bilim ve düşünce
kitap dizisi 1

bilim ve düşünce

VAROLUŞÇULUK ve SARTRE

Varoluşçu Kutsal Aile
Henri Mougin

Prof. Dr. Hans Heinz Holz ile Sartre Üzerine...
Ahmet Cengiz

Sartre'ın İkinci Felsefesi
Hans Heinz Holz

bilim
ve
düşünce

VAROLUŞÇULUK ve SARTRE

Doğa Basın Yayın Tic. Ltd. Şti.

Tarlabaşı Bulvarı

Kamer Hatun Mah.

Alhatun Sk. No: 27

Beyoğlu / İstanbul

Tel: 0212 361 09 07 (pbx)

Faks: 0212 361 09 04

web: www.evrenselbasim.com

e.posta: bilgi@evrenselbasim.com

Evrensel Basım Yayın

Bilim ve Düşünce Kitap Dizisi - 1

Varoluşçuluk ve Sartre

Dizi Editörü

Hakkı Özdal

Birinci Basım

Kasım 2004

ISBN 975-6525-93-2

Baskı
Ayhan Matbaası
(Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No:47 Bağcılar 0212 629 01 65)µµ

İÇİNDEKİLER

Bilim ve Düşünce'den 5

Varoluşçu Kutsal Aile / Henri Mougin

Henri Mougin Anısına / La Pensée dergisinin açıklaması 21
René Maublanc'ın Mougin için düzenlenen cenaze törenindeki konuşması 22
J. Kanapa'nın notu 25

GİRİŞ 27
I. Varoluşçuluk bir roman kişiliği midir? 28
II. Varoluşçuluğun çekişmeleri 33

BİRİNCİ BÖLÜM
Savaştan önce Fransa'da felsefi durum 40

İKİNCİ BÖLÜM
I. Fransız felsefesi varoluşçuluğa gebedir 49
II. Varoluşçuluğun kökleri 65
III. Fransız varoluşçuluğunun doğuşu 79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
I. Sartre'ın Varoluşçuluğu 104
SONUÇLAR 145

Prof. Dr. Hans Heinz Holz ile Sartre Üzerine... / Ahmet Cengiz 161

Sartre'ın İkinci Felsefesi / Hans Heinz Holz 180

İsim Dizini 210
Kavramlar Dizini 218

Bilim ve Düşünce'den

İnsanlık, düz bir çizgide ilerlemeyen tarihinde, birçok gerilemelerle yüz yüze gelmiştir.* Bilindiği gibi, kesintisiz bir ilerleme ya da gerileme hiçbir zaman olmamıştır. Durgunluk ve gerilemenin *olabilirliğinin* kalktığı yerde, kavrama içkin olan anlamda bir ilerlemenin de artık söz konusu olmadığı ortadadır. İlerleme ve gerileme, saptanabilmesi için kıyaslamayı gerektirir ve tek başına bu nedenle bile olsa, her zaman somuttur. Peki, ilerleme ve gerileme kategorilerini esas aldığımızda, 21. yüzyılda, yani günümüzde, toplumsal ve insani kriterler bakımından ne durumdayız?

Açıktır ki, 21. yüzyılın insanları olarak, eğer kendimizi kandırmak istemiyorsak, bu konudaki kıyaslamayı sözgelimi bir 16. yüzyılla ya da 6. yüzyılla yapamayız. Verili durumu anlayabilmek için, haliyle, bu verili durumun ürünü olduğu bir önceki durumu esas almak gerekir. Buradan bakıldığında görülen tablo şudur: Bugün, nesnel gelişme olanaklarının artmasına karşın, toplumsal ve insani kriterler bakımından bir *gerileme süreciyle* karşı karşıyayız.

Hiç şüphesiz geçtiğimiz yüzyıla damgasını vuran, *iki sınıf* (burjuvazi ve işçi sınıfı) ve *iki toplumsal sistem* (kapitalizm ve sosyalizm) arasındaki mücadele ol-

* Burada sorun genel insani ve toplumsal bakımdan ele alınmakta. Yoksa genel olarak ilerlerken, kısmi alanlarda gerilemelerin yaşandığı gibi, tersi de söz konusu olmaktadır. Aynı şekilde ülkeler arasında da benzer bir farklılaşma yaşanabilir. Ama burada, günümüz dünyasının tayin edici güçlerini oluşturan ülkeler ve genel tarihsel bir dönem ve süreç veri alınmaktadır.

muştur. İşçi sınıfının tarihsel mücadeleleri ve yeni bir dünya kurma girişimleri, 20. yüzyılın tüm sınıfları ve toplumlarını etkilemiş; onların ekonomik, sosyal ve politik yaşantılarında olduğu gibi, düşünce dünyasında da derin izler bırakmıştır. Bu mücadele ve girişimler, sadece yeni bir uygarlığın somutlaşması ve bir dünya sistemi olarak teşekkülüne yol açmamış, aynı zamanda *toplumsal bilincin* büyük bir atılımı olarak, geniş kitlelerin *bilinçli* inisiyatifi ve eyleminin tarihteki en ileri noktasını oluşturmuştur.

Dolayısıyla, bugün yüz yüze olduğumuz gerileme sürecinin tabiri caizse "miladı"nın, işçi sınıfının sınıf olarak, sosyalizmin de sistem olarak yenilgisiyle başlaması bir rastlantı değildir.

En ileri kapitalist ülkelere bakalım. Bu ülkelerde toplumsal sorunlar ve çelişkiler artmaktadır. Sosyal ve ekonomik bakımdan yaşam koşulları giderek kötüleşmektedir. Yoksulluk ve işsizlik artmakta, eğitim düzeyi düşmekte, gelecek endişesi yayılmakta, mutsuz ve umutsuz insanların sayısı büyümektedir.

Bu gidişatın nedenleri, şu veya bu politik parti ve akım tarafından günlük siyasal yaşamda nasıl açıklanırsa açıklansın, şu gerçek, başta alt sınıflar olmak üzere, herkesin bildiği bir "sır"dır: Sosyalizmin yıkılışı, "sosyal devletin" de yıkılışını beraberinde getirmiştir. Sermaye galip gelmiş, işçiler, emekçiler kaybetmiştir. Yenen, yenmenin verdiği cesaret ve pervasızlıkla yenilenin ümüğünü sıkmakta, adeta intikam almaktadır.*

Ancak olay, sosyal ve ekonomik gerilemelerden ibaret değil. Demokratik hak ve özgürlükler budanmakta, "hukuk devleti" kriterleri oyulmakta, aynı anda silahlanma harcamaları artmakta, savaşlar yayılmaktadır...

Peki sosyal-ekonomik ve politik bakımdan bu gerilemeler yaşanırken; entelektüel yaşam, düşünce dünyası ne tür bir sürecin içine sürüklenmiştir? Sosyalizmin yıkılışı ve işçi sınıfının yenilgisi, düşünce dünyasında, ilkin, baldırı çıplakların ve onların ütopyasının bir yenilgisi olarak algılandı. Ve zaten karşı cephede duran burjuva ideologları da "biz demiştik" edasıyla, tarihin onları onayladığını ve böylelikle bir "sapma"dan ibaret olan bu hayalin "sonlanma"sıyla birlikte, tarihin yeniden mecrasına döndüğünü iddia etmişlerdi.

* Günümüzde mali sermaye, mevcut şekliyle eşsiz bir tarihsel fırsatla karşı karşıya: Varlığını ve girişimlerini tehlikeye atacak ciddi bir sınıfsal karşı koyuşla engellenmeksizin dünya çapında elinden geleni ardına koymadan at koşturabilmek! Uluslararası sınıfsal güç ilişkilerindeki tarihsel altüst oluşlar, tekelci kapitalizme dair tüm eğilim ve dürtülerin kendilerini büyük oranda serbestçe dışa vurabildiği bir süreci başlatmıştır. Bu sürecin ayırt edici özelliği de, bugünkü kapitalizm eleştirisini romantik bir pozisyondan yapan bazı sosyal liberal ve sol aydınlarının düşündüğü gibi, bir *paradigma* değişikliğinden ziyade, mevcut çelişkilerin daha da *derinleşmesi* olmasıdır.

Fakat, süreç burada "sonlanma"mıştır! Bugün görüyoruz ki, sosyalizmin yıkılışı ve işçi sınıfının yenilgisi, çoktan bir sınıfın ve onun ideolojisinin yenilgisinin boyutlarını aşmış bulunmaktadır: Süreç, genel olarak *aklın, rasyonelizmin ve hümanizmin* yenilgisine dönüşmektedir. *Anti-Marxçılık*, genel olarak "sistem felsefesi" karşıtlığına ve bununla birlikte *anti-Hegelciliğe* evrilmiştir.

Gelinen yerde *irrasyonelizm*, günümüz düşünce dünyasının alameti farikası haline gelmektedir. Zamanıyla aklın ve rasyonelizmin egemen olduğu burjuva düşünce dünyasında Nietzsche ile birlikte kelimenin tam anlamıyla bir sapma olarak beliren irrasyonelizm, giderek tüm renk ve varyantlarıyla birlikte ana akım özelliğini kazanmakta. Sadece "postmodernistler" değil, günümüz "modern muhafazakar"ları da, *"aydınlanma projesinin büyük düş kırıklıklarıyla sonuç"*landığını* saptamaktadırlar. Acı ama bir gerçek: Edmund Burke, Friedrich Nietzsche, William James, Henri Bergson, Alfred North Whitehead, Martin Heidegger ve Ludwig Wittgenstein günümüze ışık tutan büyük filozoflar olarak karşımıza çıkarılmaktadırlar!

21. yüzyılının başta ABD olmak üzere en ileri kapitalist ülkelerinde; bilumum metafizik inanç ve arayışlar (mistizmden esoterizme [işrekçilik] kadar), tarikatlar, püritanizm ve yeni Tomacılık adeta bir yeniden diriliş yaşarken, geri ülkelerde kökten dincilik (islami, hindu ve doğunun diğer mistik dinleri), medyumculuk, gizlicilik, fal, büyü vb. "öte dünya güçleri"ne küçümsenemeyecek bir yönelim gerçekleşiyor. 21. yüzyılda Darwin'in evrim teorisi eğitim müfredatından kaldırılmak isteniyor!

Kısacası, sosyalizmin ve işçi sınıfının yenilgisi, ortaçağın derinliklerine gömülmüş olanlar da dahil tüm gerici ve irrasyonel düşünce ve akımlarının hortlamasını beraberinde getirmiştir. İçinde, belki de henüz başında** bulunduğumuz bu gerileme sürecinin, modernizm sonrasıyla modernizm öncesi düşünce akımlarının yollarını birleştirmesi ve aralarında zımni kutsal bir it-

* Bengül Güngörmez, "Muhafazakar Paradigma: 'Dogma' ve 'Önyargı'"; Muhafazakar Düşünce, Sayı 1, sf. 28

** 1995 Fransa'sında patlak veren genel grevler ve onu izleyen ve bugün de sürmekte olan başka ülkelerdeki direniş ve mücadelelerin de gösterdiği gibi; işçi sınıfı, emekçi kitleler ve onurlu aydınlar, bu gerileme sürecine boyun eğmeyip, şu veya bu ölçüde karşı koymaktadırlar. Yazının başında ve dipnotunda belirtilenlerden de anlaşılacağı gibi, bugünkü gerileme de mutlak ele alınamaz. Ve gayet tabiidir ki, gerileme sürecinin de kendi diyalektiği vardır; bu saldırganlığın kendi karşıtını geliştirmemesi işten bile değildir. İşçi hareketi ve genel olarak halk hareketleri yazımızın konusu olmadığından sorunun bu yönleri üzerinde durmuyoruz.

tifakın* oluşmasına yol açması yeterince çarpıcı ve uyarıcıdır sanırız.

Tarihin bir cilvesi olsa gerek: Sosyalizmin yıkılışı; kapitalizmin insanlık ve uygarlık düşmanı eğilimlerini körüklemiş ve böylelikle de onulmaz çelişkilerini daha görünür kılmıştır. Sosyalizmin "aradan çekilişi", burjuva ideolojisi ve düşünce dünyasını, burjuva toplumunun çıplak gerçeklikleriyle yeniden -ve kuşkusuz bu sefer daha "ileri bir iddia" içindeyken- yüzyüze getirmiştir.** Burjuva toplumunun daha görünür hale gelen *irrasyonel gerçeklikleriyle*, burjuva ideolojisinin *ideal ve illüzyonlarının* (eşitlik, adalet, özgürlük, demokrasi vb.) bu "baş başa kalışı", *ideoloji ile gerçekliğin* arasındaki derin çelişkiyi açığa çıkarması itibariyle, burjuva ideolojisinin savrulduğu ve irrasyonelizm ve sübjektivizmin güçlenmesinde görünen *krizinin* de nedenidir. (Bu arada belirtelim ki, aslında bu krizin belirtileri olan "yeni" düşünceler -postmodernizm, toplum teorisinin yerini alan kültüralizm ve hermeneutik [yorumsama], yapı-bozumculuk, indeterminizm, bilinemezcilik, modern yada neo-konservatizm, yeni Tomacılık, fundamentalizm, okültizm [gizlicilik] vb.-, her ne kadar aynı zamanda burjuva ideolojisinin bir *revizyonu* çabasına tahvil edilmek istense de, *bu* çabalardan da insanlık ve onun düşünce yaşamı için ilerletici bir sonuç çıkmayacaktır. Zira, içeriksizlik ile içerik yadsınamaz, irrasyonelite dahi rasyonelitesiz*** savunulamaz.)

* Örneğin postmodernizmin temsilcilerinden sayılan Jean-François Lyotard'a göre, Kant ile başlayan aydınlanma *Auschwitz*'e yol açmıştır (J.-F. Lyotard; La condition postmoderne, Paris 1979, sf. 63). "Modern muhafazakar"lar da aynı görüşte: *"Yirminci yüzyılın büyük felaketleri olan Holocaust, Gulag ve Hiroşima; Aydınlamacı rasyonalist geleneğin ürünüdür."* (Bengül Güngörmez, age, sf. 27).

** Burjuva ideolojisinin burjuva toplumunun gerçekliğiyle çelişkisi yeni bir durum değil elbette. Nietzsche'ci irrasyonelizm; yaşam felsefesi ve Alman ve Fransız (Sartre) varoluşçuluğun bu derin çelişkiye sübjektivist "anlam" ve "çıkış yolu" bulma çabaları; baş temsilcilerini Frankfurt Okulu'nda gördüğümüz "eleştirel teori"nin eleştirerek değiştirmek üzere çıktığı kapitalist toplumun daha da güçlenmesine hizmet eden sonuçlara varması (Adorno'nun tüm teorik çalışmasının "imtina etmek" sonucunda zirvesini bulması, Horkheimer'in ise karamsarlık yoluna sapması, Marcuse'un çareyi "büyük redde" görmesi vb.), ebeliğini bu çelişkinin yaptığı teorilerin başında gelmektedir. Yeni olan, varlığı itibariyle bu çelişkinin algılanışında ideolojik yanılsamaları olanaklı kılan "düşman"ın ortada bulunmamasıdır!

*** Günümüzde zaten rasyonalizm genel olarak; mevcut sistemin optimal işleyişine uygun olup olmamaya indirgenmiştir. Mevcut kapitalist sistemi sorgulayan her düşünce ve politika irrasyonel olarak damgalanmaktadır. Bu arada, aydınlanmaya; aklın egemenliği, bütünlüklü bakış, sistematik düşünme ve benzere saldıran irrasyonel akım ve düşüncelerin, özellikle kapitalist sistemin kendisini -sistem olarak- sorgulamamaları ise dikkat çekicidir. Zaten bütüncül bakışa karşı çıkmanın gerisinde de, kapitalizmi bir bütün olarak ele alıp mahkum etmeyi reddetme tutumu durmaktadır! "Modern muhafazakar"lar ise tam bir "ikilem" içerisindeler: Bir yandan kapitalizmi kutsuyorlar, diğer yandan onun; gelenek, görenek, aile vb. değer ve kurumları parçalayan, altüst eden yönlerine "muhalefet" ediyorlar. Yani bir nevi hamama "evet", terlemeye "hayır" diyorlar!

Sonuç itibariyle, düşünce dünyası ve "entelektüel atmosferi" de etkisine alıp şekillendiren bütün bu toplumsal gerilemeler, işçi sınıfının ve sosyalizmin; insanlığın toplumsal ilerleme ve refahının, aydınlığı ve özgürlüğünün ana güvencesi ve motor gücü olduğuna işaret etmektedir. Uygarlık bir kazanımdır. Kazanım ise, sınıf mücadelelerini ön koşar. Anlaşılmaktadır ki, kendinde bir "sivil toplum" olmadığı gibi, kendinde bir uygarlık da yoktur. Tarihsel bakımdan yüz yüze olduğumuz irrayonel durumdan çıkarılacak en önemli rasyonel sonuçlardan birisidir bu. Bir de tabii ki, tüm diyalektik materyalistlerin, rasyonelistlerin, aydınlanma geleneğinin mirasçıları ve savunucularının geniş ittifakının ne denli zorunlu ve özellikle de yakıcı olduğu!

Tarihi ve eşsiz durumumuzun farkında olma ve ona uygun davranma.. Günümüzün yakıcı sorunlarından biridir hiç şüphesiz.

***

Tarihsel bakımdan büyük altüst oluşların yaşanmadığı ve sosyal grupların *sınıf olarak* hareketinin gelişkin olmadığı dönemlerde, *"gündelik bilinç"* (*Alltagsbewusstsein*) öne çıkar, dahası ayrı bir dinamik geliştirerek özel bir önem kazanır. "Gündelik bilinç", kapitalist toplumda, esasta burjuva bilinçtir (geri ülkelerde daha yaygın olmak üzere, yarı-feodal değer yargıların da kısmen var olduğu bilinçtir). Fakat, "gündelik bilinç"in ayırt edici özelliği, onun *salt* burjuva bilinci olması değildir. Ayırt edici özelliği, onun, burjuva ideolojisinin "vatandaşın bilinci" şekline büründüğü bilinç olmasıdır. Bu bakımdan, "gündelik bilinç", burjuva ideolojisinin maddi güce dönüştüğü, en yaygın yeniden üretiminin gerçekleştiği ve "vatandaş"ın bizzat *"kendi bilinci"*yle kendi öz çıkarlarına aykırı hareket ettirildiği bilinçtir. (Buna bu bakımdan "piyasa bilinci" de denebilir.)

Genel olarak bir bilim ve düşünce yayını, tümden dikkate almazlık edemezse de, "gündelik bilinç" üzerinden hareket etmez, etmemelidir de. Ne var ki, bu bakımdan bugün şöyle özetlenebilecek ilginç bir tabloyla karşı karşıyayız: Günümüzde "teorik bilinç" (ya da düşünce dünyası da diyebiliriz), "gündelik bilincin" alanına çekilmiştir. Daha doğrusu, birincisi ikincisine indirgenmiştir.

Hiç şüphesiz, bilimin halka mal edilmesine ya da teori ve pratiğin birliğine en son karşı çıkacak birileri varsa, bunlar diyalektik materyalistlerdir. Ama burada mesele bu değil.

Örneğin: Evrenimiz sonlu mu sonsuz mu? Evrenimiz nasıl oluştu? Her şey büyük bir patlamayla mı (Big Bang) başladı? Bu konu, eskisi gibi, esas olarak fizikçilerin ya da filozofların ilgilenip tartıştığı bir konu değil artık. Bol renkli

resimlerle görselleştirilmiş bilim magazinlerinin yanı sıra, bir de sinema, televizyon, cd, dvd, internet vb. araçlarla, bu konular hakkında "kolay" ve "herkesçe anlaşılabilir" bir şekilde "bilgilendirilmekteyiz"! Burada mesele yüzeysellik de değil (ki evren ile ilgili sorunu tanrıya, bir yaratıcıya ya da Platon'un *Demiurgos*'una bağlayan fikirler hiç de "yüzeysel" olmayan bir şekilde yansıtılabilmektedir!).

Mesele, insanları zahmetli bir okumaya, düşünmeye, araştırmaya sokmadan, böyle bir entelektüel faaliyete ve irdelemeye sevk etmeden "bilinçlendirmektir"! Denilebilir ki, 50 yıl öncesine göre kültürel ve ideolojik hegemonya alanları ve araçlarını genişletmiş bulunan burjuvazi; başta görsel/yazılı basın olmak üzere yeni kitle iletişim araçları sayesinde, insanın öğrenme ve bilinçlenme ediminin tabiatındaki ve burjuvazi açısından da hep risk oluşturan bir "açmazı" küçültme yolunu bulmuştur: İnsanlara, onların soyutlama yeteneğini, araştırma ve öğrenme çabalarını geliştirmeden, fakat, ancak soyutlama ve araştırma üzerinden elde edilebilecek "bilgileri" verme!

Günümüzün "entelektüel yaşamı"nı karakterize eden; "felsefesizliği"nin, araştırma ve okuma "tembelliği"nin, dahası araştırma ve okuma olmadan araştırma ve okuma ihtiyacının "karşılandığı" yanılsamasının, bilmeyenlerin "bildikleri"ni zannettikleri ya da "bilenlerin" gerçekte pek bir şey bilmedikleri gibi grotesk durumların sırrı, bir yönüyle de olsa, bu olguda yatmaktadır. Demek oluyor ki, "teorik bilinç" ile "gündelik bilincin" iç içe geçmesi, gerçekte bilimi ve bilimsel düşünceyi devrimci bir tarzda popülerleştirerek (bilinci yükseltme) geniş halk kitlelerinin bilinç ve ufuklarının genişlemesine değil, tersine onları gerici, bilimdışı fikirlerle zehirlemeye, karanlıkta tutmaya tekabül etmektedir.

Bu bakımdan bugün karşı karşıya bulunduğumuz sorun, "eleştirel düşünme"nin zayıflamasından da öteye giden bir sorundur. *Bilinçsizliğin bilinci* olmadığı yerde, eleştirel şöyle dursun, düşünme olmaz. Ve elbette, böyle bir yerde, Ertuğrul Özkök gibilerinin memleketin entelektüellere ihtiyacı yok sözleri de pek garip kaçmaz!

Marx bir yerde, *"burjuva toplumunun köleliği, görünüşte, en büyük hürriyeti meydana getirmektedir"* der. Evet, işçi görünüşte "hür"dür. Feodal toplumunun kişisel bağımlılık ilişkilerinin yerini, kişisel bağımsızlık ilişkileri almıştır. Ama bu kişisel bağımsızlık, *nesnel bağımlılığı* (ekonomik bağımlılığı) gizlemektedir. Burjuva toplumunun, -görünüş ile öz arasındaki uçurumun tarihsel olarak en çok derinleştiği toplumsal düzen olarak- burada tasvir edilen özelliği, onun temel bir özelliğidir. Ve öyle olduğu için de şu türden paradokslarla karşılaşırız: Zenginliğin artması, toplumsal yoksulluğu artırmakta; bilim ve teknolojinin ge-

lişmesi çalışma yaşamını kolaylaştırmak yerine ağırlaştırmakta, üretkenliğin artması çalışma sürelerini kısaltmayıp uzatmakta ve nihayetinde bilimsel ve teorik bilgiyi edinme ve bilgiye ulaşma olanaklarının artması kitlelerin daha da aydınlanmasını değil, aksine nispeten daha da bilinçsizleşmesini beraberinde getirmekte.

Kapitalist toplumun bütün yıkıcı ve tahrip edici çelişkilerinin nesnelliğini değiştiremeyen, olsa olsa bunların algılanış ve yorumlanış kalıplarında oynayan *ideolojik manipülasyonla*, toplumsal ve sosyal çelişkiler arttıkça insanlar nereye sürüklenmeye çalışılır? Bireylerin kendi entelektlerinin kurbanı ya da kölesi (subjektivizm) kılınmaya çalışıldığı bir toplumda, bu sorunun yanıtı gözümüzün önünde olup bitenlerden görülmektedir: İnsanlar, "negatif" anlamda irrasyonelizme, "pozitif" anlamda ise olguculuğa itilmektedirler. Ama her iki durumda da sonuç yadsımadır! Var olanı yadsıma; bir yandan dine, fatalizme, mistizme, okültizme, esoteriğe vb. bilumum metafizik teselli arayışlarına, diğer yandan açık veya gizli bir şekilde nihilizme, kinizme, umutsuzluğa, izolasyona, manevi çöküşe vb... "Pozitif" yadsıma ise; varolan ile yetinmeye, konformizme, var olanın sınırlılığına hapsolmaya, var olanda olanağı ve olanaktan olabilecek olanı görememe darlığına, vizyonsuzluk, nihai amaçsızlık ve ufuksuzluğa, kısacası şimdiki zaman ve bilgiye saplanmaya.

Şöyle ya da böyle yadsımanın yansıması, tabiatıyla dolaylı yollardan gerçekleştiğinden karşımıza çıkan, karmaşık bir tablo olmaktadır. Ve gerçekten de, *'günümüz düşünce dünyası nasıl bir tablo sergiliyor, hangi görüşler tartışılıyor, hangi ideolojik akımlar benimseniyor?'* diye sorulsa, bir solukta net bir yanıtın verilemediğini görüyoruz. Verilemiyor, çünkü günümüz "düşünce piyasası"nda yok yoktur! Evet bugün, 18.-20. yüzyılın akla gelen tüm görüş ve akımları piyasadadır. Tartışılmakta ve/veya tartıştırılmakta olmayan bir görüş yok gibidir.

"İdeolojilerin öldüğü" savı sadece bugün değil, geçtiğimiz yüzyılda da pek çok kez yinelenmiş bir safsatadır elbette.* Gerçek şudur ki; içinde yaşadığımız iddia edilen *"postideolojik dönem"*de, düşünce dünyası adeta *"ideolojiler furyası"*yla altüst olmuştur. Bugün "herkesin bir ideolojisi" ya da "ideolojisizliği" var. "İdeolojilerin ideolojikliliği" tartışmaları da yeni olmadığı gibi, basit de olsa kendi başına ideolojik bir görüşü ifade etmekten öteye gitmemektedir.

* Sözgelimi, "Raymond Aron, 'soğuk savaş' yıllarında (1955'de) ideolojik çağın sona ermesiyle uğraşmıştır; Daniel Bell 1956'da bizzat ideolojilerin sonunu ilan etmiştir; Ernst Topitsch 1961'de ideoloji sonrası çağdan bahsetmiştir." (Sebastian Herkommer; "Ideologie und Ideologien im nachideologischen Zeitalter" (Ideoloji ve ideoloji sonrası çağda ideolojiler); *Sozialismus* dergisinin 4/99 tarihli eki) Örnekler çoğaltılabilir.

Günümüz düşünce dünyasının halihazırdaki durumunu özlü bir şekilde tarif eden bir kavramı açıklamak gerekirse, bunun başta *plüralizm* olduğunu belirtmek gerekir. *"Plüralizmin, burjuvazinin kendi hegemonyasını savunmanın bir stratejisi"* haline geldiğine dikkat çeken Alman filozof Hans Heinz Holz bu durumu şöyle açıklıyor: *"Geç burjuva toplumu, dünya görüşü olarak entegre edici bir kültürü sunacak durumda değil artık. Parçalı olup dağılan çok sayıda küçük kültür faaliyetleri var. Görünüşte kültürel bir zenginlik gibi yansıyan muazzam bir plüralizm söz konusu. Ancak gerçekte bu plüralizm, tam da kültürün işlevini -insana yaşadığı dünyada bir yönelim verme- bozmaktadır."**

Plüralizm "gerçeklerin çokluğu"nu telkin eder (herkesin "kendi gerçeği" var!), neticede ama gerçeğin hasıraltı edilmesini sağlar. (Günümüzde söylenilenin doğruluğu değil, "inandırıcılığı önemli"!) Plüralizmin olduğu yerde bütünlük yok demektir. Sistematik düşünme ve bütünlüklü bir bakışın olmadığı yerde, genel sonuç ve yasalara da ulaşılamaz; dolayısıyla sistemin kendisi de tartışma konusu olmaz. Siyaset, "mikro-siyaset"e indirgenirken**, felsefe çapsızlaşır ya da moda tabiriyle "söylem"leşir. Plüralizm, adeta ağaçlardan geriye bir orman bırakmaz. Ve görünüşte, *anti-tez,* sanki karşısındaki *tez*'den edilmiş olur.

