H. J. BLACKHAM

altı varoluşçu düşünür

kierkegaard nietzsche jaspers marcel heidegger sartre



DOST

Altı Varoluşçu Düşünür

H. J. Blackham

İngiliz hümanizminin babası sayılan eylemci, öğretmen, yazar ve filozof H. J. Blackham 31 Mart 1903'te doğdu. Gençliğinde İngiltere'de bir çiftlikte çalıştı. "Hümanizm bir öğretimdir, yaşamın içinde bir eğitimdir ve pratikte bir yardım organizasyonudur" diyen yazar, eğitimini geliştirmek amacıyla birçok hümanist kampanyaya katıldı. *Ethical Union*'da liderlik yaptı. 1960'larda *Ethical Union*'ın *British Humanist Association*'a dönüşmesinde kurucu rol üstlendi ve bu birliğin ilk başkanı oldu. İki yıl süreyle Yorkshire'daki Doncaster Grammar School'da İngilizce okuttu. Akademi'den ayrıldıktan sonra felsefeyle ilgilenmeye başladı ve A. J. Ayer, Julian Huxley ve Barbara Wootton gibi önemli entelektüellerle birlikte çalıştı. "Education for Personal Autonomy" ve "Education and Drug Dependence" üzerine yazdığı yazılarda ahlaki eğitimin önemiyle derinden ilgilendi. *Fable As Literature* adlı eseri 1985'te yayımlandı. *Journal of Moral Education*'ın kurucusudur.

1988 yılında Barbara Smoker, yazarın sekseninci doğum günü şerefine yazılarından ve alıntılarından oluşan bir kitap derledi ve bu kitap bazı eklemelerle birlikte Blackham'ın yüzüncü doğum yılında (2003) yeniden yayımlandı. Bu sıralar, uzun süre yaşadığı Wye Valley'de (Galler) emekliliğinin tadını çıkarıyor; okuyor, düzenli olarak yazıyor ve sebze yetiştiriyor.

D

Blackham, H. J.
Altı Varoluşçu Düşünür
ISBN 975-298-202-6 / Türkçesi; Ekin Uşşaklı / Dost Kitabevi Yayınları
Aralık 2005, Ankara, 166 sayfa.
Felsefe-Felsefe Tarihi

ALTI VAROLUŞÇU DÜŞÜNÜR

H. J. Blackham

DOST
kitabevi

ISBN 975-298-202-6

Six Existentialist Thinkers
H. J. BLACKHAM

© H. J. Blackham, 1961

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Aralık 2005, Ankara

İngilizceden çeviren Ekin Uşşaklı

Yayına hazırlayan Suat Kemal Angı

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad 37/4, Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com
bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Önsöz 7

1 Søren Kierkegaard (1813-1855) 9

2 Friedrich Nietzsche (1844-1900) 31

3 Karl Jaspers (1883-1969) 49

4 Gabriel Marcel (1889-1973) 71

5 Martin Heidegger (1889-1976) 91

6 Jean-Paul Sartre (1905-1980) 113

7 Kişisel Varoluş Felsefesi 151

Frank C. Ade için

Önsöz

Bu kitabın amacı bir eleştiri ya da bir savunma değil, bir sunum yapmaktır. Varoluşçulara dair, genel düşünceler içeren yeterli sayıda popüler değerlendirme yapılmıştır. Bu düşünürler arasında bir ayırım yapma zamanı gelmiştir; onlar bir ekolün savunucuları değildirler ve onların hayli bireysel düşünüşlerine, uyruklarına ve tutumlarına dair etkileyici bir unsur da, düşüncelerinde birbirleriyle ilgili oluşlarıdır: Birbirlerini yönlendirmişlerdir; doğal bir aile oluşturmuşlardır; her biri bir diğerine ışık tutmuştur ve bir arada ortak temalara dair bir içerik geliştirmişlerdir. Bu nedenle, bu kitap bir bütün olarak okunmalıdır.

İngilizce bir özet biçiminde bu yazarlara dair bir değerlendirme kaleme almış olmamın özrü, aralarından çağdaş olanların tam olarak tercüme edilmemiş olması, çok sayıda eser vermiş olmaları ve okunmalarının kolay olmayışıdır. Bu çalışmalar birer giriş ve birer ipucu niteliğini taşıyabilir. Son deneme eleştirel bir değerlendirme olma amacını taşımamaktadır; yoruma açıktır ve kimi yaygın yanlış anlaşılmaları gidermeyi ve hayal ürünü eleştirileri çürütmeyi amaçlamaktadır.

Her ne kadar bu çalışmalar okuyucunun her bir düşünürü bir ekolün savunucusu olarak değil de, kendi değerine göre bireysel olarak ele almasını gerektirse de, akımı insan düşüncesinin geniş perspektifinden görmeye çalışmak da hoş görülebilir. Bireyciliğin, Rönesans'ın ya da çağdaş liberalizmin ya da Epikurosçuluğun ampirik bireyselciliğine olduğu kadar Roma'nın ya da Moskova'nın ya da Platon'un evrensel sistemine de karşı olan itirazcı ya da stoacı biçimi, modern bir tabirde tekrar doğrulanmak için ortaya çıkar. Bunlar her tür resmi doktrinden ya da inançtan daha derin olan kalıcı düşünme ve davranış biçimleridir. Arı birer tür olarak, çeşitli uzlaşma formlarının kaçındığı erişimleri ve eksiklikleri gösterirler; ayrıca, yalnızca arı formların sahip olabileceği dramatik nitelikleri de gösterirler. Eğer bu esaslı bir analiz ise, varoluşçuluk (kimilerinin düşündüğü gibi) çağımızın şiddeti ve parçalanmışlığıyla ilişkili histerik bir irrasyonalizm bulgusu değildir: Tarihin henüz çözümlememiş olduğu bir idealler karmaşası içinde, insani deneyimin gerekli aşamalarından birinin çağdaş anlamda dirilişidir. Eğer bu önem sıralamasına sahipse, gerçek bir dikkati de hak etmektedir.

Son olarak, varoluşçuluk hakkında bilgi sahibi olmak isteyecek denli ilgili genel okuyucunun bu kitapta, gerçekten istediği takdirde anlayamayacağı hiçbir şey yer almamaktadır. Zorluklar vardır ama bunlar teknik değildir ve genel okuyucudan çok filozofa sıkıntı verecektir.

H. J. B.

1
Søren Kierkegaard (1813-1855)

I

Kierkegaard azimle vatandaşlarının Hıristiyan inancına dair iddialarını kışkırtmış ve onların Alman kültürüne dair kibirlerini Atinalı nüktedanlığının kalıcı hedefi haline getirmiştir. Kararlı mücadelesinin ciddiyeti, onun normal insani mutluluktan ve kuşağının yoldaşı olmaktan kopuşunu damgalayarak, onu yalnızlığa ve trajik bir role mahkûm etmiştir. "Egoist bir biçimde ayrı duran ve göğe yükselen yalnız bir köknar ağacı gibi ayaktayım, gölgem yok, ve yalnızca orman kumrusu kuruyor dallarımda yuvasını." Kendi ülkesinde saygı görmeyen bir peygamber mi yoksa yalnızca bir vakıa mı olduğu, bugüne dek onun birçok müridi ve beğenisi ile ne ona ne de fikirlerine sempati duymayan ve sabredemeyen diğer grup arasındaki bir fikir ayrılığıdır ve bu fikir ayrılığı hem nevrozunu hem de amacını yeterli şekilde açıklar. En azından müritleri onu okumuş ve incelemiştir, ve hiç kimsenin onu insanoğlunun sıra dışı entelektüel ve edebi gücünden ve de Hıristiyan iç yüzünün samimi bütünlüğünden etkilenmeden okuyamayacağı rahatlıkla söylenebilir. Fiziksel olarak deforme olmuştu, bir suçluluk duygusuyla sakat kalmıştı,

o "pazar yerindeki dehaydı": Bu, eninde sonunda patlayacak bir karışım, uç noktalara varan bir yoğunlaşma ya da dağılma idi. İlk kitabı *Ya-Ya da*'nın mutlak ayrıcı yanı, ki bu tüm düşünüşünün anahtarı olmuştur, Hegelci uzlaştırma ve sentez ilkesine saldırışının tek ve temel sloganı değildi; bilinçli olarak gerilim, tutku, kurban etme, bireysellik ihtiyacına dayandırılmıştı. Mutlak yoğunlaşma ile mutlak dağılma arasında seçim, kaçınılmaz biçimde kesindi: Bir şeyi düşünmeyi ve amaçlamayı öneriyordu ve çağına başkaldırışı dikkatlice tasarlanan, aktif hayatında bütün enerjisiyle, teoloji ve felsefede hâlâ yankı uyandıran etkilere sahip bir sonuca ulaşmak için çalışan, bir kenara bırakılmış bir adama, bir kurbana, bir kişiliğe dönüşmüştü; oysa içsel yönelişinde bu dünyadan kopuk, "tarihi ifadeyle ölümcül bir hastalıktan, ama şiirsel ifadeyle ölümsüzlük arzusundan hayatını kaybetmiş" bir adam haline gelmişti.

Felsefe Parçaları (1844) ve *Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* (1846) Kierkegaard'ın hayatının amacının gelişiminde merkezi eserleridir. Bu iki kitap birlikte, mümkün olduğunca doğrudan ve yöntemli bir şekilde, yöntemleri dolaylı olan ve felsefesi bir sistem oluşturmayan bir adamın felsefi düşünüşünü ortaya koymaktadır. Kendi içlerinde başlıklar, Hegel'in ('Sistem') egemenliği altında meydana getirilmiş karmaşık sistemin karakteristik ifadeleridir. Varoluşçuluk, Saf Düşüncenin absürdlüğüne karşı bir protesto olarak başlamıştır, düşüncenin değil, Varoluşun içkin hareketlerinin mantığı olan bir mantık. Tüm zamanların ve tüm varoluşların seyircisine, Saf Düşüncenin spekülasyonlarından kendi koşullandırılmış düşünüşünün sorunları ve olasılıklarına dek, nasıl yaşanılacağını ve bildiği hayatı yaşamayı öğrenmek isteyen, var olan bir birey olarak seslenir. Kierkegaard aşırılıklarını kontrol eden ve ayağı yere basan diyalektik bir ustalıkla, Sokrates'in Hegel ile nasıl alay edeceğini hayal eder. Hegel'in kıtada böylesine abartıldığı ve yüceltildiği bir dönemde, Hegel karşısındaki gücü kendi yaşama arzusunun şiddetli sancılarından kaynaklanmaktadır. Öğrencilik günlerinde, Hıristiyanlığı reddeden Kierkegaard kendini Hegel'e adamıştı.

> "Kuşku duyan bir gençliğe, var olan bir şüpheciye, bir düşünce kahramanında sevilesi ve sınırsız, genç bir güvenle dolu bir gençliğe yol açın. Hegel'in pozitif felsefesinde gerçeği, varoluşun gerçeğini arayan bir gençlik: Hegel üzerine aşılması zor bir nükte yazacak (...) kendini koşullandırmadan, dişil bir adamayla, ama sorununa sarılacak yeterli bir kararlılıkla kendisini teslim etmesine izin verin: Bundan şüphe duymaksızın bir hicivciye dönüşecektir. Gençlik varolan bir şüphecidir. Şüpheyle dört dönerek ve hayatı

için bir dayanak noktası bulmaksızın gerçeğe uzanır – onun içinde var olabilmek için. O negatiftir ve Hegel'in felsefesi pozitiftir – o halde, Hegel'de sığınılacak bir liman aradığına ne şüphe! Ne var ki, aranan gerçeklik içinde var olunacak bir şeyse, var olan birey için saf düşünce felsefesi bir kâbustur. Saf düşüncenin rehberliği altında var olmak, Danimarka'nın bir kurşunkalem ucundan daha büyük gösterilmediği küçük bir Avrupa haritası yardımıyla Danimarka'da seyahat etmeye benzer – aslında bundan bile daha imkânsızdır. Gençliğin Hegel'e duyduğu hayranlık, merak ve sınırsız güven, Hegel üzerindeki hicvin ta kendisidir." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Spekülatif felsefeye dair hayal kırıklığı ve sürekli umutsuzluğu onu Hıristiyan inancı sorusuna geri götürmüş ve dikkat dağıtıcı, aldatıcı, bütünüyle felsefi düşünüş ve yaşayış için yıkıcı olan nesnel bir sistem-kurmaya dair yerleşik düşmanlığını keşfetmiştir; zira böyle bir düşünüş ve yaşayış bireysel varoluşun gerçek sorunlarından hayat boyu kaçışı sağlar. Kierkegaard Hıristiyanlığı reddederek inanç ve akıl arasındaki tutarsızlığı algılamış, spekülatif felsefeyi reddederek bu algılayışı korumuş ve kendi konumunu bunun üzerine inşa etmiştir. İnanç ve akıl, yani Hıristiyanlık ve kültür arasındaki kalıcı yarığın zorla fark edilmesi sayesinde, Hıristiyanlığın anlamını yenilemeyi hayatının gayesi haline getirmiştir. Hıristiyan vahyinin asimle edildiği, olası ve kabul edilebilir kılındığı, bir mirasa dönüştürüldüğü, tam bir dünya görüşü içinde tarihin geri kalanı ile uzlaştırıldığı bir ortamda, çaresiz bir saçmalık, kalıcı bir saldırı olmayan, bir seçim dayatmayan gerçek bir Hıristiyanlık da var olamazdı. Bu noktada Hıristiyan düşüncesinde süregelen bir eğilim yeniden kendini göstermektedir. Daima, inancın ve aklın uzlaştırılmasına, Hıristiyan inançlarının felsefileştirilmesine, doğal teoloji ağacına vahiy aşılanmasına yönelik bir çaba vardır – Aquinolu Aziz Tommaso, Ficino ya da Hegel'inki gibi farklı sistemlerde açık bir şekilde görülebileceği gibi. Akla ve deneyime tümüyle yabancı olduğundan, asimilasyon yetisi olmadığından, düşüncenin önünde bir sınırlama ve bir engel oluşturduğundan, Hıristiyan inançları er ya da geç yadırganacaktır – bir Pomponazzi, bir Luther, bir Pascal, bir Kierkegaard'ın çalışmalarında farklı şekillerde görüldüğü gibi. Böylesi bir düşünce akımı septik akıl ve dini vicdan arasındaki gerilimden kaynaklanabilir, ama aynı zamanda Hıristiyan dogması ve laik kültür arasındaki mevcut gerilimi de yansıtmaktadır.

Kierkegaard'ın argümanı Hıristiyan inancının nesnesini ve onu kavrama şeklini ele alır. Yani, doğmuş ve tarihin içinde yaşayan bir insan

Tanrı'nın kendisi olduğunu söyler ve hayatını o ve onun dünyası üzerine kuracak olan insanlarla bir çelişkiye girerek utanç içinde ölür. İnancın üzerindeki gerilimi hafifletecek hiçbir şey olmamıştır. Hıristiyanlığın tarihi başarısı değersiz bir kanıttır. Bugünkü kuşak, İsa'nın çarmıh üzerinde aşağılanışına şahit olan çağdaşlarıyla tam olarak aynı konumdadır. Bugünkü inanç, On iki Havariye inanma inancı olmadığı sürece, en saçma iddialarda bulunan bir adama inananlarınkinden daha farklı bir inanç değildir. Bu iddianın gerçekliği olayın doğası içinde kısmen kesinleştirilemez ya da incelenemez: Aksine, insan ile Tanrı kavramına özgü olan kutsal arasındaki mutlak kesinti bunu imkânsız kılar, yani herhangi bir insan aklınca gerçek olarak algılanamaz, bir olasılık olarak değerlendirilemez. Bir öğretmen aracılığıyla bir gerçeğin algılanışı (örneğin geometride), dini inançta uygulanamayacak bir öğrenme sürecidir. Faal akıl Tanrı'nın İsa'da vücut bulması gerçeğine inanmaya istekliyse, bu yalnızca bir aldatmacadır; çünkü alışıldık olanın içindeki kavranılmaz olanı fark edebileceğini iddia eder. Hiçbir mevcut eğitim aklı böylesi bir başarıya ulaştıramaz. Eğer bir insan Tanrı olduğunu iddia ediyorsa, o zaman, aklın yapabileceği tek şey bu iddiayı dikkate almak ve bununla ilgili tüm durumlara özel bir ilgi göstermektir. Ne var ki, kanıtın gerçekliğinin sorgulanması gerekliliği (ki bu da tek başına hiçbir zaman belirleyici değildir) konu dışıdır, çünkü tarihi gerçekler tartışmaya açık değilse, sorgulayan kişi bunlarla ne yapacağına karar vermekten daha öteye gidemez. Tanrı'nın İsa'da vücut bulması hiçbir zaman akıl yoluyla kavranılamayacak ya da kabul edilemeyecek bir ikilemdir ve bu nedenle bunun en önemli gerçeklik olduğu iddiası düşünceyi sınırlar ve sorgulayıcıyı bir belirsizlik tutkusuna iter. Eğer kişi, Tanrı'nın inayetiyle, aklı ve deneyimi bir kenara bırakır ve kendisini inanç tutkusu paradoksuna kaptırırsa, 'suyun yetmiş bin kulaç derinliklerinde, dibindedir' ve her şeyi tehlikeye atar. Risk alma kararı da kesinlik sağlamaz. İkilemin anlaşılmazlığı mutlaklığını korur; azaltılamaz ya da genelleştirilemez. Bunun inanç yoluyla kabulü, akla yönelttiği tecavüzü azaltmak için hiçbir şey yapmaz: Zekâ ile sürekli bir gerilim içindedir, acı çekmenin ve tutkunun nedenlerinden biridir, en güçlü kavrayışı en basit olana indirger ve anlamsız kılar; çünkü kendini tüm felsefenin sınırı olarak ortaya koyar ve söz konusu olan şey ebedi mutluluktur.

İnanç kararı etik bir dünyayı terk etme, her türlü bağlılıktan, özellikle de en önemlisinden kopma kararını gerektirir. Yalnızca inançlılık kararı bile dışsallaştırılabilir (bir manastıra kapanmak gibi örneğin). İnanan hiçbir fark edilir dışsal farklılık olmaksızın eskisi gibi devam

eder, ama tam bir içsel farklılık vardır. Her şeyden vazgeçilir; aynı zamanda eski zevklerin hepsine hâlâ sahiptir ve bunlara duyduğu arzu da bu nedenle vurgulanır: Vazgeçme, sahip olma, tutku eşit derecede gerçektir ve her gün yenilenir. Bu, inanç ile akıl arasındaki gerilimi arttıran, acı çekmeye ve tutkuya dönük içsel bir gerilimi sürekli besler. Normal insan hayatı ile inanç hayatı arasındaki yarığın klasik örneği, İbrahim'in İshak'ı kurban etmeye hazır oluşudur, ki burada insan hayatının en kutsal etik kesinliği, inancın belirsizliğine boyun eğmektedir; nefret uyandırıcı ve kişiyi acımasızca yaralayan ve aklın tamamıyla lanetlediği şey, onun doğru olduğunun kesinliği ile değil, karar yoluyla yerine getirilir.

Böylesi bir Hıristiyanlık akıl hayatına bir müdahaledir; toplumu, her şeyden önce kurulu bir Hıristiyan toplumunu aksatmadır. Onun insan düşüncesini ve iradesini kışkırtması düzeni kalıcı bir biçimde altüst eder, çünkü bu insana hitap eden bir sestir ama kişi bu sesi asla kendi kulaklarıyla işitemez.

Kierkegaard'ın teolojisi diriltenin tövbeye çağrısıdır: günaha, umutsuzluğa, tövbeye ve maneviyata, kurtuluş için İsa'ya dönmeye, iman yeteneğine, yeni doğuma ve Tanrı'nın inayetinin olduğu bir hayata duyulan inanç. Sofistike Hıristiyanlar felsefeyle zina teşkil eden bir oynaşma içinde olmakla suçlanırlar ve Hıristiyan olmanın bu kaba muhafazakârlığa sadakati aşağılamak anlamına geldiğini anlamaya davet edilirler. Bir Hıristiyan medeniyetinin mağrur mirası içinde büyümek, temel olana yönelik feci bir unutkanlıktır; Venedikli bir neslin şehirlerinin kazıklar üzerine kurulu olduğunu fark edememesi gibi. Hıristiyan uygarlığı, Hıristiyan inancını kişisel kararlarıyla yaşayan bireyler toplamından başka bir şey değildir. Bu görünmez nicel gerçeklik görülebilir sonuçlar doğurur. "Hayata çok çeşitliliği veren, rengârenk halısını dokuyan nicel olandır; ipliği eğiren de Kaderin kız kardeşidir. Ne var ki, felsefe de diğer kız kardeştir ve onun görevi de ipliği kesmektir; ki nasıl göründüğünü bir kenara koyarsak, nicel çabalar ne zaman yeni bir nitelik yaratmaya kalkışsa yapılması gereken hep budur." Tam bu noktada Düşünür Kierkegaard, Kenan ülkesinin daha üstün kültürüyle birleşme kaderini reddederek çölün canlı, ilkel inancına yönelen Karmel Dağı'ndaki İlya (Hz. İlyas) gibi, Hegel ve modern dünyaya meydan okur – vahim bir karar.[1]

1) Hegel erken dönem tarih çalışmalarında, İbrahim'in kendini anavatanı ve ailesinden koparışıyla uğraşmıştır; doğal bağlardan ve kültürel köklerden katı bir kopuştur bu ve başlangıçta Museviliğin belirleyici temelini yaratıyor gibidir. Bu temel Kierkegaard'ın kendinde de yeniden doğar. Bkz. Nohl, *Hegel's theologische Jugendschriften*, s. 243, 371.

Kierkegaard'ın önemi, yalnızca bir vaiz değil, bir düşünür oluşudur. O her ikisidir, bütün ve bölünmezdir: O İlya ve Sokrates'tir. "Hayatım insanları haberdar kılmak için hesaplanmış bir vecizedir." Günlüğündeki bu cümleyle bilinçli misyonunu özetler. Onun tüm hayatı yalnızca yazını değil öğretisidir ve bu bir vecizedir, yoğunlaşmanın ve vazgeçişin uç noktası (tek bir şeyi düşünmek ve amaçlamak); hesaplanmış, bilinçli ve ayrıntılı bir şekilde tasarlanmıştır; ve öğreti hiçbir şey meydana getirmeyi değil, yalnızca meydana getirmeye yardım etmeyi amaçlar. Kendini tamamıyla ebelik sanatına adamış bir kişilik, bir ironi ustası (en büyüklerinden biri) olarak modern felsefede Sokratik bir rol oynar; çağdaşlarının kendilerinden kaçışlarını ve gizli umutsuzluklarını ve var olan bir birey olmanın ve bir Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğini ortaya çıkartmayı amaçlar. O, bir parça bilgi uğruna doğuştan gelen şüpheci cehalet hakkını satmış olan bir kuşağı muştulayan bir peygamberdir. Muhafazakâr bir Hıristiyan olduğu gibi, düşünce ve iradenin temel yasaları ile ilgilenen ve yalnızca Hıristiyan inancını himayesi altına aldığı için değil, yanlış ve vahim bir hiyerarşi ile etik iradeyi yansız bir zekânın altına yerleştirerek, tüm hayati kararların yerine aldatıcı görüşler koyarak kategorileri birbirine karıştırdığı için de spekülatif felsefeyi reddeden bir filozoftur ve Danimarka'nın en önemli düşünürüdür.

II

Kant'ın eleştirel felsefesi, herkesi kışkırtan ama hiçbirini tatmin etmeyen bir yolla modern felsefenin en temel sorusunu (ne bilebilirim?) yanıtlar. Eğer düşünce hedefini, ortak yapılanmalarında olduğu gibi, herkesçe kabul gören ilkelere göre görünümleri düzenlemek ve yorumlamak yoluyla oluşturuyorsa ve hiçbir zaman bu görünümlerin zemini olan şeyi kendi içinde kavrayamıyorsa, kurulu bilimin içsel nesnelliği açıklanabilir, ama gerçekliğin bilinmesi olarak değeri çift anlamlıdır ve şüphecilik ile nihilizmin yolu açıktır. Modern felsefenin en cüretkâr ve hırslı çabası olan Felsefe ve Varoluş birliğini kurmak yolunda Hegel, felsefenin kendi hedefini düşünebileceğini çünkü doğa ve tarihin kendi içlerinde, düşüncenin öz hedefe dönüştüğü birer araç olduğunu göstermeye çalışmıştır – dönüştüğüm şey üzerinden kendimi tanırım. Düşüncenin ve şeylerin yapısı baştan sona homojendir. Bu tezin muazzam sunumu Kierkegaard'a, mantıklı olanın doğru olmadığını, saf düşüncenin salt fantezi olduğunu göstermiştir. Düşünce ve şeyler homojen değildirler.

Bir tarih felsefesiyle varoluştan soyutlanan düşünce, varoluşu değil kendini sorgular; gerçek süreç haline gelen ve düşünülemeyecek olan gerçekler düşünürü kendi aldanışı ile yalnız bırakarak kaybolur. Bu nedenle Hegel Kant'tan daha başarılı değildir.

> "Düşüncenin kendisine saldıran bir şüphecilik, üzerinde düşünülmek yoluyla yenilgiye uğratılamaz, çünkü bunu gerçekleştirmesi gereken temel araç isyan eder. Bu tür bir şüphecilik için yapılabilecek tek şey vardır ve bu da onunla ilişkiyi kesmektir. Saf düşüncenin fantastik gölge oyununda Kant'a yanıt vermek, tam olarak ona yanıt vermemektir. Düşünülemeyecek tek kendinde-şey (thing-in-itself) varoluştur ve bu da felsefenin düşünmeye dair alanı içine girmez. (...)
> "İdealizm tezine teslim olmak yerine, kendinde-şey sanki düşünceyi aşarmışçasına, işte tam da böyle, bir tutku olarak tüm gerçeklik sorununu reddedecek şekilde, ki diğer tutkuların üstesinden de onlara yol açarak gelinemez; Kant'ın gerçekliği düşünce ile ilişkilendiren yanıltıcı düşüncesine bir son vermek yerine; gerçekliği etik kategoriye koymak yerine; Hegel gerçek bir ilerleme kat etmiştir, çünkü o akıl almazdır ve saf düşüncenin araçlarıyla idealist şüpheciliği yenmiştir; ki bu yalnızca bir hipotezdir ve her ne kadar kendini bu şekilde ortaya koymuyor olsa da, harikulade bir hipotezdir. Saf düşüncenin muhteşem zaferi, ki bunun içinde varlık ve düşünce birdir, hem gülünç hem de ağlanacak bir şeydir; çünkü saf düşünce alanında bu ikisini birbirinden ayırt etmek bile imkânsızdır. Düşüncenin geçerliliği olduğu fikri Yunan felsefesince sorgusuz sualsiz kabul edilmiştir. Sorun üzerine düşünerek, kişi aynı sonuca varmak durumundadır. Peki ama düşüncenin geçerliliğini gerçeklik ile karıştırmak neden? Geçerli bir düşünce bir olasılıktır ve bunun gerçek olup olmadığına dair yöneltilecek her ek soru geçersiz bir soru olarak reddedilmelidir." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

O halde felsefe idealdir, saf anlaşılabilirliktir, olasılıktır ve bu nedenle de varoluştan ayrılır. Peki ya, düşünemediği varoluşla ne şekilde ilişkilidir? Var olan bireydir o ve –aralıklarla– düşünür. Önce ve sonra düşünür ve düşüncesi kendi varoluşu ile ilgilidir ve geçerlidir. Böylelikle, önemli ve özel düşünme işi düşünürün kişisel varoluşuyla bir aradadır, çünkü düşünür bir olasılıkla olduğu gibi diğer tüm gerçekliklerle de ilişkilidir. Kişinin kendi etik gerçekliğinin dışındaki gerçekliklerle ilgilenmesi bir yanlış anlaşılmadır: Her birey izole edilir ve kendi için varolmaya zorlanır. Birey inkâr edilemez; yalnızca kendi içinde değerlendirilebilir. Kendi varlığı düşüncesinin öncelikli ve özel nesnesidir, bu yolla kendi dışındaki

her şeyi yargılar. "Sokrates, enerjisi düşünmeye adanmış bir adamdı; ama diğer tüm bilgileri kayıtsızlığa indirgeyerek, sonsuza dek etik bilgiyi ön plana çıkartmıştır."

> "Düşüncenin üstünlüğünü iddia etmek Gnostisizmdir; öznenin etik gerçekliğini tek gerçeklik haline getirmek evren-tanımazcılık olarak görülebilir. Her şeyi açıklayan çok meşgul bir düşünüre, tüm evreni hızla inceleyen çevik bir akla bu şekilde görünmesi durumu, yalnızca bu tür bir düşünürün özne için etiğin ne anlama geldiğine dair oldukça aciz bir nosyonu olduğunu kanıtlar. Eğer Etik kendini korumasına izin vererek, tüm dünyayı böylesi bir düşünürden ayıracak olsaydı, büyük olasılıkla bunu kayda değer bulmazdı ve bunun olmasına izin verirdi – bu da evren-tanımazcılığa dönüşür. Peki neden kendini bu denli küçümseyerek düşünür? Eğer kişinin kendini bir başka insanın etik gerçekliği ile tatmin etmek için tüm dünyadan vazgeçmesi gerekliliği bizim amacımız olsaydı, değiş tokuşun işe yaramaz sayılması bu kişiyi haklı çıkarabilirdi. Ama diğer taraftan, kendi etik gerçekliği onun için 'cennet ve dünya ve onun içindeki her şeyden,' altı bin yıllık insanlık tarihinden, hem astrolojiden hem de pozitif bilimlerden ya da çağın gereklilikleri ne olursa olsun estetik ve entelektüel olarak büyük bir bayağılık olan her şeyden daha önemli olmalıdır. Ve eğer böyle değilse, bu bireyin kendisi için daha da kötüdür, çünkü bu durumda hiçbir şeye sahip değildir, hiçbir gerçekliğe; çünkü diğer tüm şeyler için azami erişilebilir ilişki olasıdır.' (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Öznenin etik gerçekliği ile ifade edilmeye çalışılan nedir? Varoluş harekete bağlı olduğundan, 'var olan bir bireyin karşı karşıya kaldığı güçlük, her şey bitmeden önce varoluşuna nasıl bir süreklilik kazandıracağıdır.' Yanıt şudur: "Var olan bir birey için hareket hedefi, sabit bir karara varmak ve onu yenilemektir." Düşünür, tam bir içsel bağlılık olan kritik kararlarla (örneğin, meslek, evlilik, inanç gibi kararlar) kendini oluşturmak ve yenilemek suretiyle, kendisine istikrarlı bir etik gerçeklik kazandırır. "İradesini bu yolda kullanarak, büyük bir nesnel tutku yoğunluğuyla ve kişinin ebedi sorumluluğunun bilinciyle belirleyici bir adım atmayı göze alarak (ki her insan bu kapasiteye sahiptir) kişi hayat hakkında başka bir şey öğrenir ve bunun angaje olmaktan oldukça farklı bir şey olduğunu öğrenir; her yıl sistem için başka parçaları bir araya getirmek yoluyla."

> "Bu etik gerçeklik, biliniyor olmakla tek bir olasılığa dönüşmeyen tek gerçekliktir ve yalnızca düşünülüyor olmakla bilinebilir; çünkü bu kişinin

kendi gerçekliğidir. Bir gerçekliğe dönüşmeden önce o kişi tarafından tasarlanmış bir gerçeklik biçimi olarak ve bu nedenle de bir olasılık olarak biliniyordu. Ne var ki, bir başka insanın gerçekliği durumunda, onu kavramadan hakkında hiçbir bilgiye sahip olamazdı; ki bu da, durumu bir gerçeklikten bir olasılığa dönüştürdüğü anlamına gelir. (...)

"Yapmaya niyetlendiğim ama henüz gerçekleştirmemiş olduğum bir şeyi düşündüğümde, bu kavramın içeriği, ne denli mutlak olursa olsun eğer kavranmış bir gerçeklik olarak tanımlayabilmek mümkünse, bir olasılıktır. Aksine, bir başkasının yapmış olduğu bir şeyi düşündüğümde ve böylelikle bir gerçekliği tasarladığımda, bu verili gerçekliği gerçeğin dışına çıkartarak, onu olası olanın konumuna yerleştiririm; çünkü tasarlanan bir gerçeklik bir olasılıktır ve düşüncenin dayanak noktası olan gerçeklikten daha üstündür, ama gerçekliğin dayanak noktasından değil. Bu, özne ve özne arasında etik açıdan hiçbir yakın ilişki olmadığını gösterir. Bir başka kişiyi anladığımda, onun gerçekliği benim için bir olasılıktır ve onun olasılık görüşü içinde bu tasarlanan gerçeklik, 'yapmamış olduğum bir şeyin düşüncesi onu yapıyor olmamla ilişkili olduğundan, benimle doğrudan ilişkilidir." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Tarihi gerçeklik bile bir olasılık olarak anlaşılır ve yönetim üzerindeki belirleyici etik etkisi bile, gerçeklikten olduğu kadar sorundan da bağımsızdır.

"Herhangi birisine, bir başkası gerçekten yapmış olduğu için iyilik yapılması son derece yanlıştır; çünkü bunu gerçekten de kendi başına yapma noktasına gelirse, bu ötekinin gerçekliğini bir olasılık olarak anlamak yoluyla olacaktır. Themistokles, Miltiades'in kahramanlıklarını düşünerek uykusuz kaldığında, onu uykusuz bırakan şey, bir olasılık olarak bu kahramanlıkların gerçekliğinden duyduğu endişe idi.* Miltiades'in kendine atfedilen bu kahramanlıkları gerçekten göstermiş olup olmadığını araştırmaya dalsaydı, Miltiades'in bunları gerçekten yaptığını öğrenerek kendini hoşnut kılsaydı, büyük olasılıkla uykusuz kalmazdı. Bu durumda, muhtemelen uykulu ya da olsa olsa yaygaracı bir hayranı olurdu, ama ikinci bir Miltiades

*Atinalıları yeni bir donanma inşa etmeye ikna eden ve ardından Salamis Savaşı'nda (İÖ 480) Persleri yenen Atinalı devlet adamı Themistokles (İÖ 527?-460?), muhtemelen Marathon'da kendi kabilesinin 10 generalinden biriydi (*strategoi*) ve Atinalı general Miltiades'in (İÖ 540?-489?) Marathon Savaşı'nda (İÖ 490) Perslere karşı kazandığı zaferi çok kıskandığı söylenir. Bu durumu kendi kendine sıkça tekrar ettiği bir deyim doğrular: "Miltiades'in ödülü beni uyutmuyor." (ç.n.)

olamazdı. Etik açıdan konuşacak olursak, iyi bir uyku için başka bir insanın etik gerçekliğine duyulan hayranlıktan daha iyi bir vesile yoktur. Ve yine etik açıdan, bir adamı heyecanlandıracak ve uyandıracak bir şey varsa, bu, ideal olarak bir insan olmayı gerektiren bir olasılıktır." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Karmaşa, hata ve emeğin yanlış yönlendirilmesinden kaçınmanın tek yolu, entelektüel ve estetik olanı, etik ve dini olanı uygun alanlarında birbirlerinden ayrı tutmak ve onlara, zekânın üstünlüğü altındaki saf düşüncenin soyutlanışında değil, gerçekten var oldukları yerde, etik olanın üstünlüğü altında var olan bireyin hayatında bir birlik kazandırmaktır. "Etik birey üzerinde yoğunlaşır ve etik açıdan tam bir insana dönüşmek her bireyin ödevidir; her bireyin tam bir insana dönüşebileceği koşullar altında doğduğu etik bir varsayımdır." Bazı çağlarda kronik olan doğal bir yaradılış vardır: Varoluştan estetik ve entelektüel olana kaçış ve bu meşguliyetler içinde kişiyi meydana getiren ve olgunlaştıran kararlardan ve deneyimlerden bir onay bulmak. Estetik olanın içinde yaşayan kişi, tüm olasılıklarıyla duygusal ve hayal gücüne dayalı olarak oynar, hiçbir şeyden vazgeçmez, kendini mesleğine, evliliğine, inancına mümkün olduğunca az adar, zamanın dilekleri ve arzuları arasında gidip gelir ve talih ile talihsizliğe tabidir. Entelektüel olanın içinde yaşayan kişi, değişim ve talih dünyasına isyan ettiğini, tarafsız bir şekilde, sistemde her şeyi uyumlu ve anlaşılır bir şekilde yerli yerine koymak için her şeyi ebedi bir bakış açısıyla değerlendirdiğini ve yargıladığını iddia eder. "Kişi artık yaşamıyor, eylemde bulunmuyor ve anlaşılmıyor; ama aşk ve inancın ne olduğunu biliyor ve yalnızca Sistem içindeki yerlerini belirlemek için var oluyor."

"Bilim, onlara dair bir bilgi içinde, nesnellik anları düzenler ve bu bilginin en yüksek aşama olduğu farz edilir ve tüm bilgiler varoluşu bozan bir soyutlamadır – bilginin nesnelerinin varoluştan çıkartılması. Ne var ki, varoluşta bu tür bir ilke kabul edilemez. Eğer düşünce hayal gücünden onaylamayarak bahsederse, buna karşılık hayal gücü de düşünceden onaylamayarak bahseder; ve keza hislerden de. Görev, bir başkası pahasına kişiyi yüceltmek değil, onları eşzamanlılık içinde birleştirmek için onlara eşit bir statü vermektir; onları birleştiren ortam *varoluştur*.

"Varoluşsal eşzamanlılık yerine bilimsel sürecin bir görev olarak kabul edilmesiyle hayat karmaşık hale getirilir. Bireyin farklı yaşlardaki durumunda olduğu gibi, devamlılığın açık olduğu yerde bile, yapılması gereken şey eşzamanlılığı başarmaktır. Dünya ve insan ırkının yaşlanmış

olduğunu söylemek ılımlı bir gözlem olurdu ama herkes hâlâ bebek olarak gelmiyor mu dünyaya? Bireyin hayatındaki ödevi, eşzamanlılık içinde sürekliliği yüceltmeyi başarmaktır. Bir zamanlar genç olmuş olmak ve ardından yaşlanmak ve sonunda ölmek insanın varlığının hayli sıradan bir şeklidir; bu erdeme her hayvan sahiptir. Ama hayatın farklı aşamalarının eşzamanlılık içinde birleştirilmesi her insanın ödevidir. Ve tıpkı, bir insanın çocukluğu ile tüm bağlarını kopartmasının sıradanlığın bir kanıtı oluşu gibi, aynı zamanda var olan bir birey olan bir düşünür için de hayal gücü ve hisleri kaybetmek varoluşun sefil bir biçimidir; ki bu aklı kaybetmek denli kötüdür."

"(...) Gerçek olan, iyi olandan ve güzel olandan daha üstün değildir, ama gerçek, iyi ve güzel aslında her insana aittir ve var olan bir bireyde düşüncede değil varoluşta bir araya gelirler." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Etik olanın içinde yaşamak, kendini adamaktır, sınırsız bir dini boyun eğiş ile kendini talihin ve talihsizliğin ötesine yerleştirmektir, yaşamak ve mutlak bir şeye dönüşmek için gerekli olan, entelektüel kararları almak amacıyla araştırmanın uzun düşünme ve tükenmeyen tahmin sürecini kısa kesmektir; ve bu mutlak şeyin yetkinleşmesi estetiktir, kendisini bir sanat eserine dönüştürene dek, düşünürün varoluşundaki etik unsurdan daha önemsizdir.

"(...) Düşünürün en zengin hayatı yaşadığı ileri sürülebilir – en azından antik Yunan'da bu böyleydi.

Kendini anlamaksızın basit bir biçimde yeteneğini takip eden veya eğitim yoluyla bu türden bir şeye dönüşmeye çalışan soyut düşünürde ya da soyut düşüncenin varoluşa yeltendiği ilişkide bu durum farklıdır. Sanatçının, insan olmanın ne anlama geldiği konusundaki düşüncelerini netleştirmeksizin, yalnızca yeteneğinin peşinden gitmesi durumunda, sanatsal bir kariyere hayranlık duyma eğiliminde olduğumuzun ve bu hayranlığımızın sanatçılığı ön plana çıkartarak, sanatçının kendisini unutma eğiliminde olduğunun bilincindeyim. Ama aynı zamanda, bu tür bir hayatın etik olana kişisel olarak yansımayan farklı bir tür varoluşun trajedisine sahip olduğunu da biliyorum; ve en azından antik Yunan'da, bir düşünürün sanat eserleri üreten kısır, kötürüm bir yaratık değil, kendi varoluşu içinde bizzat kendisinin bir sanat eseri olduğunu biliyorum." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Sanatçının ya da düşünürün tek yönlülüğü kaçınılmazdır ama bu telafi edilebilir ve hafifletilebilir bir şeydir. Kendine özgü bir erdemi bile var-

dır. Ne var ki, hem yanlış kavranılarak yüceltildiğinde hem de çağın aldanışı haline geldiğinde, açık bir şekilde ne yapıldığı gösterilmelidir.

> "Her insanın az çok tek yönlü olduğunun farkındayım ve bunu bir hata olarak görmüyorum. Ama bir akım bir tür tek yönlülüğü seçtiğinde ve bunu bütünsel bir norma dönüştürdüğünde, bu bir hatadır. *Non omnes omnia possumus** hayatın her alanında geçerli bir vecizedir; ama bu nedenle ideal vazife unutulmamalıdır. Tek yönlülük belirli bir kederle birlikte kısmi olarak anlaşılmalıdır ve her alanda bir amatör olmaktansa kayda değer bir tutumla mutlak bir şey olmayı tercih ederek, kısmen iradenin etkin kararlılığını temsil etmelidir. Her seçkin bireyin daima kendine dair tek yönlü bir tarafı vardır ve bu tek yönlülük onun gerçek büyüklüğünün dolaysız bir göstergesi olabilir ama bu o büyüklüğün kendisi değildir. Biz insanlar ideal olanın farkına varana dek, bu ikincil ve güçlü tek yönlülük erişilen en üst tek yönlülüktür; ama yalnızca ikincil olduğu asla unutulmamalıdır. O halde, bu bakış açısıyla, şimdiki kuşağın övgüyü hak eden bir şekilde bu tek yönlülükle entelektüel ve bilimsel olanı ifade etmeyi amaçladığı vurgulanmalıdır. Buna ben şu yanıtı verirdim: Çağın talihsizliği onun tek yönlü oluşu değil, soyut bir şekilde her yönlü oluşudur. Tek yönlü birey açıkça ve kesin bir şekilde dahil etmek istemediği şeyi reddeder; ama soyut bir şekilde her yönlü birey entelektüelin tek yönlülüğü üzerinden her şeye sahip olduğunu hayal eder. Tek yönlü bir inanç sahibi düşünceyle ilgili her şeyi reddeder ve tek yönlü eylem adamının da bilimle hiçbir alakası yoktur; ama entelektüelin tek yönlülüğü her şeye sahip olma hayalini yaratır. Bu tür tek yönlü bir bireyin, hayatının geçiş dönemleri olarak inancı ve tutkusu vardır ya da böyle söyler – ve söylenecek bundan daha kolay bir şey yoktur." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Böylece, hatalı bir felsefe bir kültürü etkileyebilir ve tüm çağı yanıltabilir, çünkü insanoğlu kaderinden ve onun gerektirdiği kaygı verici kişisel kararların yükümlülüğünden kaçınmaya hazırdır. Kendisini kendi etik gerçekliği üzerine kuran varoluşçu bir düşünürün böylesi bir çağda yeri olmayacak ve sağır kulaklara, kendi umutsuzluklarından saklanan insanlara seslenecektir.

> "Tüm çabalarına rağmen öznel düşünür yalnızca ufak bir ödül alır. Kolektif düşünce sıradan bilinçlere bile egemen olmaya başladıkça, kendini ırk içinde kaybetmek yerine özel bir var olan insana dönüşme ve 'biz, çağımız,

* "Hepimiz her şeyi yapamayız." *Vergilius*. (y.n.)

on dokuzuncu yüzyıl' diyebilme süreci daha da ürkütücü görünür. Bunun yalnızca özel bir var olan insan olduğu inkâr edilmeyecektir; ama tam da bu nedenden ötürü buna önem verilmemesi büyük bir vazgeçişi gerektirmektedir. Bir birey hangi açıdan önemlidir? Çağımız ancak onun ne denli önemsiz olduğunu bilir, ama bu noktada, aynı zamanda çağın kendine özgü ahlaksızlığı da yatmaktadır. Her çağın kendine özgü bir ahlaksızlığı vardır. Bizimki belki de zevk ya da düşkünlük ya da tensellik değil de, bireye duyulan ahlaksız bir panteist nefrettir. Çağın tüm başarılarına ve on dokuzuncu yüzyıla dair duyduğumuz sevincin orta yerinde, sanki, bireye yönelik olarak kötü bir şekilde tasarlanmış bir aşağılama vardır; çağdaş neslin kendine atfettiği önemde insanoğluna dair dışa vurulan bir umutsuzluk yatar. Her şey kendini, bir akımın parçası olacak şekilde, bir şeye bağlamalıdır; insanlar kendilerini olayların, dünya tarihinin bütünlüğünde kaybetmeye kararlıdır; hiç kimse birey olmak istemez. Belki de Hegel'e bağlı kalmaya devam etme çabalarının, hatta felsefenin sorgulanabilir karakterine dair bir görüşe ulaşmayı başarmış kişilerin çabalarının bile nedeni budur. Bu, var olan özel insanlara dönüştükleri taktirde iz bırakmaksızın tarihe karışmaktan duydukları korkudur; böylece günlük basın bile onları keşfedemeyecektir, eleştirel niteliği fazla olmayan dergilerin dünya tarihine gömülmüş spekülatif filozoflardan bahsetmeyecek olması da cabası. Özel insanlar olarak, ülkedeki herhangi bir kişiden daha izole ve unutulmuş bir varoluşa mahkûm olacaklarından korkarlar; çünkü, bir insan eğer Hegel'i bırakırsa, kendine yazılmış bir mektup alacak bir konumda bile olmayacaktır." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Böylece, büyük hırsıyla modern felsefe asıl meselenin uzağında durur ve umutsuzluk içindeki bireye yaşayabileceği hayat içinde ahlaki bir terbiye değil yanılsama, dağılma ve yıkım sunar.

"Antik Yunan'da felsefe yapmak bir eylem biçimi idi ve böylece de filozof var olan bir bireydi. Büyük bir bilgiye sahip değildi belki ama bildiği şeyi tam anlamıyla bilirdi, çünkü sürekli olarak aynı şeyle meşgul olurdu. Ama günümüzde, felsefe yapmak ne demektir ve bir filozof gerçekten neyi bilir? Elbette her şeyi bildiğini reddedecek değilim." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Var olan bir bireyin yaşayan bedeni içinde entelektüel, estetik ve etik olanı vurgulayan gerçek felsefe, sorgulayıcısına konumunun gerekliliklerini anlamayı ve bunları karşılamayı öğretirdi. Böylesi bir felsefe aynı

zamanda ona, diğerleriyle karıştırılmayacak dördüncü bir kategori olarak inancı ayırt etmeyi de öğretirdi. Çünkü, eğer Hıristiyanlık yalnızca bir doktrinse, entelektüel olarak kavranabilir. Eğer Hıristiyanlık doktrini olan bir öğretmense, doktrin öğretmenden daha önemli olurdu ve en büyük kazanım da bunu öğretmenin kişiliğine karşı kayıtsız kalarak entelektüel bir şekilde kavramak olurdu. Eğer Hıristiyanlık ahlaki bir yol gösterici olarak yalnızca öğretmenin kişiliğinden ibaretse, onun tarihi gerçekliği (Miltiades gibi) bir kayıtsızlık sorunu olurdu; ancak bir başkası için var olabileceği gibi var olurdu: olasılık alanının içinde. Ne var ki, Hıristiyan inanç sahibi, kendisininkiyle olduğu kadar bir başkasının gerçekliğiyle de son derece ilgilidir.

> "İnancın hedefi öğretmenin gerçekliğidir, yani öğretici gerçekten vardır. İnancın yanıtı da, bu nedenle, koşulsuz bir evet ya da hayırdır. Bir doktrinle, doktrinin doğru mu yanlış mı olduğunu sorgulayacak şekilde ilgili olmadığından, bir gerçeğe ilişkin bir sorunun cevabıdır: "Onun gerçekten var olmuş olduğuna inanıyor musun yoksa inanmıyor musun?" Ve yanıt, ki çok önemlidir, sonsuz bir tutkuyu içerir. Bir insan söz konusu olduğunda, var olmuş olup olmadığı sorusuna bu denli büyük ve sınırsız bir önem vermek düşüncesizliktir. Eğer inancın nesnesi insanoğluysa, o zaman tüm öneri, entelektüel ve estetik olanın ruhuna dair hiçbir şey anlamamış aptal bir insanın kaprisidir. Dolayısıyla, inancın nesnesi de, varoluşu açısından Tanrı-insanın gerçekliğidir." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Bu soruyu belirleyecek olan, bireyin içini hiçbir şekilde rahatlatmayan kişisel bir karardır; ve bu inancın nesnesine mutlak bağlılığa ya da onun inkârına dayanan bir sorudur. Kendini yanlış anlamayan ahlakçı, sınırsız bir şekilde bir başkasının gerçekliğiyle ilgilenemez, çünkü bir başkasını olasılık sınırları içinde tanıdığını bilir ve bu yeterlidir; ne var ki, Hıristiyan inanç sahibi, inancının nesnesi olarak kendi gerçekliğinden daha azı ile yetinemez ve bu nedenle de inanç eyleminde bilebileceği şeylerin sınırını aşar; ve aynı zamanda, bizatihi inancın nesnesi, inancın, tarihte özel bir insan olarak Tanrı'nın varlığının, ötesinde yer alır. Bu nedenle inanç 'paradoksal olanla paradoksal bir ilişkidir'.

III

Eğer bir anlığına (var olan bütün filozoflar *bir yana*) Kierkegaard'ın polemiğinin, çağdaş ormanlaştırmanın başladığı felsefe dağının bayırların-

daki ağaçları kestiğini düşünecek olursak, Kierkegaard gelecek doğal oluşumda ne birikecek diye ummaktaydı? Var olan bireye dönmekle yeniden yeşeren düşünce kısıtlı olurdu ama yaşardı (Yunan felsefesi hakkında söyledikleri gibi, ama bunun akıldaki küçük bir alanıyla yalnızca), ahlaki olan yeniden öncelik kazanırdı; felsefe Olympos'a hâkim olmazdı ama bireyin ihtiyacına bir yanıt olarak meydana çıkarak, onun mutlak iradesini kullanmayı seçeceği noktaya getirilmesine hizmet ederdi, böylelikle de iyinin ve kötünün varlığını doğrularken, varoluşa, (felsefeyle bilgilendirilmiş) somut mutlak seçimde belirli bir şeye dönüşecek olan pozitif bir öz katardı. İrade, felsefe ile beslenmek yerine, bilginin, ansiklopedik bilgi yığınının, çalışkan araştırmacılarca tükenmez doğal kaynaklardan edinilen sonsuz gerçeklerin genişleyişi altında çiğnenmiş ve unutulmuştur. Yığılan bilginin canlandırılmasının ve göreli öneminin elenmesinin tek yolu, insan olmanın asgari ve öncelikli çıkarı hakkında değil fakat onun iradeyle ve insan çıkarlarıyla olan ilişkisine dair bir soru yöneltirken, kendine mal edişin göz ardı edilmiş *nasıl*'ına dikkat çekmek ve tahmin edişin kutsal sayılan *ne*'sini inkâr etmek olacaktı. Var olan bir bireyin gerçekliği nasıl kendine mal ettiği, gerçeğin değerinin göstergesiydi. *Nasıl*'ı vurgulayarak Kierkegaard, bilimsel gerçekliğin, –ulaştığı yolun ve kullanacağı yolun *nasıl*'ı ile *ne* bilimsel önermesini nitelendiren ve böylece yorumlanışına ve kanıtına dair kurallar getiren– bilimsel metodun belirlenmiş aleni süreçleriyle tanımlandığı, pratik anlamda bir işlemsel gerçeklik tanımı sunmayı amaçlamamıştır. "En tutkulu içkinliğin mal edilmesi sürecinde çabucak kabul edilen nesnel belirsizlik, gerçekliktir; *var olan* bir bireyin erişebileceği en üst gerçeklik." Böylesi bir gerçeklik ancak en önemli sayılan çıkarlarla ilgili bir gerçeklik olabilir. Öznel içkinliğin mal edilmesi süreci, nesnel araştırmanın mal edilme sürecinin üzerinde ilerler, çünkü yaşamsal sıralama budur ve çağ bunu tersine çevirerek hayatı kültüre kurban etmiştir. Çıkarların, var olan bireyin kişisel hayatının birincil kararlarıyla yakından ilişkili olan felsefenin üstüne kuruluşu, Kierkegaard'ın hem çağa protestosudur hem de *ne*'nin kesinliğini nitel *nasıl* ile yok etme rezaleti için dilediği özrüdür. Pozitif bilimleri bir kenara atarken, tarihi şiir olarak değerlendirirken, iradeyi uyandıracak ilk ve son şey olduğundan, gerçeğin bilgisini tüm kararların eyleme geçirilmesinde kişinin etik gerçekliğinin önemli farkındalığı ile sınırlandırırken, Kierkegaard'ın ilk şeyleri, tam da çok ciddi oldukları için ve kendisini 'tek bir şeyi düşünmenin ve arzulamanın' zorlayıcı indirgemesi içine ittiği için hatırlatışı, muhtemelen, teknik bir felsefi öznellik hakkında ya da aşka âşık bir genç kız gibi

mutlak irade ile seçim yapmanın oto-sarhoşluğuyla kişisel bir vazgeçiş hakkında yanılmış olmaya bağlanabilir. Gerçeklik bu yorumlardadır, ama protesto ve hatırlatmanın geçerliliğini ve önceliğini reddettiğince, bu yorumlar geniş ölçüde hatalıdır. Kierkegaard, felsefe ve seçimi yönlendirmek ya da garantilemek için felsefi düşünüşün geleneksel iddiasının yanlışlığını ispatlamaya çalışmıyordu; daha çok bu amaçla onu kendi metoduna uyguluyordu. Kendi uygulamasında, mutlak seçim ussal olarak motive edilmiş, *ne* titizlikle belirlenmişti.

Kabul edilmiş olsun ya da olmasın bir umutsuzlukla başlamıştı; yalnızca kişisel değil fakat insani bir umutsuzlukla. Hayvani itkilerin kendiliğindenliği azaldığında ve düşünce ortaya çıktığında, irade sorgulanır: kişi kendi olmak istesin ya da istemesin, tüm olasılıklar belirsizlik içinde birini gerektirir ve tüm bu olasılıklar kişinin varoluşunun –gerçekliği kabul edilen ya da edilmeyen bir Tanrı– zeminine göre belirsizdir. Bilinçli bir varlık olarak düşünceye dayalı varoluşa girmek umutsuzluktur, çünkü bu fani olandan kopmak, belirsizliği çekmektir ve yine de kişi kendine yön gösterilmeden yoluna devam etmek zorundadır: Kişi mutlak bir iradeyle seçim yapma noktasına getirilmiştir, yine de bir çelişki olmaksızın herhangi bir sınırlı amacı mutlak bir biçimde arzulamak imkânsızdır. Herhangi bir kesinlikle de doğadan, doğanın Tanrısı'nı çıkarmak da imkânsızdır. Bu nedenle, bu belirsizliği bir araç olarak kullanmak ve varlığını inanç içinde bulmak mutlak bir seçimle ebedi olanı seçmenin ve ebedi olanı kendi içinde doğrulamanın tek yoludur. Bu içkinliğin ilk eylemidir; gerçeğin bir mal ediş olarak başlangıcı. Fani kişiliğin mutlak bir biçimde kabul edilişi ve fani dünyanın mutlak bir şekilde terk edilişi başarıyla gerçekleştirilmiştir, ki bu gündelik hayatta algılanabilir farklılıklar olmaksızın devam ettirilebilir. Böylece, nesnel belirsizlik yerine inancın içinde koyutlanan ebedi Tanrı en azından kavramsal olarak mümkündür, ne var ki, Hıristiyanlığın gerçeklik olarak ileri sürdüğü tarihin Tanrı-insanı kavramsal olarak saçmadır: İçkinliğin ilk eyleminin yakınlığı ile oluşturulan yarık, ölçüsüz bir şekilde genişletilir; ilk girişimin belirsizliğinin yarattığı gerilim tutkusu, anlaşılamaz olana dayalı bu ikinci girişim ile artar. Anlaşılabilir akıl Tanrısı ve bireyin içkin sonsuzluğu, İsa'da vücut bulan tarihi bir Tanrı ve günaha mahkûmiyet için terk edilir. Mutlak girişimler büyük bir sorumlulukla mutlak bir yalnızlık içinde alınmış, tamamıyla kişisel kararlardır. Ötekinin otoritesi ve öteki örneği tamamıyla konu dışıdır; nesnel gerçeklikler, ne denli kesin olursa olsun, ancak kişinin adımlarını uçuruma sürükler. Atlamak ya da atlamamak kaçınılmaz olarak kişinin kendi sorumlu-

luğundadır. Böylesi bir kararla bireyin mutlak etik izolasyonu ebediyen devam eder: İnsan olmak, var olan bir birey olmak bu anlama gelmektedir; spekülatif felsefenin, modern araştırmaların, basının etkisinin, Hıristiyanlığın kuruluşunun üzerini örttüğü ve gizlediği şey budur: Kierkegaard'ın olgun hayatı yalnızca 'insanları bu konuda bilinçlendirmek için hesaplanmıştı'. Bütünsel karar alındığında gerilim azalmaz, artar; çünkü durumu değiştirecek hiçbir şey olmamıştır: İnanç ve akıl devamsız olmayı sürdürür, kişi hayatını bunun üzerine kurmaya karar verdiğinde saçma olan olası olana dönüşmez, çekilen acı yoğunlaşır. İçkinlik büyür ama kararı onaylayacak ve ifadeyi zaptedecek bir gelişme yaşanmaz.

Hiçbir sempati duymaksızın bu konuda Kierkegaard'ı takip edecek olursak, onun alternatifleri görüp ortaya koyarken ve neticeleri üzerinden acı sona doğru giderken insafsızca rasyonel olduğu kabul edilmelidir. Her ne kadar kararların kendileri felsefenin ötesine gitse de ve bir kişinin hayatı üzerinden alınsalar da, evrensel bir geçerlilik atfettiği kararlarında o, felsefenin yolunu takip etmiştir. Yine de, bu, insanın özelliklerine ve koşullarına ulaşmada felsefe çizgisini izlemenin kolay olduğu bir durumdur. Kişi, sosyal açıdan heterojendir ve kendi içe dönüklüğüne hapsolmuştur; oğlu tarafından ağırlaştırılan babasının suçunu paylaştığını hisseder; o melankolidir ve fani dünyaya dair hiçbir kalıcı arzusu yoktur. Günah çıkartan bir işkenceci olarak, iradenin heyecanını kamçılamak ve *taedium vitae*'sını* yenmek için kendine düşüncesinin acımasızlığını sadistçe dayatır. İnanç sahibinin onu yaralaması için belirsizliği kucakladığı ve kendine daha da acı vermesi için onu daha da sıkı kucakladığı geçitlerde, içkinlik gerçekliğini tersine çevirerek beraberindeki varyasyonlarla bir belirsizlik işlevine dönüştürdüğü geçitlerde, bu tür bir bakış açısının gerekçeleri vardır. İnsanlık trajedisini yaratan tüm bunlar, her ne kadar bu tür aşırılıklarla çarpıtılsa da, düşüncesinin geçerliliğini zedelemez. Kendi iradesi yetersiz olsaydı ve cezalandırma düşüncesiyle kıvransaydı bile, kendisini mutlak olarak seçmek ve böylece insani ve sahici olduğu düşünülen bir hayat sürmek için, tefekküre dayalı iradenin yeri doldurulamaz öneminin şeytani bir tanığı olurdu. Mutlak iradeye sahip olma arzusuyla, yani ertelemeksizin ve tüm hayatı ile, birey kendisine ampirik kişiliğin üstün olduğu ve saflaşıp yoğunlaştığı, bir değere ve bir değer kaynağına dönüştüğü biçimsel bir kararlılık tayin eder. Bu formül, irade arzusunu yalnızca evrensel olarak arzulanabilecek bir olgu olarak tanımlayan Kantçı etik formülün sıfatlarla nitelendiril-

* Yaşamın kişi üzerinde yarattığı yorgunluk/bezginlik/tükenmişlik. (y.n.)

mesinden farklıdır, çünkü hem *nasıl*'ı hem de *ne*'yi bütünler ve yalnızca soyut akla değil (Hegel'in hiçbir zaman somut dünyaya katılamayacağına dair Kant'a getirdiği eleştiri) var olan bireyin tüm kişisel tabiatı ve hayatına dayanmaktadır. Bir insan, aynı zamanda kendini seçmek olan ve bunu takip eden ahlaki kararlarının zeminini oluşturan orijinal bir seçimle ancak, mutlak olarak iradesini kullanabilir.[2]

Kierkegaard, Hegel tarafından önerilen bu tamamıyla etik iradenin belirleyiciliği hakkında ne düşünürdü? Bu konuyu açık bir biçimde ele almamış olması şaşırtıcıdır, çünkü Hegel'e karşı polemiği, Hegel'in var olan bir birey olduğunu unuttuğuna ve etik olanı atladığına dair tekrar ettiği bir yakınmadır. Oysa, elbette Hegel, tarih tarafından kırılmış olan düşünce ve eylemin birliğini, ruhun somut hayatını yeniden kurmak için yola çıkmıştı ve tarihin akışında bu yeniden yapılandırmaya dair felsefi görüşü tarihi gerçekliklere bilinçli bir katılımla kendini sahici kılmak için var olan bireyi ele almaktı.

