşmasını bulmaktayız. Başkası, ard-dünya tarafından temsil edilebileceği gibi ard-ben tarafından da temsil edilebilir. Başkasına batıp kalmak ile kendine batıp kalmak Sartre'ın gözünde varlıkbilimsel sürekli iki tehdit biçimidir. Sartre insanın karşısındaki varlığı, ele geçirme açgözlülü-

(2) A.g.y., 195.
(3) A.g.y., 353.
(4) A.g.y., 193.

günden başka bir şey sunmayacak tarzda kurmuştur. İnsan, varlığı karşısındaki bu varlıktan dehşetle kaçmak dışında hiçbir şey yapamaz. Kendinde-varlık'ın bu karikatürümsü, hemen hemen sanrısal kuruluşu Sartre'ın sadizm çözümlemesinde ele aldığı varlıkbilimsel açıklamayı açığa vurur gibidir[5].

Sadist kişinin, başkasına özgürlüğü içinde sahip olamadığı için, kendisinden kaçan bu özgürlüğü yadsımak üzere başkasını bir nesneye indirgemeye çalışan biri olduğunu anımsayalım. Sartre insanı, varoluşa karşı sahip olma arzusundan başka bir şey duymadığından — ki varoluşa sahip olunamaz, insan ona ancak yakarabilir ya da onu sevebilir — ve hiçbir çıkış yolu bulamadığından, varoluşu insan varlığının hoş göremediği bir saçmalık olarak değerlendirerek, ona karşı varlıkbilimsel düşkırıklığı duygusu taşımaktadır. Kendinde-varlık'ın değerden düşürülmesi, boşa çıkmış sahiplenmiş ediminin bir rövanşıdır. Gerçekte, Sartre, sahip olma güçsüzlüğünün yıkma arzusuna yol açtığını kendinden gizlememiştir. Sartre, cömertliği bile hızlandırılmış bir yıkıma indirgemektedir. Sartre insanı, bu canlılığını yitirmiş, erişilmez varlık işte o zaman kendi açgözlülüğünü tasarımlamaktadır (projetter).

Dikkat edilirse Sartre, klasik varlıkbilimi bütün bütüne bırakmamaktadır. Dirimselcilik ve öznelcilik gibi, varlığın tüm gerçekliğini, yaşamış özneye geri götürebilmektedir. İnsan olmayan bir kendinde-varlık'ı aklından çıkarmaması, insan varlığına onu hiçlikle canlandırabilecek olumlu bir varoluşu yadsıması, varlıkta indirgenmez veri bir öge bulunduğunu benimsediğini göstermektedir. Ne var ki, bu verinin insan için alınmış ya da boyun eğilmiş bir veri olmasını istemediğinden, onu insan önünde öyle bir yaderklik içinde kurmaktadır ki, insan bu veriden an-

(5) A.g.y., 684.

cak sıkıntı duyabilir ya da bu veri karşısında tehdide uğrayabilir. Eğer çözümlememiz geçerliyse, Sartre'ın çözümlemesi canlı varlığın kökten yadsıması görüşünü sağlamlaştırmaktadır.

Kaçamaklardan uzak bu ikirciksiz felsefe yüz yıllık uzlaşmayla sislere bürünmüş olan bir atmosferi aydınlatmaktadır. Varoluşçu düşünselliğe sadık kalarak bizi kesin bir seçiş yapmaya zorlamaktadır. Çağdaş olguculuklar ile maddecilikler, kararsızlık ve konfor felsefeleri, yarı - maddeciler, yarı-idealistler klasik varlıkbilimin yadsınmasıyla, bilim yapıtlarına ve düşüncenin kökleşmiş oyunlarına üstünlük tanıyan belirsiz bir varoluş modası arasında kalmaya çaba harcıyorlardı. Bu tutum savunulmaz bir tutum olarak kendini gösterdi. Her felsefenin ve her türlü benimsenmiş varoluşun başlangıcına kökendeki varlıkbilimsel seçiş yerleşir. Ya ben varlığı kendini sunduğu biçimiyle kabul ederim; varlık kendini sahip olunacak bir nesne olarak değil, keşfedilecek, eşlik edilecek varlık olarak sunar. O zaman varlığın devinimiyle birlikte, ne etkeni ne de efendisi olduğum gerçek bir aşkınlık içinde sürüklenirim: eski diyalektiklerin kendi yordamlarınca varlıkbilimsel kanıt ya da yetkin ide kavramlarıyla dile getirdikleri budur. Ya da varlığı varlıkbilimsel benimseyişe simetrik kökensel bir yanlılıkla yadsırım. Bu yadsıma eğer saydamlık ve kararlılık içinde sürdürülürse, beni kaçınılmaz olarak Sartre'ınkine benzer bir hiçlik varlıkbilimine doğru sürükler. Sartre'ın düşüncesi, hiçliğin kanıtı olan yetkin fikrinden duyulan tiksinti yoluyla yeni - varlıkbilimsel (néo - ontologique) bir kanıta dayanmaktadır. Bu kanıttaki varlıktan tiksinme anlamına gelen Bulantı; sözgelimi Pascal'in «hep daha uzağa gitme devinimi» ile, Varlık'ın kurucu aşkınlığının içsel devinimiyle aynı role sahiptir.

Bu durum, bir doluluk varlıkbiliminin, hiçliğin doğrulanmasını olumsuzlamasından ötürü değildir.

