Payel

VAROLUŞÇULUĞUN TARİHÇESİ



PAYEL YAYINLARI : 135
Deneme Kitapları : 5

ISBN 975-388-116-9

Dizgi : Payel Yayınevi
Dizgi operatörü : Nuray Yaşar
Düzelti : Birgül Kılıç - Filiz Koçer
Baskı : Özal Matbaası
Kapak filmleri : Ebru grafik
Kapak baskısı : İpomet Matbaası
Cilt : Esra Mücellithanesi

Jean Wahl, 1888'de Fransa'da doğdu 1974'de Marsilya kentinde öldü. Birçok yapıtı olan ve filozof olarak kabul edilen Wahl'ın başlıca yapıtları şunlar: *Les Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amerique* (İngiltere'nin ve Amerika'nın Çokçu Felsefeleri) [1920], *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel* (Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu) [1929], *Vers le Concret* (Somuta Doğru) [1923], *Études Kierkegaardiennes* (Kierkegaard Üstüne İncelemeler) [1938], *Traité de Métaphisique* (Metafizik Elkitabı) [1953], *Les Philosophies de l'Existence* (Varoluş Filozofları) [1954].

Yapıtın özgün adı: Traité de l'existensialisme

•

Türkçe ilk basım: Şubat 1999

Kapak resmi: Lawrence Alma-Tadema

JEAN WAHL

VAROLUŞÇULUĞUN TARİHÇESİ

Çeviren
BERTAN ONARAN



PAYEL YAYINEVİ
İstanbul

Daha önce çıkmış olan deneme kitaplarımız:

- DENEMELER
  Simone de Beauvoir
- YAZINSAL DENEMELER
  Jean-Paul Sartre
- SÖZCÜKLERİN BİLİNCİ
  Elias Canetti
- KULAK MİSAFİRİ (Elli Karakter)
  Elias Canetti

ÖNSÖZ

HEPİMİZ, hoşgörülebilecek bir kendini beğenmişlikle, bugünün olağandışı önemine inanırız. Dönem ya da çağ sözünü güçlükle ağzımıza alırız: usun yeni algıları, düşüncenin girdiği yeni biçimler, hızla değişmeye ya da yitip gitmeye hazır, amansızca tarihin şu ânına bağlıdır. Dahası, söz konusu yeni algı ve düşünler bu bağın çok kısa bir süre için geçerli olduğunu bilir. Ve onları doğuran, yaşatan bu "âna bağlılık'tan, geçicilik'ten" gereğince yararlanırlar. Günümüzde her düşün, insan açısından geçerli bu ivecenlikle, sürüncemeye ya da savsaklamaya gelmez bu söz-tanımaz gereklilikle damgalanmış gibidir. Demek ki, usun şu-andalığını (immédiat), düşünce ve sanatın güncelliğini saptamak zorundayız: bize kalan, "bugün"e az ya da çok ayak uydurmaktır.

Bundan ötürü, "Bugün Derneği Yayınları" iki yıl önce başladığı çalışmayı doğal olarak genişletiyor.

Başlıca kaygımız "insanın yeryüzündeki yazgısı" olduğundan, en dolu, en yoğun "bilince var-

ma"ya inanıyoruz: Karşılaştırma ve buluşmaların, çoğu kez, bir öğretinin özünü yakalayabilmenin en kestirme yolları olduğunu sanıyoruz.

Tasarlananların değişikliğiniyse, yanlış kuşkuculuğun sonucu saymıyor, içinde bulunduğumuz çokyönlülüğün, kafamızda sürekli ve eksiksiz taşıdığımız bir evrenin göstergesi gibi görüyoruz. Yayımlayacağımız kitapların yalnız birer belge değil, ayrıca birer kanıt olmasını istiyoruz: giderek, birer çıkış noktası olmasını.

C. M.
Bugün Derneği

VAROLUŞÇULUĞUN TARİHÇESİ[1]

GEÇEN gün, Flore Kahvesi'nden çıkarken, bir küme gençle karşılaştım; içlerinden biri yanıma gelip: "Sanırım, beyefendi varoluşçudur" dedi; ben de: "Hayır, değilim", yanıtını verdim. Neden hayır dedim? O sırada, düşünecek zamanım olmamıştı; ama sanırım, bütün "çu" ile biten sözcüklerin genellikle çok belirsiz tanımlamalar çağrıştırmasının etkisiyle bu yanıtı vermiştim.

Varoluşçuluk sorunu, Paris kadar, geziden döndüğüm New York'u da uğraştırıyor. Sartre'ın *Vogue*'da bir yazısı yayımlandı; bir dostumun dediğine göre, on yedilik kızlara seslenen *Mademoiselle* dergisi bir sayısını varoluşçuluğa ayırmış; Marvin Farber de kendi dergisinde, Heidegger'in uluslararası bir tehlike olduğunu yazdı. Varoluşçuluk, bir Avrupa sorunu olmaktan çıkıp evrensel soruna dönüştü.

[1] 1946'da, Bugün Derneği'nde yapılmış konuşma.

Önümüzdeki ilk güçlük, varoluşçuluk terimini yeterince tanımlayamamak. Varoluşçu sözcüğünü, bugünkü anlamında ilk kez Kierkegaard önerip kullandı. Kierkegaard bir felsefeci, belli bir öğretinin düşünürü olmak istemiyordu. Heidegger, derslerinden birinde, varoluşçuluk adı verilen şeye karşı konuşmuştu. Jaspers, varoluşçuluğun varoluş felsefesini öldürdüğünü söyledi. Bu durumda nitelendirmeyi yalnız onu seve seve benimseyenlere, Sartre, Simone de Beauvoir ve Merleau-Ponty'ye, Paris Felsefe Okulu adını verebileceğimiz kümeye giren kişilere yakıştırabiliriz. Ancak bu da bize terimin tanımlamasını vermez.

İkinci güçlük, bugün varoluşçuluğu —hemen herkesin— tanımlama biçiminin, Heidegger'in "asal olmayan" diye nitelediği alanda yer alması. Durmadan varoluşçuluk konuşuluyor; oysa Heidegger, ve sanırım Sartre, özellikle bundan kaçınmak ister. Çünkü, doğrusu aranırsa, üzerinde konuşulması değil, dingin bir köşede, tek başına düşünülmesi gereken sorunlar var karşımızda.

Ancak, bizim de bugün varoluşçuluğu konuşmak üzere toplandığımız bir gerçek.

Önce varoluş felsefesini, Platon, Spinoza ve Hegel'de karşımıza çıkan geleneksel felsefe kavramlarıyla karşılaştıralım. Platon'da felsefe, varlık'ın, öz'ün aranmasıdır, çünkü öz değişmez. Spinoza, ilksiz yaşama ulaşmak ister, bu da mutluluktur. Felsefeci, genellikle bütün zamanlar için geçer-

li bir gerçek bulmak, oluşumun ötesine geçmek ister, çoğu kez yalnız usuyla iş görür ya da öyle yapmayı düşler. Hegel, bu tür felsefecilerin sonuncusudur diyebiliriz; dünyayı usla kavrama çabasını en uca götüren O'dur. Bununla birlikte, oluşuma verdiği önemle, oluşum üzerindeki ısrarıyla öbür felsefecilerden ayrılır. Bu açıdan O, Platon, Descartes ya da Spinoza gibi bir düşünür değildir. Evrensel bir usun varlığına inanır. Bir duygu ya da düşünce, kişiliğimize bağlı olduğu için anlamlıdır; kişiliğimizinse, bir tarih içersinde, belli bir durumda, evrensel düşünce evriminin belli bir döneminde yer aldığı için anlamı vardır. Bizde oluşan bir şeyi anlamak için önce kendimiz denen bütün'e, sonra insan türü adındaki bütün'e, en sonunda da birçok nesnenin oluşturduğu mutlak Düşün'e bakmak gerekir. Varoluşçu felsefenin kurucusu sayabileceğimiz Kierkegaard işte bu görüşe karşı çıkmıştır. O, Hegel'in nesnellik araştırısına bütünsellik, istek ve tutkusuna, gerçeğin öznellikte yattığı düşüncesiyle karşı çıkmıştır; "gerçek varoluşa, duygu yoğunluğuyla ulaşabilirim," der. Kierkegaard, bir bütün'ün parçası sayılmayı kabul etmez; dünyasal düzenin küçük bir parçası sayılmak, hiç'e indirgenmektir onun gözünde. Bir yazısında, bireyselliğin bir anı olduğum söylenebilir, der; ama bir düzenin küçük bir parçası olmayı kabul etmem. Nesnel felsefeci nin karşısına öznel felsefeciyi diker; ya da, birey,

tekil varlık dediği şeyi... "Bilgi ile uğraşmaktan, varolmayı unuttuk," der; Kierkegaard'ın başdüşmanı, düzen getirendir, öğretmendir. Bilginin kavrayamayacağı şeyler vardır evrende; daha sonraki tanımıyla, var olan birey, kendine dönüşendir; kendi var oluşuyla, yazgısıyla ilişkisi sonsuza dek sürendir. Var olan birey, sürekli oluştuğunu, önünde hep bir ödev bulunduğunu duyumsar; Kierkegaard, bu düşünceyi Hıristiyanlığa uyarlayıp: "Hıristiyan değiliz, oluruz", der. Burada, sürekli bir çaba söz konusudur. Üçüncü olarak, tutkulu düşünceye vurgundur; esinlenecek, sonlu varoluş içinde bir tür sonsuzun dile gelişi olacaktır. Kierkegaard, insanı kamçılayan bu tutkuya, özgürlük tutkusu adını verir — bu da onun, üzerinde duracağımız dördüncü özelliğidir. Seçip karar verme düşünleri, Kierkegaard'ın dünya görüşünde önemli bir yer tutar; verilen karar, hep belli bir tehlike yaratacaktır; yaşayan varlık, çevresini ve kendisini belirsizliklerle dolu algılayacak, yine de bir karara varacaktır. Böylece, varlığın varoluş ve düşünüş biçimi konusunda söylediklerimiz bize onun neyi düşündüğünü de gösteriyor, çünkü böylesine tutkulu ve sınırsız istek, ancak sonsuzu istemek olabilir: "Böyle sınırsız, yalnız sonsuz istenebilir." Kısacası, Kierkegaard burada arayışın nasılını ve ereğini gösterir bize; bu sonsuz ile sürekli ilintide bulunduğumuza göre, verdiğimiz kararlar, İbsen'in kahramanı Brand'ınkiler

gibi, ya hep ya hiç arasında olur. Var olan varlık, bu tutku ve kararların etkisiyle, durmadan yalınlaşmaya, kökenine, aslına dönmeye çalışır.

Şimdiye dek, Kierkegaard düşüncesinin öznel yanları üzerinde durduk. Oysa, onun ve izinden gidenlerin gözünde, öznellik ancak bir nesneyle, varoluş da varlıkla sürdürülen ilişki yüzünden vardır. "Hıristiyan'ın varoluşu varlık ile ilintilidir," der 1854 yılında tuttuğu *Günlük*'te. Onun gözünde önemli olan, kendini hep Tanrı karşısında duyumsamaktır, Hıristiyan düşüncesine Tanrı-önünde-olma kavramını yeniden getirmiştir. Ama kendini hep Tanrı karşısında var saymak, kendini her şeyden önce günahlı bir varlık gibi duyumsamaktır. Günahla, günah bilinciyle adım atılır dinsel deneyime. Bu anlamda, var olmak, günahlı olmaktır. Öte yandan, varoluş en yüksek değerdir; böylece, varoluş hem en yüce değer, hem günah oluyor. Bir kez dinsel alana adım atınca, felsefeye yakın dinden ölümsüzün belirsiz bir an, yer ve tarihte ortaya çıktığına inanan ve usu yok sayan gerçek dine varabilmek için düşünsel bir yolculuk yapmamız gerekir.

Demek ki var olan birey, dışındaki nesnel dünyayla ilişkisinin yarattığı duyguların toplamıdır. Bir anlamda usu çarmıha gerilecek, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu varoluş yüreğinde kaygılar yaratacak, sürekli onunla ilgilenecektir. Tanrı ile ilişkisi ona sayısız acı ve sevinç tattıracaktır. Kierkegaard'ın mutlak Öteki varlık adını verdiği şey,

bireysel varlığın benzemek isteyip örnek aldığı, bir sevi kaynağı olarak bireye kucak açan, bireysel varlığımızla ona benzemediğimiz için başkalığı algılanan, elbette koruyucu Tanrı ile ilişkilidir.

Kierkegaard'ı Hegel'den ayıran iki noktaya değindik: kişisel duygunun yoğunluğuna ve öznelliğe verilen önem. Olasılık fikri üzerinde duruşunu da ekleyebiliriz bunlara. Hegel'e göre, dünya ilksiz düşüncenin zorunlu açılışı, akışıdır; özgürlük, nedenleri çözülmüş gereklilikten başka bir şey değildir. Kierkegaard'a göreyse, tersine, gerçek olasılıklar vardır, olasılıkları yadsıyan bir dünya görüşü bizi baskı altına alır, bir tür bunalıma sürükler. Hegel felsefesinin yarattığı da budur. Olasılık fikri zamana bağlıdır; Kierkegaard'ın öznel-duygusal eytişimini, mantıksal bir gelişim sonucu, Hegel diyalektiğinin, Hegel zamanının karşısına da kopukluk ve kesilmeleriyle Kierkegaard zamanını koyabiliriz.

Bu yaklaşım kuşkusuz epey sorun yaratır. Kierkegaard'da, her şeye karşın, çelişkiyi sonlu ile sonsuzun bileşimi gibi gösterme, usa bağlama çabası görülmüyor mu? Dolayısıyla, bir alçalmaya parmak basarken, o alçalmayı doğrulamış olmuyor mu? Zaten Kierkegaard'ın kendisi de İsa'nın doğumunun, dünyaya geliş biçiminin en büyük çelişkiyi yarattığını görmüştür; temel çelişki, Tanrı'nın doğumunu kimsenin görememiş olmasıdır. "Bu sorun üzerinde düşünüp duruyorum, der Kierkegaard, ve işin içinden çıkamıyorum." Ayrıca çelişkinin, yalnız bu dünya üzerinde yaşayan varlıklar için geçer-

li olduğunu da belirtelim; en mutlu kişilerle, doğruyu görenler açısından çelişki falan yoktur. Bunun anlamı da şudur: bütün sorunlar, insan bu dünyada var olduğu için vardır. Bu, belki de bir karşı çıkış değil. Genellikle bu sözlerin bir karşı çıkış mı, yoksa çelişkiyi belirginleştirip Kierkegaard'ın görüşünü destekleyen şeyler mi olduklarını saptamak çok zor. Öznel duygunun yoğunluğu, tam bir çelişkiyle, somut, tarihsel bir olaya dayandığından, aynı şeyleri var oluş ile tarih arasındaki ilişkilerin yarattığı sorunlar için de söyleyebiliriz; sonsuzluk ile tarih arasındaki ilişkiler için de. Çünkü, ete-kemiğe bürünme ilksiz bir an ise, ortada yine çelişki diye bir şey kalmaz.

Varoluş felsefesinin tarihi, Kierkegaard'ın kişisel olarak tanıdığı bir düşünüre, Schelling'e dek; Schelling'in, ömrünün sonlarında, Hegel'in tarih anlayışının karşısına çıkardığı, olumlu felsefe adını verdiği usa sığmaz varlık anlayışına dek uzatılabilir. Son zamanlarda Hegel'in gençlik yazılarında Kierkegaard düşüncesine yakın özellikler bulmayı bile başardılar; ancak, uzun süre karanlıkta kalmış "genç Hegel"e aşırı önem vermekten kaçınmak gerekir; hem sonra, Hegel'in dünya görüşündeki Kierkegaard'a yakın öğeler öyle bir kılıktalar ki, artık öznel karşı çıkış sayılmaları olanaksızlaşıyor.

Dahası, varoluşun özünü çözümleyemeyeceğimizi söylediği, dolayısıyla varoluşsal kanıtlamaya karşı çıktığı düşünülürse, varoluş felsefesini Kant'a dek uzatabiliriz. Kant'ın gözünde varoluş bir *yet-*

kinlik değil bir *durum*'dur. Bu anlamda, felsefenin onunla yeni bir aşamaya girdiği söylenebilir. Ayrıca, sıradan kurgunun karşısına bireyi, kişiyi öne çıkaran düşünceyi koyan Pascal'a, Augistin'e kadar da uzanabiliriz. Ama bütün bunlar, varoluş felsefesinin öncüllerini bile Kierkegaard yaşadığı için düşünüp anlayabildiğimizi unutturamaz.