> "Ruhun özü etkinliktir: Sahip olduğu potansiyeli fark eder –kendini kendi eylemi, kendi işi kılar– ve böylelikle de kendi hedefine dönüşür. Bu nedenle, bir halkın ruhunu taşır, ki kendini objektif bir dünyada –bir kurumlar kompleksi– yapılandırır. (...) Bireyin bu ruh ile ilişkisi kendine bu sağlam varoluşu mal etmesidir; yani bu onun karakteri ve kapasitesi haline gelerek, dünyada belirli bir yere sahip olmasını mümkün kılar – bir şey olmasını. Çünkü, ait olduğu halkın varlığını zaten kurulu, sağlam ve ken-

2) Kierkegaard'ın öznelliği, onun yalnızca tek bir şeyle, üstün bir ahlaki seçimle ilgilendiği göz önünde bulundurulacak olursa, yanlış anlaşılmaya mahkûmdur. Kişinin üstün bir şekilde seçmesi gereken şey, kişinin üstün bir şekilde seçim yapmanın içinde bulduğu şeydir ve bundan başka bir şey de olamaz (her ne kadar keyfi ve akla yatkın olmasa da). Üstün seçimin nesnesi şeylerin idealinin doğasındadır, şüpheli bir gerçekliği vardır; ve gerçekliği ne kadar şüpheliyse kişi de ona öznel bir içkinlikle o denli tutkuyla sarılmalıdır, kör bir inançla değil fakat, aksine, bunun nesnel belirsizliğinin tanınmasıyla – Tanrı'nın İsa'da vücut bulması durumunda, bunun entelektüel absürdlüğüyle. Kierkegaard'ın katılığı ve umutsuzluğu konumunun tehlikesini sergileyecek biçimde ortaya çıkar. Milyonlarca kişi, bir inanç kararlılığıyla nesnel belirsizliğin üstesinden gelerek, aynı konumda kalır. Bu türden bir ortak öznelliği Kierkegaard inancın yok oluşu olarak değerlendiriyordu. Kişinin hayarını üstün bir seçeneğin nesnesine bağlamak ve bir elle onun yakasına yapışırken bir diğeri ile nesnel belirsizliğine tutunmak, ve ikisi arasında asılı kalmak: İşte, inancın anlamı buydu. Bu ikisi arasında asılı kalmak ikisini yakınlaştırmak gibi görünür, ama bu aslında kişinin avucunun gevşemesiyle ortaya çıkan bir illüzyondur. Daha sıkı bir tutuşla onları kavramak onları birbirinden koparır ve kişiyi bırakıp özgür kılmak için, parçalanmanın şiddetli sancısı ve keskin tutkusunu başlatır: İnancın öznel içkinliğidir bu.

dini dahil etmek zorunda olduğu –nesnel olarak kendi için mevcut olan– bir dünya olarak algılar." (*Philosophie der Weltgeschichte*)

Kierkegaard'ın ilkesi hakkında, kendi felsefesini izleyen bu ilkelerin her birinin hayatı ile perçinlemeye ve sonuna dek bu şekilde yaşamaya hazır olduğu bir sonuca –belirsiz de olsa– vardığı söylenebilir. Ne var ki, karşı çıkılan bu yargılara neden olan farklılıkları açıklama girişiminin kararlılığı gerekliliği ile uyumsuz değildir. Her ikisi de kararlarına evrensel olarak kabul gören felsefenin rehberlik ettiğini iddia eder. Kierkegaard Hegel'in felsefesini kesinlikle geçersiz olarak değerlendirmiştir, çünkü onun felsefesinin dayanak noktası var olan birey için erişilebilir değildi. Yalnızca dış bir varoluş noktasından varoluşun bütünlüğünü incelemek mümkün olabilirdi. Oluş sürecinde, var olan birey bütünü reddetmek zorunda değildir, ama hem olası amacı bilip hem de bütünü inceleyemez; onun düşüncesi ancak bir sonraki adımı aydınlatmaya yeterlidir. Bu yargı dünya tarihinin yorumlanmasına da yansır:

"(...) Ancak bunu anlamak yoluyla kişi ölmüş olanın hayatını yeniden yapılandırmaya yönlendirilebilir; eğer gerçekten yapılması gerekiyorsa ve buna vakit varsa. Ama bu, ölünün hayatının nasıl anımsanacağını yaşamak yoluyla öğrenmek, ölüden bir şeyler öğrenmeye çalışmak ve onlar sanki hiçbir zaman yaşamamışlarcasına, kişi nasıl yaşamalıdır (evet, ne denli karmakarışık olduğu kavranılamaz) diye –sanki kişi şimdiden ölüymüş gibi– düşünmek yerine, kesinlikle karmakarışık bir kavramdır." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

İfade ettiği şey şudur: Kişi, önce kendine ait bir hayata sahip olmadan birinin hayatı için tarihe başvurursa, yolunu tutacağı hiçbir şeye, sahici ile sahteyi ayırt edecek hiçbir araca sahip değildir; bu, yaşamanın sorumluluğundan kaçınmak ve âciz bir taklide başvurmaktır; bu, kendini çağı ile, on dokuzuncu yüzyıl ile, insanlık ve toplum ile özdeşleştirmek için kişinin bir topluluğa üye olmasıdır: Bu bir hayalete dönüşmektir. Şunu da eklerdi: Eğer kişi önce kendine ait bir hayata sahip olsaydı, dünya tarihine karşı büyük bir ilgi duymazdı. Çünkü, Tanrı'nın nesnel şekilde ifşa edilmesi süreci olarak tarihe inanmazdı.

"Nesnel yoldan gitmeyi tercih eden var olan birey, Tanrı'yı nesnel bir şekilde gün ışığına çıkartmayı amaçlayan tahmin sürecinin içine girer. Ne var ki, sonsuzluğun içinde bu imkânsızdır, çünkü Tanrı bir öznedir ve bu nedenle

yalnızca içkinlikteki öznellik için var olur." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)
"Tanrı'ya gelince; o, dinsel bilinçte var olduğunda, asla bir üçüncü taraf değildir; dinsel bilincin sırrı tam da budur." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Kierkegaard Hegel'in etiğini tamamıyla reddetmiştir, çünkü hatalı varsayımlara dayanmaktadır ve mutlak bir (eleştirici olmayan) ölü geçmiş seçeneğini gerektirmektedir; yoksa reddedişinin nedeni, bu etiğin yalnızca kolektif görevlere alçakgönüllü bir katılım çağrısı yapması değildir. Özel bir insan başkalarına egemen olmayı ya da özel bir ayrıcalığa sahip olmayı arzulamamalı, ne de kendini kimi ortaklarla özdeşleştirerek büyüklük hayaline kapılmalıdır: "Özel bir insan olarak yaşama arzusu (...) aynı açıdan her insana açıktır, hayat ve onun tüm yanılsamalarının üzerinde etik bir zaferdir." Onun bireyciliği, herkesin arasında tek olmanın bayağı bir şekilde reddedilmesi, farklılıklar üzerine davul çalınması değildir. Aksine, o insana özgü olanı ön plana çıkartır.

"Her insan, temelde insan varoluşuna ait olan gerçek aidiyet ile değerlendirilmelidir. Öznel düşünürün görevi, kendisini, varoluşta gerçekten de insanla ilgili olanı açıkça ve kesin bir şekilde ifade edecek bir araca dönüştürmektir." (*Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*)

Onun bireyciliği tamamıyla dini ve felsefidir; tefekküre dayalı bir iradede, yani sahici bir seçimde, evrensel olarak insani olanın tek kaynağı olarak bireye yoğunlaşır. Siyasi bir duygu olmaksızın çağın düzleştirici* eğilimini belirtir; herkesin içinde kendini tek olarak kabul edebilsin, kendiyle barışık olmayı öğrenebilsin ve kendi bireysel, dini yalıtılmışlığını anlama noktasına varabilsin diye, bireyi, ya kendine yönlendirerek ya da 'sonsuz' bir soyutlanmanın baş döndürücülüğü içinde kaybolana' dek tamamıyla kendinden uzaklaştırma yoluyla, çağın kendi oyununu oynadığını, konuyu zorladığını kabul eder. Sosyal durumun yetkin bir analizini yapabilecek tarihi ilgi ve anlayıştan yoksundu, ama ona dair edebi bir yaklaşımı vardı ve dini ve felsefi bağlamda insanlığın konumunu ve ayırt edici biçimde insani olanı kurtarmakta ve anlamakta bireyin mevcut işlevini değerlendirirken, kişisel hırçınlığı ile bir demir

* '*Levelling*' sözcüğü yerine: Kierkegaard, yaşadığı çağın tefekkür çağı olduğunu savlar, fakat tutkudan yoksun bir tefekkürdür bu. Yaşanılan çağ 'düzleştirir/eşitler'. Kierkegaard'ın bununla kastettiği, en küçük ortak paydaya indirgemektir. (y.n.)

kadar sertti. Ondan sonra gelen varoluşçu düşünürler modern devasa bir endüstri toplumunda kişiliksizleştirilme sorununa dair analizlerini bu bakış açısıyla geliştirmişlerdir. Bu bireycilik kişinin egosuna olan narsist bağlılığında da mümkündür; kişinin kendini aşışında kendini kaybetmesi fikrinden çekinmek. Kolektif bir girişimde başkalarıyla birlikte yer almanın kişi için mutlak bir girişim değil fakat temsili, yani 'ruhun hayali bir hareketi, mutlak olana yönelik bir jest' olması nedeniyledir ki, Kierkegaard buna itimat etmemiştir.

> "Genel olarak önemli bir kararın sorumluluğundan kaçışta insanoğlunun ne denli hünerli ve yaratıcı olabileceği pek anlaşabilir değildir. Batıkların ilginç antikalarını görmüş olan birine suya dalması emredildiğinde, çoğunlukla ruh âlemindeki benzerlikleri fark etme şansına sahip olacaktır."

Mutlak bir seçimle sahici bir kişilik edinene dek kişi kendini mutlak bir şekilde ele verir. Uç noktalar Kierkegaard'ın kendi özel durumunda bir araya gelir: Onun mutlak öznelliği, Tanrı'nın karşısındaki eksiksiz değişiminde beliren mutlak nesnelliğe dönüşür; ki mutlak olarak ve tekrarlanan biçimde sonsuzu seçmedeki ısrarının sonucudur bu.

Kierkegaard'ın durumu özeldir. Mutlak seçim ânını sürekli kılışı hastalıklıdır: bir kişiliğin ya da bir 'çalışmanın' gelişiminde seçimin iyi yapıldığı aşamaların sürekli kılınışı değil, fakat tüm bir hayatın artan bir yoğunlukla boş soyut kararın tekrarlanışında toplanışı. İradenin bu vahim irileşmesinin muazzam bir cazibesi vardır, çünkü kişi büyüyen organda hayat vermesi gereken solgun bedenden ayrılmış, artan bir nabız gibi kendini tekrarlayan canlı bir karar görür. Durumun gizemi Kierkegaard'ın kişisel trajedisine dairdir ve felsefe tarihini ilgilendirmez. Zira felsefeye bıraktığı şey, onun 'saf' düşünce ve ilgisiz bilgiye karşı protestosunda ve var olan bireyin etik yalıtılmışlığında insanoğlunun kalıcı temellerini hatırlatmış olmasıdır.

Mutlak irade arzusu ve mutlak bir şekilde düşünme fikri hükümsüz kılınamaz ama belki meşru değildir: Felsefenin ortaya çıktığı ve üstesinden gelmek zorunda olduğu durum budur. Kierkegaard, önünde Hegel örneğiyle, mutlak bir şekilde düşünmek amacında ihtiyatlıdır. Kendi örneği mutlak seçim noktasını kuşatan tuzaklara karşı bir önlemdir; ama her şeyden önce bu mutlak bir seçim yapma çağrısıdır (ve böyle kalacaktır). Hıristiyanlar ve insanoğlu hakkındaki anlaşılması güç vecizini kanıyla canıyla geliştirmiş olduğundan, 'insanları bilinçlendirmek amacıyla hesaplanmış' hayatıyla o, varoluşçu düşünürlerin en cesuru ve büyüğüdür.

2
Friedrich Nietzsche (1844-1900)

I

Nietzsche ve Kierkegaard kutuplar kadar birbirlerinden uzak ve ikizler kadar birbirlerine yakındırlar. Nietzsche büyük seçimini Kierkegaard'ın reddettiği ve terk ettiği fani dünya üzerine kurar. Kierkegaard kanıyla canıyla vecizini, Nietzsche ise neşidesini kaleme almıştır. Her ikisi için de, dramları önüne geçilemez bir felakete dönüşmüştür: Kierkegaard kendisini, Kilise'ye yaptığı bağışlanmaz o son saldırının geri alınamaz 'ya-ya da'sına, Nietzsche ise Dionysosçu nihilizmine, çılgınlığına ve sonuç olarak deliliğe kurban etmiştir. Her ikisi de imkânsız, sakatlanmış, acıklıdır; her ikisi de hayranlık ve saygı uyandırır. İki düşünür de çağın kültürüne karşı çıkarak Yunanlılara dönmüşlerdir. Kierkegaard çağın kurtuluşu için Sokrates rolüne soyunmuştur; Nietzsche ise Sokrates rolünü çağın harabesi olarak nitelendirmiştir. Her ikisi de harap edici bir tecridin içine gömülen yalnız adamlardır. Her ikisi de varoluşçudur. Çünkü varoluşçuluk ekol doktriniyle değil, düşüncenin ışığında yaşam kavgası veren bireye felsefenin hatırlatılmasıyla ilgilenir. Erk Arzusu, Üstün İnsan, Ebedi Tekrar'ın öğreticisi varoluşçu Nietzsche değil; sanatçı-filozof ve psikolog ve kültür eleştirmeni, hepsinden öte kendi

kaderi ile boğuşan düşünür Nietzsche'dir. ("Bir düşünürün, kendi kaderine, ihtiyaçlarına ve hatta en büyük mutluluklarına sahip olarak, sorunlarıyla kişisel olarak ilişkili olması ya da bu sorunları yalnızca kişisel olmayan bir düzlemde ele alması, yani ancak onları soğuk, mesafeli bir felsefe aracılığıyla anlaması ve kavraması önemli bir fark yaratır.")

Nietzsche'nin düşüncesinin kökleri Protestanlıkta ("Ben tüm Hıristiyan ruhban sınıfının soyundan geliyorum"), ergenlik çağında ustası olarak seçmiş olduğu Schopenhauer'un felsefesinde ve kendi iradesiyle ve mesleği gereği ilgilendiği Yunan çalışmalarında yatmaktadır. Ağaç ne denli yarılmış, harap ve eğri olursa olsun, bu topraklardan beslenmekte ve burada kök salmaktadır. Tanrı öldü şeklindeki beyanı, ki bu Schopenhauer'un etik yargısının ters yüz edilmiş biçimidir, Yunan rasyonalizmini lanetleyişi gibi yadsımaları, onu var eden etkilerden ayrı tutulamaz. Böylece, kendisinin çözümleyemeyeceği bir sorunu ortaya koymuş ve yaşamıştır. Sorun şüpheciliğin, karamsarlığın ve nihilizmin üstesinden gelmekti; bilgiyle ilgili tüm mutlak unsurları çürüttükten sonra, iradeyle ilgili tüm itki ve hedeflerin yanılgısı, tüm duyguların tükenişi, entelektüel güvenin kazanılması, duygusal tepkiler ve egemen amaçlar onun için felsefi bir sorundu – şen bilim. "Daima, eserlerimi tüm ruhumla ve bedenimle yazdım; entelektüel sorunlarla neyin kastedilmek istendiğini bilmiyorum." Genel nihilizm hastalığı, *mal de siècle*,* aklın kendi kendini ve iradenin Hıristiyan etiğini sakatlaması, onda hayatını üzerine inşa ettiği emniyetsiz organik temellerle vahimleşmişti: güneşin umutsuzca sürülmesi ve dansın esrik hayati dengesi. "Sağlıklı olma arzumdan, yaşama arzumdan dolayı felsefe yaptım. (...) Kendini korumak, sefilliğin ve cesaretsizliğin felsefesini yapmamı engelledi."

Bu nedenle, felsefeye ve filozoflara yaklaşımı, sorun ne denli teknik olursa olsun, örneğin bilgi sorunu, psikolojiktir. Şu soruyu sorar: İnsan denen hayvanın hangi ihtiyacı bilmek ve bilgiyi formüle etmek çabasıyla karşılanır? Yanıt verir: Olmak sürecine Oluşu (sabit ego imgesi) empoze etme ihtiyacı. Ego, yani bilen özne aynı zamanda bir süreç olduğundan, çaba bir taklittir, gerçeklik değil arzudur, bilgi değil erktir; çünkü kısıtlı tekrar yoktur ve bu nedenle de kısıtlı hiçbir genel bilgi yoktur; yalnızca belirli bireysel ilişkiler, kalıcı bakış açıları, yorumlar, değerlendirmeler vardır. Bu nedenle 'kendinde-şey' diye bir şey yoktur ve hiçbir şeyin bir doğası ya da özü yoktur; yalnızca varoluş ve tarih vardır. En yakında olan, kişinin erişmek için can attığı psikolojik ideale bilginin

* Çağın hastalığı. (ç.n.)

izinden ulaşır ve gerçekliğe adanmak aynı değerlendirmelere sadık kalan tutarlı bir iradenin sürekliliğinde yatmaktadır. İradeye karşı bu sadakat Oluşun tutarlılığını bilen kişiye yakınlaştırır ve değerlerin sürekli kılınan canlılığı da Oluşun tutarlılığını bilinen dünyaya yakınlaştırır. Bir öznenin kendisini başarıyla 'yaratabildiği' ve bu yolla da nesneyi yarattığı an, bilgiye en yakın olduğu andır; ama bu zekâ ve taklittir, 'gerçeklik' değil: Gerçeklik erişilemezdir ve ilkesel olarak da faydasızdır. Çünkü faydalı bilgi bir yapıdır; ifadenin şekilsiz kaosunun ve değiştirilemez bireysel gerçeklik olan biricik ilişkilerin basitleştirilmesi. Bu nedenle, bilginin prensipleri, bu yapının kuralları idealleştirilerek 'gerçekliğin' kriteri haline getirildiğinde, bunu klasik felsefeye özgü olan radikal yanlış anlama ve taklit takip eder: "Dünya, özellikle de *gerçekliğini oluşturan özellikler* sayesinde sahteleşmiştir; yani, değişim, evrim, çeşitlendirme, zıtlık, çelişki ve savaş sayesinde." Bunlar birer görünüm olarak reddedilmiştir. Gerçekliği, gerçek dünyayı kabul etmeyi kesin olarak reddetmenin kullanışlı araçları olarak kabul etmek yerine, mantıklı fikirler (sistematik bir bütün, tutarlılık, benzerlik gibi) gerçeklik olarak ele alınmıştır. İnsani ya da bireysel bakış açısını engellemek ya da sınırlarını genişletmek çabası görünümden gerçekliğe geçiş değildir; bu çaba, ilişkiler olmaksızın, bilinemez ve var olmayan bir dünya yaratmaktır.

Bakış açısı olmayan bu içkin görüşün reddedilmesi ve kişisel gerçekliğin başlangıç noktası ile tüm bilginin koşulu olarak bağlılık ve sadakat ile pekiştirilen ve seçimleri ve tasarıları ile kendi kendini yaratanın anımsatılması, varoluşçuluğun temel konumudur. Nietzsche Hegel'in nesnel İdealizmini reddetmek konusunda Kierkegaard ile hemfikirdir ve onların Kant'ın öznel İdealizmini kabul edişleri, onun bilinemezciliğinin yerine rasyonel olmayanın koyulması ile değişikliğe uğrar. Felsefe varoluşu düşünemez, der her ikisi de, ama Kierkegaard'ın ortaya koyuşuyla, varoluş 'felsefe için düşünme alanının içinde değildir'; her şeyden önce, felsefe varoluştan üstün ya da aşağı değildir. (Nietzsche, bilincin varoluşu bayağılaştırdığını söyleyecek denli ileri gitmiştir – çünkü işlevi bireysel gerçekliği sıradanlığa indirgemektir ve bilimde olduğu gibi, kamuoyunun vasatileştirilmesinin egemenliğini, vasati halkın egemenliği ve demokrasi ile ilişkilendirir.) Var olan ve olasılıklarının farkında olan her düşünür gerçektir ve gerçeklik onun bireyselliğindedir: Kendi ötesindeki gerçekliğe düşünme eylemiyle değil, mantıklı eylemlerle ulaşır. Schopenhauer'ın da söylemiş olduğu gibi, düşünce ikincildir, araçsaldır, geri plandadır.

Özdeki tarihsel varoluşa karşı çıkışına ("bu sadece, tanımlanabilir hiçbir tarihi olmayan bir şeydir") ve 'kendinde-şey'i reddedişine rağ-

men Nietzsche, Schopenhauer'un 'kendinde-şey'i kişisel olmayan bir ırade, olaylarla çatışan bir çıkmaz olarak, metafizik açıdan değerlendirişini (kendi düzeltmesiyle) korumuştur: Düşünce kelimelerin içine gömüldükçe görünümlerde beliren mutlak gerçeklikti bu. Böylesi bir dünyada, acı çeken dünya ancak yanılsama yoluyla rahatlatılabilirdi; Schopenhauer'un en büyük seçimi, arzu etmeme arzusuydu. "Bir nihilist, dünyadan olduğu gibi bahseden, yani var *olmaması* gerektiğini söyleyen ve yine dünyadan olması gerektiği şekliyle bahseden, yani var olmadığını söyleyen kişidir." Nietzsche, 'Hıristiyan değerlerinin egemenliği altında' Schopenhauer'un Hayır dediği bu dünyaya Evet diyebilmek istemiştir. Bu da onu ahlak ve değerlerin eleştirisine itmiştir.

II

İyi ve kötüyü gerçek olarak kabul eden ve bireyin etik gerçekliğini kavrayan yüksek seçim, özel bir değerler sisteminin ve kültürün yapılandırılmasında Nietzsche'nin tarihi açıdan ilk sıraya yerleştirdiği seçimdir. Vaatlerde bulunabilen (kendine ya da bir başkasına), kendisini geleceğe bağlayabilen bir insan, bunun ardından gelen bir sonuçtur.

> "Bu yolla geleceği düzenleyebilmek için, insan öncelikle, gerekli kılınan ve rastlantısal fenomenleri ayırt etmeyi, nedensel düşünmeyi, bu farkı şimdiye aitmiş gibi görüp onu tahmin edebilmeyi, amacının ne olduğunu kesin bir şekilde kararlaştırmayı ve bu amaca götürecek araçların neler olduğunu ne denli iyi bir şekilde öğrenirse ve hepsinden önce fark etmek, hesap edebilmek amacıyla güce sahip olmak için, bir vaadin altına imzasını atan bir kişi gibi, kendisi ve kendisine dair algılayışı için bile ne denli *hesaplanabilir, disipline edilen* ve *gerektirilen* bir hale gelebilirse, kendisini *bir gelecek olarak* o denli güvenceye alabilir." (*Ahlakın Soykütüğü*, İkinci Deneme, Bölüm 1)

'Yalnızca kendine benzeyen özerk birey (...) kişisel insan, uzun süreli ve bağımsız irade, *söz verebilme yeteneği*' 'alışılmış ahlaktan' sapmış olanlara sert yaptırımların dayatıldığı kapsamlı bir sürecin meyvesidir. Kutsal sorumluluk bilgisini, özgürlük bilincini, insanın kendisi ve kaderi üzerindeki erkini, Nietzsche vicdan olarak adlandırır. 'Kötü vicdan' ve 'suçluluk' duygusunu ise farklı bir kaynağa dayandırır. 'Borçlu olduğu şeyde' başarısız olan kişiye uygulanan cezalar, öncelikle yanıltılan tarafın acımasız kişisel intikamı, sonra da 'otoritenin' kişisel olmayan cezalandır-

ması, 'kötü vicdanın' nedeni değildir, çünkü suçlu cezasını bir kader olarak kabul eder ve kendini suçlamaz; o şanssızdır. Kişi daha güçlü bir türün buyruğu altına girene dek, 'kötü vicdanın' gerektirdiği koşullar sağlanmaz. Bu durumda, boyun eğen kişinin doğal saldırganlığı zorla kontrol edilir; baskı altında, yabanıl insanın doğal hayatına karşı içe döner. Bastırılan saldırganlığın sınırlanan bu işlevi yaşam enerjisini diğer kanallara aktarır ve yeni fikirlerin gelişmesine neden olur. (Bu noktada Nietzsche, vicdan, yüceleştirme ve ussallaştırma mekanizmalarının tanımlarını psikanaliz yazını içinde arar.)

> "Bu gizli oto-zorbalık, sanatçının bu acımasızlığı, kişinin kendine zor, itaatsiz ve acı veren bir malzeme şekli verişi, bir arzu, bir eleştiri, bir çelişki, bir hor görme, bir inkâr içinde yanıp tutuşma; iradesi kendi içinde yarılmış ruh tarafından yüklenen bu kötü ve korkunç sevgi çabası, ki acı çektirmenin verdiği zevkten acı çeker; bu tamamıyla *faal* kötü vicdan sonunda (öngörüldüğü şekliyle – idealizmde ve hayal gücünde olduğu gibi gerçek kaynak) bereketli, asil ve çekici bir güzellik üretmiştir ve belki de güzelliğe can veren ilk o olmuştur." (*Ahlakın Soykütüğü*, İkinci Deneme, Bölüm 18)

Bu yolla sempatinin, acımanın, aşkın fedakâr idealleri doğar ve bunlar boyun eğdirilmiş bir halkta geliştirilir; işgalcilerinin bencil, dirençli askeri ideallerine ve erdemlerine karşı koyan soylu ve özgür insanlar, iyi vicdanla iradelerini empoze ederler. Kendi doğrulamaları ve inkârları ile çilekeş ideal biçimlenir.

Nüfuzunu kullanarak ve sanatını uygulayarak kendi güç arzusunu tatmin etmek, boyun eğdirilenin kızgınlığını hafifletmek için bu kızgınlığı kendi sefaletlerinin failleri olarak askeri güç sahipleri üzerinde yoğunlaştırarak onlardan nefret etmek yerine onları hor görmek – ki böylece fazla talepkâr bir Tanrı ile meşgul olurlar ve diğer dünyanın tesellisini ve kurtuluşunu ararlar, kaderlerinin bu yorumunda insanın dünyadaki konumuna dair gerçeği ve itaat ile teslimiyette de insan için en iyi olanı bulmak, papazın, *par excellence* çilekeş tipin işlevidir. Nietzsche'nin bakış açısıyla bu, yönetici sınıfın bulantıyla, hayatın inkârıyla ve boyun eğdirilenin idealleriyle kirlenmekten korunmasının doğal yoludur: Bu onların yönetmelerine yardım eder, aynı zamanda da kendi ideallerini ve erdemlerini yarıştırmamalarını sağlar. Ne var ki, getirdiği yarılma ve korunma ancak bir süre devam eder, ki boyun eğdirilenin idealleri ve değerleri, ruhban sınıfına özgü çileci fayda gibi modern çağın özellikleri her yeri istila etmiştir: Schopenhauer'un karamsarlığında, Avrupa nihi-

lizminde, büyük geleneklerin yok oluşunda, sosyalizmin ve Fransız Devrimi'nin eşitlikçi ideallerinde, demokraside ve Rousseau'nun doğal insanı duygusal bir şekilde idealleştirmesindeki manifesto. Hepsinden önemlisi, modern çağın en gururlu başarısı olan bilimin manifestosu. *Ahlakın Soykütüğü*'nün sonunda Nietzsche şu soruyu yöneltir: "Bu irade, amaç ve yorumlama sisteminin *karşılığı* nerededir? Öteki, yani 'tek amaç' nerededir?" Genel olarak kabul gören yanıt, serinkanlı kendine yeterliliğin ve modern bilimin kalıcı başarısının alternatif amacı ve değerler sistemini işaret ettiğidir. Nietzsche'nin yanıtı bu değildir.

> "Bilim, çileci idealin en son ifadesi olmadığında –ama genel yargının dışlanmasına dek onu etkileyen bu tür az rastlanan, seçkin ve soylu durumlar var– her türden korkaklığın, inançsızlığın, pişmanlığın, *despectio sui*'nin,* kötü vicdanın *gizlendiği yerdir*. Hiçbir ideale sahip olmamaktan kaynaklanan *endişe*, büyük bir sevgi *eksikliği* nedeniyle çekilen acı, zorlama bir ılımlılık yüzünden ortaya çıkan hoşnutsuzluktur. Ah, bugün bilimin gizlemediği ne kaldı ki? Her durumda, ne denli çok şeyi gizlemeye çalışmaz ki? En iyi bilim adamlarımızın titiz çalışmaları, anlamsız çalışkanlıkları, beyinlerini fazlasıyla yormaları, işlerine hâkimiyetleri; kendilerini belirli bir şeyi görmekten sürekli alıkoyan bütün bunların gerçek anlamı hangi sıklıkla belirir? Uyuşturucu olarak bilim: Bunu biliyor muydunuz?" (*Ahlakın Soykütüğü*, Üçüncü Deneme, Bölüm 23)

Hegel'in dünya tarihi ve Schopenhauer'un merhameti gibi, modern bilim de, çağdaş bireyin kendinden kaçmak ve kendini kaybetmek, insan kaderinin belirleyici mücadelelerinden sıyrılmak için kullandığı pek çok karmaşık yoldan biriydi. Katı bir bilinemezciliğin titizlik gerektiren disiplini, tüm yorumların reddi, kahramanca bir adanmışlığı gerektirebilirdi; o zaman bile bu, çileci ideale inançtır, çünkü metafizik bir değere, –kişinin kendini kurban edeceği– gerçeğin içkin değerine inançtır. "(...) Her alanda bilim ideal bir değere, değerler yaratan bir erke ihtiyaç duyar ve *hizmetinde* kendine *inanabileceği* bir değere – bilimin kendisi hiçbir zaman değerler yaratmaz." Bu nedenle bilim, hayatı çilekeş bir biçimde terk eden çileci idealin son gelişmesidir.

> "Aklın ciddi, güçlü ve taklit etmeksizin çalıştığı (...) her yerde, akıl, *gerçeği bulma isteği dışında*, idealden tamamıyla vazgeçer – bu mahrumiyetin popüler ifadesi 'Ateizm'dir. Fakat bu istek, bu ideal *kalıntısı*, inanın ki en yalın ve

* Kendini hor görme. (y.n.)

> en zeki formülasyonuyla bu idealin kendisidir ve tamamen ezoteriktir; her türlü dış etkenden soyutlunca *çekirdeği* kadar bir kalıntısı yoktur. (...) "Hıristiyan gerçekliği birbiri ardına sonuçlara vardıktan sonra nihai çıkarımını yapar, kendine karşı çıkarımını; fakat bu, *gerçeklik arzusunun anlamı nedir?* sorusunu yönelttikten sonra gerçekleşir. (...) Kendi içimizde gerçeklik arzusu *bir sorun olarak* bilince dönüşmüyorsa, varoluşumuzun anlamı nedir? (...) Gerçeklik arzusu açısından bu bilinçlenme nedeniyle, ahlak –ki buna hiç şüphe yoktur– *parçalara* ayrılır; bu, Avrupa'nın sonraki iki yüzyılı için saklanan yüz perdelik büyük oyundur; tüm oyunların en korkuncu, en gizemlisi ve belki de en ümit vaat edeni." (*Ahlakın Soykütüğü*, Üçüncü Deneme, Bölüm 27.)

Gerçeklik arzusundaki son sığınağına itilen çileci ideal, reddettiği yorumların ve değerlendirmelerin gerekliliğini kabullenmeye zorlanır ve bu da kurulu ahlakın alternatifleri anlamına gelir: "Hiçbir şey gerçek değildir, her şeye izin verilir"; seçkin olanın ezoterik ilkesidir bu. Aksi takdirde intihara doğru giden nihilizmi seçmek zorundadır. Ama böylesi açık gözlü bir seçim en zor olanıdır.

> "Yönünü çileci idealden alan her arzunun gerçekte *neyi* açıkladığını gizlemek imkânsızdır; insandan, daha çok da hayvandan ve maddeden nefret etmek, duygulardan, akıldan dehşete kapılmak, mutluluk ve güzellikten korkmak, her türlü yanılsamadan, değişimden, gelişmeden, ölümden, ümit etmekten ve şehvetten kaçmayı istemek –tüm bu araçlar– onu kavrama cesareti verir bize –Hiçlik arzusu, hayata karşı çıkan bir arzu, hayatın en temel koşullarına dair bir reddediş, ama bu bir *arzu*dur ve öyle kalacaktır ve benim başta söylediğimi sonda söylemektir– *hiç* arzulamamaktansa, insan Hiçliği arzulayacaktır." (*Ahlakın Soykütüğü*, Üçüncü Deneme, Bölüm 28.)

Hayattan tiksinmek, mide bulantısı, vazgeçiş; ki tüm bunlar öncelikle, saldırganlıkları içe yönelen boyun eğdirilmiş halklarda görülür, ama aynı zamanda pek çok başka nedeni ve koşulu da vardır; kendisi bir temaya dönüşür, hayata ve çekilen acılara anlam yükleyişin bir yorumlanışına, örgütlü bir amaca, bir tür irade ve varoluş biçimine. Daha çok güzel ve iyi olanı üretir, ama ana tema haline geldiğinde, egemen ve seçkin bir tema, olumlu içgüdüler ve asli enerjiler üzerinde bir ümitsizliğe dönüştüğünde, hayat hastalıklı hale gelir, iyilik kötülük, kötülük de iyilik olur.

Nietzsche'nin amacı yalnızca soylu ya da Yunan değerlerini ve erdemlerini yeniden canlandırmak ve Hıristiyan erdemlerini ve değerlerini

karalamak değildir; övgüleri güçlü insanlara dair olsa da, amacı pagan ya da Makyavelcilerin iyi vicdanını yüceltmek ve Hıristiyanların kötü vicdanını yermek de değildir: Bunu, tüm değerleri ve erdemleri eleştirmek, açıkça ya da gizli bir şekilde, iradede ya da erk arzusunda her şeyin kökeninin aynı olduğunu göstermek amacının bir parçası olarak yapar. Bir filozof olarak amacı önyargıyı, kurumları, çağın yanılgılarını tersyüz etmek, sorular yöneltmek ve sorunlar ortaya koymaktır. Ahlak bir sorun haline gelir, çünkü ne Makyavelci ya da pagan iyi vicdanı ne de kötü Hıristiyan vicdanı artık geçerli değildir: Hıristiyan inancı zayıflamış ve çökmüş ve onunla birlikte tüm Avrupa ahlakı da çökmüştür. Yapılacak ilk şey bunun ne anlama geldiğini kavramak, mutlak sonuçlara varmaktır: "Her tehlikenin farkına varılabilir; deniz, *bizim* denizimiz önümüzde uzanmaktadır; belki de hiçbir zaman bu denli 'açık bir deniz' var olmamıştır."

Kierkegaard, ne doğada ne de tarihte ilahi bir düzenin doğrudan kavranılabileceğinin mümkün olduğuna inanmamıştır, ama Hegel'de en karşı olduğu şey, görkemli bir rasyonel tarihe dahil etmek için Hıristiyanlığı rasyonel kılma girişimidir. Nietzsche'nin itirazı Schopenhauer'unki ile aynıdır; ateiste karşı çıkmak: "Varoluşun gayri-ilahiliği onun tarafından [Schopenhauer] anlaşılmış, hissedilebilir, tartışılmaz bir şey olarak değerlendirilmiştir." Böylesi önermelerde soru şudur: "*O halde varoluşun bir anlamı var mıdır?* (...) Tüm derinlikleriyle, tam anlamıyla duyulabilmesi için birkaç yüzyıl geçmesi gereken bir soru." Schopenhauer'un yanıtı, ahlaken hayatı lanetleyişi zamansızdı, çünkü Hıristiyan ahlak değerlerinden ortaya çıkmıştı; ki bunlar da Hıristiyan inancının önderlik ettiği uzun bir tarihin ürünleriydi. Bu değerlerin kökenlerini incelemiş olan ve hayata evet demek isteyen Nietzsche, iyi ve kötünün ötesini görebilmek için, çileci idealce tayin edildiği üzere, kötüyü sevebilmişti. Her koşulda, bilinç sonsöz, nihai otorite değildir; genelleştirilen ve bayağılaştırılan dünyası bilinçdışı dünyadan üstün değildir. Bilinçdışı dünyanın dinamiklerine saygı ve güven, bilincin ve bilinebilenin değerinin azaltılması: Bunlar tahtı tehdit eden ve klasik felsefenin düzenini kışkırtan tehlikeli ama gerekli düşüncelerdir. Dahası, Nietzsche'nin Hıristiyan inancını reddedişi ve ahlak değerlerini eleştirmesi, tamamıyla "eşiti ve kıstası insanoğlu ve insan değerleri olan bir dünyaya, önemsiz, dört köşeli insan zihninin yardımıyla erişilebilecek bir 'gerçeklikler dünyasına' inancı" kabul eden bilimsel bir materyalistin bakış açısından ibaret değildir. Değer biçme ve yorumlama bilimsel sonuçlarla sahiplenilemeyecek denli açık uçlu sorulardır. Kendinden memnun varsayımlar da olamaz; yanıtlar iradede yatmaktadır ve bir kişinin en büyük umudu bir

diğeri için tatsız bir olanak olabilir (Herbert Spencer'ın ilerleme görüşünün Nietzsche için olması gibi).

III

Nietzsche değerler sorununu ilk kez ele alınıyormuş gibi ayırt eder ve bu nedenle insanlığı kaderinde bir bunalım olarak görür; tüm tarihin en önemli bunalımı. Şimdiye dek, değerler tarihsel olarak belirlenmiştir; artık insan düşünmeye başlamıştır ve sorumluluk ve özgürlüğün yükünü tam olarak sırtlanmak zorundadır.

> "Düşünür 'Tanrı ya da ebedi değerler' hipotezi ile bilincini kurtaramaz hale gelince (...) kanun koyucunun yeni değerler belirleme iddiası korkunç bir şeye dönüşür, ki bu henüz yaşanmamıştır." (*Wille zur Macht*)

> "Ah kardeşlerim, size iyiyi ve iyinin masasındakileri parçalamayı tembihlediğimde, insanoğlunu onun yüksek denizlerinde gemiyle dolaştırdım sadece. "Ve şimdi ona yalnızca büyük dehşet, büyük düşünce, büyük hastalık, büyük bulantı, büyük kusma gelir." (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*)

> "(...) Kişi her türlü inanç, her türlü kesinlik arzusuna veda etmesini sağlayacak bir kendini gerçekleştirme hazzı ve gücünün ve bir irade özgürlüğünün hayalini kurabilir; kendini ince bağlar ve olasılıklarla desteklemeye alışkındır ve hatta uçurumun kenarında dans etmeye." (*Şen Bilim*)

Yine de, düşünceye dayanan eleştirellikle aydınlandığında modern insanın kendini içinde bulduğu bu sersemletici durum salt kişisel bir durum değildir. Değerler çağlarca süren sosyal disiplinin yavaş yavaş olgunlaşan meyveleridir.

> "(...) Var olan ya da var olmuş olan her şeyin özgürlük, zarafet, cesaret, dans ve ustalıklı kesinlik doğası, ister düşüncede, ister yönetimde, ister konuşmada ya da iknada, davranışlarda olduğu kadar sanatta da, yalnızca böylesi keyfi bir kanunun tiranlığının araçlarıyla gelişmiştir; ve büyük bir ciddiyetle bunun 'doğa ve doğal' olması muhtemeldir –*laisser-aller* değil! "'Birine itaat etmelisin ve uzunca bir süre; yoksa acı çekeceksin ve kendine olan saygını yitireceksin' – bana öyle geliyor ki, doğanın ahlaki emri budur (...) uluslara, ırklara, çağlara ve farklı sınıflara; ne var ki, her şeyden önce, genel olarak yabanıl 'insan'a, *insanlığa* emri." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*)

Bir sosyal ananenin olgunluğunda bulunan erdemler ve incelikler, mutlu yapılarından ötürü, bu uzun disiplinin meyvesi, değerlerin babası ve vericisi olan, erdemlerini saçan kendiliğinden özgür olan insanların içinde filizlenir. Bu tür sonuçlar çağlarca süren terbiye, eğitim ve geleneğin sonuçlarıdır; bireyin bilinçli gücünün ötesindedir. Düşünen insan, filozof, düşünce yoluyla kendi ya da başkaları için tarihin armağanı olan bu düşünmeyen gücü kazanamaz – bağımlı olduğu maddi mekanizmalar ve süreçlerin yerini beyin alamaz. Filozofun yapabileceği, sağlık koşullarını anlamak ve çağın hastalığını teşhis etmektir ve çağın kaderci eğilimlerine karşı eyleme geçecek bilinçli akımlar yaratmaya çalışmaktır. Derin analizler geçmişte büyüklük yaratmış olan gizli koşulları gün ışığına çıkartır ve bugün ile gelecekte büyüklüğü tehdit eden koşulları açıklar. Filozofun rolü uyarmak ve tanıklık etmek ve örnek olmaktır; değerler yaratmak ya da bilinciyle değerler üretmek değildir.

"(...) Bugün bir insan gerçek dünyanın değerlerini bastırmak için değerler tasarlamaya yeltendiğinde, bu bizlere oldukça gülünç geliyor." (*Şen Bilim*)

"Nesnel değerler hangi standartlara göre değerlendirilir? Yalnızca *artırılan* ve *daha örgütlü* gücün niceliğine göre." (*Wille zur Macht*)

"'Öteki dünya' kavramı, bu dünyanın *farklı olabileceğini* iddia eder – zorunluluğu ve kaderi yok eder (birine *boyun eğmek* ve *uyum göstermek* gereksizdir)." (*Wille zur Macht*)

"Benim yaşadığım deneysel felsefe, ilkesel olarak en radikal Nihilizm olasılığını bile umabilir: Ama bununla, inkâr, bir *hayır*, ya da bir inkâr arzusu taşıdığını söylemek istemiyorum. Daha çok zıt olana tutunur –eksiksiz, istisnasız ve seçeneksiz bir şekilde dünyanın Dionysosçu doğrulanmasına– bunda sonsuz bir dairesel hareket vardır: aynı şeyler, aynı mantık ve aynı akıldışı mantık zinciri. Bir filozofun erişebileceği en yüksek mertebe, Hayata dair Dionysosçu bir tutumu korumaktır – benim bunun için formülüm '*amor fati*'dir." (*Wille zur Macht*)

Nietzsche erk arzusunu (Schopenhauer bunu tüm varoluşun mutlak doğası olan metafizik bir arzu olarak görür), hayatı inkâr edenlerde bile, tüm olası değerlerin zorunlu ve tahammül edilen kaynağı olarak ele alır.

* Bırak gitsin. (ç.n.)

Arzu bu şekilde anlaşıldığında kültürler ve değer sistemleri arasındaki büyük fark, hayata Evet diyenler ile Hayır diyenler arasındaki farktır. Hayır diyenler kaçınılmaz biçimde aynı arzuyu belirtirler ve insanı yücelten erdemler ve değerler yaratırlar; ne var ki, idealleri evrensel bir yaygınlık kazanana dek bu tür kültürlerin kalıcılığı, onu kendine karşı bölerek erk arzusuna gem vurur ve böylece insanı zayıflatır ve kronik yozlaşmayı tehdit eder. Böylesi bir sistem altındaki Avrupa nesnellik, bilimsel ruh ve ideal aşkı yaratmıştır, ama tüm insanlığı yeşil çayırlarda sürü halinde yaşamaya, memnuniyete, rahata, güvenliğe ve koyunluğa iter. Bilim ve demokrasi Hıristiyan inancı ve düzenine karşı modern bir aydınlanma değildir; bunlar çileci değerlerin uygulanabilir çağdaş biçimleridir; sürülere özgü bir atalete, tekdüzeliğe, eşitliğe ve yokluğa (insanoğlu kuma dönüştü, 'küçük, yumuşak, yuvarlak, sınırsız bir kum'), tüm ilgi alanlarının, görkemin ve insan hayatının kalitesinin tükenmesine yol açar; sonuç olarak, sıkıntıya ve yaşama arzusunun tükenmesine. Ahlaki dünyadaki bu düşünce, termodinamik eşitliğin fiziksel dünyasındaki, evrenin geri dönüşü olmayan bir öfke-ölüm evrenine dönüşmesi düşüncesiyle karşılaştırılabilir. Ahlaki süreç de eşit derecede geri döndürülemez midir? Kierkegaard da çağın eğilimine dair aynı bakış açısına sahipti; "soyut sonsuzluk panoraması ile doruk noktasına ulaşan, en küçük bir çıkıntıdan bile huzursuzluk duyan, en ufak bir ilgiden bile rahatsız olan bir çöl denizi". Yalnızca bireyle ve onun sonsuzluk seçeneği ile ilgilenen ve bu tür koşulların bireyi kendine döndüreceğine ve böylece yaşam gücünün tek kaynağı olan gerçek değişkeni yenileyebileceğine inanan Kierkegaard tutarsız değildi. Ne var ki, seçimini fani olanda sabitleyen ve geçmişi hatırlayan Nietzsche tahrik edicidir: "Ahmakça bir gafletin ve 'modern fikirlere' duyulan kör bir güvenin ardında gizlenen ama daha çok tüm Hıristiyan-Avrupalı ahlakın ardına gizlenmiş yazgıyı sezenler, başka hiçbir acıyla kıyaslanamayacak bir acı çekerler." Sıralandırma süreci hızlandırılmalıdır, bununla birlikte zıt kıstasları kullanmalıdır; öncelikle erdemlere karşı saygıyı yeniden yaratmak için ve hayatı olduğu gibi tanıyanların ve ona Evet diyenlerin erk arzusunu doğrudan ifade edişlerindeki değerlere karşı saygıyı güçlendirmek için; ardından ayrıcalıklı ilgi alanları ve verili avantajlarla, ayrıcalık duygusu ile güdülenlerden ayrı bir *elit*in uzun hazırlığı gelir.

> "Yalnızca, görevi yönetmekle bütünlenen bir yönetici ırk değil, fakat kendine has yaşam alanları olan, güzellik, cesaret, kültür ve törelere, hatta en soyut düşünceye bile fazlasıyla önem veren bir ırk; her türlü büyük lüks

için kendine izin veren, 'yaşa!' diyen bir ırk –erdemin zorunluluklarının zorbalığından vazgeçebilecek denli güçlü, hiçbir ekonomiye ya da bilgeliğe ihtiyaç duymayacak kadar zengin bir ırk; iyinin ve kötünün ötesinde; nadir ve sıra dışı bitkiler için bir istihkâm." (*Wille zur Macht*)

"Kişi muazzam zıt güçlere, bu doğal, fazlasıyla doğal *progressus in simile*'i,* insanın benzer, sıradan, ortalama, sürü halinde yaşamayı seven –aşağılık– evrimini engellemek amacıyla başvurmalıdır!" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*)

Kasıtlı bir geri dönüş olamaz ama temel ikilik kalıcıdır: bereketli yaşama gücü ve azalmış yaşama gücü, işgalciler ve işgal edilenler, sürü halinde yaşayan insanlar ve yalnız ruh, Dionysosçu yaşama gücü ideali ve Apolloncu biçim ideali, Yunan ve Hıristiyan. Dionysos ve Apollon'un düşmanlığı çözümlenebilir, ki büyük zaferlerinde Yunanlılar tarafından çözümlenmiştir de; ama Dionysosçu idealin nefreti ve Hıristiyanlığın uzlaşmazlığı; bu bir Ya-Ya da'dır, hayata Evet ya da Hayır demektir. Çağımızda Hıristiyanlığı bırakıp eskiyi sürdürmek yeterli değildir, çünkü her şey Hıristiyan olarak kalır; "Hıristiyan olan her şeyi üstün-Hıristiyan olan bir şeyle *yenmek*" gerekir; "yalnızca kişinin kendini bundan kurtarması yeterli değildir – çünkü Hıristiyan öğreti Dionysosçu öğretinin karşıtıdır". Bu üstün-Hıristiyan öğreti Üstün-insanın doktrinidir: insanlık aşılacaktır. En büyük seçim, başta gelen amaç budur.

Nietzsche'nin diğer bir miti olan, şeylerin kaba anlamsızlığını, evrende *telos*'un eksik olduğunu ifade eden Ebedi Yinelenme öğretisi ona bir aydınlanma ânında gelmiştir; bu nedenle, hevesle ama ümitsizce ebedi bir döngüyü arzulamak, edinilebilecek en temel doğrulamadır – *amor fati*. Kierkegaard'ın Tekerrür övgüsüyle karşılaştırın.

"Hayatın bir yinele(n)me olduğunu ve onun güzelliğinin de bu olduğunu anlayamayan kişi, kendini yargılar; başına gelenden daha iyi bir kaderi hak etmez, bu da kaybolmaktır. Ümit tatmin etmeyen cazip bir meyvedir, hafıza tatmin etmeyen sefil bir bedeldir, ama yinele(n)me hayatın günlük ekmeğidir, ki tatmin eder ve kutsar. Bir insan deniz yoluyla dünyanın etrafını dolaştığında, hayatı bir yinele(n)me olarak anlamaya ve mutluluğunu onun içinde bulmaya cesareti olup olmadığı ortaya çıkacaktır. (...) Yinele(n)menin içinde hayatın ciddiyeti ve gerçekliği yatar. Yinele(n)meyi

* Benzerin içinde ilerleme. (y.n.)

arzulayan kişi ciddi ve olgun bir duygulanıma (*pathos*) sahip olduğunu da kanıtlar." (*Tekerrür*)

Yinele(n)me varoluşçu felsefenin temel ve yinelenen ideallerinden biridir. Marcel'in sadakati, Heidegger'in ilkel felsefi soruları yeniden teyit etme isteği, Jaspers ya da Sartre'daki geri çekilme ya da seçim yapma ritmi, yalnızca bireysel olarak yaşanan deneyimleri incelemek ve derinleştirmek kaygısı taşıyan bir felsefenin bu özelliğinin en belirgin örnekleridir. İster Lucretius'ta olsun ister bir çağdaşta, bu fikir romantik olandan daha yansıtıcı olan kişisel felsefenin merkezinde yer alır. İlk bakışta, Nietzsche'nin Ebedi Yinelemesi tüm bunların zıddıdır; saçmalığın kabulünde yıkıcı bir zevk, tanıdık olanın şiirsel bir yıkımı değil; ne var ki, Nietzsche için Ebedi Yineleme bir aydınlanma, bir kurtuluş, bir keşifti; belki de uzlaşma yolunda, daha sonraki varoluşçuların aydınlanışından tinsel açıdan pek de farklı değildi.

IV

Nietzsche'nin pek çok yazısının vecizeye ya da kasideye özgü üslubu, aklının sıçrayan ve sezgisel ve alaycı, şakıyan ve dans eden üslubunu oldukça açık bir şekilde temsil eder. Hiçbir nüans ya da incelik eksikliği yoktur, ne de tutku eksikliği.

"Çağdaş ruhun tüm içeriğini keşfetmek, tüm öğünlerimi onun köşelerinde yemek için, gururum, işkencem, sevincim.
"Etkin bir biçimde karamsarlığın üstesinden gelmek ve sonunda aşk ve iyi niyetle dolu bir Goethe'nin gözleriyle bakabilmek için." (*Wille zur Macht*)

Fakat, Kierkegaard gibi, olgunluğa dair şiddetli tartışmaları vardı: "Ben o patlayıcı maddeler gibiyim." O bir Thersites* değildi, çünkü yıkmayı kendine hedef belirlediği erdemler ve değerlerden meydana gelmişti. Usta ve çırak onda iç içe geçmiş değildir, daha çok bir arada bulunur.

* Troya Savaşı'na katılan Yunanlılardan biri olan Thersites, utanmak arlanmak nedir bilmeyen, ölçüsüz konuşmaktan zevk alan, krallara bile ağzına geleni söyleyen, hayasızlığı ölçüsünde çirkin birisidir. Rast gele sataştığı son kişi Akhilleus olur; sabırsız kahraman Akhilleus Thersites'i bir yumrukta yere serer ve öldürür. Çirkin fakat biraz zekâya sahip, aynı zamanda hayasız bir adamdan söz edileceği zaman "Bu bir Thersites'tir" demek öteden beri âdet olmuştur. (y.n.)

Doğası gereği, takipçileri denli şanslı değildi ("Bir öğretmen ilk müritleri tarafından yargılanmamalıdır"). O, olgunluğun sınanması için üzerinde yürünen mükemmel yoldu: Çağdaş ruhun olgunlaştırılması için gerekli olduğu söylenebilir.

Felsefesinin sorularını ekollerin tartışmalarında değil, çağın ihtilaflarında aramasıyla, bir varoluşçudur o. Çağını iyi bir şekilde temsil etmek ve toplum önünde kendi içindeki sorunların üstesinden gelmek onun felsefedeki amacıydı; sistemler ya da doktrinler yaratmak yerine, bilinci sivrilten, anlayışı derinleştiren bir amaç, yeni olasılıkların yönlendirilmesi ve çabuklaştırılması.

> "Gelecek filozoflar 'gerçeğin' yeni dostları olacaklar mı? Bu çok olası, çünkü bugüne dek tüm filozoflar kendi gerçeklerini sevdiler. Ama kesinlikle birer dogmacı olmayacaklar. Kendi gerçeğinin herkesin gerçeği olması gururlarına ters düşer ve aynı zamanda da zevklerine – ki bu bugüne değin tüm dogmatik çabaların gizli dileği ve temel amacı olmuştur. 'Benim görüşüm *benim* görüşümdür: Bir başkasının onun üzerinde bir hakkı yoktur.' Geleceğin filozofu belki de böyle söyleyecektir." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*)

Entelektüel putperestlik tanrıçasının yüzüne bu şekilde tükürmek, toplumun ilgisini toplumun bilgisinin yetersizliğine çekmenin kaba yollarındandır, ki varoluşçuluğun sabit temalarından biridir bu. Marcel, *pensée pensante* ile *pensée pensée*'yi* karşılaştırır. Kierkegaard "herhangi bir fikrim olup olmadığını bilmek yanında, hiçbir şey bu fikrin ne olabileceği bilgisinden daha önemsiz olamaz" diyerek kendini saklar. Bir fikrin içerikliği gerçekliğinin parçasıdır; ona ait olan ve aranışına dair kişisel her şey ve kullanıldığı yer. Nesnel ruhun portresi, tarafsız araştırmacı (kendini adayan ve duruşu ile amacını ilgili seçenekler ışığında belirleyen filozofun aksine), hiçbir zaman Nietzsche'den daha iyi bir şekilde hayata geçirilmemiştir; özellikle de (La Bruyère'nin** tarzındaki) *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nde, 'Kültür Ülkesi'nde (*Zerdüşt* II, XXXVI) ve 'Kusursuz Algı'da (*Zerdüşt* II, XXXVII). Nesnellik reddedilmez, fakat varoluşçu bir zemin sağlar.

> "(...) Başka bir manzaraya bakmak, başka bir manzarayı görmeyi *dilemek*, kendi ebedi 'nesnelliği' için ısrın önemsiz bir eğitimi ve hazırlanması değildir; 'ilgi duymadan derin düşünme' olarak anlaşılan bir nesnellik değil

* 'Düşünen düşünce' ve 'düşünülen düşünce'. (ç.n.)

** Jean de La Bruyère (1645-1696), Fransız yazar. (y.n.)

(çünkü bu kavranılamaz ve saçmadır), ama *kişinin gücündeki* artılara ve eksilere sahip olma ve bunları yeri geldiğinde gerektiği biçimde kullanma ve böylelikle bilginin gelişmesi, bakış açıları ve duygusal yorumlamalardaki *farklılığın* ilerlemesi için bunlardan nasıl yararlanılacağını öğrenme yetisi olarak. Ama benim filozof meslektaşlarım, bundan böyle bırakın da, bu eski tehlikeli fikirler mitolojisine karşı kendimizi daha dikkatli koruyalım; o fikirler ki 'bilginin saf, iradesiz, acısız, zamansız öznesini' meydana getirmiştir; 'saf akıl', 'mutlak tinsellik, kendi içinde bilgi' gibi çelişkili fikirlerin kıskaçlarından koruyalım kendimizi. (...) Yalnızca bir bakış açısından görmek vardır, yalnızca bir bakış açısından 'bilmek'; ve bir şey üzerinde *ne kadar çok* duygu ifade edersek, *o kadar çok* gözü, farklı gözü aynı şey üzerine yöneltiriz, o şey hakkındaki 'fikrimiz', 'nesnelliğimiz' daha eksiksiz olur. Ama yapabildiğimizi kabul ettiğimiz zaman, iradenin tamamıyla yok edilmesi, tüm duyguların teker teker söndürülmesi nedir? Bu, entelektüel *iğdiş etme* değil midir?' (*Ahlakın Soykütüğü*, Üçüncü Deneme, Bölüm 12)

Benzer bir şekilde, estetik alandaki nesnellik de özne ve nesnenin bireyselliğinden tam olarak soyutlanamaz.

'Kant, güzelliğe atıf yapan parçalardan bilginin onurunu oluşturanların tarafında yer alarak ve onları ön plana koyarak, sanatı onurlandırdığını düşünmüştü: kişisel olmama ve evrensel olma. Bunun tam anlamıyla bir hata olup olmadığını tartışmanın yeri burası değildir; vurgulamak istediğim tek şey, diğer filozoflar gibi Kant'ın da estetik sorununu sanatçının (yaratıcı) deneyimleri üzerinden değerlendirmek yerine, sanata ve güzel olana izleyicinin gözünden bakmış olduğudur. (...) Keşke, güzellik üzerine felsefe yapanlar bu 'izleyiciye' dair yeterli bilgiye sahip olsalardı! Büyük bir kişilik, büyük bir deneyim, güçlü ve kişisel olayların, tutkuların, sürprizlerin ve güzel olanın alanındaki kendinden geçişlerin zenginliği olarak, onun hakkındaki bilgiye!' (*Ahlakın Soykütüğü*, Üçüncü deneme, Bölüm 6)

'Varoluşçuluğun bu ana temaları Nietzsche'nin eserlerine yayılmış kimi ikincil temalarla desteklenmiştir. Örneğin: İnsanların hayattaki rolleri ile özdeşleştirilme biçimleri ve bu rolü oynarken kişisel sorumluluklarını kaybetmeleri ya da unutmaları (*Şen Bilim*); ya da kendimiz olmayı başaramadığımız çeşitli yollarla, kişisel olmayan bir üçüncü taraf oluşumuz, ya da başkalarının bize dair düşüncelerinde ortaya çıkan bir hayalete dönüşmek ve 'insan' adı verilen yarattığımız bir soyutlamanın hâkimiyeti altında yaşamak (*Şen Bilim, Tan Kızıllığı*); ya da kendi olmayan bir

nesne olarak saklanan ötekini bilmenin imkânsızlığı (*Tan Kızıllığı*). Kierkegaard'ı tanımıyordu ve eşit derecede uç noktada olan kendi asıl seçimi onun tam aksiydi, ama Kierkegaard olasılığına dair mükemmel bir anlayışı vardı.

> "Erken dönem Hıristiyanlığın arzuladığı şekliyle ve güneyin özgür ruhlu ve septik dünyasının ortasında seyrek olarak gerçekleştirilemeyen inanç, ki bu inancın ardındaki ve içindeki felsefi ekoller arasında yüzyıllarca bir mücadele süregelmiştir; *imperium Romanum*'un sunduğu hoşgörülü eğitimin yanı sıra, bu inanç o denli samimi *değildir*, belki de Luther ya da Cromwell'in ağırbaşlı köle inancı, ya da başka bir kuzeyli barbar ruhun Tanrı'sına ve Hıristiyanlığa bağlı kaldığı o inanç; daha çok Pascal'ın inancına benzer, korkunç bir şekilde aklın intiharını andıran inanca – ödünsüz, uzun ömürlü, kemirgen akıl, bir anda ve tek bir darbeyle yok edilemeyecek akıl. Başlangıcından beri Hıristiyan inancı bir fedakârlıktır: tüm özgürlüklerin, gururun, ruhun kendine olan güveninin kurban edilmesi, aynı zamanda esaret, kendini küçük düşürme ve kötürüm kalmaktır. Bu inançta zulüm ve dinsel bir Fenikelilik vardır, ki bu da yumuşak, çok yönlü ve oldukça titiz bir bilince dönüşmüştür; ruhun esaretini tanımlanamaz şekilde ıstıraplı olarak görür; öyle ki, böylesi bir ruhun tüm geçmişi ve alışkanlıkları 'inancın' ona geliş şekliyle *absurdissimum*'a* karşı koyar. Modern insan, Hıristiyan terminolojisine göre dar görüşlülüğüyle, 'Çarmıha Gerilmiş Tanrı' formülü paradoksunun eski hazzıyla gelen o mükemmel algıyı kaybetmiştir." (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*)

Nietzsche'nin işi on dokuzuncu yüzyıl Avrupa şüpheciliğinin ve karamsarlığının çemberini tamamlamak ve bunu, gerekli bir ön hazırlık olarak, tam bir nihilizme dönüştürmekti. Özellikle, masallara olan inanç gibi Hıristiyan inancının da kolaylıkla terk edilebileceği ve her şeyin eskisi gibi kalabileceği on dokuzuncu yüzyıl yanılgısını yok etmek istiyordu. Hıristiyan inancı alevlenip sönebilirdi, ama ahlaki bilinç, sezgilerimizin ve sarsılmaz inançlarımızla sorgulanmayan varsayımlarımızın gizli kaynağı, Hıristiyan önyargıları ile besleniyordu: Bunun en büyük örneği Schopenhauer idi. Ve klasik felsefe de Hıristiyan inancından daha az aldatılmış ve aldatıcı değildi: Kozmik dünyayı rasyonel bir sistem, bir entelekya, bir teoloji olarak göstermeyi arzulamıştı; oysa ki gerçeklik çok çeşitli, tutarsız ve saçmaydı; doğanın ve tarihin ahlakına karşı kökleş-

* Saçmalığın doruğu, en uç biçimi. (y.n.)

miş muhalefete rağmen, ahlakın temel yapısını desteklemek için kurulmuştu. Bu soyut yanılsamaları inşa etmekte ısrar eden hiçbir felsefe bireysel deneyimin gerçekliğinden kaçış olarak değerlendirilemezdi. Bunu yerleştirmek için, her şeyden önce bilinemezcilerin etiğin bağımsız konumundan, ahlakın zapt edilemez tabyasından kaçışlarını engellemek gerekliydi. (Elbette insanoğlu değerlerdeki çelişkileri, iyi ve kötünün belirsizliğini keşfetmek için Nietzsche'yi beklememişti; bu gerçeklik kaçınılamayacak denli derindi ama bir aile skandalı gibi sürekli olarak saklanıyor ve örtbas ediliyordu. Oldukça sık gün ışığına çıkmıştır, özellikle de siyasi açıdan Thukydides, Machiavelli ve Hobbes'da, ve de psikolojik ve kişisel açıdan on yedinci yüzyıl Fransız ahlakçılarında. Nietzsche'den beri, çağımızda da tarih sahnesinde büyük bir şiddetle yüzeye çıkmıştır. Ahlaki ideallerin siyasetteki çelişkisi Max Weber'in duyarlı bilinciyle ifade edilir:

> "İki temel ve farklı etik görüş vardır: duygu etiği ve sorumluluk etiği. (...) Mutlak bir etikte inanç sahibi dünyanın etik irrasyonalizmine karşı gelemez. Siyasete giren kişi şeytani güçler ile bir akit yapar, çünkü burası yalnızca erkin ve şiddetin geçerli araçlar olduğu bir âlemdir; yine de iyiden kötü, kötüden iyi doğabilir. Bunu görmeyen kişi siyasi açıdan bir çocuktur.")