Kanıtı da hristiyan varlıkbilimidir bunun. Yaratığın kökendeki hiçliği, bu varlıkbilime göre, Sartre'ın sözcüğünü kullanacak olursak, yaratımın tüm varlığını bir saplantı biçiminde kurcalamaktadır (hanter). Ne var ki, bu hiçlik onu, varlığı *içinde* kurcalamaktadır; yoksa onun varlığının *kurucu* ögesi değildir. Bir zehir hücrelerimize nasıl sızarsa, o da varoluş dokumuzun en ince liflerine kadar öyle içimize sızmaktadır. En büyük gizemcilere bakarsak, onların ten ve tin geceleri diye adlandırdıkları ayinlerde, Saltık Varlık'a giden yol üzerinde Hiçlik'in önceden varsayılmadığı tek bir yol görmeyiz. Ne var ki, hiçliğin başlangıç deneyimine ancak doluluğun gidimli (consécutice) deneyimi bir anlam vermektedir. Çünkü itici güç, hiçlik değil, Saltık'ın kabullenilmesi olan Hiçlik bilincidir.

Çözümlememizin tüm yollarından, bütün varoluşçuluklarda böylesine büyük bir rol oynayan, ama bunların biri ya da ötekinde tümüyle ayrışık anlamlar alan aşkınlık kavramını kesin biçimde belirlemeye götürülmekteyiz.

Aşmak demek, bir devinim içinde öteye geçmek demektir. Aşmak fiilini kullanmak aşmak ismini kullanmaktan daha yerinde olur. Eğer ismi kullanacak olursak, bunu bir durum adılından (substantif) çok, bir eylem adılı olarak kullanmak gerek[6]. Nesneleştirici düşünce aşkınlıktan her zaman bir veri, bir durum yaratmaya eğilimlidir. Böyle üstüste konmuş bir düzlemler şematizmine göre düşündüğümüzde, uzamsal düzenin kaba yanılgılarıyla yüz yüze geliriz. Eğer aşkınlık yalnızca egemenlik alanımız dışında bir du-

(6) *BERDYAEV, Cinq leçons sur l'existence, aşkınlık* (transcendance) sözcüğü yerine *aşma* (transcendement) sözcüğünü öneriyor. Şu var ki, Berdyaev bunu dilimizdeki bir nüansı yeterince bilmediğinden dolayı yapmakta; çünkü: aşkınlık bir devinimi çağrıştırmaya yeter.

rum olsaydı, onu içsel bir devinim olarak nasıl algılayabilirdik? Varoluşumuz bizden özellikle istenen bir edim gibidir. Eğer aşmak yalnızca «sonsuz ölçülerde yukarda olmak» olsaydı, en yetkin Aşkın Tanrı aynı anda nasıl bana kendimden daha yakın olabilirdi? Genelde tüm varoluş felsefeleri bu aşkınlık kavramını tüm yönlerde ılımlılaştırmışlardır: Bu kavramı o denli esnekleştirmişlerdir ki, kavram birçok kez tüm tutarlılığını yitirme riskiyle karşı karşıya kalmıştır. Wahl, bu kavramın Heidegger'de şu anlamlara geldiğini belirtmektedir: 1) varoluşun hiçlik üzerindeki aşkınlığı; 2) varolanın dünya karşısındaki aşkınlığı; 3) Dünyanın varolan karşısındaki aşkınlığı; 4) varolanın, kendini geleceğe doğru tasarımladığı devinim içinde, kendine göre aşkınlığı. Bu denli seçmeci bir «aşkınlık» kavramı yapısında tüm karışıklıkları toplar: bu aşkınlık, doluluk fikrinden, devinim fikrinden ve aynı zamanda da dışsallık ve egemenlik fikirlerinden gelmektedir. Aynı çoklu çiftanlamlılık Sartre'ın aşkınlık kavrayışında da bulunmaktadır: varlığın kendi varlığı içindeki yaygınlaşmış direşkenlik olarak tasarımlanan eski töz kavramının yerine konulmak üzere düşünülmüş varlık «patlayışı» kavramıdır bu.

Bu tutarsız kullanımlara bizim bir açıklık getirmemiz gerekmekte. Birbirine indirgenmez üç kavramı ayırt edeceğiz:

1) Sartre'ın çeşitli adlar altında çoğu kez verimli bir biçimde kullandığı, dural yapılı varlıkbilimsel *kesiklik* (coupure) ya da *çatlak* (fissure) kavramı. Sözgelimi, aynı davranıştaki İyi ile Kötü, kötü niyetteki doğruluk ile yalan, insan varoluşundaki varlık ile hiçlik gibi biribirine yakından karışmış varoluş kipleri arasında varlıkbilimsel bir çatlak vardır.

2) Geleceğe yönelik *tasarı* kavramı; ya da önermiş olduğumuz terimi kullanacak olursak, *transproscendance*. Sartre'da ve Heidegger'de bulduğumuz sü-

rekli olarak kendi önüne atılan, ama daha yüksek bir varlık kipine ya da daha çok tümlenmiş bir doluluğa yükselemeyen insan varlığının «aşkınlığı» bu anlam gelmektedir. Gerçekte, burada, yalnızca eklemlenmiş, tasarımsal bir içkinlik söz konusudur, çünkü var-olan sonuçta kendine doğru atılmaktadır.

3) Son olarak, sözcüğün gerçek anlamıyla *aşkınlık* (Jean Wahl'a göre *transascendance)*. Bu terimle, varoluşun bağrında, sonsuz bir devinimin deneyimi ya da en azından varlık kabul etsin etmesin bir fazla-varlık'a (plus-être) doğru belirsiz bir devinim anlatılmak istenmektedir.