Varoluş felsefesi tarihinin bir sonraki evresi, Kierkegaard düşüncesinin iki ayrı Alman düşünürünce daha bilimsel terimlerle anlatılması olmuştur: Jaspers ile Heidegger. Jaspers'in dünya görüşünü, Kierkegaard felsefesinin dinden arıtılması ve genelleştirilmesi sayabiliriz. Bu dünya görüşünde artık İsa'yla değil, kendi varlığımızın arka-düzlemiyle ilgiliyiz; ayrıca bu arka-düzlemin de yalnız kimi köşelerini kavrayabiliriz. Genel olarak, insanlığın çeşitli çalışmaları, varoluşumuzun da çeşitli olasılıkları vardır. Hepimiz birini geliştirir öbürünü gözden çıkarırız; Hegel'in ancak düşüncenin geliştirilmesiyle ulaşabileceğimizi söylediği mutlak'a hiçbir zaman erişemeyiz. Mutlak, gelip geçici parçacıklarda, dağınık pırıltılarda saklıdır, aralıklı ışıldamalarda kendini gösterir. Ve biz insanlar, düşüncemizin ya da düşüncemiz-olmayan'ın gömüldüğü karanlık bir gecedeymişiz gibi yaşarız. Dolayısıyla, kendimizi sürekli batıyormuş gibi algılarız; düşüncemiz mutlak'a ulaşmakta hep başarısız kalır; ama her şeyi yaratan varlığın geri-düzleminden bir şeyler sezinlediği için, söz konusu başarısızlık aracılığıyla kendini tanımlar.

Gerçek bir şeydir bu başarısızlık, kendi gerçeğimiz de ona dayanır. Ama bu *bir şey*'i dile dökemeyiz; aslında, varlık olarak, kendimizi de tam anlamıyla dile getiremeyiz. Eylemlerimizin sonunda, en uç durumlarda vardığımız bu başarısızlık bilincinde bütünüyle gerçekleşiriz; bir bakıma, bütünlenemeyişimizde bütünleniriz. Gerek tiyatro oyunlarında, gerek bilimsel buluşlarda bizim ötemizde bir şey, bizi aşan bir şey duyumsarız; bu aşmaya oranla bir varlık olduğumuzu savunuruz. Bu açıdan, Jaspers'le Kiergegaard'da aynı varlık ve aşma ilişkisini buluruz. (Jaspers'in son yazıları bir yana) bu aşmanın adı artık İsa değildir; Jaspers'in "kapsayan varlık" (englobant) dediği şeydir; bizi de içeren, ama biz-olmayan'dır.

Geliyorum Heidegger'e. O, Ben varoluşçu bir düşünür değil, bir varlık felsefecisiyim, der. Onun temel sorunu, hani şu beylik varlık sorunudur. Dolayısıyla, kendine özgü bir varlıkbilim (ontologie) oluşturmak, bizi bu varlıkbilime yerleştirmek istediği için elatar varoluş sorununa; ona göre, gerçekten ilişkide bulunduğumuz tek varlık türü insandır. Heidegger'in dünyasında başka varlık biçimleri, görülen nesnelerin, görüntülerin varlığı adını verdiği varlıklar vardır; araç gereçlerin, matematik biçimlerin, hayvanların varlığı vardır. Ancak, Heidegger'e göre, yalnız insan gerçekten varolur. Hayvan, yaşar; matematik nesne sürüp gider; araçlar elimizin altındadır; imgeler kendilerini gösterir, ama bunların hiçbiri varolmaz.

Gerçekten varolmamız, görülüp kullanılan nesneler evreninde kalmamamız için, varlığın belirsiz dünyasından ayrılmamız gerekir. Çoğu kez tembelliğimiz ve toplumsal baskı yüzünden, bizimle gerçekten ilgisi bulunmayan bir ortamda, günlük yaşam ortamında, Heidegger'in deyişiyle "önemsiz kişi", "sıradan biri" olarak kalırız. Bu dünyada herkes birbirinin yerine geçebilir; kendi varoluşumuzun bilincine varabilmemiz, derinine inebilmemiz, varlığın hiçlikten ayrıldığı arka-düzlemle bizi yüz yüze getiren kaygıya benzer deneyimlerden geçmemize bağlıdır. Kierkegaard, kaygıyı bizi kamçılayan olasılıklar dizisi diye tanımlamıştı, baş dönmesine benzetmişti. Heidegger'se kaygıyı, bizi göreli hiçlikler ya da varolmama (non-être) ile değil, düpedüz hiçlikle yüz yüze getiren deneyim diye tanımlar; var olan her şeyin silinip gittiği kaygıda her şeyi ortadan kaldırabilecek hiçlik'i duyumsarız. Mutlak-hiçlik'e gerçeklik kazandırma çabası, boşa gitmiş olsa da, Heidegger'in en ilginç girişimlerinden biridir. Kuşkusuz, bu hiçlik'i tanımlamak çok zordur; ne olduğunu bile söyleyemeyiz; Heidegger, gördüğü işi belirtmek üzere, "hiçleştirme" kavramını ortaya atmıştır; hiçlik, her şeyi, o arada kendini de hiçleştirir; eylemli bir hiçliktir, kendisinden kaynaklanan dünyayı kökünden sarsar; varlığın, insanın olumsuz özüdür; varlık, bir tür kırılmayla ondan kopup ayrılmıştır. Heidegger, hiçlik kuramını açıklayan küçük kitapçığın bir dipnotunda, "var olan, belirli nesnelere hiç benzemeyen hiçlik, varlı-

ğın ta kendisidir" der; gerçekten de, var olan hiçbir şeye benzemeyen varlığın kendisinden başka ne olabilir? Böylece, değişik yollardan, Hegel'in ortaya attığı hiçlik-varlık özdeşliğine ulaşıyoruz. Öyle olmasa, pek çok sorun doğacaktı; söz konusu özdeşlik olmasa, hem varlığın hiçlik karşısında kaygıya kapıldığını, hem de varlığın içindeki her şeyin hiçleşme tehlikesi geçirdiğini nasıl söyleyebilirdik?

Demek ki, bunalım deneyimi kendimizi yardımsız ve dayanaksız şu yeryüzüne bırakılmış duyumsamamıza yol açıyor. Nedenini bilmeden bu dünyada bırakılmışız. Varoluşçu dünya görüşünün ana düşünlerinden biri budur: varoluşumuza bir gerekçe bulamadan varız, öz'süz varlıklarız; en tepesinde en yetkin varlığın, Tanrı'nın yer aldığı astlık-üstlük sıralanması yok artık. Hiçbir nedene dayanmadan yeryüzüne atılmış varlıklar görüyoruz yalnız; özler de, varlıklardaki yapılardan başka bir şey değil; nesnelerle araç gereçlerin özü araştırılabilir, ama var olan bireyin, insanın özü olamaz. Varlığı öz'den türeten Platon'la başlayıp Hegel'e dek uzanan düşünürlerle karşılaştırınca, varoluşçu dünya görüşünün asıl özünü yakalarız.

Kierkegaard'ın bunalımı, ölene dek süren bir hastalıktır, yeryüzüne bırakılmış insanın var oluşu özü gereği sonludur, ölümle sınırlıdır, "yüzü ölüme dönük var oluş"tur. Günün birinde, "ilersi" diye bir şey kalmaz; var oluşumuz nesnelerin var oluşuyla belirlendiği için, bütün olasılıklar biter; Heidegger,

bundan ötürü, ölüm anımızı, olasılıkların olanaksızlaşması diye tanımlar. Demek ki sonlu, sınırlı bir zaman içindeyiz; kaygımızın trajik yanı da zaten buradan gelir.

Ancak bu sınırlı dünyada, kaygı deneyiminin dışında bir ya da birçok eyleme girişiyoruz; Heidegger'in Nietzsche öğretisini benimseyip Tanrı'yı ortadan kaldırmasının sonucu olarak, bu eylemler artık Yaratan'a değil, bu dünyaya, geleceğe, öbür insanlara yöneliktir. Böylece, aşma fikri dinsel özelliğini yitirir, bir tür süreklilik, kendiliğindenlik kazanır, kendi içinde aşmaya dönüşür. Yerleşik felsefe dilinde aşma'nın hep dinsel bir anlamı vardır diyecek kişileri yanıtlamak üzere, Heidegger'de aşma sözcüğünün böyle bir anlam taşımadığını belirtelim; kökenbilim açısından aşma, bir şeye yönelmek, ona doğru yükselmek demektir; bu anlamda, aşan hiçbir zaman Tanrı olamaz; yalnız insan belli bir düzeyi aşabilir.

Önce, dünyaya yönelik bir aşma ya da geçme söz konusudur: Bu dünyadayız: Heidegger varoluşumuzu bu çerçeveye oturtur; ona göre, hep bir "dışaçıkış"ı çağrıştıran varoluş sözcüğünün anlamı budur. Başka bir yerde, aynı fikri aydınlatmak üzere; varoluş, terimin ilk anlamında, doğal olarak kendi kendisinden türemiştir, der. Çok olağanmış gibi gözükse de, pek az felsefeci dünya ile aramızdaki köklü ilişkiler üzerinde durmuştur. Descartes, başlangıçta, dünyanın gerçekliğine kuşkuyla bakıyordu; Kant, dünyanın varlığından kuşkulandı; He-

idegger'e göreyse, her an dünyaya açığız. Başarılı derslerinden birinde, kuramını Leibniz'in tekil öz (monat) kuramıyla kıyaslar. Monatlar, derdi Leibniz, ne pencere, ne de kapıdır; onlar, kendi üzerlerine kapanmış varlıklardır. Heidegger'in gözünde de monatlar gibi bireylerin de kapıları, pencereleri, yoktur, ama bu yalnız, bütünden koparılmış oluşlarından değil, tersine dışarda, sokakta oluşlarındandır, dünya ile doğrudan ilişkili oluşlarındandır. Bilinçler kendilerinin dışındadırlar, çünkü içeri diye bir şey yoktur. Biz yalnız dünya ile doğal, kesintisiz ilişki içinde değiliz, aynı zamanda öbür var olanla da dolaysız ilişkimiz var. Böylece, başlangıçta katı bireycilik gibi gözüken kuram, öbür bireylerle aramızdaki doğal ve bir bakıma doğaötesi ilişkiye dönüşüyor. Kendimizi öbür insanlardan uzak düşündüğümüz anda, en bireysel bilincimizde bile, insanlardan kopamayız. "Öbür insanlarsız var oluş", "öbürleriyle var oluşun değişik bir biçiminden başka şey değildir", der Heidegger.

Üçüncü olarak, kendimizi geleceğimize doğru aşarız. Hep kendimizin ilersindeyiz, tasarıyız, tasarıda kendi kendimizi tasarlarız. İnsan, olasılıklara yönelmiş bir varlıktır; var olan, ilerde de var olacaktır. Bu açıdan, varoluş zamanının gelecek zaman olduğunu söyleyebiliriz; Heidegger'in "anlayış" dediği şey, hep gelecekle ilgilidir. Bu yüzden, sürekli *kaygı* duyarız, tepeden tırnağa kaygıyız; çünkü hep gelecek bir şey için çırpınırız. Varolurken kavradığımız kadarıyla varlık, kaygıdır, geçiciliktir.

Görüldüğü gibi, aşmanın bu üç türü, Kierkegaard'la Jaspers'in tanımladığı aşmanın aynısı değildir, onlarınki bu dünyadaki aşmalardır, biraz çelişkili kaçsa, da içkin (immanent) aşmalardır. Kendimizi aşarız, ama hep bir iç-dünyada.

Üç aşma türü saptamakla birlikte, hiçlikten yola çıkan, hiçlik üzerindeki dördüncü aşmaya da değindik; buna beşinciyi, daha önce de değindiğimiz, özel nesnelerden varlık'a doğru aşmayı ekleyebiliriz. Demek ki karşımızda, dünyaya doğru, geleceğe doğru, öteki insanlara doğru, hiçliğin dışına doğru ve varlığa doğru aşma olarak beş ayrı aşma türü var: Heidegger'deki aşma kavramının beş ayrı kullanım biçimi. Bu kullanım çokluğunda, kuşkusuz bir iki-anlamlılık, belirsizlik var.

Hep kendimizin önünde, ilersinde olduğumuzu söyledik. Ancak, Parménides'in ikinci varsayımındaki "Bir Olan" gibi, bir bakıma kendimizin gerisinde, arkasındayız; daha önce belirttiğimiz gibi, bu yüzden atılmışız dünyaya, hep şu ya da bu kılıkta, yapıda, çağdayız; başka bir deyişle, yalnız gelecekten değil, ayrıca geçmişimizden oluşuyoruz. Kendimizi bulmalıyız; burada "bulmalıyız" geleceği, "kendimizi" sözcüğüyse geçmişi yansıtıyor. Geleceğimizin, sonunda olasılığın olanaksızlığı bulunduğu için sınırlı olduğunu söylemiştik.

Olasılıklar soyut olmadıkları, bireyin seçmediği koşullarda ortaya çıktıkları için de sınırlıdır geleceğimiz.

Durmadan geleceğimizden geçmişimize, tasarılarımızdan anılarımıza, hayıflanmalarımıza, pişmanlıklarımıza gider geliriz. Heidegger'in "zamanın üçüncü eriyişi" adını verdiği şey, işte böyle sürekli geçmişle gelecek arasında gidip gelişimizdir. Kendi varlığımızın hem gerisinde hem ilersinde olduğumuz için, varoluşumuzla aynı anda varız. Görüldüğü üzere, şimdiki zaman üçüncü sırada yer alıyor. Heidegger'e göreyse o, geleceğimizle geçmişimizin kesişmesi sonucu oluşur. Bunu, Heidegger ahlâkının başlangıç noktası sayabiliriz; Heidegger'in geçmişimizi, geleceğimizi ve şu anımızı oluşturan devinim gibi gördüğü şeye biz yazgımız adını verebiliriz.

Burada bir kez daha, Heidegger felsefesiyle Nietzsche'ninkini, ayrıca Kierkegaard'ın dünya görüşünü karşılaştırma fırsatını buluyoruz. Kierkegaard'ın Heidegger felsefesinin kimi öğeleri, "Biz" kuramı, önemsediği günah ve gelecek fikirleri (aynı önemsemeyi Hegel felsefesinde de görürüz), bilinçli karar verme düşüncesi üzerindeki etkisini açıkça algılıyoruz.

Heidegger'e göre bütün bunlar birer felsefe dogması sayılmamalıdır; insan kendini sorgular, başka varlıkları değil; kendi varoluşunu sorgulayan, oyuna süren, tehlikeye atan varlıktır. Varoluşçu dünya görüşünün, öncelikle, varoluşun herhangi bir özünün bulunmadığını savunduğunu belirtmiştik (ve böylece, "öz, varoluştan sonra gelir" diyen sözü aşmıştık). Varoluşçu dünya görüşünün ikinci

özelliği olarak, söz konusu varoluşun özsüz olduğu için sürekli tehlikeye girdiğini, sorunsallaştığını, kumara sürüldüğünü ekleyelim. İnsan, kendi öz varlığı üzerinde düşünen varlıktır. Ancak, bilindiği gibi, dünyaya bağlı olduğundan, kendini sorgularken, bir bakıma, çevresinde geliştirdiği dünyayı da sorguya çekmektedir. Heidegger'in gözünde, felsefenin birinci tanımı, varlığın bir varlıkça sorgulanmasıdır, dersek; Heidegger'in felsefe sözcüğüne verdiği kökbilimsel anlamdan çıkan ikinci tanımlama, "sevgi bilgeliği" olur. (Çoğunlukla sanıldığı gibi "bilgelik sevgisi" değil.) Bilgeliği kendi varlığımızın nesnelerle kaynaşması sayarsak, Kierkegaard'ın tanımladığı biçimiyle felsefe, yalnız geleceğe yönelik varolanın değil, dünyayla sıkı ilişkiler kurmuş, evren içindeki varolanın çözümlenip öğrenilmesi olur. Bu açıdan, Heidegger felsefesi bir bakıma Kierkegaard bireyciliğinin geliştirilmesi, bir bakıma da yadsınmasıdır. Burada, bir nesnenin karşısına bir özne konmamıştır; geleneksel özne kavramını yıkmak, kendimizi hep kendi dışımızda göstermek üzere bu kavramın parçalanmasını gerektirir diyen Heidegger'i insanı kendi içine kapatmakla suçlamanın ne denli haksız olduğu görülüyor. Ayrıca, özne, benlik kavramı da anlamını yitirmiştir, çünkü ilerde olacağımızın dışında bir "biz", bir "kendimiz" yoktur.