Platon adaletin, güçlüyü düşürmek için zayıfın kullandığı karşıt bir komplo değil, güçlünün hâkim iradesi olduğu iddiasına birbiri ardından yanıtlar bulmuş ve *Devlet*'te kesin bir yanıt verme girişimine dek, bulduğu bu yanıtlarla tatmin olmamıştır. Nietzsche, Platon'un 'haklı' tarafın zaferini garantileme endişesini taşımadan tartışmayı yeniden açmıştır; aksine, konuyu gerçekten de sorgulayarak ve aslında hiçbir tatmin edici yanıt bulma amacı gütmeksizin. Yine de onun saptanmış varsayımlara saldırısı ahlakçının bakış açısından ve ahlak adınadır; Kierkegaard gibi, o da *nasıl* ile, varsayımlarla, motiflerle ve çağdaş ahlakın bakış açısıyla ilgileniyordu. Kendini gerçekleştiren, kendini disipline eden ve cesur bir ahlak istiyordu; tüm riskleri ve getirdiği sorumluluklar ile, içeriği ne olursa olsun. Kierkegaard'ın anlayışında, ahlaklı olmak da Hıristiyan olmak denli gerekli ve güçtü.

Özellikle uçuruma giden kasıtlı bir adım olduğundan, içine gömüldüğü nihilizmden çıkmak için kendine hiçbir araç sağlamamıştı. Aynı zamanda şunları söylemeye çalışıyordu: Nihilizmin üstesinden gelinmelidir; nihilizmin üstesinden gelinemez; nihilizm iyidir, en iyisidir. Kendisini, kendi metafizik varsayımlarının çizili çemberinin içine hapsetmişti.

Ahlakın doğal tarihine yaptığı yolculuklar ve psikolojik analizleri, günümüzü geniş çapta etkileyen bilimsel antropoloji ve psikoloji araştırmalarını parlak bir şekilde ortaya koyuyordu ama görüşlerinin ve yargılarının kendisini kurtarmasına bir yardımı olmadığı gibi, bunlar kendisine hizmet de ediyordu. Felsefesi gerçek felsefi ödevine yardımcı olduğundan, onları yargılama hakkına sahip olmak için, kendini geçmişin tüm değerlerini, çelişkileriyle birlikte deneysel bir şekilde *yaşamaya* zorluyordu. Varoluşçu felsefenin bu tehlikeli mükemmeliyetçiliği, en azından insani tatmin deneyimi dışında hiçbir kriter tanımaz ve bu da Nietzsche'nin düşüncesini çıldırtan metafizik erk arzusunu defetmek durumundadır; ne var ki, kendisi deneyselciliğindeki bu kriteri kabullenmeyi reddetmiştir; "şeylerin değerinin standardı olarak insan": İnsan kendini varoluşa uyarlamalı ya da kendini yok etmelidir – hayatın ayrıldığı noktaydı bu; nihilizmin iki biçimi arasında bir seçim. Tasarlanabilecek ama yaşanılamayacak konumlar vardır, hiçbir geri dönüşü olmayan tehlikeli girişimler vardır. Nietzsche'nin düşünceleri uçurumların, buzulların ve dağların zirvelerinin keşfedilmemiş yasak bölgelerine kendini kaptırıyordu. İnsan kendini uçurumdan aşağı atma olasılığını reddederek bir uçurumun dibine bakabilir ama deneysel bir atlayış ile bu olasılığı keşfedemez. İnsan nihilizm olasılığını düşünce yoluyla inceleyebilir (insan değerleri ve kozmik olaylar arasındaki çözülemez bir çelişki olarak) ve gerçeğin bu olmadığını göstermeye çalışabilir; ama nihilizm olasılığını arzulamaya ve yaşamaya kararlıysa, o zaman ayaklarının altında bağımsız bir zemin yoktur; Kierkegaard'ın 'yetmiş bin kulacından' daha vahim bir şekilde, kişi batar ve suyun derinliklerine çekilir: Dünyada iyi ve kötünün engellenemez belirsizliği olarak özgürlük noktasından anlaşılan şey, öncelikle kişinin kendi belirsizliğine dönüşür ve ardından ebedi yok oluş ve ebedi döngü ile Dionysosçu esrime gelir. Şüpheciliğin üstesinden ondan şüphe duyularak gelinemeyeceği gibi, nihilizmin üstesinden de onu arzulayarak gelinemez.

Nietzsche entelektüel dünyasını inşa etmeye bir ustanın yaratıcılığı, zevki ve cesaretiyle başlamış ama yeni terimler yaratmaya ve parodiye dalmış ve sonunda başarısız olmuştur; rüzgarlara, güneşe ve yağmura açık bir harabe gibi. Yalnızca takipçilerinin en aptalları orada oturma girişiminde bulunmuştur. Hepsinden daha canlı bir şekilde, kendisini temsilci yapmaya ve ciddi bir şekilde anlaşılan ihtiyaçlarına uygun bir ortam yaratmaya çalışan bir filozofun, diğerlerine bir mesken sunamadığı ama diğerlerinin kendi çıkarları ve saygınlıklarına uygun ortamlar yaratmak için kullandıkları kaynakları zenginleştirdiği varoluşçu gerçekliğe örnek olmuştur.

3
Karl Jaspers (1883-1969)

1

Hem Kierkegaard hem de Nietzsche kendilerini yalnız bir köknara benzetmişlerdi. Gerçekten de, belki de kendilerine rağmen, yalnızdılar: insanlıktan kopmuş ve dibe çökmüş birer kaya. Karl Jaspers'de, onların geleneksel felsefenin yönünü değiştirdiklerini görürüz. Çünkü Jaspers 'tüm filozofların etrafında toplandığı' *philosophia perennis*'e* katılan ve onun vârisi olan profesyonel filozoftur ve aynı zamanda da Kierkegaard ile Nietzsche'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Onlara büyük istisnalar gözüyle bakar. Onların takipçisi değildir (onlar takip edilemezler) ama onların öngörülerinden yararlanmaya ve bunları felsefeye aktarmaya çalışır; yaşama çabası üzerine düşünen ve düşünceleri ışığında yaşayan gerçek bir filozof ruhuyla.

Felsefe, diye düşünür Jaspers, Kierkegaard ve Nietzsche'nin ardından aynı kalamaz, çünkü onlar bizleri insanlık durumumuza dair aydın-

* Mevsimlik, dönemlik, gelgeç olmayan; kalıcı ve ebedi olan felsefe; aşkınlık felsefesi ve hikmeti. (y.n.)

lattılar; tıpkı Hume'un bizleri bilgimizin seviyesine dair aydınlatarak felsefeyi değiştirmesi gibi. Onlarınki, birer insan olarak kendimize dair varsayımlarımıza meydan okumadır. Onlar sorular yöneltmişlerdir: İnsan olmak nedir? Hıristiyan olmak nedir? Hıristiyan olmamak nedir? Ne var ki, yaklaşımları felsefenin kendisini de sorgulamıştır; zira, tanımlamalar ve formülasyonlar evrensel bir geçerliliğe ve anlaşılabilirliğe nasıl sahip olabilir ve aynı zamanda bireysel deneyimin sahiciliğine ve hatta ayrıksılığına nasıl yakın kalabilir? Dahası ve hatta en önemlisi, şayet nihai gerçeklik kavramsal düşüncenin hedeflerinden biri değilse, nasıl doğru, anlaşılabilir ve yaygın hale getirilebilir? Felsefe eğer kendini bireysel deneyimin çağrıştırdığı cazibe ve tanıklık gibi değerlerle sınırlıyorsa, bireysel deneyimin araştırdığı normları nasıl temin edebilir? Felsefe olabilir mi, ya da yalnızca otobiyografi?

Klasik felsefe Hegel'de sona erer, çünkü her şeyin ele alınıp uyumlu bir hale getirildiği, rasyonelleştirildiği ve meşru kılındığı totaliter entelektüel sistemler kurma çılgınlığı halini almıştır. Bu tür saraylar hâlâ olağanüstüdür ama içinde hiç kimse yaşayamaz. İnsanın varoluşunun, yenilgilerinin ve zaferlerinin, acı ve tatlı yanlarının hazzı ve gerçekliği, dışarıda, sokaklardadır.[3]

Bununla birlikte, metafiziğe karşı tepkiler henüz bundan daha iyisini, deneyimin yetkinliğine ve gerçekliğine daha yakın bir şeyi getirmemiştir. Kimileri felsefeyi bilime dönüştürmüştür, yani bilim için felsefi iddialar üretmişler ya da hayatın felsefesini bilimde aramışlardır. Diğerleri, duygu ve hayal dünyasını kurtarmak için yine dinsel dogmaya başvurmuşlardır. Bu sahte bilim ya da din kültünün çözümü ancak felsefeye dönüşle bulunabilir. Ne var ki, bu da, filozoflar derslerini alana dek karmaşayı daha da karmaşıklaştıracaktır: bilimin sınırlarını nasıl belirleyeceklerini bilmeli ve aynı zamanda bilimin objektif bilginin tanımlaması ve standardı olduğunu anlamalıdırlar. Felsefe yeniden evrensel bilgiymiş gibi davranamaz. Saflığımızı kaybettik; çünkü, eski sistemlerin tek ve düşüncenin yapısını açıklamak zorunda olan evrensel bilginin

3) Karşılaştırınız: Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguité* (Bir belirsizlik ahlakı için) s. 221: "1940 Ağustosu'nda, Bibliothèque Nationale'in kişisel duygular yansıtmayan ortamında Hegel okumanın bana verdiği o derin dinginliği anımsıyorum. Ne var ki, kendimi yeniden sokakta, hayatımda, sistemin dışında, mavi göğün altında bulduğumda, artık sistem benim için hiçbir şey ifade etmiyordu; sonsuz olanın içinde bana sunduğu şey ölümün tesellisiydi ve yine de ben yaşayan insanların arasında yaşamak istiyordum."

nesnesi olarak ele aldıkları, Varlık alanının süreksizliğini fark ettik. Modern çıkış noktası ve konumumuzun gücü, Varlığın bu üç biçimi arasındaki süreksizliği fark edişimizdedir: orada-varlık (being-there), bizatihi-varlık (being-oneself), kendinde-varlık (being-in-itself). Varlığın bu biçimleri farklı yöntemlerle incelenir. Kendi hayatını yaşayan filozof her üçüne de katılır. Felsefe ayırımı yapmalı ve muhafaza etmeli ve her birine uygun araştırma yöntemleri geliştirmelidir.

II

Jaspers, düşünürün bir dayanak noktasının olduğu verili bir dışsal dünya olduğu varsayımıyla başlar; bilginin sabitliğini gerektiren ve kontrol eden bir sabit nesneler dünyası. Bu bilim dünyası bilinen her şeyin bir nesne (yayılan bir sunumla sabit ve kayıtlı bir şekilde deneyim edilen) ve nesnel olduğu (hakkında bilinen şeyin evrensel olarak anlaşılabilir ve kabul edilebilir olduğu) bir dünyadır. O halde bilim anlaşılabilir bir dünya ile bu tür insan algısı arasındaki ilişkidir: "Tüm bilgiler ve dünyadaki tüm nesneler genel olarak bilinç içindir."

Orada olana dair bu nesnel bilgi (orada-varlık) pek çoklarınca insan düşüncesinin tek amacı olarak kabul edilir, çünkü mantıksal düzende evrensel olarak anlaşılabilir, insan aklına işlenen sabit nesnelerden başka bir şey olmadığı varsayılır. Bu nedenle her şeyin kıstası bilimdir. "Bu nesnel kesinliğe katılmıyorum ve benim öznelliğimin tüm biçimleri yok olana dek de, somut olan her şeyin imgesi budur. Bunu ele geçirmek bana büyük bir tatmin veriyor." Kesinlik arayışı özgürlük korkusu ile desteklenir; çünkü her şey gerekli ve evrensel bir nesnelliğe indirgenebilirse, kişisel sorumlulukların ve kararların endişelerinden ve risklerinden kaçınılabilir: Özgürlük ve seçim bilginin eksikliğini gerektirir – belirsizlik. Descartes, modern felsefenin eşiğinde, *Cogito*'sunu telaffuz ederken kendini dünyaya gerekli bir yalnızlıkla bakan bireysel bir düşünür, bir varoluşçu olarak ilan etmiştir ama bilinen konumunun ayrılmaz bir parçası olan riskleri almayı reddetmiş ve dogmalara sığınmıştır: Açıklaması, umutsuzluk olasılığının ve özgürlüğün gerçekliğinin kişisel bir idraki değildir, sadece bir yöntem girişimi olarak kalmıştır.

Bilim tarafından saptanan nesnel bilgi nasıl yetersiz kalır? Akıl açıklıkla tatmin edilmez ve aynı zamanda da bilginin bütünlüğü ve birlikteliğini amaçlar. Tam olarak gerçekleştirildiğinde, nesnellik tam ve dışlayıcı bilgidir.

Bilim prensipte bu nesnellik idealini başarmaya yetkin değildir. Şayet gerçekleştirilseydi, insan bilinci dünyayı büyük ölçüde anlayabilirdi. Ne var ki, kamuoyunun bilgisinden alt ve üst seviyede yatan ve tam olarak biçimlere ve normlara indirgenemeyecek olan hayati bilinç formları vardır: Az çok tuhaf ve uçuk duygular, algılar, hisler, sezgiler, özel bilincin gizli yanları; tüm bunlar kısmen toplum bilgisinin hammaddesidir ve kısmen de bilimsel metotla kontrol edilemezler ve gerçekliğin tahmin edilemez göstergelerine ve de özgür kişiliğin bireysel belirleyiciliğine yanıt verirler. Bu hayati önemi olan öğeler en yetkin ve mükemmel bilimin süzgecinden geçer.

Dahası, tümevarımsal bilgi bir olasılıktan öteye gidemez ve bazı alanlar belirsiz kalmak zorundadır. Bir başlangıca ve sona sahip olamaz. Bilimsel kavramlardan dünyaya dair tutarlı bir imge yaratmak imkânsızdır: Dünyanın aslında bir sayı mı, yoksa bir madde mi, yoksa bir ruh ya da enerji mi ya da tutarlı bir fenomeni inceleyen bilimlerden birinden alınmış kapsamlı bir fikir mi olduğu hiçbir zaman başarılı bir şekilde kanıtlanmamıştır. Ne de bilimler kapsamlı bir birlik olarak sistemleştirilebilir – bilimsel uğraşın bu girişimde bulunması meşru ve gerekli olsa da. Diğerlerini altına almak yoluyla hegemonya kurabilecek hiçbir bilim yoktur. Özellikle de doğa ve insan bilimleri arasında giderilemez bir fark olduğu sürece. Beşeri bilimler, ki tarih bunlardan biridir, anlamsızdır, birbirleriyle ilgisi olmayan bir olaylar silsilesidir; çünkü fikirlere dair bir anlayışı, değerler sisteminin takdirini, bilim adamının aklının yattığı bir yorumlayışı gerektirirler; ve verilerin bu şekilde yorumlanışının bir sonu olamaz: Tarih her zaman çağdaştır. İlgiyi yönlendirdikleri ya da özetledikleri ve açıkladıkları bireysel gerçekliklerin yerini almaları açısından, fikirler asla bilimin herhangi bir alanında nesnel olamaz.

Eksiksiz nesnellik arayışı ütopya arayışı ile ilişkilidir; insanın pratik problemlerine dair nihai bir zafer. Her ikisi de aldatıcıdır, her ikisi de her şeyin mekaniğe ve üretime indirgenmesini gerektirir. Ne dünya ne de bilgi bu tür bir birliktir. Böylesi yanılgılarda gerçek hayatın tehlikelerinden kaçış yoktur.

O halde, bilim nesnel bilginin açıklığını ve evrenselliğini başarır ama aklın amaçladığı birlik ve bütünlüğe ulaşamaz. Bilimler ampiriktir ve mümkün olan en iyi şekilde işlemelidir. Onlara kurallar ya da pratik sınırlar koymak filozofun işi değildir. Onun tanımladığı sınırlar temel ilkelerdir; kendi alanlarında başarabildikleri daima açık ve belirsizdir. Kendini anlayan ve temel sınırlarını tanıyan bilim kendi başına felsefedir, çünkü aynı ruhla, bilme arzusuyla, açık düşünme teşebbüsüyle, ger-

çeklik arayışıyla canlandırılır; ve bilimin tanımladığından başka bir dünya yoktur.

Bu nedenle bilim felsefenin gerekli zemini ve ilk basamağıdır ama akıl için vazgeçilmez olan birliği ve bütünlüğü sağlamaya yetkin değildir. Bilim belirleyici varlık ile ilgilenir ve bilimle yola çıkan filozof onun sınırlarıyla karşı karşıya kalır, ne mutlak varlığı düşünemeyeceğini ne de onu düşünme arzusundan vazgeçemeyeceğini fark eder; düşünmeye mecburdur: "Düşünülemeyecek bir şey olma olasılığı düşünülebilirdir." Felsefe bilimin objektif bilgisine bir şey ekleyemez. Felsefe filozofun varlığı ve onun kim olduğu ile başlar, ne bildiği ile değil; bilgiyi değil kendini gerçekleştirir ve anlatır. Felsefenin bilimin hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceğini kabul ettiği birlik ve bütünlük, düşünürün sadece kendi aşkınlığıyla (bizatihi-varlık), ampirik dünyayla (orada-varlık) erişebildiği, kendi aşkınlığı içindeki dünyaya (kendinde varlık) aittir. Düşünür varlığın üç alanında da vardır ve yalnızca bu yolla aklın gereksindiği birlik ve bütünlüğe ulaşabilir; asla her şeyi orada-varlığın evrensel olarak anlaşılır düzenine indirgemek yoluyla değil. Metafiziği terk ettiğinde ve kendi ampirik gayelerine sadık kaldığında, bilimden daha felsefi bir şey yoktur, çünkü ılımlılığı ve sürekliliğiyle ihtiyacı olan özgün gerçekliğe yaklaşır. Ama bunu söylemek, vurguyu bilimden, anlayış ve amaç ile kendi işini yaptığında özgün bir filozofa dönüşen bilim adamına çevirmek anlamına gelir. Felsefe bilimle başlar ve onsuz yapamaz, çünkü bilimin araştırdığı nesnel dünyadan bağımsız başka bir dünya yoktur. "Kendini dünyayı keşfetmeye tutkuyla adamış kişi yalnızca felsefeye erişebilir." Dünyadan ayrılmış bir felsefe kaybolur.

Varlığın üç şeklinin birbirinden ayrılmasına dair dayanak noktasıyla Jaspers, her ikisinin de etkinliğini engelleyen felsefe ve bilim karmaşasını çözer. Descartes'taki bu karmaşaya dair bir eleştiriyle başlayarak, pozitivizmin felsefeyi bilime indirgeyişindeki dogmacılığı ve anlamsızlığı, Kierkegaard'ın aşkınlığa sıçrayışında bilimin reddedilişini, Nietzsche'nin biyolojik kavramları kullanarak felsefeyi çıkmaza sokuşunu gösterir. Konumu öyle güçlüdür ki, bilim ve felsefe ilişkisindeki iki temel karmaşayı, birinin ötekine indirgenmesini, pozitivizmi ve idealizmi her birinin içerdiği gerçekliklere ve değerlere dair büyük bir kavrayışla ele alır. Eleştirelliğinin etkisi, anlaşılmayan ve bilimi öldüren metafiziğin sert kabuğunu kırarak ampirizmini yeniler ve felsefeyi azat ederek, çok büyük önem taşıyan fakat tam anlamıyla nesnel bilgiye indirgenemeyen varoluşun unsurlarını korumak için felsefeyi bir doktrinde değil, filozofun kişiliğinde arar.

III

O halde, Descartes gibi bilimin alanına girmeyen varlığın bu görünümleriyle ilgilenen filozof, kendi varoluşu ile, toplumsal dışsal dünyadan kendine dair bilincini yansıtan özel bir dünyaya döner; ne var ki, Descartes'tan farklı olarak –çünkü bu ona nesnel dünyaya bir adım atacağı bir basamak sunar– burada nesnel dünya ile bir süreklilik yoktur ama kendi hayatının kaynağı burasıdır. Burada nesnellik değil özgürlük, bilgi değil seçenek bulur: Düşünen bir zekâ olarak değil bir tutum edinerek mutlak bir konumla ilişkili olarak arzulanan bir insan olarak var olur. Ben 'var olmayan ama var olabilecek ve var olması gereken bir varlık'ım. Kendimi bilinçli olarak alınmış kararlarda bulmalıyım; ve bu bir anda gerçekleştirilen bir eylem değil, yaşadığım sürece sürekli olarak yenilenerek korunması gereken bir eylemdir.

Öz-bilinç, tam anlamıyla uyandığında, yalnızlığımın ve özgürlüğümün bilincidir. İtki, içgüdü, göreve bağlılık, otoriteye boyun eğme gibi hayatımdaki her şey kendisi olarak kabullenildiğinde, nesnel dünya beni benden gizler. Ben neyim? Ben bedenime, toplumdaki rolüme, eylemlerime ve hatta tüm varlığıma yansıyan karakterime indirgenemem, ya da bunlarla özdeşleştirilemem. Temelde olan özgürlüğüm, olasılıklarımın kaynağı ve ne olmak istediğimdir. Eğer kendime gelip, bizatihi-varlık alanında özgürlüğümü gerçekleştirmezsem, orada-varlık dünyasında kalırım; objektif bir şekilde tanımlamak gerekirse, bir şey olarak. Kendime geldiğimde, ki buna tüm düşündüklerimi, kararlarımı bilmenin ıstırabı ve heyecanı eşlik eder, bu beni orada-varlığın zemininden ayırır; kendimi ayakları yere basmayan bir şekilde bulurum. Özgürlüğün boşluğu, kendimi varoluşumun nesnel unsurlarında bulamayacağımı, bir nesne değil olası bir varlık olduğumu fark edişim (*ben buyum* değil, *ben neyim?* ve bu da *ne olmalıyım?* sorusuna taşır insanı), uyanışım ve bizatihi-varlık düzeyinde kaldığım sürece kalıcı olan şey, 'özüme dair bilinçtir'.

Öze dair bu bilinçle kendimi kararlarım ve bağlılıklarımda bulduğumda, seçimim varoluşsal ve mutlaktır; motifler bağlamında psikolojik bir açıklamaya indirgenemez ya da rasyonel bir etik ilkeye dahil edilemez: özgündür, benim kendime dair seçimimdir. Kişi için bir özgüven, bir kaçınılmazlıktır: "Bir lütuf olarak kendimi buldum: bu açık, belli ve artık belirlendiğine göre de çok basit. Nasıl oldu da bu denli uzun süre şüphe duydum!" Kişinin kararlar ve seçimler üzerinden bu koşullandırılmamış doğrulanışı, ki tüm şüpheleri yok eder, olumlu bir içeriğe sahiptir ve boş bir özgürlük değildir; pozitif bir aslım yani doğam olmadan,

kendini belirleyen seçimlerde nasıl kendimi bulabilirim; olduğum şey olmak için ne olduğumu nasıl bilebilirim? Cevap şu olmalı: Yaptığım ve koruduğum, ileride kendiliğinden gelecek seçimlerin kalıcı zeminini oluşturmakta kullandığım seçimler (doğam değil, tarihim). Kendimi bizatihi-varlık düzeyinde yapılandırmakta kullandığım ilk iradi kararlarımın ötesinde özgün bir kişi vardır; kökeninde belirsiz ama gerçeklikte belirli, bir beden ve mizaca dayanan ve tarihte somut bir rol oynayan, orada-varlık düzeyinde var olan bir kişi: bu özgün kişiyi seçemem çünkü verilidir ama üstlenebilirim, yani benimmiş, benmişim gibi benimseyebilirim. Ampirik kişiden bilinçli bir şekilde ayrılarak özgür bir biçimde var olan ben, 'ne olabileceğimin aşikâr gövdesi olarak' yalnızca bana dair olan her şeyi benimserim. Kendimi kendim ile özdeşleştiririm ve bedenin yaşamsal itkilerini, doğanın vahşi gerçeklerini, görevin zorunluluklarını, konumumun ve tüm seçili sonların sınırlarını kabul ederim: Bunlar, yeteneğim ve arzum varsa, beni özgür kılan kararlarıma ve direnişlerime sızar. Ne var ki, bu kaçış hiçbir zaman tam anlamıyla başarıya ulaşamaz. Engellenmesi, onu yoruma açık kılar. Engelleriyle birlikte gerçekleştirilme çabası bir kişisel üstünlük getirebilir.

Bu nedenle, bir özüm olmasa da, durumum belirlenmiştir ve özgün seçimim gereklidir. Bana bahşedilmiş bir armağan gibi kendimi bulurum ve özgürlüğümü bu dünyada gerçekleştirmem gerektiğini ve onu zemini ve sınırı olan, kaynağı ve hedefi olan Aşkınlıkta kaybetmem gerektiğini fark ederim. Dünya üzerinden Aşkınlığa yöneliş seçimimin genel kararlılığıdır; bu seçimde kişisel biricikliğim, bir seçim üretmek yoluyla rolünü oynar, ki bu da maddi, ahlaki ya da mantıksal değil fakat tam anlamıyla özel bir kişisel gereklilik ile belirlenir – seçimimin özgünlüğünün yegâne kriteri, nesnel olarak kanıtlanamaz bir kriter. Olmaya davet edildiğim kişi benim konumumdaki kişidir; tarihi ve aşkın. Başka bir alternatif kişi yoktur; diğer mevcut alternatifler kendim oluşumun başarısızlığı ve kendim olmayı reddedişimdir. Bu zorunluluk özgürlüğümü ortadan kaldırmaz çünkü nesnel değildir. Bu, bir taraftan benim kendi kişisel biricikliğimdir; diğer taraftansa benim Aşkınlıktaki kaderimdir –ki bu asla nesnel bir şekilde korunamaz, çünkü, Kierkegaard'ınki gibi, gerçekliği kendi zıtlı ile bir gerilim içine sokar. "İnanmayışta, inanç vardır. İnançta inanmayış yoktur (...) inancın gücü onun zıtlığındadır." Bizatihi-varlık, inanç ve inançsızlık kutuplarına bağlıdır.

"Karar olmadan seçim, irade olmadan karar, sorumluluk olmadan irade, varlık olmadan sorumluluk yoktur"; bu formül benim içimdeki kaynaktan doğan seçimi gösterir; ki bu da beni olduğum şeye dönüşmeye

iter. Bu tür bir seçim alternatiflerin önüne bir belirsizlik yerleştirmez; benden kaynaklanmakta, doğrudan hedefine gitmektedir. Terbiye edilmiş bir seçimdir: sorumluluğun sıralamada bir yeri vardır, kaynağın üstünde değil ama hemen altında; ben ahlaki yasaların altında değilim, ahlaki yasayı benimsiyorum; geri plana itilmiş bir özgürlükten angaje olmuş bir özgürlüğe geçerek yasalarla belirlenmeyi kabul ediyorum ve eğer bir yasanın yanında olacaksam, bir diğerine de müracaat ederim ("evrensel olan tek şey genel olarak yasanın meşruluğudur"). Bir yasa arayışı bağlardan özgür olmak, bir temel olmak, mutlak bir kararda değere önem vermek anlamına gelir. İçinde yasayı asimle etmiş ve deneyimi beslemiş olgun kişi yaratıcıdır ve nesnel yasadan daha geçerlidir, çünkü bütüne daha yakındır. Böylelikle; Kant'ta olduğu gibi, kişi yasanın üstünde tutulur. Ama, yine Kant'ta olduğu gibi, kişi doğasının kanunu, rasyonel öz gibi yasa ile özdeşleştirilmez. Özüm özgürlüktür, hiçbir öze sahip değilim; gerçek konumumun zirvesi ve baş döndürücülüğü budur: İntihar ve yasalara karşı koyma, özümle birlikte yasanın ve duygusal şekilde yapılmış bir seçimin ve bir eylemin asimilasyonundan daha az tutarlı değildir. Benim için bu ne olacağımı söylemektir. Herhangi bir nesnel belirleyiciye başvurmak suretiyle sorumluluktan kaçamadan bir seçim yaptığımda, kendime dair bilincim orada-varlığa ilişkin nesnel kararlılığımı kırar ve bende koşullandırılmamış bir kişi yaratır. Kişisel varoluşun (bizatihi-varlık), özgür bir biçimde kendi özgünlüğümü yenilemek için geri dönmek durumunda olduğum doruk noktası budur.

[Varoluşçular, yasa ve özgürlük arasındaki karmaşık ilişkiler, nesnel ahlaki normlar ile kişinin öznel gerçekliği ve ihtiyaçlarıyla kaçınılmaz olarak ilgilenir. Bu ilişkilere dair basit bir açıklama yapmak mümkün değildir. Nietzsche, eylem ve tavırlardaki doğal hareketlerin hayati inceliğini, seçimler ve kararlardaki doğrudanlığı olgunlaştıran vazgeçilmez bir araç olarak, yasaların sürekli disipline edilmesiyle ilgilenmiştir; ne var ki, kültürler tarihinde ve türlerin üretiminde yasanın bu pragmatik değerinin anlaşılmasına, tarihin bu noktasında Nietzsche'nin değerler krizi hakkındaki düşüncesi hükmeder. Jaspers de, olgun seçimin büyük bir deneyim gerektirdiğini ve itaatin özgürlüğün çocukluk çağı olduğunu kabul eder, ama onun hem yasanın yatıştırıcı değeri hem de kişinin ahlaki seçimine dair algılayışı farklıdır. Bilinçsiz belirleyicilerden bir kopuş yaşandığı ve bilincin değeri yükseltildiği sürece, yasaya boyun eğmek özgürlüktür: ama bu her şeyi sorgulamak demektir ve kişiyi seçime yöneltir. Seçimde özgürlüklerini, kendine dair kaçınılmaz sorumluluklarını bilen kişi yasalarca kısıtlanmaz ama verili durumda yasayı kendi

olmasını mümkün kılan özelliklerin bir kuralı olarak benimser; bu durumda yasa indirgeyici değil açıklayıcı, hüküm verici değil sorgulayıcı bir araç, bir arabulucudur. İlkesel olarak, yasalar kişisel kararları yalnızca aydınlatır; asla meşrulaştırmaz.]

IV

Kişiyi, bizatihi-varlık dünyasında bireysel varoluşa dair aydınlatan özgürlük bilinci, dünyada bulunan bir kişi olarak kendine bağımlıdır, kaçınılmaz bir biçimde dünyadaki konumuyla sınırlandırılmıştır, paylaşılamayacak bir konum, yalnızca kişinin kendinin bilebileceği ve değiştirilebilir olmasına rağmen, dar sınırlar empoze eden dünyadaki bir konumdan başka bir şeye dönüştürülemeyecek olan bir konum. Ne ebeveynlerimi ya da cinsiyetimi, ne de geçmişimi ya da dünyadaki varlığımın kaderini değiştirebilirim, ama onları kabullenip benimseyebilir ve kendimin kılabilirim. Bu kabulleniş, yani tarihselliğim, –yasalara boyun eğişin itaatten öte bir şey olması gibi– bir boyun eğişin ötesindedir; olumludur ve yenilenmiştir ve diğer olasılıklar ile sürekli bir gerilim halindedir: Kaderime bağlıyım ve onu kendimi sevdiğim gibi seviyorum. Gerçekliği reddettiği ve olasılıklar alanında kendi için kaldığı sürece özgürlüğümün sınırı yoktur, ama o zaman bir hiçliğe dönüşürüm ve bir hiçim; bu somutlaşmış kişiyi dünyadaki konumumda ben olarak var saydığında, hiçbir şekilde aşılamayacak sınırlarla karşılaşır ya da azalır veya açıklanır: Onlar yalnızca oradadır ve hem kavrayışa hem de hâkimiyete meydan okur. Bu sınırların dünyada kendimi gerçekleştirme olasılığımı belirlediğini fark etmek, daha ileriki aşkınlık aşamasının gerekli yanılsaması ve umutsuzluğudur, çünkü o zaman, sınırlar yalnızca belirli bağlılık amaçlarının ve biçimlerinin sonu olarak ve genel bir anlayış olarak kabul edilir ve Aşkınlıkla karşılaşılan sınıra dönüşebilir. Mistisizm ya da pozitivizm veya entelektüellikle bu durumdan kaçma güdüsü, dünyada bizatihi-varlık ile orada-varlık arasında giderilemez bir çift yönlülük olduğunu kabul etmeyi reddetmek, özgürlükle ampirik dünyayı aşan özgün kişinin bu yolda engellerle karşılaşmaya mahkûm oluşu, ki bu en azından bu yol ile ciddi bir biçimde ilişkilidir (bizatihi-varlığın ve kendinde-varlığa erişmenin tek yolu olarak); bu gerilim Jaspers'in felsefesinin merkezindeki ahlaki durumdur.

Her bireyin kendine has somut durumunun içeriği, insani durumda mevcut olan kaçınılamaz sınırlamalardır; ölüm, acı çekmek, karmaşa, hata gibi. Dünyada insan hayatı korkunç bir güvensizlik ve bu evrensel

sınırların çaresizliği ile kuşatılmıştır. Ne var ki, onları ölümcül kılan birer nesnel gerçeklik olarak kabul edilmeleri değildir; angaje olduğumuz hedeflerin kişisel deneyimindeki acıdır yalnızca: Kişisel varoluş bunları belirleyici olarak kabul etmeyi öğrenebilir ve aynı zamanda bunların birer çıkmaz değil kendinde-varlık olmanın başladığı bir sınır olduğunu görebilir. Örneğin ölüm, onu unuttuğum ya da ondan kaçtığım sürece ya da yalnızca engellenemez bir son olarak kayda aldığımda, yalnızca orada-varlığın dünyasındaki ampirik bir nesneye dair ampirik bir gerçekliktir; hayatımın merkezi değildir ve öyle olmadığı sürece de bizatihi-varlık düzeyinde yaşamıyorum demektir. Ölümüm, tüm hayatımın yansıdığı fenomen ile ilişkimde mevcuttur, onun bir parçasıdır: Nesnel görünümüm fenomeninden daha ötesi olduğum düşüncesini sorgular. İletişim içinde yaşadığım bir arkadaşım öldüğünde, iletişim sarsılır ama kaybedilen kişinin varlığı tamamıyla yok olmaz ve benim sadakatimle korunarak beni etkilemeye devam eder. Bu nedenle ölüm bir sınamadır, bir elemedir: temel olan hayatta kalır mı? Objektif bir sınav yoktur ve yanıt bende yatmaktadır. Eğer hiçbir şeyin bu sınavdan geçemeyeceğinden korkuyorsam, bunun nedeni belki de tam anlamıyla özgür bir şekilde kendimi bulmamış olmam ve hâlâ bir muhakeme dünyasında yaşıyor olmamdır. Gerçekten de ölümden daha çok korkulacak şeyler vardır, nesnel yer doldurucular (örneğin, bir partiye ya da devlete) bağlılıktan kaynaklanan kişinin kaybedilmesi ya da orada-varlığa geri dönüş; böylece kişi yaşamadan ölmüş olur. Eğer kendim olursam, şimdiki benimin hatırasının sürekliliği ile bağlantılı herhangi bir hayatta kalış biçimine dair makul bir umuda sahip olamasam bile, ki böylece benim için bu dünya olmayan başka bir dünya olamaz, dünyada kendimi kaybetmeden bu dünyada kendimi gerçekleştirmeyi ve ondan kaçmadan doğal sürecimin bir parçası olarak ölümü arzulayabilirim. Bu şekilde, ölüm yalnızca bir sınır değil ama bir ipucu ve kanıt olur. Ne de, bizatihi-varlık düzeyinde kendimi acı çekmekten uzak tutabilirim; çünkü her zaman başkaları için acı vardır ve salt mutluluk gerçek varlığın bilincinde olmadığımız bir tür uyku halidir. Karmaşa ve şiddet sökülemez bir şekilde insan kültürünün dokusuna işlenmiştir. Eğer dünyadaki hayata dahilsem bunlara razı olmalıyım. Her gerçek durumda beni şiddet ile boyun eğme arasında bir seçim yapmaktan kurtaracak mutlak bir karar yoktur, oysa ne birinin ne de diğerinin asla evrensel ve nihai adaleti, barışı ve uyumu getiremeyeceğini biliyorum. Ne var ki, başkalarıyla birlikte sahici bir kişisel varoluş için şiddet içermeyen mücadelede sınırlar kesin bir şekilde kapanır ve ben açıkta kalırım, çünkü bu ateşli bir kavgadır, her türlü

duygusallık ve acımadan yoksundur, egemen olma ya da boyun eğme eğilimine karşı tetiktedir, her tür kristalleşmeyi çözmek, tüm edinimleri yok etmek, varılan tüm sonuçlardan vazgeçmek için kendine ve ötekine dair her şeyi sorgulamayı gerektirir. Son olarak, Jaspers'in bakış açısında kusurlar, başarısızlık ve hata, ölüm, acı çekme ve karmaşa kadar vahim bir şekilde insanlık durumunun özünde vardır. İnsanın derinliklerinde yalnızca yok edici, ürkütücü ve vahşi bir unsur yoktur, aynı zamanda da başarı yalnızca kısmidir; iyi bir şey yaparak dolaysız bir şekilde kötü bir şey yaparım, kendi iyiliğim diğerlerinin yaptığı kötülüklerden faydalanır ve kendime dair özgürce yaptığım seçimim hem biçimi hem de içeriği açısından lekelenmiştir (çünkü bu, karmaşanın kaynağı olan gururdur ve kusurlarla kalbura çevrilmiş gerçek bir kişi ile somut durumun benimsenmesiyle iyileştirilir, ve sadece güdülerin kirlenmesi ve yargının keyfiliği pahasına alınmış kararlarda ortaya çıkar). Bu dünyada sahip olabileceğim tek saflık, suçumu ve sorumluluğumu tüm boyutlarıyla fark etmek ve bunu etkin bir bilinçle üstlenmektir.

Bu tür genel sınırlamalar, kendi özel sınırlarımla birlikte hayatımı üzerine kurduğum malzemedir; bunların üstesinden kısmen aktif bir biçimde kabul ederek ve kullanarak gelinebilir, ama bunlar gerçek engellerdir ve bana ne bu dünyada kendimi gerçekleştirme fırsatı ne de aradığım mutlak gerçekliği, kendinde-varlığı, yani bu dünyada nesnel bir şekilde gerçekleşerek var olmayı getirirler: aslında, ancak bu dünyada bilinebilir olmasına rağmen, bu dünya değildir. Ne var ki, bu sınırlar ya da bunlardan bazıları aşılabilir olarak (ütopyacı) ya da birer çıkmaz olarak (pozitivizm) görüldüğünde insanlık durumunun çarpıtıldığı gerçek olsa da, bunları kendinde-varlık içine açılan bir kapının karşısındaki bir sınır olarak ele almak da daha az çarpıtıcı değildir. Aşkınlık ile karşı karşıya gelmek garanti edilemez. Pozitivizm ancak sınırları kapattığı sürece yanlıştır.

Böylece, insanın refahına dair sosyal ideal tam anlamıyla ve nihai olarak kurulur; acı ya da yoksunluk olmaksızın uzun ve mutlu bir hayat da bir ideal kadar kuşkuludur. Nietzsche çağdaş fikirlerin ve teknik başarıların yalnızca bunu kast ediyor olmasından ve insanlığı halinden memnun, kolaylık ve güven içinde yaşayan bir sürüye dönüştürmesinden korkuyordu. Jaspers, hayatın kontrole böyle ılımlı bir şekilde meydan okuyan ve bir felakete yol açabilecek düzensizliğini ve dik kafalılığını açık bir şekilde görür ve bu nedenle toplumsal refah eğilimini toplumsal politika ve böylelikle de bireysel çaba için uygun olarak kabul eder; topluluklar ve makineler ve toplu planlama çağının tehlikeli kişiliksizleştirme eğilimleri unutulmadığı ve buna karşı savaşıldığı sürece.

Her koşulda, devlet ekonomik refahtan fazlası için vardır. Devlet zorunlu nesnelliklerin aşılması en güç olanıdır ama cansız boşluk tehdidi ile kişisel varoluşu kuşatır. Otoritesi ve gücü nedeniyle, büyük bir haşmetle kişisel iradenin karakterini yansıtan kolektif irade olarak, büyük ödevler ve kader çağrısı ile hayal gücüne yaklaşımıyla, sorumluluk ve yüksek idealler ve erdemin cazibesi ile özdeşleştiğinden, kalbin özel tutkularını gölgede bıraktığından, bir sistemin unsurlarını yücelttiği gibi o da azalarını yüceltmeyi vaat ettiğinden (ki bu gerçekliğin tam aksidir) ona direnmek güçtür. Birey, içinde mesleğini ve kaderini, ve kendi içinde de amaçları, idealleri ve politikalarını eleştirecek kaynağı bulmak için, bir şekilde devlet ile uzlaşmak durumundadır. Devletin meşruluğu sabık ve en önemli meşruiyet değildir. Teorik alanda hukukun kişisel kararları hiçbir zaman meşru kılamaması, yalnızca aydınlatabilmesi gibi, pratik alanda da devlet kişisel varoluşa hiçbir zaman bir anlam ve değer katamaz, ama yalnızca bir uyarıcı, fırsat ve olasılık sunar. Birey kendini bulmak için devlete ihtiyaç duyar ve devlet de meşruiyetini bizatihi-varlıktan alır; ne var ki, bu ilişkide verimlilik olduğu kadar bir gerilim de vardır. Devlet geleneksel olarak kişinin tarihe katılımına aracı olur. Birey hayatının anlamını tarihten almaz, tarihin felsefesi yoktur; yine de, hayatı ve faaliyetleri tarihi bağlam içinde bir anlam ifade etmek, insanoğlunun hayatının sürekliliğine katılmak zorundadır. Tarih açıktır ve yazılı kayıtlar sonsöz değildir. Geçmişin kesinliğiyle tasdik edilen başarının otoritesi bile, suyun altında kalan olasılıkların su yüzüne çıkmasını, geleceği etkilemesini engelleyemez.

Bu nedenle, aktif olarak kabullendiği nesnelliği asimle etmek için bizatihi-varlık şarttır; ve toplumsal politikalar ile kurumlara ve tarihin gidişatına bir anlam ve değer katan şey de budur. Bizatihi-varlık, ki bu ampirik dünyadan ayrı kalmak demektir, orada-varlık ya da sınırda kalmak verimsiz ve kişiyi yok edicidir. Ama ikisinin mutlu birlikteliği daima, belki de asla mümkün değildir. İstisnalar olsa da, asi ve isyankâr, dünyanın ne olduğu, neyin muhtemel ve neyin zorunlu olduğuna dair bizi uyarırlar. Nietzsche'nin kaderimize kucak açan *amor fati*'si, varoluşçunun kendi ebeveynlerini ve geçmişini, dünyadaki konumunu ve insan hayatını kabullendiği zamanki bağlılığı ve sadakati, ve mecburen sabırlı ve gem vurulmuş olsa da aktif ve yaratıcı olarak kalışı, bu bizatihi-varlık, yani tarihselliğim gerçektir, çünkü mistik olanın ve intiharın çağrıştırdığı diğer olasılıkların ucu açıktır. Böylesi bir dünyada, bizatihi-varOlık ancak ironi, mizah ve alçakgönüllülük ile yaşanabilir. Nesnel dünya (orada-varlık) nihai gerçeklik (kendinde-varlık) değildir; ama bu ger-

çeklik başka bir yerde aranamaz ne de umutsuz bir vakıa olarak bir kenara atılabilir. Genel anlamda, bilimsel olarak anlaşılabilir olan nesnel kamusal dünyanın evrensel öznesi için bilinçle kavranamaz, ne de aklı geliştiren saf öznellikçe: Hem özneyi hem de nesneyi aşmak için, orada-varlık ile ilişkili olarak bizatihi-varlığa ve kendinde-varlığa ulaşmak için, ilişkilerini nesnel bir dünya ile kurmayı amaçlayan somut nesne tarafından anlaşılabilir. Bu bilinç alçakgönüllüdür, çünkü nadir, şen ve ironiktir, çünkü dünyanın ciddiye alınması gerektiğini ama kurumlarının o denli ciddiye alınmaması gerektiğini görür. Ne idealizmin ne de bilimsel rasyonalizmin bu tür bir mizah anlayışı vardır, çünkü onlar nesnel dünyanın kurumlarını yıkma isteği duyarlar. Diğer taraftan, varoluşçunun ironisi şüpheci ile alay etmek ya da izleyici ile eğlenmek değildir, çünkü bu dünyanın hayal kırıklıklarından acı çeker ve dış görünüşünün altında gizli kalan kendinde-varlığı sever ve arzular.

Kişinin gerçek insani durumda yerini alması, birer bağ ve kısıtlayıcı olarak ölümü, acıyı, karmaşayı ve hatayı kişinin üstünde tutarak yanılsamalar olmaksızın dünyadaki hayatın görevleri ve uğraşlarına angaje olması demektir, aynı zamanda yaşamaya bol bol vakti varmışçasına ilerlemesi... Kişinin bağlarını kesmek (örneğin, bir seyirci ya da mistik gibi) kişiyi dünyanın üstüne çıkartmak değil, bir kişi olamamaktır. Kişinin körü körüne ya da tarafsız olmadan angaje olması da (ütopyacılık ya da hazcılıkta olduğu gibi) orada-varlığın ampirik dünyasına batıp kalmaktır. İnsanın gözlerini kendi konumuna açmasını sağlayan ve onu umutsuzluğa iten felsefe, aynı zamanda ona devam etme gücünü veren inancı da sunar.

V

Özgürlüğün ve kişilik seçimin farkına varan benliğim, koşullandırılmamış bizatihi varlık, Hıristiyan kurtuluşu gibi ötekinin gerçekleştirilmesidir. Her koşulda, koşullandırılmamış benliğim koşullandırılmamış bireylere yönelir, onlarla iletişim kurmamı gerektirir ve arzular: Benim biricikliğim başkalarının biricikliğini gerektirir ve onlar üzerinden ortaya çıkar ve başka türlü düşünülemez. Bizatihi-varlık iletişim olmaksızın gerçek değildir; boş özgürlüğün kendini seçimlerde ortaya koymaksızın gerçek olmayışı gibi. Özgürlüğüm diğer tüm insanların özgürlüğünü gerektirir ve doğrular. Formül şudur: "Herkesin olmaya çalıştığım şey olmasını arzuluyorum, onun da samimiyetle ve gerçekten kendi olmasını." Ötekine, bu yaklaşıma saklanmaksızın kişinin kendini açığa vurması

eşlik eder; kişi ötekinin önünde 'çıplak olmaya' cesaret eder: Formaliteler, gelenekler ve sıradan ilişkilerin korunması bizatihi-varlık düzeyinde iletişim için uygun değildir. Kişi kendisi olur ve ötekini kendine yakınlaştırarak, kendini ona açmış olur. Çünkü bu iletişim ortak olanın paylaşımı değil, her birinin özgün tekilliğinin dayatılmasıdır. Bu nedenle de bir ihtilaftır ama 'sevecen bir mücadeledir'; kendilerini birlik içinde farz eden ama gerçekliklerinin bir koşulu olarak farklılıklarını öne süren ve koruyan ve kendileri ile ötekini sorgulayan ve kışkırtan varlıkların mücadelesi. Her birinin gerçeği kendi gerçeğidir ve onun için başka bir alternatif yoktur; onun biricikliği yalnızca onun olan yaşamsal bir asimilasyon ve doğrulamadır: Başka bir gerçeklik yoktur ama başkalarının gerçekliği vardır. İletişimin 'sevecen mücadelesi' gerçeğin bu mecburi yalnızlığının engellenemez keyfiliğinin sağlamasıdır. Varlıklar akıl yoluyla birbirlerine bağlıdırlar ve iletişimde inançla sahip oldukları birliği sağlamayı arzularlar. Ayırım hiçbir zaman tam anlamıyla engellenemez: Gerçeklik değiştirilemez bir şekilde çok yönlüdür, bakış açılarının bir bütünlüğü değil mutlak olanların bir ihtilafıdır, bir tür bilgi değil fakat bizatihi-varlığa ve iletişim kurmaya bir çağrıdır; çünkü bilginin bütünsel nesnesi, birliği içinde kavranamayan Aşkınlıkta kaybolmuştur. Bu nedenle, bu noktada bir kere daha hüsran vardır; ama iletişim kurma çabasına dair hiçbir gevşeme yoktur. İletişim ortak bir dünya düzenine katılan ve bireyler arasındaki ilişkileri insanileştiren ortak işlerde işbirliği yapan kişiler arasındadır, ama iletişim bu ilişkinin içinde değildir, bundan doğar. Ben tam anlamıyla ben olduğumda, öteki de benim için uygun bir biçimde yapılanır, yani iletişim bizatihi-varlık dünyasında yer almaktadır. Aksi takdirde, o da ben ve başkaları gibi bir başkasıdır, bir nesne ve bir araç, dünya üzerinde bir figür, diğer herkesle eşit rasyonel bir bilinçtir ve beni ancak ortak bir hedefi tasavvur ettiğimiz ya da evrensel meşruiyete sahip bir düşünceyi biçimlendirdiğimiz veya ortak bir toplumda yer aldığımız sürece ilgilendiren kişidir. İletişimin bu şekilde nesnelleştirilmesi 'seni' 'ona' indirgeyen nesnelleştirmeye benzer; gerçek bir iletişimin doğabileceği ve içine gömülebileceği zemini oluşturur. Aşk, 'yetkinliği içinde mutlak bilinç', her zaman mümkündür ve bizatihi-varlığın farkına varmış kişi tarafından daima arzulanır. Nesnel meşruiyet iddia eden fikirler yok olur, ama 'iletişimde bulunduğum ya da bulunabileceğim insanlar her zaman vardır ve onlarla benim için özgün varlık olan şey sarsılmadan kalır'. İletişim fiziksel olarak karşı karşıya gelen kişilerle sınırlı değildir; tarihte de sahici bizatihi-varlığa dokunmayı arzulamak mümkündür, büyük bir başarı ve ihtişamı olan

kişilere değil yalnızca, fakat beni ben olmaya iten inanç, aşk ve hayal gücü adamlarına da.

Varoluşçu görevlerin en elzemi olan iletişim, tüm olası başarıların en değerlisi ve en hassasıdır.

VI

Orada-varlık (gözlem ve deneyim yoluyla bilinen nesnel dünya), bizatihi-varlık (özgürlüğünün farkına varan ve tarihselliğini kabul eden ve bir karar ve bir seçim olarak kendini doğrulayan kişinin bireysel varoluşu), kendinde-varlık (dünyanın, kendi içinde ifade edilen ve ayrılmaz bir parçası olan Aşkınlığı); Varlığın bu üç şekli hiçbir şekilde bir diğerine indirgenemez. Onların farkına varan kişi her üçüne de katılabilir; Aşkınlık nesneler ve özneler dünyasını kucaklar: Fakat ampirik varoluşun, yani orada-varlığın nesneleri üzerine kurulu olan mantıksal anlayış, çarpıtma olmaksızın varoluşun diğer alanlarını tanımlamaya ya da onları ortak bir düzene koymaya yetkin değildir; uyumsuzlukları giderilemez, yalnızca bir insanın hayatında Aşkınlığa olan inanç ile uzlaştırılabilir. Felsefe artık saf şekilde Varlığın bütününü mantıksal anlayışta içkinmiş gibi ele alamaz. Akıl bireysel varoluşu (bizatihi-varlık) açıklığa kavuşturmak ve güçlendirmek ve bunu başkalarının içinde de uyandırmak girişiminde bulunabilir; ve Aşkınlığın içinde felsefi bir inancı uyandırarak, onun anlaşılması için yol gösterebilir. Felsefenin tüm çabası bana Aşkınlığın mevcudiyetini ve sessizliğini taşımaktır; ki buna ancak bizatihi-varlık düzeyinden erişilebilir. Gerçekten de, bizatihi-varlık, kişinin Aşkınlığın sesini ve sessizliğini dinlediği tek mekândır; kimi zaman yetkinlik kimi zaman da bir eksiklik olan bir mevcudiyet. Muammalar evrensel anlayış için asla anlaşılır kılınamaz; her kişisel varoluş bunları yalnızca kendisi için ve sadece bu an için okuyabilir, asla ilk ve son olarak değil, fakat sürekli olarak. İnanç hiçbir zaman kesinliğe dönüşmez ama aşkınlık itkisi yenilmezdir; akıl asla birlik ve bütünlük arayışından vazgeçemez ama onları hiçbir zaman Aşkınlığın içinde bulamaz; kişisel varoluş ancak mutlak varoluşla, yani kendinde-varlık ile beraber bizatihi-varlıkla tatmin edilebilir.

Özerkim ama kendi kendime yetemem: Neysem o olurum. Özgürlükte kendime dair sersemletici bir bilinçle, yalnızca sınırlarını dayatan dünyada mevcut konumuma değil, aynı zamanda önünde durduğum Aşkınlığa da güvenirim; somut durumumun önünde ve bana sorumluluğumu,

özgürlüğümü veren kuşatıcı konumun önünde özgürlüğümün bilinciyle ayakta dururum: Özgürlüğümde koşullandırılmış değilim ve bir kat daha bağımlıyım. Dünyadaki durumumu kabulleniyorum ve onu, önümdeki nesneleri, benimsediğim sınırlı sonları, irademin önündeki engelleri ve büyük hüsranları aşmak için mücadele ediyorum. Kendimi arzuluyorum ve bu yolla da aslımı; aynı zamanda kendime verili durumdayım, çünkü kendimi arzulamaya tayin edildim; özgürlük içinde kendimi bulduğum durum ve döndüğüm ve içinde kendimi yenilediğim koşullandırılmamış kişi benim aşkınlığım ve varlığımın temeli olarak dünyanın aşkınlığı ile bağlantı noktam. Olabileceğimiz kişisel varoluş (bizatihi-varlık), Aşkınlıkla (kendinde-varlık) birlikte olduğumuz varoluştur. Kişisel varoluş kendinden emin hale geldiğinde, aynı yolla Aşkınlıktan da emin hale gelir. Belirleyicilerden kurtulmuş, özgür bir biçimde ayakta duran koşullandırılmamış ben, özerk olduğumu ama kendi kendime yeterli olmadığımı bilir; iki kat fazla bağımlı olduğumu, kendimi aşkın bir zemine dayandırdığımı ve kendimi seçtiğim sınırlamalar ile belirleyicilere ihtiyaç duyduğumu, kendimi bu dünyada gerçekleştirdiğimi bilir.

Bu özerlik içindeki sahiciliğim iki misli bağımlıdır. Bu felsefenin içinde mistisizme, dünyadan kopuşa ve Tanrı ile doğrudan iletişime yer yoktur. Eğer Tanrı terimi (ki bu bir mittir) kullanılacaksa, dünyadan ayrı bir Tanrı yoktur, ne de dünya Tanrıdır: Tanrı hem dünyada ortaya çıkar hem de dünyada gizlidir ve onun yüzünü görmeye dair herhangi bir çaba ne başarılı olabilir ne de engellenebilir. Sadık bir şekilde onun yüzüne bakmanın, onu kaybetmek olduğu söylenebilir. Hayat böyledir: Sürekli olarak yenilenmediği sürece canlılığı solar ve bir biçimde zapt edilir edilmez başka bir biçime bürünür, hatta tam tersine; böylece paradoks en az derecede yetersiz formülasyondur. Hiçbir şey sonsuza dek güvenli değildir. Dünyanın aşkınlığı, yani hayatın anlamı, hüsran ve başarısızlıkta ve mükemmel başarıda da benzer biçimde bulunur; ne var ki her ikisi de değildir, ve oldukları gibi kaldıkları ve aşılmadıkları sürece, başarının gerçek olduğu ve elde edilmeye çalışılması gereken ve hüsranın acı olduğu ve başarısızlığın baş edilmesi gereken bir kriz olduğu konumdan kaçılmaksızın, her ikisinde de bulunamaz. Özgür benden kaynaklanan ve dünyada sınırlarına doğru yol alan, herhangi bir noktada ya da anda Aşkınlığa teğet geçen ve sabit bir tasarıyla dünyanın birliği ve üstün niteliklerini korumak için mücadele veren, dünyadaki bu koşullandırılmamış eylemin geriliminden kaçış yoktur.

Jaspers, tüm karmaşıklığı ve dallanıp budaklanması içinde, düşünceyi takip etmek yoluyla bu inatçı ama doğru deneyime bir açıklık ve felsefi

açıdan resmi bir geçerlilik kazandırmayı istemiştir. Konuyu bu şekilde ele alışın temel aşaması bir hiçlik doktrini geliştirmektir. Tabiri caizse, dünya hiçbir zaman toplumun diline tercüme edilemeyecek gizli bir metindir. Yalnızca insan varlığı tarafından anlaşılabilir ve ancak her biri tarafından kendine göre deşifre edilebilir. "Ben hiçlerle yaşıyorum. Onları anlamıyorum ama onları kendi içimde saklıyorum. Onların tüm gerçeklikleri, onları tarihi bir tutumla dolduran somut sezgilerde gizli." Bu noktada Jaspers doğa ve tarihin geniş panoramasına tamamıyla kucak açar, çünkü hiçbir şey önemsiz değildir, doğru zamanda bu aşkınlık sezgisini vermeyecek hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte, felsefe bunu kolaylaştırabilir, yeni bir nesnellik, insanlık deneyiminin genel gerçekliğini gösterecek ve betimleyecek ikinci bir nesneler evreni geliştirebilir. Bu tür bir görev ancak deneysel olabilir ve herhangi bir doktrin ya da metodun mutlaklığına yeltenirse yanıltıcı olur, çünkü hiçlik olmayan bir şey yoktur ve hiçbir şey için mutlak bir anlam olamaz; hiçbir kod ya da anahtar yoktur. Yine de, insanoğlunun genel deneyimi, muammalı dünya üzerine bilgi veren bir tanıklığa sahiptir ve bu tanıklık kendi değerince incelenip yorumlanabilir. Bu tanıklık en çok mitlerde, dinlerde ve felsefelerde verilmiştir. Onlar, gerçekliği ortaya çıkartan hiçlikler denli gerçek değildirler, evrensel birer gerçek değildirler, ama gerçekliğin tahsis edilmiş özel biçimleridir. Bu nedenle, onlara bu amaçla yaklaşmak iletişim düzeyindedir, nesnel bir sosyolojik sınıflandırma metodu değildir. Felsefenin dayanak noktasından, özellikle Aşkınlığı ortaya çıkartan felsefe tarihidir ve felsefede mevcut çabaların yönlendirilmesine götürür: Bu, yaşayan filozofun, üretimleri ortaya çıkan sonuçlarda yarar sağlayan anonim işçilerle değil, fakat kendi hayatlarını yaşayan ve iyi yaşamak üzerine düşünen geçmişin filozoflarıyla süren iletişimidir.

Mitler, dinler ve felsefeler birer tefsirdir; doğa ile tarihin ve kişisel varoluşun özgün hiçliğinden doğan hiçlikler. Doğanın muazzam canlılığı, şeytani tutarsızlığı ve sayısız çehresi, onu hiçliklerin en bereketli kaynağı yapar. Şiir ve resimde doğal dünya genellikle bir hiç, kendinden farklı başka bir şeyin betimlenmesi olarak ele alınır. Jaspers, hayal gücünün, görüntüler dünyasının ötesinde yer alan ama onun içinde ifade edilen bir dünyayı çağırmak için kullanılışına Van Gogh'dan örnek verir. Doğa felsefelerinde doğanın tanımlayıcı bir şekilde okunma girişimleri felsefi değilken, bilgi olmayan bir şeyi, hiç olarak değil de bilgiymiş gibi sunması açısından, doğanın şiirsel ve bilimsel olarak işlenişi oldukça felsefi olabilir. Benzer bir şekilde, insanlığın kaderine dair belirleyici bir tarih sunan tarih felsefeleri de felsefî değildir; oysa ki bir başarı ilkesi yaratma-

yan ama diğer olasılıkları inceleyen ve geleceği açık tutan, tarihte kişisel varoluşun özgün hayatına dokunmayı ve değişikliklerini takip etmeyi amaçlayan bir tarih okuması felsefidir ve tarihte Aşkınlığı ortaya çıkartan bir hiçlik bulur. *Par excellence* hiçlik kişisel varoluştur, zira bireysel seçim ve kararlardaki sınırlı kişisel kararlılığımda burası, doğa ve tarihin bir mikro-kozmosta kesişmesidir. Dünyadaki hayatımda gerçekleştirilen özgürlüğüm, dünyadaki Aşkınlık üzerinden okuduğum bir formüldür. Ama bu, bir başarı, Aşkınlığı ortaya çıkartan kendini gerçekleştirme aşamasında gösterdiğim çabayla ifade ettiğim birleşmenin mutlu bir gerçekleştirimi değildir; onun gerçekliğidir, sürekli bir olasılık ve sürekli bir hayal kırıklığıdır. Bu dünyanın anlamı olan kendinde-varlığa, bu dünyadaki pozitif eylemlerin ve, iletişimin sınırları içinde, tüm insani uğraşılarımızın ve çabalarımızın doruk noktasına vardığı hüsran anlarında erişilir. Ama bu anlarda erişilen gerçekten de mutlak varlık ya da mutlak hiçlik midir? "Bu dünyadaki sessizliğin karşısında ancak sessizlik olasıdır." Acı, sabır ve barış, ampirik dünyanın bu deneyimine ayrılmaz bir şekilde bağlıdır, çünkü yıkım gerçektir ama sonsöz de değildir. Büyük hayal kırıklığı yorumlanamayacak bir hiçliktir: sessizliktir. Bizatihi-varlık çabasını destekleyen ve yönlendiren kendinde-varlıkta yalnızca kader olabilir ve bu kadere başarı ve başarısızlığın sınırları dahilinde erişilebilir. Nihai söz hiçbir biçim ya da formda söylenemez, ve bu nedenle bu görev kalıcıdır ve çaba göstermeye değerdir; ve felsefe yol gösterebilir ve kişiyi cesaretini kaybetmekten kurtarabilir.

Varlığın üç biçimi birbirini sınırlar, parçalar ve yorumlar, ve en vahim hata bunlardan herhangi birini dışlamaktır: her biri diğeriyle gerilim içinde vardır. Felsefenin ve hayatın anahtarı budur. Jaspers'de de, kendini doğrulamanın nihailiği (yalnızca yinelemedeki son), çürütülmüş bir halde, Varlığın niteliksiz doğrulanmasıdır: hayal gücü ve iradenin yoğunluğu ile kucaklanan *amor fati*.