Düşünce dünyasının sergilediği tabloyu tamamlayabilmek için burada bir kavrama daha başvurmamız gerekmekte. Bu da hiç şüphesiz, *tarih*tir. Tarih ve tarihsellik konusu teorik tartışmalarda, özellikle de postmodernist "söylem"lerde doğrudan ve açıktan saldırı konusu olurken, günlük yaşamda daha dolaylı bir biçimde karşımıza çıkmakta.

*"Şimdiki zaman"*cılık olarak da tanımlayabileceğimiz ve altında kaçınılmaz olarak sübjektivizme geri düşen bir objektivizmin bulunduğu bu fenomen, özellikle gençlik içinde yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır.*** Belirtelim ki, bizi burada işin *"dert etme, keyfine bak!"* yönünden daha çok, olaylara *bakış açısı* ilgilendiriyor...

* Hans Heinz Holz, "Kommunisten Heute" (Günümüzde Komünistler), Neue Impulse Verlag, sf. 149, 1997.

** "Mikro-siyaset" de "mono siyaset" olarak uygulanıyor günümüzde. Göttingen Üniversitesi'nden siyaset bilimcisi Franz Walter'in, Alman parlamentosunda sosyal demokratlardan liberallere kadar, Yeşiller'den Hıristiyan Sosyal Birlik partilerine kadar herkesin aynı "reform felsefesini" paylaştığını, böyle bir "politik tek sesliliğe Alman parlamentosunda son kez 4. Ağustos 1914"(!) tarihinde, yani savaşa evet denildiği oturumda karşılaşıldığı doğrultusundaki vurguları bu bakımdan çarpıcı bir örnektir. Walter'in 22. Eylül 2004 tarihli Süddeutsche Zeitung'da yayınlanan makalesinin başlığı da dikkat çekiciydi: "Reformcuların Birleşik Cephesi"!

*** Almanya'da en çok okunan gençlik dergisinin adı örneğin "Jetzt" ("Şimdi") idi. Benzer örnekler başka ülkelerden de verilebilir.

Örneğin olgu ve olaylara tarihsel ve bütünlüklü bir perspektiften bakış, güncel ve özgül olanı görmeyi engellememelidir denilebilir mi? Açıktır ki, denilemez; çünkü, tarihsel ve bütünlüklü perspektif ve yaklaşım, eğer gerçekten de tarihsel ve bütünlüklü ise, güncel ve özgül olanı içermektedir zaten. Tekil olan da bir şekilde tümeldir, ancak burada bunu ortaya çıkarabilmek için özel bir çaba ve perspektif (tarih ve bütünlük) gerekmektedir.

Günümüzde gelip geçici yüzeysel cereyanlara kapılmamanın panzehiri de olan bu çabanın eksik, bu perspektifin zayıf olması bir rastlantı değildir. Değildir, çünkü şimdiki zaman insanı, "şimdiki zaman"a hapsedilen insandır. *Güncellik düşkünlüğü* ve *gerçeklik düşmanlığı* günümüz insanına telkin edilen şeylerin başında gelmektedir.* "Şimdiki zaman"cılık, her ne kadar "zaman" mefhumunu içerse de, aslında "*zamansız*"lığı telkin etmektedir. Vurgu, "*şimdi*"dedir. "Zamansızlık", burada, hem tarih dışına çıkmayı (toplumsal boyutu itibariyle), hem de kelimenin tam anlamıyla zamanın anlılığı ve yaşanılan bu anın eşsizliği ve evvelliğini (bireysel boyutu itibariyle) ifade etmektedir. "Şimdiki zamancılık" kendini özellikle "en yeni" ve "en son" olanı kapsıyor postulatıyla ("güncellik"le) kamufle etmektedir. Fakat buradaki "güncellik" gerçekte, değiştirme mevzisinden somut ve pratikte olanı veri alan bir güncellik, yada "en son olanı" olarak öncesinin tüm birikimini içermesi anlamında değildir kesinlikle. Ama şimdiki zaman, doğası itibariyle bu tür bir yanılsamayı yaratmakta. İşin esprisi şudur ki, tarih hakkında da konuşsak, gelecek hakkında da fikir yürütsek, bunu her zaman şimdiki zamanda yapıyor olmamızdır. Ancak bu basit gerçek üzerinden, "şimdiki zaman"ın aslında mutlaklaştırıldığını fark etmemiz engellenmektedir.

Sonuçta, "şimdiki zaman"ın tarihselliği; yani onun geçmişin (tarihin) bir ürünü olduğu ve geleceğin de bugün yapılana bağlı olduğu gerçeği dikkate alınmadan olgu ve olaylara bakıldığında, zaman bütünlüğünü yitirir, unsurları ayrılır, hatta birbirlerini dışlar hale gelir. Süreç ve gelişme yönü gibi kavramlar diyalektiğini yitirirler. "Şimdi", bu durumda, zaman kavramına dair olan hareket ve değişimin sürekliliği ve sonsuzluğunun yadsınmasının ifade biçimi olur; an kalıcılaşır, daha doğrusu zamanın (hareket ve değişimin) hükmünden kurtulur gibi olur ve fetişleşir.

* Bir Alman günlük gazetesinde Fransız edebiyatının bugünkü görünümüne ilişkin yazılan şu satırlar şaşırtıcı değildir bu nedenle: "Görünen o ki, bir zamanların o büyük edebiyatı sanki sadece; genetik ve sanal gerçekliği, çok genç ve çok yaşlı kadınların erotik itiraflarını, ya da her tür sığlık derecesini aşan medyatik rezaletleri tanımaktadır." (SdZ, 28. 09.04) Öte yandan, Almanya'da bir televizyon kanalı, "en iyi kitap" anketi yapıyor ve 50 bini aşkın insanın katıldığı ankette en iyi kitap olarak "Yüzüklerin Efendisi" romanı seçiliyor; seçenlerin çoğunluğu da genç!

Açıktır ki, tarih bilinci ve gelecek fikri olmadığında, esasta açıklanılacak bir şey de yok demektir. "Şimdiki zaman"cılık da, aslında hiçbir şeyi *açıklamıyor*; gösteriyor, sergiliyor, tarif ediyor, en iyi durumda betimliyor sadece. Çünkü bilinmektedir ki, bir şeyi açıklayabilmek için, onu diğer şeylerle ilişkilendirmek ve bu ilişkilerinin özgünlüğünü anlayabilmek için de onu bütünlüğü ve tarihselliği içinde ele almak gerekiyor.

Örneğin "şimdiki zaman"cılık zihniyeti, bugünün düşünce dünyasını şekillendiren "en güncel" ideoloji ve düşünceleri de, şimdiki zamanın ideoloji ve düşünceleri ("en yeni", "en son") olarak yansıtmaktadır. Kuşkusuz *bugün* tartışılan ideoloji ve düşünceler *bugünün* düşünce dünyasını yansıtmaktadırlar. Bununla birlikte, bunların; orjinallikleri, yeni olup olmadıkları, yenililikleri ve katkıları, bir derinleşmeyi ifade edip etmedikleri apayrı bir sorundur. Fakat, yeni olanın "yenilikleri"ni bilebilmek için "eski olanı" bilmek gerekir. Bugünün ideoloji ve düşünceleri bir yenilenmeye ve gelişmeye tekabül etse dahi (ki etmiyorlar!), "postmodernizmi" anlayabilmek için modernizmi, günümüz neo "neoliberalizmi"ni kavrayabilmek için genel olarak liberalizmi, ama özel olarak da 1950'li yıllarda "neo-liberalizm" olarak tanımlanan teorileri irdelemek, bugünün "küreselleşmeci" kültür emperyalizmini ve "ulusal devletin geride kaldığı" iddialarını anlamak için, 1940-50'li yılların ABD menşeli kozmopolitizm teorilerini ve ABD'nin bugünkü "imparatorluk politikaları"nı derinlemesine kavramak için gerisindeki felsefeyi (Amerikan pragmatizmini) incelemek; kısacası "postideolojiler dönemi"ni yerli yerine oturtabilmek için "ideolojiler dönemi"nin teori, tartışma ve mücadelelerini bilmek gerekmez mi?

Örneğin, postmodernizm bulamacında yer alan akımların birçoğunun esinlendiği filozoflar Nietzsche ve Heidegger'dir. İlgi duyuyorsanız okuyacaksınız da ikisini elbette. Ama ilginçtir, ülkemizde bazı eserleri yayınlanan bu iki filozof hakkında 'zamanın diyalektik materyalistleri ne demiş, bunların felsefesini nasıl ele almış ve hangi yönden eleştirmişler' diye, bir de sorunun bu yönüne dikkat çekildiğinde, karşımıza hemen "güncellik" fetişizminin çıkması "garip" değil midir? Ülkemizde, zamanın diyalektik materyalistlerinin nitelikli eleştiri ve değerlendirmelerinin birçoğunun çevrilmemiş olması şaşırtıcı değildir şüphesiz. (Nitekim bu alandaki çalışma bizde genellikle hep ters yönden olmuştur. Marksizm ve sosyalizm hakkında şüphe ve inançsızlık yayan hiçbir yabancı eser kaçırılmamıştır adeta. Teslim etmek gerekir ki, bu alanda "sol"dan oyuk açmada Murat Belge ülkemiz burjuvazisine üstün hizmetlerde bulunmuştur! Aynı zamanda bu nedenle de zaten *"Bilim ve Düşünce"* dizisinin temel işlevlerinden birisi, bu bariz boşluğu doldurmaya çalışmak olacaktır. Ancak, özellikle genç ay-

dınlarımızda zaman zaman karşılaşılan bu "güncellik" refleksinin, sözünü ettiğimiz "şimdiki zaman"cılık fetişizminin etkisinde oluşmuş bir refleks olduğu şüphesizdir...

Olgu ve olaylara bütünlüklü ve tarihsel bakış sorunu (ve bu bağlamda da tabii ki tarih felsefesi), günümüz ideolojik deformasyonun en çok yoğunlaştığı sorunlardan birisidir. Şaşırtıcı da değildir; zira buradaki mesele neticede gelip tarihsel ilerlemenin ve mevcut olanın nesnelliği ve *ilişkilerinde yatılı olan bir yönünün* var olmasının kabulü veya reddine; kapitalizmin tarihselliğini görüp görmemeye, bugünün ve geleceğin şekillendirilmesinin olanaklılığı ya da olanaksızlığına ve elbette bu olanağın kavranılmasına hizmet eden bir tarih bilinci ve ufkuna sahip olup olmamaya dayanır. Bu bağlamda postmodernizm/yapı-bozumculuğun da; sübjektivist tarih anlayışıyla karakterize olması; dahası geçmişi, *"ancak devam etmekte olan anın zorunluluklarından ötürü metinsel olarak yaratılabilen"* bir şey olarak açıklaması ve *"anlaşılabilir herhangi bir tarihsel süreç ve nedensellik düşüncesinden ve bununla birlikte 'tarih yapma' düşüncesinden"* vazgeçmemizi salık vermesi, bunun için de *"dönemleştirme"*ye, *"önce ve sonra"* yaklaşımlarına* karşı çıkması anlamsız değildir sanırız.

Uzatmanın gereği yok. Ancak şu gerçeğin altını çizmeden de geçmeyelim: Olgu ve olayları tarihsel ele almayan; doğanın ve tarihin diyalektiğini reddeden veya dikkate almayan tüm ideoloji ve düşünce akımları, ne kadar güncel paketlenseler de, *özünde sığdırlar.* Bu tür ideoloji ve düşünce akımları, toplumların yaşantıları ve tarihlerinde ortaya çıkan çelişkileri, *Hegel*'in tabiriyle *"aklın tarihteki momentleri"* olarak kavramaktan uzak olduklarından, rasyonel yaklaşımın ve çözümün en çok gerekli olduğu anda çelişkilerle salt çelişkiye düşüp irrasyonelciliğe kayarlar. Ve böylelikle, aklın değil de, irrasyonelliğin momentleri olarak eninde sonunda yeniden tarihe karışırlar.**

Friedrich Engels, Alman felsefesinin doruğu olarak nitelediği *Hegel sisteminin* en büyük başarısını şu sözlerle açıklar: Bu sistemde, *"doğal, tarihsel, zihinsel bütün alem, ilk defa bir süreç olarak, yani sürekli hareket, değişim, dönü-*

* Bkz: Ellen Meiksins Wood - John Bellamy Foster: "Marksizm ve Postmodern Gündem", Ütopya Yay., sf. 17 ve 65 ve ayrıca "Doğu Batı", sayı 28, sf. 11-12.

** Burjuva toplumunda ortaya çıkan tüm irrasyonel akım ve düşünceler (kısmi rasyonel olanları da dahil), kapitalizmin irrasyonel gerçekliklerinden türemişlerdir. İrrasyonel toplumsal gerçekliklerde (işsizlik, açlık-yoksul, krizler, savaşlar, yabancılaşma, gelecek güvencesinden yoksunluk vb. vb.) içkin olan rasyonel gerçeği görememeye tekabül eden bu şaşkınlık ve çaresizliği kaçınılmaz kılan , bu gerçekliklere burjuva dünya görüsü sınırları içinde bir anlam ve açıklama getirilmeye çalışılması, fakat bu açıklama ve anlamı gerçekte getirememesidir.

şüm ve gelişim içinde betimlendi; ve bu hareketin ve gelişimin tümünü bir bütün yapan iç bağlantı izlenmeye çalışıldı. Bu görüş açısından insanlık tarihi, artık, ... insanoğlunun kendisinin evrim süreci olarak görünüyordu. Artık, bu sürecin aşamalı ilerlemesini bütün çapraşık yolları boyunca izlemek ve onun dışarıdan rastlantı gibi görünen bütün görüngülerinin iç düzenini ortaya çıkarmak, zihnin ödeviydi." * Hegel sisteminin, *"ortaya koyduğu sorunu çözmemiş olması"*nın önemsiz olduğunu belirten Engels, Hegel'in *"çığır açan başarısı"*nın *"problemi ortaya koyması"* olduğunu vurgular.

Marx ve Engels, *diyalektik ve tarihsel materyalizmi* geliştirerek, "zihnin" bu "ödevi"ni yerine getirmiş ve tek başına bu katkılarıyla bile insanlığa büyük bir hizmette bulunmuşlardır. Günümüzün moda akımları ve onların öncülleri, "zihnin" belirtilen "ödevi"ini yerine getirmek şöyle dursun, -ileri sürdükleri teorilerin özelliklerinin de çok net ortaya koyduğu gibi- çareyi bu ödevi yadsımada ya da ödevden kaçmakta bulmuşlar ve hala da bulmaktadırlar. Bu bakımdan, özellikle genç aydın kuşağımız, bu tür geçici ve değeri kendinde menkul, tarihsizliği, köksüzlüğü ve inançsızlığı öğütleyen "düşünce cereyanları"na kendisini kaptırmaması ve bunların sözcülüğünü yapan şarlatanlara kulak asmaması gerekir.

* * *

Bir yanda: *Genel bağıntılılığın* ve *bütünlüklüğün* reddedilmesi; olguların ve toplumların *tarihselliklerinin* yadsınması veya tarihselliklerinin iç yasaları ve diyalektiği olmayan bir bilinmeyene gidiş olarak ele alınması ve bunlarla birlikte yada yanı sıra geçmişin irrasyonel ve kısmi irrasyonel düşüncelerinin çeşitli görünüşler altında adeta yeniden hortlaması... Öte yanda: Kapitalizmin ve bilimin felsefesi haline gelmiş *neo pozitivizm*; şu veya bu ölçüde bütünlüklü bir düşünceden yola çıkan teorilerin dahi *amatör* ve *sekter* bir dünya yorumu düzeyine düşmesi, var olanda salt görüneni gören, tek yönlü olarak nesnesini incelemeye odaklanmış bir çalışmadan elde edilen "bilimsel bilgi"nin mutlak gerçek düzeyine çıkartılması, "uzmanlık" ve konu/alan idiotisi, karmaşık etki-tepki sürecinin ve gerçeğin vazgeçilmez unsuru olarak özne-nesne dolayımının atlanılması, bilimin ve dünya görüşünün birbirini dışladığı iddiası ve dolayısıyla bilimsel dünya görüşünün olanaksızlığı "postulat"ı...

Bu koşullarda; yani felsefenin pratiksiz, pratiğin ise felsefesiz kılındığı ve böylelikle; *pratiksizliğe* (dünyayı değiştirme mecalsizliği ve umutsuzluğuna) ve *felsefesizliğe* (dünyaya bütünlüklü ve tarihsel bakamama, dolayısıyla ufuksuzluğa) varıldığı günümüzde; *"insanlığın felsefi düşüncesinin büyük çizgisi"*ne ye-

* Friedrich Engels, "Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm", sf. 74, Sol Yay., 1993.

niden bağlanmanın, ondan öğrenerek ve ona yaslanarak bugünkü ideolojik hesaplaşmayı sürdürmenin kaçınılmazlığı ve ussallığı ortadadır.

Evrensel Kültür dergisi bundan tam dört yıl önce, düşünce dünyasının, özelliklerini özetlemeye çalıştığımız bu durumu karşısında, adeta *Theseus*'un *Girit labirentinin* karmaşık dehlizlerinde kaybolmamasını sağlayan *ipe* işaret ediyormuşçasına şunlara dikkat çekmişti: *"Bu koşullarda, bugün, insanlığın bilimsel bilgi ve düşünce birikimini ayaklar altına alan bu saldırılara karşı; ancak insanlığın felsefi düşüncesinin büyük çizgisinden güç alan ve ona bağlanan köklü bir hesaplaşmaya girilebildiği ölçüde düşünce alanında güçlü bir mücadele cephesi yaratılabilir. Yakın tarihin, kesintiye uğrayan ve unutturulmaya çalışılan, düşünce alanındaki büyük atılımının kazanmış olduğu mevziler, bugünkü hesaplaşmanın da tarihsel dayanak noktalarıdır. Uluslararası ölçekte, bilim ve düşünce dünyasının en seçkin temsilcileri eliyle sürdürülen bu mücadelenin içeriği ve anlamı, bugün de, her türden bulanıklığa karşı en önemli düşünsel ve moral silahlardan biri olma sıfatını hak etmektedir."* *

Evrensel Kültür dergisi, bu çerçevede gerek kendi sayfalarında, gerekse bu amaçla çıkardığı *"Evrensel Bilim"* eklerinde**; başta Paul Langevin, Frederic-Joliot Curie ve J. Desmond Bernal gibi döneminin seçkin bilim adamlarının; Georges Teissier ve Henri Wallon gibi zamanının yetkin militan materyalistlerinin aydınlatıcı makalelerini yayınlayarak 1940-50'li yıllarda kuvantum fiziği, astronomi, biyoloji, matematik, psikoloji vb. disiplinlerde bilim dünyasında ve düşünce yaşamında gündeme gelen felsefi tartışmalara dikkat çekti. Böylelikle, bilimsel düzeyi ve ele aldığı felsefi sorunlar bakımından hala aydınlatıcı olan bu tartışmalardan özellikle ülkemizin genç aydın kuşağının haberdar olması ve yararlanmasının çabası içinde oldu. (Günümüz bilim dünyasında pozitivizmin olağanüstü bir egemenliğinin bulunduğu, buna karşın bilimsel bulguların ortaya çıkardığı felsefi sorunların açık bir tartışmasının çok az veya sınırlı gerçekleştiği bir sır değildir. Neopozitivizmin, "bilimin felsefesi" olarak her zaman *"anti-felsefi"* bir görünüme büründüğü bilinmektedir.*** Bu onun, "bilimsellik" adına taktığı *"idealizm ve materyalizm üstü"* maskesinin bir gereğidir.)

* Evrensel Kültür, "Bugüne ve geleceğe karşı sorumluluklarımızı yerine getirmek için: Yakın tarihin sayfalarını yeniden açmak", sayı 103 (Temmuz 2000), sf. 42.

** "Evrensel Bilim" eklerinin içindekilerini bu kitabın son sayfalarında okuyabilirsiniz.

*** Bu hususta bilim adamları arasında yaygın olan kanı, bilimin yalnızca olguların *nasıllığını* sorup araştırabileceğini, *neden* ve *nedensellik bağıntısının* ise bilimin konusu olmadığı düşüncesidir. İşte, kendi alanında oldukça ciddi ve değerli araştırmalar yapan bazı bilim insanlarının dahi, vardığı bilimsel sonuçların felsefi yorumunda çuvallaması, dahası idealist ve irrasyonal sonuçlara varması gibi pek grotesk durumların gerisinde, pozitivizmin getirdiği bu düşünce yasakları bulunmaktadır.

Evrensel Kültür dergisinin ilgili sayısında, *"insanlığın felsefi düşüncesinin büyük çizgisi"*ne yeniden bağlanmanın argümanlarının açıklandığı bu platformu burada yeniden gerekçelendirmenin bir gereği yok sanırız. Ancak, tüm özgünlük ve özellikleriyle bugünümüzün de ürünü olduğu şu *tarihsel süreci* burada yeniden anımsatmak gerekir: İşçi sınıfı, yenilmiş de olsa, 20. yüzyıla damgasını vuran sınıf olmuştur. Dünya işçi sınıfının Ekim Devrimi'yle başlayan ve 1950'li yılların ortalarına kadar uzanan ve esasında mevzi kazanmasıyla karakterize olan süreç, 60'lı yılların ortalarından itibaren durgunluğa ve ardından gerilemeye evrilmiş ve oradan da sosyalizmle artık alakaları kalmamış rejimlerin 89/91'deki açık çöküşüyle fiilen noktalanmıştır. Bu seyir, birebir olmasa da, genel hatlarıyla ama, uluslararası düşünce dünyasının muhtevasını, konularını ve hatta düzeyini de belirlemiş ve şekillendirmiştir. Dolayısıyla bu sürecin, insanlığın da toplumsal olarak ilerlemesine tekabül eden yükseliş ve gelişme döneminin düşünce alanındaki en ileri ürünlerine sahip çıkmak, unutturulmaya çalışılan bu hazineyi yeniden ortaya çıkarmak ve böylelikle bu değerli bilimsel, felsefi, kültürel ve sanatsal birikimden özellikle ülkemizin genç aydın kuşağının öğrenmesini ve faydalanmasını sağlamak ve tabiatıyla ideolojik mücadeleyi de bu birikime yaslanarak yeniden o düzey üzerinden devam ettirmek; açıktır ki, tarihe takılmak değil, aksine bugüne ve geleceğe karşı sorumluluğun gereğini yerine getirmektir.

İşte *"Bilim ve Düşünce"* dizisi de bu sorumluluğun bir ürünü ve ifadesidir. Bu sorumluluğun bir diğer önemli gereğinin, ülkemizin düşünce yaşamındaki aydınlanmacı geleneğin savunucularının, materyalist ve diyalektik düşünce taraftarlarının geniş birliğini ve ortak çalışmasını aramak ve sağlamak olduğunun bilincindeyiz. Dahası, arzumuzun bu ittifakın gerçekleşmesi olduğu ve bu bakımdan katkılara da açık olduğumuzu burada yeniden vurgulamak isteriz.

* * *

*"Bilim ve Düşünce"*nin ilk sayısının konusuyla ilgili birkaç hususa açıklık getirerek bu yazıyı burada noktalamak istiyoruz.

Açıktır ki, ilk sayımızda *Jean Paul Sartre* ve onun temsil ettiği *varoluşçuluğu* konu edinmemizin nedeni, "kalındığı yerden devam" etme gibi esasta teknik bir nedene bağlanmamalıdır. Buraya kadar belirtilenlerden, irrasyonelciliğin ve onun gerisindeki sübjektivizmin konu edilmesinin gerekliliğinin anlaşılmış olduğunu düşünüyoruz.

Fakat buna rağmen, haklı olarak, sözgelimi *"neden Nietzsche değil de Sartre?"* diye sorulabilir. Haklı olarak diyoruz, çünkü irrasyonelcilik ve sübjekti-

vizm konusunun sistematik işlenişi, aslında Nietzsche'den başlayıp Sartre'a ve oradan da Herbert Marcuse'a uzanan bir ele alışı zorunlu kılmaktadır (bu kitapta yer alan metinler okunduğunda, bunun hatta Max Stirner'den başlaması gerektiği anlaşılır). Bu, konunun sistematik ele alınışının gerekli kıldığı ve hiç şüphesiz önümüzdeki dönemde de giderme çabası içinde olacağımız bir eksiklik olarak görülebilir.

Bununla birlikte, dizimizde Sartre'a öncelik vermemizin nedenleri başında, onun, bir Nietzsche'den çok daha fazla ülkemizdeki entelektüel yaşama etkide bulunmuş olması gerçeği gelmektedir. Tabii ki yine bu çerçevede, onun Türkiye'de büyük oranda tek yönlü (sübjektivist kaynaklı da olsa, bazı olumlu politik tutumları ve "Marksist" söylemleri itibariyle) olarak (bir Marksist olarak) tanınmasıdır. Bu bakımdan şu bile söylenebilir: *Sartre olayı*; özellikle yurtdışında cereyan eden sınıfsal ve ideolojik mücadelelerin zamanıyla ülkemize yansıyış biçimlerinin, olup bitenlerin düşünce yaşamımıza sirayet ederken geçirdiği deformasyon ve bunun neden olduğu yanılsamalar bakımından da çarpıcı bir örneği teşkil etmektedir.

Dizimizin bu sayısı, bu anlamda Sartre'ı yerli yerine oturtuyor ve özellikle genç aydınlarımızın hala birçok dergi ve kitapta karşılaştığı Sartre'ı ve onun temsil ettiği felsefeyi daha net ve derin değerlendirmesine yardımcı olmaya çalışıyor.

Varoluşçuluğun konu edilmesinin gerekliliğine gelince; açıktır ki bu sorun, yalnızca, varoluşçuluğun yeniden moda olup aydınların gündeminde olup olmamasına bakılarak yanıtlanabilecek bir sorun değildir. Zaten böyle bir yaklaşım baştan yanlış olurdu. Dahası, varoluşçuluğun, özellikle de Sartre'cı versiyonunun bir yerde esprisinin kaçırılmasına denk düşerdi. Varoluşçuluğun esprisine değinecek olursak; onun, tekellerin egemen olduğu sömürücü bir toplumda, insanın yabancılaşmasından kaynaklanan çeşitli sorunlara sübjektivist ve sonuçta nihilist bir temelde "yanıtlar" arıyor ve "veriyor" olmasıdır. Sartre'ın, son yıllarda da yeniden moda olmadan "gündemde" olması, hep şu veya bu kitap/dergi/makalede anılması, alıntılanması, makalelerinin yayınlanması, romanlarının söz konusu edilmesinin esprisi işte, onun tema ettiği ama sübjektivist felsefesinden ötürü altında kaldığı sorunların, kapitalist toplumda sürekli yenilenerek üretilmesidir. İnsanların sürekli öznel dünyalarına itilmeleri, içlerine kapandırılmaları ve bu pozisyondan, yabancılaşmanın büyümeye devam ettiği dünyadan ancak tiksinti, korku, hiçlik ve mecalsizlik duymaları, gerçeklikten kaçmaları vb. vb. Bütün bunlar, gelip geçici değil; tersine, kapitalist toplumа özgü ve ancak işçi ve toplumsal hareketin yükselmesiyle, yani insanların

umutlanması ve özgüvenlerinin artmasıyla etkisi sınırlanan, ama hareketin geriye düştüğü ya da yenildiği koşullarda yine üste çıkan sorunlardır. Bunun için de zaten varoluşçuluk ve onunla birlikte Sartre, moda olmadan da hep mevcut olagelmiştir. Sinsiliğini de bu özelliğine, tehlikeli bir *"kötü gün arkadaşı"* olması özelliğine borçludur.