Söylediklerimizi toparlayacak olursak: insan kendi varoluşunu sorgularken, bağlı bulunduğu bütün evreni sorgular. Her felsefe sorununda dünya-

nın bütünü ele alınır, ayrıca bireyin varoluşu, bü-
yük bir kumarda oyuna sürülen para gibi tehlikeye
atılır. Burada, bireysellikle bütünselliğin, giderek
bireylikle genelliğin birleştiği görülür. Gerçekten
de, Heidegger yalnız belli bir birey için değil, her
birey adına konuşur. İnsan varoluşunu genel olarak
ele alır. Kaygı, kuşkusuz özel bir deneyimdir, ama
biz onun aracılığıyla, Heidegger'in varoluşsal
(existential) adını verdiği genel deneyimleri yaşa-
rız. Kierkegaard'ın dünya görüşü varlıksal (exis-
tentiel) dır, Heidegger felsefesiyse varoluşsaldır,
insan varoluşunun genel özellikleriyle ilgilenir.
Dolayısıyla, Heidegger felsefesinde öz fikrinin ye-
rinde ele alınıp alınmadığını, Kierkegaard'ın da
varoluş kavramıyla birlikte öz fikrini de kaldırıp
atarken kendi dünya görüşüne daha uygun davra-
nıp davranmadığını sorabiliriz kendimize. Başka
bir deyişle, varoluşsal deneyimlerle varlık araştırı-
sının varoluş kavramıyla bağdaşıp bağdaşmadığını
irdelemeliyiz.

Heidegger'in görüşlerinden ahlâk alanında çı-
karacağımız sonuç nedir? Yeryüzüne atılmışız, in-
san yazgısını üstlenmek zorundayız, var olan kişi
kaygıyla yetinemez; ya da, dünya görüşleri Hei-
degger felsefesinden kaynaklanan iki düşünürü,
Levinas'la Sartre'ı düşünerek söyleyecek olursak,
bunalımla yetinemez. İnsan kaygıyı, bunalımı aşa-
bilir, aşmalıdır. Yazgısını üstlenebilir; Heidegger
buna "bilinçli karar verme" der, ve bu, Kierkega-
ard'ın değindiği karara varmanın ya da Nietzsche

felsefesinin gözde kavramı "candan benimseme"nin benzeridir.

Heidegger, felsefesini tamamlayamadı; temel yapıtının adı *Varlık ve Zaman*'dır. Görüldüğü gibi, ona göre, varlığın temelinde zaman vardır; Heidegger *uzam*'ı bile zamanın anlarından birine, şu âna indirgemeye çalışır; böylece, bir bakıma, Bergson'un kuramını benimser. Ancak, varlıkbilimini tamamladığı söylenemez. Neden tamamlanamadığını, varoluş ile varlığın irdelenmesinin birbiriyle bağdaşıp bağdaşmayacağını sorabiliriz kendimize. Başka bir deyişle, varlığı anlayabilmeyi sağlayan varoluştan bir varlıkbilim çıkarılabilir mi? Görünüşe göre, Heidegger'in temel sorunu budur.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'dan bu yana, yapıtlarında bize toprakla, dünyayla bütünleşmeyi öğütler, böylece Hölderlin'in öğretisine sahip çıkıp gizemselden çok söylencesel bir dünya görüşü oluşturmaya çalışır.

O ayrıca "gerçeklik" fikrini inceledi. Ama burada da, köklü gerçekçilik ile Fichte özgürlüğü arasında gidip gelen düşüncesi ikirciklidir. Türlü varlık biçimlerini düşünecek olursak, araç-varlık'la görüntü-varlığın insan varlığını kapsayıp kapsamadığını sorabiliriz kendimize. Böyle bir soru, Heidegger idealizmiyle yüz yüze getirir bizi. O, idealizm-gerçekçilik ikiyanlılığını aşmak ister elbet. Ancak, derin anlamlı kimi bölümler bir yana, ya gerçekçi ya da idealist olmak zorunda kalır; ve bütün isteğine karşın, bu iki öğretinin biçimlendirdiği

alanı aşamaz. Yalnız, en azından, insan usunun bu iki büyük akımını epey ileri götürdüğü söylenebilir. Bunların birincisi, nesneleri hemen hemen usa sığmaz şeyler sayma eğilimidir; öbürüyse, Alan felsefesinde sıkça görülen, her şeyi us çerçevesine oturtma eğilimi. Dolayısıyla, bir yandan nesneleri kendi olurlarına bırakacak, kendisinin de nesnelerde var olduğunu, onların bir parçası olduğunu söyleyecek; öte yandan, gerçeğin özgürlüğümüzden kaynaklandığını savunacaktır. Sonra bu özgürlüğü, "kendini nesnelere verebilme yeteneği" diye tanımlamak zorunda kalacaktır. Bu durumda ağır basan gerçekçi öğe olacaktır. Şöyle ya da böyle, sorun çözülmemiş olarak karşımızdadır.

Görüldüğü gibi, Heidegger'in dünya görüşü birtakım karşıt öğelerden oluşmaktadır; burada, Kierkegaard'ın ve bunalım deneyiminin büyük etkisi vardır, insan varoluşu dikkatini kaygıyla kendi üzerine çevirmiş, tasarılar kurmaktadır. Öte yandan, birey bu dünyadadır; buysa, Kierkegaard'a aykırı bir düşüncedir; belki biraz Husserl etkisindedir. Burada bir varlıkbilim oluşturma eğilimi, varlığı önemseme görürüz. Heidegger felsefesinin temel özelliği, Kierkegaard öğelerinin, "dünyada oluş" ile "varlıkbilime ağırlık verme"nin kaynaşmasıdır. Bu iki öğeyi ele alıp birbirlerine nasıl bağlı bulunduklarına bakabiliriz. Varoluş, yalnız gelecek dolayısıyla değil, salt yeryüzünde oluşumuzdan ötürü kaygı vericidir; ve varlık, deneyim kaygı verici gözüktüğü için, kendini yazgısıyla başbaşa bırakılmış

duyumsar. Bu dünya görüşünde hem aşırı bir bireycilik eğilimi, hem de dünyanın duyumsanan bütünlüğüne katılma eğilimi görürüz.

Bu da bizi, öğreti üzerinde durmaya götürür. Bütünüyle ele alındığında, bir açıdan kendini yadsıyan bir dünya görüşü değil mi bu? Görünüşe göre, Heidegger felsefesinde Tanrı'ya yer yok. Peki ama bizi yeryüzüne atılmış, dahası günahlı varlıklar sayarken, en azından söylemde, çocukken aldığı ve bir süre etkisinde kalarak akıl yürüttüğü dinsel düşünleri dile getirmiş olmuyor mu? Dünya görüşündeki kimi köklü duyguların, düşüncesinin aştığını sandığı bir evresinden kaynaklandığını bile söyleyebiliriz. Heidegger, bu dinsel önvarsayımlardan bütünüyle arınsaydı, belki Heidegger olmazdı. Kierkegaard'la Nietzsche arasında, Kierkegaard'ın duygularıyla Nietzsche'nin, Nietzsche'nin duygularıyla da Kierkegaard'ın dünyasındadır. Ayrıca yalnız bütün'den ayrılma, yeryüzüne atılma, karakaygı deneyimlerine değil, umut ve güven duygularına da yer veren bir varoluş felsefesi düşünemez miyiz? Gabriel Marcel'in Heidegger'e yönelttiği temel eleştiri budur. Heidegger'ciler de buna, sanırım, varoluş sonlu, insanlar ölümlü oldukları için, umut ve güven duymaya pek iznimiz yok, diye yanıt verecektir. Peki, ölüm düşüncesi, varoluş ve insan yazgısı açısından bakıldığında, yaşam kavramından daha mı gerçektir? Bu noktada, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtının kimi bölümleri Heidegger'e yanıt niteliğindedir, Heidegger'in birinci

sırada tuttuğu ölüm fikrini ikinci düzleme atmaya çalışır.

Üçüncü olarak kimi fikirlerin, özellikle varlık ile olasılık fikrinin yeterince tanımlanıp tanımlanmadığını sorabiliriz kendimize. Kierkegaard'ın, Jaspers'in ve Heidegger'in ağzından düşmeyen olasılık kavramı yalnız Sartre'ın yapıtında açıkça tanımlanmıştır. Hiçlik fikrini ışığa, alaca bir ışığa kavuşturma denemesi, doyurucu olmasa da, ilginç ve coşku vericidir.

Gelelim sonuçlara. Yazgımızı üstlenirken verdiğimiz bilinçle kararın, Heidegger dizgesinde gerekçesini kavrayamadığımız bir öğe olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'de, değer yaratan istencin göstergesi sayılan, Heidegger'de varlık nedeni pek seçilemeyen bir inanç ahlâkı ile karşı karşıyayız. Söz konusu bilinçle karar, özellikle biçimseldir. İyi de kuramdan uygulamaya nasıl geçeceğiz? Heidegger'in kendisi bile, deneyimin kazandırdığı derslere göre, türlü yollar seçmiştir. Naziliğin kuruluş yıllarıyla parlak döneminde, verdiği "bilinçli karar" Nazi önderlerinin ardına takılmak olmuştur. O günlerde Heidegger'in, şimdi de karşıtlarının sandığı gibi, dünya görüşünün mantıksal sonucu değildir bu. Dolayısıyla, Heidegger ahlâkının yüzde yüz biçimsel olduğu, türlü biçimlerde yorumlanabileceği ve aslında bir ahlâk sayılamayacağı sonucuna varabiliriz.

Bu kısa varoluşçuluk tarihçesinin üçüncü evresine geliyoruz.

En parlak genç Fransız felsefecileri, kendi bunalımlarına uygun düşen, nedenleri pek iyi anlaşılamamış, yeni bir şey buldular. Fransa'da, özellikle Gabriel Marcel'de, doğrudan Heidegger'e bağlı olmayan, ama dünya görüşüne yakın sayılabilecek öğeler görürüz. Aslında, Heidegger'in etkisi, savaş öncesinde kendini göstermeye başlamıştır, ama dar bir çevrede. Sartre'ın dünya görüşü, bir yanıyla Heidegger'e, bir yanıyla da Husserl'e bağlıdır. Bu sonuncusu onu Heidegger'den gelen öğelerle pek bağdaşmayan bir idealizme yöneltir. Heidegger'le ortaklaşa, bir varlıkbilim oluşturma, hiçlik'i ele alma kaygısı, gereksinmesi vardır Sartre'da; ancak, Hiçlik'in üzerinde dururken, bu fikrine Heidegger'den çok Hegel'ci bir anlam verir. Varlık'ı ikiyanlı olarak tanımlar Sartre; hep kendine özdeş kalan ve Descartes'ın "enginlik"ine (étendue'süne) denk olan "kendi-içinde-varlık" ile Hegel'ci bakışla sürekli devinim sayılabilecek "kendi-için-varlık". Peki, hangisi önce geliyor acaba, kendi-için-varlık mı, kendi-içinde-varlık mı? Sartre felsefesinin çözülmesi en güç sorunlarından biri budur. Önde gelen, kendi-içinde-varlık'tır derken gerçekçidir, kendi-için-varlık'ı öne çıkardığındaysa idealist. Onun gözünde "kendi-için-varlık" "hiçlik"e benzer, daha doğrusu hiçleşme'ye, ya da Gabriel Marcel'in deyişiyle, "kendi-içinde-varlık"ın içindeki hava boşluğuna. Bu görüş, bilinci her şeyden önce bir ayrılma, seçme sayan Bergson'unkine yakın. İki varlık biçimi böylesine birbirine karşıt olduğuna

göre, onları aynı varlıkta toplayıp toplayamayacağımızı merak edebilirsiniz. Varlıkbilim tek bir varlığı inceleyen bilimse, varlıkbilimsel kuramda varlığa yer bulamayız.

İkinci olarak, Sartre'ın "kendi-içinde-varlık" dediği tekil ve arı bir varlığın bulunup bulunmadığını sorabiliriz kendimize. Burada, bütün'ü iç "kendi-için-varlık" ile dış "kendi-için-varlık"ın gelişmesi sayan Hegel'in kuramı daha yeterli görünüyor. "Kendi-içinde-varlık"ın olumlanması, Sartre'da, bilgikuramsal (épistémologique) bir kaygıyla, düşünceye bağlı olmayan bir gerçeklik vardır diyebilme gereksinmesine dayanmaktadır. Yalnız, düşünceye bağlı bulunmayan gerçeklik'in olumlanmasından, kendisi, salt kendisi olan —aynı zamanda somut ve kalıcı bir şey olan— gerçeklik fikrine geçmeye hakkımız var mı acaba? En azından bu sorun vardır karşımızda.

Daha önce belirttiğim gibi, Sartre birçok açıdan idealisttir. Ama bilincin niyetli oluşu (intentionnalité), bilgi'yi "varolmama" diye tanımlayışı; bilincin karşısına som "kendi-içinde-varlık"ı oturtuşu; ussal olumsallığı (contingence'ı) olumlayışı ve inanç birliğinin (communion'un) sevide işe yaramayacağını savunması çağdaş dünyanın, çoğu kez doğrulanmış idealizm karşıtı örgeleridir.

Dünya görüşünün hiç de azımsanmayacak yanı işte bu ikiyanlılıktır. Felsefesi, hepimizin bildiği gibi, çağdaş düşüncenin sorunsallığını, ikiyanlılığını yansıtır. Ona göre, insan özünden ikiyanlıdır.

Bu, ikiyanlılıktan kurtulmak için çaba harcanmaması anlamına gelmez. Örneğin, *Bulantı* ve *Sinekler*'in Sartre'ı vardır karşımızda, *Mezarsız Ölüler*'deki, değişik, karşıt iki yanı kendinde toplamış oyun kişisi vardır. Ayrıca, ikiyanlılığı aşabilen bir Sartre da çıkabilir günün birinde.

Sartre felsefesinde iki eğilim, doğrulama çabasıyla doğrulamanın olanaksızlığı inancı kaynaşmış olarak, yan yanadır.

Kierkegaard varlık sorunuyla hiç ilgili değildi. Bu anlamda, Heidegger'le Sartre daha varlıksal'dır (existentiel). Burada, varoluşçu felsefe tarihinde, asıl varoluş'un incelenmesinden, varlık fikri yardımıyla, varlığın incelenmesine geçilmiştir. Heidegger'le Sartre'ın dünya görüşlerini varlığın incelenmesi diye tanımlayabiliriz. Ancak, aralarında yine de bir ayrım vardır; Sartre'ın Kierkegaard'a daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Yapıtlarının kimi bölümlerinde, Heidegger'in varlık karşısında varlıkbilime verdiği önemi eleştirir — bir varlıkbilim oluşturabilmek için, belki bu önem gereklidir.

Bu konuşmada, kuramları zaman zaman başka düşünürlere bağlansa da, aslında Sartre'ınkilere yakın Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty gibi felsefecilerle; Bataille ve Camus gibi çoğu kez varoluşçu sayılsalar da bu adlandırılmayı benimsemeyen yazarlara değinmeyeceğiz.

Yalnız, varoluşçularla varoluşçuluğu benimsemeyenleri ayırmak üzere birkaç ölçüt verebiliriz. İnsan şu ölümlü, kaygı verici dünyada varolur;

kendini özellikle geçiciliğine bakarak değerlendirir derseniz, Heidegger'ci olduğunuz anlaşılır. İnsan, "kendi-içinde-varlık"ın karşısındaki "kendisi-için-varlık"tır, durmadan "kendi-içinde-varlık" ile "kendisi-için-varlık"ı bağdaştırmaya çalışır derseniz, sizi Sartre'ın varoluşçuluğunu benimsemiş sayarız. Yok eğer Descartes gibi: "Ben düşünen özüm"; Platon gibi: "Gerçek nesneler, idea'lardır"; ya da Kant gibi: "Bütün tasarımlarımızda ben vardır" derseniz, varoluşçu felsefenin dışına çıkmış sayılırsınız.