VII

Jaspers'in felsefesi doğal bir teoloji değildir ama doğal teolojinin yerini aldığı söylenebilir. Bir Hıristiyan felsefesi değildir ama İsa'nın sözlerini örtülü bir biçimde ele alan anlaşılması güç gerçekliklerle felsefi olarak ilgilenmektedir. Jaspers'in Aşkınlık nosyonu teist ya da panteist değildir. Aynı zamanda, natüralist ya da insaniçinci de değildir. Açık ve net, kesin bir şekilde hem dini hem de ateizmi reddeder. Dini reddeder, çünkü

otoriterdir ve Aşkınlık deneyimini getirmeyi ve yönetmeyi üstlenir ve başka bir dünya olan ötesini savunur; bu dünyanın gizli anlamı, neticesi olan öteyi değil, ki bu da ancak dünyadaki hayatın yetkinlikleri ve yetersizlikleri aracılığıyla ve onların dışında bilinebilecek bir dünyadır. Jaspers'e göre, Aşkınlık dünyanın tümlüklü bir görünümüdür; tüm zamanların ve tüm varoluşun seyircisi olarak Sirius'un* gözünden değil de, görmeye can atan ve bakmaya eğitimli bir kişinin hayata katılımla elde ettiği küçük bakışlarla. Dünyadan ayrılma eğilimindeki her şey ya da herhangi bir şeyi kutsal ya da ayrıcalıklı görme eğilimi kesin olarak reddedilir. Aynı zamanda ateist pozitivizm de reddedilir, çünkü Aşkınlık olasılığını inkâr eder ve onun yerini doldurmak için açıkça sahte şeyler arayışı içindedir. Bu noktada Nietzsche'ye dair eleştirisi yerindedir. Dünyada bizatihi-varlığın karşı karşıya kaldığı büyük hayal kırıklığı nasıl yorumlanmalıdır? Seçenek umutsuzluk –dünyadaki hayat gerçekten de olası değildir– ve dünyanın sırrını açığa çıkartan hüsran arasındadır, ve bu seçeneğin ucu yalnızca hiçlikler ve kendi doğrulama irademizle yorumlayabileceğimiz deneyimlerimizin reddedilemeyecek unsurlarından etkilenen Aşkınlıktaki inanç olasılığı ile açık bırakılabilir. Onaylama iradesi, nihai hüsranın kabullenilmesinde bile, her ne kadar gerçek deneyimlerin cesaretlendirmesi olmaksızın kendi ile bir arada var olamasa da, zaruridir. Nietzsche nihilizmini uç bir noktaya taşıyarak, kabul edilen ve değer verilen her şeye Hayır der; nedensizce değil ama bunu yapmaya mecbur olduğundan; ne var ki, bunu içtenlikle ve emin bir şekilde varoluşa Evet diyebilmek amacıyla yapar. Ama Evet diyebileceği terimler, bir ateistin Aşkınlığını daha değerli gösterebilmek için bilim, sahte-bilim ve ilkel metafizikten alınmış çocuksu, ham nosyonlardır. Daha iyisi ve engellenemeyecek olan, Aşkınlığın sessizliği, hiçliklerin bilmecesidir. Böylece Jaspers, açıkça idealizmi ve pozitivizmi, dini ve ateizmi, materyalizmi ve hazcılığı reddeder; ve aynı zamanda bunların hepsi için bir yer ve kısmi bir meşruiyet bulur. Aralarında nihai söz söylenmemiştir ve söylenemez de. Ne var ki, burada bilinemezcilikten eser yoktur, çünkü bu da orada-varlık seviyesine bağlı bir bakış açısıdır; bizatihi-varlık seviyesinde katı bir konum edinir, tüm unsurları gücendirmeye mahkûm bir konum.

Jaspers güvenli bir şekilde hem Skylla ve Kharybdis'in,** hem de Kierkegaard ve Nietzsche'nin gemisine binmeye çalışır ve onun tayfalarını

* Gökyüzünün en parlak yıldızı; Akyıldız. (ç.n.)

** Efsaneye göre, Sicilya ve İtalya arasındaki Messina Boğazı'nda yaşayan ve Odysseus'un serüvenlerinde çok önemli bir rol oynayan iki canavar. (y.n.)

önce bir sonra da başka bir geminin üzerinde buluruz. Kendisini kurtuluğuna mahkûm ettiği bu geçişi seçiminde açık bir eleştiri vardır; özellikle de Aşkınlığa duyduğu felsefi inanç Hıristiyan inancındaki kurtarıcı Tanrı'nın yerini almak için yetersizdir; ki harap olmuş dünyada bize vaat ettiği hafif bir şakaya benzer. Bu eleştiri fazlasıyla kolaydır ama onun Aşkınlık fikri teoloji Tanrısı ile bir karşılaştırma yapılmasına neden olur ve varoluşu yorumlayışının olumlu bir hümanizmi etkileyecek şekilde Hıristiyan algılayışını yeterince kavrayıp kavramadığı sorusunu akla getirir. Böylece, kendine rağmen, Hıristiyan modernizminin Platoncu ya da Hegelci idealizmle ilişkili olması gibi, kendini doğal bir teoloji konumuna iter; sabit olmadıkları ve bir Hıristiyan doktrinine dönüşe veya ateizme geçişe kışkırttıkları kanıtlanmış olan konumlar, ki bunlar da Kierkegaard ya da Nietzsche'ye yüklenir. Yine de, Jaspers'in bu tür bir eleştiriye gerçekten açık olduğunu düşünmek yanlış olur; bunun nedeni, yalnızca onun *amor fati*'sinin Nietzsche'nin dünyaya kucak açışından ve felsefi inancının Kierkegaard'ın sonsuzluk arayışından tamamıyla farklı olması değildir, bu aynı zamanda onun felsefesinin varoluşçu olmasından, yani, varlığın bir tanımlaması değil de deneyimin bir çağrısı ve anahtarı olmasından dolayıdır. Varoluş felsefesi kişisel varoluşun yeri doldurulamaz deneyimi içinde geri planda kalır: Tüm çizgiler buna yönlendirir ve bağımsız bir tablo ya da diyagram yoktur; aklı tatmin edecek ve kişisel varoluşun yerini alacak bir şeyi kanıtlayacak herhangi bir yapı ortaya çıkmasın diye pek çok doktrinin vurduğu darbelerin birbirini yok etmesinin nedeni de budur. Farklı bir şekilde ele alındığında, felsefe kişinin tahammülü için fazlasıyla engelleyicidir, çünkü kendi çöküş nedeni üzerine kurulmuştur: Aşkınlıkta inanca dayanan kendinden emin buyruk, ki bu da felsefedir, soru işareti yaratan her şeyin aralıksız direnişi ile gölgelenir. Ama tüm girişim çabasının amacı, bir tartışma yaratmak değil kişisel varoluşu aydınlatmaktır. Kierkegaard'ın inanç ile inançsızlık arasındaki gerilimi, ki hayatı bu gerilimin içine hapsolmuştur, Jaspers tarafından kişisel varoluşu Aşkınlık deneyimine aktarmak amacıyla kullanılmıştır. Kierkegaard'ın Hıristiyanları kendi kaderlerine dair aydınlatmak için kullandığı, gerçeğin nesnelleştirilmesinin varoluşçu reddi, Jaspers tarafından ampirik dünyanın bereketli bir deneyimini başlatmak ve kontrol etmek için kullanılır. Bu varoluşçu yönteme sadık olan Jaspers, aynı sadakatle modern teknik felsefenin standartlarını özenle koruyarak, dünyadaki insan deneyiminin en geniş çaplı unsurlarını ve en ince yaklaşımlarını da ele alır. Etkileyici başarısı felsefede izini bırakmalıdır.

Ne var ki, Jaspers'in felsefi çabası, Aşkınlık ile kişisel karşılaşmaları geliştirmektir; elbette deneyim kendine dönük kimi açıklamalar da getirecektir. "Kişi Aşkınlığı kanıtlamaz, kişi ona tanıklık eder." Elbette ki çalışmaları bu deneyimin göstergelerine sahiptir. Aşkınlığı değil de, mevcut konumda olan bir şey anlamında olmayan fakat konumun doğurduğu ve bir şekilde onu tamamladığı bir şey anlamındaki aşkınlığı tecrübe ettiğimiz bazı yolları ele alır. Acil durumların felsefi gerilimi, trajedide olduğu gibi, bizi bir tür sezinlemeyle harekete geçirir: Bunun mümkün olabilmesi için ne doğrudur? Jaspers, bu bilinçliliği genelleştirerek şöyle der: "Varlık bu ampirik dünyanın mümkün olduğunu gösterir." Bu yüzden hiçliği okumak, doğrudan Varlığın doğasına ilişkin sezgisel bir algıyı uyandırmasa da, rasyonalist açıklamalarla yapılan aldatıcı bir tatminden daha iyidir. Bu şekilde düşününce, edebiyat bir hiçtir, çünkü sezinlemelerini yanıtlayıcı akılla boğan yükseltilmiş durumlar yaratır. Benzer bir şekilde, ideallere vesile olan kusur ve yetersizliktir: Adalet bir feryattır. Hiçbir başarı ilk ve son değildir: Tarihler ve biyografiler hiçbir zaman nihai değildir ve asla başka bir şeyin yerini alamaz; temalar bayağılaşabilir ama hiçbir zaman tükenmez; hayat hiçbir zaman aynı değildir ve sürekli bir yenilenmeyi gerektirir. Mevcut her şey, tüm anlamlar, kendinden ötesini gösterecek şekilde bir katılımdan öteye gidemez. Böylece, stoacı görüşte, hayatın kendisi bir oyun gibi oynanabilir; içeriğin önemli olmadığı, üslubun her şeyi ifade ettiği bir oyun.

Jaspers, ampirik dünyayı ve kendini aşarken Aşkınlığı gerektirecek ve onu işaret edecek biçimde temel hiçlik olarak kişisel varoluşu, mikrokozmosu ele aldığında, haklı çıksın ya da çıkmasın, onun inancına tanıklık yapamayacak birçokları için bu gerçeğin bir hayat tarzı ve umut kaynağı olduğu ve aşkınlık ile canlı kalan bir dünyada tam bir deneyimden bahsetmekteydi. En azından, Jaspers'in kendi inancının büyüklüğü saygıyı hak etmektedir: Hesaplanabilir olana güvenmek ne bir formül ne de bir isteksizliktir; bir güreşçide olduğu gibi, sorun daima belirsizdir ve her şey ânın gerilimine dönüşebilir. Bu gerilimi yok etmek bir işkencecinin ruhunda yoktur (belki de Kierkegaard'da olduğu gibi), bu daha ziyade, belirli bir başarı hedefiyle antrenman yapan bir jimnastikçinin teknik kararlığında vardır. Değerli ve kırılgan kişisel varoluşun iyi bir halde tutulduğu belirli gerilimler, kutuplaşmalar, görecelikler vardır. Peşinde olduğu Aşkınlık görüşünün akla hayale gelmeyen bağlarının sınırsız tehlikelerinin gerginliğidir bu. Bu uğraşıda gerilimi dindirecek hiçbir kural ve teknik olamaz. Bu noktada, kolay bir inanca dair hiçbir soru yoktur; mesele, bu ince sınırın kırılgan olup olmadığı, esnekliğin

aşırı bir gerilime maruz kalıp kalmadığıdır. Metaforlardan –belki de yanıltıcı bir şekilde– vazgeçmek için Jaspers'in bıraktığı baskın izlenim, bu gerilimleri gerçek ama dinamik ve katlanılabilir olarak yaşayan kişiler ve hatta onun öğretisini bir felsefe olarak kuranlar için bile coşkun bir aklın muazzam yoğunluğunu yansıttığından, bu izlenim felsefe olarak, bir insan hayatı olan ve hem düşünme hem de yaşama çabasındaki yeni girişimleri esinleyebilen ve aydınlatabilen temel farkındalıkları taşıyan bir düşünce akımının aracı olarak, yerine oturur.

4
Gabriel Marcel (1889-1973)

I

Gabriel Marcel'in felsefesi, yakından ilgili olduğu Jaspers'in felsefeyi ele alışından bile daha hassastır. Onun felsefesi ikincil düşüncelerin bir felsefesi, düşünce üzerine bir düşünüştür; düşüncenin daha üst düzey bir soyutlamaya çekilmesi değil, düşüncenin somutluğu, yaşamın ahengini ve düşünceyi sağlamlaştırmak için kullanımıdır. Ona uygun yöntem, bir günceye düşünce silsilesini not etmektir, ki bu da tüm tereddütleri ve küstahlığıyla, deneyselliği ve tutarsızlıklarıyla, abartılı yanları, açık girişleri, ani zaferleri ve bir kenara atılmış çabaları ile düşüncenin mahrem sürecini açığa çıkartır. Bu, sistem inşasından ve sistematik araştırmadan en uç biçimde uzaklaşmaktır. Ama onun bu düşünce akışı (örneğin, Amiel'de* olduğu gibi), gündelik olayların meydana geldiği kanalda ilerlemez, çünkü kimi egemen kaygılarca yönlendirilir; onun felsefesi ne salt felsefe yapmak ne de felsefedir, fakat felsefi bir eylemdir, *la pensée pensante*'tır, *la pensée pensée* değil. Sistemleri ve sonuçları reddedişi, somut-

* Henri Frédéric Amiel (1821- 1881); İsviçreli filozof, şair ve eleştirmen. (y.n.)

luğa dönüşü, ağır ağır olgulaşan felsefi gelişiminin bir meyvesidir, ki diğer varoluşçu düşünürlerin etkisine hiçbir şey borçlu değildir; bu düşünürlere olan ve kabul ettiği yakınlık, bağımsız bir çıkış noktasından doğan gereksinimlerce takip edilmesi zorunlu istikametin bir sonucudur. İdealizm yolundaki yönü üzerine düşünmüş ve kendini onun bağlayıcılığından kurtarmıştır, çünkü bunun insan ve dünyayı yapaylaştırdığını görmüştür. Felsefesinin ilgilendiği şey, varlıklarının bütünlüğü ve karşılaşmalarının duyarlığı içinde, insanlardan ve dünyadan kaynaklanan gerçek ve yaşamsal deneyimleri yeniden kurmak ve araştırmaktır.

Jaspers gibi, Marcel de felsefeyi Varlığın tasarlanmasına taşır. Klasik felsefenin bu üstün ilgi alanı Kantçı ve Bergsoncu eleştirilerle yıkılmıştı; ki bu eleştiriler, farklı yöntemleriyle, modern bilimin materyalizmi ve güç elde etme adına teknik bilgiyle donanmış çağdaş uğraşılar aracılığıyla, nesnenin statüsünü entelektüel erişimimiz olan bir nesneye indirgemişlerdir. Bu gelişmeler kalıcıdır ve gramer ve mantık açısından Varlığa dair entelektüel algılayışıyla Aristotelesçi metafiziğe basit bir dönüşü engeller. Kendimi genel olarak düşünceye indirgemem ve nesnel dünyayı evrensel karakterlerin birlikteliğine indirgemem, varlıkların doğasına girmenin yolu değildir. Ama bunun alternatifi bilinemezcilik ya da şüphecilik değildir. İlk adım, somut varlığın birliğine geri dönmek için, soyut düşüncede atılmış adımların izini takip etmektir. Nesne ve öznenin ötesinde olan ama yine de onlar arasındaki aktif bir ilişkinin ürünü olan bir dünyanın sırları ânında algılanabilir, entelektüel toplumsal edinimin bir parçası olan evrensel bilginin bir nesnesi haline getirilemez.

Jaspers, çağdaş felsefenin başlangıç noktası olarak Descartes'ın *Cogito*'sunun radikal değil metodolojik olduğunu söylemiştir; nasıl geri kazanılabileceğini ve sağlama alınabileceğini göstermek için bilgi nesnesinin varlığını sorgulamış, ama bilen öznenin sahip olduğu varlık biçimini sorgulamakta, kendi varlığıma dair soruyu, "Ben neyim?" sorusunu sormakta başarısız olmuştur. Özne olmanın başlangıç noktası olarak verili bir gerçek olmadığını, bir başarı ve bir amaç olduğunu Marcel de söylemiştir; ve bu sözle o, tüm varoluşçularla birlikte, bilginin toplumsal nesnesini anlayan bilen öznenin, pratikte, tüm insanlığın özelleşmiş bir işlevi olduğunu, teoride ise, insanlık durumundan bir soyutlanma olduğunu ve felsefenin asıl olarak ilgilendiği var olan bireyle (Kierkegaard'ın ortaya koymuş olduğu gibi, varoluşla ilgilenen ve bu nedenle de aralıklarla düşünce ile ilgilenen) karıştırılmaması gerektiğini anlatmak istemiştir. Ama Marcel, tüm önemi geri çekilme ânına, özgür bireyin

kişisel oluşumuna, Descartes'ın öncül hareketinin tasarlanmasına yüklemek konusunda Jaspers denli kararlı değildi; onun vurgusu kendini doğrulamayı değil katılımı ön plana çıkartır, çünkü o, en yoğun yaşanan deneyimler üzerine olası en özenli düşüncede, onları düşünceye dayalı bir sınamayla yeniden yaşarken, modern düşünme alışkanlıklarının kapatmış olduğu ruhun belirli uyuşuk alanlarına yeniden soluk vermeyi arzuluyordu. Bu nedenle, Descartes ve Jaspers gibi bir geri çekilme ânıyla değil, bir geri dönüş hareketi ile başlar; gövdeye ve kırık şamandıralara bir geri dönüş. Descartes'ın felsefesi nesnesine değil, kendine hükmeder, hiçbir şey ile ilişki içinde değildir – ve Marcel'in İdealizme karşı davasını özetleyen şey de budur, çünkü bir mevcudiyet, kişinin tepki verdiği bir bütünlük düşünülemez; ne içinde yer aldığı çevre ile bedenin iletişiminde, ne de ben ve sen arasındaki ilişkide. Onun felsefesi tecessüm ve yakarışın kutuplarına bağlıdır.

"İnsanın özü bir durumda olmaktır." O halde Marcel, insanı, özgürlüğünün bilinciyle kendinden kopma ânında değil, öncelikle dünyadaki somut durumuna gömülmüş bir şekilde keşfeder. Varoluşumun farkına varışım, her şeyden önce, bilen bir özne olarak kendimin bilinen bir nesne olarak bedenimden ayrılması değildir, çünkü o, bir özne için bana nesne olarak verilmeden önce, bana bir özne oluşturan bedenimin dünyadaki varlığıdır. Benim bu bedensel varoluşumun dünyadaki hayata öncelikli katılımı, ki burada kendi varoluşumun bilincini ayırt etmeden önce evrensel varoluşa dair karmaşık bir bilincim vardır, felsefeyi kuran ilk düşünceye özgü bilinçle kaybolur, ama düşünceye özgü bilinçte, düşüncenin nesnesinden kopuşu ile ortaya çıkan sorunu engelleyen ikinci bir düşünme çabasıyla yeniden canlandırılabilir. O halde, felsefenin görevi, düşüncenin ilk hareketinden doğan (ve vahim bir şekilde, düşünceyi deneyimin kalıcı yabancılaşmasına hapseden ve hiçbir sorunun olmadığı bir labirentte kendi içine kapatan) yanlış problemlerden kurtulmak ve temel deneyimleri yeniden kurup hayat veren ikinci bir düşünce hareketi yaratmaktır. Bunlardan ilki, dünyadaki diğer tüm nesnelerle süreklilik içinde var olan bir bedende tecessüm deneyimini yaşamamdır. Ama bedenimle nasıl ilişkiliyim; bu bir sorun değil midir?

Tüm ekollerden filozofların büyük bir çoğunluğu bu şekilde düşünmüştür ama ilişki bir şekilde bana, asıl soruya (ben neyim?) yanıtıma bağlıdır. Bedenime ait olacak, onunla özdeşleşecek bir şekilde yaşayabilirim; ya da bedenime onun içine hapsolacak şekilde bir araç olarak davranabilirim – örneğin, intihar kesin bir özgürlük seçimiyle bedenimi

yok ettiğim üç bir durumdur ama bu durumda trajik bir yanılsamanın gerçek kurbanı olurum, çünkü özgürlüğümün olumlu anlamı doğrulama olasılığı, bir davete verilen yanıttır. Bu nedenle, bu ben, önümdeki sorun hakkında kişisel olmayan bir biçimde karar veremez, çünkü ben kişisel olarak bu soruna dahilim ve ortaya çıkan soru doğrudan beni ilgilendirir. Genel olarak, kendi varoluşumu tamamıyla sorgularsam (ben neyim?) sorgulanan beni ele almadan sorunu çözmeye çalışamam: Onunla baş etme girişimiyle zaten kendimi doğrulamış olurum; böyle söyleyerek değil, olarak; kendim hakkımda bir şey söylemiyorum ama söylenebilecek her neyse onun kaynağı benim. Varlık birincil ve mevcuttur; bilgi ikincildir ve Varlığı açıklayamaz ya da kanıtlayamaz; çünkü bilgi Varlığın doğrulanması ile işler ve onu ancak varsayabilir. O halde, kendi varlığım ve içine katıldığım varlık, üzerinde çalışmam gereken sorunlar değildir, çünkü varlığın dışında hiçbir statüm ya da olası varoluşum yoktur, ve düşünceye dayalı bilinçte bilen özneye verili gibi görünen bağımsız statü, düşüncenin ileriki aşamalarının düzelttiği bir hatadır. Kendini hatırlamada uygulanan bu ikinci düşünme, kendimi ayırt ettiğim ve toparladığım ve hayatıma karşı konum aldığım bu geri çekilme ânı (Jaspers'in özgürlüğü), bana Varlığı temin eder ve bir açıklık ile geçirgenlik verir (Jaspers'in kendinden ve Aşkınlıktan emin kişisel varoluşu).

Varlığı bir sorun olarak değil de bir gizem olarak algılamayı öğrenmek Marcel için vazgeçilmezdir. Bir gizem ile bir sorun arasında yaptığı ayırımın etkili olduğu konusunda ısrar eder. Ona göre bir gizem mevcut bilginin kapsamının dışında yer alan bir sorun değildir; oldukça kesin bir deneyimdir ve prensipte evrensel bir özne önünde toplumsal bir nesneye indirgenmekten kaçınır: Özne ve nesne iç içe geçmiştir ve ayrılamaz; karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkili bir bütündürler. Varlık sorununa, ontolojik gizeme ek olarak pek çok örnek verir. Örneğin, kötülük sorunu bir sorun olarak ele alınamaz, çünkü "Neden kötülük, ölüm, vb. vardır?" sorusunun kendisi bir yanıt verme olasılığını ortadan kaldırır. Çünkü kötülük açıklanırsa geriye ne kötülük ne de soru kalır; ama beni ilgilendirmeye devam eder, bu soruna dahilimdir ve benim için bundan başka bir şeye de indirgenemez: Bir sebep atayarak ya da ideal bir dünya yaratarak uygun bir şekilde başa çıkılamaz; sorunsal değil, nihaidir. Ya da, Freudcu veya diğer psikolojik analizlerdeki kavramlar, veya ilkel unsurlara indirgenen aşk, kişisel deneyimde olduğu gibi kalır. Bu yolla varlık, kötülük, aşk, özgürlük ve yaşamsal dayanak noktalarına dair diğer pek çok gerçeklik nesnel birer sorun olarak ele alınarak saptırılır; ve

düşünce kendine dönüp bu somut deneyimlere dair yakın bir yaklaşım geliştirmedikçe, düşünme alışkanlığımız, içimizdeki en nefret edilesi alanlara girmemizi engeller. Felsefenin görevi, düşüncenin bu ikinci hareketi aracılığıyla, bilimsel kültürün ilk düşünme hareketinin yavaşlattığı kendiliğinden farkındalığı ve yanıtları gün ışığına çıkartmaktır. İnsanoğlunun olumlu bir niteliği olan aracısız, doğrudan doğruya mevcut olma hali baskı altındadır ve onu özgür kılmak ve onun güvenini tazelemek aklın işidir. Platon'un anımsama (anamnesis) miti gibi, Marcel'in gizem doktrini de, ayrıcalıklı ve kayıp bir aracısız mevcut olma halinin öğrenilmesiyle ortaya çıkan bir geri kazanımdır: Düşünmek için öğrendiğimiz şeyden uzaklaşarak düşünmeyi öğrendiğimizde, kaybettiğimiz şeyle yeniden temas kurarız ve böylece daha ileriki aşamada yapılan düşünme eylemi bizi ona yaklaştırır. Kendi varlığıma, bedenim ve hayatımı aşkınlaştıran bana olan güvenim, ki bunu yine bu yolla kazanırım, mantıkta bir sonucun gerekliliği gibi hiçbir zaman zorunlu değildir. Kendimi bir hiç, yalnızca bedenim olarak algılayabilirim. Umutsuzluğa kapılabilirim. Hayatıma son verebilirim. Deneyimler dünyası, gerçekten de, aşkınlığımı yadsımam ya da görmezden gelmem için geçerli ve baskıcı bir davettir. Düşünmenin ilk aşamasında geliştirilen mantıksal kavrayış kuşku ve inkârı kışkırtır. Düşünmenin ikinci aşamasında somut bir felsefe ile yenilenen, bilginin statüsü ve yetkinliğinin tanımlanması (varlığın dışında değil, içinde olan; ustası değil ona duyarlı olan, kapsayıcı ve birincil gizemi) yalnızca ilk adımdır; ama bundan sonra yol kimi yoğun yaşanmış deneyimler (sadakat, umut, aşk gibi ifşa edici, şüphe edilmez deneyimler) üzerine düşünmek yoluyla Varlığın keşfedilmesine açıktır.

II

Bu deneyimlere dönmeden önce, ben neyim ve neye sahibim soruları arasındaki önemli farklılığı değerlendirelim. Sahip olduğum şey dışsaldır ve benden bağımsızdır. Bir şekilde onu tüketirim ve üzerinde erk sahibiyimdir. Bedenim de bu yolla sahip olduğum bir şey midir? Bu konu intiharda görülür, ki intihar bir hayatın sahibi tarafından yok edilmesidir. Peki ama yok ettiği hayat ile ne şekilde bağlantılıdır? Kendi hayatını yok etme hakkına sahip olmadığını düşünen bir kişiyi ele alalım. Özgürlüğüyle tanımlanan bu ben, tabiri caizse, hayat karşısında onu kabul etme ya da reddetme olasılığıdır. Birincil nesne-özne ilişkisi budur. Bu özgürlük kalıcıdır: Umutsuzluk her zaman olasıdır, açık bir davettir.

Sahip olunan şeyin yok edilmesi gücü bu beni sahip olduğu şeyden ayırır ve daha yüksek bir düzleme çıkartır: Karşılıklı bir ilişkide aynı kaidenin üstüne basmazlar. Sahip olmak fiili çok nadir olarak edilgen formda kullanılır; özneden nesneye aktif geçiş geri döndürülemezdir. Bunlar bu benin varlık olarak tanımlanışıdır, ki sahip olan bana ilişkindir.

Sahip olmak, kendine tutunmak ya da kendinden vazgeçmek gücüne sahip olmak ve bir başkasına ya da bir başkası olarak kendine ilgi göstermektir. Bu şekilde sahip olmak bir başkasını da içerir; tabii eğer kişinin kendi bir başkası olarak kabul edilirse. Benim görüşlerim bile bana aittir, çünkü başkalarının görüşlerine önce ben sahip olmuşumdur ve onları reddetmişimdir. Tüm sahip oluşlarda, iyeliklerin (niteliklerin) tam anlamıyla özel sahipliğinde bile, iç ve dış arasında bir gerilim vardır. İyelikler dış dünyada etkili birer güçtür. Dışsal bir nesnenin sahipliği bu kaygılı beni gerektirir. İyeliğin olmadığı durumlarda bile, tek arzu bir çeşit sahip oluştur ve bu sahip olma arzusu, sahip olunan şeyin kaybedilmesi kaygısına karşılık gelir.

Benin sahip oluşta durduğu daha yüksek düzleme rağmen –ki böylece sahip olduğum tek şey zaten elimdekidir, ama ben onun tarafından sahiplenilmem– sahip olma ilişkisinden kurtulamam ve ondan etkilenirim. Sahip olmak fiili etken çatı altında tam anlamını bulur ama edilgen çatıda da benzer ve belirli bir anlamı vardır. Kişi sahip olmayı düşünür ve sahip olunmuş olunanı; edebi ve aynı zamanda da varoluş açısından sahip olunmuş olunana dair düşüncede bir aldanıştır bu. Bu özellikle beden için doğrudur. "Aslında, onları sahip olduğum şeyler olarak kullandığım sürece, beni, onlara sahip olan beni baskı altına almaya çalışan, bedenimin ya da araçlarımın özüdür." Sahip olduğumuz malzeme üzerinde yaratıcı bir şekilde çalışırken bu o kadar da doğru değildir; bir müzisyenin enstrümanı, bir bilim adamının cihazları, bahçıvanın saksısı ya da bitkileriyle çalışması gibi. Bu durumda, hemen hemen tersi geçerlidir: varoluş sahip oluşa indirgenmez, ama sahip oluş varoluşa dönüştürülür. Bu iç ve dış, ben ve sahip olduğum şey arasındaki gerilimi ve ikiliği ortadan kaldırır. Fikirlerim salt bana ait devinimsiz aidiyetleri andırdığında, ben de onlara ait olurum, onların zorbalığı altındaki bir fanatiğe dönüşürüm. Gerçek düşünür her zaman yaratıcıdır, çünkü onun düşüncesi her zaman sorgulanır ve sınamaya tabi tutulur. Hem o hem de fikirleri canlıdır ve iç içe geçmiştir.

Bu nedenle, sahip olma düzeyinde yaşamak (ya da sahip olmayı arzulamak) benin konumuna uygun rakımı kaybetmek, olduğum şeyi terk ederek sahip olduğum şeye dönüşmek, bir şeye indirgenmek anlamına gelir.

Diğer taraftan, bu ben, Doğu'nun çileci uygulamalarında olduğu gibi, en ince iplerini iyelik dünyasına bağlayarak onun üstün düzeyinden uzak kalamaz. Marcel, sıra dışı bir şiddet itkisiyle şöyle der:

> "En mahrem ve sarsılmaz kanaatim –ki eğer kabul edilen doktrinlere karşı çıkıyorsa, en çok Ortodoksluğa karşıdır– şudur: Dindar ve eğitimli kişilerin pek çoğu hakkında ne söylerse söylesin, Tanrı bizim tarafımızdan, kullarının *karşısında*, hiç de sevilmek istemez, ama kullarınca yüceltilmek ve başlangıç noktasının bu olmasını ister. Pek çok din kitabının benim için katlanılamaz olmasının nedeni budur. Kullarına yaslanan ve bir şekilde yarattıklarını kıskanan bu Tanrı benim gözümde ancak bir puttur. Ve yeni bir dinin doğuşuna kadar da, ilan ederim ki, şu anda yazdığım şeyle çelişen herhangi bir şey kaleme aldığımda samimi olmayacağım." (*Être et Avoir*)

Dünyanın doğası, farklı gerekçelerle ve eşit bir şekilde, Hıristiyanlar ve laikler tarafından değiştirilmiş ve kutsiyeti bozulmuştur, ve Marcel'in felsefesinin çabası, hem hümanizmin hem de Hıristiyanlığın mesajının yeniden duyulması olasılığının koşulu olarak, 'yaratılanın saygıdeğer aşkını' yeniden canlandırmaktır. Onun Hıristiyanlığı, bir Hıristiyan hümanizmidir. İnanç sorusundan ayrı bir şekilde, sahip olma dünyasının ötesinde aranamayacak, ama sahip oluş ve varoluş, ben ve hayatım, kişi ve dünya arasında yatan, varlığın metafizik gizemidir; kişinin kendisini dünyaya açtığı ve kendisini ortaya çıkarttığı, öznel gerçekliği olan katılımıyla aşkınlaştığı bir alan. Beden, onu kendi içine kapalı bağımsız bir gerçeklik olarak değil de, esas kısmı suyun yüzeyinin altında yatan batık bir krallığın yüzeye çıkmış uzantısı olarak kullandığımızda, bu orta sahanın özü ve sembolüdür.

> "Hayatımızdan, insan hayatından bahsettiğimizde sözcüğe yüklediğimiz anlamıyla, hayatın gerçeği, düşüncesi onun en derinine nüfuz eden biri için, (anlamı açıklanamayan ama gerçek varlığı deneyimlerimize hacim, değer ve gizemli bir yoğunluk olarak yansıyan) metafizik bir tür Atlantis'in varlığına işaret etmez miydi?" (*Du Refus à l'Invocation*)

Bu nedenle, varoluş ve sahip oluş, yani ben neyim ve neye sahibim arasındaki gerilim normal ve gereklidir ve tam da dramın konusunu oluşturur, ve sahip olmayı azaltmak ya da sahip oluşu elimine etmek yoluyla (yani, materyalizm, idealizm ve teolojinin en tipik şekliyle) bunu lağvetmeye dair her türlü eğilim perdeyi indirir. Hayat, duyarlı hissediş ve yaratıcı

etkinlik yoluyla gerilimi azaltarak başarılır; bu alanlarda sahip olmak elimine edilmez, varoluşa asimle edilir; ki kişi ve öteki metafizik ile iç içe geçer; özerklik ('kendi işlerini halletmek') özgürlükle, yani katılımla aşkınlaşır; bedenim ve aynı özden gelen, güçlerini genişleterek çoğaltan dünya, Varoluşa tanıklık ettiğim yerdir; sadakatim ve umudum üzerinde çalışır ve kendimi açık, akıcı ve harcanmaya hazır (*yararlanılabilir*) tutarım.

Bu tema, kavrayış ve bilinç alanında paraleldir. İdealizmin yetersizliğini kanıtlamış olan Marcel, algılanan nesne ile bir çeşit değiş tokuşun olduğu ve bir çeşit Realizm biçimindeki gerçekliği arar. Ne var ki, hissetme, sezme ve algılama, yalnızca üzerinden hareket edilen varlık değil birer kavrama eylemidir; nesneye gösterilen konukseverlik, sahip olduğu her şeyle kişinin kendini ona açması, en güçsüz haliyle yaratıcı, ama aynı zamanda da sanatçının faaliyetini andıran bir eylemdir. Sezgilerim Varlığın şahitleridir, bedenim bana ait değildir ama beni taşıdığı dünyaya uzanır. Bunlar incelediği kavramlardan bazıları ve Varlığa katılım gösteren insanoğlunu ifade etmek için kullandığı kavramlardır: Gerçekliğimiz Varlığa katılım biçimimizdir. Onun felsefesi Varlığa katılım ve tanıklık biçimlerimizin, Varlığa ihanet etme biçimlerimizin bir incelemesidir. Maddi dünya, yalnızca bu temaların sahneye konulduğu bir tiyatro değildir, çünkü o katılmaya davet edildiğimiz ve ahlaksızlıklarından nefret ettiğimiz ya da hor gördüğümüz Varlığın bizzat kendisidir.

III

Özgürlük birincil özne-nesne ilişkisiyse –hayatı kabul etme ya da reddetme olasılığı–, sadakat de nihai özne-nesne ilişkisidir. Sadakat Varlığın tasdik edilmesidir. Bu nedenle, sadakat deneyimini düşünce yoluyla yeniden yaşamak, uygulamalarını göstermek, Varlığın incelenmesindeki en vaat edici yaklaşımdır. Benim üzerimde talepleri olan dünyada, başkaları ile birlikte olduğumu gördüm: Başkalarına tepki veriyorum ve onlarla birlikte veya onlar için sorumluluklar alıyorum. Yani, kendi oluşumdan uzakta, bilişteki kesinliğimin zemini ve irademdeki tutarlılığın motifi, bana temel varoluş nosyonumu veren bir başkasının varoluşu ve başkalarının varlığına inandığım ve bu inanç üzerinden hareket ettiğim sürece, kendi varoluşumu doğrulamaktır; benzer bir şekilde, sadakatle kendi varlığımın yaratılışını başlatacak ve sürdürecek olan bir başkasına verdiğim samimi bir yanıttır. Ahlaki varoluşun bu özü üstüne düşünmek

Varlığa dair bir metafiziğe yöneltir. Marcel güncesinde bu metafizik gerekliliği ararken, dramatik eserlerinin yapılanmasında bağımsız incelemeleri de somut bir şekilde kullanmaya devam etmiştir. Çocuklukta ev içinde, huy ve fikirlerin çatışmasından doğan giderilemez ve uzlaştırılamaz farlılıklar arasında boğulduğunu söylemektedir. İyi niyet her türlü bakış açısında var olabilir ama onları uzlaştırması beklenemez. Akıl ve tartışma düzleminde uzlaştırılamaz olsa da, sağlanabilir bir uyum olabilir; müzikte olduğu gibi nesnel farklılıkların ötesindeki bir uyum. Onun dramatik eserlerinde sürekli yinelenen tema buydu; somut ve bağımsız bir şekilde aranan ama metafizik doğrulaması ile benzer özellikler taşıyan ve aynı konuya yönelen bir tema: aşkınlığın doğrulanması ve soyut düşünceye başvurma yoluyla edinilen deneyimin inatçı çelişkilerinin yok edilmesinin reddi.

Marcel Nietzsche'nin söylemini değerlendirerek, onun derinliğinin altını çizer: 'İnsan, vaatler verebilecek', kendini bir şeylere bağımlı kılacak ve geleceğini belirleyebilecek 'tek varlıktır.' Verdiğim vaat, sınırlanamaz etkenler ve nedenler dünyasından kendimi soyutlamaya cüret ettiğim anlamına gelir; ki ayrıntıda, bu dünya üzerinde hiçbir kontrol etme gücüm ya da öngörüm yoktur ve meydana gelecek olan değişimlere karşı kayıtsız kalamam. Bu değişimleri egemen bir ilke altında düzenleyebileceğimi ve düzenleyeceğimi söylemeye cüret ediyorum. Bu kahramanca yalınlık antik çağı anımsatır (belki de akla Regulus'u* getirir) ama samimi modern ideallerce kışkırtılmıştır, ki (Gide'in yaptığı gibi örneğin) şu an ve geleceğe ait olan ve garanti edilemeyecek olan sahicilik ve kendiliğindenlik değeri üzerinde durur. Böylece, ortaya bir ikilem çıkar: Bir sorumluluk aldığımda, ya gerçekten saptama gücümün içinde yer almayan bir duygu değişmezliği iddiasındayımdır, ya da gelecekte bunu gerçekleştirdiğimde hiçbir şekilde yaradılışıma uymayacak bir şeyi yapmaya hazırımdır. Birinci durumda kendime yalan söylerim, ikincisinde bir başkasına yalan söylemeye hazırlıklıyımdır. Bu noktada devamlılık, kişisel tutarlılık, ilkeler ve geçmişe bağlılık açısından sadakat, geleceğe ve yeni düşüncelere açıklık bağlamında samimiyet ile çelişir. Seçim ikisi arasındadır; ama ilkinin imkânsız bir seçenek olması koşuluyla; çünkü kişiyi bir ikileme sokar. Ne var ki, her ikisi de kişinin kendine olan sadakatinin bir biçimidir ve her ikisi de ciddi itirazlara açıktır.

* Marcus Atilius Regulus (İÖ 3. yüzyıl). Büyük ölçüde efsanelerle örülü yaşamı Romalılarca dayanıklılığın örneği sayılan ve onu yurtsever bir şehit olarak üne kavuşturan Romalı general (I. Pön Savaşı'nda) ve devlet adamı. (y.n.)

İlk durumda, tutarlılığım bir onur, özsaygı sorunudur, ki bunu vaadimin içeriğinden üstün tutarım ve eğer bu sadakat ise, sadık olduğum insana karşı beni nefret edilebilir bir kişi haline getiren tür bir sadakattir. İkinci durumda, tutarlı olma rolü oynamam ve bilinmeyen girdiler, kendimin gelecek durumları ışığında konumumu değiştirmeye hazırımdır. Gelecek bir duruma gösterilen bu saygı, ki bu durumda hiçbir kalıcı rolüm yoktur, gerçekdışı ve yüzeyseldir. Bu bakış açısında, art arda gelişen durumlarla hiçbir ilişkim yoktur, çünkü birbirini takip eden bu olaylar silsilesi içinde hiçbir varoluşum yoktur; kendime dair anılarımda bir mevcudiyetim ya da kendimi belirlemeye dair bir gücüm yoktur. Sadakat ilişkisindeki değiştirilemezlik, ne değişmez bir biçimde kendime olan sahte bir bağlılığım, ne de değişmez bir şekilde verili durumlara olan dürüst bir bağlılıktır. Kendime dair durumlardan daha fazlasıyımdır. Yalnızca sadık kalma kararı aldığım ilk durumla özdeşleştirilirim, zira hayatımı belirleyen belirleyici seçim yapma eylemi içinde, kendimi tam anlamıyla bu durumla özdeşleştiririm; ve bu yeni koşulları vaadimi gerçekleştirmek ve kendimi yenilemek için kullandığım sürece, yalnızca art arda gelişen olaylarla özdeşleşirim. Vaadimi takip eden şey, başıma gelecek önceden kestirilemez değişiklikleri barındıran bir hata değil, hem kendim hem de vaadimi gerçekleştirmeme ve yerine getirmeme olanak tanıyan bir büyüme sürecidir. Gelecek, geldiğinde onu kabul etmek ve kendimle özdeşleştirmek zorunda olduğum ya da farklı bir şeymiş gibi rol yapacağım bir şekilde verili değildir; gelecek verili, kaba bir gerçekliktir ve öyle de kalacaktır ve olacak şey çoktan temellerde belirlenmiştir, çünkü bu benim geleceğimdir ve ben olacaktır. Bu nedenle sadakatte, dönüşümden, bir bilinç durumundan bir diğerine geçişten kaçınırım, çünkü yalnızca olduğum şeye, olmayı arzuladığım şeye dönüşürüm. Zamanın dışında durduğum ve zihnimdeki yinelenen durumları aşarak bir varlığa dönüştüğüm bu kendimle özdeşleşme, yalnızca resmi bir birlik ya da gurur meselesi değildir, çünkü dinamiktir, kendini koruyarak ve değişimlerin araçlarını kullanarak kendine dönüştüğü, ne karşı koyduğu ne de inkâr ettiği ne de kabul ettiği bir büyümedir. Ve sürekli olarak da iradem ve özgürlüğüm olarak kalacaktır, çünkü kendimi inkâr edebilir ve olmayı tasarladığım şeyi yok edebilirim.

Sadakat yoluyla kendime verdiğim somut tarihi kalıcılık evrensel bir kanun üzerinden elde edilemez ama geçerlidir. Kanun soyut ve resmidir ve belirli durumlara hükmeder; öte yandan sadakatte kendimi sürekli içeriden beslerim. Evrensel kanun uymak zorunda olduğum nesnel bir düzeni de tam anlamıyla temsil etmez; Varlığın doğası değildir,

çünkü sadakatte yalnızca bir ideali beslemekle kalmam, aynı zamanda benden başka bir şeye tanıklık ederim. Sadakat yalnızca bir irade de değildir; tepki verdiğim ve tepki vermeye devam etmek durumunda olduğum benden başka bir şeyin varlığına olan inançtır. Hayatım ve kalıcılığım olan, sadakatteki bu sürekli tepki veriştir ve Varlığı kanuna uygunluktan daha eksiksiz bir şekilde temsil eder ve açığa çıkartır. Sadakat bir insana verilen tepkidir ve bir fikir ve ideal söz konusu olduğunda asla doğru bir biçimde yerine getirilemez; bir ilkenin benim üzerimde hiçbir talebi olamayacağından bu putperestlik olur, çünkü gerçekliğini benim onu onaylayışıma borçludur.

İki insanı karşılıklı farkındalığa ve ciddi arkadaşlık ilişkisine ya da aşka iten karşılaşma, o iki kişi arasında bir üçüncü kişinin varlığını ortadan kaldırır; ki bu bir başkasını dikkate almanın normal şeklidir ve her iki kişi de bir diğeri için ikinci bir şahsa, bir 'sen'e dönüşür ve böylelikle de birinci şahısta, 'biz'de birlikte olurlar. Her ikisinin de mahrem varoluşu bir diğerine takdim edilir ve sadakat daima bu mevcudiyetin faal gelişimi ve bundan zevk alınmasıdır. Yokluk, hatta ölüm bile bu mevcudiyeti yok edemez, ama daha çok onun gerçekliğinin bir kanıtıdır. Arkadaşlık ya da aşk ilişkisinde varlığından hoşnut olduğum kişi öldüğünde, o kişi ya bir nesneye dönüşür ya da varlığı (yalnızca bir imge ya da anı değil) benim içimde eskisi denli faaldir. Bu benim sadakatime bağlıdır. Marcel şunu söyleyecek denli ileri gider: "Ölüler için 'onlar artık yok' demek, yalnızca onları inkâr etmek değil, aynı zamanda kendini inkâr etmek demektir ve belki de mutlak bir *inkâr ediştir*". Aşk ve dostluk ilişkisindeki sadakatte bir diğeri için içtenlikle mevcut olarak var olduğumuzu ve bir arkadaşın ölümüyle bu mevcudiyete son vermenin kendini görünümlere kaptırarak, tek gerçekliğin gerçekliğini reddetmek olduğunu kastetmektedir. Bu ilişkinin gerçekliği zaman dışıdır (supra-temporal), sadakatimle yarattığım kendi varoluşumun gerçekliğinin de zaman dışı olması gibi. Sevmiş olduğum ölüyü yok ederek, tüm varoluşu yok ederim. Bu tam olarak ölümsüzlük ve yeniden bir araya gelmek umudunu korumak anlamına gelmez; daha çok sadakatim yoluyla bana daima bağlı kalacak olduğundan, ötekinin etkin kalacak yaşayan mevcudiyetini hissetmektir. Bir diğeri için ne denli mevcut olursam kendim için de o denli mevcut olurum, varoluşumun yazgısı, bilinci ve tümlüğü de o denli artar; aşkın karşılıklı oluşunda, birinin başka birine ait oluşunda varoluşun karşılıklı bir değişimi vardır; ki bu da ciddiye alınma nosyonuna somut bir anlam katar ve bir hayal kırıklığı sınırını değil, bir başarı sınırını ortaya çıkartır.

IV

Sözde bir Hıristiyan olmasından çok uzun zaman önce, Marcel'in felsefesi inanca yönelmişti ve vahiye açıktı. İçinde yetişmiş olduğu on dokuzuncu yüzyılın katı, ahlaki, kasvetli değerler sisteminden oluşan rasyonalizmini ne denli boğucu ve sıkıcı bulduğunu söylemektedir. Küçük yaştayken kaybettiği annesinin neşeli ruhu onda bir mevcudiyet olarak kalmıştır ve bunda düşüncesine yansıyan derin etkiler bulur. İnanan bir kişi olmadan önce, felsefedeki ilk aşkı olan İdealizmden çıkışın yolları üzerine kafa yorarken, başkalarının, arkadaşlarının inançlarıyla da ilgilenmiş ve felsefede kendisini de inanca yaklaştıran bir kader olasılığı üzerine düşünmüştür. Bu nedenle, tam anlamıyla felsefi olan yaklaşımlarında, hâlâ, Hıristiyana ve Hıristiyan olmayana açık ortak bir zeminde kaldığını iddia edebilir. Ne var ki, bu zemin Hıristiyan kültürünün yetiştirdiği kuşağın tohumları ile doludur. Ve Hıristiyanlığın ötesinde, bilimsel yaklaşımla tabiatı değiştirilmiş olan bir dünyada felsefenin, düşüncenin ikinci hareketinin misyonu haline gelmiş olan bir pagan dindarlık ve hayata dair bir gizem ve kutsallık anlayışı vardır. Kendini rasyonel ve ahlaki amaçlara adamış teyzesi tarafından büyütülen Marcel, içinde nefes alabileceği ve sevebileceği, umut edebileceği bir dünyayı bulmanın yollarını aramıştır. Yeniden canlandırmaya çalıştığı dünya, aslında tamamlanmamış ve hayati tehlike içinde olan ve bu sebeplerle de Hıristiyan kurtuluşuna yalvaran bir dünyadır, gene de kurtarılabilecek bir dünyadır. İnsanoğlu dünyadaki hayatına çözülebilecek bir bağla bağlıdır, ama kendini buna bıraktıkça kişisel varoluşunun anlamını yitirir.

Her halükarda Marcel, her ne kadar itaatkâr bir inanan olsa da, asla Ortodoks bir teolog değildir. Onun teolojisi daima deneyim üzerine kişisel bir düşünme olarak kalmıştır. Müzikal ilgisinden dönüştürdüğü karakteristik bir metaforda, varoluş benim giderek daha da yetkin, daha da zekice katılım gösterdiğim bir *l'Improvisation absolu*'dür*; her türlü İdealizm ve normdan bağımsız bir kavram. Onun da belirtmiş olduğu gibi, Bergsoncu yaratıcı gelişim felsefesinden, dini bir felsefeye geçiştir bu. Bir filozof olarak bile, düşünen akıl olup bitenleri seyrederken, ben yalnızca bir seyirci değilimdir, aynı zamanda bir değişim rolüyle katkıda da bulunurum. Bu doğaçlama metaforu, varlığın sular altında kalmış kayıp kıtası Atlantis metaforu ile yer değiştirir; her şey orada suyun altında yatmaktadır ve bir anda yüzeye çıkar. Kullanılan metaforlar ne

* Mutlak doğaçlama. (ç.n.)

olursa olsun, kendi varlığımı ve benim için mevcut olan diğer şeyler ile benim onlar için mevcut olduğum şeyleri sarmalayan kalıcı bir Varlık hissi vardır; gerçek kaderimin onun içinde kalmak olduğu ve kalıcı eğilimimin de onun içinden çıkmak olduğu bir ana sıvısı gibi.

Eğer kendimi açar, kendimi geçirgen kılarsam, katılımın ötesinde bir geçirgenlik vardır: Bu benim için ya rıza göstermek ya da reddetmektir; ya da reddedişten rızaya, niyaza geçmek. Bizler her an ümitsizce ve ihanetle beklenir ve gözleniriz; ve mutlak ayrılışa bir davet ile, görünür hayatımızın sonunda ölüm vardır. Dünyanın özü belki de ihanettir. Ama bu olasılık, bizim için her zaman onu kabul etmemizi sağlayacak nihai neden değildir. Eğer inanç, umut ve merhamet içinde, Tanrı'ya olan derin bağlılıkta sabır ve tevazu besleyerek yaşamaya karar verirsem, var olduğuna inandığım ve uğrunda diğer her şeyi kaybetmeye razı olduğum bir amaç uğruna yaşıyorum demektir: Sahip olduklarımın üzerinde bir şeyi doğrularım ve aldığım risk de hayatımdır. Eğer bir görünüm olarak bana yansıyan şeye bir tepki vermiyorsam, bunu yapmak riskli olmaktan öte, hatalıdır da. Görünümler dünyasında uçmamın ve rasyonel sonuçlarla bağımı kopartmamın tek özrü kendimi açmış olmam, duymaya hazır olmam ve bir çağrı almış olmamdır. İnanca cevap veririm, ona bağlanırım, sıradan insani deneyimlerin gerçekliklerinin ve koşullarının yersiz ve açıklanamaz göründüğü bir bakış açısından aşkın bir bakış açısına geçerim. Benim inancım içseldir ve nesnel kanıtlara dönüştürülemez; kendimi haklı çıkarışım gayri kişisel bir araştırma süreci değil, başkalarının delaleti ile desteklenen tanıklığımdır; çünkü Tanrı ile olan ilişkim, arkadaşlarımla olan ilişkilerim gibi, üçüncü şahısta değildir: Tanrı 'o' değil 'sen'dir. Mutlak Sen tasavvur edilemez; inanç sahibi kendi yakarışında tamamıyla mevcuttur ve bu bütünüyle Öteki'nin mevcudiyetini ifade edilemeyecek eşsiz bir ilişki ile yaşamayı arzular. İnançsız kişi, ideal aşkınlığı içinde kendi deneyimleri üzerinden bu inancın gerekli kişisel doğasını fark etmeyi öğrenebilir ve (Marcel gibi) başkalarının inançlarına inanmakla başlayarak, inanca olan bu açıklık ona kendi çağrısında bulunana ve kendi tepkisini yaratana dek devam edebilir. İnanç sahibi kişi bu varoluşun ve Tanrı'sının gücünün şahididir ve sadakatinin yarattığı kişiliğin Hıristiyan nitelikleri ile tanıklığını kanıtlar. Bu tanıklıktır, Kilisenin sadakatidir ve On iki Havari'nin ilk tanıklığından doğar. Hıristiyanlık Emmaus* yolundaki İsa'yı kabul etmekle başlar (ki Marcel

* Yeruşalim'den (Kudüs) atılmış ok atımı (yaklaşık 11 km.) uzaklıkta bulunan bir köy. Luka'ya göre (24:13-33), Kleopas ve diğer bir havari bu köye giderken İsa'nın yeniden dirilişine tanık oldular. (y.n.)

bu durumu Odysseus'un sadık çobanı Eumaios tarafından tanınmasının yanına koyar), yani tarihi kalıcılığın, varoluşçu gerçekliğin kabulü ile, ki sadakat de bunun şahididir; sadakatin yarattığı ötekinin yaşayan mevcudiyeti ve ölüm ile yokluğun yok edemeyeceği bir varlık. Böylesi bir durumda, şahitlik aynı zamanda şahitliğe bir çağrıdır da, yani onaylaması için, şahitliğimin doğru olup olmadığını kendi şahitliği ile beyan etmesi için bir başkasına yalvarmak.

'Sen' diye hitap ettiğim bir başkasına dair bu ayrıcalıklı bilgi, ortak gayri kişisel bilgiden nasıl ayırt edilir? Eğer Varlığa erişimi varsa, nesnel bilgice yalanlanıyorsa, bu ne tür bir bilgidir ve aldatıcı olmadığı nasıl anlaşılır? Bir başkasına toplum ihtiyaçlarına açık bir nesne muamelesi yaparak, ona dair kesin ve nesnel bir bilgi edinebilirim; ki bu durumda o da ben ve başkaları gibi bir kişidir. Onunla 'sen' olarak paylaşımımda, ona dair bu tür bilgi edinemem; bildiğim şey onun ortak insani doğası değil, kişisel varoluşu, kendini adadığı mevcudiyet ve benimle paylaştığı mevcudiyettir. Onu yalnızca bir başkası olmaktan çıkarıp kendi yapan, kişisel bir varoluşa dönüştüren ve yalnızca bir insan olmaktan ayırt eden şey, bu özgürlük arayışıdır. Benim tecrübe ettiğim onun bu mevcudiyeti ya da yokluğu, kendini adama ya da uzak tutma gücüdür; ve bu da onun nesnel olarak bilinemeyecek olan kişisel varlığıdır. Ona açık olduğum sürece, onunla var olduğum sürece (yani, onu sen olarak gördüğüm sürece) onun özgür olmasına, kendini adamasına ve mevcut olmasına yardım ederim. Ona karşı gerçekten açık olduğum sürece, benimle birlikte var olan ona dair fikrim değil, odur. Ona dair bir fikre ya da bir ideale sahip olduğum sürece de, ona karşı gerçekten açık değilimdir ve onun mevcudiyetini tecrübe edemem.

Bu nedenle, sadakat ilişkisi risklerle çevrilidir: Yalnızca benim güvenimi kötüye kullanabilecek olan inancımın nesnesi tarafından aldatılmam, aynı zamanda ona dair bir fikir ya da idealle kendimi de kandırabilirim. İnanç ilişkisinde bu riskler yoktur. Bu ilişki karşılıklı bir çekim ile başlamaz; çünkü, aslında dünyanın görünümleri bunun aksine yol açar. Tanrı beni aldatamayacağından ve ben de ona dair fikirlerimi ya da ideallerimi hiçbir şekilde haklı çıkaramayacağımdan, öznedeki ya da nesnedeki değişime ilişkin olarak bir inkârı haklı çıkaracak bir soru olamaz. Bu, diğerlerine benzer bir bağlılık değil, diğer tüm ilişkilerin temelidir, çünkü tek başına Tanrı'nın her şeyin maneviyatına erişimi vardır ve onun her şeyle nihai bağı vardır. Varlığın bütünselliği ile kendimi tamamen inkâr etmeksizin, inkâr edemeyeceğim mutlak bir ilişkidir.

V

İkinci şahıs (sen) teorisi, iki insanın birbiri karşısındaki mevcudiyeti, birbirleri ile varoluşları ve birbirlerine ait oluşları, senin ve benin yarattığı sadakati 'biz'de geliştirmeleri, mevcut olma (*disponibilité*) nosyonunu, kişinin harcanmasına ve kişiyi var kılmaya hazır olunmasını ve bunun tam aksi olan namevcudiyeti de beraberinde getirir. "Namevcut birisiyle birlikte olduğumda, onun için var olmadığım bir kişiyle birlikte olduğumun bilincindeyimdir; o zaman kendime geri dönerim." Namevcut olmak kişinin kendi içine katılmasıdır, yani sahip olma alanına odaklanmak ve huzursuz, kasvetli, koşullar karşısında kaygılı olmak demektir; belirli nesnelerle ilişkide ilginin odaklandığı şeyin ümitsizliğe büründüğü tanımlanamaz bir huzursuzluğun esiri olmaktır, çünkü kendimi sahip olduklarımla özdeşleştirmeye ve artık hiçbir şeye sahip olmadığım ve hiçbir şey olacağım zaman da onu yansıtmaya çalışırım. Ama ilk anda ben varımdır, çünkü sahip olduğum şeylerden kurtulabilir, onları feda edebilirim, hatta hayatımı bile –ve şehidin varlığı, onun kendini feda edişi ile yaratılan bir tanıklıktır. Sahip olduğum şeyden bedenim aracılığıyla kurtulurum ama bedenimden kurtulamam, ondan kurtulmaları için onu başkalarına bırakırım. Bu benim namevcut oluşumun imgesi ve kaderidir. Ben, ben olduğum için kendimden kurtulduğumda, ardımda bıraktığım yaşayan bir varlıktır: Sahip olduğumdan daha fazlasıyımdır, çünkü benim için başkaları da mevcut, gerçek ve değerli olmuştur.

Yalnızca sevdiğim başkaları için değil, aynı zamanda, tam anlamıyla bana ait olduklarında eylemlerimde de mevcudumdur. Bir eylem sahip olunduğunda kanıtlanır. Yüzleşmek, kışkırtmak, sorumluluk almak, üstlenmek, değerlendirmek; tüm bunlar kişisel varoluşun başlıca eylemleridir ve bir insanın tam anlamıyla içinde yer aldığı eylemlerdir. Bunlar, yalnızca bir insanın bütünüyle kendini bulduğu eylemler değil, aynı zamanda daima çift anlamlı olarak ilişkili olduğumuz üçüncü şahısların gayri kişisel dünyalarına da katılan türden eylemlerdir; kişi ve ötekinin içindeki şahsi olmayan 'kişi'; ki gündelik hayat bunun üzerine kurulmuştur ve sahip oluşun varlık üzerindeki etkisi gibi onun da kişisel varoluş üzerinde etkisi vardır. Bu tür eylemlerde ben tam anlamıyla mevcut değilimdir, kendimi aşarım, tepki veririm; tüm biçimlerinde yaratıcılığın başlatıcı ve yeni düşüncelere açık özelliğinin bir kombinasyonu vardır: Ben *yararlanılabilirim*, vericiyim.

Şöyle de söylenebilir: "Özellikle hayatımı ya da varlığımı, bir açıdan harap olma, tükenme ve hatta buharlaşmaya maruz bir nicelik olarak

ele aldığım sürece, kendimi namevcut kılmaya meyilliyimdir." Ruhu kurutan ve her içten girişimi engelleyen kronik endişe ve kaygının kaynağı budur. Umutsuzluk, evrenin umutsuzluğu ve karamsarlık da namevcudiyet ile aynı köklere sahiptir; kişi daha fazla namevcut oldukça umudu da o denli azalır. Sahip olma dünyasında yaşayan kişi, arzular ve korku duyar ama umut edemez, çünkü inancı yoktur. Diğer taraftan, kişi yalnızca umut yoluyla var olur, umudu solur. Umut etmek korkmayı reddetmek değil, evrene dair umutsuzluğa kapılmayı reddetmek, ona bir şans vermek, düzenine, bütünlüğüne, değerlerin güvenilirliğine inanmak demektir. Bu, felsefi açıdan düşüncenin görevidir ama düşünce yalnızca risk almaya, namevcudiyete ve katılıma ve inancın geçirgenliği ile üstünlüğüne, kendi bütünselliğimle gerçekleştirilen ve Varlığın bütünlüğünü amaçlayan mutlak bir ilişkiye yönlendirdiği sürece başarılı olabilir. Eğer umutsuzluğa kapılırsam, bu benim seçimimdir. Eğer namevcutsam, sadakat yalnızca Varlığın tükenmezliğine katılımımı ve onun tatmin etme gücünü tatmamı sağlayan deneyimlerin lideridir. Turist yorulmaksızın etrafta koşuşturur ve rehber kitabında belirtilmiş olan yerleri görür; burası ünlü bir mekândır ve ilginç unsurları vardır ama kısa süre sonra tükenirler ve sıkılırlar. Kendi ülkelerinde dahil oldukları hayat birer katalog maddesine, nesneler yığınına indirgenemez ve tükenmez. Sahip olmak ve varolmak arasındaki fark da budur. Yine de, dünyadaki tüketilemez değerler deneyimi yakarışa dönüşen bir yetersizliktir, çünkü her yerde tehdit altındadır.

Umut etkili midir? Umut bir teknik, pratik yöntemler başarısızlığa uğradığında başvurulacak bir sihir değildir. Ne de kendi yapacağımız şeyleri Tanrı'ya bırakmanın, tembelliğin gerekçesidir. Umut, yalnızca umutsuzluğa kapıldığımızda oradadır çünkü kişisel çaresizliğimiz mutlaktır ve yapılabilecek hiçbir şey yoktur. O halde umut, faaliyetlerimizin yerini alan bir şey değil, onların tamamlayıcı bir unsurudur; gözden kaybolan ve denize dökülen bir mücadele nehridir; olasılıkları hesaplamanın ve bu hesapların sonuçlarıyla kısıtlanmanın reddedilişidir; görülebilir ve hesaplanabilir zemindeki bir boşluk, bir kehanettir. Umut olasılığı, umut olasılığı ile çakışır. Ölüm, somut bir umutsuzluğa bir davet olduğu kadar, somut bir umudun da tramplenidir. Umut kişinin ikametgâhı, hakkı, hayatıdır; edilginlik olan sabrı arzulamaktır; inancın beslediği iradi bir eylemdir: Kâhince şöyle der: Bu olacaktır – tıpkı âşığın sevdiğine ölmeyeceksin demesi gibi.

Varlık hesaplanamazdır çünkü tükenmezdir; bu neşenin ve bu umudun zeminini oluşturur. Eğer içeriği bir envanterde sıralanabilecek olsay-

dı ve tutanağı tutulabilecek olsaydı, hiçbir neşe ve umut kaynağı olamazdı. Ama Marcel'e göre, umudun dayandığı hesaplanamaz şey doğaüstüdür: "Umut, ancak içinde mucizelere yer olan bir dünyada olasıdır." Tüm umudun modeli kurtuluş umududur, ki bu Hıristiyanlar için, Tanrı'nın huzurunda yaşarken tefekküre erişme umudu anlamına gelir. Ama işler iyice sarpa sarıncaya dek kurtuluş hiçbir anlam ifade etmez; evrenin bütünlüğüne duyulan inanç, ki umut bunun üzerine temellendirilmiştir, yalnızca gerçek ve ciddi parçalara ayrılmış bir dünyada bir şeyler ifade eder. Aksi takdirde, gerçek yarıklar ve yaralar yoksa, eğer dünyaya rasyonel ve uyumlu olmak öğretilebilirse, kurtuluşa değil yalnızca bilgeliğe, umuda değil yalnızca kişisel yükselişe, Hıristiyanlığa değil yalnızca Stoacılığa ya da Spinozacılığa ihtiyaç olur. Aşkınlığın en üst noktasına yaptığım çağrı en temel ihtiyacımdan kaynaklanır: "Bir tek sana inanır, senden yardım dilerim."