Denilebilir ki, varoluşçuluk bu özelliğiyle, diğer "ara akımlar"la da ("Eleştirel Teori", Frankfurt Okulu gibi çeşitli ortayolcu, liberal-sosyal solcu teoriler vb.) bir ortaklık gösteriyor: Bu "oyuntucu" akımlar, Marksizm adına ya da "Marksist" söylemlerle esasta bulanıklık, kuşkuculuk ve kafa karışıklığı yaymış ve bu etkileriyle sonuçta burjuva ideolojisinin güçlenmesine hizmet etmişlerdir. Sartre'cı varoluşçuluğun eleştirilmesi ve konu edilmesinin bir de böyle bir gerekliliği olduğunu vurgulamak gerekir.

Kuşkusuz, 60'lı yıllardaki gibi bir moda haline gelebilmesi için varoluşçuluğun, yeniden bir yaşam felsefesi ve tarzı olarak benimsenmesi gerekmektedir. Bu kitapta yer alan söyleşide de belirtildiği gibi, burjuvazi bugünkü koşullarda Sartre'ın moda haline gelmesini teşvik edici bir tutum sergilemiyor. Kuşkusuz, bu tutum, varoluşçuluğun ve Sartre'ın konu ettiği felsefi sorunların derinlemesine tartışılmasına bir platform açmadan, bu felsefenin sübjektivizmi ve nihilizminden yararlanmayı engellememektedir. Aksine, burjuva medya ve propaganda organları kesintisiz bir şekilde ve adeta saat başı sübjektivist ve nihilist düşünce ve anlayışları yaygınlaştırmakta ve bu propaganda ve manipülasyon faaliyetleri özellikle gençliğin düşünce dünyası ve olgu ve olaylara bakış açısı üzerinde maalesef etkili de olabilmektedir...

Özellikle genç okurlarımızın, konunun soyutluğu ve karmaşıklığı karşısında geri adım atmayacaklarına, teorik irdeleme ve öğrenmenin doğasındaki sıkıcılığı değil sadece, zevki de hissedeceklerine inanıyoruz!

Varoluşçu Kutsal Aile

HENRI MOUGIN
Fransızcadan Çeviren: Mehmet Erdal, Rıza Saygılı

Henri Mougin'in Anısına*

La Pensée'nin okuyucuları, çalışma arkadaşımız Henri Mougin'in ani ölümünü üzüntüyle öğrendiler. Ecole Normale Supérieure'ün eski öğrencisi, felsefe doçenti Mougin, 1939'da, savaştan önce, Commune dergisinde (Jacques Bartoli takma adıyla) ve dergimizin ilk serisinde bizimle çalıştı. Yüzbaşı olarak silah altına alındı, Almanya'da beş yıl tutuklu kaldı ve Rhein-ötesindeki kamplarda sürdürülen eğitim ve direniş çalışmasında aktif olarak yer aldı. Fransa'ya döndüğünde, zayıflamış ve hastalıktan yıpranmıştı, fakat acıyla olgunlaşmış ve zapt edilemez bir enerjiyle canlanmış olarak yeniden çalışmaya koyuldu, eşsiz entelektüel ve moral düzeyini ortaya koydu. Şair, sanatçı, sosyolog, felsefe tarihçisi olarak, aynı zamanda Encyclopédie de la Renaissance Française'in (Fransız Rönesansı Ansiklopedisi) hazırlık çalışmalarını yönetiyordu.

9 Temmuz Salı günü, gün boyunca çalıştığı Ansiklopedi'deki bürosunu terk ettikten sonra akşam üzeri, korkunç bir kriz onu yere serdi: Çifte bağırsak delinmesi geçiriyordu ve 11 Temmuz perşembe sabahı hayata gözlerini yumdu, 34 yaşındaydı.

Sorbonne Meydanı'nda 15 Temmuz Pazartesi günü, onun için düzenlenen cenaze töreninde, Chaptal Koleji Müdürü Léon Séror, dergimiz adına René Ma-

*La Pensée dergisinin açıklaması.

ublanc, Fransız Üniversite Birliği adına Georges Lefebvre, Louis Aragon, tutukluluk dönemi arkadaşları adına Devlet ve Silahlanma Sekreter Yardımcısı Georges Gosnat, ve Enscyclopédie de la Renaissance ile Fransız Komünist Partisi Merkez Komitesi adına Roger Garaudy konuştu.

*René Maublanc'ın konuşması**

Henri Mougin, bir kez karşınıza çıktı mı, kolayca unutabileceğiniz insanlardan değildi. Daha ilk bakışta dikkat çeker; sonra, onu derinlemesine tanımayı başardıkça aklınızdan çıkmazdı.

İlk bakışta çok sakin bir izlenim verirdi. Oldukça iri yarı biriydi. Kuşkusuz, tutukluluktan zayıflamış ve teni kurşuni bir renk almış olarak dönmüştü. Fakat kendisine olağanüstü zihinsel bir güç veren o harika fiziksel dengesini korumuştu. Erken saç dökülmesinin de genişlettiği ve uzattığı büyük bir alnı, düzgün hatlı bir yüzü ve özellikle de zaman zaman sarsılmaz bir inanç ve bükülmez bir irade alevinin parladığı, unutulmaz, derin ve sevecen gözleri vardı. Sade ve alçakgönüllü, ihtiyatlı ve aynı zamanda ağzı sıkı, düşünceli, biraz kaygılı ve hüzünlüydü. Öne çıkmak için hiç bir çabası olmamasına rağmen, doğal bir otoritesi vardı. Birinci plandaki insanlara özgü bu doğal otoritesi, bir tartışmada kendisinden daha ünlü olanların da onu derin bir saygıyla dinlemesine yol açardı, kendinden küçük kendini beğenmişler ona kendilerine denkmiş gibi davranmaya cesaret edemezlerdi.

Üniversite kökenli, doğrudan halktan gelme ve emekçi halkla sıkı bağlarını koruyan entelektüel bir aileye mensuptu. Köy öğretmeni olan babası, çalışmasının gücüyle seçkin bir matematik profesörü olmuştu ve annesi, doçentlik unvanı almış ilk Korsikalı kadın olarak, doğduğu ada sakinlerinin direngen sıfatını boşa çıkarmamıştı. Böylesi bir aileyle Mougin'in, övünmekten uzak, geniş ve derin bir zekayla dikkatleri erkenden çekmesine şaşırmamak lazım.

1930'daki ilk başvurusunda Ecole Normale Supérieure'e girdi; 18 yaşındaydı. Onu liseden veya okul yıllarından tanıyanlar kaç kez bana; yalnızca

* Biyografi yerine, 15 Temmuz 1946'da Henri Mougin için Sorbonne Meydanı'nda düzenlenen cenaze töreninde yapılan bu konuşmayı yayınlıyoruz. *-Yayınevinin Notu.*

düşüncesinin zenginliğiyle, çalışma kapasitesiyle ve birkaç yılda önemli bir eserin eşiğine gelmesine olanak sağlayan son derece seçkin felsefi yetenekleriyle değil, ama aynı zamanda, dürüst karakteri, güvenilir dostluğu ve ondaki derin inançla birleşen düşünce özgürlüğüne saygısı ve en zorlu tartışmalara kadar gitme olanağı sağlayan, bugün hasımlarını bile saygıya mecbur eden bir tutum, onur ve insanlıkla arkadaşlarında ne kadar hayranlık ve sevgi uyandırdığını anlattılar.

Henri Mougin'in üzerinde büyük etki bırakan, onun felsefe öğrencisi olarak taşıdığı değere tanıklık edebilecek Sorbonne ve Ecole Normale'deki öğretmenler artık aramızda değiller: Ne Haziran 1940 düşüşünü ve Alman işgalini görmeden ölen Célestin Bouglé, ne götürüldüğü Buchenwald kampında canavarca öldürülen Maurice Halbwachs, ne de Almanlar tarafından Arras'ta 1944 başında kurşuna dizilen Jean Cavaillès. Yine, yazıları ve dostluğuyla onu belirgin şekilde etkileyen ve felsefi ve politik tutkusunu kesinleştiren başka bir kayıp: 1942'de Almanlar tarafından Paris'te kurşuna dizilen Georges Politzer. Onun adını, Mougin'in ölümünden iki gece önce bana getirdiği Varoluşçuluğun Kısa Tarihi el yazmalarının başında okuyorum. Bunlar La Pensee'nin önümüzdeki sayılarında şu ithaf yazısıyla yayınlanacak:

"Bu sayfalar, kendisine borçlu oldukları her şey nedeniyle Georges Politzer'e ithaf edilmiştir."

Felsefe doçenti, Bilimsel Araştırmalar Kasası bursiyeri Henri Mougin, savaş öncesi yıllarda, düşünce ve eylemi, teori ve pratiği birleştirmesini bilen, eksiksiz bir Marksist entelektüel örneğini verir. O, sosyolojik araştırmalara ve felsefe tarihi çalışmalarına cepheden dalar, en değişik konularda olağanüstü derin bir bilgi biriktirir; aynı zamanda, sanat ve edebiyatın bütün biçimleriyle ilgilenir; ama çalışmasının toplumsal yararını asla gözden kaçırmaz ve pratik görevlerle doğrudan ve sürekli bağını korur. Bunlar, onun için devrimci görevlerden başka bir şey değil. Şunu hatırlayınız ki, kendine devrimci diyen kültürlü bir gençlik içinde, işporta malı sahte bir devrimciliğin -ki, bu hiç de, tamamen ortadan kaybolmadı- egemen olduğu bir dönemdi. Ne yazık ki Henri Mougin'in felsefi vasiyeti gibi olacak varoluşçuluk üzerine yayınlanmamış bu elyazmalarında, ben o dönemi güçlü bir şekilde eleştirilmiş buluyorum ve yoldaşımızın, "Devrimciler en iyiler, iyimser ve yapıcı olanlar değildir. Metafizik ve edebiyattan çürümüş, herhangi bir neden olmaksızın tam olarak adanmayı tercih etmiş, doğuştan devrimci olarak yaratılmış, ama her an başka bir şey de olabilen (özgürlükleri her zaman var ve isterlerse her an değişebilirler), sonuçta kararsız, müstereddit devrimciler" diye adlandırdıklarına karşı çıkarak inşa etmek istediği yapıcı devrimci çalışmayı, hiçbir şey daha güçlü şekilde ifade edemez.

Tutsaklıktan döndüğünden beri, hem Encyclopedie de la Renaissance Française'deki çalışmaları, hem de dergimiz La Pensée ile yaptığı işbirliği sayesinde kendisini daha iyi tanıma olanağım oldu. 1939'da da, Commune dergisine olduğu gibi, La Pensée'ye de yazmıştı. Geçtiğimiz yıl bize, Jean Cavaillès'nin matematik mantığı üzerine derinlikli bir çalışmasını; daha sonra, Ansiklopedik Ruh ve Fransız Felsefi Geleneği konusundaki bir dizi makaleyi verdi.

Burada, Descartes problemi yenilenmiş, derinleşmiş ve usta bir biçimde her yönüyle incelenmiş olarak bulunur. Son olarak, "Varoluşçuluğun Kısa Tarihi"ni tamamlamış ve Ecole Normale'den çıktığından beri üzerinde çalıştığı, 19. yüzyılda sosyal sınıflar üzerine geniş çalışması dışında, birçok kitap ve dergi özeti yazma sözü vermişti.

Son aylarda, Europe'a (Avrupa) ve Arts de France'a (Fransa Sanatı) verdiği makaleleri, derin -bazen olağanüstü düşünce yoğunluğuyla dolu- olduğu için okuyucunun izlemesi zordu; fakat okuyucuda her zaman zenginleştiği duygusu bırakıyordu: Çünkü Henri Mougin, kendisinde olduğu kadar okuyucusundan da aynı titizliği bekliyordu.

Kendisinden beklenen görevin uçsuz bucaksız olduğunu hissediyordu, ama hiç ezilmedi. Bu görevi açıklıkla kabul ediyor ve yöntemli olarak gelecek çalışmalarının planını çiziyordu. Varoluşçuluk üzerine yayınlanmamış elyazmasının bir notunda, bugün derin bir üzüntüye kapılmaksızın dinlenemeyecek olan şu küçük cümleyi yazıyordu:

"Buradaki inceleme çok şematik. Bir süre sonra detaylarına yeniden dönme olanağına sahip olmayı umuyorum."

Ne yazık ki bu mümkün olmadı; hastalığının aniliği ona bu olanağı tanımadı. Tutsaklığının ardından hazırlayabildiği veya tasarlayabildiği çalışmalar için, onun tek başına yaptığı her şeyin bir kısmını yapabilmek için bile inatçı, çıkar gütmeyen entelektüel bir ekip gerektirdiğini hesaba katmak gerekir. İlk bakışta, bu kaybın yeri dolduramazlığı bizi biraz umutsuzluğa düşürebilirdi. Fakat bu, onun bize bıraktıklarından çok kötü yararlanmak olacaktı. Henri Mougin'in çok kısa süren yaşamı bize, bir andaki karamsarlık ve cesaretsizlik yerine, cesaret, güven ve geleceğe umut dersi veriyor. Bizi sürüklemek istediği şeyleri aynı güçle izlememiz gerekir. Georges Politzer'in, ardından Henri Mougin'in uğruna mücadele ettikleri bu "modern rasyonalizm", bize sadece umut değil, aynı zamanda doğa yasalarına egemen olma bilinciyle, insan özgürlüğünün kesinliğini veriyor.

Henri Mougin'in en iyi eserlerini verdiği dergiler adına, La Pensée, Europe, Arts de France adına; Ecole normale supérieure'deki eski arkadaşları adına, Paul Langevin, Henri Wallon, Marcel Prenant, Georges Teissier, Paul Labérenne, Jean Bruhat, Jean Dresch, Claude Cahen, Sylvain Molinier, Paul

Etard, André Parreaux, Léon Seror gibi aynı okul kökenli büyükleri ve küçükleri adına, Henri Mougin'in tabutu önünde saygıyla eğiliyor ve annesine, eşine, çocuklarına ve özel olarak, mücadele ve özlemlerinin cesur, sadık ve güvenli yoldaşı olan bütün yakınlarıyla aynı derin üzüntüyü paylaşıyorum. İçtenlikle diliyoruz ki, uyanışlarını bir onur borcu olarak ele aldığı, çok az tanıyabildiği, kendilerini saran korkunç darbenin sessizliğine gömülen, Henri Mougin'in iki küçük çocuğu, babalarının kendileri için hayal ettiği gibi bir yaşamı kurabilsinler.

Kitabı yayına hazırlayan J. Kanapa'nın notu

Henri Mougin Temmuz 1946'da öldü. Başkaları, layık olduğu şeylerden ve yeteneğinden söz etti: bunlar sınırsızdı. Ve az sayıda olan eserini okuyanlar, çalışmalarındaki ince ve nükteli zekayı da fark edecekti.

Bugün yayınladığımız, daha önce yayınlanmamış elyazmaları, bu mantıksal kavrayış ve keskin alay niteliklerini bir kez daha ortaya çıkarıyor.

Mougin, bu eseri ilk kaleme alma girişimini bir kenara koymuş; daha sonra, fideizmle ilişkileri içinde varoluşçuluğun tarihi konusunda daha mükemmel bir eser yaratmak için, konuyu yeniden ele almış ve geliştirmişti. Daha önce bu eserin birçok bölümü, La Pensée dergisinde yayınlandı; bu bölümleri, Henri Mougin ölümünden kısa süre önce, yeniden gözden geçirmiş ve düzeltmişti. Devamı ise, bazı detayları dışında neredeyse tamamen hazırdı. Okuyucuya sunmak için, sadece bazı küçük düzeltmeler yaptık.

Bu düzeltmelerin gerekçesini açıklamak istiyoruz. Yitirilen değerli bir kişinin elyazmasını yayına hazırlama görevini üstlenmek sıkıntılıdır, her zaman kafada şu sorular bulunur: "Bu düzeltme ve düzenlemeyi kabul eder miydi? Şunu veya bunu yapmaya hakkım var mı?" Eğer, esere en iyi başarıyı kazandırmak, onu hem en mükemmel ve hem de en çekici görünüşü altında sunmak kural olarak belirlendiyse, bu tereddütlerin ötesine geçilir ve insan kendisini onaylanmış hissedebilir.

Burada, bizim kuralımız buydu.

Eserin dağılımını, metnin kendisi tarafından belirlenmiş gibi görünen bölümlere ayırdık; bu düzenleniş eseri dengeleme avantajı sağlıyor.

Henri Mougin, La Pensée'de yayınlamak amacıyla bazı makaleleri çıkar-

mıştı; biz elyazmalarının bütünlüğünü gözettik ve ilk basımdan alınan bir notu giriş bölümüne ekledik, yine birinci basımda yer alan ve birinci kısmı oluşturan bölümü de olduğu gibi aldık.

Zaten Henri Mougin, sunuşun yükünü azaltmak için bu bölümü La Pensée'de bırakmıştı: İki savaş arasında Fransa'daki felsefi durumun çok canlı ve çarpıcı bir görünümü olan bu yararlı bölümü, bir derginin dar çerçevesiyle yetinmemiz gerektiğini ve buraya aktarmamızın daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Son olarak, kaçınılmaz olduğunda bir ifadenin düzeltilmesi, eserin düzenlenmesi bizi bir değişikliğe zorladığında, bunu yapma iznini kendimize verdik. (Bu müdahalelerden en önemlisi -ki, bu nedenle özür diliyoruz- köşeli parantez arasına alınmış olarak, birinci bölümün sonunda bulunuyor).

Eğer, Henri Mougin'in zamanı olsaydı, sunacağı eserin, bugün sunmuş olduğumuz eserle aynı olmayacağı açıktır. Fakat, metne titizlikle saygı gösterdik ve tek kaygımız, eserin, mümkün olan en mükemmel baskısını sunmak oldu.

J. KANAPA

(Aralık 1946)

Eserine hangi başlığı vermek istiyordu; Mougin bunu belirtmedi. Belki de ölüm onu aniden yakaladığında, henüz bu konuyu kararlaştırmamıştı. La Pensée'deki makalelere verilmiş olan *Varoluşçuluğun Kısa Tarihi* başlığı, eserin bütününü kapsayan kesinleşmiş bir başlık olarak göz önünde bulundurulamaz; çünkü, görülecektir ki, eser, bu başlığı geniş ölçüde aşmaktadır. Biz de, bir başlık seçmek zorunda kaldık. Henri Mougin'in eserini yazarken, sık sık düşüncesine kaynaklık eden ünlü bir eseri anımsatarak, *Varoluşçu Kutsal Aile* (La Sainte Famille Existentialiste) başlığını seçtik. *(Fransız Redaksiyonun Notu)*

Varoluşçu Kutsal Aile

HENRI MOUGIN

Bu sayfalar, yazılmalarını kendisine borçlu olmaları nedeniyle, sadakatle Georges Politzer'e ithaf edilmiştir.

GİRİŞ

Ben Sartre'ı, gölgesini kaybetmiş ve kuşkusuz tamamlanmamış bir figür olarak ele alıyorum. Fakat onun bulmak istediği, kaybettiğinden farklı bir gölge. 1938'de saçma insanın gölgesini gönüllü olarak taşıyordu ve saçmalık sayesinde "varoluşun anahtarını bulmuştu."* 1943'te hâlâ bu gölgeyi taşıyordu: "Özgürlük, kendi varlığının seçimidir ve bu seçim saçmadır."** 1943'ten beri ise, bu

Bulantı, sf. 164.

***Varlık ve Hiçlik*, sf. 558.

saçma insanın gölgesini bir yerlerde terk etmek zorunda kaldı ve köpeğini yitirir misali, gölgesini de yitirip yitirmediği akla gelebilir. Gölgesi kendisine geri getirildiğinde ise, bir yanlışlık olduğunu iddia ediyor. Karışıklık yaratıyorsunuz, "işgal döneminden ilham alan gazetelerin yaptığının aynısını yapıyorsunuz. Neden, Vichy basınının yöntemlerine döndünüz?"* diyor. Metafizik bulantının sürekli devam edemeyeceğine inanmak gerekir. Sartre, artık bu saçma adam hikayelerinin kendisiyle alakalı olmadığını sanıyor. Hatta ona göre bunlar, önemsiz hikayelerdir. Ne var ki, can sıkıcı olan, bunların varoluşçuluğun tarihini oluşturmasıdır.

Sartre, gölgesini bir diğeriyle değiştirdi. Saçma ve metafizik gölgenin yerine, moda olan ağırbaşlı, sadık, etkili, güvenli, hümanist gölgeyi edindi. Bu, artık ahlaki bir gölgedir. Aslında Sartre daha "*Bulantı*"da, acımasızca hümanizmin içyüzünü meydana çıkarırken (ki orada, "Marksist" hümanist, kesinlikle en saçma rolü yüklenmişti), bu gölgeyi bir ölçüde gün yüzüne çıkarmış bulunuyordu. Burada söz konusu olan, yeni ve ek bir saçmalıktan başka bir şey olamaz. Bir gölge için, gün ışığına çıkarılmaktan daha kötü ne olabilir ki? Bir daha kendine gelmesi çok zordur.

Tek ve aynı şahıs için, varoluşçulukta, sadece gölgeler var oysa! Saçma insanın gölgesi, hümanist insanın gölgesi. Fakat, acaba Marleau-Ponty de mi Sartre'ın gölgesi? Peki Madame de Beauvoir ve ötekiler? Fenomenoloji varoluşçuluğun gölgesi mi yoksa? Ya da tersi mi geçerli? Varoluşçuluk, materyalizmin mi yoksa idealizmin mi gölgesi, ateizmin mi yoksa itikadın mı gölgesi? Sartre'ın romanları, onun felsefesinin gölgesi mi yoksa tersi mi, veya karşılıklı mı? Hitler'in kendisinden hiç esirgemediği söz hakkını Fransız özgürlüğü kendisine bahşettiğinden beri gevezelik etmeyi elden bırakmayan Heidegger'in gölgesi, varoluşçuluğu bir köpek gibi izliyor; bundan yakayı nasıl kurtarmalı? Ve daha karşılaşacağımız başkalarının, Husserl'in, Hamelin'in, Brunschvicg'in, Lachelier'in de gölgesi, Bergson'un, Maurice Blondel'in, Kierkegaard'ın ve hatta neden olmasın, Pascal'ın, Marx'ın gölgesi? Başkaları şeytanın gölgesini bile sezecekler, belki André Breton'unkini de.

Kuşkusuz, varoluşçuluğun felsefi sahnesinde, bu kadar az kişiliğe karşılık, bu kadar çok gölge olursa, *bir o kadar da yanıltıcı aydınlatma* var demektir. Millet doğruyu nasıl ayırt etsin ki?

I. Varoluşçuluk bir roman kişiliği midir?

Varoluşçuluğun modasının geçtiği düşünülebilir. Çok kısa ömürlü, ama sürekli yenilenen bir tarih. Kimse varoluşçuluğun başarısını inkar etmeyi düşün-

*Action, 29 Aralık 1944.

mez. Varoluşçuluk sözü ne kadar insanın ağzında dolaştı! Ne kadar insan, onları ağzı açık dinledi! Ve kaç kişi, *"Varlık ve Hiçlik"*i okudu? Bir "felsefi doktrin" yaygın bir başarı kazandığında, sıkça yanlış anlaşılmalardan söz edilir. Bergsonculuk konusunda yanlış anlaşılma, Freudculuk konusunda yanlış anlaşılma, sürrealizm konusunda, varoluşçuluk konusunda yanlış anlaşılma.

Söz konusu doktrinin yol göstericileri, bu durumu protesto ederler ya da böylelikle edinilen şan, şeref onlara, doktrinin kendisinin doğruluğundan daha yararlı görünüyorsa, olayın üzerine sünger çekerler. Fakat önyargısızca söylemek gerekir ki; bu yanlış anlaşılma her zaman benzer akımların başına geliyor: Bergsonculuk, Freudculuk, sürrealizm, varoluşçuluk. İnsan varlığını, amaçsız bir tutku ve yararsız bir dram haline getiren, isyancı ve kaygılı bir bilinmezlik biçimi altında gene her zaman aynı dokunaklı irrasyonalizmdir. Ve öyle görülüyor ki bu yaklaşıma değer ve meşruiyet kazandıran, bir sezgi ve ifşaat beklentisine sebep olan şey, yararsızlık duygusudur. Eğer bir yanlış anlaşılma varsa, bu yanlış anlaşılmanın her zaman haklı nedenleri de vardır. Ve eğer, haftalık dergiler bunları kelimeler ve şeylerle kuşattığı için insanlar varoluşçuluğu moda haline getiriyor denilirse, ben bu dergilerin haklı nedenlerinin olduğu cevabını veririm.

***

Okuyucu, iyi niyetle mi yoksa hinlikle mi yapıldığı belli olmayan ahlaksızlık eleştirilerine tepki olarak varoluşçu romana yöneldi. (Ama varoluşçu tiyatro, çağdaş sahnede var olanların en soylusu ve en ağırbaşlısı olarak övüldüğünde, aynı okuyucunun pek oralı olmadığını göreceksiniz! Onun ihtiyacı soyluluk, büyüklük değildir.) Tümüyle yeni ve şaşırtıcı, zor anlaşılır ve bilginlerin tartıştığı bir doktrindi halka sunulan. Oysa, okuyucu, *"Özgürlüğün Yolları"*nın sayfalarını açtığında, kendisini şaşkınlığa düşürecek hiçbir şey bulamaz, her şeyi anlar, herkesi tanır. Kitap çalan veya kendilerine ait olmayan beşlikleri araklayan genç insanlarla okuyucu, önceden de her yerde karşılaşmıştı zaten. Bir uyuşturucu meselesinden dolayı ölümden zor kurtulan, şu gerçekçi ve çileli kadın şarkıcıyı önceden tanıyordu.* Colette'ten aşırılmış dostu da Chéri'ye ne çok benziyor. Bu kadarına da pes gerçekten! Ve Cocteau'nun romanlarında da henüz 1925'de haylaz çocuklar süzgeç çalıyorlardı. Gide'yi bir tarafa bırakarak söylersek, (zira şarkıcı kadının chéri'si** aynı zamanda *Lafcadio*'dur) 1908'de, Larba-

* Burada, okuyucunun Fransız ve Batı edebiyatının önde gelen isimleri Colette, Cocteau, Gide, Larbaud, Faulkner, Baudelaire, Huxley, Malraux gibi şahsiyetleri tanıdığı varsayılmaktadır. Öteki isimler ise bunların roman ve şiirlerinin kahramanlarıdır. Sartre'ın "Özgürlüğün Yolları" romanında, bunların her birinden biraz esinlenerek yazdığı ileri sürülür. -ç.n.