Varoluşçu felsefe de bize, bütün öbür büyük düşünce akımları gibi, gerçek konusunda yüzde yüz bilimsel kanıtlara dayandırılamayan görüşler bulunduğunu göstermiştir. Karşıt görüşte olanlar, varoluş felsefesini bilimsel yaklaşımla, örneğin tutumbilimsel (ekonomik) ya da tarihsel nedenlerle açıklamaya çalışırlar. Bu yaklaşımın da doğru yanları vardır elbet, ama bütünüyle yeterli değildir.

Varoluşçuluğun yardımıyla, "olmak ya da olmamak" yeniden gündeme gelmiştir. Bu da bizi, yeryüzünde pek çok varoluşçu, ya da Kierkegaard'ın deyişiyle "varolan" bulunduğu saptamasına götürür. Hamlet'in, bu anlamda, bir "var olan" olduğunu biliyorsunuz. Aynı şeyi Pascal, Lequier, Carlyle ya da William James için de söyleyebiliriz. Sartre, Lequier'nin "bir şey yapmak, onu yaparken kendini oluşturmak" sözünü benimsemiştir. Kierkegaard, Sokrates'in bir "var olan" olduğunu söylemiştir. Ama aynı şeyi, Sokrates'in büyük karşıtı

Nietzsche için de söyleyebiliriz. Varoluşçu düşüncelerde, Platon, Descartes ya da Kant gibi büyük düşünürlerin izlerini bulabiliriz.

Ancak, varoluşçunun bilgisini, giderek varlığını sarsacak bir soru çıkıyor karşımıza. Üstelik, korumaya çalıştığı varoluş'u tehlikeye atan bir soru değil mi bu? Varoluş'un herkesten uzakta derin derin düşünülmesi söz konusu çünkü. Kierkegaard, aslında felsefe yapmak istemiyordu; Jaspers de varoluşçu nitemini sevmiyordu. Varoluşçuluğun en şaşırtıcı ikilemi budur işte. Dahası var: Kierkegaard yalnız varoluşçu ya da varoluş felsefecisi nitemini değil, tam bir Hıristiyan alçakgönüllülüğüyle, var olan terimini bile benimsemeye yanaşmıyordu; var olan varlığa mı söyleyecektik var olduğunu?

Varoluşçu akımla varoluş felsefelerinin sonuçlarından biri, öteden beri herkesin benimsediği felsefe düşünlerini, ölümsüz sayılan felsefeyi yıkmak olmuştur; öncelikle öz ve töz kavramlarını... Felsefe, varoluş olabilmek için, öz felsefesi olmaktan vazgeçmelidir, derdi. Böylece, onun yardımıyla. bütün felsefe kavramlarını ele alıp irdeleriz. Onun bu eylemiyle hem öznelliğimiz daha çok belirginleşir, hem dünya ile aramızdaki birlik daha duyumsanır kılınır. Böylece, felsefeye yeni bir yaklaşım biçimi oluşur, biz de bu girişime katılırız.

Görüldüğü gibi, varoluşçu dünya görüşlerinin karşı çıkışları kimi olumlamaları, özellikle de Heidegger'in parmak bastığı dünya ile birlik oluşturuşumuzu gözler önüne sermektedir. Değişik varoluş-

çu akımları incelerken, bir dizi çıkmazla karşılaştık. Heidegger'in çıkmazı şuydu: onda idealizmin mi yoksa gerçekçiliğin mi ağır bastığını, hiçlik'in mi yoksa varlık'ın mı önemli olduğunu kestiremiyoruz. Sartre'ın yapıtındaki çıkmazsa, kimi noktalarda göze çarpan geri dönüştür, Heidegger'den yola çıkıp Husserl ya da Hegel'e yönelmedir bu. Ama bunların saptanması yolumuzdan döneceğimiz anlamına gelmiyor, varoluşçuluğa yöneltilen saldırıları doğuran dogmacılıklar bu felsefe akımının işlevini savunmamızı kolaylaştırıyor. Bütün büyük felsefe akımlarının çıkmazları vardır, bundan ötürü düşünce yolundan kalmaz; şöyle ya da böyle, kendine bir yol bulur. Çözümü kolaylaştırmak üzere, şimdiye dek sıraladığımız öğeleri daha büyük bir titizlikle gözden geçirmek yararlı olabilir: varoluşa, yeryüzündeki varlık'a verilen önem. Kuşkusuz değişik gerçeklik düzeyleri vardır, varoluş felsefelerindeki değişik sorun, düzey ve öğeleri saptadıktan sonra, hepsinin düşünce tarihindeki önemini kavrayıp daha ileri gidilebilir.

TARTIŞMA

N.BARDİAEFF — Heidegger'in dünya görüşünü çok açık, ve kanımca şaşırtıcı biçimde ortaya koydunuz — şaşırtıcı diyorum, çünkü hiç kolay değildir bu. Önemli şeyler söylemiş olmanıza karşın, Kierkegaard'la Heidegger arasındaki ilişkiyi ele alışınızdan pek hoşnut kalmadım; Kierkegaard'la Heidegger arasındaki ayrımda, Kierkegaard'ın etkisini abartılmış buldum. Kierkegaard'ın felsefesi anlatımcıdır, Kierkegaard'ın varoluşunun dile gelişidir. Burada tanıyan özne, varoluşsaldır; Kierkegaard bir varlıkbilim ya da doğaötesi dünya görüşü oluşturmak istemez, kavramsal felsefeye değil, doğrudan varoluşun dile gelişine inanırdı. Kanımca, Jaspers daha yakındır Kierkegaard'a. Ancak, Jaspers'le Kierkegaard, giderek Sartre arasında yine de büyük ayrım vardır. Jaspers de, Sartre da bir varlıkbilim oluşturmak isterler; bu da, bence, aşılmaz bir çelişkidir, çünkü varoluşsal açıdan varlıkbilim olanaksızdır. Jaspers, biricik olasılık rakamların okunmasıdır derken epey haklıdır. Buysa,

ussal varlıkbilime hiç benzemeyen, simgesel bir bilimdir. Heidegger'le Sartre, özellikle Sartre ise usa dayalı bir varlıkbilim oluşturmak ister.

Sartre'ın hiçlik kavramının Hegel'deki hiçlik fikrine yakın olduğundan da emin değilim. Hegel'de hiçlik'in olumlu sonuçları vardır, çünkü gelecek oradan doğar, hiçlik varolduğu için gelecek oluşabilir: oysa Sartre'da böyle bir şey göremiyorum. Dahası, onun gözünde varlık, hiçlik yüzünden içten içe çürür. Varlığın çürümesidir bu; Hegel'se böyle bir şey söylemez, böyle düşünmez.

Neden olanaksızdır varlıkbilim? Çünkü varlıkbilim, varoluşu nesneleştiren bir bilgidir; burada, varlık fikri nesneleştirilmiştir, nesneleştirmeyse, varoluşun daha başından nesneleştirilmeye hapsedilmesi demektir. Varlıkbilimde, her türlü varlıkbilimde varoluşa yer yoktur. Nesneleştirilemeyeceğine göre, varoluşun kendisi de yoktur. Kendimi işte bu açıdan Kierkegaard'a daha yakın bulurum. Başka yönlerdense hiç yakın değilim. Varoluşu nesnellikte değil, yalnız öznellikte tanıyıp kavrayabiliriz. Bence, Heidegger'le Sartre'ın varlıkbiliminde ana düşünce yitip gitmiştir. Jaspers varoluşa daha yakındır, çünkü ona zaten inanmaz. Siz Heidegger'in dünya görüşünü önemsediniz, banaysa Jaspers felsefesi daha yakın geliyor. Jaspers'in Heidegger'den daha haklı olduğunu sanıyorum; Kierkegaard'la Nietzsche'ye daha yakındır Jaspers. Şunu da sorabiliriz: Nietzsche'ninki varoluşçu bir dünya görüşü müdür? Kanımca, Kierkegaard gibi, Ni-

etzsche de varoluşa ağırlık veren bir düşünürdür. Bunuysa Heidegger için de, Sartre için de söyleyemem; ana sorunun bu olduğunu sanıyorum.

G. Gurvitch — Her şeyden önce, kendisine varoluşçu olup olmadığını soran öğrenciye "hayır" diyebildiği için Jean Wahl'i kutlamak isterim. Dahası, bu "hayır"ın bir daha yinelenmesini isterim.

Kierkegaard'ın ortaya attığı "varoluş" kavramı ile öncülük ettiği dünya görüşü, Hegel'in her şeyi diyalektik ve mantıkla açıklama eğilimine karşı verilen savaşımın araçları olarak kesin tarihsel anlamları olmuştur. Ama bu varoluş, Kierkegaard için, öncelikle İsa'nınkidir; içkinlikte cisimlenmiş bir aşmayı simgeleyen İsa, varolarak yol gösterici "varolan"lar dizisini başlatandır.

Daha başka birçok dünya görüşü gibi, varoluş felsefesi de yadsıdığı konularda haklıdır, olumladığı noktalarda yanılmaktadır.

Dürüst bir düşünür değil de, akılcı olduğu kadar ahlâksal kaygıdan yoksun, usta bir yapımcı ve hesapçı olan Heidegger'de varoluşçu felsefe olumsuz içtenliğini yitirmiştir; bu dünya görüşü, onun başlangıçta benimsediği okulcu felsefeden Nazi dünya görüşüne geçişte ustaca kullandığı bir araçtan başka şey değildir. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inde, Hegel'in düşünsel kavgasıyla varoluş felsefesinin bağdaştırılması için girişilmiş olanaksız çabayı görürüz. Varoluş'un iyice zayıflayıp "varoluşçuluk"a dönüşebilmesi için, "kendi-içinde-varlık" "kendisi-için-varlık" lafazanlığından geçmesi gerekiyordu.

Sartre'ın yapıtının ilk bölümlerini onaylamaktansa, doğrudan Hegel'i, diyalektik maddeciliğini benimseyelim daha iyi; Hegel de, diyalektik maddecilik de gerek sonuçtan, gerek tarihsel anlamdan yoksun değil, ama varoluşçuluk öyle.

Varoluşa geleneksel, yerleşik felsefe akımlarına karşı girişilen savaş ve "özler" göz önünde bulundurularak önem veriliyorsa, hiçbir felsefe akımında varoluş'un "varoluşçuluk"takinden daha zayıf ve dağınık durumda olmadığını kabul etmemiz gerekir. Varoluş, Kierkegaard'da yapay bir ayırımla "dinsel" ile "bireysel"e indirgenmişti. Sartre'da kendini hiçleştiren bir yalnızlığa dönüşüyor, "öteki" varoluşa ancak tutarsızlıkla ulaşabiliyor. Varoluş, bütün zenginliği, bütün ortak tarihsel özellikleri boşaltıldıktan sonra olumlanıyor. Yaşanan varoluşun yerine konan kurgusal varoluş çağrısı bir kaçıştan başka şey değil. Böylece tarih kendini yineliyor. Geleneksel görgücülük, deneyimin duygu kargaşasına dönüşüp yıkılmasıydı, varoluşçuluksa sonradan sahip çıkmak üzere varoluşu sıfıra indirgemeye girişir, güçsüzlüğün uyandırdığı miğde bulantısıdır.

Jean Wahl — Son sözleri belki düşüncesini aşan dostum Gurvitch'e karşı çıkmadan edemeyeceğim.

M. Koyré[1]— Sayın Wahl'in parlak açıklamasında, bence Heidegger için önemli bir kavramdan,

[1]Sayın Koyré'nin, Gandillac'ın ve Marcel'in görüşlerini, M. Moré'nin ince yardımıyla, *Yaşayan Tanrı* dergisinin 6. sayısındaki biçimiyle yeniden yayımlıyoruz.

Kaygı'dan onca az söz etmesine epey şaşırdım doğrusu. Heidegger'e göre varoluş, Kaygı yüklü bir varoluştur; bunlar günlük yaşamın kaygıları değil, genel, büyük "Kaygı"dır: Varoluş, bütünüyle Kaygı'nın egemenliği altındadır. Özellikle sonlu bir varoluş olduğu için öyledir. Heidegger bir yerde, "varlığın sonluluğu bize bizden daha yakındır", der. Yalın anlatımla sonluluk, ölümlülük demektir. Varoluşu, insan varoluşunu belirleyen de işte budur. Heidegger, "varolma" derken insan varoluşundan söz eder; gerçeğe değindiği küçük kitapçıkta öyle der. Temel olgu budur.

İnsan ölümlüdür ve yeryüzünde bunu bilen, bilebilen tek varlık O'dur. İnsanın temel özelliği işte bu amansız sınırlılık, ölümlülük, sonluluktur, ölümlü olduğunu bilmesi, bilebilmesidir.

İşte böyleyiz, özümüz böyle, üstelik böyle olmalıyız, başka bir deyişle özümüzü açıkça görebilmeli, bu açıkgörüşlülükle ne olduğumuzu açık seçik görebilmeli, ne olduğumuzu kendimizden gizlememeli, bütün yapmacıklarımızı gözler önüne sermeli, yaşam eğlencelerinin yüzündeki maskeye düşürebilmeliyiz.

Asıl karar verme, kabullenme ölümlülüğümüzün, ölümün bilincine varmadır. Heidegger bilgeliğin eski konularına işte bu noktada katılır: Bilgelik, her zaman, varolanı kabullenmektir. Yaşayan varlık, işte bunu başardığı zaman ulaşır ona, kendisini ve varolanı bulduran sahiciliğe. Dolayısıyla, sahiciliğin işlevini görürsünüz burada; gerçekten sahi-

ciysem, gerçek'im demektir, varlığı olduğu gibi ortaya çıkarabilirim. Yoo, bunun bilincine varamadıysam, sahici olmayan bir dünyada yaşıyorum demektir. Gerçeği, özümü kendi gözümden saklıyorum, dolayısıyla gerçeği olduğu gibi göremez, ortaya çıkaramaz oluyorum.

Heidegger'e göre, ölümü değil, "yaşamı" düşünmek, Spinoza'nın deyişiyle, Umut'u düşünmek; "gelecek, umut demektir" demek gerekir. Ancak, Spinoza'nın umudu ve yaşamı, Kant'ın umudu bir doğaötesine ya da tanrıbilime dayanır, Heidegger'se ne doğaötesi ister, ne de tanrıbilim; gerçeğin özünü irdelediği son kitapçığında, açıkça doğaötesinin aşılmasına doğru gittiğimizi söyler (belki yapıtın en önemli bölümüdür bu). Onun insanı yeryüzüne bırakılmıştır, dinsizdir. Burada kavramı "bırakılma" diye çevirmenin düşüncesini yeterince yansıtacağını sanmıyorum; hepimiz bu dünyaya atılmışız. Buradayız; olduğum gibi buradayım, ve gerçekten, acımasızca bildiğim tek şey, günün birinde öleceğimdir. Bütün olasılıkları, bütün geleceğimi belirleyen de işte budur. Geleceğim sonlu, sınırlı, ve ben bunu biliyorum: dünyadaki yazgım bu. Varoluşumun, varlığımın güvensiz olduğunu, pek uzağa gitmeyeceğini, bir gün onu yitirebileceğimi biliyorum. Elimdeki tek şey o ve onu her an yitirebilirim. Bundan ötürü kaygı, korku, bunalım var işin içinde; bunların arasında şaşırtıcı bir tutarlılık göze çarpıyor. Bu öğretide anlaşılmayan bir yan göremiyorum doğrusu...