VI

Tüm varoluşçular gibi Marcel'in felsefesinin de temel itkisi şu çıkarımdan kaynaklanır: Nesnesine egemen olan ya da onu kuşatan ya da onun üzerinden bakan düşünce türü, düşünürün kendisinin var olan bir birey olarak içine hapsolduğu duruma uygulanamaz ve bu nedenle de tüm sistemler (prensipte bir düşünce sistemi düşünürün dışında olduğu ve onun tarafından görülemeyeceği için) yalnızca birer icattır ve yanlış analojilerin en yanıltıcı olanıdır. Düşünür içine hapsolduğu durumun içeriği ile ilgilenir: Tanımladığı niteliklerin derlemesinden ya da konumunu biçimlendiren dışsal ilişkilerden çok kendi içsel gerçekliği ile, durumun dışsallığının erişilemez görünümü yerine duruma kendi katılımı ile ilgilenir. Onun düşüncesi ancak önceden varsayılabilir bir şahsa hitap eder, düşünceye ya da dahil olduğu için tam anlamıyla algılayamadığı bir duruma değil; bu nedenle durumun doğası gereği felsefi düşünce, genel anlamda özne için nesneyi ele alan bilimsel düşüncenin açıklığı ve ehliyetine sahip olamaz. Felsefede bu tür bir düşüncenin arayışına girmek, insanın temel konular üzerine düşüncesinin gerekli koşullarını dikkate almamak anlamına gelir; çünkü günümüzde filozoflar için bu tür bir düşünceyi üretmek, çağdaş bilim ya da klasik felsefelerin prestijine gösterilen sahte bir saygının neden olduğu felç gibidir. Jaspers'in de söylediği gibi, felsefe, üzerine düşünülemeyecek bir gerçekliğin olduğu noktada düşünmeye cüret etmeyi düşünmenin koşulları üzerine kafa

yorarak, düşünürü gerebilir. Bu durumda, Varlık tecrübe edilebilir, gösterilebilir, doğrulanabilir ama temsil edilemez ya da sahiplenilemez.

Bilimsel düşüncenin özne-nesne ilişkisinin ötesindeki bu gerçeklik, öncelikle dini inancın nesnesi değildir. İlk anda, düşünürün deneyimindeki düşünceye yerleştirilebilir ve orada belirtilebilir. Özgür varoluşum, sahip olduğum şeyden kurtulurken, hayatıma evet ya da hayır derken, tam da doğası gereği teoride ve pratikte şüpheye ve inkâra açıktır; ampirik bir araştırmayla şu ya da bu yoldan kurtulacak olmak sorunsal değildir; erişilemeyen, varsayılan metafizik bir gerçeklik, bir gizemdir. O benim mutlak gerçekliğim olsa da, hayatımda önem taşıyan her şeyin kaynağı ve sırrı olsa da, yok varsayılabilir, inkâr edilebilir ya da aldatılabilir. Aynı zamanda aşkın 'sen' var olmadığı sürece, bu aşkın 'ben' de var olamaz; onlar bir arada olabilirler ve birbirleri için var olabilirler, ve birbirlerinin aşkınlığını, tinsel gerçekliğini ve faalliklerini korumakta yardımcı olabilirler. Ancak aşkınlık düzeyinde mümkün olan ve hayati etkinlik ve sürekli mevcudiyet ile korunan bu sadakat insan hayatının en üst düzeyidir, temel insan hayatıdır ve Varlığın felsefi ipucudur. Bütünüyle nesnel biçimlere, düşüncenin ve davranışların standartlarına geri dönmek (kişisel sahip oluşun ve kişisel sahip oluşu sürdüren ve onunla sürdürülen kendinden kurtulmanın ve başkalarının kendinden kurtulmasının bu düzeyinden), aşağılık bir durumdur. Kişisel varoluş, başkalarını düşünerek ve onları hedefleyerek açıklığa kavuşturulabilecek ve doğrulanabilecek, tecrübe edilmiş bir gerçekliktir: sınanabilir ve doğruluğu kanıtlanabilir.

Tecessümü ve aşkınlığı ile birlikte kişisel varoluş deneyimi, yaratılan evren karşısında aşkın bir BEN NEYSEM OYUM duruşunu akla getirir; yalnızca bedenim ve hayatım karşısında durduğum gibi değil fakat şöyle bir duruş: Mutlak bir Sen olan her inanç sahibi için mutlak bir Ben. Her inanç sahibi bir tanıktır ve inançsız kişi başkalarının inancına inanmakla yola çıkar. Kilise, tarihi olarak tasdik edilmiş gerçekliğinin doğrulanması yoluyla, telkinin akla yatkınlığını temin eder.

Metafizik deneyim ve dini inanç ayrılabilir; her ne kadar birincisinin telkini ikincisini gerektirmese de. Dünyada ilahi bir düzen doğadan ya da tarihten çıkartılamaz ve Tanrı'nın varlığının rasyonel kanıtları inanç eğilimi taşımayanlar için hiçbir şey ifade etmez; görünümler inancın karşısındadır. Diğer tarafta ise güçlü bir şekilde umut ve inancı teşvik eden deneyimler vardır. Dünya bulanık ve hesaplanamazdır. Ne olursa olsun yaşamak zorundayızdır ve böylesi hayati bir kararı erteleyemeyiz; ama bizim için bunu gerçekleştirecek olasılıkları dengeleyebiliriz. Bizler

tarafsız değil, olabildiğince taraflıyızdır. Eğer inanç ya da (her ne sebeple olursa olsun) inançsızlıkla ilgiliysek, –Kierkegaard'ın da ortaya koymuş olduğu gibi– önemli olan budur. Olasılıklar konu dışıdır, çünkü hiçbir zaman gerçek kanıtları göremezler; çünkü ancak düşüncemizin rasyonel unsurlarının yansıtıcı niteliği sayesinde olumlu vasıtasızlığımızı yeniden bularak duyarlı tepki verebilir hale gelir, kaderin ilkel hali olan sezgiyi öğrenebiliriz; bir kere açığa çıktığında, başlıca tepkisellik akıl ve deneyimden güç alır, kendini mevcut ve geçirgen kılar ve olgun tepkisi inanç olan çağrıyı uyandırır.

Marcel, inanç sahibinin konumunu genellikle algılandığından daha az entelektüel ve ahlaki açıdan daha az saygıdeğer gösterir. Konuyu, Butler'ın vardığı sonucun tutunamadığı bir söylemler evrenine taşır: "*Bizim* için, olasılık hayatın gerçek rehberidir."* Bizden, göremediğimiz bir şeyin gerçekten orada olup olmadığını söylememiz beklenmez; bize, yapılabilecek tek mantıklı şeyin bir başka bakış açısının yolundan gitmek ve bakmak olduğu gösterilir. Marcel'in büyük gücü ve zayıf noktası da budur: Bu onun gücüdür, çünkü gerçekten de mantıksal düşüncenin sahip olmadığı yeni bir bakış açısı geliştirir; zayıflığıdır, çünkü temel dört köşeli insan aklının yardımına başvurmaz. Yalnızca üçüncü boyutta çalışmayı seçmiş bir minyatür sanatçısıdır o ve elde ettiği sonuçlar şaşırtıcıdır. Ama büyük bir gücün olduğu yerde, sonsöz zayıflığın değildir.

* Joseph Butler (1692-1752); İngiliz piskopos, teolog ve filozof. (y.n.)

5
Martin Heidegger (1889-1976)

I

Heidegger'in temel sistematik eseri *Sein und Zeit** (1927) bir etki yaratmış ve beklentilere yol açmıştır, çünkü düşünürün yalnızca özgünlüğünü ve profesyonel maharetini değil, aynı zamanda düşüncesinin hırslı yanlarını da açığa çıkartmıştır; ki onun Kant'ı tanıyan ve Hegel'in yanıltıcı dayanak noktasını görmezden gelen düşüncesi, Platon ve Aristoteles ölçüsünde Varlığın metafiziğini inşa etmeye yönelmişken, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Husserl, Scheler ve Simmel gibi çağın büyük düşünürlerinin en özgün fikirlerini özümsediğini ve odak noktasına onları yerleştirdiğini göstermiştir. Çalışması henüz ana hatlarıyla hayata geçmemiştir ve bugün de geçecek gibi görünmemektedir. Eleştirmenler ilk cildinin, Varlığın metafiziğini üzerine kurmayı önerdiği zemini hazırladığını ve bu nedenle de kendi çalışmasına henüz başlamamış olduğunu söylemişlerdir. Yine de, sonraki çalışmasının yayımlanan bölümleri düşüncesinin mevcut eğiliminin ne olduğunu ve asıl amacı ile uyum-

* *Varlık ve Zaman*, çev.: Aziz Yardımcı, (İdea Yayınevi: İstanbul, Kasım 2004). (ç.n.)

lu olduğunu göstermiştir: Uygulamada, sistematik bir şekilde olmasa da, programını yürüttüğü söylenebilir. Heidegger sürekli olarak kendini varoluşçu felsefeden ayırt eder; zira, kendisinin kişisel varoluş ya da ahlaki unsurlar veya buna benzer insani koşullarla değil, Varlık problemi ile ilgilendiğini söyler. Her şeye rağmen o kaçınılmaz olarak varoluşçular kategorisinde değerlendirilmektedir, çünkü temalarında ve fikirlerinde ve bunları ele alışı ile kullandığı dilde onlardan biridir; Kierkegaard'dan esinlenişinde ve başkaları –özellikle de Sartre– üzerindeki etkisinde de o bir varoluşçudur.

O halde, Heidegger'in felsefesi, 'Varlık Nedir, Nedir Ne Demektir?' sorusunu yöneltmeyi amaçlar. Kullandığı yöntem, Freiburg'daki kürsüsünü 1929 yılında devraldığı Husserl'den gelmektedir. Husserl'in felsefedeki dayanak noktası varoluşçu değildi ama varoluşçu filozoflar üzerinde büyük bir etkisi olmuştur ve modern evresinde varoluşçuluğun o olmadan gelişemeyeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Kierkegaard, Protestan teolojiyi derinden etkilemiştir ve Jaspers ile Heidegger üzerinde de etkisi olmuştur ama varoluşçuluğun çağdaş teknik felsefede yerini alışı Husserl'in verimli, saf fenomonoloji ekolünün gelişimiyle gerçekleşmiştir. Husserl, tecrübe edilmiş dünyadan ziyade deneyim dünyası ile felsefi olarak ilgilenen bir matematikçi ve mantıkçıydı. Onun yöntemi dünyayı parantez içine almak ve dünyanın bilincini bağlantısızlaştırmak, dikkati mutlak deneyimler dünyasının aksine içeriye yöneltmek, bilincin yapısını özün sezgisi içinde araştırmak ve tanımlamak, anlamlar ve nesnelerin yapısını bulmaktır. Onun tutkusu, felsefeyi ilk kez olarak saf fenomenolojik açıklaması içinde uygun bir zemin üzerinde keşfetmek denli büyük bir tutkuydu; sonuçlarını belirlemek ve sistematize etmek amacıyla değil, tersine, başlangiçlarını yapılandırmak, bölgesel yapılarını ayrıntılarıyla planlamak ve belirleyici özlerini sabitlemek için tüm olası bilgilerin kök yapılarının dallarını ayırmıştır; 'sanki bunlar modern çağın tüm felsefesinin gizli arayışıymışçasına', Hume'un çoktan alanına girmiş olduğu, Kant'ın hakkında bir fikir sahibi olduğu ama düzenleyemediği, Descartes'ın temel felsefesinin sınırlarını zorladığı bir bilim, tüm bilimlerden üstün bir bilim. Sınırsız araştırma programıyla bu tür bir bilim, hiçbir şeyi verili ya da sorunsal olarak kabul etmemek için ve gerçek dünyanın ilkesel olarak tecrübe edilebilir çeşitli olası dünyaların ve anti-dünyaların özel bir durumu olarak görülebilmesi için, yalnızca en radikal rasyonalizmden esinlenebilir ve mutlak bir başlangıca yönelten bir güçle felsefi açıdan tanımlanabilirdi. Bu tür bir proje bir matematikçinin rüyası olabilir ama birçok istisnai unsuru vardır ve kayda değer

bir biçimde teşvik edici ve verimli bir başlatıcı olduğunu da kanıtlamıştır. Husserl açıkça, Varlığı tam olarak anlaşılabilir kılmak için felsefenin eski tutkusunu terk etmeyi reddetmiştir ve yine aynı açıklıkla geçmiş ve mevcut hataları ortaya koymuş ve bunu gerçekleştirmeyi vaat eden muazzam bir ortak görev tayin etmiştir. Onun matematikçi kavrayışı olmadan, varoluşçular onun temel yapıları ayırt eden ve tanımlayan yöntemini kullanmışlardır, ama onların hedefi, içinde bireyi de kapsayan dünya olmuştur. Gerçeklere dayanan dünyaya döndüğümüzde inşa edemeyeceğimizi görürüz ve bu nedenle de gerçek olanı açıklayamayız; kabul etmek zorunda olduğumuz ve tanımlayabildiğimiz ama, her ne kadar onun anlamlarını inşa edebilsek de, inşa edemeyeceğimiz indirgenemez bir varoluşun karşısındayızdır. Varoluş tükenmez bir anlam deposudur, çünkü şeylere yaklaşımımız daima ve doğal olarak bir bakış açısındandır ve bu nedenle de oldukça seçicidir. Ne var ki, Heidegger Varlığın anlamı sorusunu bir birlik ve bütünlük içinde yöneltmeyi arzular.

Tarafsız bakış açısından yola çıkarak, Varlığın dışında olmadığımız için ve bir düşüncenin nesnesinde olduğu gibi onunla ilişki içinde kalabildiğimiz için, belirli varoluş türlerini inceleyerek, dolaylı bir biçimde ilerlememiz gerektiğini iddia eder. Başlangıç noktası olarak özellikle insan varoluşu belirtilmiştir, çünkü onunla olan ilişkimizde biz ayrıcalıklıyızdır ve Varlığa dair herhangi bir metafizik bizzat bu insan varoluşunun bir ürünü olmalıdır. İlk görev insan varlığının yapısını açığa çıkartmaktır.

Dasein (dünya, her ne kadar Heidegger tarafından belirsiz bir şekilde kullanılmışsa da, genel olarak onun felsefesinin tercüme edilemez teknik terimi olarak kabul görmüştür ve insanoğlunun varoluş şeklini ifade eder) özellikleri olan bir öz olarak bir şeyin analojisi olarak anlaşılmamalıdır. "*Dasein*'ın özü onun varoluşundadır." Bu, verili bir şey olmadığı, sorgulanmakta olduğu için insan gerçekliğinin tanımlanamayacağı anlamına gelir. İnsan bir olasılıktır, olmak gücüne sahiptir. Onun varoluşu, ona açık olan olasılıkların seçimindedir ve bu seçim hiçbir zaman nihai olmadığından varoluşu belirsizdir, çünkü bir sonu yoktur. Yine de, insanoğlunun varoluş şeklinin bir yapısı vardır: Bu, dünyada-olmaktır. İnsanın varlığını oluşturan dünyada-olmak, kişi-olmayan ile, yani nesneler dünyası ve kişinin kendini daima içinde hissettiği başkaları ile olan ayrılamaz ilişkilerinde bir kişi olmaktır. Bu varoluş şekli yalnızca tesadüfi değildir; onu gördüğüm şekliyle dünyanın varoluşumun özü olduğu, yalnızca içinde varolduğum bir mekân olmadığı düşüncesidir. Hiçbir olası ayırım yoktur. Dünyadaki uğraşılarım, görevlerim, kaygıla-

rım, önemsediklerim, işlerim varoluş şeklimi örneklendirir: Kendimi şu ya da bu görev ya da kaygıdan kurtarabilirim ama bu tür uğraşılardan asla kurtaramam. Mevcut dünyam (şu an içinde yaşadığım dünya), uğraşılarımın, kaygılarımın dünyasıdır; mevcut nesneler dünyası değil. Benzer bir şekilde, ilgilendiğim nesneler de yalnızca birer araç değildir, yani bunlar benim belirli ihtiyaçlarım için kullandığım ve ilgilerime hizmet eden diğer şeylere bağımlı nesnelerdir. Düzenli, kullanışlı ama uyarlanabilir bir gelişmiş ilişkiler sistemi içinde, diğer araçlara bağlı bir araç, dünyadaki tipik nesne ya da şeydir; ve bu tür varoluş Heidegger tarafından el altında-olmak (*Zuhandenheit*) olarak tanımlanmıştır. Nesneler ya da şeylerin ilkel anlamı budur ve onların temel somut anlamı olarak kalır; *Dasein* gibi bunlar da dünyadaki diğer şeylerle ve *Dasein*'ın doğasının varlığı ile olan ilişkileri üzerine kuruludur; İğne; iplik, kumaş, terzi ve giyiciyi gerektirir./Yani, bir araç olarak nesneyi, içinde var olduğu ilişkiler sistemi oluşturur ve sistem ile ilişkisi sayesinde oluşturulan ama anlamı için sisteme değil fakat kendi olasılıklarına gönderme yapan *Dasein*'a gönderme yapar ve orada sonlanır. Bir olasılık olarak (olasılıkların kaynağı) ve işe yarar (gerçekleştirilecek olasılıkları mümkün kılan) bir sistemdeki araçlar olarak nesnelerle olan ilişkisi üzerinden oluşturulan *Dasein*, projelerin gerçekleştirilmesi olarak dünyaya bir anlaşılabilirlik katar.

Dünyaya dair bu bakış açısı, rasyonel olanın gerçek ve matematiksel fiziğin klasik bilgi türü olduğu, Descartes'tan gelen soyut rasyonalist bakış açısı ile büyük bir tezat içindedir – ve doğanın kanunları, doğanın kendisinden daha önemlidir. Somut yaklaşımın, dünyaya eklenmiş ve daima onunla aktif bir ilişki içinde olan uğraşılarımızla oluşturduğu tezat, farklı uzam kavramlarında örneklenmiştir. Matematiksel fiziğin soyut geometrik uzamı, nesnelerden ayrılamaz gerçek uğraşıların nitel uzamı ile çelişir: Nesnenin olduğu yer, onun doğasını ve işlevinin koşullarını belirler; tekerleğin üzerinde olmadığı sürece fren bir fren değildir ve yerinde olması da çevrenin sabit koşullarını yaratır. Her şey için bir yer ve her şeyin yerinde olması, günlük uğraşılarımızdaki uzam kavramıdır – ve "her şeyin bir zamanı vardır" önermesi kaygılarımıza dayanan bir kavrama işaret eder. Klasik fiziğin kavramları (modern fizikte tüm uzamsal önermeler yalnızca bedenlerin davranışını işaret eder, asla 'uzamı' değil) popüler 'bir uzayda diğerleri arasında yer alan bir şey' kavramına yol açmıştır. Bu, hâlâ *Dasein*'ın daha fazlası olan nesneler dünyasına dair yanlış bir kavramdır. Onların –uzamsal ve diğer ilişkileri– *Dasein*'ı ve dünyadaki şeyleri oluşturur. *Dasein*'ın uzamı yok etmeye, duyuları

genişleterek dünyayı genişletmeye ve, hem fiziksel hem de psikolojik olarak, uğraşılar açısından dünyayı tanımlayıp organize etmeye dair içsel bir eğilimi vardır. İnsan, projelerinin peşinde, araçlarını kullanır ve uyarlar, genişletir ve geliştirir, böylece olasılıklarının hayata geçirilmesinde zamanı etkin bir şekilde kullanır. Anlaşılabilir bir dünyayı da bu yolla kurar.

Gündelik ilişkilerimizin pratik düzenlenişinde dünyaya kattığımız anlamla, uzam ve zaman içindeki nesneler dünyasının rasyonel teşkiline verdiğimiz anlam arasındaki çelişki, pratik ve teori, uğraşı ve bilim arasındaki çelişki değildir; bu, pratiğin betimsel analiziyle ortaya çıkan dünyanın anlaşılabilir yapısının öneminin doğru şekilde anlaşılmasıyla, kullanılmayan bir bilim ve felsefenin tanınmayan soyutlamalarından kaynaklanan popüler yanlış anlamalar arasındaki çelişkidir. Dünyanın pratik yorumlanışı ile bilimsel yorumlanışı arasında hiçbir çelişki yoktur: Her ikisi de koordine bakış açılarıdır. Çekicin ağır olduğunu söylemek, onun taşınması zor olduğunu ya da bir ağırlığı olduğunu, tartılabileceğini söylemek anlamına da gelebilir. Çekiç bir araç (*Zuhandene*) olarak ya da verili bir nesne (*Vorhandene*) olarak, el altında-olan ya da yalnızca elde olan, mevcut olan bir şey olarak değerlendirilebilir. Bilim, nesnelerle önceden belirlenmiş sınırlı bir bakış açısından ilgilenir, ilgisini belirli bir fenomenle sınırlar ve metotları ile kriterlerini bu temelde belirler. Çekici ağırlığı olan bir kütle olarak değerlendirmek, özel bir amaç için kısıtlanmış bir bakış açısıdır. Bilim ayrıcalıklı değildir, uzmanlaşmıştır; dünyanın yorumlanması değil, seçili bir bakıştır; insanın projeleri açısından ele alınan somut nesnenin kullanımının tecrübe edilmesi değil, somut ilişkiler sisteminden çıkartılan ve Doğanın projesi perspektifinden yöneltilen özel sorularla belirlenen diğer bir anlamlar sistemine asimle edilen soyutlamalardır.

Varlığın projelerim üzerinden ve araç olarak kullandığım ve geliştirdiğim nesnelerle olan ilişkilerim üzerinden kurulması anlamında dünyada-olmam, dünyada aynı şekilde var olan başkalarıyla-birlikte-olmamı da gerektirir. Bu noktada, yine, başkalarının varlığı yalnızca tesadüfi değildir ama bir gerekliliktir; varlığımın yapı taşlarından biridir ve onun içindedir; berber olarak berberin müşterisiyle, iğne olarak iğnenin hem iplik hem de kumaş ve terzi ile bir arada olmasının gerekliliği gibi. *Dasein*'ın doğası müşterek-olmaktır; insanın varoluşu paylaşılan bir varoluştur ve günlük deneyimlerimizin sosyal olarak birbirine bağımlılığı başlangıca dairdir ve kurucudur. Kendime dair tam bilincim ve kendimi doğrulamam, başkalarına dair bilincimden doğar: Verili ve şüphe götürmez ola-

rak kendimle başlayıp, bir şekilde başkalarının varlığının da kendiminki gibi olduğu sonucunu çıkartamam. Çünkü ben hem birer araç olarak kullandığım nesneler ile ilişkilerim hem de başkalarına olan merakım üzerine kuruluyumdur.

Kendimizi şu ya da bu uğraşıdan kurtarabilmemiz fakat kimi uğraşılardan kurtaramamamız gibi, aynı şekilde kendimizi şu ya da bu kişiye bağımlı olmaktan kurtarabilir ama genel olarak toplumsal ilişkilerden kurtaramayız. Gerçekten de, başka insanların köleliğinden kaçmak, gündelik insan ilişkilerinde kişiyi aynı anda her yerde mevcut bir diktatörün, kişisel olmayan bir adamın (*das Man*) eline daha fazla düşürebilir. Kierkegaard gibi, Heidegger de toplum tanımında kurulu kullanımlara, yargılara ve fikirlere uygunluk ihtiyacıyla, herkesin insan varoluşunun genel biçimlerine asimle olma sürecini açıklar. Bu büyük bahane, daima saygıdeğer bir ortaklığın içinde olduğumun bu ispatı, kişisel sorumluluktan bu firar ediş, anonimliğe bu kaçış. Böyle bir durumda, kişinin ne yapması gerektiğine ve neyin yapılmamasının uygun görülmediğine dair bir talimatname daima vardır. İnsanın varoluşunun bu kurulu genel geçer biçimine asimle olmak, kendi olasılıklarımın feda edilmesi anlamına gelir; ben üstü örtülü kalır. Ama bu büyük varoluşun güvenini kazanırım ve onu kendi kabullenişim ile güçlendiririm. Diğer olasılıkları gerçekleştirmek için, varoluşun bu biçimine direnmek ve onunla ilişkiyi kesmek kişisel hayatımda bir kriz yaratacaktır. İçimde, bu anonim ve onaylanmış varoluşun tesellisi ve güveni içinde, bu sorundan kurtulmaya, asıl konumumdan –insanlığın bu kötü durumundan– kaçmaya dair güçlü bir eğilim vardır. Beni kendi konumuma dair yanlış bir yorumlamaya iten ve kendimi şeyler dünyasında bir şey, verili özellikleri olan verili bir gerçek olarak görmeme ve dolayısıyla, ilişkilerimde ve eylemlerimde tek var olan olarak, bir olasılık olarak ve kendimi seçen ve tasarlayan olarak kendimden kaçmama neden olan olur budur. Ama her durumda, toplumsal hayatın kişisel olmayan yapısı da insanoğlunun varoluş şeklini yapılandırır, çünkü *Dasein* müşterek-olmaktır. *Dasein* varlığın bu kişisel olmayan şeklinden kurtulamaz: Onu yalnızca uyarlayabilirim. Farkı yaratan da budur. 'Birçokları gibi biri' olmak belirsizdir ve Kierkegaard'ın da ortaya koymuş olduğu gibi, "özel bir insan olarak yaşamayı arzulamak (...) diğer tüm insanlara da açık olması açısından, hayata ve onun tüm yanılsamalarına karşı kazanılan ahlaki bir zaferdir".

Ne var ki, öncelikle, gündelik varoluşun gölgesinde kalan ve kendimizden de saklama eğiliminde olduğumuz bu asıl insanlık durumu nedir? Açıklanan şekliyle ben dünyadayım; bu seçilmiş bir varoluş değil,

seçilmiş olmaktır; talep edilmiş değildir, kayda alınmayı talep eder: nedenini, neredenini ve nereyesini bilmeksizin yüklenmek zorunda olduğum basit bir gerçeklik olarak açığa çıkar. Bu duruma dair ilk sezgim, yaşadığım hayatın köküdür; tüm duygularım ve sezişlerim bundan doğar ve ona yönelir. Bu ruhsal durumumdan (*Befindlichkeit*) dünyayı tüm yorumlayışım ve ona tepki verme kapasitem de doğar, çünkü bu yalnızca bir kısıtlama duygusu değil, bir olasılık ve zorunluluk duygusudur: Ben varım ve olmak zorundayım. Aksi takdirde, içinde yalnızca fani değil fakat bitmiş de olduğumuz bir dünya, dahil olmadığımız, onunla teşkil edilmediğimiz, içinde oynayacak bir rolümüzün olmadığı bir dünya bizim için var olamaz; eğer, *per impossibile*, ona salt seyirciler olarak bakabilseydik, kayıtsız olmamız gerekirdi, yani onu göremezdik. Bu dünyadaki terk edilmişliğim, yalnızlığı ve terk edilmişliği algılayışım, tüm hayatımın temel motifi ve durumudur, ki üstesinden hiçbir zaman tam anlamıyla gelinemez çünkü kendimi gerçekleştirmem hiçbir zaman sona ermez, asla projelerimi bitirmemi sağlayamaz ve bu nedenle de kendim için varoluşumu ve dünyayı anlama ve yorumlama gücümü oluşturan da bu terk ediştir.

O halde *Dasein*, olasılık olarak, kendini tasarlamak yoluyla var olur ve bu deneysel tasarımlar (*Entwurf*) kavramsal değil varoluşçu birer yorumlamadır. Dünyayı kavrayışım (*Verstehen*) dünyaya dahil olma hissim ile beraber (*Befindlichkeit*) temel insani konum içinde ortak bir kökenden gelir, çünkü olasılıklarım dahilinde ne için var olduğumu ve olasılıklarımı yanıtlama dahilinde benim hakkımdaki şeylerin ne için var olduğunu fark ederim. İnsan varoluşunun anlamı *Dasein*'ın eylemlerinin olasılıkları içinde detaylandırılır. Benim hakkımda olan şeye onu kullanarak bir anlam veririm. Ama bu yapılandırma (sezgiden ziyade) şeylerin doğası ile sınırlıdır: Her şey mümkün değildir, bu bir hayal dünyası değil, zaten geliştirilmiş olan ve başkalarının gerçekleştirilmesi yoluyla rutin olasılıklara bölünerek düzenlenmiş kaba bir varoluş dünyasıdır. Bu bana varlığın iki çelişkili şeklini açar: Konumumun açık haline dayanan sahici varlık (*Befindlichkeit*) ve otomatik olarak düzenlenmiş dünyanın kurulu yollarını takip eden sahte varlık.

İnsan varoluşuna dair bu varoluşçu yorumlamalar (*Entwurf*), gerçekleştirilen olasılıklar, kendi içlerinde birer entelektüel kavram değil, insanoğlunun biçimleridir; ne var ki, tüm bilgi biçimleri bunlardan kaynaklanır. Olası herhangi bir insan faaliyeti, örneğin bir atın nallanması, ne yapıldığına dair açık bir bilinç olmaksızın yapılabilir ve genellikle de olan budur; ama fail yaptığı işten bir adım geri atarak ona eleştirel ve analitik bir biçimde bakabilir, çekici çekiç olarak ve örsü de örs olarak

görebilir. Daha hafif bir çekiç almak bile, çekici çekiç olarak algılamak demektir. Herhangi bir nesnenin anlamı, tasarıların gerçekleştirilmesinde *Dasein*'ın önerilmiş ya da olası faaliyetleri ile ilişkili olarak tasavvur edilir. Mantıklı değerlendirmeler, nihai olarak hiçbir şekilde kavramsal olmayan varoluşçu yorumlamalar üzerine kurulmuştur.

Bir olasılık olarak varoluşuna dair çapraşık bir sezgiyle harekete geçirilen ve deneysel olarak varoluşçu yorumlamalarla kendini gerçekleştiren *Dasein*, şeylerin kullanımının kavranması üzerine temellendirilmiş seçenekleri açık şekilde ifade etme ve ayırt etme gücüne sahip olmak zorundadır (*Verstehen*) ve dilin varoluşçu kökeni de budur (*Rede*). Dil iletişimi gerektirir ve aslında *Dasein* olan müşterek-varoluşu içinde barındırır. Bu nedenle dil aynı zamanda *Dasein*'ı oluşturur.

Dasein, tasarımları açısından ham varoluşa bir anlam kattığından, gerçekliği yaratır: Anlaşılabilir dünyasında kaos içinde olan şeye bir yer ve işlev bulur ve böylelikle orada olan şeyi açığa çıkartır, var olanın kendini göstermesini, dünyaya dahil olmasını, ne olduğunu kanıtlamasını olanaklı kılar. Doğası gereği *Dasein*, *lumen naturale*'dir,* çünkü varoluşu dünyada göze çarpmak ve dünyada bir şeye dönüşmektir; ve bunu yaparken de orada olanı aydınlatır ve orada bir dünya yaratır. Gerçekliğin bu yaradılışı ne öznel ne de keyfidir, çünkü yapısı evrensel olan *Dasein*'ın doğasından ileri gelir ve bağımsız olarak gerçek üzerine tasarlanır ve onunla sınırlıdır: Varoluşun yaratılmış anlamıdır, varoluşun kendisi değil.

Dil gerçeği bildirir, yani orada olan şeyi açığa çıkartır ve ona dikkat çeker. Ne var ki, sürekli kullanılan gündelik dil, görünürde ifade ettiği nesne ile bağını kaybeder; Bacon'ın da söylemiş olduğu gibi, kelimeler şeylerin yerini alır. O halde dil, gerçek olmayanı yayar ve sahte varoluşu kurar. Kullanılan ve keyif veren anlaşılabilir nesneleri ortaya çıkartarak dünyada-oluşuma aracılık etmek yerine, onların üstünü örterek bu nesneleri saklar; arabulucu temel olana dönüşür ve gerçek temel olan yer değiştirir. Gerçek olmayanı yayan gündelik dil, gerçekten daha otoriter bir hal alır, çünkü onu doğrulayacak olan referans gizlenmiş ve unutulmuştur ve bu nedenle de hiçbir soru işareti uyandırmaz; yaygın olarak 'söylenen şey' kaybolur çünkü kışkırtılacak kimse yoktur. Gerçek var olanlar ile iletişimi kaybederek, başarı arayışı içinde, doymak bilmez bir merakla, 'tam', 'entelektüel', 'ilginç' bir hayat yaşayarak, yabancılaşarak, çevreden koparak, kendimizden, başkalarından ve dünyadan kopmuş

* Doğal/içsel ışık (y.n.)

bir halde, bir şeyden ötekine döner dururuz. Bu yolla kişi, tüm duygusal, bilişsel ve aktif hayatının tahammül edilebilir kaynağı olan asıl konumuna dair bir fikri olmaksızın var olmayı sürdürür ya da anlamsızca var olur; *Dasein*'ın olasılıklarını gerçekleştiren varoluşçu yorumlamalar, basit bir şekilde ve açık bir seçim olmaksızın, varoluşun gündelik dünyada – kendini sahici varoluşun gerçekten anlaşılabilir dünyasının yerine koyan bir tekrarlanan ve saptırılan anlamlar dünyası– detaylandırılmış kişisel olmayan biçimlerinden devralınır.

Kişisel olmayan varoluşun pek çok biçiminde kendinden saklanmak 'dehşetten' esinlenir. Kierkegaard, insan duygularının en derinindeki tabakaya ulaşmak için 'dehşet kavramını' analiz etmiştir ve Heidegger de bunu aynı amaçla kullanmaktadır. Dehşet, hiçbir nesnesi ve nedeni yokmuş gibi görünmekle korkudan ayrılır ve onu bu denli rahatsız edici kılan ve aynı zamanda da giderilmesini kolaylaştıran budur; böylece, genellikle yoğun ve açık bir şekilde hissedilmez; kişi bazı nedenler tayin eder ve ondan kurtulur, çünkü getirdiği şeyle yüzleşmeye isteksizizdir ve gündelik hayatın kişisel olmayan diktatörünün otoritesince tasdik edilen müşterek hislerin sağlam güvencesine sığınırız. Ne var ki, her ne kadar kaçınılabilir olsa da, aynı zamanda kökünden sökülüp atılamayacak denli de sahicidir ve analiz edilebilir. Dehşetin belirleyici özelliği, onun yerinin saptanamaz oluşu ve ilgilendiğimiz ve tehdit altında olduğunu hissettiğimiz herhangi bir şeyde saptanmayı reddetmesidir; her şeyi ortak bir kıymetsizlikte birleştirir. Dünyada bu dehşeti esinleyen hiçbir şey olmadığını gördüğüm zaman, dünyanın böyle olduğunu görürüm: Bunu yalnızca belirli uğraşılarım açısından değil de bütünlüğü içinde gördüğümde, dehşetimi besleyen şey, dünyada-olmanın ne anlama geldiğini fark etmemdir. Dehşet beni uğraşılarımdan uzaklaştırır, beni yalnızlığa iter; ki orada da kendim olup olmayacağıma karar vermeye mecburumdur. Bu anda kişisel gerçekliğim bana görünür ve bundan böyle ne olacağımı seçmiş olurum. Çünkü dehşet beni ilişkilerime ve uğraşılarıma gömülmüş ve onlar içinde kaybolmuş dünyadaki hayatımın ilgilerinden ve anlamlarından ayırır ve bu farkındalık içinde beni izole eder; böylece, ya kişisel olmayan biçimde belirlenmiş bu özgün olmayan varoluşa devam edebilirim, ya da kahramanca bir çabayla kendi varoluşumun kişisel sorumluluğunu alabilirim; ve bu da asla hiçbir durumda olmadığımı ama her zaman olacağımı zira olmayı arzulayabileceğimi gösterir. Bu nedenle, ilk bakışta korkuyla çelişen belirsiz ve anlamsız dehşet, tüm duyguların en özel ve belirgin olanı olarak ortaya çıkar: asıl konumuma dair acımasız bir işaret, kişisel seçimime dair korkunç bir öngörü, çok-

tan dünyaya dahil olmuş olmanın korkusu ve dünyada yaşarkenki sahiciliğime dair bir korku.

O halde, kişi için *Dasein*'ı, yani insanoğlunun varoluş biçimini açığa çıkartan ve *Befindlichkeit*'ı, yani bu konumun anlaşılmasını ve onun karşısındaki hayati tutumu bulan şey dehşettir. *Dasein*, oluş sürecinde, dünyada zaten bulunan bir varoluş gibi görünmektedir ve bu nedenle olmak gücüne sahip açık bir gelecekle yüzleşir ve dünyada karşılaşılan diğer varlıklarla kuşatılır. Heidegger, *Dasein*'ın bu yapısını Kaygı (*Sorge*) olarak adlandırmıştır ve onu teşkil eden üç unsur konusunda açık olmak önemlidir. Kişisel varoluş kişinin kendini tasarlamasıdır, ne olduğu değil ne olacağıdır, çünkü biçimlenmiş ve tamamlanmış değildir, ucu açık bir geleceği vardır; bu nedenle yapısal olarak kendinden ileridedir, gelecek bir şey vardır ve ne olacağına dair endişesi, *Kaygı* terimi ile ifade edilir. Ama Kaygı, bu kişisel varoluşun gerçekleştirilmek zorunda olduğu bir dünyada zaten bulunan varlığını da içerir. Sonuç olarak Kaygı, bu dünyadaki belirli ilişkilerin ve uğraşların kontrolündeki varlığını ifade eder. O halde Kaygı, içinde bulunduğu ve bağımlı olduğu bir dünyada, ne olacağını öngörerek var olan kişinin varoluş biçiminin yapısıdır.

Şimdi de, kişisel varoluşun gelecekte kendini tasarlamasıyla anlatılmaya çalışılan şeyi açıklayacağım. Kişisel varoluş, daima olacağı şey olan varlık, asla basit bir şekilde ve sadece olduğu şey değildir; kendine dair bir kesinliği ve bütünlüğü yoktur ve hiçbir zaman gerçekleştirilemez. Ölüm gerçekleştiğinde, olasılıkları tükenir ama tam anlamıyla yok olmaz. Dahası, ölüm beni yıkmaz, başıma gelen bir kazadır; ölüm olasılıklarımın başladığı ilk andan itibaren içimde barındırdığım bir unsurdur. Gerçekten de, ölüm benim için yüksek bir olasılıktır, çünkü gerçekleşmesi kaçınılmazdır ve benim tarafımdan, hiçbir kurtuluş ya da seçim şansı olmaksızın, en gerçek şekliyle gerçekleştirilecektir. Dahası, ölüm sonuç olarak onları tükettiğinden yalnızca diğer tüm olasılıklar üzerinde hâkimiyeti olan bir olasılık değil, aynı zamanda birer seçenek olarak kaldıklarından onları etkileyen bir olasılıktır: Eğer ölebilirsem, var olmuş olmaya ihtiyacım yoktur, hiç kimsenin var olmaya ihtiyacı yoktur, kişisel varoluş hiçlik ve hiçlik arasında kurulmuştur ve gerçek olan da hiçliktir, her şey saçmadır, varoluşun imkânsızlığı olasıdır, hiçbir şey gerekli değildir. Bu nedenle, ölüm benim için kusursuz bir olasılıktır, başlangıçtan beri oradadır, diğer tüm olasılıkların radikal olasılık statüleri buradan gelir. Dehşetin bana gösterdiği şey, ölmek için dünyaya geldiğimdir. Durumumuzun, gündelik uğraşılarımız ve yaygın bir sezgiyle onaylanan toplumsal varoluş şeklinin otoritesince bizden saklanan gerçeği de bu-

dur. O halde, kişisel varoluş, ki bu bir olasılıktır ve bu nedenle de bir bütün olarak tanımlanamaz ya da verili bir olgu olarak algılanamaz, birincil olasılığının belirleyici doğası ile kavranabilir: Eğer daima ne olacaksam oysam, en azından ne olacağım da her zaman kesindir.

O halde, ölüm gerçek yaşamın anahtarı, varoluşumu bir araya getiren ve sabitleştiren nihai ve her zaman her yerde mevcut bir olasılıktır. Ne olacağım, olup olmayacağım önceden tasarlanmış durumdadır ama ne olacağımı burada ve şimdi öngörebilirim, sonu bekleyerek değil; ve varoluşumu ele geçirip ona sahip olabilmem ve ona bütünlük ve sahicilik kazandırmam da ancak bu yolla mümkündür. Ölümü intiharla değil, her şeye zarar veren ve gerçekleşmesi her an olasıymış gibi, kendi mevcudiyetinde yaşayarak öngörebilirim. Ölümün bu katıksızca kabulü (*amor fati*) yaşandığında sahici kişisel varoluş ortaya çıkar. Her şey olasıdır. Her şeyin önemi azalmıştır. Kişisel varoluş ve kişisel varoluşa dahil her şey bir hiçlik olarak, olası imkânsızlığına kapılmış bir anlamsızlık olarak kabullenilir. Tüm olasılıklarımı, çoktan ölüme teslim olmuş olarak görürüm; sırasıyla tüm diğerlerinin de başına geleceği gibi. Tüm diğerlerini bir çırpıda yok eden bu birincil olasılık karşısında, yalnızca iki seçenek vardır: kabul ya da başka bir yöne eğilmek. Bu seçenek bile az rastlanır bir ayrıcalıktır, çünkü pek az kişi bu seçeneği fark ederek aydınlanır; pek çokları gündelik hayatın yanılsamaları içinde kaybolur. Ölümü, varoluşumun en önemli ve kuralcı olasılığı olarak kabul etmeyi seçmek, dünyayı reddetmek ve gündelik uğraşılar içine katılımı reddetmek anlamına gelmez: Onları layık oldukları şekilde algılamak demektir: hiçlik. Bu kopuştan sahici kişisel varoluşun gücü, saygınlığı ve hoşgörüsü doğar.

Gündelik hayatın yanılsamalarından uyanır ve bana açık olan seçim ile yüz yüze gelirsem, bu, vicdanın sesi sayesindedir. Bize neyi yapmamızı ve neyi yapmamamızı söyler gibi görünen vicdanın sesi, gerçekten de bu şekliyle *das Man*'ın, kişisel olmayan yöneticinin, tanrı –baba– olan güçlerin, sesi olarak kabul edilir. Ama vicdan, varoluşumun yapısında bir olasılık olarak mevcuttur; ne yaparsam yapayım kendimi onunla özdeşleştirebileceğim ya da özleştiremeyeceğim gerçeğinde ve tüm varoluşumun sorumluluğunu alıp alamayacağım sorusunda yatmaktadır. Vicdan, sahici ya da sahte arasındaki bu seçimin şahididir. Beni sahte bir şekilde yaşamakla itham eder, şu ya da bu yanlışı yapmakla değil; çünkü sahicilik yapılan şeyin içinde yaşama şekli değildir. Ve beni sahici bir şekilde yaşamaya davet ettiğinde, aynı zamanda beni affedilemeyecek ya da düzeltilemeyecek belirli bir hatanın suçluluk duygusunu idrak etmeye ve bu bilgiyle yaşamaya da davet eder. Çağıran, suçlayan ve yargılayan vicdan

zaten Kaygının yapısı içindedir; yani, bir olasılık olarak, dünyaya fırlatılmış ve gündelik varoluşla kuşatılmış olarak *Dasein*: Bu, gündelik hayatın kişisel olmayan 'kişisi'nde somutlaşan ve ondan yayılan *Dasein*'ı çağıran, bir olasılık olarak *Dasein*'dır. Zihnime saplanan suçluluk duygusu, sahte bir şekilde yaşama suçu değil, sahici bir şekilde yaşamaya karar vermenin suçudur; bu özgündür, çünkü ne yaparsa yapsın *Dasein*'ın kendi, hiçbir zaman efendisi olmayacağı bir varoluşu kabullendiği anda, kötülüğün kaynağına dönüşür; bir daha değiştirilemeyecek şekilde belirlenen ve buna mahkûm olan bir fani varoluşu kabul edip onun sorumluluğunu üstlendiğinde, ne yaparsa yapsın suçludur. Tüm belirli hatalar ve yanlışlar metafiziksel olarak *Dasein*'ın bu kusurlu doğasında yer alır. Olduğu şekliyle, gözlerimi dört açarak varoluşumu kabullendiğimde, hiçlikten hiçliğe geçtiğimde ve onu bu anlayışla yaşadığımda, suçlu konuma düşerim. Bunun alternatifi sahte kalmak, yaşamın insani niteliğini ortaya çıkartmamak ya da intihar veya Batılı nihilizmin belirleyiciliği ile kişisel varoluşu reddetmektir. Eğer vicdanın bu şekilde izahı çok tuhaf görünüyorsa ve ahlaki bilincin hükümleriyle çelişiyorsa, ahlaki bilinç sahte gündelik hayatın talepleri ile besleniyor ve gerçek bir rehbere dönüşmeden önce bir süzgeçten geçirilerek netleştirilmesi gerekiyor demektir: Dahası, yapmak isteyeceğimiz son şey, onun bizi götürmeyi teklif ettiği yola girmektir. Bir kere daha, fani kişisel varoluşumuzun tüm sorumluluğunu üstlenmeyi kabullenmek şeklinde, bu suçluluk duygusu nosyonuyla Heidegger, Jaspers gibi, Kierkegaard'ı takip etmektedir.

O halde, bilincin çağrısına yanıt veren sahici kişisel varoluş, açık ve kararlıdır, ölüm için var olmaya razıdır, üstesinden gelme umudu olmaksızın, faal bir şekilde kendini, kendi hiçliği ile özdeşleştirir ve bu nedenle de kendi hatasını idrak eder ve kabullenir. Bu terimleri kullanırken Heidegger tüm ahlaki eğilimleri reddeder ve Varlığın bir bütün olarak anlaşılmasında en önemli unsur olarak yalnızca *Dasein*'ın yapısı ile, insanoğlunun varoluş şekli ile ilgilendiğini ısrarla yineler. Sahici kişisel varoluş, kararlı, mutlak olasılığıyla yüzleşmiş ve onu öngörerek yaşama kararını vermiş bir kişisel varoluştur; bunun getirebileceği ahlaki başarıdan ayrı olarak, kişisel varoluşu bilinebilir bütünlüğü içinde oluşturur ve kişisel varoluş kendini anladığında, dünyayı da anlar: Heidegger'in iddia ettiği tema budur.

Her halükarda, der Heidegger, bir felsefe bir bireye ne yapması gerektiğini açıklamaya yeltenmez ve bunu bilirmiş gibi yapamaz (hepsinden öte, somut bireyin eşsizliği üzerinde duran varoluşçu felsefe bunu yapmaz). Felsefe, insanoğlunun genel tespitini yapar; tüm olasılıkları yöne-

ten temel bakış açısını belirler: Her kişisel varoluşun somut kararları, gündelik hayatta gerçekleştireceği olasılıklar, kişinin mizacına, tarihine, özgürlüğüne ve içinde bulunduğu durumun koşullarına bırakılır. Bunun aksini yapan bir felsefe hem evrenselliğini hem de somutluğunu kaybeder ve soyutlaşır, çünkü açıklamaları hem kişisel irade hem de durumun bireyselliğine tecavüz eder; oysa ki kendini genel bir konumla sınırlandıran bir felsefe, bireyi orada olan şeyi görebileceği bir konuma getirir ve durumun belirli gerçekliklerini genel durumun arka planına yerleştirerek, verimli ve kararlı bir şekilde evrensellikle somutluğu birleştirir. Böylelikle, pratikte konum, bireysel kararların saptanmasında büyük bir mesafe kat eder. Sahici kişisel varoluş, yalnızca her şeyin önemini azaltan mutlak olasılığın ışığında tutarlı bir şekilde yaşama kararını değil, aynı zamanda bireysel miras ve geçmiş eylemlerce belirlenmiş olan ve dünyadaki gündelik hayatı koruyan toplumsal faaliyetlerce belirlenen şeyleri kabul etme kararını da alır; bir tüccarın ticaretin kurallarını kabul etmesi gibi. Sahici kişisel varoluş empoze edilen ile arzulananın bir sentezidir ve bu sentez empoze edileni arzu edilene dönüştürmek yoluyla yapılabilir: Kendi geçmişimi ve dünyayı, verili koşulları ve temel yorumu dahilinde arzuluyorum ve bu yolla kararlı olan iradem ile bana açık olan olasılıklar arasından seçim yapıyorum. Bunun için büyük bir çaba sarf etmem gerekli; bu asla peşinen kazanılan bir zafer değil, daima tehlikeli bir fetihtir. Ölüme doğru tutarlı konum, ki bu başta kendi haklarım olmak üzere önem gerektiren her şeyin haklarını ortadan kaldırır, her durumda açık olan olasılıkları seçmekte ve yerine getirmekteki sorumluluğu ve enerjiyi azaltmaksızın, aydınlanmış ve kararlı insanoğlunun varoluş şeklidir. Ama bu kararlılık, eşsiz bir kişisel varoluşu muştulayan bir kararlılıktır; insanoğlunun varoluş şeklinin ve vicdan, suçluluk nosyonlarının işlevlerinin açıklayıcı bir analizinden çıkartılan felsefi bir sonuç değildir; ve Heidegger'in analizlerindeki kararlılık, evrensel yapı ile varoluşçu anlayışın arasını bularak, onun herhangi bir teori ve pratik kopuş yaşamaksızın, somut kişisel varoluşu eksiksiz bir şekilde değerlendirmesini mümkün kılar; ama yalnızca gerçeklere dayanması amaçlanan şeye ahlaki bir anlam da katar gibi görünür. Sadık bir kararlılıkla dünyadaki varlığı için ölüm kararını alana dek, kişisel varoluşun hiçbir bütünlüğü ya da birliği yoktur; aslında, kavranacak ya da yorumlanacak hiçbir şey yoktur. O halde, kararlı kişisel varoluşun anlamı nedir? Bunun anahtarı zamansallığın doğasındadır.

Tüm nesneler, yalnızca uzayda var olmakla kalmayıp, aynı zamanda da kısmen dünyadaki konumları ile teşkil edildiklerinden (örneğin, fi-

ren, mekânları birbirine bağlayan yoldaki tekerleğin üzerindedir), yalnızca zamanın içinde varolmakla kalmaz, bir zaman sürecinde de teşkil edilirler: Çapa yapılmıştır ve toprağı çapalamak için kullanılacaktır ve şu anda alet kutusunda durmaktadır. Çapa bile, yapısız ama 'şimdiler'in geri döndürülemez bir sıralanışı olarak kavranılan zamanın içinde var olan, tam anlamıyla meydana getirilmiş bir çapa değildir; yapılmamış olsaydı bir çapa olmazdı ve çapalamak için kullanılmayacaksa da bir çapa değildir ve bu açıdan zamanın içinde oluşturulur ve özünde geçmiş ve geleceğe dair bir referans taşır. Farklılaştırılmamış bir anlar seli tarihsiz olurdu, ama her 'şimdi' kaygılarımız için bir andır: Sabahki işlerimizden sonraki şimdi öğle yemeği yeme zamanıdır, ve bundan sonra da başka bir işin vakti gelmeden önce, dinlenmeye de vakit olacaktır. Ne var ki, ilgilerimiz için tayin edilen bu zaman bile anların art arda gelişidir, çünkü daima bir şeyi yapma vakti olduğunu belirten bir şey mevcuttur, ki bu yolla geçmiş ve gelecek genişletilmiş ileri ve geri adımlar olarak belirlenir. Sonlu olsa da, mutlak olan bu zamansal süreç kararlı kişisel varoluşla gerçekleştirilir; çünkü kesin bir şekilde birbirini dışarıda bırakan bu sürecin üç evresi (geçmiş, şu an ve gelecek), iç içe geçmiş bütünlüklerinin ayrılamazlığı içinde kalır: Yapısal olarak, kararlı kişisel varoluş, uğraşıları ve tasarılarında devamlı ve kesin bir şekilde dünyada bulunmayı ve nihai ölümünü arzular. Bunun Kaygı olarak teşkili (bir olasılık olarak kendinden ayrılmış, ölmek için dünyaya gelmiş, gündelik bir varoluşa bağlı bir şekilde) bu yapıyı gösterir ve geçmişi yorumlamaya ve nihai gelecek olasılığı ile ve hiçlikten hiçliğe attığı adımları hiçe saymak suretiyle şu anı belirlemeye dönük bu kararlılık, bireysel faaliyetler yoluyla yapıyı bir arada tutar ve zamansal bir süreç olarak kişisel varoluşun birlik ve bütünlüğünü gerçekleştirir. Ben zamana aidim, zamanda varolan bir varlık değilim. Kişinin saf mevcudiyeti değilim, ama dünyaya gelmiş (kendimin efendisi değilim ve binlerce şekilde kişisel olmayana da bağlı değilim) ve daima kendisinden bir adım öncesinde tasarlanmış bir varlığım. Bu geçmiş ve bu gelecek dışsal, yani kendimi gerçekleştirdiğim zamansal sürecin evreleridir ve aynı zamanda da içseldir, çünkü her ikisi de sadık kabullenişimin ve hiçliğimin iki kutbu olan terk edişi ve ölümü kararlı bir şekilde arzulayışım ile, şimdiki zamanda yeniden yaratılırlar. Bu açıdan kişisel varoluş *lumen naturale*, onun kendi ışığıdır, kendi dışsallığına erişimi vardır: Ne geçmiş ne de gelecek benim için tam olarak dışsal değildir, çünkü benim şimdimi, sonlu durumumu oluştururlar; tüm varoluşumu ne olacağıma dair arzu ile tasarladığım sürece beni oluştururlar ve ben de onları varlığımın ve faaliyetlerimin yapısı ile oluştu-

rurum. Saatlerle ölçülen kamusal zaman, ilgilendiğim işler için harcadığım zamandır ve bildiğim dünyada var olmanın gerekli koşuludur, ama kişisel varoluşun zamana ait yapısı, orada bildiğim ben olmanın gerekli koşuludur. Yalnızca gerekli koşul değil, kararlı varoluşun içindeki benin gerçekleştirilmesi de zamansaldır ve tam anlamıyla dünyaya açılmış bu ben ona zamansal bir anlam katar, çünkü onu o kılan ve onu bir hiçliğe dönüştüren zamana ait oluşudur: Sadece, dikkatli bir şekilde ne olacağımı öngörerek –ki bu hiçliktir– ve olduğum şeyi tekrarlayarak –ki bu da hiçliktir– ve benim için dünyada hiçbir zaman mevcut olamayacak her şeyin hiçlik olduğunu fark ederek var olabilirim (ki bu, asla içinde olmadığım oluştan farklıdır).

Zamansal bir süreç olarak kişisel varoluş tarihseldir ve tarih yaratır. Dünyanın kararlı varoluşta doruk noktasına varan değer kaybı aktif kaygıdan kaynaklanmaz; gelecek, kişiyi şimdiki zamana ve geçmişe gönderir, ölümün öngörülmesi bir yorumlama olduğu kadar bir görevdir de. Kararlı varoluş kendine miras kalan geleneğin içinden tekrarlanabilir olanı seçmekle meşgul olur. Ve mevcut olan şeyden evrensel olanı, mümkün olanı, tekrarlanabilir olanı çıkarmak tarihçinin işidir. Eğer kendisi de gündelik hayatın sahte varoluşuna kapıldıysa bunu gerçekleştiremez; bunu ancak, hem geçmişi aktif bir şekilde yeniden yaşarsa, hem de şimdiyi aktif bir şekilde yaşarsa ve kararlı olursa yapabilir. Bu nedenle tarih, sadece öznel olurken nesneldir: Geleceğe yönelmiş insanın özel bir ürünüdür.

Kararlı kişisel varoluşun kendine ve dünyaya verdiği bu anlam, gündelik anlamların anlaşılabilir dünyasını aşkınlaştırır ve bu da sonunda ham varoluşu aşkınlaştırır. Ben her zaman zaten dünyadayımdır, uğraşılarıma dalmış bir haldeyimdir, tasarılarımla meşgul olurum; ve –kişisel varoluşun başarılmış bir gerçeklik olarak değil fakat bir olasılık olarak kişinin kendisi tarafından tasarlanmasının erdemiyle– ister sahici ister sahte bir biçimde yaşayayım, ham varoluşa, kendimin ve bir faydasını gördüğüm, kullandığım ya da ürettiğim ya da ilgi alanıma giren diğer tüm şeylerin varoluşuna bir anlam yüklerim. Bu yolla, bir arada olmak zorunda olduğum gerçek var olanların ve ilgilendiğim kendi tasarılarımın ötesine geçerek, dünyayı tüm var olanların toplamı olarak koyutlarım, ve aynı zamanda ve aynı eylemle, dünyanın bütün var olanlara prensipte erişimi sağlayabilecek gibi var olduğu ve, olasılıklarımı yaşayarak ve gerçekleştirerek teşkil ettiğim kullanımlar ve anlamlar sisteminin içinde, onlar için prensipte bir yer bulabilecek gibi var olduğu kendimi de koyutlarım. Böylelikle de var olan her şeyden etkilenebilirim: Prensip-

te, benim dünyamda var olanların tümü çıkarlarımla ilgilidir. Kendimi ve dünyayı oluşturmada kendime, benim kullanım ve anlamlar sistemimin içinde gerçek var olanları doğru yerlerine yerleştirme görevini veririm. Bu ne bir hayal dünyasıdır ne de tamamlanmış ve verili bir dünya; kişisel varoluşun içinde yer aldığı ve kendi olasılıklarına cevap verebilecek anlaşılabilir bir dünyayı üzerine inşa ettiği ham varoluştur. Temel aşkınlık eylemi ile anlaşılabilir sorular yönelttiğim, neden diye sorduğum dünyayı, bu sınırlar çerçevesinde oluştururum. *Dasein*'ın kendisi, yani insanoğlunun varoluş biçimi, ki bu nedenle de tüm olası soruların kaynağıdır, sorgulanmaya açık değildir: O yalnızca olduğu şeydir ve onun Kaygı olarak zamansal yapısı temel unsurdur.

Kendimi ve dünyayı oluşturduğum bu temel aşkınlık eylemi prensipte, pratik ve teorik tüm esasların temelidir: Varlığımın şartıdır (bunu kendi sınırları içinde yaşayarak yaparım, o benim eylemlerimde ve duygularımdadır, eksiksiz bir tepkinin altında yatan şeydir) ve benim özgürlüğümdür (böylece, kendimi olduğum şeyden ayırt edebilirim; varlığım sorgulanır). Eylemlerimin ve tasarılarımın anlaşılabilir bir dünyayı oluşturduğu bu ham varoluş nüfuz edilemezdir, içinden geldiğim ve oraya geri döndüğüm ve, bir dünya kurarken ancak ham varoluşun verebileceği anlaşılabilirliği ve değeri kaybedersem eğer, bulantıyı yaşayacağım bir gecedir. Kimi zaman beni şaşkınlığa uğratan bulantı, değersizlik ve saçmalık deneyimi, anlamları ve anlaşılabilir bir dünyayı oluşturanın ve anlaşılabilir dünyanın inşasına yardım eden ham varoluşun içine girilemez başkalığına tanıklık edenin, kişisel varoluş olduğunu kanıtlar.

Bana dünyadaki tüm varoluşları anlama görevini veren tüm esasların bu temeli, yalnızca sistematik bir şekilde faydalı olanla ve bilim tarafından geliştirilen özel bakış açılarıyla ilgilenerek ekonomik faaliyetlerimi değil, aynı zamanda felsefe, siyaset ve sanatı da yapılandırır. Bu faaliyetler kompleksi yerel bir dünya, özel bir uygarlık, aşkınlık eylemi içinde koyutladığım soyut evrensel dünya düşüncesinin somut ve zamansal bir biçimini yaratır.

II

Yayımlanan *Varlık ve Zaman*'ın ilk bölümünde Heidegger, Varlığın metafiziğini üzerine yapılandırmayı önerdiği zemini yaratmış mıdır? Onun açıklaması, kişisel varoluşun, ham varoluşun verili gerçekliğine dayanan yapısıyla oluşturulan anlaşılabilir anlamlar dünyasını gösterir. Bu anlam-

lar *ne, ne için, nasıl, gibi* sorulara yanıt verir ama aslında kişisel varoluşun yaptığı gibi, *neden* sorusunun alanına giremez. İnsan, doğalar değil anlamlar yaratır. Bu nedenle, *ne niçindir* sorusunu yanıtlamak, tüm varoluş için bir gereklilik zemini bulmak, imkânsız gibi görünmektedir; ki metafiziğin ilk çalışmalarının Varlık sorusunu yöneltmelerinin nedeni de buydu. *Varlık ve Zaman*, bütünün içinde insanı tüm varlıkların ortasında gösterir; metafizik olasılığını hem yükselten hem de dışlayan bir konum, çünkü şeylerden uzak duruşumuz (ki buna kendimiz de dahiliz) bir soru işareti yaratır ama dayanak noktamız bütünün içinde kalır ve prensipte somut bir kavrayışı dışlar.

Yine de, yayımlandığı şekliyle *Varlık ve Zaman*, Heidegger'in söylemek istediğinin yalnızca ilk kısmıdır ve bundan böyle, yayımladığı şeyin ışığında yorumlanmalı, hatta gözden geçirilerek düzeltilmelidir. Bu, bu eserin tek başına ele alınarak değerlendirilmesine bağlı izlenimlerin çoğunu silecektir. Onun felsefesi Varlığın tarihsel bir araştırması olarak şekillenir ve esas itibariyle dini görünür. Bundan böyle, nihilizmin umutsuzluğuna kapılmış insanın cesur jestine benzemez ve duygusal dramatik formunu da kaybeder. Evet, Nietzsche'nin de ortaya koymuş olduğu gibi, Tanrı ölmüştür ama Tanrı'nın eksikliği bir vahiy ve bir vaattir.

Heidegger'in şair Hölderlin'i yorumlayışında özellikle belirtmiş olduğu gibi, bu zaman bir ihtiyacın zamanıdır, çünkü ikili bir inkârın altında yatmaktadır; firar eden tanrı yoksa yerine gelecek tanrı da yoktur. Yeni tanrının gelişi zorlanamaz ve eski tanrılardan birine dönüş boş bir geçmişte yaşama çabasıdır. Heidegger, her aşamada uygun yaklaşım ve tutum arayışıyla, tarihi bir gelişme olarak Varlığın kendini açığa çıkartması üzerine düşünmüştür. Mevcut aşama post-teolojik ve post-metafizikseldir: Tanrı'nın ölümünün ve insanın şeylerin bütünlüğünden başka bir dayanak noktası olmadığının idrak edilmesiyle, insanlık bu çağda yeniden Varlık sorununa yaklaşmalıdır.