** Sevgilisi -çn.

ud'da da çocuklar Floransa'daki bir butikte hırsızlık yapıyorlardı. Ve kitap çalmak, her zaman, süzgeç çalmaktan daha iyidir! Kahramanımız, Faulkner'de örneğin hadımlıktan komplekse düşmüş biri ise, bu kez kulampara olması daha ahlakidir! Ve şimdi edebiyat kulamparalığından daha "güncel"olan ne var gerçekten? Eğer küçük çocuk isyan ediyorsa, annesi bir generalle yeniden evlendiği içindir! Peki bu, ödip kompleksinin kendisi değil mi? Ve Baudelaire'in General Aupick'ini bir tarafa bırakarak söylersek; Huxley, bu kompleksi bize, bir generalin üvey oğlunda tanıtmamış mıydı? Peki ya devrimciler? Kitapta, İspanya iç savaşından bir kahraman var. İzindedir ve Juan-les-Pins kentinin barlarının birinde bir kadının işini bitirir. Ne kadar ilginç ve güven verici değil mi! Konuşan o, ama hayret verici bir şekilde Malraux'nun roman kişiliklerine benziyorlar, üstelik de bir jübileden söz ediliyor. İşte bir komünist entelektüel; önceden bilinen, boş ve parlak sözler eden, duygusal biri. İşte bir proleter; o da boş konuşan duygusal biri. Karısıyla şık semtlerin kadınlarını karşılaştırmayı takıntı haline getirmiş. Her ikisi de boş birer hayalet, yavan bir şekilde tatlı, hafiften aptalcalar. Bu, isyanları ve devrimcileri tasvir etmekte zorlanan, savaş öncesi Fransız romanının iktidarsızlığının jübilesidir. Aynı kurgu, kişilikler ve üsluba yaslanan "*Özgürlüğün Yolları*" ise, bir edebiyat çağının edebi jübilesidir. "İnsan kendi evinde ne de rahat" der bazıları. Ama bunu söyleyenler, hep aynı kişiler.

Burjuva romanımızla varoluşçu roman arasında bir süreklilik vardır ve Faulkner'in tarzında yazmak meselenin özünü değiştirmez. (Burjuvalar arasında da isyankarlıkların olabileceğini inkar etmiyorum, tarihsel durumun bir parçası da budur; ama yine de bunların nüfusun çok küçük bir azınlığını teşkil ettiğini unutmamak lazım). İlk başkanın karısının çatışmaları; iç çatışmalar, kendi kendisiyle çatışmalar, göreviyle, kocasıyla, sevgilisiyle çatışmalar (Bourget ve Bordeaux). İlk başkanın oğluyla çatışmaları; meşru oğlu mu, değil mi (Mauriac ve Gide). İlk başkanın oğlunun babasıyla anlaşmazlıkları (Gide ve Martin du Gard), ve Sartre'da veya Simone de Beauvoir'da görebileceğimiz çatışmalar (baba efsanesi, yattıkları şu veya bu kişi, az veya çok ve kendileri kadar burjuva karakterlerle burjuva kişilik çatışmaları). Belki bir çatışmadan diğerine, bir konudan diğerine geçilir, ama belirli bir hat hiç terk edilmez. Birbirini izleyen bütün bu hikayeler, müthiş çocukların hikayelerinden başka bir şey değildir ve sadece müthiş çocuklarla onların ebeveynlerini ilgilendirmektedir: Acaba müthiş ve müsrif çocuk sonunda eve dönmeyi tercih edecek mi?

İşte burjuva edebiyatının zirvesi! Bizimki gibi romansı bir sistemde, otobiyografiden sıyrılmayı beceremeyen romancılar, kendi iç çatışmalarını, kökenleriyle çatışmalarını, kendi sınıflarıyla çatışmalarını, kendi ifade araçlarıyla, hat-

ta mesleki nitelikteki çatışmalarını anlatırlar... Kendini ifade etmeyle ilgili olduktan sonra, bu isyanlardan daha iyi hiçbir şey yoktur. Sartre ve Simon de Beauvoir, resim yapmak isteyenle resmin çatışmalarını, düşünmek isteyenle felsefenin çatışmalarını, kurgusunu yapmak istediği piyesle senaristin çatışmalarını vb..., büyük "öneme" sahip kültürel çatışmaları tasvir ettiler. Okuyucunun bütün dikkatini verip okuduğu soylu çatışmalar, son derecede soyut ve bu özelliğiyle de son derecede güven verici bir etkileyiciliğin çatışmalarıdır. İsyanlar, özel olarak edebi de olsa, özellikle estetik açıdan tarafsız kültür tartışmaları da olsa, iyiliği ve değerleri tamamen belirsiz kaygılar ve iyi niyetin ötesinde bir karşı çıkış olmayan bu tartışmalar, tamamen tarafsız olacaktı. Bu açıdan, müsrif, haylaz oğul, mükemmel bir malzeme olarak kabul görmektedir.

Varoluşumuzun çatışmalarının sadece estetik olmakla kalmadıkları apaçık ortadadır. Bu durumda varoluşçu roman hemen, ahlaki çatışmalara ve felsefi gerekçelerine de ilgi duyacaktır. Roman, burjuva ahlakın anlamaksızın tanıdığı, ifade etmeksizin uyguladığı bütün yanlışları (çocuk düşürme, kızların rasgele yatıp kalkması, çalınmış para, gelenekler veya onların vekilleri tarafından gözden düşürülme, kahve veya uyuşturucu), şimdiye kadar, özenle sadece işçi ve köylüleri tasvir etmek için kullanırdı. Öyle ki, burjuvazi uzun süre bütün bu yanlışları ve devrimi birbirine karıştırabildi ve bu devrimi, tam da hırsızlık, güvenin kaybolması ve ailenin yıkımı, genel ahlaksızlık, düşkünlük olarak algılayabildi. Roman, şimdi bu yanlışları burjuvazinin yanlışları olarak -öyle olması da gerekir-, fakat, aynı zamanda kanıtlanmış, anlamaya ve takdir etmeye olanak sağlayan nedenleri ortaya konulmuş olarak yeniden keşfediyor. Metafizik romanda da hırsızlık vardır, ama, mutlak özgürlük seçiminin etkisiyle, özgür olunduğunu kanıtlamak için vardır. Bütün yanlışlar bir yazgı-kader olsun, düşkünlük aşkla açıklansın; kulampara, kulampara olmaktan değil, ama, başkalarının onu kulampara diye bilmesinden acı çeksin ve kendi özgür seçimiyle beklesin. Toptan kullanılabilirliğin metafiziği böylece toptan temize çıkarmaya dönüşsün. Akıldışı özgürlük, sorumluluk yoksunluğunu aklasın. O zaman, buraya metafizik ürperti de eklensin. Çöken bir sınıf, kendi kolay anlaşılır kaygılarıyla, henüz kendi yerini bulamamış olan ergenlik çağındaki bazı gençlerin kaygılarını bilerek karıştırır, sözüm ona metafizik saçmalığın etkileyiciliğini yayar. Oysa işin aslı, kendi sınıfsal durumunun saçmalığa yönelmekte olduğunun basit bilincidir. Karamsarlığın etkisini yayar kesinlikle. Çünkü bu karamsarlık, kendi karamsarlığı olmaya ve *kendisininkinden başkası olmamaya* mahkum edilmiştir. Kendi sınıfsal varoluşunu eylem olarak ifade etmekten vazgeçer; bunu bir tutku olarak, yazgının-kaderin tutkusu olarak ifade eder; fakat yine de yararsız bir tutkudur bu. Ve bu yararsız tutkunun kendisinde

varoluşçuluğun bütün öğretisi özetlenmektedir. Bu sınıf romantiktir, savaştan önce ilhamını ve kahramanlarını Malraux'da arıyordu; devrim adına kutsanacak tek şeyi onda buluyordu. Bu sınıf, Malraux'da haklı olarak, hayat için bir mücadele değil ölüme karşı bir direnç görüyordu. Malraux'nun kahramanlarının acımasız görünüşü, tam da ona, kendisini kurbanı hissettiği haksız saldırganlığın görüntüsünü veriyordu. Fakat, bu sınıf hâlâ, çoğunlukla varoluşçu romanın kahramanlarını tercih ediyor. *Çünkü bunlar, gevşek-ölü kahramanlardır.*

Böylece, bu sınıf için, varoluşçuluk billurlaşır ve son derece gerçekçi bir biçimde hem zevk aldığı, hem de ihtiyaç duyduğu efsaneye kavuşur: Devrimciler en iyiler, iyimser ve yapıcı olanlar değildir. Metafizik ve edebiyattan çürümüş, herhangi bir neden olmaksızın tam olarak adanmayı tercih etmiş, doğuştan devrimci olarak yaratılmış, ama her an başka bir şey de olabilen (özgürlükleri her zaman var ve isterlerse her an değişebilirler), sonuçta kararsız, müstereddit devrimciler. Bütün efsaneler gibi, bu efsane de mekan ve zaman bakımından çifte sınırlandırmaya sahiptir. Yer olarak bu, kahveler, gece kulüpleri, tiyatrolar, taksiler ve kendine özgü ahlakı ile Montparnasse'ın gerçeküstü labirentleridir. Zaman açısından ise bütün efsaneler gibi, geçmişe sığınmadır. Bu Fransız zekâsı, başta kendisini şok eden kendi geçmişine ait ürünlere (resim, edebiyat veya duygusal devrim, Nietzsche'nin bıktırıcı bir tarzda yeniden yeniden keşfedilmesi, yaşam zevkinin ve Münih stilinin yeniden yüceltilmesi), yaşamın ve çağın ve hem de, yüksek çağın konusu olarak seve seve değer veriyor. Ve devrimlerin, kendilerinin yaşam buldukları sosyal alanın dışında bir yerde olması daha iyidir. Geçmişe dönüşü simgelemeleri ise harika bir şey olur! Bu nedenledir ki, bu burjuva aydın tabakası için, şimdiki miti varoluşçuluk olan gerçeküstücülük, altın çağın konusu haline gelir. Breton'la Gide'yi de içine alıp erittiği için daha geniş ve daha iyi bir pazara sahip ve dolayısıyla erişilmesi daha kolay ve devrimcilik sorunlarını entelektüel jimnastik için eğlence düzeyinde ele alan bir efsanedir bu. Çağdaş romanda, gerçeküstücüden daha yaygın kişilik var mı? Ve orada Sokrat'ınki değilse, ne rol oynuyor?

* * *

Bu geriye dönüş teması, varoluşçuluğun bütün felsefi açılımına egemen olur. Bu çalışmanın konusu, bu gerçeği gün ışığına çıkarmaktır. Bu arada, gerçeküstücülüğün ve varoluşçuluğun, nasıl rahatça mistik alandan tartışmaya geçtiğini belirlediğimizde, artık felsefe alanına geçmiş oluruz. Bunlar, edebi bir anlatımın eşlik ettiği, ciddi doktrinlerdir ve bu kadar yoğunluk ve derinlikle düşünen insanlardan gelen edebi anlatım, ancak çok önemli olabilir. Her şeyden öte bunlar, (yoğun olarak ve derinlemesine düşünülmüş) ciddiyetle, nesnellikle, uzun uzun devrimci teoriy-

le tartışan doktrinlerdir. Bu kadar derinlik ve ciddiyet; Marksizmin devrimci teori olarak kabul edilemez olduğunu ve devrimci olmadığını keşfetmekle sonuçlandırmak içindir. Sonunda akıl için daha güven verici olan bir dolambaç hayal etmek mümkün müdür? Demek ki, bu kadar seçkin, akıllı, kültürlü burjuvayı korkutan şey, devrimci eylem değil, tersine devrimci eylem bahanesi altında sadece kendi en iyilerini (burjuvaların en iyileri) eritip bitirdiğini iddia ettikleri felsefenin, bu soylu baba ocağını söndürmekle tehdit etmesidir. İşte, sizler, bu kadar seçkin, akıllı, kültürlü burjuvaya, bu dolambaca inanma şerefi bahşedeceksiniz!

Fakat bu artık tam tamına kendisi de bir geri dönüşle geçmişe yönelen ve nüans farkı gözetmeksizin söylemek gerekirse, gerici olan bir felsefenin, yani varoluşçuluğun tartışmasıdır. Geçmişin bu tekrarını, Kierkegaard'ın yorumladığı gibi ebedi bir yazgı olarak mı, yoksa bu geri dönüşlerde kaba komedinin dirilişini gören Marx gibi mi anlamak gerektiğini, tabii ki sorgulayabiliriz.*

II. Varoluşçuluğun Çekişmeleri

Çağdaş idealizm ve bunun güncel serüveni olmaktan öte bir anlamı olmayan Sartre varoluşçuluğu, esas olarak "tatlı çekişmeler"den** beslenerek yaşadı. Gerçekte, felsefi tutumlar arasında koyu bir benzerlikten başka bir şey olmayınca, bu tatlı çekişmeler, arada geniş farklılıklar bulunduğuna inandırma olanağı sağlıyordu. Bu tutumlar, insanın kendi felsefeci kariyerini, yani bir aydın olarak kaderini angaje eden temel bir seçim yapmasına imkan tanıyan bir görüntüye bürünüyordu. Halbuki bu çekişmenin, kendisini sürekli tartıştırmaktan öte bir yasası yoktur. Tartışma sonuçlanıp bir açıklığa kavuşursa, tartışmanın konusu olan sözde felsefeler, buharlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaklardır. Bundan, felsefi temeli idealizme dayanan akımlar arasında cereyan eden bu çekişmelerde, çokça tartışma ama çok az felsefe bulunduğu sonucu çıkar. Özellikle de idealizm yanlıları ile en ilkel fideizm yanlıları arasındaki şu "ateizm tartışması" sırasında her lafı alan, dini felsefenin en mükemmelini sunma iddiasıyla ortaya çıkıyordu. Bu bakımdan bir rekabet bolluğu yaşandığından, kavga ve sürtüşme de uzunca sürdü. Fakat, ortada ateizmin zerresi bile yoktu. Bugünkü varoluşçuluğun önceli olduğu için, 1928'de başlayan bu çekişmeyi hatırlatmak istedim.

Varoluşçuluk tartışmalarında (varoluşçuluktan varoluşçuluğa, idealizmden ide-

* 18. Brumaire'in başı, sf. 7, Editions sociales, 1945. - Marx'ın, 18. Brumaire'in başında "Hegel bir yerde şöyle bir gözlemde bulunur: Bütün tarihsel büyük olaylar ve kişiler, hemen hemen iki kez yinelenir. Hegel eklemeyi unutmuş: Birinci kez trajedi olarak, ikinci kez komedi olarak" sözüne gönderme yapılıyor. -Ç.n.

** Bu tanımlama Alain'e aittir.

alizme, sahte rasyonalizmden irrasyonalizme yönelik tartışmalarda) yeni olan şey, düşman materyalizme karşı mücadelenin daha açık olmasıdır. Bir önceki kuşaktan idealistler, materyalizmi, felsefeye yabancı bir cisim olarak ele alıyor, sessizlikle ve unutturarak geçiştirmeyi yeğliyorlardı. Varoluşçulukla malul bugünkü idealist kuşak da, materyalizmi, felsefeye yabancı bir cisim gibi ele almakla birlikte, organizmaya nüfuz etmiş ve yok edilmesi gereken bir şey olarak ele almaktadır.

Varoluşçuluk tartışmasının özellikleri nelerdir?*

* Burada bu tartışmanın samimi bir ortamda ve açıkça yapıldığını varsayacağız (zira, her zaman öyle olmuyor). Peder Fessard şunları yazıyor: "Kierkegaard'dan, Heidegger ve yandaşlarınca olgunlaştırılan modern varoluşçuluk, sıkça Hegel ve Marx'ın tahlillerinden de faydalanmaktadır. Ama örneğin Gabriel Marcel'de olduğu gibi, hıristiyan dünya vizyonu ile birleşmediğinde, idealist kalkış noktasına ve terminolojiye rağmen, yine de çoğunlukla, kaba materyalizmden daha kurnaz, ince ama akılsız bir materyalizmle sonuçlanmaktadır."

Varoluşçuluğun ne olduğunu, böylece anlamış oluyoruz: Varoluşçuluk hem idealizmdir, hem de ince ama akılsız materyalizmdir! Öyle olmaması için, faydalanmakta olduğu Marx ve Hegel tahlillerini hıristiyan dünya görüşü ile birleştirilmelidir.

İyi, söylenenler oldukça açık ama, peder Fessard, yumuşamanın gereği olarak Katoliklerle Marksistler arasındaki ilişkiler konusuyla meşgul olduğu vakitlerde, Marx-Hegel tahlillerini, hıristiyan dünya görüşünü öyle kolayca bağdaştıramazdı. Hatta, uyuşmaz olduklarını bile düşünürdü. Şimdi ise varoluşçuluk meselesini aydınlatabilmek uğruna pek büyük fedakarlıklara hazır olduğu görülüyor. Yaptığı bunca fedakarlık kafi gelmemiş olmalı ki, peder Fessard, yeni keşfettiği ve kurtarıcı olarak gördüğü, aile ipine sarılıyor. "Bu saçma filozofların, aile içerisinde uç veren ve onu teşkil eden ilişkileri hesaba katmaktan ne derece kaçındıklarını görmek ilginçtir. Fanatik dogmatizmle yetinmeyen, varlığın sırrını çözmeye çalışan varoluşçuluğun, açık ve anlaşılır olması için öncelikle buraya yönelmesi gereklidir."

Adını "ailevi varoluşçuluk" koyabileceğimiz, yeni bir varoluşçuluk türüyle mi yüz yüze geleceğiz yoksa? Peder Fessard'ın bu işlere bulaşmasının ve orada kendini yitirmesinin, varoluşçuluk için pek bir öneminin olmadığı ileri sürülebilir. "Confluences"de kehanetlerde bulunan Julien Benda da tümüyle kendini yitirmiş, şaşırmış bulunuyor: "Varoluşçuların, adlarını otorite olarak sıraladıkları yazarlar, düşünce adamı değil şairlerdir. Özellikle de yaşamı, rasyonel değil, karşıtlıklardan ibaret gören gerçek üstücü şairlerdir." Gerçek üstücülüğün bu türden tanımlanmasını bir tarafa bırakırsak, ne Sartre, ne Heidegger, ne de Jaspers, gerçek üstücü şairleri örnek vermediler. Camus da buna yeltenmedi. Bataille ise, söyleyecek söz bulamadığında bazen şiirlerden alıntılar yapar, ama sadece kendininkilerden...

Bu, Benda'nın ilk şaşkınlığı değil, "Lettre françaises" (Fransız edebiyat) dergisinin yeni sayılarından birisinde (7 Temmuz 1945) Benda, Alman irrasyonalizmini, Nietsche'nin, Goethe'nin irrasyonalizmini eleştirirken şunları yazıyor: "Kierkegaard ve Husserl'den yüz yıl evvel, Schopenhauer'in iradeye Hartmann'ın şuursuzluğa, Jacobi'nin öznelciliğe yaptıkları övgü ve şakşakçılık, Batı düşüncesine karşı bir meydan okumaydı." Benda burada, sadece Kierkegaard'ı Alman zannetme yanılgısıyla yetinmiyor, Husserl ile aynı dönemin adamı sanıyor, yaşıt oldukları Schopenhauer ile arasına da bir asır mesafe koyuyor; Hartmann'dan yüz sene sonra yaşamış gibi gösteriyor. Halbuki Kierkegaard, Hartmann'ın doğduğu 1842'yılında ilk kitabını yayınlamıştı. Hartmann ile Jacobi'yi aynı zamanlarda yaşamış gibi ele alıyor, halbuki Hartmann 1842, Jacobi ise 1743 doğumludur. Kierkegaard'ı bir Alman filozofu zannetmek, tarihi bakımdan ne kadar hatalıysa, Husserl'i Kierkegaard ile aynı kategoride, mantık ve entelektüelizmin hasımı gibi ele almak da felsefi bakımdan o kadar ağır bir hatadır.

J.P. Sarte, haklı olarak, Benda'nın cahilliklerinden kendisinin sorumlu tutulamayacağını ileri sürebilir. Tabii ki hak veririz kendisine. Benda'nın hatalarından sadece Benda'nın kendisi ve bir de kendisine felsefeci payesi verilmesine katkıda bulunanlar sorumludur.

1. Varoluşçuluk, tartışmayı bir göz korkutma yöntemi olarak ele almaktadır: Sartre'ın daha kavga başlamadan hasımlarını ezdiği ileri sürülüp, zafer şarkıları söyleniyor. *"Varlık ve Hiçlik"*'i eleştirmeye cesaret eden yok, aksine herkes "lirik coşkunlukla" kendinden geçiyor. Sartre'ın kitabı, bir taş anıtın, Alp'lerin, Niagara'nın, bir kentin temellerinin atılmasıyla eşdeğer tutuluyor; bir yanardağ akıntısına, Fransız felsefesinin çorak toprağına düşen bir kaya parçasına benzetiliyor. Ve tabii ki, bu mucizevi durum karşısında insanın eli kolu bağlanıyor! Varoluşçuluk artık tartışmasız zafer kazanmış, çekişme de bitmiştir! İşte, varoluşçuluk kavgasız zaferini böyle ilan ediyor; hem de bir Katolik dergisinde.*

2. Yıldırma girişimi, diyalektik materyalizmin savunucularına karşı olduğunda, kendisini başka türlü dışa vuruyor. Bir kavga var, ama öyle görünüyor ki, saldırıya uğrayan Sartre'ın kendisidir ve doğal olarak cevap hakkını kullanmaktadır. Ama öyle bir üslupla ki, karşı karşıya kaldığını iddia ettiği saldırılar ona, "kötü niyetten ve cahillikten esinliymiş" gibi görünür... Marksistlere "neden, yeniden Vichy basınının yöntemlerine döndünüz?" diye sorar. Tartışma konusu olanın, düpedüz insanın yazgısı olduğunu iddia eder:

> "Varoluşçuluğa hep saldırarak, bile bile gerçeği saptırmaya devam mı edeceksiniz, yoksa ona hakkını teslim mi edeceksiniz? Keşke onu anlayabilseniz ve bundan biraz yararlı iç sıkıntısı hissedebilseniz!"

Varoluşçuluk, katolik bir dergide kürsü ele geçirdiğinde rakipsizliğini ilan etmekte, ama kendisini bir Marksist yayında ifade ettiğinde, cahil ve kötü niyetli, korkunç düşmanlardan (tabii ki bunlar Marksistlerdir) yakınmaktadır.

3. Halbuki iyi gözlemciler, tüm çabalarına karşın Marksistlerin varoluşçulara karşı böyle bir saldırı içinde olduklarına dair bir delil bulmuş değiller. *"Umudu kesmek için henüz çok erken, ama bu kadar sabra da pes doğrusu"*, diyorlar. *"Pensée rasyonalistlerinin yanıtı sabırsızlıkla bekleniyor"* diyorlar. Bu sessizliğe kendilerince bir yanıt arıyorlar ve bunu, "Fransız aydınları arasında teorik bir mesele yüzünden bölünme yaratmama kaygısı"na bağlayanlar bile var.

Ve iyi niyet herkes tarafından kolayca anlaşılan bir şey olmadığından, bu sessizliği, Marksistlerin Langevin, Eluard, Picasso gibi yorgun aydınlardan kurtulma ve onların yerine Sartre'ı, hatta Bataille, Camus gibilerini zımni sözleşmeyle öne sürme planlarına bağlayanlar bile var. İyi niyetli olun beyler!

Böylece, varoluşçuluğun Marksizmle çatışması tek bir anlama geliyor: Varoluşçuluk çatışmacı, diyalektik materyalizm ise çatışılan durumundadır.

4. Fakat bir başka tartışma daha var. O da, katolik felsefesinin (izninizle fi-

* *"Esprit"*, E. Magny, Mart-Nisan 1945, "Sartre'ın sistemi".

deizm olarak adlandıralım) varoluşçulukla yaptığı tartışmadır. Varoluşçuluk, katolik düşünürler tarafından saldırıya uğradığı zaman; *asla cevap vermez.* Marksist eleştirinin sebep olduğu hafif sıyrıklar karşısında bile oldukça duyarlı olan Sartre, fideizm ayısının fırlattığı koca kaya parçalarına ise, bütünüyle aldırmaz durumdadır. Hem de ne kayalar! Gabriel Marcel, Sartre'ın varoluşçuluğunda şunları tespit ediyor:

> "En kötüsünden kavramsal bir efsane..., yazarının bile açık seçik formüle etmeyi beceremediği bir şüphecilik (sophizm) ile herkesin malumu bir gerçek arasında istikrarsız bir denge..., henüz kendi kendisini bile ikna edememiş bir düşünce tarafından keşfedilmiş düşsel bir kurgu, kendi postulatlarını* açıkça belirtmeyen hayali bir düşünce..., ancak ergen gençlerin bilinci üzerinde etkili olabilen ürkütücülük... isyancı ve kendinden geçmiş bir kişiliğin şeytanca (Jaspers ve Sartre'da) inkarı..."**

Varoluşçuluk hakkında böyle hayırlı fikirlere sahip olan sadece G. Marcel değildir. Saygıdeğer bir peder, (kendisi öyle olduğunu kabul etmez, ama araştırmasını, Cizvitlerden Thomist etütlerin patronu peder Mareşal'ın anısına ithaf etmiştir) anlamlı konuşmasında, daha da ileri gider ve hemen iftira ile dedikoduya başvurur. İşte kendi deyimiyle, "kısa kesmek ve yanlış yapmamak için" yazdıkları:

> "Sartre'ın eseri, büyük oranda kahvede yazılmıştır. Peki, en az kırk yaşındaki birinin kahvelerde sürtmesi ne anlama gelir?... Rasgele bir meydanda bir çul üzerinde düşüp kalkmak... kendi evi, aile ocağı yok... Dostları, yoldaşları yok. Aşkı, karşılaştığı kadınlarla yatıp kalkmaktan ibaret... Politika üzerine açıklamalar yapar, ama sorumluluk üstlenmek için değil, salt eleştirmek ve komplo kurmak için. Fazlaca çakırkeyif bir halde, yeryüzü nimetlerinin tüketildiği bu bozulmuş ortamdan geriye ne kalır ki?"***

Saygıdeğer peder, yine "kısa kesmek ve yanlış yapmamak için" şunları da ekler:

> "Pornografik tasvirler, baştan çıkmış ve bayağı duygular, ancak o kadar hoşgörüyle işlenebilirdi... Sartre'ın her şeyden daha çok, doktrinle mahrem yaşam biçimleri arasındaki ilişki konularında ısrar etme-

* Postulat - Nesnel veya düşünsel zorunlu varsayım; kanıtlanamaz veya henüz kanıtlanamamış ama tamamen inandırıcı ve makul tez. -ç.n.

** Gabriel Marcel, *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944.

*** R. Troisfontaines; "*J. P. Sartre'ın Seçimi*", Aubier, 1945.

sine ve bizi oraya çekmesine karşın, lise dedikodularını burada bir tarafa bırakıyoruz."*

Saygıdeğer peder, *"malzemenin bolluğunun ve kamuoyunda edinilen itibarın"* kendisine, daha çok iftiraya başvurma hakkı tanıdığını sanıyor.

Şimdi, şu soruyu sorma hakkı doğmuştur: Sartre, sadece, varoluşçuluğun Marksizm olmadığını hatırlattılar diye, neden Marksistleri hemen kötü niyetli olmakla suçluyor? Ve öte yandan, kendisini yaşam biçimiyle olduğu gibi, düşüncesiyle de gözden düşürerek, doktrinini de gözden düşürmeyi hedefleyen bu katolik eleştirileri, neden hiç sesi çıkmaksızın hoşgörüyle karşılıyor?