Sınırlamaya çalıştığımız sözcük karmaşası, halis aşkınlık deneyiminin hep ikianlamlılık içinde ortaya çıkmasından doğmaktadır; çünkü bu deneyim özgürlüğümüze sunulmuş bir fetihtir. İnsanın özgürlüğü gerçekten de yalnızca seçiş içinde gerçekleşebilir. Seçiş, varolanın gerçek bir *saltus*'u* olabilmek için, kendisine doğruluğun bir bilmece ve eylemin bir karmaşa olarak önerilmesini ister.

İlk iki aşkınlık anlayışı tüm varoluşçuluklarda ortak olan temalardır. Spinoza, Leibniz ya da Hegel türünden bütünlükçü (totalisatrice) felsefelerin tersine, varoluşçuluk için doğa, tanımı gereği, bir Düzen'den ötekine (Pascal), bir tinsel aşamadan ötekine (Kierkegaard), bir varlık kipinden ötekine (Jaspers, Heidegger, Sartre) sıçramalar yapan bir doğadır. Bu filozofların tümünün de, insan varlığının geleceğe yönelik akıcılığı üzerinde kesin bir sezgileri vardır. Ne var ki, sözcüğün gerçek anlamındaki aşkınlık (üçüncü şık anlamında), soyutlamış olduğumuz bu iki varoluşçu dalın birinde, yani hristiyan varoluşçuluk ile Jaspers'i taşıyan dal üzerinde bulunmaktadır.

(*) *Saltus* (Lat.): «Sıçrayış». (Ç.N.)

Varlık'taki bu içsel aşkınlık, fışkıran gücüyle, insanın doğal uyumlarını altüst etmektedir. Aşkınlığı özümlemenin iki yolu vardır.

En ender yol olan birincisi, mutlu yoldur. Aşkın olan burada, *aşma*'nın genel deneyimi içinde, varlığın başlangıç doluluğu ve belli belirsiz görülen görkemi olarak kavranmaktadır. Bu deneyim, tek başına yürütülen bir deneyim değildir. Bu deneyim, varlığın tanınmasını[7], Sartre'ın varlıkbilimini kaplayan egemenlik saplantısı yerine özgürlüğe kavuşturucu bir çabanın benimsenmesini içermektedir.

Bu deneyim, temel bir deneyim olmak niteliğiyle, varlığın tüketilmezliğinin deneyimidir. Gabriel Marcel'in, varoluşu sayıp dökülmez diye nitelediğini daha önce belirttik. Edep şöyle demektedir: bedenim bedenimden fazla bir şeydir; sıkılganlık şöyle demektedir: ben davranışlarımdan ve sözcüklerimden fazlayım; ironi şöyle demektedir: fikir fikirden fazla bir şeydir. Arzu, dünyanın görkeminin hiçbir zaman insanın elinde bulunmadığını duyumsamaktadır. Sartre, bu tüketilmezliğin çevrimsel bir tüketilmezlik olduğunu söyleyecektir. Bu tüketilmezlik bir çeşit derin kaynağı değil, varolanın kurduğu ilişkilerin sonsuzluğunu dile getirmektedir. Buna sözcüklerle oynamak denir. Tüketilmezlik deneyimimi tasarımladığım düşsel şemaların pek bir önemi olamaz. Önemli olan, bu tüketilmezliğin içerdiği sonsuzun gerçekliğidir. Öyle ki, varlığın keşfedilmemiş zenginliği egemenliklerinin sayısıyla azalmak yerine, sorgulamalarım genişlediği ölçüde bana o kadar tüketilmez gözükür.

Bu ilk deneyime çok yakın olan bir deneyim, *taşma* (débordement) deneyimidir. Ben varoluşumu sınırlı tutamam. Algım içinde düşüncem hemen

---

(7) Platon'un «anımsama» kavramı, Aziz Augustinus'un «belleği», Pascal'ın «Beni daha önce bulmasaydın, beni aramızdan'ı, Kierkegaard'ın «Tanrı önünde» si.

kuluçkaya yatar ve örgütlenir; düşüncemde düşünceden fazla bir şey vardır, istencimde beni bilinçli amaçlarımın ötesine kimi zaman da tersine götüren sağır istençler bulunur. Bir aşkınlığın ortaya konulması ile ilgili bir içkinlik yöntemi olan Maurice Blondel'in deneyimi bu tür bir deneyime yaslanmaktadır. Coşku, bu varlıkbilimsel deneyimin duygusal yanıdır.

Eğer vurgu, varlığa içsel olan bu fazla - varlık'ın köpüklenişinden çok bu varlığın doğrulanmasının kaçınılmaz özyapısı üzerine konursa, bizim edimselliğimizi öngördüğü tarz üzerine konursa, bir *mevcudiyet* (présence) deneyimi ve dolayısıyla bir *doğrulama* deneyimi ortaya konmuş olur. Bu betimlemeyle Gabriel Marcel'de birçok kez karşılaştık: varlığım yaşamım değildir. Varlığım «ben»in durmaksızın sahipsizleştirilmesidir; beni kendime taşıyan şeyin keşfidir (hayranlık deneyimidir bu); benim görgül varlığımdan, benim güncel ve bireysel varlığımdan daha yüce olan bir varlığa başvurudur. Kimilerinin, aşkınlık ilişkisini değerden düşürdüğüne inandıkları sadakat, bağışlama, bağlılık ve yaderklik deneyimleri burada önem kazanmaktadır. Varlığım yalnızca «*buraya atılmış* olarak, terkedilmişlik içinde kavranmaz. Varlığım aynı zamanda, başvurma deneyimi ya da bağışlanma özlemi içinde, *oraya - yerleşmiş* olarak da tanınır ve öngörülür.