M. de Gandillac — Sanırım önemli bir karanlık nokta kalıyor. Siz bunun çok yalın olduğunu söyle diniz. Üstelik, o anda, belki de istemeden, "öz" sözcüğünü kullandınız. Demek ki sonuç olarak bulduğunuz "doğa", "öz" gibi bir şeydi. Önceden belirlenmiş bir doğaötesi ya da tanrıbilim bulunmadığına göre, hiç tanımadığımız bir "öz" bu. Öleceğimizi algılıyoruz elbet. Peki, yalnız bir olgu mu bu? Yoksa tam bir yazgı mı? Ölmek üzere yaratılmış varlıklar olduğumuz söylenebilir mi? İnsanın özü sonluluktur diyebilir miyiz? Eğer öyleyse, bence felsefe açısından, varoluşsal'ın başlangıç noktasını epey aşıyoruz, çünkü "Varoluş" her türlü doğa tanımından önce gelir.

M. Koyré — Kanımca, daha çok terimlerle ilgili bir tartışma bu; "doğa" ve "öz" terimleri oldukça geniş anlamlı; geleneksel felsefedeki gibi tanımlarsanız, "doğa" bütün işlem ve eylemleri kendi gereksinimleriyle sınırlı bir varlık demektir. Bu anlamda, Heidegger'in "varoluş"unun "doğa" ya da "öz" olmadığı bellidir. Ancak, "varoluş"un özsel bir anlam taşıdığı da açıktır. Varoluşumun özü gereği sonlu olduğu, Hegel'inse böyle düşünmediği söylenebilir. Özden gelen bir sonluluk vardır, ve düşüncemizin özü buradadır. Varlık, benim varlığımdır, söz konusu olan hep ben'im. Ve bu varlık, varoluş her insan için sonludur. Özsel bir sonluluk var; biz, "öz" terimini işte bu anlamda kullanıyoruz. Sonluluk, insan varlığı için özseldir, ona "öz"ünü kazandıran sonluluktur.

M. de Gandillac — Karşı çıkışım kuşkusuz sözcük sorununun ötesindeydi, şunu söylemek istiyordum: önce bir bitimsizlik, sonsuzluk, ölümsüzlük hakkı kabul edilmezse, ele aldığımız bitimliliğin, sonluluğun bir anlamı olabilir mi? Bitimlilik, ölümlülük, öncelikle ölümsüzlüğü varsayan dinsel görüşten almıyor mu özelliğini? Bu dinsel geri-düzlemi ortadan kaldırırsak, Sartre'ın "istersem, kendi öz tasarımla ölümlü olurum"una gelmez miyiz? Oysa bu çok saçmadır. Ölüm belirli bir anda gelir; tartışılmaz bir olgudur, tasarımla yarattığım dünya yapısında, dünya görüşünde önemi büyüktür. Ama yaşamımın yalnız yapıcı edimlerde bulunmaya yönelik olduğuna karar verirsem, gerçek bir "Varoluş" olduğum söylenebilir mi? — Edimlerimin yıkıcı olmasının pek önemi yoktur, olumlu ve isteğe bağlı yıkım, ölümle ansızın beliren hiçlik'ten başka bir şeydir. "Ölümlü" olma bilinci, Heidegger'in kişisel deneyiminin dışında, kendi başına, zorunlu bir yapıya sahip mi acaba?

M. Koyré — Çok güç bir soru bu ve değişik yanıtlar verilebilir. Bana katılmayarak, daha önce yapıldığı gibi, bitimlinin bitimsiz olduğu öne sürülebilir. Bitimliliği ancak olumsuz yoldan tanımlayabiliriz. Ama bunun herkesçe paylaşılmayan bir görüş olduğunu biliyorsunuz. Descartes'çı bir kanıtlamadır bu. Ölüm korkusunda, yoksun olduğumuzu duyumsadığımız ölümsüzlük isteği ya da hakkının bulunduğunu söylüyorsunuz. Ben hiçbir şey bilmiyorum bu konuda. Belki tersine ölümsüzlük isteği-

ni, ölümsüzlük umudunu doğuran, ölümlü olduğu nu bildiği bu dünyada ömrünü uzatma umudunu yaratan, ölümsüz sayılması fikrine yol açan ölüm korkusunun ta kendisidir. Heidegger böyle düşünür. Ben, desteklenmeye değer buluyorum bu görüşü; ölümden korkmamak için kendimizi ölümsüz sanmanın gerekli olduğuna da inanmıyorum; bütün Epiküros'çu değerlendirmelere karşın, son bulmanın insana kaygı verdiğine inanıyorum. Heidegger'in kaygı çözümlemesinde gözler önüne sermeye çalıştığı budur. Ona göre, üstüne oturtulduğumuz ya da içinden çıktığımız hiçlik'i; ara sıra bir bir güçlükle yüzüne çıkmayı başardığımız, ama her an bizi yeniden yutmaya hazır, içinde yitip gidebileceğimiz hiçlik okyanusunu buluruz.

M. Gabriel Marcel — M.Koyré'nin az önce dedikleriyle ilgili birkaç şey söylemek isterim. Sartre'ın bu noktada haklı olduğuna inanıyorum. Heidegger'in terimlerindeki ikianlamlılık beni hep şaşırtır. "Zum Tode Sein" deyimini bütünüyle Fransızca'ya aktarmak elimizden gelmiyor. Siz "ölüme yazgılı olmak" dediniz; bulunabilecek en iyi karşılıktı bu, ama ne demek istediği yine de pek anlaşılmıyor. "Zum Tode Sein" acaba gerçekten "yazgısında ölümü taşımak" mı, yoksa "ölümün eline teslim edilmiş olmak"mı? Kanımca, burada koyu, uzak erimli bir ikianlamlılık var; bundan ötürü, M. Koyré'nin görüşüne katılamıyorum. Sanırım, kendiliğinden oluşan hiçbir şey yok burada. Ayrıca, bu sorunda, bir tümevarımdan kaynaklanmayan, bize

ölümlü varlıklar olduğumuzu sezdiren şeyin neresine tutunabileceğimizi bilmediğimiz kanısındayım. Nitekim, sevgili dostumuz Landsberg'e ayak uydurup savaşın, savaşta ölümün kaçınılmazlığının üstünde durmak gerekip gerekmediğini merak ediyorum. Böyle bir irdeleme, deneyimin evrenselliğini azaltacak, Heidegger'in düşüncesinin varoluşsal özelliğini daha da belirginleştirecektir. Ancak, M. Koyré'nin dediği gibi, Heidegger'in düşüncesini bir tür gerçeğe dönüştürmeye yetmeyecektir, çünkü bu "biz"i, "bütün insanlar"ı ilgilendiren bir gerçektir — zaten bu konuda bir yazı bulunduğunu da sanıyorum.

Şimdi son soruya geliyorum. M. Koyré'nin dediklerini yeniden ele alalım: sonuç olarak, doğaötesine ya da dine sığınan, gerçekdışı'nda yaşar, diyor Koyré. Peki, doğaötesine sığınan bu varlık, gerçekdışı'nın ta kendisi olan "biz"le, "herkes"le çakışabilir mi? Bence, burada değişik şeyler var; bunu yapan Heidegger ise, büyük bir karışıklığa yol açmanın sorumluluğunu taşıyor demektir. Aslında onun hedef aldığı, ölümün kaçınılmazlığı, eğlencelerle bunu görmezden gelmeye çalışmamızdır, sıradan yaşamın korkaklığı, bayağılığıdır. Sağlam bir varlıkbilim adına, bunu Hintli bilgenin, Hint fakirinin deneyimiyle bir tutabilir miyiz? Saçmalık olur bu. Ancak, en önemli kavramı "Ölüme yazgılı olmak" bana son derece zayıf gözüküyor. Bir kez daha belirteyim, aşırı bir duygudaşlık beslemesem de,

Sartre'ın bu konudaki çözümlemesini daha dürüst ve sağlam buluyorum.

M. Levinas — Sayın Wahl'in ortaya attığı iki soruna dönmek isterim. Birincisi, varoluşçuluğun tanımlaması. İkincisiyse, az önce değinilen ölüm kavramıyla ilgili: ölüm düşüncesi gerçeği neden yaşam fikrinden daha çok yansıtsın? Bu eleştiriyi, değişik biçimlerde, sık sık işitiriz: bense, Heidegger'i çürütmek değil, açıklamak üzere ele almak istiyorum bu eleştiriyi.

Değinmek istediğim iki sorun bunlar.

Üçüncü bir soru sormuştunuz: varoluşçu kimdir? Ve dört bir yanınızda varoluşçuyla karşılaşmıştınız. Kierkegaard'da, Pascal'da, Shakespeare'de, Sokrates'te varoluşçuluğun izlerine rastlıyoruz. Ama kimse çıkıp ben varoluşçuyum demiyor, herkes kaçıyor bu nitemi benimsemekten. Husserl'in "bir öğretinin yayılmasının ikinci evresi" dediği de bu işte; birinci evrede herkes: Aman ne saçma! diye bağırıyor. İkinci evrede kimse onu kendine yakıştırmıyor: ama herkes üstünde düşünüyor. Üçüncü evredeyse, öğreti gerçek değeriyle yerleşiyor.

Görünüşe göre, çok eskiye dayanan çağdaş bir öğreti, dört bir yana yayılırken, kendi varlığını yadsıyor. Bu durumda, tek bir varoluşçuluk, varoluşçu dünya görüşü bulunduğunu kabul etmek zorunda kalacağız demektir — bu biricik varoluşçuysa, ne Kierkegaard'dır, ne Nietzsche, Ne Sokrates, ne de nice değerli olurlarsa olsunlar Heidegger'in ardılla-

rıdır. Bu varoluşçu nitemini benimsemeyen Heidegger'in ta kendisidir.

Neden? Çünkü Heidegger'in doğaötesi felsefesi varoluşçuluğu gömüldüğü karanlıklardan çıkarmamızı sağlayan ışığı getirmiştir. Bu dediğim, Kierkegaard için de geçerlidir. Heidegger'in her tümcesinin arkasında Kierkegaard'ı görebiliriz; Kierkegaard'ın dedikleri, Heidegger aracılığıyla felsefece bir anlam kazanmıştır — Almanya'da bilinen bu görüşler üzerinde, Fransa'da yüzyılın başında Henri Delacroix ile Victor Basch birtakım incelemeler yapmışlardır. Demek istediğim, Heidegger'den önce Kierkegaard'ın adı deneme, ruhbilim, estetik, dinbilim ya da yazın alanlarında bilinirdi; felseye girişi Heidegger'le olmuştur.

Neydi felsefedeki Heidegger'e yöneliş?

Bu dönüş, tarih boyunca dört bir yana dağılmış olarak gördüğümüz, duygusal diyebileceğimiz kimi fikirleri birer başvuru noktası haline getirmek olmuştur. Bu başvuru noktalarının, yerleşik öğretideki saygınlıktan uzak konumlarına karşın, anlaşılma açısından büyük üstünlükleri vardır; Platon, Aristoteles, Kant, Hegel gibi büyük düşünürlerin kavram dizileridir bunlar. Heidegger'in "duygusal" sayılan fikirleri bunlardır işte.

Ancak, düşüncesinin derinine inebilmek için, Heidegger düşüncesinin dizgesel tutarlılığını, sokak ve kahvelere dek yayılan "bunalım", "ölüm", "çağın coşkuları" gibi kavramların birbirine bağlanışını gözler önüne sermek yetmez. Düşün kümele-

rine —yiğitlik söylencelerinden kaynaklanıp durmadan yenilenen bu ışığa— doğru uzanmalı; varoluşçuların insanı tanımlarken kullandıkları bütün kavramlara özel ışığını çeviren, onlara yepyeni bir dünya görüşü kazandıran Heidegger'in varoluşçu felsefesinin temel kavram dizisinin ne olduğunu sormalıyız kendimize.

Heidegger'in felsefeye getirdiği bu yeni "ürperme", varlık ile varolan'ı birbirinden ayırma; o güne dek varolan'da görülen ilinti, devinim ve etkinliğin varlık'a aktarılmasıdır. Varoluşçuluk, varoluş'u — edim-varlık'ı— bir görüngü gibi duyumsayıp düşünmektir. Varolan'ı yaratmayan, varolan'ın başka bir nesne üzerindeki eylemi olmayan bir görüngüdür. Burada olup biten, varolma'nın kendisidir. O zamana dek varoluşundan emin, arı, tehlikesiz bir edim olan varoluş; ancak edim kavramındaki gibi, varolan'ın yer aldığı bütün serüvenler gibi kendi kendisiyle özdeş ve dingin kalan; bütün varolan'ları aşan, ama kendi başına aşma sayılamayacak bu olgu, varoluşçulukla serüvenin ta kendisi olup çıkar, dahası tarihi bile kucaklar ve tam zamanında dile getirilmiş olur.

Heidegger, "dünyada varlık", "ölüme yazgılı varlık" ya da "ötekilerle bir arada varlık" derken —buysa, yeryüzündeki bin yıllık varoluş, ölüm ve toplumsallık bilgilerimize yeni bir şeyler ekler kullandığı ilgeçler (edatlar) edimin içinde gizlidir (tıpkı "ex" ekinin "exister" = varolma ediminde bulunuşu gibi); bunlar, belirli koşullar içine yerleş-

tirilmiş olan biz varolan'ların olgusu değildir. Ya da, Husserl'in deyişiyle, varolan doğamızda ya da özümüzde, matematik bir gereklilikle yer almazlar. Tözümüzün olumsal ya da gerekli nitemleri değildirler. Kendi kendine eşit, dingin, yalın olduğu söylenen varolmayı yerine getirmekle yetinirler. Varoluşçuluğun, varolma edimini geçişli olarak duyumsayıp düşünme olduğu söylenebilir.

Varlık ve Hiçlik'ini henüz okumadığım Sartre, romanlarında olma edimini vurgularken, "ben işte bu acı'*yım*" ya da "bu hiçlik ben'*im*" derken, "yım" ve "im"in altını çizerken, varolma ediminin geçişliliğini öne çıkarmaktadır.

Demek ki, varoluşçu felsefede haber ilgeçi (edatı) yoktur. Haber ilgeçleri varolma ediminin kendisini simgeler.

Kanımca, varoluşçu felsefenin asıl özelliği, varolma ediminin geçişliliğini belli eden bu kullanışlardır —bu, varolma'ya salt sözsel bir anlam verdiğimi göstermez— kendiliklerinden Nietzsche'ci ya da Hıristiyan'ca nitelikler taşıyan, ama aynı zamanda varoluşçu saydığımız coşkuların, kaygının ya da ölümün ötesinde önemlidir.

Peki, güç ve edim kavramları bu yeni varoluş fikrini yansıtmaya yetmiyor mu acaba? Edime geçmiş varoluş, geçiş'in zor dönemine girmiş olmuyor mu?

Sanmıyorum — böylece, Sayın Jean Wahl'in ikinci sorusunu yanıtlamış oluyorum: Heidegger, varoluşu tanımlarken, neden ölümü değil de umudu seçiyor?

Edime geçen güç: varlığın ve olayların dışında kalan, kendine bütünüyle egemen, dingin varoluş'a "oranla" olabilecek en küçük şey'dir bu. Varoluşu ve gerçekleşmesi, başka bir deyişle onu mutlak bir olasılık'a dönüştüren de budur zaten. Gücün gerçekleşmesi, bir yansızlaşmadır.

Erkin varlığını kaçınılmaz biçimde ortaya koyabilmesi, varlığın aynı biçimde görüngü'ye dönüşebilmesi için, güç'ün edime başvurmadan belirlenmesi, sonluluğun dışında kendine göstermesi gerekir. Varoluş'un, nasıl olursa olsun, önceden saptanmış bir ereğin gerçekleştirilmesinin dışında bir şey olması gerekir. O zaman şöyle der Heidegger: bu, ölüm olasılığını gerçekleştirmektir, her türlü gerçekleştirmenin olanaksızlığını gözler önüne sermektir — olasılık içinde olmaktır, "değişmez sonsuz'un görüntüsü" içinde yer almak değildir. Heidegger, olasılık içinde yer alabilmek için, sonluluk'un yerine, terimin ereksel değil, günlük anlamıyla "sonla ilişki"yi geçirmektedir, diyebiliriz.