5. Cizvitlerin (Jésuites) dergisi tarafından yayınlanan bir araştırmada, Peder Daniélou, bu ikileme biraz açıklık getiriyor. Fransa'daki entelektüel yaşamdan söz ederken, "Komünizmin artık geçmişe ait" olduğunu iddia ediyor. Marksizm, "hâlâ çok yer tutsa da, bu onun çok önemli olduğu anlamına gelmiyor" diyor. "Fransız fikir dünyasında Komünizme karşı en canlı unsur" olan varoluşçuluğun yönelttiği eleştiriler, Marksizmden geriye bir şey bırakmamıştır. Aynı şey liberalizm için de geçerlidir. Varoluşçuluk sayesinde, "liberalizm ve Marksizmin ikisi birden aşıldı". Pozitif görevlerle karşı karşıya bulunan bugünkü kuşağın hamisi Kafka, dedesi Nietzsche ve vaftiz babası da Kierkegaard'dır. Ve Peder Daniélou, pek mantıklı olarak, artık "felsefi varoluşçuluktan, politik varoluşçuluğa geçmenin zamanının geldiğini" düşünüyor: "Sisyphos efsanesinden 'Combat' gazetesine bağlantı, ne paradoksal ne de romanesktir".

Peder, kendi özlemlerini, geleceğin projeleri olarak görmek istiyor. Liberalizmi ve Marksizmi birlikte tasfiye edecek mekanizmayı el altında tutmak ne iyi olurdu! Ah, nerede o faşizm! Kendi kafadarlarını pek iyi tanıyor ve bu nedenle de, liberalizmle Marksizmin birlikte tasfiyesi fikri kendilerine ne paradoksal ne de romanesk görünen *"Combat"* gazetesi ekibine sesleniyor.

Faşist bir ideoloji arayışındaki katolik düşüncesi için geçersizleşen Marksizmin sessizliğe mahkum edildiği ve ölümünü beklediği bir ortamda, katolik düşüncesi ile varoluşçuluk arasında yürütülecek "katolisizm ile dinsiz rasyonalizmin diyalog"undan daha iyisi bulunamaz. Felsefi katolisizm, materyalizm ve ateizmle suçladığı varoluşçuluğa şiddetle saldıracak; varoluşçuluk ise, esas vuruşunu aşılmış bir doktrin olan Marksizme yöneltirken, kendisinin materyalist olduğunu da enerjik bir şekilde savunmayı ihmal etmeyecekti. Bunca materyalizm suçlaması arasında, kimse artık materyalist olamayacaktı. Biz bize olunacak, doktrinlerin şiddetli tartışması sadece görüntüden ibaret olacak, ama temel prensipler üzerinde tam bir uyum durumu yaşanacaktı.

* Agy.

Zira, Sartre ateizm konusunda o kadar ısrarlı değildir:

> "Eskiden Kierkegaard'da varoluşçuluk, dini inançla yan yanaydı. Bugün Fransız varoluşçuluğu, ateizm yanlısı görünme eğilimindedir; fakat bu, mutlaka gerekli değildir."*

Nüanslar ve çekincelerle içi boşaltılmış ve üstelik "mutlaka gerekli de olmayan" bu sözde ateizm deklarasyonuna ne kadar da hayran olunacak. Materyalizme gelince, Sartre'ın; onu çağdaş düşünceden silip süpürmekten ve Marksizmi o konuda düzeltmekten ve zamanında "hizmet görmüş ama, yaşlanmış" bir materyalizmin saçağı altından çıkmaktan başka tek bir kaygısı yoktur.

Ve diğer varoluşçular da aynı nakaratı tekrarlıyor ve hep bir ağızdan Marksizmden, "haklı olarak sahiplendikleri pozitivitenin güç kazanmamasına nasıl bir katkıda bulunduğu sorgulanabilecek olan, şu üstünkörü metafizikten sıyrılmasını"** talep ediyorlar.

Biz cevap verebiliriz: Bizim materyalizmimiz, bir yandan, bilincin dışında bir varlığın olduğu iddiasına ve öte yandan da, bilimin her çağda, madde-hareket bütünlüğü sunduğu yolundaki bilimsel bilgiye dayanır. Bu materyalizmi inkar etmek, hem dış dünyanın varlığını ve hem de, bu dünyanın bilimsel bilgisini inkar etmek demektir. Fideistler ve varoluşçular bu inkarı bizden talep ettiklerine göre, kendileri daha önce bu yoldan geçtiler. Ve önceden bu vazgeçiş gerçekleştiği içindir ki, inancılık ve varoluşçuluk arasında anlaşma sağlanabiliyor. Hatta garip denebilecek derecede kolayca sağlanıyor, çünkü Sartre'a göre varoluşçuluk, hem itikat sahibi olanların ve hem de ateizme yönelenlerin ortak doktrinidir.

Bununla, Sartre'ın, yarın ayine gideceğini söylemek istemiyorum (onun çömezlerinden pek çoğunun, varoluşçuluk adı altında, tanrı sayesinde içinden çıkılan saf ve basit metafizik korkuları iş edindiklerinden söz etmeyeceğim; onlar için, varoluşçuluk, artık bir biçimde dindir ve dinci dönüşümün gerçekleşmesi -eğer hâlâ tam gerçekleşmediyse- pek zor bir mesele de değildir). Yeniden Sartre'a dönersek; söylemek gerekir ki, varoluşçu fideizmin durumu *daha da karmaşıktır*. Fideizm ve varoluşçuluk arasındaki tartışmanın devam edebilmesi; onların birlikte Marksizme yönelttikleri manevra sürebilmesi için muhatabın da yaşaması gerekir. Öyleyse, bir tür dönüşmemiş varoluşçuluğa da hâlâ ihtiyaç vardır.

Bu manevranın birileri nezdinde başarı kazanma şansı, bunun ipliği pazara çıkmış geleneksel bir manevra olduğunun göz ardı edilmesi koşuluyla vardır. Zira varoluşçuluk, idealizm ve fideizm arasında, birini diğeriyle karıştırma iste-

* Action.

** Jean Beaufret, Confluences dergisi, varoluşçuluk üzerine makaleler, Nisan 1945.

ği, Fransız idealizminin geleneğinde yeni değildir; zaten varoluşçuluk kesinlikle bu anlaşılmazlığın ürünüdür.

Sartre'a karşı bir haksızlık yapıyormuş gibi görünmekten kaçınmak için, burada izninizle düşüncemi açıklamak istiyorum: Ben karışıklık terimini, kesinolarak Sartre'ın felsefi düşüncelerine uygulamıyorum. Gabriel Marcel gibi, onu kapasitesizlikle suçlayan insanlardan değilim. Gabriel Marcel'in düşündüğü gibi, "Sartre'ın düşüncesinin henüz tamamen kendini açıklama düzeyine ulaşmamış bir düşünce"* olduğu görüşünde değilim. Ben, *"Varlık ve Hiçlik"*i okuduğumda, Gabriel Marcel gibi "yazarın, belirginlikle formüle etmeyi gerçekleştiremediği, saf bir gerçekçilik ve şüphecilik arasında istikrarsız bir dengede olup olmadığı bile sorulabilir."** şeklinde bir izlenim edinmedim. Benim açımdan, Sartre'ın düşüncesi, eserinde baştan sona yeterince iddialı görünüyor. Kendi anladığım anlamda karışıklık, Sartre'ın bize önerdiği felsefi düşüncenin içeriğinde değildir.

Fakat, gerisi biliniyor; felsefi bir düşünce, kendisini çevreleyen tarihsel koşullardan hiçbir şekilde bağımsız değildir. Fransız varoluşçuluğunun ortaya çıktığı felsefi düşüncedeki karışıklık, ortaya çıktığı tarihsel koşulların sonucudur. Bu koşullar incelenmeden, yani varoluşçuluğun ortaya çıktığı anda Fransız felsefesinin içinde bulunduğu durum, bu felsefi durumun cevap verdiği ve artık veremediği ihtiyaçlar göz önüne alınmadan, bu karışıklık giderilemez. Birinci incelememizin konusu bu olacaktır. İkinci olarak; Sartre'dan birkaç yıl önce Fransız felsefe çevrelerinde varoluşçuluğu yaymaya girişenlerin amaçlarının ne olduğunu açıklamaya çalışacağız.

Hemen belirtelim ki, varoluşçuluğun ilk yayıcılarının, iki savaş arası dönemde, tüm savaş araçlarından yoksun kalmış ve yaşlanmaya yüz tutmuş egemen felsefi sistemlere karşı, Kierkegaard'dan ve hatta Heidegger'den esinlenmelerinin, kendilerince makul nedenleri vardı. Buradan ise, bir karışıklığın doğması normaldi. Kendi himayeleri altında takdim ettiklerini, öfkeyle reddetmeye mecbur edilen varoluşçuluğun ilk yayıcılarının; kendilerini, eski öğretileri yanlış anlayanlar olarak ele alan militan dinler tarafından gelen saldırıyı, tamamen kendi konumlarını yıkmaya devam eden bu dinlere karşı döndürmesinden doğan karışıklık normaldi. Görülüyor ki; karışıklık yaratmayı tasarlamaya ihtiyaç yoktu; zaten tarihsel koşullar onu yaratmaya yeterliydi.

* *Homo Viator*, ed. Aubier.

** Agy.

Birinci Bölüm

SAVAŞTAN ÖNCE FRANSA'DA FELSEFİ DURUM

Fransız felsefesi, 1914-18 savaşından sonra sakin bir dönem yaşıyordu ve neredeyse, yerici ve aşağılayıcı herhangi bir amaç taşımaksızın söyleyecek olursak, taşralı bir felsefe olarak bile adlandırılabilirdi. Hâlâ, resmi olarak kesin aklın egemen olduğuna inanılan politik bir yaşam rejimi içerisinde Fransız felsefesi, bir nevi prenslik gibi yaşıyordu. Tekrar edelim, biz bu sözleri eleştiri olsun diye söylemiyoruz. Örneğin Alman felsefesinin en parlak döneminin, felsefi anlamda olduğu gibi, politik anlamda da prenslikler dönemi olduğunu yeterince biliyoruz. Fransız felsefe prensliği, yabancı felsefi prensliklerle, uzaktan, ama mükemmel ilişkiler sürdürüyordu. Bu prensliklerin kendisiyle tamamen aynı yasalara tabi olduklarına inanmıştı ve gerçekte, başka yerlerde olduğu gibi Fransa'da da, felsefe topluluğunun kendi temel yasası, ortak bir temeli, kendi idealizm incili vardı. Fransa'da Hamelin'in "*l'Essai sur les Elements principaux de la représentation*"u ("Temsiliyetin temel öğeleri üzerine deneme"), İngiltere'de F. H. Bradley'in büyük kitabı "*Apparence et Réalité*" (Görüngü ve Gerçek), Gentile'nin İtalyan faşizminde oynadığı önemli resmi rol, politik rejimin karakteri ne olursa olsun, idealist gerçeğin olduğu gibi korunacağının kesin garantisi idi. Almanya'ya gelince; Einstein ile bir başka alanda kurulmuş olan ilişki, filozoflarla henüz yeniden kurulmamıştı. Fakat, Alman fikir dünyasının da, altüst edici yenilikleri ileri sürmeyeceğinin garantisi olarak Kantçı diktatörlüğe güven duyuluyordu. Amerika'da ise biraz kaygı verici James olayı olmuştu; fakat bu, artarda birçok felsefeye sahip olmuş bir insandı. Fransa'da tanınmış olanı ise, Bergsonculuk tarafından yönlendirilmiş ve sonra da nötralize edilmişti. Bergson olayı da, zaten önceden tümüyle çözüme bağlanmıştı. Öte yandan Bergson, belli belirsiz irrasyonalist yeni yetmenin romantik eğilimlerini kanalize etmek bakımından yararlı da oluyordu. Herkes, rasyonalist idealizme ait olmayan her şeyin tam bir gerileme içerisinde olduğuna kani idi. Yani durum mükemmeldi.

Kuşkusuz bu, bütün Fransız felsefesinin tek tip olduğu anlamına gelmez. Fransız felsefesinde "tatlı çekişmeler" sürdürülüyor, romandan söz ediliyordu. Kuşkusuz, Alain'in kendisi de, görünürdeki bazı tutarsızlıklara müsamaha ediyordu. Dış dünyanın varlığının inkâr edildiğini duyduğu zaman, şapkasını başına koyup salondan çıkmak zorunda kaldığını sınıfında açıkladığının söylenmesine izin veriyordu. Kuşkusuz Alain, maddenin varlığını ve determinizmi inkâr ediveren bu çağdaş fiziğe karşı "bu çağın fiziği, şeytan avcıları gibi güldürecek ve öyle anılacak"* diye

*"*Vigiles de l'esprit*", Gallimard Yay., 1942.

de yazdı. O da bazı bakımlardan faydalı oldu: Birkaç yıl boyunca gençlikteki bazı dağınık eğilimleri kanalize etti, gençler de çabucak yola geldiler. 1908'de kendi asıl adı olan Bay Chartier kimliğiyle, Hamelin'le girdiği tartışmada olduğu gibi, iş, ciddi sorunlar üzerinde tartışmaya gelince, Alain ile anlaşmak zor olmuyordu. Majestelerinin muhalefetine müsamaha göstermek, iyi örgütlenmiş felsefi demokrasinin avantajı olsa gerek... Felsefi yaşamın temeline gelince; bu, Hamelin idealizmi ve Brunschvicg idealizmi arasındaki çok canlı muhalefet ilişkilerinde ifadesini buluyordu. Biri, kavramsal ve sistematik, diğeri tarihsel ve bilim-ötesiydi; biri bilimle ilişkisinde felsefenin tamamen özerkliğinin kanıtı, diğeri de iyi etüt edilmiş bilimler tarihinin idealizmi teyit etmekte olduğunun kanıtıydı. Hâlâ biraz sabırlı ve meraklı olanlar için bu idealizm biçimlerinden biri adına diğerine karşı ciddi ve kaba olmak eğlenceli bir şeydi. Hamelin'in Aristocu olduğu ve Aristo'nun da sekiz yaşındaki bir çocuğun zihniyetine sahip olduğu ileri sürülebilirdi. Aynı şekilde Brunschvicg'in felsefesinin, bir bütünlükten yoksun olduğu iddia edilebilirdi. Hamelin'in kendisi artık yaşamadığı için, ona yönelik eleştiriler daha yeğin ve kabaydı. Bay Le Senne'in tez imtihanı sırasında M. Robin'in fırsatı girişkenlikle değerlendirip yaptığı gibi, Hamelin'in takipçileri, onun, üniversitedeki felsefe çevreleri tarafından hiçbir zaman kabul görmediğini hatırlatmakta ve isyan etmekteydiler.

Fakat nihayet, herkes aynı çatı altındaydı ve hepsi de aynı derecede idealist olan doktrinleri ayırmakta olan ayrıntılar üzerindeki tartışmalar, gerçek bir oyalamaydı. Belki biraz da Bizansvari bir kavgaydı.

Aslında Fransız felsefesi, tümü 19. yüzyılın keşifleri tarafından felsefeye devredilen sorunların hepsini yeterince kapsıyordu. Şunu söylersek, bu keşifleri biraz basit, ama doğru bir şekilde özetlemiş oluruz: 19. yüzyıl boyunca, felsefi alan, karmaşıklığın bir ileri basamağına yükselmişti ve felsefenin artık üzerinden atlayamadığı yeni gerçekler ortaya çıkarılmıştı. Bu gerçekler en başta zamanla ilgiliydi. Kartezyen felsefenin zaman üzerine kafa yormaktan ne kadar kaçındığı bilinir. Descartes, aslında anın felsefesine sahipti; eğer doğada diğerlerine referans görevi yapan anlık bir hareket olmasaydı, kendi fiziğinin çökeceğini söylüyordu ve bu anlık hareket, ona göre ışığın yayılmasıydı. Böylece Descartes, zamanı yeniden psikolojiye ve hafızaya havale etmekteydi. Hafıza yanlışlıkların taşıyıcısı olduğundan, düşünce de net ve ayırt edici olabilmek için, anlık olmalıydı.

Spinoza'da da, zaman sorununun üzeri, Descartes'da olduğundan daha sistematik bir biçimde örtülüyordu, çünkü Spinozacılık, Dekartçı an problemini de ortaya koymuyordu. *Ethique*'in ikinci bölümünün V. belirlemesini hatırlatmak yeterlidir: "Zaman, varoluşun belirsiz bir devamıdır". Açıklaması da şöyle :

> "Ben, belirsiz diyorum, çünkü o, etkili neden tarafından belirlenemediği gibi, varolan şeyin doğası tarafından da asla belirlenemez; etkili neden gerçekte zorunlu olarak şeyin varoluşunu ortaya koyar, ama, onu ortadan kaldırmaz"*

Bunu, "gerçekten ve algıdan aynı şeyi anlıyorum." diyen VI. belirleme ve "kendi bedenimizin varlık süresince, ancak çok cüzi bir bilgi sahibi olabiliriz" diyen XXX. önerme tamamlar. Kanıtı da şudur: "Bedenimizin varlık süresi, onun özüne değil, doğanın ortak düzenine bağlıdır." Ardından gelen ve "dışımızda bulunan tekil şeylerin varlık süresi üzerine" - yani, çok sınırlı bir bilgiye sahip olabiliriz, ve bu aynı nedenle de, her tekil şeyin varlığı, bir başkasının varlığı ile belirlenmektedir- diyen XXXI. Önerme, aşağıdaki yorumla tamamlanır:

> "Buradan, tüm özgün şeylerin olağan ve bozuşturulabilir olduğu ileri sürülür. Zira, onların varlık sürelerine denk düşen hiçbir bir bilgi edinemeyiz. Ve şeylerin olağanlığından ve bozuşturulabilir olmalarından anlaşılması gereken de budur. Bunun dışında olağan herhangi bir şey de yoktur."

XLIV. önerme şöyle der: "Şeyleri olağan değil, tersine zorunlu gibi ele almak, aklın doğasından gelir", ve ekler: "Onları gerçekten algılamak, kendi içlerinde nasıl olduklarını bilmek isteği de aklın doğasından ileri gelir." Birinci doğal sonuç, zamanı hayal gücüne havale eder: "Buradan, salt hayal gücünün, hem nispeten geçmişteki ve hem de gelecekteki şeyleri olağan görmemizi sağlayabileceği görülür".

> "Kuşku yok ki, zamanı da hayal edemiyorduk. Çünkü biri diğerlerinden daha hızlı veya daha yavaş, ya da eşit bir hızla hareket eden bünyeler hayal ediyoruz."

İkinci doğal sonuç ise, zamanı, mantıktan dıştalar: "Şeyleri, belirli bir ebediyete sahip olarak algılamak, aklın doğasından ileri gelir". Bu doğal sonucun açıklamasında, aklın ilkeleri, tekil hiçbir şeyi ilgilendirmeyen kavramlar olarak ifade edilir; "dolayısıyla, zamanla herhangi bir bağlantı kurulmaksızın ele alınmalıdırlar."

Kant'la birlikte, bu bakımdan bir ilerleme sağlıyor gibi görünürüz; zaman da mekan gibi, duyarlılığın önsel (a priori) bir biçimini teşkil eder ve öz anlamına adanmıştır. Ama yine de kartezyenci mekan anlayışının ürünü olan, mekanikçi aklın kaba tahminleri, varlığını sürdürür: Zaman ancak, mekan (uzay) biçimi altında sunulabilir:

* *"Ethique" (Ahlak)*, Garnier Yay., 1913. – Devamdaki alıntılar aynı esere aittir. *ç.n.*

> "Gene de, zamanı, kendi çizdiğimiz bir çizginin görünüşü altında dış sezginin bir konusu olmaktan başka bir şekilde ortaya koyamayız"*

Cavaillès'in tezinde gösterdiği gibi, mekana havale edilen zaman, orada içselleşir ve yayılabilir bir büyüklük olarak ortaya çıkar:

> "En başta, ardışıklık anlayışına yol açan şey, öznenin eylemi olarak harekettir ve dolayısıyla mekandaki farklılıkların sentezidir. Eğer bunu hesaba katmaz ve sadece biçimine bakarak özünü belirlediğimiz eyleme dikkat edersek (Kant)", belki böylece, o da yalnız ve yalnız "uzaysal sentezde, mekanı hesaba katmayarak", zamanın tasarımına ulaşacağız. Peki eğer mekan, zamana göre öncel, yani "sentezin kendisinden daha önce, verili değilse" o zaman, hesaba katılmaması nasıl mümkün olacaktır?"**

Klasik felsefe, bu zaman mevhumundan yoksunluğu; Kant'ın dönemine kadar bilimin gelişmesinin zamanla karşılaşmayı ve temel bir olgu olarak hakkında fikir yürütmeyi zorunlu hale getirmeksizin mümkün olabildiği olgusuyla açıklar. Ancak 19. yüzyılın başında klasik mekanikteki gelişmeler gündeme geldiğinde, Laplace'ın hipoteziyle birlikte göksel mekanikte, Clausius ilkesiyle birlikte fizikte ve evrimcilikle biyolojide kendini dayatmaya başlar, eksikliği ve gerekliliği hissedilir.

Fakat, bu zaman mevhumunun yokluğu, Kant'a kadar normal sayılsa bile, Kant'tan bir buçuk asır sonra, benzer felsefi sistemlerin tümünün, Kantçılık ve Dekartçılıktan başka bir şeye başvurmayarak ve sistemli bir şekilde, zamanı felsefi konu olarak işin içine sokan sonraki sistemlerin ve daha özel olarak Hegelciliğin bilgisini edinmeyi reddederek yerinde sayması da normal mıdır? Burada, ikinci bir soruna, zorunlu felsefi bir soruna geliyoruz: Felsefede zaman kavramının ortaya çıkışının neticesi olarak gündeme gelen, temel Hegelci buluşun, yani diyalektiğin göz önüne alınması. Eğer, zorunlu kavramını kullanıyorsam, açıkçası bu, yeni felsefi gerçeklerin kaçınılamaz olduğunu belirtmek içindir. Bizden önce gelen Fransız felsefe okulu bu gerçeklerden kaçınmadı; ama onlara, hangi yöntemlerle yer verdiğini görmek gerekir.

Fransız felsefesinde, tabii ki zamandan söz edilecekti, ama tekeli elinde tutan, bir sistemdi, Bergson sistemi. Zaman oradan başka yerde ortaya çıkmayacak ve orada da, süreye yayılarak, psikolojik bir izlenim biçimi altında belire-

*"Deduction trascendantale" (Deneyüstü tümdengelim), aktaran Cavaillès: *Methode axiomatique et Formalisme* (Gerçek metot ve biçimcilik), Herman et Cie yay., 1937.

** Agy.

cek ve başka yerde de görünmeyecekti. Hamelin zamanı, sadece kavramsal saf bir nosyon olarak sunmakla yetinmeyecek, onu, diyalektik bir an olarak ele alma çabukluğunu da, göstererek, işi zirveye vardıracaktı. Brunschvicg'e gelince; o da, *"Etapes de la Philosophie mathématique"* (Matematik felsefesinin aşamaları) ve *"Progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale"* (Batı felsefesinde bilincin gelişimi) adlı kitaplarında; Spinoza'nın, şeyleri belli bir ebediyet biçiminde kavramak anlamına gelen, aklın doğası konusundaki formülünü tekrarlamaktan öte bir şey yapmayacaktı.

Hegel'in önündeki sorun şuydu: Felsefi düşünüş (refleksiyon -ç.n.) bakımından zaman meselesinin, kaçınılmaz bir aciliyet olarak gündeme gelmesi karşısında, aklın devrimini hazırlamak gerekmekteydi. Kartezyenci akıl ile mekan arasındaki gibi, zaman öznesine uyarlanmış rasyonel bir çaba gerekliydi. Hegel'in yaptığı, bu hazırlığa girişmek oldu. Fakat, 20. yüzyılın ilk çeyreğinin Fransız felsefesi, bu çabanın yerini bir manevrayla doldurdu: Bu zaman problemini, bir felsefi sisteme, Bergsonculuğa emanet etti, o da bu konu üzerinde tekel kurdu. Bunun avantajı şuydu ki, zaman meselesi üzerine spekülasyonlar, çok hayati olmasına karşın, zorunlu felsefi sentezin genel koşullarından dışlanmıştı, bu dışlama sentezi de engellemekteydi. Zaman konusundaki fikir yürütmeler, aklın daha karmaşık bir biçimini, yani diyalektiği ortaya koymak ve geliştirmek yerine, irrasyonalist bir sistemin içine hapsedilmişti. Bu açıdan ve bu olumsuz süreç nedeniyle, zaman ve akıl alanı arasındaki ilişki yokluğu sürüp gitti.

Fransız felsefesinin, etkilerini engellemek için çaba sarf ettiği, öteki kaçınılmaz felsefi gerçeklere pek değinmeden belirtirsek, onlar karşısında da benzer savunma mekanizmasına başvurulduğu görülecektir.

Öncelikle diyalektik konusunda: Fransız üniversite felsefe çevresi, bir yüzyıl boyunca Hegelciliği görmezden gelmeye çalışmış olmasına rağmen, diyalektik olgusu karşısında tamamen suskun kalamazdı. Fakat kendiliğinden oluşan bir işbölümü nedeniyle, diyalektiğin kullanımı tek bir sisteme, Hamelin'kine rezerve edilecekti. Böylece, diyalektiğin motor unsur olacağı bir sentez, uzmanlaşma yoluyla engellenmiş oldu. Dahası Hamelin, diyalektiği, yetersiz ve yanlış bir şekilde kullanacaktır. Kuşkusuz, Hamelin'in Hegelci diyalektiği takip ederek, sonunda diyalektik materyalizmle karşılaşacağını düşünmek abes olur. Tersine, onun diyalektik anlayışı, Hegel'inkine göre çok geriydi. Hamelin'de söz konusu olan, birbirini izleyen farklı kavramların devrimci elenmesine dayalı, karşıtlıkların bir diyalektiği değil, birbiriyle bağlantılı zıtların diyalektiğidir. Hegel'de olduğu gibi, tarihsel olarak belirlenmiş aşamalardan geçen, tarih içinde bir diyalektik değil; tersine, tarihsiz ve nereden geldiğini kesin olarak tespit etmek imkansız olan bir diyalektik söz konusudur.

Çağdaş bir felsefe, yine de, tarih tarafından ortaya atılan felsefi sorunlar konusunda hiçbir şey söyleyemeyecek ve bunu yapmak, Brunschvicg'e nasip olacaktı. Fakat Brunschvicg'de olduğu gibi hiçbir diyalektik düşünceyi işe karıştırmadan tarihi ele almanın, ya da Hamelin'inki gibi hiç tarihe başvurmadan diyalektiği ele almanın herhangi bir tehlikesi yoktur. Böylece, Brunschvicg'le tarihe sahip olunacak, fakat, neyin tarihi? Burada söz konusu olan reel tarih değil, bilincin ilerlemesinin tarihidir. Peki bu tarihsel araştırmanın, mesela, artık savunulması imkansız bazı felsefi tutumları terk etmek gibi bir kazancı oldu mu? Oldu: Aristoculuk, basit bir şekilde yaşa göre zeka düzeyi ile ifade edildi. Aristoteles'in, sekiz yaşındaki bir çocuğun zihinsel düzeyine sahip olduğu, Saint Thomas'ın (Öteki adı "Didim"dir, İsa'nın on iki havarisinden biridir. Yeniden dirilişe inanmaması ile ünlüdür) da ondan pek ileri gitmediği iddia edildi. Ama tuhaf şey, Descartes (ve Spinoza) tamamen olgun sayılmasına karşın, Hegel'e bu ayrıcalık bahşedilmedi. Ne dediğini dinleme zahmetine bile katlanılmadan kendi evrensel somutluğuna havale edildi.