Ne var ki, varlık, dolaysız doluluk deneyiminden farklı deneyimlerde, aşırı-bol (surabondant) olarak algılanabilir. Varoluşçu gelenekte bilincin mutsuzluklarının kapladığı yeri anımsayalım. Doluluk deneyimi, mutsuz varoluşun oluşunda ancak ender bulunan bir kayra olabilir. Aşkınlıkla karşılaşma, aşma edimi içinde değil de, tam sınırda, çoğu kez olumsuz biçimler altında oluşmaktadır.

Varlık bu durumda *tüketilmez* olarak açınlanmak yerine, *indirgenmez* olarak doğrulanmaktadır. Kierkegaard'ın varoluş şoku dediği şey budur. Ben

bu dünyada sonsuzun yatıştırıcı ışığı içinde yıkanmam; saltık bir Başka'ya çarptığım gibi sonsuz olana da çarparım. Başkalığı içinde rahatsız edici, tasarılarıma düşman, usum için yaralayıcı ve tembelliklerim için yaklaşılmaz bir sonsuzdur bu. Şok aynı zamanda hem yadsıma, hem de açınlanmadır. Sonlu ve sayılıp dökülebilen bir dünyada geçen deneyim, suyun bir kıyıya çarpışı gibi, kendi sınırlarım karşısında içdaralmasız, arzusuz, tasarısız olarak ölür gider. Varoluşun tüm boyutlarında şiddetle çarpılan sınır, üstdünyayı keşfetmeksizin doğrulamaktadır. Bu sınır da, tüketilmezin deneyimi gibi, olumlu bir deneyimdir. Jaspers'da açık açık ortaya çıkan şey budur. Sınır durumlar, kendilerine egemen olamadığım, kendilerine çarptığım durumlardır. Bunun için söz konusu durumlar olumsuz bir görünüşle ortaya çıkarlar: bulunduğumuz koşul içinde yukardan bakamayız bu sınırlara; ya da şöyle dersek, bu sınırlar bize sundukları isterin ardında kendilerine çarptığımız duvarlardır. Ama aynı zamanda bu sınırlar beni bilgi nesnesi olamayan dünyanın karanlık bir anlamıyla temasa geçirir. Dünya, başarısızlık içinde, başarısızlığın biçimini değiştiren bir öge olarak kavransa da yine budur durum. Sınır durağı denilen bu düşmanca yakınlık içinde, uzak saltık, ele alınmaz olan, gece içinde gizli mevcudiyet olarak açınlanır: *Deus absconditus** Seçiş sıkıntısı, sınırı varoluşun her noktasına ve anına sokar, sınır deneyimini bolluk deneyiminden ayrılamayacak bir çift durumuna getirir. Edimin kıyısındaki titreşen sınır, durmaya değil, sıçramaya, serüvene, meydan okumaya çağrı yapar.

Bu deneyimler üzerinde olumsuz bir diyalektik gelişmektedir. Düşüncenin engellerle karşılaştığı her yerde us yetkinliğe sahiptir. Varoluşçuluk, kimi zaman kabaca denildiği gibi, bir usdışıcılık değildir. Ço-

(*) *Deus absconditus* (Lat.): «Gizli Tanrı». (Ç.N.)

ğu usçuluğun açtığı kadar geniş bir alan açar usa varoluşçuluk. Ne var ki, varoluşçuluk, usun varoluşu ele geçirmenin tek kipi olmadığını; us ne kadar derinlere işlerse işlesin, onun insani koşulda tek sondaj aracı olmadığını ileri sürmektedir. Varoluş özgürlüktür ve dolayısıyla tümüyle ussallaştırılamaz. Aşkın varlık düşünce önünde nesne olarak devinimsizleşemez. Bu nedenle bir aşkınlığın bir özgürlükle kurduğu kökensel bağıntı ussal bilgi modeline uygun olmayabilir. Kierkegaard ile hristiyan varoluşçuluk bu modeli *iman*'da, yani varoluşun bir varolan tarafından özgül tarzda kavranılmasında bulmaktadırlar. İman güven denilen şeyin de karşıtıdır; iman ancak kendisini yadsıyan şeyin gerilimiyle canlanır, doğuş durumunda kalıcı bir kuşku köpüklenişiyle hayat kazanır, kuşku olmaksızın özgür bir yeti olamaz. İmanın kendine özgü kipi Pascal'e göre anlaşılmaz, Kierkegaard'a göre paradoks, Aziz Paul'e göreyse bilmecedir. Jaspers başka bir imge seçmektedir: Bu dünya başka bir dünyanın müsveddesidir; evrensel bir okumaya elverişli olmayan, şifresi yalnızca varoluşla çözümlenebilin bir dünyadır». *Şifre*, aşkınlık ile varolan arasındaki aracıdır. Şifre, yalnızca dışsal ya da sözsel amacı gören ortak anlak için okunabilir bir şey değildir. Şifrenin anlamı ancak somut varoluşa açınlanır. Uzun süredir Gündüz'ün yasası altında, ortada olan varoluş içinde yaşamaktayımdır. Ama birden, önümde, kendimde, karanlık bir nokta, bir bilmece, bir umutsuzluk barajı, bir varlık direnci, bir durumun parçalanması, bir olayın garipliği — ve onunla birlikte, fikirlerimin, gerekçelerimin, yaşamımın ve sözcüklerimin düzenine karşı sağır bir karşıçıkış belirir. Alışkanlığı ve apaçıklığı ortadan kaldırmak, alışılagelmedik şifrelerin beklenmedik bildirilerini yaymaları için suskunluk yaratmak anlamına gelen bir Gece tutkusu kaplar beni. Söylenceler, simgeler, dinler, törenler, felsefi dizgeler şifreler evrenine hep bel-

li bir evrenselliği sokmak için yaratılmış birer denemedir. Ama tüm bunlar bir şifrenin doğruluğunun, onu keşfeden varlık için her kezinde geniş ölçüde biricik olmasını, şifrenin onun için ve şifreye bakan kişi için ikircikli olmasını engellemez. Aşkınlığın belirtisi de tamı tamına buradadır. Varlık, açık, tüketilebilir ve tümüyle iletilebilir olan bir doğruluk üretemez.