Heidegger'in son dönem yazılarından bir kısmının (ki bu çalışmalar onun felsefesinin anlaşılmasında en önemli eserlerdir) alt anlamları vardır ve onun felsefesini özetleyen üstü örtülü cümlelerin yorumlanışı şüphelidir. Buradaki amaç, doğru kavramlardan çok, onun felsefesinin ruhunu ve konumunu ortaya koymaktır.

Varlık ve Zaman'ın merkezi analizine dönecek olursak: Anlaşılabilir dünyayı inşa eden aşkınlığın temel eylemini aşmak, geldiği ve yine oraya gideceği hiçliği dehşetle fark eden ve bu nedenle varoluşu hiçliğin içinde parçalayan vicdanın harekete geçirdiği insanın gerçekleştirdiği

tam bir vazgeçiş eylemidir. Bu, ahlaki bir eylem olarak değil, kişisel varoluşun zamansal yapısının gerektirdiği bir entegrasyon eylemi olarak değerlendirilir; ya da bütünsel yapısı olan Kaygı olarak. Varlık arayışı düzleminde yasalaştırılır. Bu, hangi açıdan tam bir nihilizmden farklı bir şey olarak algılanabilir? Heidegger'in yanıtının analitiği onun Hiçlik düşüncesinde yatmaktadır; Freiburg'daki açılış töreninde yaptığı konuşmasının konusudur bu.

Hiçlik yalnızca düşünsel bir vazgeçiş, bir şeyin değili ve dolayısıyla varlığa direnen karşıt-kavram değildir; hiçlik tecrübe edilebilirdir, inkârın ve yokluğun tüm biçimlerinin kaynağıdır. Dehşet, Hiçliğin yaşanmasıdır. Bu noktada ne olur? Kişisel varoluşla kurulan ve insanın kendisini güvende ve rahat hissettiği anlaşılabilir dünya, anlamlar dünyası, hiçleştirilir ve olduğu şeyin '-liğine' gömülür; bindiği ve yolculuk ettiği gemi gecenin içinde kaybolur ve kendini derin sularda bulur ve suyun tuzunu tadar. Bu anlamlarından yoksun hem varoluşun tecrübe edilmesi, hem gerçeğin yüksek gerilimli gücüdür; '-liğin' akıl tarafından üstü örtülen olağanüstülüğünü, ihtimallerini açığa çıkartır ve bu nedenle de Varlığın keşfedici ve felsefenin merakını yenileyerek bilimin *neden* sorusuna yeni bir itki katar. Hiçlik, Varlığı değil Varlığın tanıdık biçimlerini ortadan kaldırır ve bu nedenle de Varlığı yeniden sorgular. Sokrates öncesi ilk düşünür 'Nedir ne demektir' sorusunu sorduğunda uygarlığı başlatmıştır, çünkü bu beraberinde, tarihsel olarak anlaşılabilir dünyayı yaratan faaliyetler ve anlamlar kompleksini oluşturan aşkınlığı getirmiştir. Ne var ki, bu sorunun onu bir muhteşemlik deneyimine dönüştüren asıl yoğunluğu ve kavranılabilirliği, *neyi* başarılı bir şekilde ortaya çıkartmak yoluyla anlaşılabilir bir dünya kurarak kayıtsızlığa gömülü kalmıştır. Böylelikle, bilgi ve insanlığın tüm emeği, *neyi* ortaya çıkartmaktaki başarısı ve doğaya hükmetmesi yoluyla, aynı zamanda Varlığı gizlemiş ve Varlığın bir an için göze göründüğü bir bakış açısından ayrılmıştır. En geçerli haliyle bilgi yalanın bir formudur, çünkü ortadan kaldıramadığı bir cehaleti gizler. Tek başına bilimi muhtemel kılan açıklığın kendisi kapalıdır ya da kısmen kapalıdır; pratik problemler insan çıkarlarına teknik bir önyargı katan parlak bir başarıyla çözüldükçe ve saf bilim nesnelerden ayrılarak daha eksiksiz bir biçimde soyut ve matematiksel bir şekil aldıkça, bu kapalılık artar. Kierkegaard bilginin modern çoğalışına karşı felsefi bir duruş almış ve *ne* pahasına *nasıl*ı vurgulamak ve ilgili kriterler için üstün ahlaki kararlar almak yoluyla ilk şeylere geri dönmeyi amaçlamıştır. Heidegger bunu, Batılı felsefe geleneğinin sınırları içinde, teknik sorunlarla mevcut uğraşları ve bilimin mevcut iddia-

larını parçalamayı amaçlayan bir şekilde, ve bilimi de dahil olmak Batı uygarlığını yeniden canlandırmak üzere, onun kaynağı ile olan ilişkisini onararak ve onu ilk esinleyen ve hâlâ yöneten sorudaki ilkeyi tanımlayarak, kabul edilsin veya edilmesin, Varlık sorusunu yeniden yöneltmek yoluyla gerçekleştirmiştir.

O halde, Hiçlik deneyimi anlaşılabilir dünyanın gölgede bırakılması ve *nedire* yönelmektir, ki bu da Varlık sorusunu ilk yönelten saf merakı yeniden canlandırır. Ama Varlık, *ne* ya da ham varoluş, anlaşılabilir dünyadan daha fazlası değildir. Dünyanın zemini ya da Tanrı da değildir. Kavramsallaştırma başarısız olur ama yine bu noktada Hiçlik nosyonu devreye girer. Kişisel varoluşu neden ve kendi ham varoluşundan, hatta katılaşmış geçmişinden, özgürlüğünden ve doğrulayıcılığından ve hiçliğinde saklı olan meydana getirici gücünden farklılaştıran aşkınlık eylemi, Varlığa yakındır. Ham varoluştan ve anlaşılabilir dünyadan ve kişinin kendi geçmişinden bu kopuş, ki bunu kişinin konumuyla iradi bir şekilde özdeşleşmesi, kişinin geçmişinin ve kaderinin varsayılması, kişinin olasılıklarının dünyada gerçekleştirilmesi takip eder, ve gene onun değerini düşüren ve onu hiçe sayan şeyden kopuş, Varlığa karşı tam bir uyanıklık ve açıklık içindeki insanın bütün tepkisini dışa vuran özne ve nesnenin değişik biçimlerinin belirtilmesidir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, tüm farkındalıklar reddedilmeksizin hükümsüz kılınırken, kişiyi bütünüyle Varlığın üzerine çıkarmak yoluyla, kusursuzlaştırılan amaçsızlığının içinde Varlığa yakınlaşan ve sanki Varlığın yolunu açan bir arındırma biçimi olarak açıklanan kararlı kişisel varoluşun eksiksiz vazgeçişi üzerine düşünüyor gibidir: Kişi sakındır ve Varlığın sessiz sesini dinler, dünyada Varlığa tanıklık eder. Bununla anlatılmak istenen, tarihsel zamana yaklaşımın uygun yolunun bu olduğudur; bu yaklaşım bu çağın –artık tanrıların olmayan ve henüz tanrıların olmayan çağın, Varlık sorusunun anlamı bilgiyle tamamen gizlendiğinde ve faal bir uygarlığın bakış açılarında görünümünü yitirdiğinde artık bir anlamı olmayan çağın– gereksinimini karşılar. Daha somut bir ifadeyle, Heidegger, indirgeyici analizlerine ve istismarlarına karşıt olarak şeylerin özgün ve aleni *neliğini* yeniden keşfetmeyi olası kılan bakış açılarını ve tutumları, ve onları öncelikle gündelik yaygın anlamlarıyla görmeksizin, doğrudan varoluşları içinde nesnelerin şiirini tecrübe etmeyi teşvik eder. Varlık yakındır, yine de, aranıp bulunması gerektiği ve asla tam ya da nihai olarak sahip olunamayacağı için, uzaktır da. Kendimizi tanımlayarak ve bağlayarak ve tam bir bilinç ve açıklıkla Varlığı kendimize yakın tutarız.

III

Heidegger'in felsefesi, Jaspers'in felsefesini yakından anlamayı gerektirir. Başlangıçta biçimsel olarak çelişir gibi görünürler: Heidegger Varlığın yapısını incelemek için yola çıkarken, Jaspers Varlığın ancak yaşamda üstesinden gelinebilecek tutarsızlıklara bölünmüş olduğunu ve hâlâ felsefe yoluyla izah edilebilecek genel bir homojen yapı arayışı içinde olmanın olgunlaşmamış olduğunu beyan eder. Felsefelerinin devamında ve genelinde bu konudaki karşıtlıkları ortadan kalkar, çünkü her ikisi de kişisel varoluşa dair tanımlamalarını, tecrübe edilebilir bir aşkın kendinde-varlık tanımı yapmakta kullanırlar. Yine de, hemen hemen aynı betimsel unsurları ele alışlarındaki farklılık çarpıcıdır. Jaspers bize, içinde baş edilemez hüsranı barındıran bir birbirlerine bağımlı durumlar dünyası verir: Bir bilmeceler ve nihai belirsizlikler dünyası; nesnel düşüncenin kapalı çemberinin kişinin içinde barındırdığı kısmi anlaşılabilirlikle damgalandığı, işlevsel olarak deneyimin olasılıklarını kavrayamayan bir dünya; ki bu dünya, inanç ile umutsuzluk arasındaki bir seçimle bireyi kendine yönlendirir. Heidegger'e göre, hiçbir belirsizlik yoktur: Kişisel varoluşun ve insanlar tarafından anlaşılabilir dünyanın gösterilebilir yapısı, onun bir hiç olduğunu gösterir ve bu gösterinin oldukça nesnel ve bağlayıcı olması amaçlanır. Aynı şekilde, bu analizin etkisi, Jaspers'de olduğu gibi, varolan bireyi kendine yönlendirmek ve metafizik inançla başlayan bir Varlık deneyimine yol açmak olabilir. Bir açıdan bu, ama Heidegger'in yöntemiyle, daha çok Husserl ve Hegel'in, ardından Kierkegaard'ın ruhunu taşımaktadır. Analizleri Varlık sorusunun yeni ve radikal bir metotla yeniden yönlendirilmesine götürür, çünkü metafiziğin tarihinde şimdiye dek kullanılmış olan terimler (İrade, Düşünce, vb.) ışığında bir yanıt verme olasılığının yolunu tıkar; insanlar için anlaşılabilir olan dünyada, bilim ve insanlık tasarılarının bakış açılarıyla yapılandırılmış olan anlamlar geride bırakılmak zorundadır ve eğer onun ardındaki temel alana gizlenir ve sorunun neden sorulduğunu, neden geleneksel yanıtlar verildiğini düşünecek olursak, sorulan soru bu anlamların geride bırakılmasına götürecektir. Neden Varlığın anlamı üzerine soru sormak zorundayız? Felsefenin temel sorusudur bu: Varlık hakkındaki soru, artık geçerliliği olmayan geleneksel yanıtlarla göz ardı edilmemelidir; enine boyuna araştırılmalı ve içine girilmelidir – ve bu yeni bir itki, felsefede yeni bir girişimdir. Bu düzeyde yeniden açılan bir soruya ne gibi yanıtlar verilebileceği sorulursa, bu, sorunun gücünü azaltmak ve onu retoriğe indirgemek olur, çünkü yanıt sorunun felsefi dirili-

ğinde ürer ve öngörülemez. Ne var ki, Heidegger Batılı felsefe geleneğindeki çalışmalarıyla kuşatılmıştır ve onun en radikal sorusunu yeniden ele alışında varlığın tarihsel bir yeniden keşfi fikri, Jaspers'de daha az duyulan Hegel'in bir yansıması vardır.

Heidegger'de tüm bunlar, Jaspers'le hiçbir paralellik taşımayan kişisel varoluş açıklaması üzerine inşa edilmiştir; yani, diğer tüm olasılıkları muştulayan temel olasılık olarak ölüm seçeneği ile kişisel varoluşun kararlılığı, yokluğunda kişisel varoluşun çözüldüğü zorunlu yapıdır. Bu tanımlamada, kişisel varoluş ampirik bireyin içinde yer aldığı nesnel bir dünya yapısıdır; belki de başka bir Hegelci yaklaşım. En azından, esas itibariyle Kierkegaard'a özgü olan bu temanın biçimsel ele alınışında, Heidegger'in varoluşçuluğu reddi doğrulanmış gibi görünmektedir. Ne var ki, analizinin doğrulanması imkânsız gibi görünen kısmı da tam bu noktadır.

Sınırsız olanı seçmekle Kierkegaard, sınırlı dünyanın sınırsız bir boyun eğişini seçmiştir; aynı zamanda, radikal ve tutarlı seçimlerle sabitleştirilip pekiştirilmedikçe, kişisel varoluşun yok olduğunu da fark etmiştir. Tüm sonuçları ile birlikte sınırsız olanı seçmek düşüncesinden önüne geçilmez bir biçimde uzak olmasa da, somut seçimin formal ilkesi ile kendi maddi seçimini bir evrenselde birleştirmekten kaçınmıştır. Ve açıklığı dahilinde ölümle ilgili olarak da, ölümü öznenin tüm hayatı ile ilişkilendirmek sorusu üstüne düşünmüş ve bunu varoluşçu bir şekilde gerçekleştirebilmek için hayatın özü olarak ele almıştır. *Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'ın 'Öznel Olma İşi' bölümünde, sorunun uzun bir tartışması vardır. Aşağıdaki paragraf buradan alınmıştır.

> "Belirsizliğini düşünmek için onu her an düşünmek zorunda olduğu, yani içine girmek zorundu olduğu bir durumda, ölüm kavramının bir insanın tüm hayatını nasıl değiştireceğini bilmek isteriz. Ölüme hazır olmanın ne demek olduğunu bilmek isteriz, çünkü yine bu noktada kişi gerçek mevcudiyeti ile ölüm düşüncesini birbirinden ayırt etmek durumundadır. Eğer gerçekten gelen şey kendimi hazırladığım şey değilse, bu ayırım tüm hazırlığımı anlamsız kılar gibi görünür; ve eğer gelişine hazırlandığım şeyle aynıysa, o zaman hazırlığım da tamamlandığında, ölümle eşdeğerdir."

Bununla birlikte, Kierkegaard'ın felsefesinin kişisel açıdan dinsel olduğunu ve Heidegger'in felsefesinin biçimsel açıdan felsefi olduğunu söylemek, gerçeklerden uzaktır. Heidegger'in kişisel varoluşu ciddi bir biçimsellikle ele alışının ardında, çalışmasının hemen hemen dinsel bir amacı

olduğunu görmek güç değildir. Kişisel varoluşa dair yarattığı kapalı nesnel yapı, evrensel doku, ölüm seçeneğini biçimsel değerlendirişinde, yalnızca teorik açıdan anlaşılabilir dünyayı silmek ve Varlık sorusunu başka bir düzlemde yöneltmek için kullanılmamıştır; evrenselin bu varoluşçu gerçekleştirilişi hayat boyu süren bir görevdir ve bu görev vasıtasıyla amaçsızlığın içindeki kişisel mükemmellik Varlığa yakınlaşmanın, Varlığın yolunu açmanın tek yoludur – kişiyi bütünüyle Varlığın üstüne çıkararak. Soru ve sorunun yanıtı teorik felsefenin alanına ait değildir; düşünceyle biçimlendirilen tüm insani deneyimlere aittir. Bu nedenle Heidegger, en derin anlamda bir varoluşçudur ve diğerlerinden yalnızca üstün seçeneği kanıtlanabilir bir evrenselliğe ve zorunluluğa dönüştürmesi ile farklılaşır. Elbette bu kanıtlama başarısız olur, çünkü kişisel varoluşun zamansal yapısında ya da ölümün engellenemezliğinde ve belirsizliğinde, kişisel varoluşun zamansal aşamaları ile bütünleşebilecek tek seçenek olarak kişiyi ölümü seçmeye zorlayan hiçbir unsur yoktur.

Felsefesinin merkezinde yer alan bu başarısızlık, yalnızca yapısal bütünlüğüne verilen ağırlıktan dolayı, modern kültürün varsayımlarının ve iddialarının bir eleştirisi biçiminde, bir bütün olarak felsefeyi sorgulamayı indirgemektedir. Varlık sorusunun önceliği ve egemenliğini yeniden canlandırmak için, Heidegger önermesini nasıl doğrular? Günümüzde, 'Varlık sorusunun bir önemi var mıdır?' sorusu ciddi bir biçimde sorulmaktadır. Heidegger'in doğrulaması soruyu enine boyuna ele alışındadır ve başka hiçbir doğrulama biçimi bu denli etkili olamaz. Bununla birlikte, sağduyuyla daha büyük bir hassaslık 'varlığın koruyucusu' amacına daha iyi hizmet edebilirdi. Varlık kelimesinin felsefi gelenekte saklanan ve geliştirilen bir hazineyi ifade ettiği ve bu kelimeyi duyanların seçili kişiler olduğu söylendiğinde, kişi artık o geleneğin şeffaf ve ikna edici dilini dinlemiyor gibidir ve sanki Sokrates öncesinin kehanete özgü kapalılığına geri dönmüştür.

6
Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Varoluşçuluğu kulaktan dolma bilen herkes, bu akımı, roman ve oyunlarıyla olduğu kadar, Paris'te bir kült ve tartışma merkezi olarak bu akıma ün kazandıran Jean-Paul Sartre ile eşleştirecektir; böylece, birçokları için her ikisinin de adı kuşku yaratır. Sartre'ın başlıca eseri *Varlık ve Hiçlik*'i dikkatlice okuma zahmetine katlanan hiç kimse, ne yazarı bir soytarı olarak ne de felsefesini bir oyun olarak değerlendirebilir. Sartre tipik bir çağdaş Fransız entelektüelidir. Dünya onu böyle kabul eder ve küçümser, hayranlık duyar ya da yerer. Ne var ki, bu Fransız entelektüelinin her şeye dair engin bilgisi, felsefi bir iskelet üzerine inşa edilmiştir. Husserl ile Heidegger'den ve Hegel'den geniş ölçüde ve derinlemesine etkilenmiştir, ama temalarını tamamıyla kendine has keskin bir zekâ ve ustalıkla ele alır. (İngiliz) akademik filozofların onu yalnızca bir *edebiyatçı* olarak hor görmeleri boş bir çabadır. Fransa'da filozoflar, Almanları devre dışı bırakan bu Fransız zekâsının sergilenmesinden ulusal bir gurur duyabilirler. Her halükârda, *Varlık ve Hiçlik* yalnızca bir *tour de force**

* Büyük maharet, cesaret ya da güç gerektiren ve çoğunlukla bütün bu zorlukları göze alınarak üstlenilen iş. (y.n.)

değildir; çünkü Sartre'ın ciddi bir üstünlüğü vardır ve kitabın argümanı hayatının çalışmasının vazgeçilmez bir parçasıdır.

I

Bilinçli olmak bir şeyin bilincinde olmak demektir; bilinç kendini, kendi olmayan şeyden ayırır ve onu ifade eder. Bir şeyin bilincinde olmak, bir şeyin bilincinde olmanın farkında olmak demektir. Ama bu ikincil farkındalık, bir şeyin birincil farkındalığında saklıdır. Aksi taktirde, bir şeyin bilincinde olduğumun farkında ve bir şeyin bilincinde olmanın farkındalığının farkında olmalıyım – sonsuza dek. Bilincim bu yolla kendi nesnesi haline dönüşemez; yalnızca başka bir şeyin bilincinde olmak olarak kavranır. Bilinç daima olmadığı bir şey için mevcuttur ve bu nedenle kendi için mevcuttur, ama her zaman bir şey olmamak biçiminde. Bilinç dünyaya bir Hayır olarak gelir ve sonsuz bir Hayır olarak kendinin farkındadır – var olan her şeyden ayrı bir saf olasılık olarak. Varlığın, kendinden farklı bir varlık biçiminde oluşunu ima eden bir varlık şeklidir. Varlığın 'neyse hâlâ o olmak zorunda olan bir şeklidir; yani, olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayan.' Diğer taraftan, bilincin nesnesi olduğu şeydir, tamamıyla oradadır, tamamıyla verilidir, kendinden hiçbir ayırımı yoktur; olasılık değildir, kendidir, kendi içindedir; 'yaratılmamış, hiçbir neden olmaksızın, başka hiçbir varlıkla hiçbir ilişkisi olmaksızın, kendinde-varlık ebedi olarak *de trop** olmuştur'.

Varlığın bu iki şekli, bilinç ve onun nesnesi –*pour-soi* ve *en-soi*– tamamıyla bir tezat teşkil etmez. Bilinç açık bir şekilde verili nesnel dünyayı gerektirir. Ancak, orada olandan bir ayrılış şeklinde var olabilir. Bilinç, bağımsız ve kendi kendine yeterli olan dünyadan çıkartılamaz. Dünya bu bilinçten çıkartılabilir; bilinç birincil ve bağımsız olduğundan değil, dünyaya bir hiçlik olarak geldiği ve orada olan dünyaya verildiği için. Bilinç, bu nedenle, nesnel dünyayla ilişkilidir ve ona bağımlıdır. Diğer taraftan, dünyadan farklı bir şey de değildir, çünkü bu kendi başına bilinç için bir nesne, bir *en-soi* olurdu; dünyadan farklı bir şekilde sürekli olarak kendini yeniler; deneyimin her bir unsuruyla ilişkili olarak sürekli kendini sorgular ve bu nedenle de mutlaktır. Böylelikle, *en-soi* ve *pour-soi*, bir araya getirilemez bir ayırımla ilişkili olan birer varlık şeklidir. O halde bilgi, eylem ya da herhangi bir aşkınlık biçimi nasıl mümkün

* Aşırı, gereksiz. (y.n.)

olabilir? Varlık bir yanda çözülemez bir ikilik, bir tamlık, öbür yanda da verimsiz bir ret, *l'être et le néant* mıdır? Eğer böyleyse, dünyadaki deneyimlerimize ne şekilde benzer?

Aslında, ayrı birer varlık olsalardı, *en-soi* ve *pour-soi*'yı birleştirmek mümkün olmazdı; ve ister İdealizm gibi *pour-soi*'nın birincilliği üzerine temellendirilmiş olsun, ister Realizm gibi *en-soi*'nın birincilliği üzerine kurulmuş olsun, felsefenin yenilgi noktası da budur. Eylem ve bilginin olabilmesi için, *pour-soi* olduğu şekliyle anlaşılmalıdır: dünyada, tarihsel varoluşta dışa vurulan, yine de onun sahibi ya da bütünlüğü olarak bu varoluşla özdeşleşmemiş ama sürekli kendini yineleyen ve kendine dair gerçek bir bütünlüğü olan, daimi saf ayrılık ve inkâr. Varlığı sınırlayan ve tanımlayan ve ne onun ne de başka bir şeyin malı olmayan bu saf hiçlik, yalnızca felsefenin bilmecesini çözmek için kullanılan bir hipotez değildir; dünyadaki insani mevcudiyetimizi mümkün kılan tek koşulun tanımında ortaya çıkar. Ontoloji, yani Varlığın yapısının tanımlaması, böylelikle bilincin, insanın dünyadaki mevcudiyetinin beden ile, dünyadaki konumu ile, geçmiş ile, şimdiki zaman ve gelecek ile, bilmek, arzulamak, tutku duymak ve seçmek ile, sahip olmak ve yapmak ile, değer biçmek ve idealler ile, başka bir bilinç ile ne şekilde ilişkili olduğunu açıklayacaktır. İkna edici açıklaması ile ontoloji, yorucu idealizm-realizm çemberini oluşturan felsefenin şaşırtıcı sorunlarını çözümleyerek, insanlık durumunun gerçeğini açığa çıkartacak ve ahlak için temeller, yaşam için açıklamalar ortaya koyacaktır.

II

O halde, bilinç bir şeyin bilinci olarak, bu bilincin farkındalığı ile dünyaya gelir. *Pour-soi* daima, yalnızca olan bir gerçeklik sorunundan ayrılarak, yani ona bağımlı olarak var olur. Ben bir garson olduğumun bilincindeyim çünkü ben yalnızca ve tamamıyla bir garson değilim, aynı zamanda –bir gazeteci ya da bir diplomattan değil– bir garsondan farklılaşarak da var oluyorum (ya da olmaya çalışıyorum). Ben yalnızca olmadığım bir *en-soi* olarak bir *pour-soi*'yım; ama ben yalnızca bu *en-soi* olmayan değilim, ne de bir başka varoluş şekli için (bir mağlubiyet* olarak) yalnızca ona bağımlıyım, onu kendi içime çekmeye çalışıyorum, tamamıyla asimle

* Engelleme, köstekleme, ret, geri çevirme, başarısızlık anlamlarına da gelen "foil" sözcüğü yerine. (y.n.)

etmeye, hiçbir amaca dayanmaksızın onu tam anlamıyla bilincime dönüştürmeye çalışıyorum; ve bunu hiçbir zaman yapamam. *Pour-soi*'nın bu olasılığı, *en-soi*'ya olan bağlılığı, onun olgusallığıdır. Asla kendi kendini kuramaz, yalnızca verili olan *en-soi* ile ilişkili olarak kendi hiçliğini –sadece olduğu şeyi– yaratabilir. İnsan düşünen bir madde değil, tüm maddelerden bir kopuştur: Ben yokum, öyleyse düşünüyorum. Ama bu kopuş hiçbir zaman tam bir kopuş değildir, çünkü yalnızca nedeni olan değil, aynı zamanda da biçimi ve aracı olan bağımlı maddeden kopuştur.

O halde, doğası gereği, daima bir şeyin bilinci olmak yoluyla bilinç, kendine gönderme yapar ve kendini başka bir yerde, başka bir şey olmayan olarak oluşturur. Bu fark, kendinin farkında olan bilinçlilik ve bir seyirci tarafından yaratılmayan fark (hokka ve kalem arasındaki fark gibi), zaten bilinci kişisel bir şey olarak yaratır, çünkü kişilik öncelikle kendi için mevcut olan varlık formunda var olan varlıktır. Ne var ki bu bilinç, yalnızca farklılığa dair bir bilinç değil, aynı zamanda da bu farklılığın doğasına dair bir bilinçtir – bir tamlık olarak nesnenin ve bir eksiklik olarak da kendinin gelişmemiş algılanışı. Böylece, kendime dair bilincim, olasılığım doğrultusunda kendime dair bir yansımayı işaret eder – kendimle özdeşleşen ben olmak için yoksun olduğum şey. Ve bu, tutkunun yapısı ve yerine getirmeye doğru bir adımdır. Varoluşumuzu tanımlayan ve insanın dünyadaki mevcudiyetinin anlamı olan ideal tasarı, *pour-soi* ve *en-soi*'nın bir tür birlikteliğine doğru; her ikisini de kollayan bir bütünlük içinde atılan bir adımdır. Prensipte bu imkânsızdır. İnsan iyi olmayı amaçlar ama iyilik kişiyle çelişir. Yine de, hayatımıza hükmeden cazibe, bu mutlak değerdir.

Kendini mevcut olan şeyden ayırt etmek yoluyla oluşturduğundan, *pour-soi* yalnızca tarihsel olarak var olabilir; yani, zamansal biçimde. Bu her zaman şimdidir ama bir geçmişi ve bir geleceği de vardır, ki bu yolla bir öz ve bir dünya yaratır. Ben mevcut olduğum *en-soi* değilim, ve ben geride bıraktığım *en-soi* değilim. Bununla birlikte, o benim varlığımdır, geride bıraktığım başka birinin varlığı değil: Geçmişim benim olgusallığımdır. Ben sinirliyim, bir memurum, mutsuzum: Onlara dair bilincimle bu koşulları aşıyorum ve onlar da böylelikle benim geçmişim olarak benden ayrılıyorlar; ama onları geride bırakmama rağmen, onlar kalıcı ve beni hiçbir zaman terk etmiyor. Geçmiş, olduğumuz *en-soi*'nın sürekli büyümekte olan bütünlüğüdür. Ama yaşadığımız sürece asla onunla özdeşleştirilmeyiz. O olduğum şey değil, olmuş olduğum şeydir. Ondan tamamen ben sorumluyum ve içeriğini değiştiremem; ama eninde sonunda, sabit ve katı, başkalarının yargılarına karşı savunma yapmaksızın

açık bir şekilde kendi geçmişim olana, bir *en-soi* olana dek onu yorumlayabilir, ona anlamını yükseltecek bir devamlılık kazandırabilirim. Bu arada, üzgün bir kişi ve bir garsonum, ama bu sadece kendimi içinde bulunduğum durumdan ayırt etmektir. Geçmiş değerin, insani idealin ters dönmüş halidir, çünkü *en-soi*'da katılaşan şey *pour-soi*'dır. Geçmişin idealleştirilebilir oluşunun nedeni de budur, çünkü tamamen verilidir ve yalnızca olduğu şeydir, aynı zamanda da insanidir. Gelecek *pour-soi*'nın yokluğuyla oluşturulur; açıktır, sorunsaldır ve özünde bir tasarıdır. Bu nedenle, bir geçmiş olmaksızın *pour-soi*'nın bir anda beliriverdiği bir evrensel zaman akımı yoktur. Olgusal dünya, *pour-soi*'nın doğuşu ile meydana gelir; kendini *en-soi*'dan ayırarak oluşturduğu andan itibaren bir geçmişi vardır, *en-soi* reddedilir. Böylece *pour-soi*'nın varlık biçimi olarak geçmişi ve geleceği olan bir dünya ortaya çıkar. Bu mutlak huzuru kendi içinde arzuladığında, kendisiyle uyuştuğunda, insan (boşu boşuna) varlığın zamansal olmayan bir şeklini arzular.

III

Bilinç, *pour-soi*, dünyayı aşar ve verili bir görünüm olarak kendisi bir fenomen değildir. Bilincin nesneleri, fenomenler, şeylerin görünümleri, gerçekten orada olanı gerçekten varmış gibi ifşa eder, asla ayrıntılı bir şekilde değil. Fenomende bilince verilen *en-soi* kendi tamlığı içinde varlıktır ve tüm varlığın kaynağıdır. Bilinç kendi varoluşundan başka bir varoluşu ve bir soru olarak kendi varoluşunu ima eder ve ona gönderme yapar. *Pour-soi*'nın *en-soi* ile bu ilişkisi bilgi ve eylemi meydana getirir (ve onun tek koşuludur). Bilgi, ister istemez bir sezgidir – olmadığı nesneye dair bilinç. Tüm deneyimlerin temel koşulu budur. Nesne tanımlanıp yorumlanmadan önce, bilinç kendini ondan ayırt ederek oluşturur. Bilinç kendini nesneden kendi değilmiş gibi var olarak ayırt edemez; bu ancak bir üçüncü şahıs tarafından ve bilincin kendisinin *en-soi* olması durumunda gerçekleştirilebilir. Bilinç yalnızca kendisinin o olmadığının farkındadır, ki bu bilginin ve eylemin ilk aşamasıdır. "*Pour-soi* bir varlıktır, ama bu varlık bir *varlık olmama* –kişiyi kendinden başkası olarak aynı darbede koyutlayan bir varlık– sorunu olduğu ölçüde, varlığı kendi varlığı içinde sorgulanan kişi için bir varlıktır." Bu nedenle bilgi, hiçbir şekilde iki varlığın kurduğu bir ilişki değildir. Mevcut bulunduğu ölçüde *pour-soi*'nın asıl varlığıdır (...) yani, kendini mevcut olduğu belli bir varlık yapmamak yoluyla, kendi varlığı olmak zorunda olduğu ölçüde.

Formül şudur: "*Pour-soi*'yı, mevcut olduğu *bu* belirli varlık olmamak yoluyla, olmaya mecbur ettiği temel ilişki, bu varlığın tüm bilgisinin temelidir." Bilen ile bilinen arasında ne bir süreklilik ne de bir süreksizlik vardır; ilişki ara yolu bulunmamış bir kimliktir, reddedilmiştir. Ortak bir teğeti olan ve bu teğet çizgi üzerinde tek bir noktada kesişen iki eğri düşünürsek, onun bir imgesi vardır. Eğriler, ancak ortak teğet çizgi üzerindeki bu kesişim noktasında görülecek biçimde gizlenirse eğer, bu, hiçbir şeyin ayırmadığı, ne sürekli ne de süreksiz, sadece özdeş, aynı ve tek bir çizgidir. İki eğri açıldığında, bir anda birbirinden farklı iki eğri olarak görünürler – kesiştikleri noktada bile. Fiziki bir ayrılma yoktur, ama onları algılamak için çizdiğimiz eğrilerle yaptığımız iki hareket, bir ret, bir ayrılma gerektirir – her birini meydana getiren eylem gibi. Bilinci meydana getiren ve bilginin bu koşulunu oluşturan içsel ret, özel bir reddetme durumudur, çünkü *en-soi* olan ve kendi karakterlerine sahip daha önceden var olan iki şey arasındaki ayrımı doğrulamaz. *Pour-soi*'nın kendisi yalnızca *bu en-soi* olmayarak nitelenir. Dünya olmayarak dünyayı açığa çıkartır ve orada bir dünya varmış gibi gösterir, ama ona hiçbir şey katmaz. *Pour-soi* yalnızca verili olan *bu-burada*'dan başlamaz ve kendini bir ret (ben o değilim) ile oluşturmaz, çünkü aynı ret bu-burada'yı ve o-orada'yı da oluşturur, ve zemin olarak gerçekten orada olan ve *pour-soi*'nın gerçekleştirilmemiş bütünlüğüne denk gelen bir şekilde, tüm gelecek ile tüm olası reddedişlerin bir bütünlüğü olarak, tüm dünyayı teşkil eder. Belirli nesne ve bütünlük ile eşzamanlı olan *pour-soi*, dünyayı mekânsallaştırır ve kendini genişletilmemiş bir şey olarak niteler: Her belirli *en-soi*'nın bir yeri vardır ve *pour-soi* bir yere sahip olmaksızın onun yanındadır (namevcut olanın bilincinde olabilirim).

Bir şey neyse odur; nitelikleri ne özneldir ne de kendi içinde sentezlenmiştir: Yeşil bir kozalak, öncelikle bir kozalak ve ardından da yeşil değildir. O bütünüyle bilince yansıyan şeydir, çünkü bilinç kendi-içinde bir şey değildir ve onu etkileyemez, ama bilincin daima perspektif bir bakış açısı vardır ve tüm unsurları aynı anda görmez. *Pour-soi*'yı oluşturan belirli bir kendini gerçekleştirme eylemi, nesneyi kavramak yoluyla, daima nesnenin kimi niteliklerini inkâr etmek demektir –konikliğinden ziyade yeşilliğinden bahsetmek örneğin– ki bu da gelecekte bir farklılığın öne çıkartılmasıdır. *Pour-soi* ile *en-soi*'nın anlık reddedilişi, *pour-soi*'nın kendi tarafından inkâr edilişine bağlıdır: Geçmişi bir en-soi'ya dönüşerek katılaşır, gelecek olasılıkları olmayı arzuladığı varlığın gerçekleşmesini sağlar. Böylece inkâr, varlığın iki türünün farklı unsurlarını, farklı potansiyellerini oluşturan bir angajmandır – dünyanın gele-

cek durumu ve kendini gerçekleştirmenin gelecek olasılıkları. Bu-burada'nın benim tarafımdan inkâr edilmesi, ki geçmişim gibi ânında geride bırakılır çünkü kendimi olduğum şeyden ayırt ederim, kendi geleceğim ve dünyanın geleceğini ilgilendirir. Düşünmeksizin, kendi yoksunluğumun (saf inkâr, hiçlik olarak) farkında değilimdir, ama yalnızca nesnenin eksikliğinin farkındayımdır. Kendimden başka bir şey olarak onu bilmeye devam etmeliyimdir. Ama onun özü varoluşu ile özdeştir ve bu nedenle, onunla birleşecek dünyanın geçmiş, şimdiki ve gelecek somut evrensel hallerini arzularım. Bu erişilmezdir. Güzelliği bir eksiklik olarak tecrübe ederim. Kendinin ötesinde olan bu belirli şeyden, kendinin ve başka şeylerin diğer hallerinden bahsedilmesi, *pour-soi* tarafından bir eylem çağrısı ile idrak edilir, çünkü dünya bir görevler dünyasıdır ve araçlar ile amaçlar olarak bir arada olmak da şeylerin doğasıdır: Şeyler hem birer nesne hem de birer araçtır; ilkinin ikincisine dönüşmesi için değil, her zaman ikili bir şekilde var olmak için. Dünyada olmak, dünyadan kaçarak kendine yönelmek değil, dünyanın geleceği olan bir ileriye yönelmektir. Araç-nesneler kompleksi *pour-soi*'ya işaret etmez ve onda sonlanmaz (Heidegger'in dediği gibi); bu kompleksin bütünlüğü olasılıklarım arasındaki ilişkidir. Ve, ben olasılıklarım olduğum için, araç-nesnelerin dünyadaki düzeni olasılıklarımın *en-soi*'ya yansımış şeklidir – yani olduğum şeyin görüntüsüdür. Ama bu hiçbir zaman çözümleyemeyeceğim bir imgedir; kendimi ona eylemle ve eylem yoluyla uyarlarım: Başvurmaksızın, araçlar-amaçlar döngüsünde yer alırım.

Bilginin ideali, şeyleri kendi içlerinde oldukları şekliyle bilmektir. Ne var ki, bu ancak bilinç kendini nesne ile özdeşleştirebildiğinde mümkündür ve o zaman da hiçbir bilinç ve bilgi olasılığı kalmaz. Bu nedenle bilgi, Kantçı anlamıyla, kendi içinde olduğu şekliyle bilinmesi imkansız bir bilgi olarak, göreli değildir (bu, sanki bilginin olası bir nosyonuymuş gibi), ama yalnızca insani olması açısından görelidir; yani, bilinen Varlık olarak, dünyaya gelen bilinçten kopuş. Bilgi bizi orada olanın somut varlığına götürür ve kendine dair bir gerçekliği vardır: Gerçekten bilinen şey somut olandan başka bir şey değildir ama bilgi insanidir ve bunun aksi düşünülemez.

Beden ve duyular bilginin ilk nesneleri olduğundan, ontolojik bir tanımlamayla onları bilginin zemini ve anlamı olarak ele almak yanlış olacaktır. Başkalarının bedenlerini biliriz ve bizim bedenimizi de başkaları bilir. Böylelikle, beden başkalarının varoluşunu ve bizim onlarla ilişkimizi gerektirir.

IV

Ne idealizm ne de realizm benim öteki ile ilişkime dair anlaşılabilir bir açıklama getirememiştir ve bu nedenle de tekbenciliği çürütememiştir. Öncelikli olarak yalnızca bilgiyle ilişkili değildir ve bu felsefeler onu bu şekilde ele aldıklarından kendilerini başarısızlığa mahkûm etmişlerdir. Heidegger başarıya daha çok yakınlaşmıştır ama (Husserl'in bir çırağı olsa da) *cogito*'dan yola çıkmadığı için (dünyanın, verili olarak kendini ondan koparmak yoluyla var olan özneden yola çıkarak anlaşılması), bildiğim somut bireyi açıklayamaz ve idealizme kayar; benimle birlikte başkalarını da verili olarak bir araçlar kompleksinin içinde değerlendirir. Ben kendim için bir nesne olamam; ve bir özne olarak öteki de benim için bir nesne olamaz. Bütünüyle bilgi olarak bilincim tarafımdan algılanamaz – prensipte. Onu bir nesne olarak gördüğüm ve görünüşünden onun da benim gibi bir insan olduğu sonucunu çıkarttığım zaman değil, fakat o beni bir özne olarak gördüğü zaman, onu bir nesne olarak yaşarım. O zaman onun yörüngesine girerim. Dünyam benden ayrılır ve uzaklaşır ve onun içinde, onun etrafında yeniden kurulur. Onun dünyasının bir unsuruna dönüşürüm – hiçbir zaman erişemeyeceğim bir dünya ve bir unsur. Bir başkasının bakışı altında kaldığımda şiddetli bir kanama başlar, dünyam erimeye başlar: Görünüşümle tamamen ötekine –bir *en-soi* gibi– veriliyimdir. Öteki, prensipte bana bakan kişidir, benim baktığım kişi değil – bir nesne değil bir öznedir. Eğer farkında olmaksızın, keşfedilmesinden utanç duyduğum bir faaliyete dalmış bir şekilde yakalanırsam (diyelim ki, bir anahtar deliğinden içeriyi seyrederken), kendimin değil bir başkası için var olan kendimin bilincine varırım. Bu, kendime dair erişilmez bir boyuttur. Ben yalnızca olmuş olduğum (kendi *en-soi*'m, olgusallığım) ve olmak zorunda olduğum kişi (olasılığım) değil, fakat aynı zamanda bir başkası için olduğum varlığımdır. Özgürlüğümün onunla sınırlı olduğunu ve asla göremeyeceğim bir dışarıya sahip olduğumu keşfederim, ki bu bana, hayatı başarılmış ve tamamlanmış olan ve artık başka olasılıkları olmayan bir insana ait bir bütünlük katar. Bir başkasının bakışı altında kayıp, bilemeyeceğim bir varlığımdır, nereye oturtulduğumu bilemem, bana ait olmayan bir dünyadayımdır: Yine de bu kişi, olmuş olduğum ve olacak olduğum kişinin gerçek olduğu denli gerçektir. Bir başkasının bakışının nesnesi olduğumda başıma gelen şey budur ve beni kendi dünyasında düzenler. Bu ilişki dünyadaki bedenler arasındaki nesnel bir ilişki değildir; aslında hiçbir şekilde dünyada gerçekleşen bir ilişki de değildir: Aşkınlığım aşılmıştır, dünyanın

ötesindeki bir başkasının aşkınlığının somut kanıtını yaşarım. Bu deneyimde, tekbencilik yalnızca çürütülmekle kalmaz, aynı zamanda paramparça edilir: Bir başkasının bakışı altında kendi nesnelliğimi yaşarım ve bu deneyim yoluyla da ötekinin –ben bir özne, öteki de benim için bir nesne olarak kaldığı sürece asla tecrübe edilemez olan– öznelliğini – kendimi yok ederek– yaşarım. Bir başka özne için bir nesne oluşum, kendim için var olduğum denli su götürmezdir ve bilincin belirli biçimlerini (örneğin, utanç) ancak bu yolla tecrübe edebilirim.

Öteki de benim gibi bir bilinç, bir *pour-soi*, bir kişisel varlık, bir kişidir. Kendimi, *en-soi*'dan (ve kendimden) olduğu gibi, öteki *pour-soi*'dan da ayrılarak oluşturmazsam, öteki ile özdeşleşirim. Ne var ki, bu ayrılma karşılıklıdır ve diğeri için bir nesne teşkil etmek yoluyla, kişinin kendi için bir özne oluşturma girişimidir. Birbirimiz olmayı reddederiz. Bu çifte reddediş biri ya da ötekinin nesnelliğini yok eder: İkisi de aynı anda bir diğeri için bir nesne olamaz. Bir nesne olarak öteki benden kaçamaz. Onu doğrudan algılayamam, ama kendine bir nesne teşkil etmek için benden ayrılan nesnel ben olmayarak onu algılayabilirim: Reddedilmiş kendimi reddederim. Ama bunu yapmak hem ötekini hem de benim öteki için nesnelliğimi idrak etmektir. Öteki için kendi nesnelliğimi (reddedişteki) bu kabulleniş, öteki olmayışımın karşılığıdır. Yabancılaşmış ve reddedilmiş benliğim –ki öteki kendini benim bilincimde olan bir özneye dönüştürmek yoluyla bu benlikten ayrılır ve ben de bir özne olmayı arzulayarak ve kendimi ötekinden kopartarak bu benlikten ayrılırım– kabullenilmek zorundadır, aksi takdirde hem öteki hem de ben yok oluruz. Yabancılaşmış benliğimi (onun için kendi benimi) onun ellerine bırakarak ötekinden kaçarım. Beni oluşturan ötekinden kaçışım, kendi yapısı içinde, ötekinin kendisini kendi nesnesi olarak kendinden ayırdığı bu bana ait bir varsayımdır: O *yalnızca* odur. Yabancılaşmış ve reddedilmiş ben (kendimizi bağımsız insanlar kılmak için her ikisi de kendimizden kopar), aynı zamanda benim öteki ile aramdaki bağ ve mutlak ayrılışımızın simgesidir. Öteki ve benin ayrılışı hiçbir zaman, üçüncü bir şahıs için iki bedenin ayrılışı gibi verili bir şey değildir. Kendimi doğrulayarak, öteki için bir nesne olarak kendimi kabul ederim, ama ötekinin ayırmasıyla teşkil edilen bu yabancılaşmış benliği tanıyamam: O benim dışımdadır, gerçekten de varlığımın bir boyutudur ve ötekinin bilincinde benim imgem değildir. Ben kendim için sınırsızımdır, saf bir olasılığımdır, sonsuza dek bu-değilimdir; ama öteki için, dışarıdan bakıldığında sınırlıyımdır. Başkası-için-varlığım ne bir *en-soi* ne de *pour-soi* değil, iki reddediş arasında parçalanmış bir varlıktır: Öteki kendini

bu ben olmayan olarak teşkil eder, ki ona dair bir sezgisi vardır; benimse bu olduğum bana dair hiçbir sezgim yoktur. Ne var ki, biri tarafından üretilen ve bir diğeri tarafından farz olunan bu ben, varoluş şekilleriyle özdeş olan ve birbirleri için mevcut olan iki varlık arasındaki tek olası ayrılık olarak, yalnızca bilinç için bir sınırlama getirebilir. Sınırlarımı kabullenişim temelinde, elbette ötekini de sınırlarım. Başkaları için varoluşumuzu korku, utanç, gurur, kibir ve hoşlanma ile tecrübe ederiz ve bu hissi durumlar kimi zaman aşkınlaşmış, kimi zaman aşılmış olarak, pratikte bir durumdan ötekine nasıl geçtiğimizi gösterirler.

Benim için bir nesne olarak öteki nedir? Dünyanın tamamının etrafında örgütlendiği somut bir merkezdir, ama benim dünyam dahilinde tasarlanmış ve yerleştirilmiş bir aşılmış aşkınlık, özerk sınırlarım dahilinde yabancı bir bölgedir. İlkesel olarak, nesne olarak ötekini doğru bir şekilde yorumlayamam ve kapsamlı bir biçimde tanıyamam; ve onun nesnelliğindeki hiçbir unsur prensipte bilginin ötesinde ve dünyanın dışında olan öznelliğine gönderme yapmaz – ve hiçliktir. Nesne olarak öteki ortaya çıktığında, özne olarak öteki paramparça olur – diğerine gönderme yapmayan ya da onu sergilemeyen bir kişi. Nesne olarak öteki (özneye dönüştürülebileceğinden) son derece tehlikeli bir patlayıcıdır ve benim çabalarım her zaman onun patlamaması üzerine yoğunlaşır. Ne var ki, bunu kontrol edemem ve ötekinin iki unsurunu ne uzlaştırabilirim ne de reddedebilirim. Yalnızca ölüler daima nesneldirler.

Beden somut bir başvuru kaynağıdır. Dünyadaki şeyler bedene yönelirler ve onu açığa çıkartırlar. Alışkanlık olarak kullandığım tüm şeyler benim dünyamda örgütlenmiştir ve onlara yerlerini ve anlamlarını veren bedensel mevcudiyetimi işaret ederler. Benzer bir şekilde, büyük kamusal alanlar ve hizmetler de oralara giden ve onları kullanan bedenlere işaret eder ve ihtiyaç duyar; dünya tanımlanmış kullanımlar için örgütlenmiş ve yapılandırılmıştır. Nesneler hem şeyler hem de araçlardır; duyulara ve kullanıma açıktır. Kullanışlı-şeyler dünyasında, duyular ve eylem uygun bir şekilde ayırt edilemez. Bu nedenle gereklilik verili bir unsur olarak bedenle başlamamalı ve dünyada nasıl davranacağımızı ve onu nasıl tanıyacağımızı sormamalıdır; çünkü dünyayla ilişkili olarak *pour-soi*'nın ortaya çıkışıyla, bir kullanışlı-şeyler kompleksi olarak dünyanın kendi bize kendi bedenlerimizi gösterir. Kendi bedenimi ve duyularımı, başkalarının bedenleri ve duyuları üzerinden yaptığım gözlemlerle ya da nesnel bilgim yoluyla cisimleştiririm; bunun ardından kendi bedenime ve duyularımın işleyişine yönelirim. Ne var ki, bu, sonsuzluğa bakarak kendime bakabilme gücümü gerektirir. Gerçek şudur

ki, ben duyularım ve bedenimden oluşurum ve onları kendim için bir nesne haline getiremem; çünkü bunu yapmaya yeltenerek onlarla özdeşleşirim: Bakmakta olan göz kendini göremez. Bedenim benim için araçlar kompleksine yerleştirilmiş bir araç değildir, ama öyle bir doğası vardır ki, kendi bir araç olmaksızın araçlar kompleksine uyum sağlayabilir ve oradaki her şeye bir anlam ve düzen katabilir. Bedenim hem bir bakış açısı hem de bir başlangıç noktasıdır, çünkü diğer olasılıkları gerçekleştiren yeni bir düzene eylem yoluyla geçişimi düzenler ve sabitler. Aynı zamanda da, kendi 'zorluk katsayısı' ile tasarılarımın önünde bir engel, bir direniştir. O, kavrayış dünyasının koşulu olarak, eylemin, yani seçimin koşuludur.

Ama bir bakış açısı olarak, üzerinden başka bir bakışı elde edebileceğim bir bakış açısı değildir; tıpkı başka bir alet vasıtasıyla kullanabileceğim bir alet olmadığı gibi. Bedenimin içinde yaşarım: Onu aşamayacağım ve tanıyamayacağım gibi, kullanmam (kullanamam) da. Şimdiki deneyimde açık bir şekilde onun bilincinde değilimdir; anlamını kullanarak bir sembolün görülemeyişi gibi o da görülemez – örneğin, anlamını kavrayarak bir kelime ya da cümleyi görmeyişimiz gibi. Onun yan anlamlarının, kavrayamayacağım, gerçekten bağımlı olduğum bir şey gibi bilincine varırım.

Bilinçli olmak, dünyanın arka planı olarak her zaman bir şeyin bilincinde olmak demektir ve bu her zaman, görsel ya da başka biçimde, dünyanın duyusal bilincine karşı bedensel bir bilinçtir. Bu nedenle, bir şeyin basit bilinciyle, bilinç farklı şekillerde tüm dünya ve tüm bedenlerin farkındadır. Bu ıstıraplı, hoş ya da hissiz olabilir; kişinin bağımlı varoluşuna dair saf bir algılayış olabilir. Istırap verici olduğunda, onun bilincine varmamı sağlayan şey, ondan uzak durma, kendimi onun ötesine taşıma çabamdır. Ama ıstırap verici olmadığında da, daha az nahoş olmayabilir, çünkü bu durumda ıstırap verici bilinçten daha beter olan bulantıya yakalanabiliriz. Bu asli bulantı bir metafor değildir; o gerçektir, diğer tüm fiziksel kusmaların kökeni, yani bir benzeri olan saf olasılık hissinin bir tepkisidir.

Özetle, *benim için* beden hem dünyada örgütlenmiş kullanışlı-şeylerle işaret edilen bir başvuru merkezi, hem de *pour-soi* tarafından yaşanan saf olasılıktır. Dünyadaki kullanışlı-şeylerin –bana yaptığı gibi– gönderme yaptığı bir başka insanın bedeni, ortak bir dünyaya işaret ederken, benimkinden yalnızca olası bir araç ve beden olarak var olarak farklılık gösterir, ki bu araç ya da bedene dair bir bakış açım olabilir. Bir başkasını algılayışım, şeyleri algılayışımdan oldukça farklıdır, çünkü onu kendi

dünyasının içinde görürüm: Gördüğüm şey daima bir bedenden fazlasıdır, çünkü zaman ve uzayda onu aşarım.

Böylelikle beden üç şekilde ya da boyutta var olur. Bedenimi yaşarım; bir başkası bedenimi tanır ve kullanır; bir başkası için bir nesne olduğum sürece, o benim için bir öznedir ve bir başkası tarafından bir beden olarak bilinen kendim için var olurum.

V

Bu yolla bir özne ya da bir nesne olarak öteki ile ilişki içinde olan *pour-soi*, öteki için bir nesne olmaktan kaçmaya çalışır, ötekini asimle etmeye çalışır, ya da ötekini sevgi veya nefreti getiren bir nesneye dönüştürmeye çalışır. Sevgide asimle etmek istediğim ya da özgürlük olarak sahip olmak istediğim şey ötekinin özgürlüğüdür; çünkü ötekini benden ayıran ve dış görünüşümü ötekine göstererek beni oluşturan şey ötekinin özgürlüğüdür. Severek, sevdiğim kişinin bir nesne olarak yalnızca beni seçmesini ve bu yolla öteki için varoluşumun kökeni olmayı talep ederim: Bana varoluşu, yalnızca *de facto** (*de trop*) değil fakat *de jure*** veren şey de budur ve varoluşunu kendi özgürlüğümle birlikte arzuladığım ötekinin özgürlüğü tarafından arzulanmıştır. Kendisi için bir nesne olduğum bir başkasının iradesine, özgürlüğüne tecavüz etmeden hükmedebilirsem, kendi temelim ve doğrulamam olabilirim. Ama bu şekilde sevilmek için âşık kendisini, sevdiğini baştan çıkartabilecek bir nesneye dönüştürmek zorundadır; tüm dünyanın yerini alabilecek ve tüm dünyaya bedel bir nesne. Bu noktada kendi çıkarlarına en iyi şekilde hizmet edecek bir dil kullanır; ama kullandığı dilin sevilen kişi tarafından nasıl yorumlanacağını, bedeninin ve kendisinin nasıl algılanacağından daha fazla bilemez; dilinin de onun erişemeyeceği bir dış yüzü vardır. Âşığının, kendisinin de tam olarak aynı şekilde sevilmeyi arzuladığını ve talep ettiğini anlamasını sağlayana dek başarılı olamayacaktır. Çünkü öteki beni asla bir nesne olarak sevemez ve beni ancak benim için dünyaya bedel olan ve beni baştan çıkartan bir nesneye dönüştürmek yoluyla, bir özne olarak sevebilir. Sevilen kişi ancak sevilme arzusuyla dolup taştığında bir âşığa dönüşür. Bu nedenle, her ikisi de bir diğeri için bir hayranlık nesnesine dönüşmeye çalışır ve ötekinin kendisini yalnızca bir nesne ola-

* Fiilen. (y.n.)

** Yasal olarak, hak gereği. (y.n.)

rak teşkil etmesini, arzulamasını ve var etmesini talep eder. Özünde sevmek kişinin kendini sevdirme tasarısıdır. Amaç önüne geçilmez biçimde engellenmiştir. Amacına ulaşmak için âşık, sevdiği kişi ve kendi için dünyayı indirgemek ve ötekinin yalnızca nesnelliğini inşa etmesi için yaşamasını sağlamak durumunda kalacaktır ve böylelikle ona güven ve öznelliği içinde bir *raison d'être** verir; öteki için en büyük değer ve onun tüm dünyası olacaktır. Bu girişim başarısızlığa mahkûmdur; çünkü bir nesne olarak bu şekilde sevilemem ve bir başkası için bir nesneden ötesi olamam ve ötekinin aşkı da, özünde benim tarafımdan sevilmek tasarısıdır. Hedefime ulaşamam, yalnızca kendimi tamamıyla bir nesneye dönüştürerek, kendimi özgürlükten mahrum etmek için özgürlüğümü kullanarak mazoşizme yönelebilir ya da ötekini tam anlamıyla bir şeye, bir bedene dönüşmeye zorlayarak, sadizme yönelebilirim. Bu sapmalar kendi kendilerini yenilgiye uğratırlar. Ve yalnızca normal cinsel ilişkinin izole ve geliştirilmiş anlarıdır, ki nesnelliği yoluyla ötekinin özgürlüğüne hükmetme tasarısının özü de budur. Çünkü cinsel farklılaşma ve cinsel eylemler daha derin ontolojik yapılardan kaynaklanırlar. Cinsel eylemler yoluyla kendini tatmin etme girişiminde bulunan tutku, hayatına alınmış bir insana duyulan arzudur ve o insanla birlikte kişinin kanı ve canı, saf olgusallığı ve olasılığına dönüşür. Ötekinin etini kendime mal etmek amacıyla, ötekinin huzurunda kendimi ete dönüştürürüm. Tutkunun ideal amacı, hareketin, dünyanın hatta bilincin yok edilmesiyle her iki bilincin de kucaklamada tam anlamıyla tecessüm etmesidir. Bu, bir bilinç tarzının seçimidir: Neden bilinç tutku biçimine girerek kendini yok etmeyi seçer? Tutkuda bedenimi özel bir şekilde yaşarım ve bana dair olan dünya bir değişikliğe uğrar: Bedenim, eylemlerime ve kullanışlı-şeyler dünyasına karşılık gelirken, artık başka bir araç tarafından kullanılamayacak bir araç gibi hissedilmez; o et olarak yaşanır ve kendime dair dünyayı da bu etle ilişkili olarak kavrarım: Kendimi edilginleştiririm; kullanışları ve biçimlerindense, şeylerin maddi özlerine karşı daha duyarlı olurum: Bilinç, dünyanın pençesine düşmüş bir bedene dönüşür. Dünyanın ortasında bir şeye dönüşmeye oldukça yaklaşırım ve bu şekilde de ölüme. Tüm bunların anlamı, onu dokunulabilir kılmak yoluyla ötekinin özgürlüğünü kendi içinde zaptetme girişiminde yatmaktadır. Bu ideal amaç ötekinin bedeni üzerinde salt bir güce dönüşerek engellenemez bir şekilde başarısızlığa uğrar. Ötekinin de aynı şeyi yapması amacıyla, sarhoş olmayı isterim. Cinsel eylemin tüketilmesi

* Var olma nedeni. (ç.n.)

daha derin niyeti rahatsız eder, ki o da çelişkili olduğundan bir şekilde başarısızlığa mahkûmdur. Ötekinin özgürlüğü –öznelliği– fiziksel olarak zapt edilemez.

Elbette, ötekine dair olası tutumlar bu cinsel temanın varyasyonlarına indirgenemez; ama insanın birbiri ardına gelen davranışlar bütünü bu iki davranışın, yani aşkın ve tutkunun yalnızca ayrıntısıdır – ve de nefretin. Kesinlikle, belirli davranış biçimleri (yardımlaşma, mücadele, rekabet, taklit, arz, acıma, utanç, vb.) daha kolay tarif edilebilir, çünkü gerçek durumlara ve *pour-soi*'nın öteki ile olan tüm ilişkilerinin somut detaylarına bağlıdırlar; ne var ki, hepsi cinsel ilişkilerle kuşatılmıştır, çünkü bu davranışlar *pour-soi*'nın başkası-için-varlığını gerçekleştirmek ve bu gerçeklere dayanan durumu aşmak için kullandığı temel tasarılardır. Bu temel davranışların hepsi, bir hayal kırıklığı çemberinde hareket etmeye mahkûmdur; her biri ideal gayeyi başarmaksızın ya da açığa vurmaksızın bir başka biçim alır. Öteki prensipte erişilmezdir. *Ayrı anda* hem özne hem de nesne olarak kendimizi açığa vurduğumuzda ancak ötekine karşı tutarlı bir tutum içine girebiliriz, ki ilkesel olarak bu imkânsızdır. Ötekinin özgürlüğüne karşı tam bir saygı etiği bile başarılı olamaz, çünkü ötekinin özgürlüğünü sınırlayan bizzat benim varoluşumdur ve tasarılarımdan herhangi biri bu sınırı dayatır. Ötekini anlayış ile kuşatmak, onu anlayışlı bir dünyada yaşamaya zorlar ve anlayışsız bir dünyanın gerektirdiği diğer nitelikler ile değerleri geliştirmekten alı koyar. Eğitimde, başkalarının içinde büyütüldüğü değerleri ve ilkeleri başkaları için seçeriz ve onlar için özgürlüğü seçmek, onların özgürlüğünü daha az kısıtlamaz. Ötekinin özgürlüğünü kısıtlayan (ne yaparsak yapalım) bizzat kendi varoluşumuzdur ve intihar bile bu asli durumu değiştiremez: Eylemlerimiz her ne olursa olsun, onları gerçekleştirdiğimiz yer, hali hazırda bir ötekinin bulunduğu ve o öteki ile ilişkili olarak benim *de trop* olduğum bir dünyadır. Günah nosyonunun, insanoğlunun yakasını bırakmayan temel günahın kökeni de bu asli durumda yatmaktadır. Kendini doğrulama ötekini bir nesneye ve bir araca dönüştürür, ve asli tema farklı varyasyonları ile birlikte tüm ilişkilerimizde canlandırılır.

O halde, bir başkasının özgürlüğüne hükmedemem ve bir başkasının bakışının nesnesi olduğumda, iki özgürlük üstünlük mücadelesi verebilirmişçesine, kendi bakışımı ona yöneltebilirim; ama bunu yaptığımda o benim için bir nesneye dönüşür ve beni bir nesne kılan öznenin tüm faydasını kaybeder. Bu tutumumu sürdürebilir ve tüm insanları birer nesneye indirgeyebilirim; onlara karşı kayıtsız kalabilirim ve kendimi

bir tür pratik tekbencilik ile kuşatabilirim. O zaman ben bu dünyada yalnızmış gibi davranırım, nesneler ile işlevler ve araçlar ile meşgul olurum. Ama bu, açıkça kendini aldatmadır ve er ya da geç bu hayalden sert bir şekilde uyanırım; uyanmasam bile, ödediğim bedel nesnelliğimin, gerçekliğimin tüm anlamını yitirmektir; ve onu kaybetmemeyi başardığım sürece, gerçekliğin görmezden geliyor olduğum huzursuz edici anlamını yaşarım –her yerde bana bakılmasının getirdiği rahatsız edici bir his ve çaresizlik– çünkü kendimi gözlemlenmiyormuşum gibi kandırarak uygun savunma eyleminde bulunamam. Ötekine dair ikili tasarım yalnızca başarısızlığa uğramakla kalmaz, aynı zamanda öylesine karmaşıklaşır ki, sinirlendirici ve rahatsız edici bir unsura dönüşür: Bir taraftan, bir başkasının özgürlüğüne maruz kalmanın tehlikesine karşı kendimi koruyamam, diğer taraftan da ötekinin bu özgürlüğünü kendi varlığımı tamamlamak ve kendime kendi *raison d'être*'imi vermek için kullanmaya teşebbüs etmem.