Heidegger'in aradığı, edim'in sonucu ya da öncüsü olmayan olasılık'tır. Bu noktada, olasılık kavramını edim kavramından ayırır. Tükendiği zaman bile olasılık'ın olasılık kalmasını sağlayan tek şey ölüm'dür. Böylece, ölüm kavramı, olasılık'a bir fikrin olabilme ve kavranabilme yolunu açmaktadır; tıpkı varoluş görüngüsü gibi, ana sezginin bir parçasıdır ölüm. Bilmem bu düşüncemi paylaşıyor musunuz? Varoluş öyle bir kılıkta ortaya çıkıyor ki, varlık daha işin başında ölüm'e doğru yol almaya başlıyor. Ve bu ölüm'e yöneliş, başlı başına bir ola-

sılık oluyor. Bütün öbür olasılıklar tamamlanıp edim'e dönüşürken, ölüm, gerçek-olmayan, varlık-olmayan haline geliyor. Heidegger, işte bu anlamda ölümün "olanaksızın olasılığı" olduğunu söylüyor.

Jean Wahl — Kanımca, Kierkegaard, Sonsöz'ünde, Schelling'in izinden gidip ama onu aşarak, düşüncenin merkezine yerleştirdiği varoluş kavramına ışık tutar. Heidegger'den yola çıkarak bulmuyoruz Kierkegaard'ı, hem de birçoklarının toplumsal ya da tarihsel açıdan akımı Heidegger'den başlatmasına karşın (tıpkı kimilerinin Hegel'i Marx yüzünden okumaları gibi)... Delacroix ve Basch gibi düşün tarihçileri (ve daha başka birçok Alman) Heidegger'den yola çıkarak bulmadılar Kierkegaard'ı. Nitekim, pekçokları onu, Heidegger'den değil, Levinas'ın söz ettiği Barth'tan yola çıkarak bulgulamıştır. Zaten hiç önemi yok bunun. Kierkegaard'ın sözleri, Heidegger aracılığıyla düşünsel bir anlam kazanmıştır. Ancak bunu derken "okulcu felsefeyi, öğretmenlerin felsefesini" düşünüyorsak, iş değişir. O zaman, felsefe sözcüğünün anlamı konusunda aramızda derin görüş ayrılıkları beliriyor demektir. Çünkü ben felsefe sözcüğünü öğretmen felsefesiyle, felsefe dersi öğretmenlerinin felsefesiyle sınırlandırmak istemem.

Öte yandan, Heidegger konusunda Levinas'tan daha sert konuşan çıkmamıştır. Söylendiğine göre o, birtakım duygusal fikirleri öğretmenlerin fikir dizilerine dönüştürmüştür. Ve bu, Benda'yla birlikte, (hayranlık duymama karşın) ona yöneltebileceğim tek eleştiridir.

Ayrıca, Heidegger'den önce Kant, ondan önce de Gaunilon ve daha başkaları (demin Schelling'i anmıştık) varoluş'u bir görüngü, bir olgu saymışlardır. Varlıkbilim'den uzak kalmalarına karşın, büyük bir açıklıkla görüp anlatmışlardır varoluşu.

Levinas'ın da gösterdiği gibi, Heidegger'de "varlık duygusunun sezgisi" diyebileceğimiz derin bir şey var elbet. Ama bu derinlik, varlıkbilimsel dil'in ardına gizlenmiştir. Levinas, varoluşçu dünya görüşüyle varlıkbilimin bir arada bulunabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır. (Oysa, Heidegger'in "varoluş" kavramını benimsemediğini unutmamak gerekir.) Ama başaramamıştır, çünkü varlıkbilim özsel alanda oluşup gelişir. Ayrıca, dediği doğruysa, varolmak sözcüğü "ile", "dünya içinde", "ölüme yazgılı" ilgeçlerine göre eğilip bükülüyorsa (burada yeni bir çelişki görüyorum ben), ortada artık bir (tekil) varlıkbilim değil, (çoğul) varlıkbilimler var demektir.

Ölüm'ün işlevine gelince, Levinas, Aristoteles ve onun karşıtlarıyla birlikte, "edim'e geçen güç, ancak edim'e başvurur" görüşüne katıldığımı belirtmek isterim. (Aslında, bu da bir gevelemedir ya, neyse.) Gerçekleşen olasılık, olanaksızlaşır. Oysa, gerçekleşmenin olanaksızlığı değil, gerçekleşmenin ta kendisidir, "nesnelleşme"dir ölüm. Demek ki ölüm olasılığını gerçekleştirmek, olabileni bu yoldan gerçekleştirmek değildir. Ayrıca, Levinas'ın Heidegger'den söz ederken dediği gibi, ölüm her türlü olasılık'ın sonu ise, olasılık'ın kökeni olamaz.

KAFKA'NIN KİERKEGAARD YORUMU

Aşağıda, Kafka'nın yapıtlarından alınmış, Kierkegaard'ın kimi düşünleriyle ilgili sözleri bulacaksınız. Bu inceleme, ilk kez 1942'de, *L'Arbalète* dergisinde yayımlanmıştır.

I — ÇELİŞKİNİN paylaşılmazlığı gerçek olabilir; ama böyle çıkmıyor ortaya, İbrahim bile anlamıyor onun bu özelliğini. Belki, anlama gereksinmesi duymuyor; ya da anlaması gerekmiyor; dahası, kendisi söz konusu olduğu sürece, bu gerçeği göstermek zorunda değil; ancak benzerlerine kanıtlama çabasına girmesine izin verilmiş, o kadar. Bu anlamda, "genel" ikianlamlılıktan yoksun değil; aynı biçimde, Iphigénie olayında da, mucize ikianlamlılıktan hiç kurtulamıyor.

II — Bir denge, bir dinginliğe eriş mi "genel"de? Hayır, "genel"in ikianlamlılığı var. "Genel," kimi zaman bir denge gibi algılanıyor; ama çoğunlukla bireysel'le genel arasındaki sürekli git-gel olarak. Genel, gerçekten de bir denge, bir dinginlik'tir; aynı zamanda son terim'dir.

III — Genel'le bireysel arasındaki git-gel sahnenin önkesiminde geçiyor galiba; "genel"deki deneyimse, dekorun gerisinde, belli belirsiz seçiliyor.

IV — Böylesine sakınımlı olan İbrahim'e[1] geçici dünya yetmiyor. Bu yüzden, bu dünya ile birlikte göçmek istiyor ölümsüz dünyaya. Ancak, giriş ya da çıkış kapısı dar galiba. Yük kamyonu geçmiyor. Yeterince güçlü buyuramayan sesine buluyor suçu. Deneyimin verdiği acıdır işte bu.

V — İbrahim'in tinsel yoksulluğu (usunun işleyişindeki yavaşlık) bir üstünlüktür; düşüncesini bir noktada toplamasını kolaylaştırıyor; daha doğrusu, bir noktada yoğunlaşmanın ta kendisi bu yoksulluk; öyle olduğu için de, belki, güç'ü kullanma üstünlüğünü yitiriyor İbrahim.

VI — İbrahim, bir yanılgının kurbanı: bu dünyanın tekbiçimliliğine dayanamıyor. Oysa, bildiğimiz gibi, dünya alabildiğine çokyönlüdür; bunun kanıtı her an bulunabilir, yeter ki dünyanın küçücük bir parçasını —şöyle bir avuçluk kadarını— yakalayıp inceleyebilelim. Sizin anlayacağınız, dünyanın tekbiçimliliğinden yakınma, aslında, çokyönlülüğüyle derinlemesine yeterince uyuşamamaktan yakınma anlamına geliyor.

VII — Kanıtlaması, büyülenmeyle atbaşı gidiyor. Kanıtlamadan kaçıp büyülenme dünyasına, büyülenmeden kaçıp mantık dünyasına dalabiliriz; ve bu ikisi birleşip yeni bir öğeyi, canlı büyülenmeyi, dünyayı yıkmadan yapan yıkımı oluşturunca, ikisini birden yok edebiliriz.

---

[1]Bu, Kutsal Kitap'taki İbrahim Peygamber'dir.

VIII — Hep usuyla davranır İbrahim; sihirli bir yarış arabasındaymış gibi, usuyla, dünyanın yol iz bulunmayan yörelerinde dolaşır. Ama oralarda neden yol olmadığını araştırmaz. Dolayısıyla, alçakgönüllü "dizide yer alma"[2] yakarısı zorbalığa; dürüst "doğru yolda olma" inancı da kendini beğenmişliğe dönüşür.

(Franz Kafka'nın Toplu Yapıtları'nın *Meditationen* adlı bölümünün VI. cildi, s. 235, 236, 237.)

I — "Aşmayı göstermek"; Kierkegaard'ın yapıtına verilecek bir ad olabilir. Ama ne sakıncalı şeydir aşmayı göstermek?

Önce aşma ile daha özünden çelişik, insandan insana aktarılamayan bir ilişki yaşayan kişinin kendisi bilmez aralarındaki ilintiyi; kendi özelliği aktarılmazdır, çelişiktir. Oysa, söz konusu kişi aradaki ilintiyi başka insanlara göstermek zorundadır; en azından gösterebilir; ve elinden geliyorsa, göstermelidir.

Kafka, anlaması gerekmeyen, ama göstermeye izni olan bireyin ikianlamlılığı var, diyor burada. Birey, kendisinin de bilmediği bir şeyi açıklıyor.[3]

[2]Kierkegaard'a göre bu, "İsa'nın izinden gidenler arasında yer alma" demekti. Başka bir yorumu da şöyle olabilir: "alçakgönüllü bir çömez olma" yakarısı.

[3]Kafka, *Meditationen*'in 232. sayfasında, Kierkegaard'a dayanmadan, ama ona yakıştırılabilecek bir bölümde şöyle diyor: "İç yaşa nedensiz bir sevinç ve kaygıyla sevindirip bunaltır: sevindirmekten çok bunaltır. Ele geçmez olduğundan, paylaşılamaz, bu yüzden, bizi hep paylaşmaya zorlar."

Nitekim, *Dava*'daki gece bekçisi, içerdeki aktarılmaz'ı, paylaşılmaz'ı bilmez, tanımaz: "O, 'içersi' konusunda hiçbir şey anlatmaz."

Yeni Savunmam'da şöyle bir bölüm var: "İskender zamanında bile Hindistan kapıları uzaktı, ulaşılmazdı, ama imparatorun keskin kılıcı en azından oraya doğru uzanmıştı. Bugün ünlü kapılar daha uzağa, daha yükseğe taşındı ve artık kimse onların yolunu göstermiyor." (*Toplu Yapıtlar*, c. 1, s. 133.)

I ve II — Ancak şunu da belirtelim, genel daha az ikiyönlü değil. Genel, bireysel'le genel arasındaki sürekli git-geldir; ancak, aynı zamanda bir "dinginlik"tir, dengedir. Genel'in ikiyönlülüğünü görebilmek için, putatapıcılığın mucizelerine bakmak yeterlidir.

I, II ve III — Kafka'nın Kierkegaard'la ilgili görüşleri kimi başka görüşleri anımsatıyor: Kafka, genel'in ikiyönlülüğü dediği şeyle, bireysel'in ikiyönlülüğü arasında sanırız bir benzerlik bulmaktadır. Ama bu benzerlik, yüzeysel gibi: daha doğrusu, bireysel'in ikiyönlülüğü denebilecek bir şey yok. İbrahim'in kendi paylaşılmazlığını, aktarılmazlığını duyumsayamaması, ama bunu başkalarına göstermek zorunda oluşu, ikiyönlülüğün varlığını gerektirmiyor.

İşi daha ileri götürebilir, İbrahim'in bu aktarılmazlığı duyumsayıp duyumsamadığını sorabiliriz kendimize. Kierkegaard, Kafka'nın kendisine söyletmek istediğinin tam tersini savunuyor gibi.

Kafka'nın ikianlamlı, karanlık saydığı "genel"e gelince, mucizenin ikiyönlülüğünün genel'in ikianlamlılığından geldiğini söyleyebilir miyiz? Doğrusu bu sav kanıtlanmış gibi durmuyor.

Elimizde kalan tek şey, genel'in kimi zaman genel, kimi zamansa genel'le bireysel arasındaki ilişki olduğudur. Kafka'nın bu konudaki kesin görüşünü anlamak, Kierkegaard'ın genel anlayışla aralarındaki ilintiyi yakalamak zor. (Genel, belli bir Durum'da olmak, bir görevi, ailesi olmaktır. Kafka'nın çok beğendiği Flaubert'in ortak yazgı dediği de budur zaten.) Kafka'nın, "genel'in perde gerisinde kaldığı, genel ile bireysel arasındaki gitgel'inse sahnenin önünde geçtiği" inancı için de geçerlidir bu. Asıl kanıtlamak istediği, mutlak genel'in —genel'deki dengenin, dinginliğin— henüz ulaşılamamış bir ülkü, ama olası bir şey olduğudur. Görüntüye dayalı günlük yaşamımızda, hep bireysel dünyadayız. Böylece, Kafka'ya göre, iki paylaşılmazla yüz yüzeyiz: bireysel'in paylaşılmazlığı ile genel'in paylaşılmazlığı. Kierkegaard'daysa, yalnız bireysel paylaşılmazdır, genel paylaşılabilir. (Çünkü genel'de toplumsal, ahlâksal öğeler vardır.) Dolayısıyla Kafka'ya göre genel, ulaşılmaz bir ülküdür, her şeyi ardına takıp sürükleyen gizemli güç'tür.

VII — Kierkegaard'ın, alabildiğine mantıksal, büyüleyici verileri vardır. Bu bile başlı başına ilginçtir. Ancak, bunun ötesinde, mantığı da, büyüyü

de yıkmasını bilir. Yıkarken aynı zamanda yapar. Yapıcı bir yıkımdır onunki. İbsen'i in terimiyle söylersek, "üçüncü dünya'da yeni yapılar kurar; mantığın ve büyünün ötesine taşan, ikisinin de eridiği dünyada.

IV — Bu üçüncü dünya, birinciden başka bir şey olmasın ister Kierkegaard. Sonsuz'da bütün gerçekliği —kendimi, bütün eşyamı— bulabilmeliyim, der.

Kierkegaard aradığı dünyayı, yeterince tutkuyla istemediği için bulamadığına inanırdı (yeterince güçlü buyuramayan sözünü anımsayalım burada).

Kafka'ysa; hayır, der, üçüncü dünyanın ya da sonsuz'un kapısı çok dar olduğu için bulamadı. O kapıdan ancak insanlar geçebilir, ev eşyası geçmezdi.

VI — Peki, bu geçici dünyayla yetinmek zorunda mıyız? Gerçeği "başka yerde"mi aramalıyız? Onu bu dünyada bulmak yeterli değil mi? Kierkegaard, gerçeğimizin, bu dünyadaki gerçeğin tekbiçimliliğinden yakınır. Onun verdiği anlamda, Kierkegaard estetiği de budur zaten. Peki, gerçeğin çokyönlülüğüne katılan, onunla kaynaşan ve amatör olmayan birinin "başka yer"e gereksinmesi var mı acaba?

Betrachtunger'deki 98 sayılı düşüncede buna yakın bir görüşle karşılaşırız: "Evren'in sonsuz genişlik ve bütünlüğünün zihinde canlandırılması, son sınırına vardırılmış bir çabayla, sancılı yaratış

ile kendi varlığını düşünmenin karışımıdır." (c. VI, s. 214.)

V ve VIII — Kafka, en sonunda, İbrahim'in iki özelliğine dikkatimizi çeker. (Buradaki İbrahim, Kierkegaard değil mi acaba? Üzerinde durulmaya değer bir soru.) Önce onun tinsel yoksulluğuna, ussal devinimlerinin yavaşlığına parmak basıyor; bu yoksulluk kafamızı toparlamaya yarıyor, ama o arada kimi üstünlüklerini de yitiriyor (alın size bir çelişki daha); ve, demin söylenenle çelişmek üzere, İbrahim'in büyük tinsel zenginliğinden söz ediyor.

VIII — Kierkegaard bize aşma'yı, yolsuz bölgeyi gösteriyor. Peki, orada yol olmadığını nereden biliyor? Dinlediği, üstlendiği yetkeye başvurmak zorunda kalıyor. Dolayısıyla, insan kardeşlerine alçakgönüllüce İsa'nın izinden gitmelerini öğütlemek yerine, ister istemez baskıcı, kendini beğenmiş bir kılavuza dönüşüyor. Aslında Kierkegaard, *Dava*'nın kendini beğenmiş, bumu havada gece bekçisine epey benzer. "Gece bekçisinin kişiliğinde boşluklar var."