Bu gece deneyimi anlara ve yazgılara göre çeşitlilik kazanmaktadır. Bizi varlığın aşırı - bolluğuna birleştiren coşkunun sönmesi olan kimi sıkıntı deneyimlerine - *taedium Vitae** sızmaktadır[8]. Bu deneyim, Jaspers diyalektiğinin anahtar - anı olan *meydan okuma*'da kışkırtıcı bir görünüme bürünebilmektedir. Kayıtsızlığa karşıt olarak meydan okuma varoluş yanında bulunur. Meydan okuma, kendi sessizliğine, gizine, bildirilerinin ikianlamlılığına yanıt verir. Varoluş tarafından sarsılma, varoluşla ilişkiye girme tarzıdır bu, demekteydi Kierkegaard. Oysa doyum kazanmış kesinlik bizi varoluştan, olumsuzlamadan daha belirgin biçimde ayırabilir. Meydan okuma, kızgın bir demirle karşılaşan sudur. Eğer meydan okuma olanaklı olmasaydı, razı olma da olanaklı olmazdı, yalnızca boyun eğme söz konusu olurdu. İnsanoğluna özgü söz varlıkbilimsel anlamını burada bulmaktadır: meydan okuma olanağı, özgür bir yazgının koşulunun kendisidir.

Aşkın varlığın dünyası olan bu varlık ve hiçlik, bilgi ve yok - bilgi karışımını ancak diyalektik bir düşünce dile getirebilir. Bunun için de kimi zaman simge ya da söylen, kimi zaman kavram olmak üzere çeşitlilik gösteren bir araçlar bütününü kullanmak gerekecektir. Ne var ki, bunu yaparken de, çelişkin kavramları biribirine çarpıştırmak, onların çok kullanılmış nosyonlarını örtük paradokslarla eğip bük-

(*) *Taedium vitae* (Lat.): «Yaşam sıkıntıları» (Ç.N.)

(8) *G. MARCEL, Homo Viator*, 291.

mek, anlakı altüst etmek için gece yollarından geç mek, kabullenmeden meydan okumaya, genellikten ayrıcaya ya da tersine gitmek söz konusudur. Varoluş işkencesi, mantığın, dilbilgisinin ve klasik biçemin yetersiz kaldığı durumda bir dil karşı - ağırlığı gerektirmektedir. Keza ahlakçı için altüst edici olan bir eylem karşı - ağırlığı da gerektirmektedir. Sözgelimi, aşkınlığın en öznel, ama aynı zamanda da en nesnel şey olduğunu söyleyeceğiz. Varolanın tüm güçlerini içselliğin keşfine yöneltip, ardından hemen, var olanı maddeci bir diyalektiğin karşıt disiplinine aktaracağız. Aynı bölgede lirik esrime, ussal çözümleme ve aforizmanın sövgü dolu şiddeti olmayı kabulleneceğiz. Tüm insani güçleri aşmak için girişilen bu sonul çabada, klasik içerme ve ilişki mantığına indirgenmez olan yeni bir varoluş mantığının isterlerini bulmaktayız.

Varoluşçu tepkinin tümel karakteri ne kadar gizlenirse gizlensin ortadadır: Hristiyan olsun, tanrıtanımaz olsun bu tepki kendini görünen salt içinde kurmaya girişmiş olan bir dünyada dinsele dönüşü göstermektedir. Hristiyan varoluşçuluk, imanın laikleştirilmesine karşı girişilen açık bir savunmadır. Felsefi düzlemde bir çeşit yalvaççа uyanıştır. Tanrıtanımaz varoluşçuluk daha ilk yayılışında kara gizemcileri gün ışığına çıkarmıştır. Bu akımın başarısı bir düşüncenin sakin ve sessiz tarzda gelişip serpilmesinden çok tanrıtanımazlığın *yeniden canlandırılmasına* benzemektedir. Felsefe, din ve duyarlık arasına gerektiği gibi oturtulamamış böylesi bir fenomenin getireceği tehlike, onun dönemin sıradan gizemci itilimlerine kapılması ve kendini bir çeşit kılı kırk yaran boş sözler yığını içinde bulmasıdır. Varoluşçuluk da varlık belirtisi taşıyan her şeyde benimsediği çift-anlamlılığın iziyle doğmaktadır. Bize düşen görev onun kaynaklarını ele geçirmek ve ölümcül büyüleri ondan uzaklaştırmaktır. Varoluşsal felsefenin, yani

«din dünyasından kaçınılmazcasına kopuk bir dünyayı betimlemeye girişmeyen tek felsefe»nin aracı görevini benimseyenlerin sesleri ile[9], kendine «metafizik olarak temelendirilmeyen her varoluşun zorunlu olarak karışık ve mutsuz bir varoluş olup olmadığını ve dolayısıyla da bu varoluş içindeki anlağın gerekli bir doğruluğun ardında koşan rolünü oynayıp oynamadığını» soranların sesi şimdiden birbirine karışmaktadır[10]. Bu noktada kendimizi, felsefi drama getirilen sivriliği sofu bir gayretkeşlikle köreltmeye girişenlerden, yaramaz çocukları entellektüel yatıştırıcılarla uslandırmaya çalışanlardan uzak tutmalıyız. Bu girişimler boşa çıkarıldığında, tükenmiş bir usçuluğun veliahtı olarak ortaya çıkan varoluşçuluğun, usun berrak biçimde kullanılması demek olan bu varoluş çiçeğinden kopmaması gerekmektedir. Varoluşçuluk eğer isterse, önceleri sarsmış olduğu Kilise için yararla sonuçlanan eylemlerin başlatıcısı şu parçalanan grupların rolünü üstüne alabilir.