Bu beyhude araçlarla başarıya ulaşmanın hüsranı içinde, *pour-soi*, ölümüne sebep olarak ötekinden kurtulmayı arzulayabilir. Bu nefrettir. Bu bir hayal kırıklığı politikasıdır, çünkü *pour-soi* tasarısının yarısını bir kenara bırakır ve erişilemez dış yüzünden kurtulmayı amaçlar. Bu kayıtsızlığı daha etkin bir şekilde yaşama girişimi, yalnız yaşamaktır. Bir başkasından bu biçimde nefret ederken, bir tür tiksindirici özellikten değil, ötekinin gücendirici aşkınlığından nefret ederim, onun, beni bir nesneye dönüştüren erişilmez öznelliğinden nefret ederim ve bu kişiden nefret ederek her şeyden –başkalarının varoluşunun genel ilkesinden– nefret eder ve her şeyi yok etmek isterim. Nefret karanlık bir duygudur çünkü kınanmayı talep eder ve bu kınamayı hor görür, ve bu nedenle herkesin özgürlüğüne meydan okumayı ve yok etmeyi amaçlar. Ne var ki, nefret başarılı olsaydı bile, tekbenciliğin kayıp masumiyetini yerine getiremezdi. Geçmiş yakamı bırakmaz; beni yargılar, beni ıslah edilemez bir nesneye, ölümüm denli önüne geçilemez bir kadere dönüştürür. Nefret hüsranın son darbesidir ve onun boşluğundan kaçılamaz ama boş yere patlak veren hayal kırıklığı döngüsüne yeniden girilebilir. [Bu noktada, Sartre şu dipnotu eklemiştir: "Bu etkenler bir kurtuluş etiği olasılığını yok etmez. Ama bu kurtuluşa, bu noktada sözünü edemeyeceğimiz radikal bir muhakemenin ardından varılmalıdır."]

Elbette kendimizi ötekilerin karşısında bulduğumuz gibi, yanlarında da bulabiliriz. Ne var ki, bu *biz* deneyimi aynı kökenden gelmektedir ve ilkel değildir. Ancak başkası-için-varlığın temel yapısı ile anlaşılabilir, ki bu da bir karmaşadır. Biz, nesne ya da özne olarak tecrübe edilebilir.

İki kişi, aralarındaki ilişkinin alabileceği bir şekle angaje olduğunda, bir üçüncü kişinin ortaya çıkışı durumu dönüştürür ve bunu pek çok yolla yapabilir, ama sıklıkla bir biz ya da onlar oluşturmak yoluyla yapar ve her halükarda bu, daima ve ister istemez ilkel yapıdaki bir değişikliktir. Başkalarının yanında ya da bir ustabaşı ya da ustanın denetimi altında çalışmak, nesne olarak bizin en aşağılayıcı ve radikal deneyimidir ve bu durumda ben, bir amaç ile belirlenmiş tam bir mekanik sistemde, diğerleri ve makineler ile yakından ilişki içindedir; üretilen nesneler ya da makineler işlemcilerin yerlerini ve rollerini beraberinde getirir. Ama bu yalnızca, nesne olarak bizin farkına varılmasına uygun bir durumdur. Bununla birlikte, her türlü durum da aynı şekilde gelişebilir. Ve herhangi bir ötekinin gerçekten gözleri altında olmaksızın, yapımızın bir parçası olarak, öteki için varoluşumuzun bilincinde olmamız gibi, özne ya da nesne olarak ötekiler için var olan bilinçlerin çoğulluğunun olasılığını gerektiren insanlığın varoluşunu da biliriz; ama bu yalnızca asıl yapıyı karmaşık hale getirmektir: sınıf bilinci ve grup yapısına dair çeşitli fenomenler ve toplumsal psikoloji buradan doğar. Kalabalığın deneyimleri ve kararsızlıkları, aşk ve tutkudaki kararsızlıklarla da yakından ilişkilidir. Kalabalığın içine karışmak, çaresiz yalnızlığını, sorumluluğunu ve özgürlüğünü unutma kaygısındaki bireysel bilince bir kaçış yolu sunar. Biz, ancak başkalarıyla ilişki içinde gerçekleştirilebildiğinden, insanlığın bu yolla gerçekleştirilmesi ancak bir üçüncünün varoluşunun gerçekleşmesi ile yapılabilir; prensipte insanlıktan farklı, gözlerinde insanlığın bir nesne olarak teşkil edildiği bir üçüncü beden. Bu yalnızca ideal bir kavramdır ve bizleri gören ama görünmeyen bir varlık olarak Tanrı fikrine karşılık gelir. İnsanlığa katılımımızı daima bir nesne, kaderini düzenleyen tarihi bir nesne olarak yaşamaya çalışırız ve bunu asla gerçekleştiremeyiz, çünkü Tanrı yoktur ve bu şekilde insanlığın onun gözünde bir nesneye dönüştüğü üçüncü bir beden deneyimi de yoktur. Böyle bir insanlığın bir dış yüzü yoktur.

Ortak özneler olarak varoluşumuz bizlere mamuller ve kamusal işaretler tarafından gösterilir. Özgürlüğü, ihtiyaçları ve olasılıklarıyla tüketici her zaman üreticinin aklındadır. Tüketicinin amaçları genelleştirilir ve pazardaki mallar evrensel olanı ve evrensel amaçları gösterir. Pazar, bana aşkınlığımı paylaştığımı, onlardan biri olduğumu gösterir. Kamusal hizmetleri ya da ortak bir nesneyi kullanmakla, evrensel bizden biri olarak standartlaştırılırım. Deneyim en çok ortak bir eylemle vurgulanır – kavga etmek, bir arada şarkı söylemek ya da yürümek gibi. Ama her durumda bu, varlığın temel yapısının değişmesi değil yalnızca psikolo-

jik bir deneyimdir. Başkası-için-varlık oluşumda ötekine açık bir dış görünüşle var olurum – gerçekten de nesnel olarak benim olan bir boyut. Biz deneyimindeki hiçbir şey bunu değiştiremez ya da ona bununla kıyaslanabilir bir şey ekleyemez. Temel durumdan kaynaklanan ihtilaf, kendilerini dünyanın hâkimi olmaya adamış tüm öznelerin bir bütünü olarak bizin tecrübesine yönelebilir ya da girebilir. Ama, ötekinin öznelliği radikal bir biçimde farklı ve erişilmez kaldığından, bu yalnızca bir dilektir; ve prensipte güya elde olmayarak tüm çabalarımı ve hilelerimi alt ettiğinde, onunla bir birliğe katılmayı ümit edemem. Bu biz tecrübesi kısmen, dünyanın bir kullanışlı-şeyler sistemi olarak örgütlenişine bağımlıdır, ve kısmen de, belirli durumlarda herhangi bir verili kişinin sahip olduğu izlenimi olabilecek ya da olmayacak kişisel ve değişken bir duygudur. Dünyanın kullanışlı-şeyleri, ki bunlar benim aşkınlığımı gerektirir ve biz tecrübesine vesile olur, zaten insanileştirilmiştir; ötekini beraberinde getirir ve onunla ilişkimde ötekini doğrudan tecrübe etmediğim sürece, benim için farklı bir anlam taşır: Hiçbir zaman birincil değillerdir, ne de temel ilişkinin yerini alabilirler. Özne olarak tecrübe edilen bizin değişkenliği, yargı altında bir nesneye dönüşene dek kendi temellerini tanımayı reddeden kentsoylu sınıfın anarşisinde görülebilir ve korku ve utanç yaratır. Hiçbir çıkış yolu yoktur: Bilinçler arasındaki ilişkinin özü birliktelik değil, ihtilaftır.

VI

O halde, *pour-soi* kendini *en-soi*'dan farklılaştırarak var olur ve bilgi ile eylemin koşulu da budur. Bilginin koşuludur, çünkü bu farklılaşma ile nesnel dünya –gösterildiği şekliyle– işaret edilir, örgütlenir ve incelenir; eylemin koşuludur, çünkü bu farklılaşma ile *pour-soi* –şimdi göstereceğimiz şekilde– kendini bir hiçlik olarak oluşturur ve kendini bir şey olarak oluşturmayı, *en-soi*'nın sorgulanamaz varlığını kazanmak için arzular. *Pour-soi* yalnızca dünyayı aşmaz ve böylece orada bir dünya olduğunu göstererek onu yorumlamaz (Heidegger tarafından gösterildiği şekliyle), aynı zamanda, kendi meydana getirici maddi doğası içinde *en-soi*'yı dönüştürerek, eylemleriyle sürekli olarak dünyayı değiştirir (ontolojik açıklamanın sınırlarını aşan metafizik bir sorun yaratan bir olasılık). *Pour-soi* neden eylemde bulunur ve eylemde bulunmak ne demektir? Ama bilmek ve yapmak insan yaşayışının en genel biçimleri değildir, çünkü bilmek bir sahip olma biçimidir. Genel üslup sahip olmak, yap-

mak ve var olmaktır. Bunlar tamamıyla birbirinden ayrı üsluplar değildir; örneğin, bir ahlaki fail kendini yaratmak için eylemde bulunabilir ve olmak için kendini yaratabilir. Felsefedeki mevcut eğilim, fiziğin maddeyi sürece, basit bir harekete dönüştürme eğilimini takip eder. Etiğin amacı, insana bir varoluş biçimi sağlamaktı; örneğin, Stoacılar ve Spinoza'nın amacı buydu. Ama eğer insanın varlığı eylemlerinin ardışıklığında çözülürse, ahlak insanı eylemlerinden öte bir statüye taşıyamaz ve eylemin üstün değerini yapmaya verir – Kant'ın yaptığı gibi. İnsani etkinliğin üstün değeri yapmada mıdır yoksa var olmada mı ve sahip olmak nerede devreye girer?

Eylem kavramını inceleyerek başlamalıyız. Bir eylem kasıtlıdır ya da gerçekten bir eylem değildir; yeri doldurulacak bir eksikliği getirir. Bu şekilde geriden, geçmişten ya da ilişkilerden motive olamaz: İlişkiler bütününden bir tecritle, bir ön ret eylemi ile (durumu bir nesne olarak farklılaştırarak) ve ardından da diğer bir ret eylemi ile bir amacı, bir farkı koyutlayarak, geçmiş ya da şimdiki zaman yorumlanabilir ve eylem için bir güdüye dönüştürülebilir. Yani, failin özgürlüğü tüm eylemlerin temeli ve vazgeçilmez koşuludur – var olan şeyden bilinçli bir kopuşla özgürlük ve mümkün olarak algılanan şeye doğru bir kişisel yansıma. İşçi, gerçekleştirilebilir bir gelecekte kendini daha iyi bir konuma getirerek, koşullarından ayrılana dek hayatın koşullarına başkaldırmaz. Eylemin güdüsü, eylemde bulunma eğilimine dönüşür ve eylem görünebilir bir amaca doğru hamle yapar. Bu kompleks ayrılmaz surette birdir; terimler karşılıklı olarak birbirlerini yorumlarlar ve basit bir şekilde birbirlerinden ya da herhangi bir başka terimden doğmazlar. Korku beni eylemde bulunmaya sürükleyebilir ama yalnızca kaybetmekten korktuğum şey zaten benim için bir ideal amaç olduğundan dolayı; ve eğer bu amacı reddedersem, korkunun benim üzerimde hiçbir yaptırım gücü kalmaz, temelsiz, akıldışı, anlamsız bir korkuya dönüşür. Şimdiden ayrılma ve geleceğe atılma hareketi, ki bu *pour-soi*'nın biçimsel yapılanışıdır (bilincine varmak), güdü, eylem ve amaçtır. Bu bütünsel anlamıyla eylem özgürlüktür ve özgürlük insan doğasının bir mülkü değil, insan varoluşunun kendisidir; *pour-soi*'nın bilinçli bir şekilde *en-soi*'dan ayrılışıdır, ki bu da her zaman belirli bir eylemdir.

> "*Pour-soi* için olmak, olduğu *en-soi*'yı iptal etmektir. Bu koşullarda, özgürlük bu iptal edişten başka bir şey olamaz. *Pour-soi* bu yolla özünden olduğu gibi varlığından da kaçar; başkalarının onun için *söylediğinden* farklı bir şey olur; çünkü en azından bu sınıflandırmadan kaçan, kendine verilmiş ismin

ötesinde olan, kendi hakkındaki atıfları aşan odur. *Pour-soi*'nın neyse o olması gerektiğini söylemek, olduğu şey olmayarak neyse o olduğunu söylemek, onun içinde varoluşun özden önce geldiğini söylemek, ya da tam tersi, Hegel'in formülüne göre onun için *Wesen ist was gewesen ist* demek, aynı anlama gelir – insanın özgür olduğu anlamına. Bu yalın gerçekle, aslında, eylemimi teşvik eden güdülerin bilincindeyimdir; bu güdüler bilincim için zaten aşkın nesnelerdir, dışarıdadırlar; sıkıca tutunmak için onları boşuna aramamalıyım: Varoluşumla onlardan kaçarım. Her zaman özümün ötesinde var olmaya mahkûm edildim, eylemimin etkin ve rasyonel güdülerinin ötesinde olmaya: Özgür olmaya mahkûmum." (*Varlık ve Hiçlik*)

Bu özgürlük maskelenebilir ama yok edilemez; kendimi aldatabilirim ama özgür olmaya son veremem. Böylece, korku ve sağlık gibi etkin ve rasyonel güdüleri dünyada verili olan ve karşı karşıya geldiğimiz, Tanrı, doğa, insan doğası ya da toplumdan gelen birer sabit unsur olarak görmeye başlarız – bir öz verilen ve *en-soi*'ya dönüşen *pour-soi*'nin erdeminde. Bu ölü bir dünyadır, geçmişin dünyası. Hayat ve özgürlük, her ne olursa olsun ya da her ne olmuşsa olsun, o şeyden ayrılmak demektir; yeniye doğru atılmak demektir ve güdüler ile amaçları oluşturan da bu daimi atılımdır; asla verili değillerdir. İnsanın dünyadaki mevcudiyeti bir varlık şekli değil, bir yapma, seçme ve kendini yaratma şeklidir.

"Herhangi bir yardım almaksızın, en küçük ayrıntısına kadar ve tamamen kendini yaratma gerekliliğine terk edilmiştir. Bu nedenle, özgürlük bir varlık değildir: İnsanın varlığıdır, yani, var olma ihtiyacıdır. Eğer insanı öncelikle bir doluluk olarak tasavvur edersek, sonradan onun içinde özgür olabileceği anlar ya da psişik alanlar aramak saçma olacaktır: Kişinin daha önceden ağzına dek doldurduğu bir kabın içinde boş yer aramak gibi. İnsan kimi zaman özgür kimi zaman da bağımlı olamaz: Ya tamamen ve her zaman özgürdür ya da özgür değildir." (*Varlık ve Hiçlik*)

Güdüler ve amaçlar gibi, irade ve tutkular da aklın verili halleri değildir, ama *pour-soi*'nın kendisi gibi, olan şeyden ayrılmak yoluyla ve henüz var olamayan şeye atılmak yoluyla teşkil edilirler: Bunlar insanın özgürlüğünü ifade eden ve donatan unsurlardır; öznesi olduğu bir şeyin belirleyici etkenleri değillerdir. İrade, tutkulardan daha özgür değildir, çünkü o, kendisini mevcut varoluşun ardındaki bir amaca doğru fırlatan özyapılanmasıyla kendi içinde *pour-soi*'dır; irade ya da müzakere bu özyapılanma üzerine düşünmekle ortaya çıkan bir artımdır; kendini belir-

lemekten çok bir kendini sınamadır, çünkü "müzakere ettiğimde, zar atılır". Eğer müzakere edersem, bunun nedeni, eylemde bulunmadan önce kendime eylemime dair rasyonel bir hesap verme tasarımın bir parçasıdır. Kendi mükemmelliği içinde iradenin tatmin edilmesi ("yapmayı istediğim şeyi yaptım"), daha derin bir seviyede birincil bir eğilime duyulan bağımlılığı ortaya çıkartır, bir '*en-soi-pour-soi*' olma tasarısını, ki bu da gerçekleştirilmeye çalışılan şeyin bir şeklidir.

Ben, başlangıçta tasarım olan, yani kendisini amacı ile tanımlayan bir varlığım; geçmişe düşen kendimden (olgusallığımdan) ve mevcudiyetime doğru dünyadan ayrılmış olmakla, varlığın herhangi bir biçimiyle aşkınlık olarak özdeşleştirilemeyecek olsam da, özdeşleştirilebileceğim bir varlık biçimine doğru giden bir aşkınlığımdır. Bu ayrılışı, bu aşkınlığı doğrulamanın binlerce yolu vardır: Örneğin, kendimi onunla özdeşleştirerek bedenimi yaşayabilirim; ya bedenimin tahammül sınırları ya da hazları içinde, ya da çilekeş terk edişler veya hastalık hastası bir tutumla; ve çeşitli benzer yöntemlerle geçmişimle ve dünyadaki şeylerle ilişki kurabilirim. Asli tasarım, kendime dair seçimim, asli seçeneğin birer açıklaması olan seçimlerle hazırlanabilir. Kişi belirli bir durumda aksini de seçebilir (örneğin, ondan vazgeçmek yerine uzun bir yolculuğun yorgunluğu ile yola devam etmeyi seçebilir); ama ancak bir değişim, asli tasarı ya da kendime dair seçimimde bir değişiklik (bir hastalık hastası olmaktansa, örneğin, bir atlet olmak) pahasına. *Teoride*, eylemin herhangi bir ayrıntısının izi geçmişe, asli seçime doğru sürülebilir; ki bu, *pour-soi*'nın kendisini kendisinden ve dünyadan ayırışından –dünyada-var-olma tarzından– başka bir şey değildir.

Bu analiz, kişilik ve davranışı açıklayan ve anlayan bir varoluşçu psikanalizin olasılığına işaret eder. Koşulların baskısına gösterilen psişik bir tepkide geçmiş olayların belirleyiciliğini reddetmekle, Freudcu psikanalizden ayrılır. Basitçe, bu tür bir varoluşçu psikanaliz şu temel ilke üzerine kurulur: Karakterin her bir jesti ve tutumu, geçmiş bir psişik durumun nedenleri üzerinden değil, birincil ve ikincil yapılarının tüm kişilikle bütünleşmesi üzerinden yorumlanacaktır. Aşağılık kompleksi, bu açıdan birincil bir yapı, bir başkasının önünde kendimi ikincil derecede yansıtmamdır: "Başkası-için-varlığımı üstlenmeyi seçtiğim yol budur, ötekinin varoluşu için bulduğum özgür çözüm yoludur – engellenemez bir skandal." Tüm kişiliğimi ifade ederim, yani, en küçük bir eylemle, gerçekleştirilmemiş seçimimi; tıpkı, önemsiz nesneyi kavrayışımla dünyayı örgütlü varoluşa dönüştürmem gibi. Ben olan bu temel özgürlük eylemi, ki onunla kendimi baki kılarım, dünyada kendime dair yaptı-

ğım seçim ve aynı zamanda dünyayı keşfimdir. Asli seçimimin bilinci, benim kendime dair bilincimdir. Bilinçli olarak, kendimi olduğum şeyden ve mevcut olduğum durumdan ayırt ederim; yani, onlarla nasıl ilişkili olacağımı seçerim: "Seçim ve bilinç tek ve aynı şeydir." Birincil ve temel tasarım, daima, varlık sorununun çözümünün ham halidir; bir çözüm değildir ve ancak yaşayarak anlaşılabilir. Her zaman kendimiz için mevcut olduğumuzdan, ne olduğumuza dair analitik ve ayrıntılı bir bilince sahip olmayı umut edemeyiz. Ve kendimizi seçerek, dünyayı olduğumuz şeyin bir imgesi olarak yorumlarız: Şeylerin değeri, hayatımda oynadıkları rol, onlarla ilişkim, seçimimin imgesinin bir taslağını çizer.

Varlık sorununun çözümünün taslağını çizen bu birincil seçimim her zaman değiştirilebilir ve bu öyle radikal bir değişikliktir ki, beni farklı bir şekilde davranmaya iter. Özgürlüğümü gerçekleştirdiğimde hissettiğim dehşetin anlamı, seçimimin farklı şekilde de olabileceğini fark etmemdir; yani, benim *de jure* değil *de facto* olmam ve doğrulanmayan, önceki herhangi bir durumdan kaynaklanmayan bu seçimin tüm değerlerim, tüm gerçekliklerim ve tüm yorumlarımın temeli olmasıdır. Kendisini asılsız olan *en-soi*'dan ayırmakla, *pour-soi* kendisini asılsız kılar. Koşullandırılmamış, mutlak temel seçimim güvenilmezdir ve değiştirilebilir. Ne var ki, dünya bizim tarafımızdan yapmış olduğumuz bu temel seçim aracılığıyla yorumlandığından ve anlaşıldığından, her zaman mümkün olsa bile, bu tür bir radikal değişiklik zordur ve olası değildir. Başka seçim başkalarının seçimidir; bizim için kolay bir olasılık değildir.

VII

"Özgürlüğe karşı sağduyunun kullandığı belirleyici argüman, bize kendi iktidarsızlığımızı hatırlatmaktan ibarettir. Konumumuzu iradeyle değiştirebilmekten uzakta, kendimizi değiştiremediğimiz görülür. Sınıfımın, ulusumun, ailemin kaderinden kaçma, hatta kendi gücümü ya da kaderimi inşa etme, zevklerimin ya da alışkanlıklarımın en az önemli olanlarını zaptetme 'özgürlüğüm' yoktur. İrsi bir frengi ya da tüberkülozla, bir işçi, bir Fransız olarak doğdum. Her ne olursa olsun, bir hayatın tarihi bir hüsran hikâyesidir. Olayların zorluk katsayısı öylesine yüksektir ki, en önemsiz sonucu elde etmek için yıllarca sabır göstermek zorunda kalırız. Dahası, 'ona hükmedebilmek için doğaya itaat etmek' gereklidir; yani, eylemimi iç içe geçmiş bir determinizmle gerçekleştirmek zorundayımdır. İnsanoğlu, 'kendisini yaratmaktan' çok daha fazla, iklim ve toprak, ırk ve sınıf, dil, parçası oldu-

ğu kolektivitenin tarihi, mirası, çocukluğundaki belirli olaylar, edinilmiş alışkanlıklar, hayatının büyük ve küçük olayları tarafından 'yaratılmış' gibi görünür." (*Varlık ve Hiçlik*)

Özgür denilen varlığın, tasarılarını gerçekleştirebilen bir varlık olduğu doğrudur ama gerçek olanın reddedilmesi ve olası olanın yansıtılması özgür eylemin temel anlamıdır ve karşılaşılan direnişler, özgürlük ile gereklilik arasındaki farkı yaratan eylemin koşuludur. "Direnen bir dünyaya angaje olmuş özgür bir *pour-soi* olamaz." Özgür olmak amacın uygulanabilirliği anlamına gelmez; kişinin istediği şeyin elde edilmesi değil fakat kişinin istediği şeyin tanımlanması anlamına gelir; ama geniş anlamıyla bu, kişinin hayatını nasıl ele alacağına ve peşinden koşacağı amaçlara dair seçimini belirlemesidir. Aynı zamanda, özerk seçim yalnızca bir dilek ya da amaç değildir; eyleme dönüşmediği sürece gerçek değildir: Bu açıdan, mahkûm her zaman kaçmak ya da azat edilmeye çalışmakta özgürdür – rahatça yürüyüp gitmek ya da özgür bırakılma hayalini kurmaktan farklı bir şekilde. Bilinç kendini verili olandan ayırana dek özgürlük devreye girmez; ki bu da bilgi ve eylemin temelidir ve yeni bir duruma doğru atılmış bir adımdır. "Böylece özgürlük, olumlu bir varlığın ortaya çıkışı değil, verili bir varlıkla ilişki içindeki varlığın yokluğudur." Tüm varlıkları gerektirir ve bu nedenle kendinin kaynağı olamaz. Özgürlüğün olgusallığı, var olan şeyden ayrılmak yoluyla, onun verili olana bağlanmasıdır. Mekânım, bedenim, geçmişim, bir başkası ile olan asli ilişkim; tasarımlarımla aydınlatılan bütünsel durumunun yapısal unsurları bunlardır.

Mekânı sınırlandırmam olgusallığımın biçimlerinden biridir ama bu mekânın anlamı ve onun bir engel, bir fırsat, bir başlangıç noktası, bir kayıtsızlık olup olmadığı benim özgür tasarılarıma bağlıdır. Geçmiş değiştirilemeyecek bir biçimde belirlenmiştir ama değerlendirilmesi şüphelidir – benim için ne anlam ifade ettiği, onunla ne yaptığım, hayatımda oynadığı rol. Bin bir biçimde geçmişimi seçebilir ya da onu inkâr edebilirim. Devamı her ne olursa olsun, geçmişin anahtarı açık gelecektedir. Bu nedenle Yunanlılar her zaman şöyle demiştir: "Ölümüne dek hiçbir insana mutlu demeyin." Geçmiş geleceği belirlemez. Bunun yerine kişi şöyle demelidir: "Eğer bu tür bir geçmiş istiyorsan, bu şekilde davran." Bir geleneği seçebilir ve devam ettirebilirim, bir bağlılığı inkâr edebilir ya da yerine getirebilirim, bir deneyimden ders alabilir ya da onu yok sayabilirim, ortaya çıkmış bir zayıflığın üstesinden gelebilirim ya da onu kullanmaktan kaçınabilirim; ve bu şekilde geçmişime dair özgürce davra-

nırım ve geleceğe dair yaptığım seçimlerle onu çeşitli güdülere dönüştürebilirim.

Tasarılarım üzerinden çevreme ve tasarılarımı etkileyen olaylara anlam veren benimdir: Konumumu ben yaratırım ve ondan sorumlu olurum, ve içinde özgür olduğum durum da budur. Bilinçli bir şekilde kendimi orada olandan ayırırsam, dünyayı değil, onun varoluşunu ve benim için anlamını oluştururum: Özgürlüğüme, olaylardan bağımsız olarak ve onlara karşı kayıtsız kalarak ve bazı projeler uğruna onları değiştirmek için kendimi olaylardan ayırma ve onlar üzerinden eylemde bulunma kapasitemle erişirim. Bir bağımsız ve kayıtsız olaylar düzeninin içindeki amaç kısmen bilinebilir, kısmen sabit, kısmen de değiştirilebilir olarak kavranılamaz kalacaktır; ve amacın hayata geçirilebilirliği de bu yolla koşullanır. Bu nedenle, düşünceye dayanan amaç açık, ampirik ve dönüştürülebilirdir. Bu, dünyayı yalnızca tasarılarımla yorumlarım demek değildir, böylelikle olaylara zorluk ya da faydalılık katsayısı veririm; bu, tasarılarımı kısmen kullanım deneyimi ve nesnelerin olasılığı üzerine şekillendiririm ve beklenmedik olana izin veririm demektir.

Çıkarlarım ve tasarılarım açısından dünyaya bu şekilde bir yaklaşım, dünyadaki başka insanların mevcudiyeti ile karmaşıklaşır. Temelde farklı bir bakış açısından hoşlandıklarından ya da farklı bir yorum getirdiklerinden değil, çoğu şey bana zaten üzerinde çalışılmış, kullanılmış, belirli kullanımlar için standartlaştırılmış olarak sunulduğu için: Onlara tasarılarım yoluyla anlam vermek yerine, onlar bana ne yapacağımı söylerler ve bu nedenle, ben tasarılarım olduğumdan, bana ne olduğumu söylerler; ve bu hazır anlamlarla zaten içinde yaşanılan ve örgütlenmiş dünyanın toplumsal kuralları, kişisel olarak bana değil ilgili herkese yöneliktir; bu kurallar ve anlamları benimseyerek ya da onlara itaat ederek kişisel olmayan bir hale indirgenirim. Bu tanımlanmış anlamlar, el altında bulunan teknikler dünyası, bir olası gerçekliğe bağlıdır, ki bu da bağımsız bir gerçeklik olarak *en-soi*'nın karşısındaki *pour-soi*'nın varoluşundan kopartılamaz. Bedenimi ve mekânımı yaşadığım gibi, bu araçlarla insan türüne katılımımı *yaşarım*. Dünyayı, proletaryanın basit siyah beyaz bakış açısıyla mı yoksa burjuvanın gölge oyunlarıyla mı göreceğimi tasarılarım yoluyla belirleyen ben değilimdir: "Yalnızca ham varoluşların önüne atılmış durumda değil, aynı zamanda onları ortaya çıkartmak için hiçbir şey yapmama gerek olmaksızın bana anlamlar sunan işçi sınıfının, Fransızların da önüne atılı durumdayımdır." Ama bu yöntemler ve standartlaştırılmış anlamlar ile talimatlar kendi başına eylemde bulunmazlar; ancak dışarıdan bakıldıklarında ve kullanıldıkça analiz edildikle-

rinde birer yöntemdirler; kullanımda kişisel amaçlara doğru kendiliğinden yönelimlerdir. Dil en önemli örnektir, kullanımın geliştirilmesiyle donanımlı ve dilbilgisi kuralları açısından formüle edilebilirdir, ama spontane kullanımda cümle kişisel kelimeleri ve canlı kişisel niyette belirtilen şeyi aşar; ve bu ancak kurallarca belirlenmiş kurulu kullanım temelinde mümkündür. Üzerinde çalışılmış, standartlaştırılmış, talimatlar ve yöntemlerle donatılmış insan dünyası, özgürlüğü koşullandırır ve kolaylaştırır ve onun yerini almaz. Bu, bir ulusa, bir sınıfa, bir aileye, vb. ait olan bir insan olmak demektir: Bunlar kişinin tasarılarının koşullarıdır, ki kişi bunları hem korur hem de geride bırakır. Kendimi tasarılarımda işte *bu* koşullardan ayırırım. Ve bu yolla, tasarılarım aracılığıyla insan türünü yaratmaya yardımcı olurum; tıpkı dilin yasalarla değil kullanımla yaratılması gibi.

Her ne kadar başkalarınca sağlanan hazır anlamlar ve yöntemler özgürlüğümü yalnızca koşullandırıyor ve onu kısıtlamıyorsa da, başkalarının varoluşu özgürlüğümü kısıtlar. Bu yalnızca, bir başkasının bana dair imgesini ya da fikrini değiştiremeyeceğim ya da tam olarak bilemeyeceğim anlamına gelmez; bu önemli değildir: Varlığımın temel nesnel gerçeği olan şey, ki bu nedenle özgürlüğümü kısıtlayabilir ve kısıtlar, benimki dışında bir özgürlük karşıma çıktığı andan itibaren varlığın başka bir boyutunda var olmaya başlamamdır ve bu kez, ham varoluşlar üzerine bir anlam vermeme dair ortada hiçbir soru ya da başkalarının belirli nesnelere vermiş oldukları anlamlar üzerinde hiçbir hükmümün olmamasıdır: Kendimi bir anlam verilmiş gibi görürüm ve bu tutunabileceğim ya da fayda sağlayabileceğim bir anlam değildir. Bu noktada bana dair kurtulamayacağım ve yaşayamayacağım bir boyut vardır; verilidir ve katlanılmak zorundadır. Bu noktada ve bu anlamda, olmayı seçmediğim bir şeyimdir. Özgürlüğümün bu şekilde kısıtlanması yasaklamalar yoluyla başkalarınca dayatılmış bir kısıtlama değildir, ama bir başkası için nesne olmam gerçeğine bağlıdır ve burada yaşanmış konumum (tamamen özgürlüğümle bilgilendirilen) nesnel bir yapıya dönüşür: Bir Yahudi ya da bir işçi oluşum, bir başkası için, benim için olduğu gibi yaşanmış bir durum değildir ama bir tespittir. Bir başkasının özgürlüğünü ancak onu kabul ederek fark edebilirim; seçemediğim ya da bilemediğim ve benimseyemeyeceğim dış yüzüm, başkalarının özgürlüğüdür ve benim özgürlüğümün önünde bir engel ya da sınırlamadır. Mutlak somutluğuyla olduğum şey ancak bir başkasına görünür; onun tanımladığı kelimeler soyuttur ve bunları kendime uyarlayamam. Özelliklerim, onlarla tanımlanmayan bir başkası için verilidir, nesneldir ve onlarla özdeşleşmiş

olan ben onları fark edemem: Bu açıdan, özelliklerim fark edilemez. Ancak ben onları fark etmeye çalıştığımda fark edilemez oldukları anlaşılır, ki ötekini özgür özne ve kendimi onun nesnesi olarak kabul ettiğimde yaptığım şey de budur. Bana yapıştırılmış etiketleri –çirkin, zayıf, Yahudi, vb.– pasif bir şekilde almam, onlara kendi temel tasarılarıma göre tepki veririm: Onlarla gurur duyarım, onlardan utanırım, onlara karşı kayıtsız kalırım, vb. Bu nedenle, başkaları için bu özellikler basitçe *vardır*; benim içinse ancak seçilmişçesine vardır. Bir başkası için olduğum şeyi ne reddedebilirim ne de o olabilirim; onu özümsemek zorundayımdır. O halde farkına varılmayan bu şeyler (başkasının gözünde benim özelliklerim) benim tarafımdan var edilmezler ve konumumun sınırını ve dış yüzünü oluştururlar, yine de temel tasarım açısından ve ötekinin özgür varoluşunu tanırken, onları dikkate almam gerekir. Bu açıdan, dışarıdan gelen ve özgürlükle ele alınmayı talep eden, kişinin kendisininmiş gibi benimsenen, yine de dışsallığını asla kaybetmeyen bir zorunluluğa benzerler ve onun doğasını taşırlar. Fark edilmesi gereken, fark edilemez şey budur. Bir başkasının özgür varoluşunun nesnesi olmaktan kaçamam, bu da özgürlüğümü kısıtlar ve bana öteki tarafından atfedilen konumu ve özellikleri yaşayamam, ama en azından tüm bu durumu, ötekinin özgürlüğüyle kısıtlanmayı arzulayabilirim ve bu da konumumun içinde, benim seçimime dayanan dışsal bir sınır getirir. Kendi özgürlüğümün ötesinde bir özgürlük, kendi konumumun ötesinde bir konum olduğunu görürüm ve bu benim dünyanın orta yerinde bir başkası için var olmamı gerektirir ve ben bu durumu arzulayarak ve özel koşullar altında ona tepki vererek, her ne kadar fark edilemez kalsa da, bunu özgürlüğüm altında kendi durumuma dönüştürürüm. Dışarı çıkıp, kendimi bir Fransız ya da bir işçi olarak göremem ama kararlı bir biçimde Fransız ya da işçi olmak için bunu üstlenebilirim. Bu kendimden uzaklaşmaktır: Kendim için, ben bir hiçliğimdir.

Ölüm tarafından dayatılan kısıtlama da yanlış yorumlanmamalıdır. Heidegger'in ölüm benim mutlak olasılığımdır şeklindeki anlayışının aksine, ölüm aslında *benim* olasılığım bile değildir, "olabileceğim şeyin her zaman mümkün olan iptalidir ve olasılıklarımın dışındadır". Ölüm meydana gelişi açısından rastlantısaldır ve bu nedenle de saçmadır: Anlamına bir hayat vermekten uzaktır, kuşku ve sürüncemeyle bu anlamı terk edebilir. "Bir ölüme dair tasarım anlaşılabilirdir (intihar, şehitlik, kahramanlık gibi), ama artık dünyadaki mevcudiyetimi gerçekleştirmemeye dair belirsiz bir olasılık olarak *benim* ölümüme doğru tasarım anlaşılamaz, çünkü bu tasarı diğer tüm tasarıların yok edilmesi olacaktır.

Böylece, ölüm benim özel olasılığım olamaz, *benim* olasılıklarımdan biri bile olamaz." Olumlu açıdan, ölümüm, ötekinin bakış açısının benim bakış açıma karşı kazandığı zaferdir: O halde, tüm hayatım yalnızca *vardır* ve artık kendi sürüncemesi değildir, kendine dair sahip olduğu bilinç ile değiştirilemez. Hayat kendi anlamına karar verir çünkü daima sürüncemede kalır; ölü olan hayat aynı zamanda değişmeye de devam eder, ama zar atılmıştır; bu, yaşamın ölülere ve onların kuşkulu işlerine verdiği anlamdır. Ölünün kaderi her zaman yaşayanın ellerindedir. Ölüm yok olma değil, öznelliğimin dünyanın dışına çıkmasıdır; benim anlamlarım ve izlerim olan ve başkalarının ellerinde şekillendirilen anlamları ve izleri geride bırakırım: Yalnızca kendi dışsal boyutumda var olurum. Bu nedenle, hayatımı ölüm açısından yönlendirmek, başka birinin bakış açısını benimseyerek kendi öznelliğimi yönlendirmek olacaktır ve bu da imkânsızdır. Böylece, Heidegger'in aksine, benim olasılığım olmaktan uzak olan ölüm, ilkesel olarak benden uzak olan ve özünde olgusallığıma ait olan bağımlı bir gerçekliktir. Ölüm, doğum gibi saf bir gerçekliktir. "Ölmek için özgür" (Heidegger) değilim, ama ölen özgür bir varlığım. Ölümü öznelliğimin anlaşılamaz sınırı olarak kabullenirim – bir başkasının özgürlüğü ile kısıtlanarak özgür olmayı seçmem gibi. Her iki durumda da bu kısıtlamayı özgürlüğüm karşısındaki bir engel olarak karşılamam.

O halde bu, özet olarak Sartre'ın insan özgürlüğüne dair bakış açısıdır. *Pour-soi* kendi konumundan başka bir şey değildir; bir-durum-içinde-varlık, aynı anda oradaki-varlığını ve ötesindeki-varlığını göz önünde bulundurarak, insanın dünyadaki mevcudiyetini tanımlar. İnsanın dünyadaki mevcudiyeti, aslında, onun oradaki-varlığının daima dışında olan varlıktır. Ve bu durum, dışında-varlık tarafından yorumlanan ve yaşanan oradaki-varlığın örgütlenmiş bütünlüğüdür.

> "Bu sarp ve tozlu yol, sahip olduğum bu kavurucu susuzluk, insanların bana içecek bir şey vermeyi reddetmesi; çünkü hiç param yok, ne de onların ülkesinden ve ırkındanım; bu benim, belki de kendim için kararlaştırmış olduğum amaca erişmemi engelleyecek olan bu bedensel yorgunlukla, düşmanca insanların ortasındaki terk edilmişliğim. Onu açık ve net bir şekilde formüle edinceye dek değil, ama orada, benimle ilgili her yerde olduğu ölçüde, bütün bu gerçeklikleri bir araya getirdiği ve açıkladığı ölçüde, onları karmaşık bir kâbusa dönüştürmektense bir bütün olarak düzenleyen de, bu *amaçtır*." (*Varlık ve Hiçlik*)

Verili olanı aydınlatan seçili amaç böyle yapar, çünkü bu verili şeyin

aşkmlığı olarak seçilmiştir – idealler somut ve ampiriktir. *Pour-soi*, durum ile ilişkili önceden verili bir amaç olarak ortaya çıkmaz; ama durumu 'yaratarak' 'kendini yaratır' ve tam aksini.

Bu özgürlük sorumluluk gerektirir. Bir durumun içinde olmak, ki bu insanın dünyadaki varlığıdır, kişinin kendi varlığının kökeni olmadan var olma biçiminden sorumlu olmasıdır. Kaçınılmaz olarak sorumluyum çünkü yalnızca bana ait olan amaçlarım durumumu belirler. Yaşanmış bir şeydir, acısı çekilmiş bir şey değil; bana olanlar açısından, hayatımın tartışmasız yazarı oluşumun bilincindeyimdir. Aynı zamanda, zamanımda yaşanan savaşlardan da sorumluyumdur.

> "Bu nedenle, tam anlamıyla özgür, anlamı olmayı seçtiğim devirden ayırt edilemez bir şekilde, savaştan sanki onu ben ilan etmişim gibi sorumlu olarak, onu kendi konumuma dahil etmeksizin hiçbir şeyi yaşayamayacak şekilde, kendimi tamamıyla ona angaje ederek ve ona damgamı vurarak var olduğum andan itibaren, kendi dünyamın *ağırlığını*, bir başkasının bu yükü hafifletmesine izin vermeksizin taşırım ve buna dair bir pişmanlığım ya da özrüm yoktur. (...)
> "Bu koşullar altında, dünyada meydana gelen her olay benim için bir *olasılık* olduğundan (faydalanılmış, kaybedilmiş, aldırılmamış bir olasılık), ya da, bizim başımıza gelen her şey bir *şans* olarak değerlendirilebileceğinden, yani bize varlığımızda kuşkulu olan bu varlığı gerçekleştirmenin sadece bir vasıtası olarak göründüğünden ve aşkınlıklar-aşkınlar olarak başkaları da yalnızca birer *olasılık* ve *şans* olduğundan, *pour-soi*'nın sorumluluğu tüm dünyaya bir insan-dünyası olarak yayılır. Tam da bu nedenle, *pour-soi* dehşete kapılır; yani, kendi varlığının ya da ötekinin ve dünyayı şekillendiren *en-soi*'nın varlığının yaratıcısı olmayan bir varlık olarak, fakat kendi içinde ve kendi dışındaki her yerde varlığın anlamını belirlemeye zorlanır. Kendini dünyada bulduğu andan itibaren başlayan bir sorumluluğa fırlatılmış varlık koşulunun dehşetle farkına varan kişinin artık vicdan azabı ya da pişmanlığı ya da özrü yoktur; o, mükemmel bir şekilde açığa çıkmış ve varlığı bu açığa çıkışın içinde yatan bir özgürlüktür yalnızca. Ama (...) çoğu zaman kendimizi kandırma yoluyla bu dehşetten kaçarız." (*Varlık ve Hiçlik*)

VIII

Pour-soi'yı kişinin tasarladığı bu amaçlar tanımladığından, bu tür amaçları insan etkinliğinin anahtarı olarak incelemek gerekir. İnsani eğilim-

leri olan psikologların analizleri yardımcı olamaz, çünkü bu analizler insanın dünyadaki mevcudiyetinin karakterini, bu atıflara arzuladığı şekilde sahip olan birer madde olarak ve arzuları bilincin somut şekilleri olarak (bir şeyi arzulamak), aşkın, yansıtıcı olarak ele alarak, bu karakteri çarpıtır; ve tüm insanlar, kişinin kendi olan temel tasarıyı açığa çıkartan bir davranış biçimiyle vardır. Bu tasarı nedir? *Pour-soi*, *en-soi* olmanın reddedilmesidir, kendini ayırarak var olur ve kendisi bir var olma tasarısıdır. Ne? *Pour-soi*, *en-soi* olmayarak var olur ve bu inkâr kendini *en-soi*'ya doğru bir yansıma olarak tanımlar: İnkâr edilen *en-soi* ile yansıtılan *en-soi* arasında, *pour-soi* hiçbir şeydir. Bu inkârın ben olan nihai amacı *en-soi*'dır. İnsanın dünyadaki mevcudiyeti *en-soi* olma arzusudur. Ama zaten karşılaşılmış ve reddedilmiş olan *en-soi* değil elbette. İnkâr, kendi olasılığına, kendi asılsızlığına, kendi saçmalığına karşı *en-soi*'nın isyanı ile aynı şeydir. *Pour-soi*'nın olgusallığını yaşadığını söylemek, bu inkârın bir varlığın kendi varlığını bulmaya dair boş çabası olduğunu söylemektir. *Pour-soi*'nın olmak istediği varlık kendi kaynağı olan bir *en-soi* olmaktır; yani, kendi güdüleri için olan *pour-soi* gibi, kendi olgusallığı için olmak. *Pour-soi*'nın olmayı arzuladığı şeyden en ufak bir ayrılma olmaksızın, bilincinde olduğu şey ile tanımlanan, kendine dair sahip olacağı saf bilinç ile, kendi içinde, kendi varlığının kurucusu olacak bir bilinçliliktir bu. Bu Tanrı idealidir. İnsan özünde Tanrı olmayı arzular. İnsan tutkularının ve amaçlarının nihai anlamı budur, ama bu, kendi özellikleri içinde onların oldukları şeyi teşkil etmez, ki bu da zihinsel bir özgür üretimdir. Nihai anlamda kendi varlığımın yaratıcısı olma tutkusu olan olma tutkusu, pratikte varlık şekliyle, olgusallığımla yaptığım şeyle ifade edilen tutkudur.

"Böylece, *en azından* üç aşaması olan büyük karmaşanın sembolik yapıları ile yüz yüze geliriz. Ampirik tutkuda, *kişi* olan ve varlığın kendi varlığında nasıl sorgulanacağına karar vermiş olan temel ve somut tutkunun bir sembolünü görebilirim; ve bu temel tutku, kendi açısından, somut bir şekilde ve dünyada, kişiyi kuşatan belirli durumda, genel olarak varlığın arzusu olan ve *kişinin insani gerçekliği* olarak değerlendirilmesi gereken soyut ve önemli bir yapıyı ifade eder; kişinin başkalarıyla birlikteliğini sağlayan, yalnızca kıyaslanamaz bireyleri değil, insanlığı da ilgilendiren bir gerçek olduğunu doğrulamayı imkânsız kılan bir yapı. (...) Soyut saflığında varolma arzusu, temel somut arzunun *gerçeğidir* ama gerçek anlamda yoktur (...) soyut ve ontolojik yapı, yani 'varolma arzusu' kişinin temel ve *insani* yapısını güçlükle temsil eder, özgürlüğünün önünde bir engel oluşturamaz. Aslında, özgür-

lük varlığın iptaline asimle edilebilir: Özgür olarak adlandırılabilecek tek varlık, kendi varlığını iptal eden (kendini ondan ayıran) varlıktır. Dahası, bu iptal edişin *var olma eksikliği* olduğunu ve bunun aksinin olmayacağını da biliyoruz. Özgürlük kesinlikle kendini varlıktan yoksun bırakan varlıktır. Ama göstermiş olduğumuz gibi, tutku varlığın yokluğu ile eşanlamlı olduğundan, özgürlük ancak kendini varlığın tutkusu kılan varlık olarak ortaya çıkabilir; yani, *pour-soi*'nın *en-soi–pour-soi* olma tasarısı olarak. Burada, hiçbir şekilde özgürlüğün özü ya da doğası olarak kabul edilemeyecek soyut bir yapıya ulaştık, çünkü özgürlük varoluştur ve onun varoluşu özünden önde gelir; özgürlük somut olan ve kendi seçiminden –yani, *kişiden*– ayırt edilmeyen bir durumdur. Ne var ki, ele alınan yapıya özgürlüğün *gerçekliği* denilebilir, yani bu özgürlüğün insani anlamıdır." (*Varlık ve Hiçlik*)

İnsanın yapısını ve arzunun nihai anlamını ortaya çıkartan ontolojik analizler, arzusunun nesnelerinin peşinden koşan insanın faaliyetlerinin ampirik analizlerine de yer verir. Aslında arzu varlığın yokluğu, bir tamamlama çabasıdır. İnsanın dünyadaki mevcudiyeti, varlığın tamamıyla ve yalnızca neyse o olan *en-soi*'dan kopmuş halidir ve bu kopuş ile kendini, kendi amacını teşkil eden bir bilinçten ayrılış değil, onunla özdeşlik olan bir bilinç arayışı içindedir. Bu tutku, insanın çeşitli faaliyetlerinde kendini gösterir; yapma ve yaratma, sahip olma ve olma arayışında. İnsani tutkuyla yönlendirilen bu çeşitli faaliyetlerde, insanın temel tasarısı olan sebebi-kendinde-şey (self-caused-thing-in-itself) olma tasarısının biçimlerinin izini sürmek, varoluşçu bir psikanalizin işidir.

İlk elden, yapmak ve yaratmak faaliyeti bir var olma ya da daha yaygın şekliyle bir sahip olma meselesine indirgenebilir. Bir şey yaparak ya da bir sanat eseri yaratarak, sanatçı dünyada rastladığı ve damgasını vurmak istediği kendi dışında bir şeye sahip olmayı amaçlar; bilmeyi arzulamakla bilim adamı, bu bilinen nesneyi, kendinin kılan bir şekilde ve aynı zamanda kamuya açarak ve nesnel hale getirerek kendine mal etmek ister; sporda oyuncular, yalnızca ödülü değil, aşılan zorluğu, dağın, denizin, gökyüzünün sahibi olmayı, zaferi arzular; ve oyunun en saf biçimlerinde, arzulanan şey sahip olmak değil var olmaktır – kişinin özgürlüğünün en saf biçiminin gerçekleştirilmesi, insanın dünyadaki mevcudiyetinin en derin anlamı olan Tanrı olma tasarısının en saf biçimde simgeleştirilmesi. Böylece, insan hayatının bu tipik faaliyetleri, mutlak varlığında *en-soi*'nın kendine mal edilmesi arzusunu ortaya çıkartır – onu temsil eden tipik mal etme nesnelerinin ötesinde. O halde, insan tut-

kusu, pratik faaliyetlerinde çeşitli biçimler ve anlamlarda *en-soi*'ya sahip olmak üzerine yoğunlaşmıştır; ideal faaliyetinde *en-soi* ve *pour-soi*'nın doğasını birleştiren bir varlık olmayı amaçlamaktadır. *En-soi*'nın bu pratik mal edilişi ile nihai amaç olan varlık biçimi arasındaki ilişki nedir?

Yanıt şudur: Sahip olma, hükmetme tutkusu, belirli bir ilişki içinde nesne ile birleşme arzusudur; yani, varlığın belirli bir biçimine duyulan arzu. Sahip olunan nesne etkilenmeden, olduğu gibi, dışsal bir biçimde kalır; ama *pour-soi*'nın ona sahip olması onu içselleştirme arzusudur – onu *pour-soi*'nın varlığının bir uzantısı ve bir parçası kılma arzusu. *Benimki*, benim somut içselliğim ile ben olmayanın somut dışsallığı arasında bir varlık biçimidir. İdeal bir kimliği hedefler. Sahip olan, sahip olunan nesnenin *raison d'être*'ine dönüşür; ve neredeyse etrafımı sardığım ve onlarla yaşadığım nesnelerin yaratıcısı ve kullanıcısıyımdır. Bu yalnızca, kişinin ideal kimliğini ve birliğini gerçekleştiren yaratma ya da kullanma eylemidir; bunun dışında, nesne rastlanılacak önemsiz bir nesneye dönüşür. Ne var ki, varlığının arayışı içinde olan bir hiçlik olduğundan, *pour-soi* tüm vurguyu sahip olunan nesne üzerine yapar: Nesne ile varlığımı bütünleyen bir şey olarak özdeşim; nesneye *raison d'être*'ini vererek ve kendimi onunla özdeşleştirerek, bir açıdan olmayı arzuladığım şeyim: *en-soi–pour-soi*. Sahip olmakla, dünyada kendi dışımda bir nesne olarak hoşlanabileceğim bir kendime sahibim; ve bununla başkası-için-varlığımı öngörüyorum: Dışarıdan bir nesne gibi kendimin zevkini çıkartarak, ki başkalarının bana vermek istedikleri anlam budur, zaten bir sahip oluş içindeyim.

Ne var ki, bu sahip oluş yalnızca ideal insani tasarının sembolik bir gerçekleştirimidir ve tatmin vermez. Bu nedenle, bu sahip oluş doymak bilmezdir ve çoğunlukla yok edişe geçer; ister tüketerek, ister eskiterek, ister kasıtlı bir eylemle. Yok etmek yaratmaya yakındır; bununla nesneyi kişiye asimle eder, hatta daha eksiksiz bir şekilde; ve yok olduğunda, bir zamanlar şimdi asimle edilmiş olan bağımsız bir nesne olduğu hissini verir. Vermek de benzer bir şekilde bir yok etme ve sahip olma biçimidir.

Özünde bu sahip olma ilişkisi nedir? Nesnenin *raison d'être*'i olarak ben onun varlığını kendime mal etmeyi arzularım, ve onun varlığının ötesinde ve onun varlığınca dünyayı kendime mal etmek isterim; ve bir şekilde, nesnenin kendisi, benim oluşuyla ideal olarak ben olduğundan, bu noktada *pour-soi*, *en-soi* şeklinde var olan kendi *raison d'être*'idir. "Dünyada olmak dünyaya sahip olmayı istemektir; yani, *en-soi–pour-soi* olabilmesi için tüm dünyayı, *pour-soi*'nın ihtiyaç duyduğu şey olarak kavra-

mak." Burada amaçlanan şey varlığın soyut bir şekli değil, somut bir birliktir. *Pour-soi* bu dünyayı somut nesnenin içinde ve onunla –o-orada– seçer, ve varlığın *pour-soi* tarafından teşkil edilen *en-soi* olacağı aynı dünyanın yeni bir haline doğru bunu aşar.

Böylelikle, sahip olma arzusu dolaylı olarak olmak arzusudur; her ikisi de ben olan varlığın yokluğundan kaynaklanır. Bilinç olarak var olmakla kendimi yarattığım bu hiçlik bireysel ve somuttur: önceden var olan ve içinde büyüdüğüm varlığın eksikliğinin varlığı. Böylece, bin bir farklı şekilde olmayı ve sahip olmayı seçerim. Varoluşçu bir psikanalizin işi, bu ya da şu belirli nesne vasıtasıyla neden dünyaya sahip olmayı seçerim sorusunun izini sürmektir. Bu kesinlikle özgürlüğe aittir, ama nesnelerin kendileri araştırılabilir ve niteliklerinde varlık aranabilir. "Çünkü, özgür seçim tatlı ya da acının tadı seviyesine indirgenemez, ama acı ve tatlı *aracılığı ile* ve onların *sayesinde* ortaya çıkartılan varlığın seçimi seviyesine indirgenebilir."

O halde, insanın dünyadaki mevcudiyeti temelde bir var olma seçimidir; doğrudan ya da dolaylı olarak, dünyadaki somut nesneler aracılığıyla dünyanın mal edilmesidir. Seçim mal etme aracılığıyla yapıldığında, her bir nesne varlığı ortaya çıkartma şekli –varlığın yüzeye çıkış şekli– için seçilir. Bu nedenle, nesnelerle ve onların önemiyle –içinde her bir nesnenin varlığın ve insanın dünyadaki mevcudiyetinin bu varlık ile ilişkisinin nesnel sembolü olduğu yolu kurmakla– ilgilenen, istenilen bir psikanaliz vardır.

Bir nesnenin niteliği onun varlığından başka bir şey değildir ve kavrayışın öznel bir biçimi de değildir; ve tüm varlıklar herhangi bir nitelik taşıyabilir: Bu, kendisini varlıktan ayıran ve böylece o varlık olmayan bir şey için varlık olduğunu gösteren varlığın bilincine varılmasıdır. Nitelikleri açığa çıkmış bir varlık yaratan bu ayrılık, *pour-soi*'nın mutlak bir şekilde ve kendi içinde olan varlığa ulaşabilmek için üstesinden gelmeyi arzuladığı şeydir. "Bu açıdan, niteliğin her kavranışında, *orada var*'ın (bilincin) hiçliğini delip geçmek ve saf *en-soi*'nın içine girmek için konumumuzdan kaçmaya dair metafizik bir çaba vardır." Ama açıkça bir nesnenin niteliğini ancak bir sembol olarak algılayabiliriz, ki bu da, her ne kadar burnumuzun dibinde de olsa, gözümüzden kaçar. Yine de, nesnelerin içinde saklı olan niteliklerin açığa çıkması aracılığıyla varlığa dair bir sezgi edinme girişimi, nesnelerin sembolizminin psikanalizi ile aydınlatılabilir. Sarı, pürtüklü, parlatılmış; su ve yağ; katı ve sıvı; hayvan: Bunlar anlamları olan varlık biçimleridir ve bu anlamlar belirli göstergeleriyle insanın varlık seçimine ışık tutar. Kendimi bir şeyden

ayırdığımda (ki bu ona dair bilincimdir), onu yalnızca onun farkındalığı ile uzakta tutmam; açık bir şekilde şu soruları sorarım: Ben nasıl o olabilirim? Ona sahip olabilir miyim? Bunun yanıtı maddeselliğinde, kendini ortaya koyuş şeklindedir; doğası bu kendine mal etme sorusunun yanıtıdır. Bu nedenle, yapışkan olan şey kendini vermeye hazırdır ama alındığında yapışır: *Pour-soi*'nın bulduğu ve kullandığı *en-soi* üzerindeki hâkimiyetini değil, fizik ve fiziki olanın birbirine geçmiş olduğu ideal bir varlık formunu simgeler ve *en-soi pour-soi*'yı emerek ona sahip olur. Bu varlık ideali, her iki elemanın da kendi ayırt ediciliklerini korudukları bir birlikten daha başka bir şekilde gerçekleştirilemez; ama ötekinin bir amaç, bir üstün değer olarak kalması gibi, o da bir tehlike, bir anti-değer olarak kalır. Bu yüzden, her ne kadar görünürde asılsız ve kayıtsız olsa da, temel tasarımıza ve onu gerçekleştirme yöntemimize ışık tutmayan bir beğeni yoktur.

> "Her insanın dünyadaki mevcudiyeti, kendi *Pour-soi*'sını aynı zamanda *En-soi–Pour-soi*'ya dönüştürme, ve temel bir niteliğin çeşitliliği altında, dünyayı kendinde-varlığın bütünlüğü olarak kendine mal etme tasarısıdır. Her insanın dünyadaki mevcudiyeti bir tutkudur; varlığı bulmak ve aynı eylemle, kendi zemini olma ihtimalini taşımayan *En-soi*'yı, dinlerin Tanrı diye adlandırdıkları *Ens causa sui*'yi teşkil etmek için, kendini kaybetme tutkusudur. Bu nedenle insanın tutkusu, İsa'nın tutkusunun tam tersidir; çünkü insan, Tanrı'nın ortaya çıkabilmesi için insan olarak kendini kaybeder. Ne var ki, Tanrı düşüncesi çelişkilidir ve kendimizi boş yere kaybederiz; insan faydasız bir tutkudur." (*Varlık ve Hiçlik*)

IX

Bu tartışmanın önceden tahmin edilebilir özeti, entelektüel katılığa, yaratıcılığa ve *Varlık ve Hiçlik*'in 700'ü aşkın sayfası boyunca kendisini ortaya koyan Sartre'ın verimli betimlemesine karşı adil davranmaz. İnsanın dünyadaki mevcudiyetine ilişkin görüşleri kamuoyunca tuhaf, sapkın, şaşırtıcı ve moral bozucu olarak reddedilebilir; insanın sorunlarını aydınlatmadığı ve hiç kimsenin daha entelektüel ve etkin bir şekilde yaşamasına katkıda bulunmadığı söylenebilir. Elbette filozofların, bu sorunu ele almakta kendilerine has sofistike yöntemleri vardır. Sartre, sağduyunun saldırılarına oldukça açık, çok zeki bir düşünürdür ve geleneksel dayanak noktalarının karşı çıkışlarını önceden tahmin edip ona

göre davranmamak için de felsefe konusunda fazlasıyla deneyimlidir. Kaba ve yüzeysel eleştirinin çağrısı, herhangi bir hayati yara açacak gibi görünmemektedir. Elbette, ciddi eleştirilere açıktır – ciddiye alınması koşuluyla.

Felsefesinin karamsar ve moral bozucu olduğu iddiası kolaylıkla çürütülebilir. Nasıl yaşanacağını ve nasıl iyi yaşanacağını bilmek için, öncelikle hangi koşullarda yaşamak zorunda olduğumuzu bilmemiz gerekir; tanı reçeteden önce gelir. Hem Sartre hem de Simone de Beauvoir bunu açıkça ortaya koymuş ve popüler bilgeliğin gösterdiği karamsarlığa ve kinizme keskin bir şekilde işaret etmişlerdir; ki insanların, duygusal ve romantik görüşlere hiçbir şekilde itiraz etmemesi gibi, insanın doğasına ve kaderine dair bu tür görüşlere karşı da hiçbir itirazı yoktur. Karşı çıktıkları şey, rahatsız edici olan bakış açısıdır: İyi yaşamanın kolay ya da imkânsız olduğunu düşünmek isterler, bunun hem zor hem de mümkün olduğunun söylenmesini değil.

Peki ya tanı doğru mudur? Doğa, insan ve dünyadaki insan hayatı hakkında açıklama yapmak için, tamamıyla bilimlerin, özellikle de psikolojinin ampirik tanımlamalarına ve kavramlarına dayanmak yerine, *en-soi* ve *pour-soi* olarak bu tür metafizik varlıkları ortaya koymakla elde edilen şey nedir? Sartre, ampirik psikolojinin herhangi bir nihai şey üzerine temellendirilmemiş olduğunda ısrar eder, çünkü ya ilk ve son olaylarla ilgilenir ya da açıklamalarını libido, erk arzusu, temel eğilimlerin bir toplamı, kimi ampirik bulgular ya da eleştirilmemiş varsayımlar veya metafizik varlığa dayandırır. Açıklamanın gerçek kaynağı olabilecek herhangi bir somut temel ilkeye yönelmez. Hegel, açıklanması gereken psikolojik olgular üzerine metafiziği kurmakla, modern felsefenin kendini bir çıkmaza sokmasından yakınmıştır; ve Husserl de felsefenin görevini ciddiye almakla bilincin temel yapılarını ortaya çıkartmaya çalışarak anlamın anlamını incelemiştir. Sartre, ontolojisinin zihinsel ve ahlaki bilimlere ilkeler verdiğini ve bizzat kendinin de –soyut ya da somut– sonuçlar elde etmeye çabalamadan, psikolojik ve toplumsal analizlerde kendi doktrinini geniş ölçüde kullandığını iddia etmiştir. Baudelaire ve anti-semitizm üzerine çalışmaları ve duygular ile hayal gücü üzerine teorisi, ontolojisini çalıştığı fenomenin karmaşık yapısı içerisinde ortaya koymayı gerçekten başarmış olsun ya da olmasın, oldukça verimlidir ve doktrinsel yaklaşımından ötürü verimlidir.

Gerçekliğine dair soru sormadan önce, Sartre'ın doktrininin cesareti ve felsefi değerleri anlaşılmalıdır. Güzel bir ekonomiyle, bilinç (dünyadan farklı bir şey olmaksızın, basitçe kendini dünyadan farklı kılarak)

dünyayı ve bireyi ve tüm bilişlerin, duyguların ve mücadelenin ilkelerini, geleneksel idealizmi ya da materyalizmi hiçbir şekilde kullanmadan, oluşturur. (Marcel bunu, Sartre'a dair gerçeklikten uzak olmayan bir makalesinde, eski tür materyalizm ile birleşmiş eski moda materyalizm olarak tanımlar.) Bu, Sartre'ın bize hem hissedilebilir bir doğal dünyayı (nesnelerin basit maddeselliğinde yeniden koşullandırılmış ve ilginç bir şekilde) hem de insanın dünyadaki mevcudiyetini özgürlük olarak sunmasını mümkün kılar – insan hayatının bedensel, tinsel ve dramatik tatminlerini koşullandırır. Varlığının eksikliğiyle bilinç var olma seçimidir ve bilinç olan bu temel projeden insan faaliyetlerinin tüm çeşitliliği, hatta temel tasarıyı analiz eden ve kavramsallaştıran ve böylelikle bilincimin dolaylı farkındalığını değiştiren ontoloji doğar – yani, yaşadığım ve ben olan bu temel tasarı. Bu noktada felsefenin rasyonel ideali, daha ileri bir gelişmenin ölümcül bir şekilde engellendiği bir noktaya varır. Açıklayıcı tanımlama, bize bir dünya bahşeden koşullarla sınırına dayanır ve insan mücadelesinin ideal hedefi olarak ifşa ettiği rasyonel amaç ulaşılamaz olarak görünür. İnsanın varoluşu, tarihsel bir bilinç ve varoluşun birliğini gerçekleştirme teşebbüsü olarak sunulur (*En-soi–Pour-soi*); dünyayı rasyonel olarak gerekli görmek için, klasik felsefenin varoluşu düşünceden çıkartma teşebbüsünde olduğu gibi. Akıl dünyayı gerektirmediğinden felsefede başarılamayan bu tasarı, tarihte de başarılamayacaktır, çünkü felsefe açıklamadan onu değiştirmeye dönse bile, dünya tamamıyla rasyonel kılınamaz. İdeal kendisiyle çelişkilidir ve öyle kalacaktır; yine de, çelişkinin kavranması insanlığın amacını ve çabasını dönüştürse bile, insan faaliyetlerinin açıklamasıdır ve öyle de kalacaktır. Sartre'ın argümanını felsefi açıdan ilginç kılan şey, yalnızca dünyadaki insan hayatını değil, aynı zamanda felsefenin geçmiş çabalarını da aydınlatarak ve görünürde zorluklardan ustalıkla kurtularak ve muhalif ekollerin değerlerini koruyarak, verili maddi dünyada bilincin basit mevcudiyetini cennette ve yeryüzünde her şeyin açıklanması için yeterli kılışındaki yaratıcılıktır. Hiç şüphe yok ki, onun zaferi büyük kayıplar verilerek kazanılan bir zaferdir; yalnızca bedeli ideal ve gerçek olan arasındaki başa çıkılamaz bir çelişki olduğundan değil, temelde argüman kaçındığı ve çözdüğü şeylerden daha kolay olmayan teorik güçlükler yarattığından: Bir şeye dair bilincim ve bu bilince dair gizli farkındalık, ki her şeyin özü de budur, bana dair bir farkındalık değildir ve asla bana erişemez; salt kaçış ve uğraş olarak *pour-soi* asla kendini kaçış ve uğraş olarak bilemez ve bu nedenle de ustalıkla ontolojik açıklamayı içeriden sağlayan ilke, açıklamayı yapan düşünen bilinci asla üretemez.