Böylece Kafka, bir Kierkegaard resmi çiziyor, ama doğrusu şu özelliklerin birbiriyle nasıl bağdaşabileceğini kavrayamıyoruz: çabukluk ve yavaşlık, öbür dünya özlemini yansıtan elimizin altındaki dünyaya katılma isteksizliği, öbür dünyada şimdiki değerleri bulmayı tasarlayan cimrilik, kafamızı toplamayı amaçlayan, ama bunun zorluğundan

dem vuran tinsel yoksulluk; büyülenme ile (dinsel dünyanın ozanı Kierkegaard) mantığın (dinsel dünyanın mantıkçısı Kierkegaard) hem kaynaşmasına, hem yıkımına yol açan tinsel gezginlik (Kierkegaard olumlu bir şey sayıp "yineleme" adını verdiği dinsel yıkımdır bu) ile bu gezginliğin doğurduğu bir tür baskıcılık, kendini beğenmişlik...

Yalnız, bu irdeleme sırasında Kafka Kierkegaard'ın adını anmaz. Hep İbrahim der. Kierkegaard'dan ilk *Korku ve Titreme*'yi okuduğunu biliyoruz. Bu da, İbrahim imgesinin ardında Kierkegaard'ı gördüğünü açıklar. Üstelik, çoğu kez İbrahim'i ya da Kierkegaard'ı değil, kendini düşünür; ayrıca Brod, başlangıçta, "tinsel yoksulluk" değil "tinsel yoksulluğum" dediğini belirtir.

Şöyle ya da böyle, Kafka'nın gözlemlerinden, Kierkegaard'ın yapıtıyla ilgili ikiyanlı bir güçlük saptaması kalıyor elimizde: önce, anlatımdaki güçlük: okurun dikkatini yazara değil, gösterdiği şeylere yöneltir. İkinci olarak, yapıtın özünde yatan güçlük; yapıtın yazarı, öbür insanlara kazandırdığı bilincin tam anlamıyla bilincinde değildir.

Ayrıca, belki aynı derecede önemli, yapıtın ikiyanlı kendini beğenmişliği söz konusu; dünyanın "tekbiçimli," "tek" olduğu düşüncesi ile bu dünyadaki malı mülkü öbür dünyaya götürebileceğimizi ummaya dayanan bir kendini beğenmişliktir bu.

Hıristiyan dünya yorumunun karşısına, Kafka daha dünyaya dönük bir yorum mu koymak istiyor

acaba? (Brod buna, Musevi görüş der; Nietzsche'ci ya da doğacı görüş de diyebiliriz.)

Bütün bunlar bizi, Kafka'nın Kierkegaard karşısındaki tutumunun ne olduğu sorusuna götürüyor. Bu konuda iki görüş var: Biri, Kafka'yı düşünsel açıdan Kierkegaard'a yakın bulan görüş; ötekiyse, Kafka'yı yakından tanıyan, aralarındaki yakınlığı görmezden gelmeksizin, onu daha çok bir Kierkegaard karşıtı sayan Max Brod'un görüşü. Var olan bir varlık olarak Kafka, Kierkegaard'a epey yakındır; onun gibi sıradışıdır, yalnızdır. Ancak, bu konudaki yorumu Brod'unkine benzeyen Bayan Zylbelberg, Kafka'nın umudunun, isteğinin Kierkegaard'ınkilerden apayrı olduğunu söyler. Kafka, bu yalnız adam, aslında başını dayayacak bir omuz aramaktadır. Başka bir deyişle, kaçınılmaz olarak bulunduğu dinsel dünyadan, tinsel dünyaya dönmek istemektedir.

Burada sorun, Kafka'nın verdiği anlamda tinsel dünyanın —Kierkegaard'ın terimleriyle söylersek— dinlerden önceki evreyi mi, yoksa dinsel evreyi aştıktan sonra ulaşılacak, kılık değiştirmiş olan ikinci ahlâksal evreyi mi simgelediğinin saptanmasıdır.

Kierkegaard'ın Hıristiyanca bakışının karşısına Kafka'nın dinsiz değilse bile, bilinen dinlerin dışında kalan bir dinselliği koyduğu, o dünyaya inanmayı, onu "olumlama"yı önerdiği söylenebilir mi acaba? Sorunu ve doğası, Kierkegaard'ın sorunuyla doğasına yakındır. Ama sezdiği çözüm yolu bambaşkadır.

KAFKA'NIN GÖZÜYLE KİERKEGAARD

"KİERKEGAARD benim gözümde, hemen hemen kimsenin giremediği bir ülkenin üstünde parlayan yıldızdır. Onu okumaya başladığını öğrenmek beni sevindirdi. Ben yalnız *Korku ve Titreme*'yi biliyorum." (Oskar Baum'a mektup, c. VI, s. 270.)

"Ancak bugün göz atabildim *Yargıç'ın Kitabı*'na. Tam sezdiğim gibi, birtakım köklü ayrımlara karşın, durumu benimkine benziyor. En azından, dünyanın aynı köşesine yerleşiyor... Bir dost gibi, varlığıyla beni doğruluyor, destekliyor." (21 Ağustos 1913, c. VI, s. 98.)

Kafka, 1917'de Kierkegaard'ı inceliyordu.

KAFKA VE KİERKEGAARD'DA NİŞANLILIK

Bu mektubu "nişanlımın" babasına yazıyorum. Göze alabilirsem, yollayacağım:

"... ve şimdi siz beni sağlam, neşeli, güçlü kızınızın karşısına koyuyorsunuzdur. Yaklaşık beş yüz mektupta yineleyip durdum —O, ayağımı yere bastırmak üzere, bunların hepsine "hayır, olmaz" yanıtını verdi— bir işe yaramadı. Görebildiğim kadarıyla, yanımda mutsuz olacağı açık. Dış görünüşüm değil, kişiliğim yüzünden. İçe kapanık, topluma karışamayan, az konuşan, yaşamından hoşnut olmayan bir insanım. Ancak bunu bir talihsizlik saymıyorum, benimsediğim ülkünün kaçınılmaz sonucu bu." (21 Ağustos 1913, c. VI, s. 98-99.)

"Beni seven bir kıza vurgundum, sonunda bırakmak zorunda kaldım." (c. VI, s. 161.)

"Hanımefendi, yazarsam, sizi mutsuz ederim." (Brod, s. 172.)

"Benim gibi bir hayaleti unutun, eskisi gibi dingin, neşeli yaşayın." (s. 173.)

"Çok yalnız olmalıyım. Yaptığım, yalnızlığımın sonucu." (s. 174.)

"Ben aradan çekileceğim. O da yeniden evlenecek." (s. 175.)

"Benim çekeceğim acı, onun çekeceği acı, birlikte çekeceklerimiz birbirine karıştırılamaz." (s. 175.)

Demek ki ona, bütün çocuksuluğuna karşın, "şeytani" diyebiliriz.

Nişanlılığı konusunda, *Karar* başlıklı yazısına, genel olarak kadının işlevi içinse, *Değişim, Taşra Hekimi* adlı kitaplarına bakmak gerekir.

Kierkegaard'ın babasının yaşamında tuttuğu yerle Kafka'nınkini kıyaslamak yararlı olabilirdi. (Bkz: *Karar*'da babanın işlevi.)

Son olarak, şu tümcelere bir göz atalım: "Hiçbir zaman olgunlaşamayacağım; çocukluktan dosdoğru yaşlılığa geçeceğim." (s. 51.) Bunlar, tam anlamıyla Kierkegaard'a yakışan sözler.

Ancak, Kierkegaard kokmayan bölümler de gösterebiliriz. Örneğin: "Yalnız deneyime dayanabilme yeteneksizliği; özdeneyimin fırtınasına, zamanın saldırısına, yazma dürtüsüne, uykusuzluğa, çıldırma eğilimine dayanamama." (*Brod*'dan, s. 174.)[1]

Kierkegaard'ınki gibi, Kafka'nın yapıtı da yanlış anlamaya, yanılgıya, yanlışlığa dayanır: "Ne yaparsak yapalım, hep hiç gerekmeyen oluyor." *Dava*'daki gece bekçisi, her şeyi yanılarak anlayabiliyor.

Son olarak, bütün bunlara Yahudilik sorunu ekleniyor. Batılı bir Yahudi, bu konularda açık bir kanıya varmadan, evlenmeli mi? (*Brod*, s. 204.)

---

[1]Verdiğimiz örnekler, Almanca metnin sayfalarıdır. Max Brod, Franz Kafka: *Eine Biographie*. Merey, Prag, 1937.

Helene Zylberg'in çevirisi Gallimard Yayınları'nda çıkmıştır.

BUYURULAN ŞEY

BENİM açımdan her şeyin, ailenin, yaşamın, dostluğun, evliliğin, toplumsal görevin, yazınsal çalışmaların başarısızlıkla sonuçlanması, giderek başarısızlığa bile ulaşamaması (insan "Yok"tan var edildiği için, aslında hepsinin biraz payı bulunsa da) tembellikten, kötü niyetten, beceriksizlikten değil. Sağlam toprak ve hava eksikliğinden, bir üst basamakta düzen olmayışından. Benim görevim, bu düzeni kurmak. Elimden kaçırdıklarımı yakalamak için değil, hiçbir şeyi unutmamak için; bu görev hepsinden önemli. En birinci ödev, ya da en azından içimdeki yankısı bu; tıpkı hava yoğunluğunun en aza indiği bir doruğa çıkınca güneşin en büyük parlaklığa kavuşması gibi. Üstelik, olağanüstü bir düzen değil bu, daha önce çok tasarlanıp istendi. Ama hiç böylesine tutkuyla anlatıldı mı acaba? İşte bunu bilemem. Bildiğim, yaşamın gereklerini karşılamak üzere yanımda genel insan zayıflıklarından başka bir şey getiremediğim. Ama bu zayıflıkla (bir bakıma büyük bir güçtür o), böylesine yakın olduğum, savaşma değilse bile, tasarlama hak-

kına sahip olduğum çağımın olumsuz yanını yansıtmayı üstlendim. Ne sonradan olumluya dönüşebilecek olumsuz bir kalıt, ne de olumlu kalıt kaldı bana. Yaşama çoktan gücünü yitirmiş Hıristiyanlık eliyle atılmadım, Museviler gibi Yahudi cübbesinin eteğine yapışmış da değilim. Hem bir son'um, hem de bir başlangıç. (*Tagebuchnotizen aus den anderen Heften*, c. VI, s. 158.)

YAŞAMIN ANLAMI — İNSANIN GÜCÜ

ŞU parçalar Kafka'dan alınmıştır. Kafka'nın, içindeki "sarsılmaz" inancı sürdürerek, Kierkegaard'ın dünyaötesi gizemciliğinin karşısına nasıl ayağı yerde bir gizemcilik koymaya çalıştığı görülecektir.

VI, s. 214 — Çok zayıf da olsa, geçiciliğimizin sonsuz ve tarihsel doğrulamasına inancımız, günah işleyen bir varlık oluşumuza inanmaktan çok daha boğucu. İnancın ölçüsü, bütün arılığıyla, birinci inancı da kapsayan ikinci inanca dayanma gücüyle belirleniyor.

217 — "İnancımızın eksik olduğu söylenemez. İnancın değeri açısından bakılırsa, yaşamın yalın olgusu tükenmezdir.

— Peki, inancın bir değeri var mı bu işte? Ancak, yaşamamak da elde değil.

— Ve zaten işte! "Var olmadan edememek"te inancın keskin gücü. Bu olanaksızlıkta biçimleniyor inanç."

(*Meditationen,* VI, s. 226.) — İnanç: İçimizdeki yıkılmazın özgür bırakılması, daha doğrusu, kendi-

ni özgür kılma; başka bir deyişle, yıkılma ya da var olma olgusu.

Aynı yapıt — Mesih, inancın en çılgın bireyselliği gerçekleştiğinde gelecek, kimse bu olasılığı ortadan kaldıramayacak, kimse inancın yıkılmasına izin vermeyecek; işte o zaman gömütler açılacak. İster ardına düşülecek bireysel örnekte, ister kendi yüreğimizdeki aracının simgesel dirişilinde olsun, Hıristiyan öğretisinin anlamı işte buradadır.

S. 232 — Sonsuzluğun tasarlanışında ağır basan şudur: bizim açımızdan anlaşılamayan bir biçimde, sonsuzluktan varlığın fışkırması gerektiğinin, dolayısıyla olduğumuz gibi oluşumuzun doğrulanması.

Şimdi Max Brod'dan birkaç alıntı: ilkinde, Kafka'yla Kierkegaard'ı ve bunalıma dayalı tanrıbilimi yakınlaştırma denemesi görüyoruz; ikincideyse, Tanrı ile insan arasındaki karşıtlık aza indirgenmeye çalışılıyor; burada Tanrı'yla insan aynı tinsel kurallara bağlanıyor; üçüncüsündeyse, Kafka'da —bir bakıma Nietzsche'ye özgü— bir doğacılık bulunduğu kanıtlanmaya çalışılıyor gibi.[1]

I

Kafka'nın mutlak, koşulsuz bir inancı vardı. "Yıkılmaz"a duyduğu inanç: "Şu gerçek dünyayı

[1] Buysa, Brod'un yorumunun biraz sallantıda olduğunu gösteriyor. Kitap kimi noktalarda kuşkuya açık olsa da, Kafka'yla Brod'un düşüncelerinin kaynaşması olarak, birçok belge sunuyor, dolayısıyla ilginçliğini yitirmiyor.

tanıyabilmek için gücümüz yetersiz. Oysa O var Her an, her yerde görülebilir. Sanal gerçeğin ağlarının arasından kendini gösterir." (Brod, s. 65.)

"Mutlak" vardır; —ancak, insan yaşamıyla birlikte ölçülemez— umutsuzlukla, en aşırı dereceye vardırılmış bir yanılgıyla yüklü, yine de zayıf bir umut taşıyan bir deneyim bu. Onun özelliği, kuşkuculuğun dolu dizgin boşalmasındadır, ne denli kararlı olursa olsun gerçeği bütünüyle yakalayamaz. Ana tema, "gerçek yolu yitirme" tehlikesidir. Tanrı'yla insanı ayıran ilksiz-sonsuz anlaşmazlık Kafka'yı hep bağdaşamayacak iki ayrı dünya tasarlamaya iter; dolayısıyla, insanla hayvanı birbirinden ayıran aşılmaz çizgi, yapıtında bulunmaları hiç de rastlantıya dayanmayan bütün o hayvan öykülerinde karşımıza çıkar. Babayla oğul arasındaki duvar için de geçerlidir bu. Ozanın bakışı, bitip tükenmez bir acı ve kavrayışla, "Birlikte değerlendirmenin olanaksızlığı"nı yansıtan durumlara takılır; bu öykülerde, insanın Tanrı karşısındaki başarısızlığını yansıtan büyük, yıkıcı uyuşmazlıkla insan dünyası arasında sözsüz bir bağ kurar.

Kuşkusuz, en büyük çelişkiyi, inananların "Tanrı" adını verdikleri, günah fikrine kaynaklık eden bir "mutlak ve kusursuz" dünyanın var olduğu inancında aramak gerekir. "Yıkılmaz dünya" duygusu, Kafka'nın gözünde dolaysız bir kesin gerçekliktir, varlığın merkezidir. İyi bir yaşam sürmek yazgımızda vardır, ama buna kendiliğimizden ulaşamayız. Kutsal evrene doğru kendini aşma kavramı işte buradan çıkar. Tanrı'nın isteği, bu durumda,

mantıksız, daha doğrusu insan mantığına kaba bir biçimde aykırı bir niteliğe bürünüyor; dolayısıyla biz insanlara acımasız, giderek ahlâkdışı geliyor. Eyüp Peygamber'in indirdiği kitaptan bu yana, Tanrı'yla ilk kez böyle tartışılıyor: adaletin, şeytanca bir acımasızlığın bütün ince oyunlarıyla donatılmış, insanlıkdışı bir düzenek gibi gösterildiği *Dava*'ya, *Şato*'ya, *Ceza Sömürgesi*'ne bakmak yetişir.