Batı usçuluğu dünyaya iletilecek canlı bir bildiri taşımaktadır: eğer varoluşçuluk kimilerinin onu iter gibi gözüktüğü bu tinsel yoksunluk barokluğuna kapılmaktan kurtulursa, eğer sözcük oyunlarına sapmadan varoluşun doluluğunu yeniden keşfederse, engin zenginlikleri ve her şeye tepeden bakar tavırlarıyla üzerimize doğru yürümekte olan fikir kıtaları önünde çehresini ve usunu yenileyebilir.

---

(9) *GILSON*, L'Existence, Gallimard, 1948.
(10) *J. GRENIER, L'Existence.*

An (Instant) : Özellikle Kierkegaard'da ve Sartre'da öne çıkan bir kavram. Kierkegaard'da, dizgeleşme tehlikesine maruz kalmaya karşıt olarak, halis yaşamın belirdiği zaman dilimi. Sartre, ânı, zamanın bir ardarda gelişi olarak gören anlayışa karşı çıkar. An, kendisi için - varlık'ın zamanın her noktasında, yeni bir olma tasarısını seçerek, varoluşunda ani bir kopukluk yaratabilmesi anlamına gelir.

Aşkınlık (Transcendance) : Varoluşçu terminolojide aşkınlık kavramı kimi zaman bir adıl'ı, kimi zamansa bir süreci gösterir. Genelde, göz önüne alınan alanın dışına çıkan, bilinci aşan anlamında kullanılan bu kavram, Sartre'da, kendisi için - varlık'ın belli bir kendi olma tasarısı içinde, verilmiş olanın ötesine gitme sürecini gösterir. Kimi zaman, kendisi için - varlık'ın kendisi de aşkınlık diye adlandırılır. s. 9

An sich (Kendinde. Alm) : Başka bir şeyle ilişkisi olmadan, kendi özvarlığının sınırları içinde. s. 42

Atılmışlık (ya da «fırlatılmışlık», Alm: Geworfenheit, Fr: Déréliction) : Heidegger'in, Dasein'ın dünyaya atılmışlığını, terkedilmişliğini dile getirmek üzere kullandığı terim.

Bağlanma (Engagement) : İnsanın dünyayla hem ilgilenmesi, hem de düşünüp taşınarak kendi yapması.

Başkalık (Alterité) : Ben - olmayan'ın, ben'den ötenin durumu. Özellikle, Sartre ve Marcel'de felsefi bir kategori olarak işlenmiştir. s. 23

Başkası - için - varlık (L'Etre - pour - autrui) : Sartre'da, kendisi için - varlık'ın üçüncü ekstasis'i. Kendimin başkaları için nesne olarak varolduğu yeni bir varlık boyutu. s. 50

Birlikte-dünya (Alm: Mitwelt): Heidegger'de Dasein'ın Dünya ile kurduğu zorunluklu ilişki. s. 57

Birlikte-varlık (Alm: Mitsein): Heidegger'de Dasein'ın öteki varolanlarla kurduğu zorunluklu ilişki. s. 40

Ciddi (Fr: sérieux): Genelde, değerleri saltıklaştırarak onları bağımsız gerçekler olarak gören davranış. Çalışmada da belirtildiği gibi birçok türleri var. s. 13

Dışneden (Fr: Motif): Sartre'da, zaman zaman fiziksel neden anlamında kullanılır. Ya da bir durumun belli bir ereğin ışığı altında nesnel açıdan kavranılmasını dile getirir. s. 66

Dasein (Alm: «burada olan» anlamında): Heidegger'in insan varlığını anlatmak üzere kullandığı terim. s. 10

Durum (Alm: Lage, Fr: Stuation): Heidegger'de Dasein'ın belirdiği koşulların bütünü. Sartre'da, kendisi için-varlık'ın dünyaya bağlanma tarzı. s. 8

Dünya Heidegger'de ve Sartre'da, «araç kompleksleri» biçiminde örgütlenmiş bilinçli-olmayan varlık'ın bütünü.

Dünyanın-içindeki-varlık (Alm: «In-der-Weltsein»): Heidegger'de Dasein'ın beliriş kiplerinden birisi. s. 21, 44

Doluluk (Fr: Plénitude): Sartre'da kendinde-varlık'ın özniteliğini anlatmak üzere kullanılan bir terim. s. 68

Doğurtma yöntemi (Yun: Maieutikee): Sokrates'in paradoksa düşürmeye dayanan usyürütme yöntemi. s. 12

Geçmiş (Fr: Passé): Sartre'da, kendisi için-varlık'ın olduğu şey.

Gelecek (Fr: Avenir): Sartre'da, kendisi için-varlık'ın olanakları.