> "Burada çağdaş felsefe için, gerçeğin tam kavranmasıyla ilişkiyi ertelemenin veya işin içinden ustaca sıyrılmanın aracı, bir *kaçamak*tan* başka bir şey görmek gerektiğinden kuşku duyulmalıdır... Dekartçı bilim, bireyselin tamamen rasyonelleşmesine olanak sağladığından dolayı, *somut evrensel* (tümel) sorunu artık gündemde değildir. Somut evrensel, 16. yüzyıldan beri geçerliliği kalmamış bir soruna yaslanmaktadır. Hegelcilik bu durumda, tarihin üstün yargı normu düzeyine çıkardığı bir doktrinin başına gelebilecek en büyük bahtsızlığa uğramıştır. Bilimsel köklerinden başlayarak geliştiği şekilde "Dekartçılık ağacını", hesaba katmayı bilmediği için, daha doğmadan aykırı ve realiteyi es geçmeye mahkum bir doğa metafiziği oluşturdu... İşte neredeyse üç yüz yıldır *somut evrenselinin* anti-tezi, skolastik mantığın *soyut evrenseli* değil; Descartes'in, Spinoza'nın ve Newton'un anladığı anlamda pozitif bilimin somut evrenselidir... Hegelcilik, bilimsel bilgi karşısında, Alman romantizminin küçümseme anlamsızlığına kefaret ödüyor ve kendi savunucularına da ödetiyor."**

Böylece, Brunschvicgci idealizmin tekeli altında olan tarihe felsefi yaklaşımın, neyle sonuçlandığı görülüyor. Hegel sayesinde bilimsel bilgiye adapte olma

* Bu söz M. Lalande'dan alınmadır. *Revue philosophique* (Felsefe dergisi), 1922, sf. 274.

** Brunschvicg: "Les *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*" (Batı felsefesinde bilincin ilerlemesi), 1927.

olanağı sağlayan düşüncenin, muazzam ilerlemesini mahkum etmekle sonuçlanmakta ve bunu da donmuş, aşılmış bir sistem olan Dekartçılık yararına gerçekleştirmektedir. Brunschvicg tarafından onca alay edilen Saint Thomas'a bağlılık ise, kendi başına, mekanik Dekartçılığa bağlılıktan daha geri bir şey değildir.

Geriye, genel nitelikleri aşağı yukarı belirtilmiş, son bir mesele kalıyor. Bireylerin mevcut toplumsal örgütlenmeye katılımlarının giderek daha da acil bir özellik kazanması, eylemin sorunlarının felsefi açıdan incelenmesini giderek daha kaçınılmaz hale getiriyor: Bunları, bir ahlaki sunum adına es geçmek, artık yeterli değildir. Bu eylem (etki) sorunları, Marksizm tarafından ileri sürülen 19. yüzyılın dört belirleyici felsefi hükmünün özüdür. Bunların kaçınılmaz olduklarını bilmek için kendini Marksizmle sınırlamak zorunlu değildir. Bu işle ilgilenen başka sistemler de var. Örneğin; Kierkegaard ve Nietzsche ile varoluşçu akıma güdümlenmemek için, Fichte'nin "hareketli ben teorisi"nden, Schelling'de ben kavramından ve kavramın sınırlarından söz etmek yeterlidir. Fransız felsefe okulu, bu sorunlara, zaman, diyalektik ve tarihin dayatmalarından daha az katlanmak istedi. Bununla birlikte, bunları hiç anımsatmamak imkansız olduğundan kolay çözüm, bu konuları katolik bir düşünüre, Maurice Blondel'e havale etmek oldu. Ve daha önce üç kez sergilediğimiz aynı yöntem -yani tekel ve saptırma- izlenerek söylenirse, eylem (etki), herhangi bir bireyin basitçe keşfedeceği bir şeye dönüştü. Bu durumda da, bir köşede gizlenmiş İncil'deki tanrıyı keşfetmemezlik edilemezdi.

Bu özgün ve yapay koşulların tek faydası; en azından felsefi bir diyaloga ve görünüşte de olsa özgür dinsel bir tartışmaya olanak veriyor olmasıydı. Ama bu tartışma sıkı bir şekilde akademik düzeyde kalıyor, yani başından itibaren, belli sınırlar içinde tutuluyordu. M. Blondel'le eylem (etki) konusunda tartışılabilirdi, ama çok ileri gidilemezdi. Ve eğer onunla görüş birliğine varırsanız, bir tane daha mürit kazanmış olacaktır. Görüş birliği yoksa, bu, tanrının katolik eylem postulatları içerisinde kendiliğinden içerildiğini düşünmediğiniz manasına gelir. Bergson'la zaman konusunda tartışılabilirdi; ama, sorunu gerçekten ortaya koymaksızın ve mesela zaman teorisini Einsteinci izafiyet teorisiyle nasıl bağdaştırdığını sormaksızın. Yine, Einstein'ın keşiflerinden sonra hâlâ, Kant'ın deneyüstü estetiğinin varlığını sürdürüp sürdürmediği de sorulabilir, diyalektik tartışılabilirdi. Ve M. Parodi, şunu söyleyebilirdi:

> "Belki varlığın ve entelektüel etkinliğin tek ve üstün yasasını artık görmeyebiliriz. Ama, Hegel'den ve Kant'tan sonra da cazip gelmeye devam ettiyse; bu, bütünüyle tesadüf olmasa gerek. Onun gerçek ve bereketli bir değere sahip olduğuna içten inanıyoruz."*

**Du positivisme à l'idéalisme* (Pozitivizmden idealizme), 1930.

Brunschvicg de, kendi cephesinden, Kızılderililer'in (Peaux Rouges) bir parodisini uygulamaktaydı: "Tanrı insanı yaratmak için kili ateşe koydu, insan ilk fırınlamada yeterince pişmedi; bu tezdi: Beyaz insan böyle oluştu. İkinci denemede yandı, bu da anti-tezdi: Zenci böyle meydana geldi. Üçüncü fırınlama ise başarılı oldu, sonuçta ortaya çıkan, tam anlamıyla insandır. Bu da sentezdir, yani Kızılderinin kendisi."

Tarih de, tamamen akademik bir tarzda olmak üzere tartışılabilirdi. Tarih konusundaki tartışmaların bizzat kendilerinin de, içinden çıktıkları tarihsel koşullarla açıklanabilecekleri ve öteki felsefi durumlar gibi, bu tarihsel koşullardan başka bir kökene sahip olmadıkları göz önüne alınmaksızın, tartışılabilirdi.

Öte yandan, içinde bulunduğumuz, sınırları ve çerçevesi belirlenmiş ve tümüyle kontrol altındaki felsefi alandan her türlü taşma riskine karşı kullanılacak bir korkuluk, yine de her halükarda vardır. Bu korkuluğun adı, idealizmdir. Sıkı katolik gelenekten gelen düşünürler dışında herkes idealisttir. Ama, küçük bir grup olan bu katolik düşünürlere, hoşgörülü bir dostlukla, biraz üstün bir değer verilir. Felsefi olarak saçma ve aşılmış realist tutumlara sadakat göstermeleri övülür. Kendilerine bazen, teoloji alanındaki zorluklardan sıyrılmanın en iyi aracı olarak idealizm bile önerilir. Eğer felsefe, genel olarak bizim prenslik diye adlandırdığımız yönetim altında yaşıyorsa; katolik felsefesi de kendince, Saint Thomas çevresinde gruplaşmış ruhani çevrenin sükunet içindeki varlığını sürdürmektedir. Hâlâ, inanç için tehlikenin üniversite rasyonalizminden geldiği çağda yaşandığını sanan bu ruhani çevre, laik prenslikle birlikte rasyonalizme saldırıya geçer ve akıl tapınmacılığı her tarafı sarar. Akla karşı, hiç de gerçekçi olmayan nedenlerle, derin bir saygı duyulabilir (ben bunu sadece ruhani çevre için değil, prenslik için de, söylüyorum). Zaten, bu katolik felsefesi materyalist değildir ve herkesin bildiği gibi, önemli olan da budur. Nihayet Maurice Blondel gibi, ruhani çevreyi biraz öfkelendirenler de, Thomistlerden daha uzlaşmacı bir tutum da almayı kabul ederler. İdealizme karşı realizmi benimsemez, ama her ikisini de aynı düzeyde görürler. Şimdilik, bu bile yeğdir.

Her halükarda, kolay kazanılmış bir zafer atmosferi ve kesin bir barış egemendir. İdealizm, kesin olarak yeniden tartışma konusu yapılması imkansız olan bir üstünlük kazanmıştır. M. Le Senne, idealizme tapan kitleyi genişletme zamanının geldiğine inanmaktadır. *Introduction à la Philosophie*'de (Felsefeye Giriş) şunları yazar:

> "Kitabın asıl amacı, felsefeye yeni ilgi duyanları, mutlak idealizmin, daha açıkçası somut ve kişisel idealizmin zihniyetine sokmaktır der... İdealizm, modern düşüncenin en önemli olayını oluşturdu... Burada-

> ki gibi bir girişte, tinsel birlik ihtiyacına yanıt verecek, yeterince koordineli, herkesin kendi amaçlarına ve şahsi karakterine denk düşen bir tarzda yönlendirip şekil verebileceği kadar esnek bir sonuç önermemek, felsefeye ihanet olurdu. Burada, idealizmin tinselciliğe evrildiği tanıtlanacaktır; ruh, akla aykırı bir sonuç ortaya çıkarır mı?"

Değişik felsefi temalara reva gördüğümüz ve zayıflatılmaları için kaçınılmaz olan tecrit edilmişlik durumu nihayet hedefine erişmiş görünüyor. Şimdi artık, uzmanlaşma yüzünden birbirinden ayırdıklarımızı yeniden yakınlaştırmanın ve gerçek felsefi ihtiyaçların üzerini örtme hedefi doğrultusunda çaba sarf eden, farklı sistemleri de yeniden uzlaştırmanın zamanı gelmiştir.

> "Hamelin ve Bergson'un, her ikisinin de eseri", diye yazar M. Le Senne, "kendi tarzında tinselcilikle işbirliği yaparlar... Özgün davranışa dönüşmeden önce, daha anlaşılır bağıntılara bölünen Hamelinci 'bağıntı', Bergson'un bizzat kendisinin, havada patlayan havan topu mermisiyle mukayese ettiği, Bergsoncu 'süre'den (müddet) pek o kadar farklı değildir."*

Çok açıktır; Hamelin'in ve Bergson'un eseri, "ruha eşit derecede bağlı kalmayı" ifade ederler. İkisi de, "özgürlük ve özgürlüğü yüce erdemlere yönlendiren", ruhu (tin) teşkil eden karakterlere aynı derecede saygılıdırlar.

İşin özü, görüldüğü gibi, tini sevmektir. Brunschvicg kendi cephesinden, maneviyattan söz etmekle işe başlayıp maneviyatçılığa girişir. Maurice Blondel'e gelince, katolik olduğundan dolayı, maneviyatçılık onun zaten kendi işidir. İdealizmden maneviyatçılığa bu dönüşüm, oldukça anlamlıdır. O çağda bunun, neyi ifade ettiğini görmek basittir. Ama idealizmden maneviyatçılığa dönüşenlerin, bunun temelsiz bir dönüşüm olduğunu ve kısa bir süre içerisinde her şeyin değişeceğini, anlamalarını beklemek o kadar kolay değildir. Politzer, "*La Pensée*" dergisinin ikinci sayısında (Temmuz-Eylül 1939) şöyle yazmıştı:

> "Üniversiteli idealistlerin başına gelen macerayı hatırlamak gerekir. Bilime ve materyalizme karşı tumturaklı sözler etmek söz konusu olduğu vakit, nasıl da şişirilip havalara sokulmuşlardı. Şimdi maksat hasıl olduktan sonra, havaları geri boşaltılıyor."

[İdealist filozof da olunsa, yeni problemlerin gereklerinden sonsuza kadar kaçınılamaz. Geleneksel maneviyatçılığın, yeni felsefi boyutları -zaman, tarih, diyalektik, eylem- içselleştirme konusundaki temelsizliği ve güçsüzlüğü karşı-

*Age.

sında idealizm, yeni bir manevraya girişecektir. Bu manevra, varoluşçuluktur. Bu ise, sıkıntılı ama nispeten de kolay bir iştir. Zira, *Fransız idealizmi varoluşçuluğa gebeydi.*

Bunu göstermek için; çağdaş Fransız felsefe sahnesini genel çizgileriyle böylece özetledikten sonra, onun önde gelen aktörlerinden her birinin anti-Hegelci idealizmini de ortaya çıkarmamız gerekir. Varoluşçuluğa, yolumuz üzerinde kaçınılmaz olarak rastlayacağız ve onda bazen gizli, ama her zaman reel bir fideizmin ifadesini görmek, bizi şaşırtmayacak. Yukarıda ana hatlarını çizmiş olduğumuz maneviyatçı (tinsel) atmosferin genel durumu, bizi buna hazırlamış olmalıdır.]

İkinci Bölüm

I. FRANSIZ FELSEFESİ, VAROLUŞÇULUĞA GEBEDİR

Çağdaş Fransız idealizminin derin anlamı açıktır. Yüzeysel farklılıklardan yola çıkıp titizlikle korunan gösterişli tartışmaların ötesinde, Lachelier'in sahte rönesansından doğmuş felsefeler, aynı gelişme yasalarına ve aynı işlevsel gerekliliklere, daha açık ifade etmek gerekirse, aynı felsefi politikalara itaat ederler: Hepsi de esas olarak anti-Hegelcidir. Düpedüz gerici anti-Hegelcilikleri, idealizmden varoluşçuluğa dönmenin platformunu oluşturmaktadır. Tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi varoluşçuluk, "Hegelci sistem" karşısındaki "varoluş" talebidir.

Anti-Hegelcilikten şu tutumu anlıyorum*: 19. yüzyılın tarihi ve felsefi deneyimlerinden doğan bütün felsefi zorunluluklara karşı tam bir inkarcı muhalefet - Çağın akılcı örgütlenmesi anlamında mekanikçiliğin** aşılmasını gerektiren bilimin ilerlemesi; tarihin temel önemi; bireysel ve sosyal varoluştaki dönüşümlerin alabildiğine daha hızlı gerçekleşmesi ve bilimsel ilerlemenin ifadesini bu dönüşümlerin hızlanmasında bulması olgusunda kendi kendini açığa çıkaran pratik eylemin temel önemi; bu dönüşümlere, insan tarihi biliminin yeni ilerlemelerine ve çağın temel gerçeğinin rasyonel entegrasyonuna uygulanan diyalektik yorum sorunu (bu dönemin belli başlı tarihi ve felsefi deneylerinden ortaya çıkan felsefi zorunluluklardır - çn.). Bu önemli konuların peş peşe sıralanışı, bu yan yana dizilişe bir yapı kazandırabilecek yegane açık öğreti olan diyalektik materyalizmden henüz çok uzak bulunuyor. Ne var ki bu konular, çağdaş

* Buradaki inceleme çok şematik. Bir süre sonra detaylarına yeniden dönme olanağına sahip olmayı umuyorum. - Yazarın notu. / Henri Mougin, bu satırları yazmasının üzerinden bir ay geçmeden öldü. - Fransız redaksiyonun notu.

**Ansiklopedistlerin -Diderot, D'Alambert- materyalizminin, giderek dönüştürüldüğü mekanik materyalizm kastediliyor - çn.

idealizmin kendisini bunların karşıtında konumlandırması için yeterli gelmektedir.

Bu karşıtlık kendini, aynı anda hem eleştirel bir inkarla, hem de onları bozuşturmak amacıyla bu konuların gerçek anlamdaki bir istismarıyla ortaya koyuyor. Bozuşturma, diyalektiğin tahrifiyle (dışarıdan ve içeriden tahrifat) ve gerçekte aralarında var olan sentezi imkansız kılmak için her bir sistemin bir konuyu kullanırken diğerlerini inkar ettiği bir işbölümüyle sağlanıyor.

1- Bergson ve Blondel'de Varoluşçu Anti-Hegelcilik

Bergson, zaman tekelini sömürür. Fakat zamanın müzakeresini yapmak için, tam da bilimsel anlamdaki zamanı inkar edip yaşanmış zamanı, süreyi, bilincin zamanını yeniden bulmak gerekir; bir zaman idealizmi elzem olur. Nasıl ki bugüne dek idealizm, mekanı ve materyalizmi, madde ve hareketi maddesiz ilişkilere indirgeyerek saf dışı bırakıyor idiyse, Bergson da, zamanı, "dayanaksız ilişkiler"in* idealizmine indirger.

"Akış kendi kendine yeterlidir ve akan bir şeyi şart koşmaz" diye yazar. Fakat bugüne kadarki idealizm, nesnesiz uzaysal** ilişkileri, akılla kavranabilecek ilişkiler olarak gösterir ve uzay idealizmi analitik geometrinin işlevleriyle buluşturma iddiasını taşırdı halen. Çağdaş idealizm ise, zamansal ilişkileri, akılla kavranamaz ilişkiler olarak tarif eder. Varoluşçu öznelciliğin yaşanmış deneyinden başka bir şeye varmayı iddia etmez. Söz konusu olan "Hegelci zaman yapısı"nın öznelci bir bozuşturulmasıdır. Aynı zamanda varoluşçu irrasyonel iddia; yani, her türlü rasyonel diyalektiğe direnen mutlak bir gerçek dışılık vardır. Bundan, pratik eylemin ve aklın, zekanın, bir ve aynı inkarın konusu oldukları sonucu çıkar. Araç üreten zeka, pratik etkinliğin işlevi, varoluşun (Bergson yaşam sözcüğünü tercih eder), -yaşam atılımı (élan vital) ve sempatiyle varoluşsal olanın çakışması olan- sezgisini kaybetti. Dolayısıyla aklın ve pratik eylemin reddi, bir o kadar bilimsel teori ve pratik için de geçerlidir. Yaşam atılımına yeniden kavuşmak için, "aklı köreltmek" veya "ona sırtını dönmek" gerekir. Bergson, biyolojik evrim öğretisini etkisizleştirmek için onu kendine siper alır; bilimsel psikolojiyi etkisizleştirmek için sübjektivizme yerleşir; ve bu evrim öğretisini öyle eğip büker ki sonunda ondan yaşam atılımını, Jaspers ve Heidegger'in özellikle hoşlandıkları uç bir duruma vardıran, yaşanmış olanın anti-rasyonalist bir öğretisini türetir. Yaşam atılımının sonunda Tanrı yer alır (Bergson, bu yerin tan-

* İdealizmin bu formülü Brunschvicg'e aittir.

** mekansal -çn.

rıya ait olduğunu açıklamakla bir süre daha bekleyecektir). Her halükarda Bergson'un varoluşçuluğu fideizme çıkar.

Maurice Blondel'in tekeli, pratik eylemidir: "Olmak, eylem demektir, her felsefe etkindir." Fakat bu pratik yalnızca basit dini pratiktir. İnsan etkinliği, adeta kendi etkinliğinin ötesinde bulunan bir şeye yönelirmiş gibi, anlaşılan kendiliğinden yöneldiği metafizik ve dini gerçeklikleri keşfeder. Yine bir uç durumdur söz konusu olan ("Akıl, bilinen yetersizliğiyle, sadece inancın doldurabileceği bir iç boşluğa karşılık gelir."). Bilimsel pratik, "anlaşılmazlığın ta kendisi" olarak reddedilir. Diyalektik; ama insan başarısızlığının, "sistematik hayal kırıklığının" salt öznel diyalektiği. "Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz?" sorularının varoluşçu etkileyiciliği. Korkunun ve kaygının etkileyiciliği. Düşünce evrenseldir, salt bir düşünme değil, "tarif edilemez bir özgünlüktür":

> "Yaşamın cereyan ettiği yere, düşünce de cereyan eder ... Düşünce, bu dünyaya aittir ve ona derin bağlarla bağlıdır; fakat bu düşünce bu dünyadan değil, onun değilmiş gibi bu dünyanın içindedir."*

Böylelikle, varoluşçuluğun tam ortasında bulunmaktayız. Biçimi, temeli gibidir: Ve bu varoluşçuluk dolaysız olarak dinci, klerikaldır; "eksiksiz savunma" olarak kabul ediliyor. Kierkegaard'ın esiniyle örtüşür. Büyük olasılıkla Blondel, Kierkegaard'ı tanımıyordu; fakat Pascal'ı tanıyordu ve varoluşçuluk, gerçekte, katıksız fideizmin bayağı ve geleneksel biçiminden başka bir şey değildir.

Biraz sonra inceleyeceğimiz nedenlerle idealizm, varoluşçulukla da tanışmak zorunda idi, Bergsonculuk ve Blondelcilik artık işlevsizdi. Birincisinin işi bitmiştir, ikincisi daima marjinal kalmıştır. Bergsonculuk artık yalnızca Edouard Le Roy aracılığıyla, Bergsonculuğun kendisinde idealizmin önceliği iddiası altında savunuluyor. Bu öğreti idealizme katıldı; bu nedenle tekelci idealizm ona, müsamaha edildiği özel bir alan bahşetti. Uzun süredir rasyonalizmin iki yanlış biçiminin, akademik idealizmin ve kilise Thomizminin çifte baskısı altında bunalmakta olan Blondelciliğe gelince, o da üniversite ve kilisede, kendisine göz yumulan özel bir alanı temsil eder. Onun varoluşçu olanakları daha dolaysız ve açık olmakla birlikte son derece yoksuldur. Ve her şeyden önce ihtiyaç, fideist varoluşçuluğun kabul edilmiş bir biçimine geçmek zorunda olan idealizme deneyim sağlamak olunca, bu geçişi gerçekleştirmiş bulunan Bergson ve Blondel'in öğretilere aynı süreci tekrar ettirmek, her türlü kanıtlama gücünden yoksun belirsiz bir figüranlık değeri olacaktı yalnızca.

* Alıntıların tamamı "Le *Problème de la philosophie catholique*"ten yapılmıştır. Paris, Bloud et Gay, 1931.

Klerikal felsefe, sahte rasyonalist idealizmin imana gelmeye zorlandığının gösterilmesine ihtiyaç duyuyor. Bu amaçla, zaten imana gelmiş öğretilerden yararlanmak elverişli olmuyor. Diğer bir ifadeyle, iki öğreti de uzun süre boyunca, her biri kendine özgü süreciyle, idealist atmosfere kendi bulutlarını, yani bunlar olmadan tamamen kuruyup kalacağı varoluşçu nem miktarını taşımakla tüketti kendini. Ne var ki, varoluşçuluğun bir keşif olarak ortaya çıkması gerektiği anda bu öğretiler, fazlaca uzun bir süredir taksitle satılan öğretiler ve önceden imana gelmiş olmalarının bedelini öderler. Onları tüm kamuoyu önünde hareket noktası seçmekle, varoluşçuluğun imana gelişini gerçekleştirmek olanaklı değildir artık. Bergson, hesabının sonucunda, yaşam atılımının sonunda tasavvur ettiği yeri tanrının işgal ettiğini kaygısızca görebilir. Öğrencisi Le Roy ve de Maurice Blondel'in ise, varoluşçu bir tarikata dönüşmesi için idealist topluluğa baskı uygulamaktan başkaca bir rolleri yoktur. Ayrıca, idealizmin sahte rasyonalist akımlarının fideizm eğilimi, katolik düşünceye, bu idealizm biçimlerinin kendisini aşma ve saf, yalın bir klerikal varoluşçuluk ortaya çıkarma olanağı tanıyorsa; Fransa'ya Alman varoluşçuluğu ithal ediliyorsa eğer; o halde hiç kimse kalkıp, anlaşmalı sessizliği, Fransa'ya Heidegger, Jaspers veya Scheler etiketi altında sokulan her şeye Bergson ve Blondelciliğin nüfuz etmiş olduğu, söz konusu olanın onların neredeyse salt bir tekrarlarından başka bir şey olmadığı iddiasıyla bozmayacaktır.

Böylece görünen o ki, Bergson'un ve Blondel'in öğretilerinin Fransa'da fideist varoluşçuluğun oluşmasında yalnızca tali bir rolü var. Fakat, uygun zemini onlar hazırlamışlardır ve klerikal felsefe, idealizmin yavaş seyreden fideist evriminin yerine, sırf yurt dışından geldiği için yeni olarak ilan edilen bir sistemin hoyrat müdahalesini tercih ettiği zaman, yine zemini aracı kişiler şahsında işleyen onlar olacaktır. Ama bu sürecin ilk basamağını, idealizmin imana gelmesi veya daha doğru bir ifadeyle, fideizme türdeş, halen onunla tartışan bir öğreti olmak yerine, tamamen açıkça fideizm olmayı kabul eden bir öğreti olmak için imana gelmesi yönünde bir etkileme çalışması oluşturuyor. Varoluşçuluğun mucizesi bu olacak.

2- Hamelin olayı

Savaş öncesi idealizm koşullarında varoluşçuluğa ilk iman getirenler, Hamelin'in öğrencileri oldu. Fakat, göreceğimiz gibi, onların varoluşçuluğa eklenmeleri oldukça basitleştirilmiş, hatta biraz da suni olarak tertiplenmiştir. Varoluşçuluk kendini ısrarla hakim kıldığında, onlar şunu tekrar etmekle yetindiler: Varoluşçuluk *biziz*. Felsefi deneyim, Hamelin'in kendisinde karşılaştırılamayacak

kadar daha zengindir, hatta, birinci dünya savaşından önceki döneme dayanması basit olgusu nedeniyle daha önemlidir. 40 yılı aşkın bir süre önce Hamelin, Fransız dilinde ilk kez "varoluşçu" sözcüğünü kullandı.

Hamelin'in anti-Hegelciliğini, onun varoluşçuluğundan ayırmak mümkün değildir. Dıştan anti-Hegelcilik: hiçbir felsefi bilginin dikkate alınmadığı salt kavramsal bir yöntem; bilim üzerine düşünmenin reddi; doğal seçilim determinizminin yerine, idealist bir ereklik kayracılığı koymak amacıyla Lachelier'inkine benzer bir çaba. Bu kavramsal yöntem, her türlü insanlık, bilinç ya da akıl tarihinin dışında hareket eder; zaman, kavramsal tümdengelimin on iki veya on beş momentinden sadece biriymiş gibi adeta parantez içine alınır. İçerden anti-Hegelcilik: Hamelin diyalektiğe başvurduğunu iddia eder, ama onu körelmiş bir alet gibi kullanır. Bu, tinsel bir diyalektiktir. Diğer yandan bu tin, metafizikten ve bir o kadar tarihsellikten uzaktır. Bu, insan aklı değil, ilahi bilinç değil, insan bilgisinin diyalektiği değil, bu yaratılış diyalektiği de değildir. Bu, yalın, herhangi bir tanımlaması olmayan bir postulat olarak -ki o tam da idealist postulattır- konulmuş bilinçtir. Dolaysıyla diyalektik kurgusaldır ve sonunda "kişilik" olarak keşfedeceği şeyi, başında "bilinç" adı altında sunacaktır. Oysa kişiliğe ulaştığında, diyalektik olmayı bırakıp salt, yalın bir varoluşsal ifade haline gelir. Nihayetinde diyalektik alet tamamen tahrif edilir: Hamelin itinayla, kavramların inkar edildiği ya da birbirlerini dışladığı Hegelci çelişkiler diyalektiğinin yerine; kavramların birbirlerini dışlamadığı, yalnızca karşılıklı etkileşim halinde oldukları ve adeta birbirleriyle dayanışma içinde olduklarını ilan ettikleri bir karşıtlıklar diyalektiği ikame ettiğini iddia eder. Hamelinci diyalektik, bir uzlaşma diyalektiğidir.