Tıpkı Kafka'daki gibi, *Tevrat*'ta da insansal ölçüyle Tanrısal ölçü arasında tam bir karşıtlık vardır. İnsan gerçeği bilemez inancı mı bu? Hayır, tam anlamıyla öyle değil, çünkü içimizde yine de insanın Tanrı'nın aşkın dünyasına gizli bir bağla bağlı bulunduğu konusunda köklü bir duygu var. İnsanla Tanrı dünyası arasındaki birlik, insan doğanın karşısına, olumsuz dünyayı bütünüyle körükleyebilecek olumlu'nun bastırılmaz başkaldırısıyla dikilebilirse gerçekleşebilir. Kafka'nın en büyük yararı, gerek yapıtında gerek yaşamında, bir yandan Platon gibi bütün benliğiyle "idea"lar dünyasına inanırken, öte yandan da, hafifletmeye çalışmaksızın, doğadaki olumsuz ve alabildiğine kışkırtıcı yanları gözler önüne sermek olmuştur. (Brod, s. 201, 214, 216.)

(222. sayfaya da bakabilirsiniz): Tanrısal adalet dünyasıyla ahlâk dünyası birbiriyle çakışır. *Korku ve Titreme*'nin, *Dava*'daki Yargıç'ın, *Şato*'da oturan adamın konumu budur.

II

Ama *Tevrat*, Tanrı'yla insanı aynı kefeye koyamayacağımız avuntusuyla yetinir; buysa Kafka'ya yetmez, dolayısıyla, *Tevrat*-Kierkegaard-Bunalıma dayalı tanrıbilim çizgisinden ayrılır, "Tanrı, birliktir" diyen Yahudi inancına yönelir. Burada ben, Tanrı'da insan için değerli ahlâk kurallarından başka kurallar bulunduğu savlarının karşısına çıkarılabilecek en güçlü anlatımı görüyorum. Yetkinliğin, Platon'un deyişiyle "En üstün iyi"nin dünyası demek olan Tanrı, bizimle aynı yasalara uymak zorundadır. Bunalıma dayalı tanrıbilim, giderek *Tevrat*'la Kierkegaard'ın anladıkları biçimde Hz. İbrahim bizi, insanla Tanrı, yetkin'le ölümlü arasında bir uyuşmazlık bulunduğu inancına, ahlâksal-olmayan, doğal bir Tanrı ahlâkının bulunduğu inancına götürebilir.

Kafka, Mutlak Varlık'ın dünyasının kendisinin ve bizim önümüzde sımsıkı kapalı durduğuna inanmıyordu. Umut vardır; hem de bizim için umut vardır! Hep mutlak'a yönelen sayısız "çıkış noktası"na bakacak olursak, söylediği çelişik sözlerin kestirip atıcı olmadıklarını görürüz. (s. 225.)

III

Kafka —Kierkegaard gibi— yüzünü "Bunalım tanrıbilimi" gibi çelişik, erişilmez bir ülküye çevir-

memişti; tersine, sağlam, eksiksiz, sağduyulu bir yaşam istiyordu.[2] (Brod, s. 241.)

Kafka'yı, çoğunlukla, "bunalım tanrıbilimi"ni savunanlar arasına başka bir deyişle, Tanrı ile insan, ve yerine getirilmesi insanlara bırakılmış işler arasına aşılmaz bir uçurum koyan kişiler arasına yerleştirirler. İlginçtir, bana yolladığı mektuplardan birinde, Kafka dikkatimi Kierkegaard'da insanın güçsüzlüğünü değil, insana özgü tinsel güçlere ve birtakım işleri gerçekleştirme yetisini vurgulayan bölümlere çekmiştir. Kierkegaard'dan şu örneği anar: "Yeni bir şey getiren, 'dünyayı olduğu gibi kabullenmeliyiz' demeyen, tersine 'dünya istediğini düşünsün, ben ona yaranmak için dönmeyi us'umun köşesinden geçirmediğim bir yenilik öneriyorum' diyen biri çıktığında, dünya bu sözü işittiğinde, bütün varoluş değişir." (Brod, s. 209.)

Yine Brod şöyle der: "Kafka'nın kişilik ve yapıtındaki gariplik dışsaldır. Daha doğrusu, şunu diyebiliriz: Kafka'nın yapıtını garip bulan, onu anlamamış demektir; söz konusu kişi, elindeki yapıtı incelemenin ilk aşamasındadır." (s. 68.)

Belki Brod da yeterli bir açıklama getirmiyor. Kafka, alışılmamış şeyler söylediği için yapıtı ga-

---

[2]Şuna bakın: "Yalnızlığın ardından mutlaka ceza gelir" (Brod, s. 118.)

Brod'a göre, Kafka'nın istediği, zaman zaman güneşli, küçük bir yer, evlilik, ve bir kamu görevi.

Kafka'nın Goethe'ye beslediği hayranlığı da anımsayalım. Kafka, insanlığın birliğine inanırdı: "Bir insan topluluğu var, ve o, en içe kapanık tek'in, birey'in duygularında bile kendini gösterir." (Brod, s. 119.)

riptir; buna kuşku yok; ancak öbür yaratıcılardan ayrı olarak, Kafka'nın yaratılarından, daha doğru su, kendilerini ona zorla kabul ettiren, yazarın da okurlarına zorla kabul ettireceği şu dünyadan tiksindiği söylenemez mi? Öylesine titizlikle, müthiş bir güçle anlattığı, ama aslında nefret ettiği şu dünyadan kurtulmaya çabalar: "Binlerce çarpık, iğrenç duygum var; iyiler hiç gözükmüyor, ya da parça parça ve alabildiğine zayıf ortaya çıkıyor," der.

(Brod, s. 95'te): "Bizler, Tanrısal tinin derinlerinden gelip kıyıda köşede beliren yoksul düşünleriz." — "Tanrı fikri'nin ters imgelerinden, kötü işlerinden başka bir şey değiliz."

Kişiliğine bakarak, aynı şeyleri yapıtları için de söyleyemez miyiz acaba? Geride bıraktığı, yaşamının onu büyüleyen, tiksinç bulduğu, ama kendini bir türlü kurtaramadığı yaşamından birkaç görüntüdür.

Yine Brod sorar: "Dünyamızın dışında umut var olabilir mi? — "Evet, der Kafka, Tanrı için çok, sonsuz umut var, ama biz insanlar için, hayır." (Brod, s. 95.)

"Bizim için umut yok"; ana düşüncelerinden biri budur Kafka'nın.

Ancak Kafka, ulaşılmaz kutsal bir dünyanın aşkın imgesine saplanıp kalmaz. "Kafka'nın dini, dolu bir yaşamın, yaşama anlam kazandıran çalışmanın, hukuka uygun bireysel yaşamı da içeren halk ve toplum yasasının dinidir." (Brod, s. 118.)

Peki, Kafka'nın işlevi nedir yeryüzünde? Anlatabileceğini anlatmaktan başka bir şey olamaz elbet

— yaşamın tiksinç, anlamsız yanlarını anlatmaktan başka bir işlevi yoktur. Ona kuşkusuz En Yüce Varlık tarafından değil, daha aşağılardaki aracılardan biri tarafından verilmiş ödev, adına yazılmış yönerge buydu. Kendisi de bir hayalet olarak, gölgede kalarak, birtakım gölge ve hayaletleri göstermeye çalışması gerekiyordu.[3]

Brod'un, 1928'de, Kafka'yla bir konuşmasının ardından yazdığı gibi: "Tam bir arılıkla tasarlanan şeye, bilinçli bir çalışmanın anlamsız olamayacağına, iyi hiçbir şeyin yitip gitmeyeceğine duyulan güven..." (s. 207.)

Yine Brod'un düşüncelerine dönersek, Kafka'nın dünyasını dolduran evlenmemiş, yalnız kişilerin betimlenmesi, ülkü'nün yansımasından başka bir şey değildir.[4] *Her yerde yargıç var, bütün cezalar uygulandı. İğrenç değişimler oldu."* (Brod, s. 120.) Ama sakın yanılmayalım: Kafka cehennem-

[3]Bu yüzden, şunları söyleyen Brod'a pek katılmıyoruz (s. 164): "İstemeye istemeye yazıyordu bu tiksinç şeyleri."

Ancak, ne denli çelişik gözükürse gözüksün, açıklamamız yine de çok az doyurucudur. Brod'un şu alıntısına bakalım (s. 190): "Tanrı'nın insan ailesine duyduğu korkunç öfke." Bir de Kafka'nın yakarmasını okuyun: "Acı bana, varlığımın her hücresiyle günahkârım." (Brod, s. 191.)

[4]Değişimler dönüşümlerin simgesidir, iğrençlikler de, onları yaratan yükseltmeleri dile getirir. Grégoire Samsa'yı bir böceğin ölüsüne dönüştüren şey, kız kardeşini dipdiri, dolgun bir genç kız yapmaktadır. "*Bir Düş*"te karşımıza çıkan da yine aynı dengeleme değil mi?

"O, başı dik, bu dipsiz uçuruma dalarken, yukarıda adı şimşek gibi kocaman girişik bezemelerle taşa işleniyordu." Böylece ölümü, ölümsüzlüğü oluyor. Shakespeare'in dünyasındaki gibi, burada da her şey hem tiksinç, hem uludur.

den söz ettiğinde, karşı kefede cennet fikri vardır: "Hükümlünün yarın da kodeste kalacak olması, hapisliğinin daha çekilmeyecek hale gelmesi, giderek hiç çıkmayacağının söylenmiş olması, sonunda salıverilme umudunu bütünüyle çürütmez."

"Ona göre, iyinin bulunduğu köşeden bir kerecik geçmek, ister geçmişte, ister gelecekte olsun, bizi kurtarmaya yeter."

Brod: "Bizim için kurtuluş yok" sözünü geri alır, "Bize de özgürlük" der.[5]

Onun hakkında pek bir şey söyleyemedik, ama yıkılmaz'a duyduğumuz inancı sürdürebilirsek kurtuluruz. Kafka'nın gözümüzün önüne serdiği bütün tiksinç şeylere karşın, umudumuz yerindeyse, "yarın kurtulacağız, arınmış olacağız" diye düşünebiliyorsak, haksız cezanın yerini adalet ve arınma alabilir. Bu düşünce, bugün her zamankinden daha yakındır bize. Kendi adımıza duyduğumuz korku bir arınma'ya, coşkunun arınmasına yol açabilir, sonunda kendimize acıyabiliriz. Yıkılma-

[5]Umut ne denli az olursa olsun, kahraman umutsuzluğa kapılmaz. *Akademiye Durumbildirisi* adlı yazıdaysa, ölçüsüz umudun insanı ne relere sürükleyeceğini görürüz. En saçma isteğin gerçekleştirilmesine dek gidebiliriz. (Söz konusu durumbildirisini yazanın, Maldoror kılığına sokulmuş Chestor'un benzeridir.)

Olga'nın Barnabe'ye söyledikleri de umudu yansıtır: "İngeller, aldanmalar, sorun yaratan şeyler var; ama hepsi, ötedenberi bildiğimiz gibi, umutsuzluğa kapılmayıp en küçük şey için bile savaşmak gerektiğini anlatır; buysa, yılgın değil, yürekli olmayı körükler. (Şato, s. 180.)

za duyduğumuz sarsılmaz inanç gerçek yıkılmazlık'ı yaratabilir.

Cehennem görüntüsü, Cennet umudunu bastırmıyor. O zaman, boğucu hava yok olup gider. Bu çıkışsız dünyada, bir çıkış yolu vardır. *Dava*'da belirtildiği gibi, mantık istediği kadar sert olsun, yaşamak isteyenin önünde duramaz. *Dava*'daki kişinin eksiği, işte bu yaşama arzusuydu. Romanın kahramanı Kafka olduğuna göre, onun da eksiği yaşama isteğiydi; ama kendisinde eksik olan şeyi biz okurlara aşılamaya çalışır.[6] Böylece, Kafka'nın özlediği kurtuluşa ulaşırız. Sonunda özgürlük havasını soluruz.

Lyon, Şubat 1942

---

[6]Brod, Kafka'nın defterinden birkaç örnek aktarıyor:

"Olanaklarının sonuna gelmiş sanıyorsun kendini, ama birden yepyeni güçler yardımına koşuyor. Budur işte yaşam."

"Müthiş bir sağanak. Yağmura bırak kendini; bırak yağmurun çelik okları bağrını delip geçsin; dal seni sürüklemek isteyen suya; ama sonunda ayakta kal, bekle, güneş ansızın çıkıp seni sonsuza dek ısıtır."

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
Varoluşçuluğun Tarihçesi 9
Tartışma 39
Kafka'nın Kierkegaard Yorumu 59
Kafka'nın Gözüyle Kierkegaard 68
Kafka ve Kierkegaard'da Nişanlılık 69
Buyurulan Şey 71
Yaşamın Anlamı-İnsanın Gücü 73

ÇAĞDAŞ KADININ KİTAPLARI

KADININ EVRİMİ I
Evelyn Reed
2. basım

KADININ EVRİMİ II
Evelyn Reed
2. basım

BİLİMDE CİNS AYRIMI
Evelyn Reed

KADIN BİLİNCİ, ERKEK DÜNYASI
Sheila Rowbotham

KADINLAR, DİRENİŞ VE DEVRİM
Sheila Rowbotham

CİNSEL POLİTİKA
Kate Millett
2. basım

SOKAK KADINLARI
Kate Millett
2. basım

CİNSELLİĞİN DİYALEKTİĞİ
Shulamith Firestone
2. basım

ANALAR
Robert Briffault

KADININ YAZISIZ TARİHİ
Yıldız Cıbıroğlu

ÇAĞDAŞ ROMANLAR

KÖRLEŞME
Elias Canetti
3. basım

YASIMI TUTACAKSIN
Dominique Lapierre / Larry Collins
8. basım

KURTARILMIŞ DİL
Elias Canetti

SÖZCÜKLER
Jean - Paul Sartre
4. basım

YAŞAM YOLU I
Anton Makarenko
2. basım

YAŞAM YOLU II
Anton Makarenko
2. basım

KONUK KIZ
Simone de Beauvoir
4. basım

BAŞKALARININ KANI
Simone de Beauvoir
2. basım

TARÇIN KOKULU KIZ
Jorge Amado
2. basım

SUÇSUZLAR (Sacco ile Vanzetti)
Howard Fast
3. basım

ELİSE YA DA GERÇEK YAŞAM
Claire Etcherelli

SİNEMA KİTAPLARI

FİLM DUYUMU
Sergey Eisenstein

FİLM BİÇİMİ
Sergey Eisenstein

SİNEMA SANATI
Sergey Eisenstein

DENEME KİTAPLARI

DENEMELER
Simone de Beauvoir
3. basım

YAZINSAL DENEMELER
Jean - Paul Sartre
2. basım

SÖZCÜKLERİN BİLİNCİ
Elias Canetti

ELLİ KARAKTER
Elias Canetti

GÜNCEL KİTAPLAR

SAVAŞ ANILARI
Ernesto Che Guevara
7. basım

ARKADAŞIM CHE GUEVARA
Ricardo Rojo
5. basım

DARAĞACINDAN NOTLAR
Julius Fuçik
7. basım

PORTEKİZ DÜN — BUGÜN
Joëlle Kuntz

PAYEL YAYINEVİ — Cağaloğlu Yokuşu
Evren Han Kat 4, No: 63
Cağaloğlu - İstanbul

Tel: 528 44 09 - 511 82 33
Fax: 512 43 53

Jean Wahl

VAROLUŞÇULUĞUN TARİHÇESİ

Çeviren: Bertan Onaran

Varoluşçuluk,
insanın dünyadaki varoluşunu
somutluğuna ve sorunluluğuna
ağırlık vererek
yorumlayan
felsefe görüşlerinin ortak adıdır.
Özellikle 1930'lardan sonra
başlı başına bir görüş olarak
yaygınlaşmıştır.
En önemli temsilcileri
Martin Heidegger, Karl Jaspers,
Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel
ve Maurice Merleau-Ponty'dir.
Bununla birlikte
belirgin özellikleri
daha önce
Nietzsche, Kierkegaard
ve Husserl gibi filozoflarca
ortaya konmuştur.
Fransız filozofu Jean Wahl'ın
bu küçük kitabı
okura rahat anlayabileceği bir dille
varoluşçuluk konusunda
bilgiler vermektedir.