Halislik (Fr: Authenticité): Kierkegaard ve Heidegger'de, yüzeysel, düzmece varoluş koşullarına karşıt olarak, insan tekinin yüz yüze olduğu zorunlu, kaçınılmaz koşullar bütünlüğü. s. 9, 21

Ham-varolan (Alm: Seiende): Heidegger'de, Dasein'ın varolma kipliğine karşıt bir kategori. Heidegger'e göre, Dasein aracılığıyla kendisine geçilmesi öngörülen Varlık kavramı; bir *olan (ham-varolan)* değil, olanı olan olarak belirleyen şey. s. 19

Hiçlik (Alm: Nichts, Fr: Néant): Geleneksel felsefede, bir varlık eksikliği, yokluğu anlamında kullanılan hiçlik kavramı, varoluş felsefesinde, oldukça farklı bir işlev taşımaktadır. Heidegger'e göre, hiçlik, yalnızca mantıksal değil,

aynı zamanda varlıkbilimsel bir kategoridir, bir başka deyişle gerçekliğe sahiptir hiçlik. Sartre'da, Hiçlik'in kendisi belli bir varlığa sahip değildir, Hiçlik ancak Varlık tarafından desteklenir. Sartre'a göre, Hiçlik, dünyaya kendisi için - varlık'la gelir.

Hiçlemek (Fr: néantir) : Bilincin bilinç olarak, kendisi ile bilinci olduğu şey arasında kurduğu bağıntı.

İçdaralması (Alm: Angst, Fr: Angoisse): Kierkegaard'da, halis insanın somut varoluş ile karşı karşıya geldiği ruhdurumu. Heidegger'de, hiçlik uçurumu önündeki Dasein'ın temel duygusu. s. 6

İçedalış (Fr: recueillement) : Özellikle Gabriel Marcel'de öne çıkan bir kavram. Öznenin kendi içine, derinliklerine yönelmesi. s. 33, 69

İçneden (Fr: Mobile) : Sartre'da, özneyi, belli bir edimi yerine getirmeye zorlayan arzuların, heyecanların ve tutukların bütünlüğü. s. 66

İlgi (Alm: Besorgen) : Heidegger'de, Dasein'in, ham varolanlar sözkonusu olduğunda davranış tarzı. s. 44

Ipseité (kendilik, Alm: Selbsheit) : Heidegger'de, Dasein'ın, bir tasarıdan yola çıkarak kendine yönelme durumu. s. 34

Karşıtlık katsayısı (coefficient d'adversité) : Gaston Bachelard'ın, dış çevre'nin direncini anlatmak üzere kullandığı bir terim. s. 67

Kendinde - varlık (Fr: Etre en - soi) : Sartre'da, bilinçli olmayan varlığı dile getirmek üzere kullanılan bir terim. Kendinde - varlık, fenomenin varlığıdır ve bizim onun üzerine edindiğimiz bilgiyi kat kat aşar. s. 23

Kendisi için - varlık (Fr: Etre pour - soi) : Sartre'da, bir varlık eksikliği, varlık arzusu olarak tasarımlanan bilinci gösterir. Kendisi için - varlık'ın varolma kipi, olduğu şeyi olmamak ve olmadığı şeyi olmaktır. s. 20

Kendinin - önünde - varlık (Al: sich - vorweg - sein) : Heidegger'de, Dasein'ın karşılaştığı varolanların önünde olmasını gösteren niteliği. s. 19

Kötü niyet (Fr: mauvaise foi) : Sartre'da, insanın kendisine söylediği yalan. İnsan kötü niyet yoluyla kendisi için - varlık'ın sorumluluk taşıyan özgürlüğünden kaçmaya çalışır.

Mevcudiyet (Fr: présence) : Sartre'da, kendisi için varlık'ın kendinde - varlık ile kurduğu ilişkiyi dile getirir.

Olgusallık (Fr: Facticité) : Sartre'da, kendisi için - varlık'ın kendinde - varlıkla, dolayısıyla Dünya ve kendi geçmişiyle kurduğu zorunlu bağıntı. Sartre'a göre, kendisi için - varlık'ın olduğunu ya da varolduğunu söylememize olanak veren şey olgusallıktır. s. 16

Olumluluk (Fr: positivité) : Sartre'da, kendinde - varlık'ın özniteliklerinden biri olarak kullanılan terim. s. 27

Olumsallık (Alm: Kontingenz, Fr: contingence) : Ne zorunlu, ne de olanaksız olma durumu. Sartre'da, özgürlüğün olumsallığı, özgürlüğün kendinde varolmama gücü taşımaması anlamına gelir. Bilinen deyimle: «İnsan özgürlüğüne mahkumdur». s. 25

Ölüm - için - varlık (Alm: Sein zum Tode) : Heidegger'de, ölümü bir olanak olarak taşıyan Dasein'i anlatmak için kullanılır. s. 25

Sınır - durumlar (Alm: Grenzsituationen) : Karl Jaspers'in «ölüm, açlık, savaş» gibi olguları dile getirmek üzere kullandığı terim. s. 25

Şifre (Alm: Chiffre) : Karl Jaspers'te, belirsiz, yorumlanmaz nitelikte olan, bizi Aşkınlık'ın karşısına koyduğu öngörülen kavram.

Tarihsellik (Alm: Geschichtlickeit, Fr: historicité) : Varoluş felsefesinde insansal koşulun temel yasası.

Temel duygular (Alm: Stimmung) : Heidegger'de halis yaşamın ortaya çıktığı ruhdurumlarını anlatmak üzere kullanılır. s. 13

Varoluş aydınlanması (Alm: Existenzerhellung) : Jaspers'te, insanın kendini nesneye çeviren yaşam koşullarından uzak durarak, özgül gerçekliğini ortaya çıkarması eylemi.

Varoluş biçimleri (Alm: Existenzialien) : Heidegger'de, nesnel düşünme biçimleri olan kategorilere karşıt olarak, insanın kendine özgü varolma biçimleri (Dünyada olmak, birlikte olmak, korku vb.)

Zamansallık (Fr: temporalité) : Sartre'da, kendisi için - varlık'ın kendinde - varlık'ı hiçleme tasarısını yaşadığı öznel süreç.