Ne var ki, Sartre'ın felsefesinin bu genel önemindeki teknik sağlamlığı bir kenara bırakacak olursak, temel soru şudur: Bu tür analizler gerçekten de açıklayıcı mıdır? İnsan hayatının yaşamaya mahkûm olduğu ve böylece bu mutlak konum açısından ara yapılarla her insan faaliyetinin yorumlanabilmesini mümkün kılacak bir nihai, sadeleştirilemez durum var mıdır? Ya da, bu tamamıyla, indirgeyici materyalizmden bile daha az meşru kılınabilir, atıl bir indirgeyici analiz midir?

Freudcu psikolojide, gerçekleştirilemeyecek ve doğal olarak bastırılarak kaybedilen, ergin turkuların gelişiminde rol alan, fantastik çocuksu arzular fikrine alıştık; ama Sartre'ın temel yapısı insanın dünyadaki mevcudiyetinin gerçek varlığıdır ve tüm ampirik arzuları koşullandırır ve bu yüzden de yalnızca bir içerik rolü oynayamaz. Statüsü eşsizdir ve mekanik determinizmin ya da psikolojik determinizmin fizik yapıları ile karıştırılamaz. Bu, 'özgürlüğün önünde bir engel' değildir, 'özgürlüğün insani anlamıdır'. Hiçbir ilkel yapı, sonraki ayrıntıların anlamını ve olasılıklarını sınırlamaya devam edemez – bunu yaptığını varsaymak indirgeyici yanıltmadır. Ne var ki, Sartre, başka hiç kimsenin cüret edemeyeceği bir kaygan zeminde göz kamaştırıcı bir performans sahneler; yanıltmacadan kaçınır ve indirgeyici açıklama gücünü kendi çıkarına kullanır. Bunu, yaratıcı bir maharetle, mümkün olan tek yolla, bilinci varlığın karmaşasından ve ayrıntılarından uzak tutarak gerçekleştirir; bilinç ilk ve son tarafsız anti-varlık olarak kalır ve tüm bildiklerimizin ve olduklarımızın yapısal unsuru olur: Bu bir ışık oyunudur; dünyadan ayrılmaz bir biçimde dünyayı açığa vurur ve dünyadaki herhangi bir şeyle karışmaz ya da bir sürece girmez. Ve açıklama ilkesini geleneksel determinizmin üslubuyla değil, ister nedensel ister sonuçsal olsun, her yerde her zaman var olan ve yapısal bir şey olarak kullanabilir, ki bu da onu rasyonalizmin yanlışlığı ortaya çıkartılmış formlarına dayanmaktan kurtarır. Ne yaptığına dair tam bir bilgiyle yürüttüğü, ayrıntılı ve etkileyici bir üslubu olan cüretkâr ve basit görüşü, en kötü ihtimalle, insanın spekülatif dehasının bir başka anıtsal başarısızlığıdır. Ama teknik felsefenin geleneksel sorunlarına yöneltilmiş entelektüel yaratıcılığı insanın tüm tepkilerinde kökleşir ve bu bir *tour de force* değildir. Sartre'ın meşhur bulantısı, şeylerin anlamsızlığına dair sezgisi ve dehşeti, yapışkan olana ve hayvana duyduğu nefrete ve metali ve metalik olanı tercih etmesine benzer ve doğası gereği derin bir rasyonalizm ve felsefesinin yaşanmış itkisini gerektirir; ama bu, kökenler ve amaçlar arayışını bir kenara bırakmayı ve "neden, mantık, hedef ve kendi kalıcılığı, anlamsızlığı, rastlantısallığı, görkeminin dışında hiçbir geçmiş ya da gelecek olmaksızın" (*Le Sursis*) bir mut-

lakıyet içinde mutluluk duymayı öğrenen bir rasyonalizmdir. Şeylerin yüzeyindeki bir ışık oyunu olarak bilinç, insanın görkemi ve ıstırabıdır, çünkü bu onun varlığıdır; ve Sartre'ın da bunu bu şekilde yaşadığına hiç şüphe yoktur.

Sartre, Marcel'in de söylediği gibi, bir rasyonalist ve bir materyalisttir; ama küçümsemeyi –ya da, belki de korkmayı– öğrenmiş olduğumuz bu tanımlamaya giren beyefendiler ile Sartre'ı aynı etiketin altına sokmanın da hiçbir anlamı yoktur. İnsan bu terimlere anlam yükleyecek denli düşündüğü sürece, her zaman rasyonalistler ve materyalistler olmuştur ve bu durum devam ettiği sürece de olacaktır. Sartre'ın rasyonalizminin ve materyalizminin anlamı şudur ki, bu oldukça önemli ve yetenekli bir insanın kendi deneyimini kavraması ve hayatını sorgulaması girişimidir. Aslında, ondan yararlanmaya kapalı olmayan biri için oldukça ilginç ve öğreticidir.

Eğer bir rasyonalist ve materyalistse, Sartre'ı nasıl varoluşçuların arasına koyabiliriz? Aslında, Marcel bir rasyonalist ya da bir ayrıksı olması gerekçisiyle onu dışlardı. Sorunun yanıtı, Sartre'ın belirli bir tür rasyonalist ya da materyalist olmayışıdır. Heidegger ve Husserl'e yakınlığı eğilimini gösterir ve dili ile seçimi ve temaları ele alışı da bunu doğrular. Onun tüm felsefesi (sağlam olsun ya da olmasın) bilinç olan yaşanmış tasarı üzerine inşa edilmiştir. İnsan kendi durumu, ilişkileri ve tasarıları içinde çözülür; herhangi bir öz ya da doğanın içinde değil. İnsan mutlak bir ahlaki izolasyondur ve tamamıyla sorumludur. Bunlar varoluşçuluğun tezlerini örneklendirir, rasyonalizmin ya da materyalizminkileri değil.

Son olarak, Sartre'ın felsefesinin yıkıcılığı ya da nihilizmi de bir açıklamayı gerektirmektedir. *Varlık ve Hiçlik*'teki tartışmayı şu sözlerle sonuca bağlar: "İnsan faydasız bir tutkudur." Sartre için konuşan Simone de Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguite*'nin* ilk bölümünde bunu ele alır. İdealinin peşinden gidişinde bu hüsranın olduğu doğrudur, ama dünya için mevcut oluşu insanın varoluşunun koşulu üzerinden gerçekleşir: Sonsuza dek dünya olmaktan alı koyulmuştur ama dünyanın onun için *olması* bu ayrılma sayesindedir. Ümitsizliği ve sevinci bir madalyonun iki yüzüdür. İnsan kendi için var olur ve sürekli kopuş ve kendi yansıması ile dünyayı kendi için yaratır. Onun kaderi budur ve hiçbir şey insanı kendinden kurtaramaz. Kendinden saklanmanın ya da kendinden kurtulmanın yolunu aramak yerine, ki bunu ancak kendini yok etme pahasına yapabilir, insan kendine gelmeli ve kaderini eline almalıdır.

* Bir Belirsizlik Ahlakı İçin. (ç.n.)

Sartre'ın sözünü ettiği, kendini bu dünyada gerçekleştiren insanlık sayesinde bütün insanlığı kurtuluşa götüren, bu dönüşümdür. İnsani koşullarının farkına varan ve bunu kabullenerek dönüşen insan, dünyaya saplanır ama dünyada kendini kaybetmez: Tam sorumluluğu kabul eder ve kendini bütünüyle angaje eder ve eylemlerini kişisel olarak yapılandıran kendinden ayrılışını daima korur; böylelikle eylemleri değer kazanır ve değer verir. "Tüm ahlak biliminin görevi insan hayatını kazanılabilecek ya da kaybedilebilecek bir maç olarak değerlendirmek ve insana nasıl kazanacağını öğretmektir." Ne var ki, kendi amaçlarını ve değerlerini seçmek kişisel olarak bireye kalmıştır ve bu nedenle başarının ve yenilginin anlamını kendisi için oluşturacak olan da insandır. Riskler gerçektir ve hüsranlar kaçınılmazdır; ama hayat risk alınarak ve hüsrana karşı yılmaksızın savaşarak yaşanır. Varlığı mevcut olduğu varlık olmamak olan bilinç, *Varlık ve Hiçlik*'in sayfalarında insanın dünyadaki varoluşunun doğal düzeninin açıklaması olarak hizmet eder. İnsan kendisini varlıktan yoksun kıldığında, hem *pour-soi* hem de *en-soi* olduğunu ve her ikisini de asla tatmin edici bir şekilde bastıramayacağını ve birleştiremeyeceğini anlar: Aynı zamanda, kendine özgü insan hayatının içine girer ve sorunu faydasız olmayan bir tutkuyla ele alır. Bu insan varoluşunun doğal düzeni arzulanır ve bir ahlaki düzene dönüşür; artık açıklanmaz, doğrulanır: Kendisini doğrular.

Modern çağın nihilizmi, her cephede temel sorular üzerine düşünmekten vazgeçmiş bir hümanizm kılığında çalışarak her şeyin altını oymuştur. Sartre, yıkıntıları temizlemeyi ve insanlığın, insanın kendini tam anlamıyla tanımasıyla başlayan özgürlüğünü sunarak, ebedi insani konumu anlayan ve kabullenen bir dogmatik hümanizmi yeniden inşa etmeyi önerir.

7
Kişisel Varoluş Felsefesi

"Felsefe," der Schopenhauer, "*Don Juan*'ın uvertürü gibi, minör bir akort ile başlar." Çünkü öneminde sezilen varoluş sorununu ele alışı hayrete düşürücü, derin derin düşündüren ve ölçülüdür: "Olası imkânsızlığı" der Heidegger; Schopenhauer ise, "var olmamayı tercih edebilirliği" der. Sartre'ın ilk romanı *Bulantı*'nın* kahramanı Antoine Roquentin'in büyük beklentileri yoktur ve bu nedenle de hayal kırıklığı ve umutsuzluğa kapılmaz ama sahip olduğunu fark ettiği bu hayat onu hayretle sersemletir – hiçbir sebep olmaksızın, yok yere: Bitkilerin kendini fazlasıyla tiksindirici, aptalca bir şekilde yayan abartılı, bunaltıcı bir mevcudiyeti vardır; kapsadığı işlevlere dair rasyonel bir itaat olmaksızın, şeylerin şekilsiz maddi yapışkanlığı açığa çıkmaktadır; ve bu aynı nesnelerin (kestane ağacı, defne) sanki bir şey söylemek istermişçesine gülümseyen, aniden duran ve unutuluşa gömülen ve yine de sonsuza dek erişilmez bir şey ifade eden, tuhaf anlamını kaybetmiş bir kılığa bürünmüş bir yüzü

* Can Yayınları (İstanbul, 1997), çev.: Selahattin Hilav. (y.n.)

vardır. İnsan kendini kuşatan ve kendi olan bu Varlıkla ne yapacaktır? Birçok tutum ve yorum mümkündür. Schopenhauer Varlığı şeytan olarak lanetler ve reddeder. Klasik felsefe Varlığı rasyonelleştirmeye ve düşünmeye çalışır. Şüpheciliğin ve bilinemezciliğinin pek çok formunun hemfikir olduğu nokta, Varlık sorusuna yanıt bulmanın hiçbir kesin olasılığı olmadığıdır. Varoluşçuluk da bir Varlık felsefesidir, bir kanıtlama ve kabullenme felsefesidir, ve Varlığı rasyonelleştirme ve düşünme girişimini reddeder. Varlık, felsefeye çağrı yapan kişisel bir girişimle tecrübe edilebilir. Yine de, inkâr ve bilinemezcilikle rasyonalizm temalarının sesi de bu yeni bestede duyulur. Bizlere kurumları yıkılmak zorunda olan bir dünya verilmiştir, hem kabullenilecek hem de reddedilecek bir dünya, umutsuzluğun öteki yakasında inşa edilecek bir hayat; çaresizlikten tamamlanamamış ve belirsiz bilgi, sorumluluğun yükünü kişisel karara yıkar; tek başına mantık aklı kısıtlayabilir ve onun mevcut görevi, somut olanı tamir etmek ve böylelikle felsefenin yakasını bırakmayan teorik problemleri yok ederken hiçbir teorik çözümü olmayan gerçek problemleri aydınlatmaktır. İnsani durumun tüm unsurları aydınlatıldıkça, ışık kişisel izolasyona ve merkezdeki var olan bireyin sorumluluğuna yansır.

Felsefe bir kesinti, her şeyi sorgulayan bir engel, kendiliğinden oluşa ve normalliğe dair bir şüphe olarak başlar: Akıl ve bedenin, yurttaş ve şehrin, insan ve dünyanın bir ayrımıdır. Sorun, onları nedenleriyle doğrulayarak işleri yeniden yoluna koymaktır; sorular yanıtlanmalıdır, şeylerin evrenselliği ve gereklilikleri sağlamlaştırılmalıdır. Platon'un Devlet ideali ve klasik dönemin gerçek kentlerine (her bireyin kendi yeri ve rolü olduğu ve mutlak iyi sistemine katılarak genişleme ve kendini aşmanın tadını çıkarttığı) takılı kalan Hegel'e göre, kopuş tarihte yaşanmıştır ve Musevilik ile Hıristiyanlıkla tamamlanmıştır; ama bireysel bilinçte de tekrarlanmıştır, çünkü kendimi olduğum şey, kaderim üzerinden tanırım ve yine de bundan farklıyımdır ve kaderimle uzlaşarak onu kabullenmek zorundayımdır: "Kader kişinin bilincidir ama bir düşmanınki gibi." Birey kurumlarda, faaliyetlerde ve halkının kaderinde kendininkine benzer somut bir evrensel hayat bulduğunda ve içine dahil olmak üzere ona başvurduğunda, kopuşa benzeyen uzlaşma tarihte gerçekleşir. Bireyin dünya ile halkı üzerinden bu özdeşliği, tinin somut hayatını yeniden canlandırır, çünkü dünya tarihi Mutlak olanın cisimlendirilişidir – tıpkı kendimi dönüştüğüm şey üzerinden tanımam gibi. O halde, Hegel'e göre, felsefenin nedeni olan insan ve dünyanın kopuşu onarılabilir, çünkü ideal ve gerçek olan insan hayatında uzlaştırılabilir, ki bu da bireyin

hayatının asimle edilebileceği ve içinde tamamlanacağı somut bir evrenseldir; ki Hegel düşünceleri ile (Schlegel'in düşünceleri gibi) yakından ilgilendiği Kant ve Fichte'yi eleştirmiştir, çünkü onlar, kopuşu insan varoluşunun kanunu olarak akıl ile hükmetmek zorunda olduğu ve asla boyun eğdirilemeyecek ampirik kişilerin doğal dünyası arasına koyarak, ideal ve gerçek olanı uzlaşmaz kılmışlardır. Varoluşçulara göre, kopuş tüm esasların temelidir ve onu tam bir uzlaşmayla ortadan kaldırmak kişisel varoluşun kendini ortadan kaldırmak demektir. Varoluşçular iki nedenden ötürü Hegel'in somut evrenselini bir çözüm yolu olarak kabul edemezler: (1) Tarih, başkalarının bireysel kararlarının nicel, gerçeklere dayanan sonucudur ve bunu bu şekilde göstermedikçe, var olan birey üzerinde hiçbir otoritesi olamaz. (2) Bilgi yalnızca geçmişe dair kısmi bir bilgi olabilir; gelecek açıktır, "insan, insanın geleceğidir". Kant'ın mutlak evrenselini, Fichte'nin sunmuş olduğu pratik biçeminde bile bir çözüm yolu olarak kabul edemezler, çünkü insan, doğruları ve kaderi her şeye tamamıyla hükmedecek bir öze sahip değildir. İnsan yalnızca yaptığı şeydir, yine de her zaman kendi içindeki madde ya da öz olmaksızın, yaptığının ötesindedir: Ampirik kişiliği ve tarihsel varoluşu ile gerçek dünyada yüz yüze gelir ve –elbette çoğunlukla gerçek olmayanların labirentine gizlense de– kendinin kıldığı ve reddettikleri ve tasarıları ile insana dönüşür. Kişiliğin derinliklerinde daha derin bir kişi, insanın nadiren ya da asla adil olmadığı bir iyi ruh yoktur; eğer olduğu şeye indirgenecek olursa, her zaman sorgulanır, her zaman kendisinin ötesindedir, her zaman sınırsızca olduğu şeyden daha fazlasıdır; yani iyi ve kötüde daima kendisinin ötesindedir ve bu ayrılma kişisel varoluşun ilkesidir. Sartre'ın *Huis Clos** adlı oyununda, cehenneme geldiği anda Garcin bunun arası olmayan bir hayat olduğunu görür: Göz kapakları sabitlenmiştir ve asla kırpılmaz, göz kırpması ve uyku yoktur. Göz kırpması ("saatte binlerce küçük dinlenme"), düzenli çıkışları ve doğaçlama geri dönüşleri ile sürekli kendini yenilemeyi simgeler; ki bu insanın dünyadaki mevcudiyetinin yapısıdır. Oyunun ahlak dersi, Garcin'in amaca doğru haykırışı değildir, "Cehennem (...) diğer insanlardır!" Ara veremediğinde, yenilenemediğinde, yalnızca geçmişini yinelemekle sınırlandığında, gerçekten de tanımlanmış olduğunda insan bilincinin kapıldığı dehşet, kaderdir.

O halde, insanın kendisinden ve dünyadan kopuşuyla ilgilenmesi varoluşçuluğun özelliğidir ve bu, insanın kendisini yeniden düzenleme-

* Gizli Oturum. (ç.n.)

sini mümkün kılacak bir evrensel doğrulama biçimi kurmak girişimiyle değil fakat kopuşun kendini sürekli olarak ilksel ve kişisel varoluşun özü olarak genişletmesi ve sınırlarını çizmesiyle, felsefenin sorularını yaratır. O halde, bu felsefenin temel uğraşı, yöneltilen soruları yanıtlamak değil, tüm insanlığı kapsayana ve kişisel, acil ve kederli bir hal alana dek, bu soruları tekrar tekrar sormaktır. Bu tür sorular yalnızca ekollerin geleneksel soruları ya da bilginin koşullarını veya ahlaki ya da estetik yargıları ilgilendiren birer merak sorusu olamazlar, çünkü insanın kendisinden ve dünyadan kopuşuyla ortaya çıkan soru, kendi varlığı ve nesnel dünyanın varlığıdır. Bu açıdan, varoluşçuluk felsefenin başlangıcına döner ve dogmatik uykularından uyanmaları ve bir insan olmanın anlamını keşfetmeleri için tüm insanlığa yönelir. Ne var ki, insan eğer varlığın sürüncemede kalmasıysa, her zaman sorgulanıyorsa; ve eğer nesnel dünya da doğa ve tarihin giderilemez belirsizliği ve kainatın bilinmez sessizliği nedeniyle sürekli sorgulanıyorsa, bir yanıt bulunması imkânsız soruları tekrar tekrar yönelten bir felsefenin işlevi nedir?

Bu sorular teorik değil fakat varoluşsaldır; var olan bireyin kendisini ve –içinde kendisini kendisine dair bir soruya ve hayatı da kendi sorusuna dönüştüren– dünyayı fark etmesini sağlayan bir kesilmedir. Bunlar bulanıklaştırılabilecek ya da kaçınılabilecek sorulardır ve genellikle de böyle olur; ve bu nedenle felsefenin ilk işi tüm insanlığı bütünüyle kapsayana dek bu soruları genişletmektir. Bu sorulara nesnel, evrensel ve kesin bir yanıt verilememesinin nedeni, yalnızca bilgimizin mevcut yetersizliği değildir, aynı zamanda insanın bir soru, kişisel bir seçim olması ve bu şekilde kalması ve nesnel dünyanın da bir soru olarak, olasılıklara açık bir şekilde var olmasıdır: Her ikisi de, her an onlara dair söylenebilecek olandan farklı ya da bunun ötesindedir. Marcel'in dilinde Varlık, üzerinde uzmanlaşılacak ve halledilecek bir sorun değil, yaşanacak ve yeniden yaşanacak bir gizemdir. Ama insanın ve dünyanın varlığı yalnızca ve bütünüyle bir soru değildir; soru, gerçek seçim ve ilk elden edinilen deneyim ekseninde dönen bir yarıgölgedir (penumbra). O halde, felsefenin ikinci görevi, insanı nesnel evrensel yanıtlar aramaktan vazgeçirmek ve insana kendini yaratışında ve deneyim edinmesinde yardım etmektir. Eğer ilk soru, Marcel'in dediği gibi, yaşamalı mıyım yoksa yaşamamalı mıyım, yaşamak için hiçbir nedenim olmayan bu hayatı benimsemeli miyim yoksa benimsememeli miyim, ben olan bu kaderi benimseyip, bu sadece doğal ve rastlantısal ampirik kişiliği irade ve akılla beslemeli miyim yoksa beslememeli miyim olursa, bu yalnızca benim için bir sorudur ve bu soruya nesnel bir yanıt aramak saçmadır:

Kişisel olarak benim sorumlu olmadığım bir yanıt olamaz. Elbette, ne için olduğumu bilene dek, mantıklı bir şekilde karara varamam ve üzerinden bir karara varılacak bilgiyi almak için soru sormak mantıklı görünebilir: Yaşamaya davet edildiğim bu insan hayatı nedir? Varoluşçu felsefeler tüm basit ve pozitif yanıtların yanlış olduğunu çünkü gerçeğin insanın ve dünyanın kalbinde yer alan giderilemez belirsizlikte yattığını iddia eder. Jaspers ve Marcel'de, bu riski kaldıracak herhangi bir nesnel kesinlik olasılığı olmaksızın, umutsuzluğu getiren ve inanca teşvik eden yalnızca dünyanın belirsizliğidir. Ama felsefi ve dini inancı reddeden Nietzsche ve Sartre'da belirsizlik, değerlerin değişkenliği, hem bir şey olan hem de bir şey olmayan insanın belirsizliği korunur. Sartre en dogmatik yanıtı verir ama bu sadece, insanın neyse o olarak dünyaya taşıdığı bu belirsizliğe ve bunun üstesinden gelmenin imkânsızlığına dair bir ayrıntıdır: Şu olumlu yanıtı veriyor gibidir: İnsan yaşamı, insanoğlunun kendi kopuşunun üstesinden gelmeye ve kendisini dünyaya kusursuz bir şekilde uydurmaya yönelik boş çabasıdır, ama bu bir hüküm değildir, çünkü bu, ne insanın ne de dünyanın yalnızca onlar hakkında söylenen şey olmadığı gerçeğinin ideal unsurudur – uyarlama pratik, kısmi ve süreklidir. Kesinlik arayışı, teorik bir modelini yaratabileceğim hazır bir evren kavramı ile sınırlıdır; içinde tayin edilmiş bir yerim ve rolüm olan rasyonel bir sistem. Hegel'inki, Varlığı bu şekilde düşünmeye dair son anıtsal felsefi girişimdi. Ne var ki, varoluş eğer düşünülemiyorsa, ben eğer kapalı anlaşılabilir bir sistem olmayan daha geniş bir gerçekliğe dalmış bir zekâysam, bu tür bilgi eğer bir perspektif türüyse ve her verili bilgi bir perspektifin içinde bir perspektifse, nesneye, sabit bağlamlar içinde yasalarının kapsamlı bilgisiyle değil, çeşitli bağlamlardaki somutluğunun tükenmek bilmez deneyimi yoluyla erişirim; ve bu nedenle geçmişin gelecek üzerinde hiçbir nihai otoritesi yoktur, evrenseller aydınlatıcıdır ama bağlayıcı değildir; ve eğer herhangi bir halde ya da biçimde tamamıyla ve nihai olarak kendimi onunla özdeşleştirerek dünyadan kopuşumu engellersem, kendi varlığımı ve dünyanın benim için varlığını tüketirim.

Bu nedenle, varoluşçu felsefeler belirsiz olan bütünsel bir varoluş (sınırlı ve sınırsız olan, amaç ve araçlar olan, bir tamlık ve hiçlik olan) içinde, varlığı belirsiz var olan bireylerin (hem bağımlı hem özgür, hem ayrı hem de birlikte) manevralarıyla ilgilenir. Manevra, yalnızca belirsizliğin bir tarafının ötekini yok etmesini önlemekten ibaret değildir, aynı zamanda her ikisini de bir diğerini güçlendirmek için kullanır. Varoluş düşüncenin ötesindedir ve varoluşun ötesinde muhtemelen bir çeşit

aşkınlık vardır: Kişisel maceranın alanı ve manevranın gerçekleştiği deneyim budur. Kişiye kendini yaratmakta ve deneyim edinmekte yardım eden varoluşçu felsefenin işi, etkin olan belirsizliklerin içinde ilk elden yaşanan deneyimin somut yapılarının analizini yapmaktır: şeylerin tanındık yüzlerini silerek ve öznel ön yargıları çözerek Varlığı açığa çıkartan belirli duygusal durumlar (bulantı, sıkıntı, dehşet, neşe); her iki kişinin de bilindiğinden farklı biri olduğu saf öznellikte kişilerin birbirlerine karşı sadakatinin mevcudiyeti – ya da bu mevcudiyetin yapısal imkânsızlığı; spor ve sanatsal yaratıcılıkta var olma ve sahip olmanın gerilimi; inanç ya da ümitsizlikle yaşanması gereken bağımlı durumlar. Marcel'in ortaya koymuş olduğu gibi, tipik formlarında tipik felsefeler (materyalizm, idealizm, ilahiyat), insanın kopuşunu ve dünyayı ideal olarak ortadan kaldırır ve böylece ideal ile gerçek olanın gerilimini yaşamakta olan insanın varlığını yok eder. Jaspers'in dediği gibi, aslında, Varlık ehlileştirilemeyeceği ve idare edilemeyeceği için ve Varlığa dair formüle edilebilecek ya da yaygınlaştırılabilecek bir gerçeklik olmadığı için, tüm felsefeler bir açıdan doğru ve yanlıştır: İster negatif ister pozitif olsun, Varlık hakkındaki gerçeği söylemeye yeltendikleri ölçüde yanlış; kişiyi bir tür deneyime ittiği ya da ona davet ettiği sürece doğru. Düşünce varoluşu düşünemeyeceğinden, görevi varoluşu göstermek ve yorumlamaktır. Onun bu tür faraziyeleri güvenilmez ya da keyfi olabilir, ama en azından sorgulanan ve sınanan ve deneyim için bir vekile dönüşmeyen şey daima varlıktır. Kierkegaard gibi Heidegger de, gerçekliğin mezarını nesnel kesinlik ve kurumlaşmış bilgide görür.

Genellikle varoluşçular, sıradan olanı dramatize ettikleri için alaya alınır. Mantıklı insanlar dünyanın olasılığını kabul eder ve onu yaşama ödevini benimser. Varoluşçular olası olarak imkânsız bir dünyada kendilerini anlamsız ve terk edilmiş bir halde bulmak için acıyla kıvranırlar – akıl ve zorunluluğun temel rahatından yoksun savunmasız yetimler. Herkes, ciddi bir şekilde, Platon'un şaşkına dönmenin gerçek felsefi his olduğu söylemini alıntılar. Peki bu bulantı ve onunla ilgili tüm etkiler, şaşkınlığın ilk elden keşfedilmesi değildir de nedir? Platon'un felsefi şaşkınlığı Varlığın anlaşılabilir bir-sisteminin vizyonu ile heyecanlanır; insanın erdeminde tekrarlanan rasyonel bir uyum, ideal toplum ve organik kainat. Bulantı ile başlayan felsefi şaşkınlığı, değişik bir tür düzen hissi tahrik eder. Dünyanın anlamsız ve saçma olarak keşfedilmesi (duygusuz kelimelerde verili olarak kabulü) bir hayal kırıklığı ya da Tanrı öldüğü için yaşanan derin bir acı, ya da Stoacı bir boyun eğiş değildir, ne de bu türden başka bir histir; her şeyden önce, insanın kendinden ve

dünyadan kopuşunun anlamını ortaya çıkartan bağlamdır, ki tüm felsefelerin varoluşçu kökeni ve varoluşçu felsefelerdeki tüm esasların temeli budur. Eğer klasik rasyonalist felsefelerin spekülatif fantezileri prensipte doğru olsaydı ve bireye bir sistem içinde belirli bir yer tayin edilebilseydi, insan olarak insan var olmazdı. İnsanın kopuşu bir rahatsızlıktır ama varlığın Büyük Zinciri'ne dair bir nostalji de değildir; zamansal ve ilimli olan ve asla nihai olmayan olasılıkların insani düzenini kuran ve yeniden kuran bir düzensizliktir. Bu düzende, varolan bireyin sürekli sorumluluktan hiçbir kaçışı yoktur. Peki varoluşçunun kederli sorumluluğu neden? Verili görevleri ya da ödevleri yerine getirmede belirli bir kaygı, taleplere karşı eşit olamama korkusu yeterince anlaşılabilirdir; ve normal insanlar önemli bir kararı kuşatan belirsizliklerin ortasında büyük bir endişe duyarlar: Ama bunlar, mutlak yalnızlıkta her an insanın kaderinden sorumlu olduğunu bilen insanca hissedilen ilksel kaygının yansımalarıdır yalnızca. Bireyin bu mutlak sorumluluğu bir sıradanlık olarak ele alınabilir, ya da, onun tam bilinciyle yaşayıp eylemde bulunduğu sürece gerçek bir insan olsa da, yüzleşmeye ve kabullenmeye en isteksiz bireyin temel gerçeği olarak da ele alınabilir. Kurulu değerlerde ve otoritelerde hâkim bir güven olduğunda, bireyin ilksel, mutlak ve yalnız sorumluluğu ya anlamsız bir sıradanlık ya da tehlikeli bir düşünce olarak değerlendirilir; en az istikrarlı zamanlarda, kimilerinin kafasına keskin ve arayış içinde bir düşünce olarak ve etkili bir şekilde dank edebilir ve bunu dramatik bir şekilde sergilediklerinde (söylenmiş olduğu gibi) boş ve aptalca bir ağlaşmayla, değerlerin bilimsel bilgi ile benzer bir şekilde nesnel olmamalarına dövünmezler. Yalnızca kararın yalnızlığının, sorumluluğu sorumlu bir şekilde gerçekleştirdiğinin farkına varırlar. Sartre'ın durumu buna bir örnektir.

Marcel, en empatik karşı çıkışla, Sartre'dan şu alıntıyı yapar: "Özgürlüğüm değerlerin yegâne temelidir. Ve ben değerleri olan bir varlık olduğumdan, hiçbir şey –kesinlikle hiçbir şey– şu ya da bu değerin ya da değerler bütününün benimsenmesiyle beni tatmin edemez. Değerlerin varoluşunun yegâne temeli olarak ben, doğrulanmaktan tamamıyla acizim. Ve özgürlüğüm, değerlerin temelsiz temeli olduğunu keşfettiğimde, kederli bir özgürlüktür." Hümanist varsayımlarda değerler insani değerlerdir; ve bir toplumun ya da medeniyetin toplumsal değerleri özel bireysel seçimle desteklenir. Sartre insanın varlığını var olmayışına, negatif kapasitesine, ayrı kalma gücüne ve hakkına bağlar ve bu nedenle birey yeni baştan kendi için bir seçim yapma sorumluluğundan kurtulamaz; her ne kadar modern sanayi toplumunun talepleri ve baskısıyla bir yere

bağımlı olsa da, ilkel bir izolasyon içinde kalır. Bireysel takdirin toplumsal takdirle ilişkisine dair bu bakış açısı çağımızın entelektüel bir mitidir; eski kuşakların toplumsal akitleri gibi hem doğru hem yanlış bir akit. Rasyonalizm, kurtuluş, aydınlanma, değişim için eğitim; bütün bunlar tarafsızlığı ve şüpheciliği –önyargılardan ve batıl inançlardan olduğu kadar bağlardan ve geleneklerden de kopuşu– teşvik eden ilerici etkilerdir. Bu, *Les Mouches*'daki* Orestes'in ve *Özgürlüğün Yolları*'ndaki Mathieu'nun modern koşuludur. Sartre, burjuva toplumunun değerlerine başkaldırır (ihtiraz kaydıyla). Ne var ki, onun başkaldırısı, Baudelaire'in başkaldırısında –bir tür entelektüel isyan– olduğunu düşündüğü gibi, tersyüz edilmiş bir kabullenme, bir özgürlük korkusu değildir; onunki, yeni bir düzeni kabullenen ve isteyen ve onun yükü altında titreyen bir başkaldırıdır. Sartre, tüm sorumluluğu ayrılma gücünün anlamına yükler; ki insan budur: Ayrılmaz şekilde birbirlerine aittirler. Bu onu Nietzsche ile aynı düzleme yerleştirir ve onu bir varoluşçu yapar – örneğin, bir gerçeküstücü değil. Peki ama, burjuva toplumuna saldıran ve onu değiştirmeyi öneren tam da Marksizm olduğuna göre, onu neden bir Marksist yapmaz? Aslında, Sartre'a dair sorulacak temel soru budur, çünkü Marksist kapitalizm analizlerini bütünüyle kabul eder. Marksist yanıtın ne olduğunu biliyoruz, çünkü Sartre ve ekolü Fransa'da komünistler ile ihtilafa düşmüştür; ve bir de, Macar Marksist profesör Lukacs'ın, varoluşçuluğu entelektüel burjuvaların materyalizm ile idealizmin çöküşü arasında bir üçüncü yol bulmaya dair son boş çabası, Sovyetler Birliği'nde var olduğu şekliyle tarihi sosyalizmi kabul etmekten kaçınmak için ideallerin ve idelerin metafizik dünyasında kalma çabası olarak ele aldığı geniş kapsamlı varoluşçuluk değerlendirmesi vardır – on sekizinci yüzyıl filozoflarının, ateizm ile pozitif tarihsellik ya da mistik din arasında bir üçüncü yol bulmak ve Kilise'ye muhalefet etmek için icat ettikleri kavramsal Deizm gibi. Aslında Sartre, insanın varlığını –tarihsel koşullardan mutlak bağımsız bir metafizik olarak– ayrılma gücünde görerek, tarihte metafiziğe karşı çıkmıştır. *Varlık ve Hiçlik*'te, kişiden ziyade dünyaya daha büyük bir gerçeklik atfeden ya da kişi ancak dünyaya ait olduğu ölçüde ona gerçeklik atfeden ciddiyet ruhunu mahkûm eder. "Bu anlamda ciddiyet," der, "insanın mevcudiyetinden dünyanın lehine feragat etmektir ve ciddi insan özgürlüğünün bilincini kendi derinliklerine gömer." Şöyle devam eder: "Nesnenin özneden öncelikli olduğunu ve insanın kendini bir nesne olarak gördüğünde

* Sinekler. (ç.n.)

ciddi olduğunu doğrularken Marx, ciddiyetin başlıca dogmasını ortaya koymuştur." Diyalektik materyalizm iyi ve kötünün bir arada yok olmasına neden olur, çünkü kaynaklarını tüketir.

Bu nedenle Sartre bir Marksist olamaz, çünkü Hegel gibi Marx da insanın kendinden ve dünyadan kopuşunun kalıcı anlamını gözden kaçırmıştır ve Marksist teori insanı gerçek varlığından mahrum bırakır. Ama Sartre'ın kendi gerçek kopuşu ve tam sorumluluğu, onu, teoride ve pratikte Alman işgali sırasındaki Direniş Hareketi'nde kazandığı deneyim ile güçlenmiş bir şekilde, siyasi eyleme dahil eder. Bu tür uç koşullarda, var olan bireyin izolasyonu, insanın özüne ve kaderine dair özgün ve kendine dair sorumluluğu, yalnızca ahlaki bir sıradanlık ya da metafizik bir fikir değil, insanın gözle görünür mevcudiyeti idi.

"Kötülük, felsefi idealizm için olduğu kadar siyasi realizm için de çok ciddi bir mesele değildi.

"Bize onu ciddiye almamız öğretilmişti. İşkencenin sıradan bir olay olduğu bir dönemde yaşamışsak, bu ne bizim suçumuzdur ne de hak ettiğimiz şeydir. Châteaubriand, Oradour, Rue des Saussaies, Dachau ve Auschwitz hepimize Kötülüğün bir görünüm olmadığını, nedenini bilmenin onu ortadan kaldırmadığını, karmaşık bir fikrin net bir fikre karşı koyması gibi İyiye karşı koymadığını, iyileştirilebilmesi mümkün tutkuların sonuçları olmadığını, yenilecek bir korku olmadığını, aydınlatılabilecek bir cehalet olmadığını, hiçbir şekilde saptırılamayacağını, geri getirilemeyeceğini, azaltılamayacağını ve idealist hümanizme dahil edilemeyeceğini göstermiştir; tıpkı Leibnitz'in günışığının parıltısı için gerekli olduğunu söylediği o karanlık gibi. (...)

"Belki de, geçmişe bakıldığında, çekilen bu acılarda ve utançta bizi barışa götüren yollardan birinin görülebileceği o mutlu gün gelecektir. Ne var ki, bizler zaten yazılı olan tarihin tarafında değiliz. Söylemiş olduğum gibi, bizler, yaşanan her dakikanın bize indirgenemez bir şey gibi göründüğü bir *konumdaydık*. Bu nedenle, kendimize rağmen, yüce ruhları dehşete düşürecek şu sonuca vardık: Kötülük iyileştirilemez.

"Ama diğer taraftan, dövülmüş, yanmış, körleştirilmiş ve kırılmış olsa da, direnişçilerin çoğu konuşmadı. Kötülüğün çemberini kırdılar ve insani olanı yeniden doğruladılar – kendileri, bizler ve bizzat işkencecileri için. Bunu şahit olunmadan, yardım edilmeksizin, umutsuzca, genellikle de inançları olmadan yaptılar. Onlar için bu, insana inanma meselesi değil, onu arzulama sorunuydu. Onların cesaretini kırmak için her komplo denendi: her tarafta onlara dair bir sürü delil, üstlerine çevrilen bakışlar, içlerindeki sefa-

let. Onların yalnızca birer böcek olduğuna, insanın örümceklerin ve ihbarcıların imkânsız hayali olduğuna ve diğer herkes gibi onların da birer haşarat olarak uyanacaklarına inanmaları için her şey yapıldı.

"Bu insanlar, şehit edilmiş bedenleri, onlara ihanet etmekte olan kapana kısılmış düşünceleri ile yaratılmak zorundaydı – bir hiçlik üzerine, hiçbir sebep olmaksızın, mutlak bir anlamsızlıkla yaratılmak. Çünkü kişi araçları ve amaçları, değerleri ve tercihleri ayırt edebilir ama onlar hâlâ dünyanın yaratılmasındaydı ve mutlak bir şekilde içlerindeki hayvanın hükmünden daha büyük bir şey olup olamayacağına karar vermek zorundaydılar. Günün her ânı, Paris'in dört bir köşesinde, insanın binlerce kez yok edildiğini ve yeniden yaratıldığını biliyorduk. (...)

"Beş yıl. Büyülenmiş bir şekilde yaşadık ve yazarlık mesleğimizi hafife almadığımız için bu vecit hal hâlâ yazınımıza yansımakta. Uç durumların edebiyatını yaratma görevini üstlendik. (...)

"Bu nedenle, bizler Jansenciyiz, çünkü devir bizi böyle yaptı ve bizi sınırlarımızı zorlamaya ittiği sürece, söylemeliyim ki hepimiz metafizik yazarlarız. (...) Çünkü metafizik, deneyimle hiçbir alakası olmayan soyut nosyonlar hakkında verimsiz bir tartışma değildir. İnsanlık durumunu, bütünlüğüyle içinden kucaklamaya dair yaşayan bir çabadır.

"Torricelli'nin atmosfer basıncını keşfetmesi gibi, Tarihin baskısını keşfetmek için koşullarca zorlanan ve zamanın acımasızlığıyla, insan olarak durumumuzu tüm ayrıntılarıyla, tüm saçmalığıyla, tüm bilinmezliğiyle görebileceğimiz o yalnızlığa savrulmuş bir şekilde, yeterince güçlü olamayacağımız bir görevimiz var (bir çağ, yeteneksizlik nedeniyle, sanatı ve felsefesinden ilk defa yoksun kalmıyor). Metafizik mutlak ile tarihi gerçeklerin göreliliğini birleştiren ve uzlaştıran bir edebiyat yaratmaktır bu. (...) Bu bizim için ebedi olana kaçma ya da tarif edilemeyecek denli korkunç Mr. Zaslavsky'nin *Pravda*'da 'tarihi süreç' olarak adlandırdığı şeyden vazgeçme sorunu değildir." (*Edebiyat Nedir?*)

Bu alıntılarda retorik vardır ama bunlar retorik değildir. Hobbes'un sosyal akit karşısında doğanın durumu kavramı, özerk ulus devletlerin anarşisiyle tarihi olarak gerçekleştirilmiştir; böylece, bu uç durumlarda, izole edilmiş bireyin mutlak iradesindeki uygarlığın kaynağı yalnızca metafizik bir mit değildi. Bireyi etik izolasyona iten ya da onu hiçliğe dönüştüren şey, Kierkegaard'ın siyasi olaylara dair bakış açısıdır. Yine, nicel bireysel karar ortaya çıktığında ve kendini yeni bir nitelik –nesnel bir değer– olarak dayattığında bağı kopartan şey, Kierkegaard'ın Kaderin kız kardeşi görüşüdür. İnsani aşkınlığı nedeniyle birey somut bir

evrenseldir. Tüm düşündüklerim, kararlarım ve yaptıklarım beni orada olanın sağlam zemininden kopartır ve bu, varoluşumla insana bir öz katmak için, kendimi bir insan olarak evrenselleştirmemdir; ki bu da önceden verili bir evrenseli belirli bir şekilde anlayarak kendimi yaratmamdan oldukça farklıdır.

Birey ve evrenselin ilişkisi felsefi tartışmanın merkezi ve kalıcı temasıdır. Hegel'in somut tarihi evrenseli ya da Kant'ın soyut rasyonel evrenseli kişisel karara hiçbir şey borçlu değildir. Eğer evrensel bir kere gerçekten geçerliyse, arzulanmak zorunda değildir, itaat edilmeyi gerektirir; bütünüyle önemli olan şey bireyin onun önündeki özgürlüğü değil, onun rejimi altındaki oluşumu ve gelişimidir; kişinin rızası değil, onun adıyla kişiliğin büyümesi ve gelişmesidir. Bu nedenle, kişiyi etik bir izolasyon içinde seçmeye zorlamak saçmadır, çünkü onun için ve her şey için önemli olan şey onu doğru tarafa çekmektir, böylece her şey yolunda gider. Varoluşçunun yanıtı, ister doğası gereği ister evrenin kanunlarınca yürürlüğe girsin ya da girmesin, insanın nihai olarak hiçbir kanunla özdeşleştirilemeyeceğidir; kanun ne eylemi ne de kişiyi doğrulayamaz, çünkü ancak eylem kanunu doğrulayabilir – ressamı ekolünün değil tablosunun doğrulayışı gibi. Kişiliğin, itibarını ya da değerini, benimsediği ya da boyun eğdiği evrenselden aldığı görüşünü reddetmekle varoluşçuluk, kişiliğin sadık kaldığı her şeye uyarladığı bir ahlaki saygınlığı ya da mistik değeri olduğunu savunmaz; reddediş kişisel varlığın ve evrensel varlığın yapısının takdir edilmesine dayanır: İnsan hem insan olup hem de bağımlı olamaz, kendine bile; ve dünya açıktır ve evrensellerce kuşatılamaz ve rahat ve güvenli tutulamaz. Bireysel eylem daima mutlaktır ve hiçbir zaman nihai değildir: Elbette bilgi olarak evrensellerin işlevi onların birer mutlak olarak eleştirilmelerinden etkilenmez. Aslında, önemli olan, kaynaklarının insanın ya da evrenin yapısında değil deneyimde olmasıdır.

O halde, Sartre'ın bazı etik söylemlerinin şiddeti ve fantastik soyutluğu, uç durumlar ve insan ilişkilerindeki mevcut duruma dair radikal konular ışığında okunmalıdır. Metafizik bir mutlak üzerine kurulu bir teori bile –insanın dışsal durumu– mevcut tarihi koşullarda bu bağlamdan çıkartılamaz. Bu, varoluşçu teorinin en önemsiz değeri ya da doğrulanması, getirdiği bu hoşgörünün özü değildir. Her şeyin özgürlüğü herkesin özgürlüğüyle sağlanır ve bunun için gereklidir. Kaygı, kişinin bir doktrine dönüştürülmesi değil, özgürlüğü konusunda aydınlatılmasıdır. "Bir insanın, yalnızca kendi için yaptıklarıyla ilişkili olarak, bir diğeri için yapabileceklerinin en uç noktası, onu kaygı ve huzursuzluk ile etkile-

mektir" (Kierkegaard). İletişim teşvik edilir ve ahlakçılığın zehri temizlenir. Bu ılımlı kayıtsızlığın hoşgörüsü değildir; çünkü ötekinin hayatına yönelik fanatik ya da uzlaşmaz *ya-ya da*yı reddederek kişisel karar ve mutlak sorumluluğun içindeki *ya-ya da*yı destekler. Bu nedenle o, barışın olmadığı yerde –insanın bir nesneye indirgendiği yerde– barış için yalvarmadan, insan dayanışmasının bir etiğidir.

O halde varoluşçuluk, temel yapısal tutarsızlıklardan doğan belirsizlik üzerinde ısrar edişiyle diğer felsefelerden ayrılır. Felsefenin karakteristik girişimi olan tutarsızlıkları azaltma çabası reddedilir. Tutarsızlıklar varoluşsaldır ve yaşanmak zorundadır, felsefe için birer sorun değildir. İnsanın dünyadan ve kendinden kopuşu varlığını oluşturan unsurlardan biridir ve bu felsefenin sorunu değil nedenidir. Düşünce ile varoluş arasındaki tutarsızlık, düşüncenin bütünlüğü içinde bir çözüm yolu önermeyi gereksiz kılar. Tutarsızlıklar eylemde hem korunur hem de değiştirilir; bir kişinin, bir üniversitenin, bir kültürün hayatında somut bir senteze götüren pratik bir çaba vardır: Bu anlamda ve yalnızca bu anlamda, somut bir evrensel vardır ama eylemin önüne geçemez, geleceği bağlamaz ve tam bir başarı ile sonlanmaz.

Böylece, tutarsızlıklara karşı hoşgörülü bir felsefe bir nedensel kanunlar felsefesi değildir, bir özler felsefesidir. Dünyayı açıklamakla, değiştirmekle ya da tasarlamakla ilgilenmez, ama bunun yerine, dünyada yaşanmış katılımla ilgilenir.[4] Özlere dair bir felsefe bağımsız nihai yapılar ile anlamları izole etmeye ve araştırmaya yönelik teorik bir girişimdir: biyolojik eğilimler, refleks mekanizmalar; organik ve inorganik, doğamızın bilişsel, duygusal unsurlara bölünmesi yerine, *pour-soi* ve *en-soi* ve *pour-autrui*,* *Dasein* ve *Zuhandene* ve *Vorhandene* ve *Sorge*, sahip olmak ve var olmak ve yapmak. Bu fenomonolojik yaklaşımın entelektüel gerekçesi, nesnelere bölgesel bütünlükleri içinde duyulan saygı, indirgeyici analizler ve teorik sentezlerin reddedilmesi, rasyonelliğin kuralları ve var-

4) Varoluşçuluk, sahip olunan bir tanrıya yakarış olan on yedinci yüzyıl mistiklerinin şiirleri gibi ihtilaf ve gerilimlerle örülmüş bir barok armonisi değildir. Daha ziyade Paul Klee'nin modern üslubu gibidir; çeşitli boyutların, süreksizliklerin ehil ve pratik bir idaresi. Belirli biçimsel öğelerin yapısal ilişkilerinin derinlemesine anlaşılmasına dayanır. Rastlantısal deneyim öğelerinin aynı zamanda bir işaret, anlamlı ve keşifsel bir karşılaşma olan bir nesneye dönüştürülmesi ile başlar. Örneğin, ne hakkında olduğunu bilerek, şeylerin basit materyalliğine bakmak yerine, ideal insan projesinin sembolik değeri uğruna Sartre'ın ciddiyet ruhundan kopuşunu ele alın – ekmek arzulanır bir nesnedir çünkü yaşamak *zorundayızdır* ve ekmek *besleyicidir*.

* Başkası için. (y.n.)

sayımlarının yeniden gözden geçirilmesidir. Pratik neden 'bütünlüğü içinde insani durumu kucaklama çabasının' yapılarını takdir etmektir – onu yaşamak için. Bu tür bir felsefenin hedefleri yoktur. Çünkü hiçliğe ilk ve son kez erişilebilir ya da hiçlik insanlık için nesnel bir şekilde kurulabilir; insanın varoluşu kişisel varlıkta gerçekleştirilir ve kişisel varlık sürekli olarak ulaşılmaya çalışılan ve hiçbir zaman daimi olarak sahip olunamayacak ama desteklenebilecek, nesnel bir dünyanın zengin duyarlılığı ile ödüllendirilebilecek zor ve riskli bir bireysel kazanımdır. Bu tür bir felsefe, tarih ve bilim hakkında az, çok az konuşur (Jaspers istisnası dışında), ya da tarihselciliği ve bilimciliği reddeder ve tarihçi ile bilim adamını yüceltir demek daha doğru olacaktır. Ortega y Gasset "İnsanın doğası yoktur, sahip olduğu şey tarihtir" dediğinde ya da Heidegger veya Sartre insanda varoluşun özden önce geldiğini söylediğinde, bir tür tarihselciliği ileri sürmezler; insanın ne yaparsa o olduğu ve sezgiyle ve mutlak bir şekilde bilinmesini sağlayacak ve üzerinden tanımlanabileceği bir özü ya da aslı olmadığı konusunda Hegel, Marx ve Vico ile hemfikirdirler. Hemfikir olmadıkları nokta, insanın tarihsel olarak tanımlandığı konusudur. Eylemleriyle kendisini dönüştürdüğü şeyle var olan bireyin başkaları ve kendisi için bir öz teşkil ettiğini ama bunun sahip olunabilecek ya da reddedilebilecek bir öz olduğunu, üzerinden tepki verilebilecek ama bağımlı kılmayan bir öz olduğunu söylerler. Bu olumsuz yetenek insanı oluşturan metafizik bir mutlaktır ve onun hakkındaki gerçek kaygısı dönemin tarihsel sosyal uğraşıları ile tamamıyla gölgede bırakılabilse de, tarihsel değişimden bağımsız kişi için daima doğrudur; kendi başına olumlu bir öz değildir çünkü hiçbir içeriği yoktur ve kendini bir şekilde tanımlamaz ama sorgular, ya da kimi varoluşçuların sert ama anlamlı tabiriyle, kendini hiçbir şey kılar. Kendisini kurumlarında, görevlerinde, araçlarında ve tekniklerinde görür; ve tüm bunlar nesnel olarak onun önündedir; ama onları korumak ve çalıştırmak amacıyla bile olsa, kendisini bunlardan ayırır. Bu ayırımla sürekli olarak kendisini sorgular ve böylelikle onun için orada olan her şeyi, yaptıkları ve yarattıklarının yanı sıra, verili olan her şeyi de sorgular. Ne var ki, ayrılmanın özgürlüğü bir durumda dışa vurulan kişinin olgusallığı ve tarihselliğiyle bir aradadır; bağlar ve sınırlar da olasılıklar ve fırsatlar denli gerçektir; tasarı ve seçenek kadar bağlılık ve sadakat de. Bu nedenle bu ne tarihe ve kadere boş bir meydan okuma, ne de zorunluluğun özgürlüğünün ortak kabulüne uyanıştır; bireysel izolasyonla özgürlüğün gerekliliğinin idrak edilmesidir; gerçek bir *amor fati*'nin koşuludur.

İnsanı bu durumun zorluklarından ve tehlikelerinden korumayı vaat eden her şey, yalnızca hacının yolunu kuşatan ve kişiyi, kişisel varoluşun kaderinden alıkoyan önüne geçilemez arzulardan biridir. İnsan bilinen ve bilinmeyen tüm insanların eylemleriyle kendisini yalnızca tarihte ifade etmez, aynı zamanda bireysel olarak daha büyük nesnelliklere, evrensellere, soyut ve somuta, yarattıklarına, her taraftan sızan prematüre *rigor mortis*'e* karşı sahiciliği için savaş verir. Tehlike yalnızca endüstriyel makinenin, bürokratik idarenin ve totaliter devletin sömüren ağzı, ardı arkası kesilmeyen propaganda ateşiyle militan ideolojilerin haydutluğu değildir; tehlike aynı zamanda güvenli kutsal mekânlardan, bilim, ahlak ve hukuktan, Hıristiyanlık ve hümanizmden de gelmektedir. Bilimdeki inanç ya da akıl veya görev ya da *homo faber*** ya da İsa, birey ile sorumluluğunun arasına girerse, onu kendinden saklar. Bu zor bir doktrin, herkes ve her şey için bir hedef, bir kahramanlık çağrısıdır: varoluşçu yazının özelliği ve vurgusu, keder, 'uç durumlar'. Böylelikle abartıyı ve alayı uyandırır.

Çünkü yerilmesi kolay, çok kolaydır; kendisiyle dalga geçer. Bir dairenin içinde koşan başı kesilmiş bir piliç gibi, *Varlık ve Hiçlik*'in iki cümlesi atıldığında, daima bir alay konusu olacaktır. Ama Yahudilerin kralı olduğunu söyleyen bir adam da böyledir ve dikenden bir taç ile ödüllendirilecektir. Zaman çok ciddi, tarihi konular çok vahim ve komik peygamberler pahasına kişiyi eğlendiremeyecek denli eziyet edicidir. Mevcut ideolojiler savaşında hangi tarafta yer aldıkları sorulacak olursa, yanıt sadece şu olabilir: Güçlü siyasi ve dini inançları ve antipatilerindeki çarpıcı kişisel farklılıklara rağmen, güç düzlemindeki ideolojiler arasında bir tartışma yürütmek için ortak kanıları, olası insani durumun en radikal ve yıkıcı çarpıtma olduğudur. Onlar felsefe ve iletişim olasılığının onarılmasını savunurlar, çünkü yaklaşımlardaki çeşitliliği ve her biri kendi temel fikirlerini tanımlayan, temel bir felsefeye ya da merkezi bir otoriteye bağlı olmayan çalışmalardaki, faaliyetlerdeki ve deneyimlerdeki bir çokluğu savunurlar. Bu tür bir görüş açısının getirdiği pratik sorunlarla, yani çağdaş uygarlık sorunu ile ciddi bir şekilde yüzleşip yüzleşmedikleri, belki de bir sorudur. Bu felsefeyi romantik bir karamsarlık ya da gerici bir savunma olarak ele almak en büyük yanlış anlama-

* Ölüm katılığı. (y.n.)

** Hannah Arendt ve Max Frisch'in de söz ettiği bu Latince deyim, yetenekleriyle, araçlarıyla, ya da alet yapma vasfıyla çevresini kontrol eden insan olarak tercüme edilebilir. (y.n.)

dır; bu felsefe özünde bir kurtarma ve kurtuluş çalışmasıdır. Ama protesto, kışkırtma, uyarma, hatırlatma konularında üstündür ve yeterli bir yapıcı çaba değildir. Şair Hölderlin'i takiben, Heidegger'in çağı mitolojik bir şekilde bir ihtiyaçlar çağı olarak betimlemesi hatırlanabilir, çünkü ikili bir itiraza dayanmaktadır: firar etmiş tanrıların yokluğu ve yerine geçecek tanrının henüz gelmemiş olması. Geriye dönmek yanlış ve nafiledir, geleceğe öfkelenmekse daha da beterdir. Kişi spekülatif doruğu terk edip normal insani dayanak noktasının hemen üstündeki sarp kayalıkta sağlam bir konum edinirse, insani duruma dair *sub specie aeternitatis** bir fikir edinmek gerçekten olasıdır ve kimileri dorukta kaybolduğunda ve birçokları aşağıdaki vadilerde yayılıp, sıkışıp kaldıklarında, çağın gerektirdiği düşünce de budur.

Mutlak kötülüğü keşfetmiş ve onaylamış bir çağ, onu insanın kalbinde değil fakat çağdaş eylemlerinde kabullenmek zorundadır ve varoluşçuluğun sonraki gelişiminde temellerini doğrulayan bir şekilde gerçekleşen de budur. Bu nedenle, varoluşçuluk bir kahramanlık çağrısıdır ve sıradan umutlar, korkular ve eski hümanizmle hiçbir ilgisi yoktur. Eski hümanistlerin yapmış oldukları gibi, aydınlanmayla gelecek bir özgürleşmeyi öneriyorsa, bu, gene onların önerdiği şekliyle, evrenin, insanın ve toplumun kanunlarının bilimsel bilgisiyle gelecek bir kurtuluş değil, eksiksiz bireysel sorumluluğun farkına varılması anlamına gelir: "Ben kendimin şahidiyim." Bir akım olarak bu sert dönüşümde ansızın duraklıyorsa eğer, kendine geri dönmeksizin ileri gidemez; ve bireysel içeriği kendi şahitliğini ve tipik örneğini donatarak ileri gider. Böylece, her biri modern dünyanın karşısına çıkan uygarlık sorununa kendi tarzında katılır ve her biri eleştirileri karşılamak ve ekollerin profesyonel tartışmalarında kanaat edinmek konusunda kendi kaderine terk edilmelidir.

Akademik çevreler günümüzde bile soğuk ve kapalıdır ve bu tür çevrelerde bir felsefe kürsüsüne acımak ve kızmak anlaşılabilir bir durumdur, çünkü eski sofistlerden daha yozlaştırıcı rahipler büyük bir düzensizliğe neden olurlar ve kaba haykırışlarıyla ahlak gösterileri yaparlar ve çok büyük ve belirsiz sahne perdesinin önünde sayrılığın telaşını ve günahın rezaletini sergilerler. Namuslu bir entelektüelden daha sıkıcı, daha itici bir şey olamaz. Elbette, bir gazete makalesindeki mantık makaslarıyla kesip biçerek bunu açığa vurmak ya da bir konferansta sıkıştırıcı bir nüktedanlığın mantıklı dokundurmalarıyla tüketmek, veya eleştiriler-

* Sonsuzluk bakımından, sonsuzluğun görünümü altında. (y.n.)

deki küçümsemeyle ona hak ettiğini vermek eğlencelidir. Ne var ki, her şey söylendiğinde, bu altı düşünür anlaşılması güç birer kişi olarak kalır; oldukça yetenekli, iyi eğitilmiş, Batı kültürünün birer ustası; amaçlarında istisnai bir ciddilik ve derin bir kişisel deneyim ile. Hiçbirinin felsefesi ikna edici olmayabilir ama onlar, başkalıkları bir yana, birer temsilcidir, çünkü yalnızca düşünmeye değil fakat çağın koşullarıyla kuşatılmış insanlığın durumunu bireysel olarak yaşamaya da çalışırlar. Yoğun şekilde etkilerler; onlarla ne yaparsak yapalım, onlardan hiçbir fayda sağlayamamak, bu yoğun etkinin dışında kalmak demektir. Her ne olursa olsun, yarattıkları etki küçük değildir. Kierkegaard teolojinin süzgecinden geçmiştir ve konuyu öylesine yayar ki, onun izini taşımayan mevcut bir örnek vermek neredeyse imkânsızdır. Sartre'ın Fransız tiyatrosu ve romanı üzerindeki etkisi, karakterden çok uç durumları işleyen ve ahlaki bir edebiyattan çok metafizik bir edebiyat geliştirmesi, farkına bile varılamayacak denli geniş bir etki bırakmıştır. Alman metafiziği, büyük bir ilgi toplamış olan Heidegger ve Jaspers'e saplanmıştır. Bu felsefenin teması ve tabiatı Batı'da her alana yayılmıştır, büyük değişimler yaratmıştır ve önemli akılları belirleyici bir biçimde etkilemiştir. O halde, çağdaş gerçek şudur ki, bu altı düşünür gerçek gücü kullanmış ve gerçek bir hor görmeyi tahrik etmiştir. Ciddi bir tarihsel değerlendirme yapma zamanı henüz gelmemiştir; çünkü kişisel hayatlarımızın kararları ve uygarlığımızın sorunuyla yüzleşirken onların çalışmalarını hâlâ düşünce ve eylemlerimize bir katkı olarak değerlendirmek durumundayız.

ALTI VAROLUŞÇU DÜŞÜNÜR

H. J. Blackham

Türkçesi: Ekin Uşşaklı

İngilizce'de yazılmış ve bir akım olarak Varoluşçuluğu anlamaya dönük ilk ciddi çabayı oluşturan "Altı Varoluşçu Düşünür", akımın önemli düşünürlerinin kendi felsefelerini oldukça zengin ve doyurucu bir şekilde özetlemekte ve hem tüm akımı yorumlamak hem de yaygın yanlış kanıları ve ilgisiz eleştirileri gidermeyi amaçlamaktadır. Her düşünürün kendi felsefesinde merkezi konumda yer alan yapıtının/yapıtlarının dayanak noktası olarak seçilmesinin yanı sıra, sunulan kitabın ciddiyeti ve adil yaklaşımı, onu genel okur için yararlı bir başvuru kaynağı haline getirmektedir.

felsefe

felsefe tarihi