Varoluşçuluk, bu uzlaşmanın sonunda yer alır: Kavramsal tümdengelim, Hamelin'in kavramdan başka bir şey olduğunu ileri sürdüğü şeye varır. Bu tümdengelim, var olan bir şeye, diyalektiğin çarptığı ve saplanıp kaldığı kişiliğe, ereğe, varoluşsal gerçekliğe varır. Uzun bir süre yayınlanmadan kalan bir notunda Hamelin, bu varoluşçu dönüşümü şöyle tarif eder:

> "Varlık zuhur eder ve mantık, soyut olmaktan çıkarak, somut ve varoluşsal olur."*

Hamelin, Kierkegaard'ı tanımıyordu kuşkusuz. Fakat o da, aynı problemi ortaya koyar ve aynı çözümü bulur. Diyalektiğin inkarıyla, varoluşsal alanı var etmek için aynı yöntemi kullanır. Kierkegaard, varoluşçuluğu diyalektik sentezin bastırılmasıyla elde etti. Diyalektik karşıtlığı en uç noktaya vardırarak, diyalek-

* İlk defa aktaran: Leslie J. Beck, "*La Méthode synthétique d'Hamelin*", Paris, Aubier 1935. Fransız felsefe literatüründe ilk defa varoluşçu kelimesi burada kullanılır.

tik yadsımayı engelleyerek ve bu karşıtlığı, sentezi olanaksız kılarak aşan gerçek bir devrimci olarak yaptı bunu. En uç noktaya vardırılmış ve çözümsüz çelişki böylece ebedileşir ve canlı, varoluşsal olur: Varoluşsal ben diyalektik süreç karşısında üstün gelmiştir. (Tümdengeliminin seyri içerisinde, yadsımanın yerine uzlaşmayı koyarak diyalektiği devre dışı bırakan) Hamelin, nihayet diyalektikle hesabını görür. Ardından, kişiliğe varıldığında, güncelliğin tam ortasına düşülür. Kişilik kendi kendine yeterdir; *varlığa ulaşılmıştır.* Artık kendi kendisinin karşısına çıkıp antitez olarak yadsıyamaz kendini, sentezden hareketle de kendini aşamaz artık; karşısına koyabileceği tek şey hiçliktir. Hamelin, varoluşun bu keşfinin, diyalektiğin ölümüne bağlı olduğu iddiasındadır.

> "Karşıtlık artık göreli değil, mutlaktır; her türlü uzlaşmaya meydan okur. Zira, uzlaşmayı tümden ortadan kaldırmak, çelişkilerin ayırt edici niteliğidir."*

Yani, diyalektik, ancak varoluşun söz konusu olmadığı durumda mümkündür; peki ama öyleyse diyalektik *nedir*? Tersinden de, varoluş söz konusu olur olmaz, diyalektik yoktur artık.

Bu ifade, ancak ve ancak idealizmin bir işlevi olarak mümkündür ve bir anlama sahiptir. Varlık bütünlüğünü, kişisel bilinçle özdeşleştirdiği ve bu bütünlüğü kişisel bilince indirgediği için Hamelin, bu bilincin dışında hiçbir varoluşa imkan tanımaz. Bu postulat idealizmden çıkarılınca, nesnel bir diyalektiği, örneğin şu dünyanın içindeki ben'in varlığını dikkate almanın önünde bir engel kalmamaktadır. Bütün diğer varoluşçularda olduğu gibi Hamelin'de de idealizm, *varoluşun tam da diyalektik olduğunu itiraf etmemek için,* varoluş adına diyalektiği yasaklar.

Yani burada, varoluşsal özne niteliğinde yaşamaya koyulan bir kişilik ve varoluşsal felsefe haline gelmek zorunda olan bir felsefe başlar. Fakat Hamelin, *önemli bir aczin ilk örneğini verir;* çünkü kişisel öznenin yaşama uyandıracağı varoluşsal bir niteliği tasavvur etme ve bu öznenin varoluşu üzerine felsefe yapma kifayetinden tamamen yoksundur. İdealizmin taşıdığı varoluşçuluk, sanal bir gebelikte sona erer. Varoluşsal embriyon derhal, tanımlanamaz varoluşçuluktan idealizme olan kendi gelişimini büyük bir hızla, tersi yönde takip eder.

> "Artık, insan öznelliğine varmış bulunuyoruz. O, hareket noktası olarak alındığında, idealizme varmanın zorunlu olduğunu kanıtlamak gerekiyor."

* Hamelin, "*Essai sur les éléments principaux de la représentation*" (Temsiliyetin Temel Unsurları Üzerine Deneme), Paris, Alcan. -Devamdaki alıntıların tümü aynı kaynağa aittir. ç.n.

Dolayısıyla Hamelin'in denemesinin son sayfaları, "ötekilerin nesnel unsurlarını ayırt etmek .... ve zorunlu, nesnel, rasyonel olana nüfuz etmek" için "bu öznel ve keyfi kargaşadan" kurtulmaya ayrılmıştır. Fakat söz konusu olan kuşkusuz, idealizmin yanlış nesnelliği ve yanlış rasyonelliğidir. Hamelin bunu daha yakından açıklar:

> "Bilimi peşinen kusursuz ve bilgi teorisiyle tamamlanmış olarak ve bu toplam bilginin tüm önermelerini akıl aracılığıyla kavranabilir bağlarla birbirine bağlanmış olarak tasavvur etmek hiç de söz konusu değildir burada. Çünkü şu andan itibaren, bu çifte nesne ve yöntem aracılığıyla felsefeyi tanımlamak yerinde olacaktır. ... Fakat böyle anlaşılan gerçeklik ve kesinliğin, gerçekte bizden sonsuz uzaklıkta bulunduğu ve mutlak rasyonalizm kusursuzluğa varana dek zorunlu olarak olasılık teorisi olarak kalmak zorunda olduğu açıkça ortadadır.

Hamelinci varoluşçuluğun iki parantez arasında adeta sırra kadem bastığına inanabilirdik, fakat bu kendi idealist kaynağında çözülüverme tarzı, bir bakıma idealizmden idealizme giden yol, kesinlikle ıskalanmış bir vuruş değildir:

1. İncelemenin sonunda, gerçeklik ve kesinliğin "gerçekte bizden sonsuz uzaklıkta bulunduğu" ve mutlak rasyonalizmin salt olası bir şeye indirgendiği görülüyor.

2. Hamelin, idealizmini, fideist biçimiyle yeniden bulur, öznelcilikten çıkarak tanrıyı bulur. İşte bu tam da öznelcilik ve deney üstücülük adı altında tasvir edilen çağdaş varoluşçuluğun oyunudur. Heidegger, Jaspers, Sartre ve hatta Kierkegaard gibi Hamelin de, fideizmini daha da etkileyici hale getirmek üzere bir an için ateizmle flört yapar, işi "ateizmin gerçek bilimsel yöntem olduğu.... ve tanrının varlığını kesin olarak saptamak için deneysel bir kanıta ihtiyaç bulunduğu" iddiasına kadar vardırır, ama sonra konuyu şöyle bağlar:

> "Tanrıcılık, zayıflıkları ne olursa olsun, gene de, doğru anlaşılan, idealist felsefenin gereklerini en iyi karşılayan öğretidir.... Mutlak anlamıyla ele alındığında kendinde varoluş, o olağanüstü engin ve derin organizasyonuyla evrende bulunanlar, mucizevi yüklerdir. Onları taşımaya tanrı yetmez. Bir şart dışında, o da kendi kendimizi aşmaya yetenekli olmamız halinde..."

Hamelin çok iddialı değildir. "İnsan düşüncesinin yetersizliğinden" çıkarılan bu kanıt için, "kuşkusuz ikna edici değildir" der Hamelin "ne var ki bu, onun üzerinde büyük bir yük kalmasını da engellemez". Bu noktadan sonra "akıl tanrıdır, yani iyiliktir", ve dünya iyi olmadığından, "dolayısıyla yalnızca günah teorisi tatmin etme yeteneğindedir."

Yaradılıştan günaha düşkünlük öğretisinden, Kierkegaard ve çağdaş varoluşçuların anladıkları şekildeki suça mı ulaşılıyor? Tek fark, Hamelin'in fideizminin karamsar olmamasındadır: Determinizm üzerindeki hakimiyetini, düşüşle kaybetmiş olsa da, insanoğlu, "bu determinizm bilinemez olmadığından" ona pekala "yeniden ulaşabilir."

> "Esaslı bir dönüşümünden sonra bu dünyanın kendisi, zaferin ve adaletin sınırsız egemenliğinin sahnesi olurdu... Ve kişiliklerin asla tümüyle yok olup gitmedikleri doğru ise, belki de bu dünyanın tüm mantıklı varlıkları sonunda kendilerini adaletli devlette birleşmiş bulurlardı."

Hamelin'in fideizmi, kendi açısından inanca tabi, fideist olan bir ilerleme öğretisinden vazgeçmez:

> "Üstelik aslolan, neye yol açacağı belirli bir kesinlikle kavrayacak durumda olunmasa da, bir ilerlemeye inanabilmektir."

Hamelin'in durumu konusunda sonuç olarak şunlar söylenebilir: İdealizm onda, kavramsal kategorilerin öznesinin varoluşsal bir özneye dönüşmesi sayesinde varoluşçuluğa geçiş yapar. Bu varoluşsal özne, "kişiliklerin asla tümüyle yok olup gitmedikleri"ni ortaya çıkaran bir fideizm keşfinin lehine soğurulur. Yani idealizm varoluşçuluk aracılığıyla fideist bir öğreti olur.

3- Brunschvicg ile birlikte idealist prenslik, ruhani bölgeye dönüşür*

Sayesinde, idealizmin fideizme ulaştığı bu varoluşsal arayışın, 1928'den itibaren Fransa'da kendini nasıl sürekli olarak tekrarladığını görürüz. Ancak bu artık Hamelin'de olduğu gibi, saf ve basit düşünüşün biçimleriyle gerçekleşmemektedir. Söz konusu olan daha çok kolektif bir birleşme ve gerçek anlamda politik bir dönüşümdür. Hamelin'deki gibi iyimser bir fideizmden çok, dönüşümün esasını, gizli endişeler ve sevgi ihtiyacı sunar ve hedef de katolisizmdir. Bütün bunlar, Brunschvicg'in önderliğinde gerçekleşir.

Bir birleşmeden daha fazlası söz konusu olsaydı ve kamuoyuna kendini Hegel'in karşıtı olarak tanıtan bir felsefenin Hegel'e karşı yöneltilmiş koordinatlarını ortaya çıkarmak gerekseydi şöyle denilecekti: Brunschvicg Hegel'i, Descartes'in bizi çıkardığı (ve iddiaya göre Hegel'in bizi yeniden soktuğu) Rönesans'ın

* Burada ruhani bölge "paroisse" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır. Paroisse, Fransa'da henüz vilayetlere göre coğrafi taksimatın yapılmadığı dönemde, bir kilisenin civarındaki (il, ilçe, belde benzeri) coğrafi bölgeye verilen adı idi -ç.n.

o kavram kargaşasına geri gönderiyor. Diyalektiğe gelince, ancak acı alay ve aşağılanma ile anılıp, kaba bir şakayla Kızılderili mitosu olarak tanımlanıyor. Pratik eylem ise, ham hayal olarak mahkum edilir: Nesnel bilgiye inanan, nesnel bir evrene müdahale etmenin ve bunu, bu dünyanın bilgisini daha çok edindiği oranda daha etkili bir biçimde gerçekleştirmenin nesnel olanağına inanan insanın eylemidir bu. Brunschvicg'e göre, bilginin karşılaşabileceği en büyük tehlike tam da bu pratik eylem illüzyonudur. *Homo-faber'in*, yani teknikerin karşısında *homo-sapiens*, bilen insan durmaktadır. Peki ne bilir o? İdealist bilgiye sahiptir; kavramlar arasında kurulan ilişkileri bilir, aynı zamanda bunların var olmadıklarını da.

Böylece her tür diyalektik karaltı ve her tür pratik eylem bertaraf edildikten sonra Brunschvicg, bunların bozuşturulması sayesinde Hegelci alanını değerlendirmeye geçebilir: Düşünüş-muhakeme aşamaları, bilgi tarihi, tarihte aklın tarihi. Ancak bunu, bir bilim eleştirisi biçiminde yapar; çünkü idealizm sayesinde, bilim, tarih ve akıl nesnesizdirler. Bilim, "dayanıksız ilişkilerin" bilgisi, var olmayan, bilimsel düşüncede dağılıp yok olan ve nesnel bilgiyi yadsıyan kavramlar arasındaki ilişkilerin bilgisi: Bilimsel düşünüş sayesinde insan bir bilgiye sahip olur, *idealizm sayesinde* ise bu, hiçin bilgisi olur. Bu, varoluşçu ve fideist girişimin gelişiminin hareket noktasını oluşturur.

1. Çünkü, bilincin ve aklın idealist tarihi, irrasyonel gizem ve mucize olarak zuhur eder. Eğer bilimsel aklın tarihi, tam da kendi kendine esin kaynağı olan aklın tarihi ise, o halde neden daha ilk başında, kendine karşı saydam değildir? Bu saydamlığa dışarıdan hiçbir şey karşı duramaz, çünkü akıl için dışarısı diye bir şey yoktur; bu durumda düşünce keyfi olarak saydam gerçekleri kendinden saklar, ya da başka biri bunları ondan saklar. Nedir bu kapris? Nedir bu kurnaz deha? Nedir bu, iyi ile kötü arasındaki mücadelenin biçimini alan bilgisizlik ile bilgi maniciliği?* Brunschvicg'in sürekli olarak inkar etmesine karşın düşünüşünde sürekli olarak mevcut olan bu kurnaz deha varsayımı, biricik kaygı konusu durumuna gelir. Tam da Gide'de olduğu tarzda.

> "Siz tanrının avukatısınız" der sıklıkla öteki idealistlere, "ben de şeytanın avukatıyım. Fakat sizin tanrının benim şeytanıma ihtiyacı var, oysa benim şeytanım sizin tanrınız olmadan çok iyi idare ediyor."*

2. Öte yandan Brunschvicg'de idealizm, diğerleri karşısında, her idealist sekansın** kaderi olan bu hiçliğe karşı tutumunda önemli bir ilerleme kaydeder.

* Tez savunmaları sırasında Le Senne'e karşı Brunschvicg'in kullandığı bir ifade. Brunschvicg, bu sözü sık sık tekrarlamıştır.

** Birbirini düzenli olarak izleme olgusu - ç.n.

İdealist için her tür varoluş düşünsel türdendir. Diğerlerinde (Bergson, Blondel, Hamelin) ise, dindar etkinlik, sezgi ve sempati veya kişisel bilinç görüntüsü altında, varoluşsal bilinç olmayı hedefleyen bu düşünsel varoluşa, boydan boya sınırsız ve son derece basit bir ontolojik argüman nüfuz eder. Varlık artık önemli oranda seyrelmiştir, ama varoluşçu telafi yakındır. Brunschvicg'de teorik planda çok daha etkili bir anma hüküm sürer, aslında insani anlamda, eziyet çeken bir Püritanizm biçimini alır: Duyarlı bilgi ve de rasyonel tümdengelimin, "çocukluk efsanelerine", sekiz yaşındakilerin anlayışına tayin edilmesi; biyolojik olana karşı püriten bir tiksinti; kişiliğe, sindirime ya da diğer her türlü biyolojik işlevden öte bir ilginin gösterilmemesi.... Buna göre, "her varoluş düşünsel türdendir" gibi bir ifade, sınırları fazlasıyla aşmış olacaktır. Brunschvicg için her varoluş fiziksel-matematiksel türdendir. Peki ama, her türlü varoluşu fiziksel-matematiksel düşünceye dayandıran ve geriye kalan her şeyi püriten bir gericilikle inkar eden bir düşünceden -teorik olarak bilime dayanmasına karşın bilimi, belirsiz bir biçimle sanrısal bilgiye indirgeyip sistematik olarak bir hiçlik bilgisine yönelen bu saf düşünceden- ne çıkar?

İdealist ise, varoluşun bu bulunmazlığı ve ben'in öz yıkımıyla tatmin olmaz. Başka, daha da idealizm olan bir şey bulma arayışına çıkar. Kendinden, bir idealistin "varlığa rıza"* olarak adlandırdığı şeyin kabullenişini rica eder. Böylece, idealistin püriten maneviyatçılığının sonunda neyin yer aldığı ayırt edilmektedir: İdealist hiçliğin ödülü olarak varoluşçuluk. Ne var ki bu işe yaramaz bir ödüldür. Hiçliğin ödülü yoktur. Varoluşçuluk, idealizmin tutkusudur, ama işe yaramaz bir tutku.

İdealizmin sosyal ve politik başarıları, bu hiçliğe, daha sonra 1928'de geri düşen bir maske takmıştı. İdealizmin varoluşçu ve fideist krizi, öğretinin, demokratik refah, Wilson-demokrasileri ve Milletler Birliği'nde gerçekleştirildiği gibi sözde vicdanların cumhuriyeti (Kantçı tipte) ile ayırt edilen kısa süreli ama içeriği zengin pratik gelişiminin en parlak zamanının sonudur. Felsefedeki fideist kriz, dünya ekonomi kriziyle, ilk uluslararası gerilimlerle ve faşizmin çeşitli türlerinin gelişimiyle çakışır. Ayrıca Brunschvicg'e göre, filozofun vicdani sınanması evvelden beri çok açık olarak politik nitelikteydi. 1933'te Hitler'in iktidarı ele geçirişi, Fransa'da ilk faşist hareketlenmeler: Brunschvicg'in politik iktidarın ve devlet erkinin güçlendirilmesi çağrısı, Fransa'ya ilişkin fikir yürütmeler, "son siper özgürlüğe" (Daladier'in formülü), III. Cumhuriyet'in Fransa'nın düşmesine izin verdiği acınacak haldeki düzeyden yakınma, "tabandaki Fransa'nın" "tepedeki Fransa'ya" yaptığı "erkekçe davran" çağrısı** Ardından, 1934'ten itibaren,

* A. Forest'in, daha sonra inceleyeceğimiz bir eserinin anlamlı başlığı.

** *Revue des Vivants*, Aralık 1933.

her fırsatta (1934'de Prag'daki, 1937'de Paris'teki uluslararası felsefe kongrelerinde, Münih anlaşması öncesi ve sonrasında çok sayıda makaleyle) ve bizim önderlerimizin de 1939'da savunulmasına çağrıda bulunduğu, hem Hıristiyan ama aynı zamanda batılı uygarlık konusunun açılması. İdealizmden fideizme geçişi politik bir ışık altında böyle görebiliriz. Brunschvicg'in 1934'te Prag'daki açıklaması, meseleye açıklık getiriyor:

> "Yeter ki kendi içimize ve çevremize bakma cesaretine sahip olalım; o zaman burada ve şimdi, kendimize vakarla şu soruyu sorma gereği duymaz mıyız: Kaygısızca rahatlığımızı aşmak, bizi kendimizden geçiren, ateşlere salan, ufkumuzu karartan ve bölen tutkulardan art niyetsizce sıyrılmak, dini itikadın buyruğu değil midir? İsa, yumuşak ve adil bir ruh taşıyan herkesi ilahi zaferin ışıklarına çağırmak üzere geleneksel egemen düşünceyle bağları samimiyetle kopardığı için Spinoza, zayıflığa düşmeden ve geri dönmeden, harfler ile akıl, geçicilikle sonsuzluk arasındaki dürüst ve kesin ayrılığı kesinlikle eşsiz bir düzeye getiren o sosyolog ve metafizikçi, İsa'dan gelmiş geçmiş en büyük filozof olarak söz etmedi mi? Bu, tek bir sözcükle ifade etmek gerekirse, düşünmeyi ve sevmeyi öğrenmenin, bir ve aynı şey olduğu anlamına gelir."*

Metin, son derece açık. Brunschvicg 1928'den beri, paradoksal olarak "ateizmin çekişmeleri" başlığı altında ve "hakiki filozof, olması gerektiği gibi din üzerine, tanrının keşfedilmesi ve akıllı varlıklar üzerinde çalışandır" gerekçesiyle; klerikal felsefe ile uyum arayışı içerisindedir. Ona göre idealizm, "din tarihinin temel keşfi" ve tek hakiki maneviyatçılıktır, fakat:

> "Maneviyatçılığın hakikati, dinin temelinde bulunan hakikatin aynısıdır."

Ve devamla:

> "Bakış açımızdaki ilerleme, kendi içselliğimizde, zeka ve sevginin aydınlığının kesin saflığında ifade bulan bir ocak keşfeder"

Ve nihayetinde:

> "Eğer, hıristiyanlık hareketi olmasaydı, düşündüğüm ve hissettiğim her şeyle birlikte, kendimi de tanıyamazdım."**

Brunschvicg, buradan hareketle, felsefenin görevini ve nedenini belirler:

*"*Revue de métaphysique et de morale*" (Metafizik ve Moral dergisi), 1935.

** Brunschvicg: "*La Raison et la religion*" (Akıl ve Din), Paris, Alcan.

"Neden felsefe yapıyorsun? Dikişsiz gömleğin sade birliğini bulmak için, idealizmi ve hıristiyan spiritüalizmini birleştirmek için, mantıklı yaratıklar tanrılarıyla *sevginin* varoluşsal ilişkilerini sürdürsünler diye. Düşünmek ve sevmek aynı şeydir. Anlaşılan o ki, eziyet çekmeden varoluşçu ve Pascal'cı olunmuyor.

4- Üçüncü Taraf

Zira bu birlik, "sağın saf teologları ile solun saf bilginleri arasında duran üçüncü bir taraf" olmalıdır. Ve, Brunschvicg'e göre bu üçüncü tarafı oluşturmak, "kendi başına felsefedir zaten." Fakat bu üçüncü taraf, bütün merkez partilerinde olduğu üzere, sağın teologlarına solun bilginlerine olduğundan çok daha yakındır. Dolayısıyla, politikasını hemencecik solun bilginlerine karşı yürütür, idealizm adına bilime karşı, umut ettiği üzere, belirleyici bir saldırıya, bilimsel kesinliğin toptan hakkından gelmeye girişir: Sözde bir belirsizlik ve kesinsizlik ilkesi adına, solun bilginlerine bilimsel determinizmin kırıldığı ve bilimin özgürlüğe ve öznelliğe varış olduğu vaaz edilir. Fiziksel-matematiksel idealizmden, "sağın saf teologları" eşliğinde, sevgi olan düşünceye sapıldığında, solun bilginlerinin karşısında keşfedilen işte budur.

Üçüncü tarafa ne çok idealist katıldı! Alain, öğrencilerini, karar verme anında, çarmıhtaki İsa'nın işareti konusunda kafa yormalarını isterken, aynı zamanda "ebedi mevcut" da olan "ebedi namevcut"tan söz ediyor. Dinsel düşünceyi, "düşünülmüş olan her şeyi olumsuzlayıp, yalnızca kendi düşünürken kendini olumlayan" idealist düşünce olarak tanımlıyor ve bu düşünceye tanrı adını veriyor.* Alain'in kendisi de dahil, Hamelin'in öteki takipçileri, tapınma sorununu ortaya atarlar: İdealizim nasıl dua eder?

> "Öyleyse, diye sorar Parodi, bu saf düşünceyi, sayesinde bireysel bilincin onu arayıp bizzat kendinde gerçekleştirdiği çabayla ilişki içine sokmaktan oluşan metafizik ve dinsel sorunu bir bütün halinde nasıl engellenebilir?"**

Haksızlık etmemek için onun bundan kaygı duyduğunu söylemek gerekir. Ne var ki bu, Hamelin'in diğer bir öğrencisi olan Le Senne için artık geçerli değildir. Müminler tasnif edilmiştir; bunlar "aklı sevenler"dir ve "aklın akılla yürüttüğü tapınmaya" katılmaya davet edilirler:

> "Akılda ve akıl yoluyla hiçbir şeyin var olmadığı iddiası, her şeyin

* Alain, *Les Dieux* (Tanrılar).

** Fransız felsefe topluluğunda sorunun tartışılması sırasında ortaya atılan soru; *Bülten.*

> en üst, merkezi ve evrensel bir akıl, var olan ve var olacak olan her şeyin kaynağı tarafından taşındığı iddiasıyla tamamlanır. Bizimkinin yalnızca onun bir türevi, bir parçası olabileceği bir akıl; öyle ki bizimki için bir dışarısı olabiliyorken mutlak akıl için yoktur."*

Lalande da 1931'de Ahlaki Bilimler Akademisi'nde, Fransa'daki dinsel sorundan söz ederken, üçüncü tarafın ortaya çıkışını selamlama fırsatını bulur:

> "Entelektüel ufkun farklı noktalarından gelmiş bilginler, filozoflar, bu sorunu bir şekilde ele almak zorunda kalmaktadır. Oysa ki daha dün, bu sorunun bir şekilde kendi kendine hal olacağı ve düşünürler ile bilim insanlarının giderek artan kayıtsızlığı içerisinde meşru sorunlar toplamından çıkacağı sanılabilirdi. Ama buna benzer bir şey olmadı.... Ve tam da onunla (dinsel felsefeyle) doğrudan mücadele edenler, çabaları ve ateşlilikleriyle bu sorunun halen ne kadar canlı olduğunu kanıtlıyorlar. Bizzat en sağlam yapılı dinin bağrında, anlamlarıyla ilgilenmeyip inanç doğmalarıyla yetinemeyen ve onları düşünmeyerek zorluklardan kendini muaf tutamayacak bu gerçeği bulma dürtüsü kendini belli etmektedir."**

Demek ki bu üçüncü taraf, tamamıyla bir teologlar partisidir. Ancak, mutlak bir teslimiyet elde etmek için onlara baskı uygulayan felsefi klerikalizmin beğenisine göre, henüz yeterince teolojik değildir. Bu tür yöntemlerin detayları klasiktir ve ayrıca yalnızca düşük önemdedirler. Blondel önderliğindeki saf fideistlerin yalnızca, eski idealizmi, rasyonalizmin yıkıcısı olarak açığa çıkan angajmanıyla geliştirmeye çalışmakla kalmadıklarını, ayrıca onu, açıkça gözler önüne serildiği gibi, en akıl dışı yollara başvuran bir biçim altında fideizme katılmak durumunda bıraktıklarını söylemekle yetinelim. Blondel, "rasyonalist tabular" olarak adlandırdıklarını ve de "kuramsal rasyonalizmin ilkelerini kesin olarak yıkmış" olmasıyla Brunschvicg'in katkılarının hakkını verir. Fakat bunun ötesine giderek Brunschvicg'in bu yıkımla, "Hıristiyanlığa aklı başında bir iman getirme olanağını" ortadan kaldırıp kaldırmadığını sorgular.*** Yani idealizmden, irrasyonalizm olduğunu kabul etmesini, sonra, tehlikeli bir irrasyonalizm olduğunu ve hatta nihayetinde dogmayı, aklın ve mantığın kurtarılmasının yegane aracı olarak gördüğünü kabul etmesini istiyor. İdealizmden fideizme geçiş, akla dönüş olarak görünmelidir: Aklı kurtaran doktrin,

* Le Senne: *Introduction à la Pilosophie* (Felsefeye Giriş).