S. R. K.

Soeren Kierkegaard: Entweder - Oder (1843)
(1813 - 1855) Furcht und Zittern (1843)
Begriff der Angst (1844)
Philosophische Brocken (1846)
Krankheit zum Tode (1849)
Christliche Reden (1848)

Martin Heidegger : Sein un Zeit (1927)
(1889 - 1976) Vom Wesen des Grundes (1929)
Kant und das Problem der Metaphysik (1929)
Was ist Metaphysik? (1929)
Holzwge (1937)
Einführung in die Metaphysik (1953)
Was heisst Denken? (1954)
Was ist das - die Philosophie? (1956)
Die Technik und die Kehre (1962)
Wegmarken (1967)

Jean - Paul Sartre : L'Imagination (1936)
(1905 - 1980) La Transcendance de L'Ego (1936: Recherches Philosophique No 6, 1965)
Esquisse d'une theorie des Emotions (1939)
L'Imaginaire (1940)
L'Etre et le Néant (1943)
L'Existentialisme est un humanisme (1946)
Critique de la raison dialectique I (1960)
«L'universel singulier» (1966. Kierkegaard üzerine hazırlanmış bir sempozyum metni)
Critique de la raison dialetique II (1985)

Karl Jaspers (1883 - 1969)	:	Allgemeine Psychopathologie (1913)
		Psychologie der Weltansschauungen (1919)
		Die Idee der Universitat (1923)
		Die geistige Situation der Zeit (1931)
		Philosophie, 3 c. (1935)
		Nietzsche (1936)
		Existenzphilosophie (1938)
		Die Schuldfrage (1946)
		Nietzsche und das Christentum (1946)
		Von der Wahrheit (1948)
		Die grossen Philosophen (1957)
Gabriel Marcel (1889 - 1973)	:	Journal métaphysique (1930)
		Position et approches concretes du mystere ontologique (1933)
		Etre et Avoir (1935)
		Du refus a l'invocation (1942)
		Homo viator (1944)
		La métaphysique de Royce (1945)

VAROLUŞ FELSEFESİNE İLİŞKİN ÇEŞİTLİ DİLLERDE YAPILMIŞ KİMİ ÇALIŞMALAR

H. J. Blackham : Six Existentialist Thinkers (1952).

H. Cambell : L'Existentialisme, Paris (1953).

A. C. Cochrane : The existentialists and God, Philadelphie, (1956)

J. Collins : The Existentialists (1952)

F. Copleston : Contemporary Philosopy (1956)

K. Douglas : A Critical Bibliography of Existentialism (1950)

F. H. Heinemann: Existentialism and The Modern Predicament (1953).

R. Jolivet : Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre, ed Fontenel, St-Wandrille (1948).

Existence et existentialismes, Paris (1953).

W. A. Luijpen : Existential Phenomenology, Pittsburgh (1960).

J. Macquarrie : Existentialism, New York (1972).

D. Martino : Existentialismo, Braga (1955).

G. R. Olson : An Introduction to Existentialism, New York (1962).

P. Prini : Existentialismo, Roma (1959).

K. F. Reinhardt : The existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialisme, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel-(Milwaukee, 1952).

L. Severini : Existentialismo, Barcelone, Herder (1961).

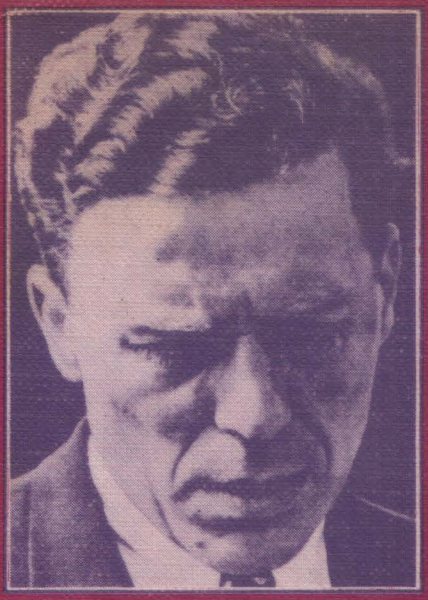
P. Tillich : Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenz philosophie, Stuttgart (1961).

X. Tilliette : Philosophes contemporaines: G. Marcel, M. Merleau-Ponty, K. Jaspers (DDB(1962).

R. Troisfontaines : Existentialisme et pensée chrétienne, Louvain-Paris (1948)

R. Verneaux : Leçons sur l'existentialisme, Paris (1945).

S.R.K.



1947 yılında, varoluşçuluk akımının en çok gündemde olduğu bir dönemde yayımlanmış olan **varoluş felsefelerine giriş** başlıklı çalışma, **kişiselci** düşünce hareketinin önde gelen temsilcilerinden Emmanuel Mounier (1905-1950) tarafından kaleme alınmış bir yapıttır. Mounier bu yapıtında, II. Dünya Savaşı sonrasının düşünce sahnesinde ağırlıklı bir yer kaplamış olan varoluşçuluk felsefesinin, **Özgürlük, Bağlanma, Eylem** vb. önemli temalarını köktenci bir eleştirel bakışla ele almakta ve sözkonusu temalara **kişiselci** görüş açısından yaklaşmaktadır. Çalışmanın özellikle düşünürlere değil de, 'sorun'ların kendilerine ağırlık veren tematik yanı, bu felsefe akımına ilişkin olarak ülkemizde daha çok kronolojik bilgilerle sınırlı kalmış olan girişlere, önemli bir boyut eklemektedir.

DÜŞÜNCE DİZİSİ: 9/64

Fransızca'dan çeviren
Serdar Rifat Kırkoğlu

alan yayıncılık