** *Ahlaki ve Siyasi Bilimler Akademisi'nin oturum tutanakları*, 1931.

*** M. Blondel, "*Le Problème de la philosophie catholique*" (Katolik felsefesinin sorunu), 1931.

> "felsefenin vazgeçemediği gibi tekeline de alamadığı, deneyüstü bir dürtünün sürekli egemen varlığını kabul eden" doktrindir.

Fideizmin her zaman acelesi vardır. Kuşkusuz Brunschvicg, tarafsız karakteri ve "kurnazlıktan ve çok manalılıktan uzak gerçeği bulma arayışı" nedeniyle matematiğin vaftizini kabul eder:

> "Bu anlamda, Malebranche, tutkulu matematik çabasının, aynı zamanda tanrıya ulaşma çabasının en mükemmeli olduğunu söylüyordu. Gerçekten bu kelam, asıl ve gerçek biçimiyle mevcudiyet olarak ifade edilir."*

Açıktır ki denklemler tanrısından söz etmekte, açıktır ki bizzat Hıristiyanlığın dışında durmak istememektedir. Ama salt bir tinsellikten ileri gelen bir anlayışla şunu sorar:

> "Gerçekten de, onun kendi içine kapatılmış bir din haline dönüştürülmesine rıza gösterilmediği için; Spinoza'nın ona dair derin yorumu doğrultusunda, varlık nedeninin, kendini saf tinselliğin sonsuz atılımına açmaktan oluştuğu, görüşünde olunduğu için, Hıristiyanlığın ve bizzat katolisizmin dışına mı çıkılmış oluyor?"**

Klerikal filozoflar, Brunschvicg'in vicdani iç çatışmalarına da göz yumarlar. Onu, adamakıllı kullandıktan sonra bir kenara atıp terk ederler. Ve 1943'te, Alman varoluşçuluğunu görüp geçirdikten, ve pişman olup ayrıldıktan sonra, yeniden diyaloga döndüklerinde, Brunschvicg'i eski bıraktıkları pozisyonda bulurlar. Ona şu satırları yazan, bir papazdır:

> "Eğer, harf zorunlu olarak aklı öldürüyorsa; kendi aramızda ve özel olarak matematik tinselliğine giremeyenlerle nasıl iletişim kurabileceğiz?"***

Bu papaz, Brunschvicg'in bir bakıma, halka ve kurnazlara sunulana benzer bir "sanrıyla" muzdarip olduğuna iç rahatlığı ve kuşkusuz doğrulukla tanıklık yapabilecektir (Pascal'ın yaptığı gibi). Brunschvicg, şu yanıtı verir:

> "Siz, gerçeğin seçkin bir topluluğun ayrıcalığı olarak kalacağından endişe ediyorsunuz. Aklınızın reddettiği realist önyargı ise, yüreğinize daha az korku salıyor anlaşılan, hatta, eğer size karşılık olarak

* Fransız felsefe topluluğu oturumu, *Bülten*.

** "*La Raison et la religion*".

*** "*Revue de métaphysique et de Morale*", 1945, Léon Brunschvicg'in anısına saygı için özel sayı.

> aşağıdakilerle birliği koruma olanağı sağlarsa, neredeyse arzu edilir görünüyor. Bu hayırseverlik hareketine hayranım. Eğer buna katılmıyorsam, bu, katı gerçek talebinin atlanmaması gerektiğine inanmamdan ileri gelmektedir."*

Sonuç olarak şunlar söylenebilir gibi görünüyor: Bir anlamda, Hamelin gibi, Brunschvicg'de de, idealizmden, itiraf edilmiş fideizme geçiş *toptandır* ve bu geçiş, varoluşçuluk aracılığıyla gerçekleşir. Hamelin'de kavramsal tümdengelim, varoluşsal ben'e varır. Brunschvicg'de düşünce, düşünme ile sevmenin aynı şey olduğunu keşfeder. Fakat bu, toptan bir geçiş olmasına karşın, tam gerçekleşmez. Hamelin, elindeki varoluşsal özneyle ne yapacağını bilmez ve hemen (bu arada fideist) nesnel bir idealizme geri düşer. Brunschvicg, hıristiyan sevgiden ayırmadığı saf bir klerikalizme düşer, fakat o bu spiritüalizmin, matematik yaratımların model alındığı düşünsel faaliyet içerisinde geçerli olduğunu reddeder.

Buradan hareket ederek, varoluşçuluğun ne olduğu anlaşılacaktır:

Varoluşçuluğun ne olduğu, buradan başlayarak anlaşılacaktır: o, idealizmin fideist dönüşümünün sonunda keşfettiği şeyi iddia eder ve bunu iddia etmek üzere yaratılmıştır; fakat bunu dobraca iddia etmekte henüz isteksizlik gösterir. Yani varoluşçuluk, idealizmin dönüştüğü formüllerin demagojik ve kabaca kullanılmasıdır. Ama bu, öte yandan da dönüşümün demagojik kullanımını engelleyen tereddütler altında gerçekleşir. İdealizmin bu biçimlerinin reddettiği ya da geçerli olmalarını yalnızca güçlükle kabul ettiği şey, düşünsel olanın gerçekleşmesi ve kişiliğin gerçekleşmesidir. Hatta gerçek fideizmin bu yadsımacı tutumu gerektirdiği varsayımına kapılırlar.

Demek ki, Lachelier'e, o katolik pratikçiye, idealizm ile varoluşçuluğu kendi şahsında *fiilen* bir bütün halinde karıştıran, çağdaş idealizmin babasına geri dönerler :

> "Çağdaş felsefecilere, 19. yüzyılın düşüncesindeki dönüşümler ve çelişkili, düzensiz çabalarla vasiyet bırakılmıştı; ve kimse Lachelier'den daha çok bu sorunun açık bilincine varmamışsa eğer, bir yandan da, onun kapsamlı çözümüne kimsenin Brunschvicg'ten daha çok katkısı olmadığını belirtmek gerekir."**

Fakat, bu Lachelier'e geri dönüş, hâlâ tam değildir: Lachelier, idealizmi ger-

* Age.

** Age. M. Bastide'e saygı. "*Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*" (Batı felsefesinde bilincin ilerleyişi üzerine) kitabının sonunda, Brunschvicg, Boutroux'un cümlesini kendine göre yeniden ele alır. Buna göre; bilim ve dinle ilişkilerini kuran ve sıkışlaştıran felsefenin kaynağını korumaya çalışan herkes belirli ölçüde Lachelier'in öğrencisidir.

çek dinsel düşünce olarak gördüğünü açıklıyorsa eğer, ondan bir diğer itiraf daha talep eder: Düşünsel gerçekçi olmaktır. Aksi taktirde idealizm, şeylerin yalnızca dış yüzeylerini ifade etme ve bu dolayısıyla yalnızca "ifrada vardırılmış bir materyalizm" olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu düşünsel gerçekçilik için varoluş, artık düşünceye değil, tersine var olan özneye dayanır. "Öznelerden başka bir şey yoktur" diye açıklar Lachelier. Yani, bu düşünsel gerçekçilik, varoluşçuluğun özelliğini oluşturan idealist sübjektivizme geçişin ta kendisidir. Bu eksiksiz bir idealizmdir; nesnel gerçekliği inkar ettiğinde, onu yalnızca öznelliğin biricik, varoluşsal gerçekçiliğini iddia etmek için inkar eden idealizmdir. Böylece öznel olmayan bir idealizm yarı yolda kalacak ve kendini "ifrada vardırılmış materyalizm" suçlamasına maruz bırakacaktır. Fakat, buna karşılık Brunschvicg, materyalizmin nesnel gerçekliğinin devre dışı bırsakılmasından sonra, kendini "bilmek olgusunun kapsadığından farklı" bir öznede, varoluşçu bir öznede gerçekleştiren ve cisimleştiren her idealist düşünceye, cisimleşme zanlısı olarak bakar. Böylelikle Brunschvicg, dinsel planda, varoluşçu deneyüstülüğü reddeder:

> "Dinsel rasyonalizmin konusu, deneyüstülüğün bu ilk ve geçici önkoşulunun tümüyle içselleştirilmesi ve nihayetinde onun bastırılmasıdır."*

Dolayısıyla onun, kendi kendiyle ilgilenen bir ben için herhangi bir hoşgörüsü yoktur; saf düşüncenin kendi selametiyle ilgilenmesini isteyen ben içinse hiç mi hiç; tiksinti duygusunu, öznel aşırı türeme manzarasının onda uyandırdığı bulantı duygusunu muhafaza eder.

> "Manevi hayatın yoğunluğu, ruhsal yaşamın saflığı için bir teminat değildir... Bireysel ben, sindirimin veya solunumun ben'inden asla daha ilginç değildir."

Bir keresinde dogmatizmin umutsuzluğu olarak adlandırdığı şeye, sonuna kadar aynı gözle baktı.

> "Birliğin daha yüksek bir düzeyine başka, yani bilme olgusunca kapsanan olarak, bir varoluş öznesi vermenin bu sözüm ona zorunluluğu... Düşünsel yaşamın ilerleyişi, eylem halindeki öznenin kendiliğinden radikalliğinin dışında başka bir şeye dayanamaz."

Var olan öznenin varoluşçuluğunu kabul eden birileriyle, onu reddeden diğerlerinin, her ikisinin de idealist olduğunu ve her bir tarafın kendi tutumunu, daha iyi anlaşılmış bir anti materyalizm olarak gördüğünü saptamak az buz bir

* "*La Raison et la Religion.*" -Devamdaki alıntılar aynı kaynağa aittir. ç.n

şey değil! Ne var ki, bu bir yana, varoluşçu fideizm; imana gelişine karşın, felsefi düşüncenin ön koşulunun, ben'i dikkate almama olduğunu iddia eden ve bunu, dönemsel nedenlerden dolayı sosyal düşkünlüğün, varoluş temellerinin kaybının, savaş tehditlerinin; kaygıyı, korkuyu, insanın kendisine umutsuzca dert ortaklığı edişini ve -aşağılığın trajik umutsuzluğunu teselli eden ve gizli öfke beslemek için, başkalarından intikam almayı bu öfkenin koşulladığı nesnel olmayan eğilim için her türlü ve en aşağılık fırsatı yaratan- (faşist) bir disipline adeta irrasyonal ve zor yoluyla katılımın yıpratıcı ihtiyacını sınırsızca körüklediği bir anda, iddia eden bir felsefe ne yapabilirdi?

II. VAROLUŞÇULUĞUN KÖKENLERİ

Böylece, kaçınılmaz idealist dönüşüme geliyoruz. Kaçınılmaz; *fakat sadece, idealizm, hareket noktası olarak alındığı ve sonuna kadar muhafaza edildiği zaman.* Tarihsel açıdan, bu dönüşümde yeni olan bir şey yok; ayrıntılarından bağımsız olarak Kant'tan Fichte'ye ve Schelling'e, ve Hegel'den Kierkegaard'a dek, bilgi ediniminin tüm olgusal idealizminden (ki neler neler var!), her türden varoluşçu felsefeye dek; bilgi ediniminin deneyüstü ben'inden, varoluşçu kişiliğe dek. Bu dönüşüm düzenli bir biçimde, görünüşte bilgi edinmeye karşı bir sükunet ve ilgisizliği muhafaza eden (ama onu sefilleştiren, bozuşturan ve ondan memnuniyetsiz ve mutsuz bir bilinç yaratacak kadar yabancılaştıran) idealist bir öğretiden, bilincin bu bedbahlığından ve onun umutsuzluğundan, yalnızca dokunaklılıkla ve hayal kırıklığıyla beslenen ve her türlü öznel köleleştirilmeye amade trajik bir öznenin varoluşunu yaratan bir öğretiye yol açar.

İdealist bilinçte insanın idealist yabancılaşmanın romantizmdeki karşılığı, varoluşsal yabancılaşma, trajik (*ya da trajik olmayı arzulayan*) korku, dokunaklılıktır. İçtenliği daima karmaşık olan, ama her halükarda kendinden yavan bir biçimde memnunken bu dokunaklı bedbahlığı sona erdirebilecek çözümlerden asla memnun olmayan bir dokunaklılıktır bu. İdealizm, bilgiyi kendi kaderi, bilgi edinen öznenin kaderi yaptığını öne sürüyor. Ne var ki bu bilgi edinme başarısızdır, çünkü idealist bilgidir. Varoluşsal özne için, talihin kadere dönüşümü, demek ki tersinden ama aynı şekilde bilginin başarısızlığının bilincidir; başarısızlık olarak başarısızlığın bilinci, yararsız tutku olarak başarısızlığın saygınlığı, sonra başarısızlığın dinsel tesellisi. Fakat başarısızlık idealisttir; hatta daha doğru bir ifadeyle, idealizm, hiçin bilgisidir. Varoluşsal öznenin, eğer bilgi imkansız, eylem yararsız ve her felsefi ilerleyiş hiçliğe doğru bir adım olsaydı varolma hakkı olurdu. Oysa bu imkansızlık, bu yararsızlık, bu hiçlik ancak, idealist bakış açısının kabul edilmesiyle ortaya çıkar.

1- Bazı tarihsel hatırlatmalar

Bu, Kant'la başlar.* Bilginin deneyüstü öznesi, bilgi ve deneyimin birleşmesinin önkoşuludur. Teknik birleşmenin kişisel olmayan saf ve basit aracıdır. Onu gerçekten var olan bir özne olarak geçerli saymak, onu haksız yere ontolojik bir kanıt olarak kabul etmek, bir mantık bozukluğuna (paralogizm) düşmek anlamına gelirdi. Varolan özneyi iddia etmek, kendinde şeyin varoluşunu iddia etmek kadar yersizdir. Bu, bir deneyim önkoşulunu, kendinde gerçeklik olarak kabul etmek anlamına gelirdi. Kant'ın deneyüstü öznesi, dolaysız olarak varoluşçu tepkiye neden olur, çünkü bilincin yalın bir önkoşuludur; bu önkoşul her bilinç için aynı olduğundan kişisel değil, tekniktir, işlevseldir (idealist bilgi olarak işlevsel), somut eylem öznesinin yaptığını yapmaktan acizdir, başkalarının varoluşunu kendi kendinin varoluşu olarak görmekten acizdir.

Fichte'nin sorunsalı nedir? Kant'ın öğretisinin idealist postulatları aracılığıyla ben'in varoluşuna ve etkinliğine ulaşmak, deneyüstü öznenin, artık salt koşullu olmamasını, olacaksa da idealist kalmasını sağlamaktır. *Varoluşçuluğun sorunu budur.* Fichte buraya (çağdaş varoluşçuluk gibi) birbirini dışlayan iki yoldan ulaşır: 1. Bilinci, ben'in ben olmayana karşıtlığı içerisinde öznenin kendi etkinliğini izlediği, idealist diyalektik sürecine yerleştirir. 2. Fakat, var olan özneyi, benin ve ben olmayanın her türlü diyalektiğinden önce, mutlak ben biçiminde, yani kendi kendinin nedeni olan özneyi bulabilmek için vaktinden önce bilinç dışına çıkacaktır. Ben'in varoluşu, hem ben, hem de ben olmayanın diyalektiğinden ve bu diyalektikten önceki bir varoluştan, öznenin, özgür eylemiyle her türlü diyalektikten önce var olmasını sağlayan yetenekten ileri gelir. Kendini (diyalektik öncesi varoluş), karşıtlıkla ortaya koyar (diyalektik varoluş, -öznenin- kendini, önceleri mutlak bir yaratım aracılığıyla karşısına koyduğu şeyin karşına koymasıyla başlar). Mutlak ve görelidir, sonsuz ve sınırlıdır. Sonsuzdur, ama böyle hareket ederek, somut etkinlik içerisinde ve onun vasıtasıyla sınırlarını da sürekli değişkenliğe uğratır. Diyalektik bir sınırlandırma oyunudur, ben ve ben olmayan arasındaki sınır yeniden çizilir. Bu sınır daima, ben, kendi etkinliği için keşfettiği sınırı oluşturduğu zaman açığa çıkar. Fakat varoluşçu çelişme; yani benin mutlak bağımsızlığı (çünkü kendini diğer

* Ve bir anlamda onunla da sona erer. Varoluşsal iddianın idealizm içerisinde nasıl zorunlu olarak bilginin saf öznesinin yetersizliğinin ifadesi haline geldiği görülecektir. Daha Kant'ta, *saf aklın eleştirisi*, salt deneyüstü öznenin idealizmi, *pratik aklın eleştirisiyle* telafi olur. Onun inanca ilişkin ahlak öğretisi varoluşçu bir telafidir. Dolayısıyla meydana gelen şeyin, doğrudan etkiyle olduğu gibi Rousseau dolambacıyla da, elli yıl sonra Kierkegaard'ın varoluşçuluğundan çıkana benzer bir piyetizm olduğunu kanıtlamak güç olmazdı.

bütün süreçlerden önce ortaya koyar) ile ben ve ben olmayan arasındaki, anlaşılan sonu gelmeyecek, karşıtlığın idealist dram arasındaki çelişme, öz itibarıyla varlığını korur. Ben tarafından yeniden sağlanan sınır yalnızca görelidir; fakat yalnızca benlik onu kapsadığı ve kaydırdığı için vardır ve sonuç itibarıyla bu sınırı koyan ben'dir. İdealist ve aynı zamanda varoluşçu yöntem, Hamelin'de nasıl ki, başta ilişkilerin bilincinin açığa çıkardığı şeyin sonuçta kişilik kılıfı altında keşfedilişinden oluşuyorsa; Fichte'de de, benin etkinliğinin, başta kendi özgür etkinliği aracılığıyla kendine koymuş olduğu bir sınırı, sonuçta rastlantısal bir sınır haline getirdiğinin keşfedilişinden oluşuyor. Bütün varoluşçu yöntemler buradan türer ve çoktan kullanıma girmiş bulunuyorlar:

Kurgusal diyalektikte gelişmiş bir idealist etkinlik için varoluşsal özneyi ortaya çıkarmak; idealizmin dışına çıkmayı kabul etmek -ama yalnızca tek bir yönde, mutlak öznellik yönünde; idealizmin içinde kalmak ama, idealizmin daha derinlemesine öznelliğini bulmak üzere onun dışına çıkmak; hem nesnel idealizm hem de idealist sübjektivizmden yararlanmak; idealist yüze ihtiyaç bulunduğunda özneyi bilince taşıttırmak ve varoluşçu aksi yüze ihtiyaç bulunduğunda ise bilinci özneye taşıttırmak; varoluşsal özneyi bir ilişki ve aynı zamanda mutlak bir varlık haline getirmek; ihtiyaca göre mutlak beni ve varoluşsal özneyi birbirine karıştırmak veya birbirlerinden ayırmak.... Eksik olan niçbir şey yoktur, ve bu yöntemlerde hiçbir şey ihmal edilmez.

Eksik olan hiçbir şey yoktur, ama Schelling yine de bir şey ekler. Fichte, deneyüstü özneden varoluşsal özneye, rasyonel (dolayısıyla görünürde diyalektik) bir yapı aracılığıyla geçmeyi deniyordu henüz. Buna karşılık Schelling ise daha çok, varoluşsal öznenin, kendini salt akıl yoluyla kavranamayacak bir şey olarak ortaya koymasını; varoluşçuluğun kilit sorusunun -neden mutlak ben kendine sınırlar koyuyor?- varoluşçuluğun uçurumu olarak tanınmasını hedefliyordu. *Deneyüstü idealizm sistemi* bize, deneyüstü özneden varoluşsal özneye ulaşmak için bir değil, iki sınırlamaya ihtiyaç bulunduğunu öğretir: Temel ve asli bir sınırlama, yani aklın kendini sonlu ve bireysel bir varlık olarak gösterme zorunluluğu; diğeri de yan bir sınırlama, yani "ben"in işte tam da, o farklı ben'in herhangi bir başkası değil de, ben olan bireysel ben olduğu gerçeğidir. İlk sınırlama şahsi değildir, ikincisi şahsidir. Sınırlama olgusu ve bir sınırlamadan diğerine geçiş, her ikisi de gerekli olmakla birlikte anlaşılmazdır da. Bu çifte sınırlamayı ve sonuç itibarıyla ikincisini açıklamaya çalışan metafizik, varoluşçuluktur. Ne var ki, kavranamaz bir zorunluluğu açıklıyor olması nedeniyle, akılla kavranamaz ve saçma olanın metafiziğidir. Çağdaş varoluşçuluk atmosferinin tam ortasında bulunmak için, varoluşsal öz-

neyi, "düşünen kavranılamazlık"* olarak tanımlamak ve onun türetilmiş sınırlanmasının, özgürlükle aynı anlama gelen kavranılamaz seçim olduğunu söylemek yeterlidir.

Bu nedenle, Hegel'in Fichte ve Schelling'e yönelttiği eleştirinin kendisi tamamen günceldir. Ayrıca, tarihsel önemi büyüktür, çünkü bu eleştiri, ideolojik anlamda olduğu gibi, maddi anlamda da, Fenemenoloji'ye** girişi oluşturur. Fichte'nin bütün bu "varoluşçuluğu", Hegel'e göre, "bilgideki boşluğun naifliği"dir: Ben olmayan'a olduğu gibi, deneysel ben'e de karşıt olan, Fichte'nin mutlak ben'i, soyutluğun boşluğunda yalıtılmıştır. Diyalektik ben-ben olmayan planına geçmek için, kendi etkinliğini yeniden elde etmeye çalıştığında, kendi mutlaklığından vazgeçtiğinde; yani idealist ve mutlak ben, varoluşsal ben haline gelmeye giriştiğinde, olagelen kurgusal bir işlemdir. Bu sırada ben kendini, kendi özgün nesnesi olarak ifade eder, ama -der Hegel- bu nesne boştur: "Gerçek bir nesne değildir, çünkü özneden farklı değildir." Yalnızca "bencil yapı ve kendi kendinin yıkıcısı" olarak da nesne olabilirdi (kendini nesne olarak gösterebilmek, bir özne-nesne diyalektiğini gerektirir çünkü). Hegel, Fichte ve Schelling'in bizim varoluşçu olarak adlandırdığımız kendi illüzyonlarını, çifte keyfi bir iddianın aşırılıklarına dayandığına kuvvetle işaret eder: Nesnellik aşırılığı ve öznellik aşırılığı. Nesnel idealizm ile varoluşçu öznelliğin, bu türden çelişkili kullanımı, çağdaş varoluşçuluğun zavallı teorik esrarıdır hâlâ.

Demek ki Hegel, ben'i şimdiden ve buradan dokunaklı değerlendirmelerle belirleyen ve bugün öznel biçimiyle tarihsellik olarak adlandırılan her şeye karşı çıkar. Ona göre, gerçek özne, tam da dolaysız olanın yokluğuna, "onun, daha önceki şimdinin inkarı olduğu" olgusuna dayanır. Fakat Fichte ve Schelling, alt duygusallığa, *Gefühl'e* öncelik tanırlar:

> "Fikirleri bulandırır ve spekülasyondan çok yapıcılığa yönelir... Bu felsefe türü, vermekten çok almayı, ifade etmekten çok hissetmeyi, düşünmekten çok rüya görmeyi sever."

Bu felsefe, "ruhun içselliğini belirsiz ben olarak" duyumsadığını ileri sürer; herhangi düzeni ve bağlantısı olmayan, dış dünyadan kopuk, karmakarışık bir benlik duygusudur. *Yani Açıkçası, deliliktir.* Ne var ki sağlıklı insan, kendini bu delilikten kurtarmaya muktedirdir. Bunu, içindeki bu bulanık, salt duygusal yaşamı, ona kapılmaksızın dışardan yön vermesini sağlayan alışkanlığı sayesinde yapar. Bulanık yaşamın ve bulanık ben'in dışardan yönlendirilmesiyle normal yaşama sağlanan bu dönüş, nesnel kesinlikten gerçeğe, evrensel olanın, ama so-

* Bu tanımlama, çağdaş Alman varoluşçusu Jaspers'e aittir; *Philosophie*, c.II.

** İzleyen metinler Hegel'in "*Phénoménologie de l'esprit*" (*Usun Fenemenolojisi*)'nden alınmıştır.

mut bir evrenselliğin diyalektik fethine olanak tanır. Varoluş diyalektiği ile varoluşçuluk arasındaki temel karşıtlık en keskin biçimiyle kavranmaktadır. Çünkü bu "alışkanlık" tam da, Kierkegaard'ın peşinden varoluşçuların, kişilikdışına düşme olarak, öznelliğin ölümü olarak, varoluşa karşı kabahatli taraf olma, günah olarak mahkum ettikleri şeydir (Heidegger buna, belirsiz üçüncü şahıs manasında 'o' diyecektir).

Hegel diyalektiği de, idealizmin bir diyalektiği olarak kalır. Yani, kendi idealizmi aracılığıyla, bu cenahtan da varoluşçu karşı tepkiye, Kierkegaard'ınkine yol açmaya mahkumdur. Marx'ın Hegelciliğin çözümünü, onun diyalektik çözümünü, yani diyalektik materyalizmi ortaya koyduğu aynı yıllarda Kierkegaard, Hegelciliğin yanlış çözümünü, mutlak öznelliğin anti-diyalektik varoluşçu çözümünü getirir. Öznellik diyalektiğin reddidir, onun en uç noktaya vardırılmış çelişkideki -bu sırada öznenin de yadsınması gerekeceğinden, hiçbir yadsımanın yadsıması onu sentez yaparak kurtaramayacak olan- donmuş halidir. Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler"inde, pratik etkinlik yoluyla, "yıkıcı pratik" biçimindeki ben ve ben olmayan arasındaki çelişkinin aşılmasını ve sentezi gerçekleştirdiği sırada Kierkegaard'ın varoluşsal beni, en uç noktadaki çelişki durumunda kalmayı sürdürür: Belirsiz olarak dolaysız, belirsiz olarak pasif, belirsiz olarak varoluşçu hiçliğe kayan.

2- Varoluşçuluk, idealizmin sürekli başvurduğu bir yöntemdir

İdealist bilincin öznesinin varoluşsal özneye dönüşümünün bu idealist işlemi, kendisini sayısız kere yeniden üretebilir. Dolaşımın yeniden başlaması için idealizmin deneyüstü öznesinin ortaya çıkması yeter; yine kör döngüde yol almaya başlanır.

Tarihsel olarak onu yeniden sahneye çıkaran ve dolaşımı baştan başlatan, Alman üniversitelerinde Hegelci diyalektiğin materyalist yorumuna karşı resmi olarak vaaz edilen ve Fransız idealizminde yarı resmi olarak uygulanan Kant'a geri dönüştür. Brunschvicg'de, "Bilme olgusunun içerdiği varoluş öznesinden başka bir şey olmayan birliğin yüksek derecesi"; Hamelin'de kavramların deneyüstü çıkarımı ve hemen akabinde Brunschvicg'de, düşünme ile sevmenin karıştırılması; Hamelin'de, özlerin bu sunuluşuna öznenin katılımı ile bu varoluşsal özneye özlerin varoluşsal katılımının karıştırılması: İdealizm ve varoluşçuluğun püf noktasında bulunuyoruz. Burada idealizmin geriye doğru dönüşü anlamlıdır. Bu, bu felsefenin gerici olduğu anlamına gelir ve geri dönüş süreci (Kant'a dönüş, Lachelier'e dönüş), gericilik olgusunun teknik ifadesini oluşturur. Varoluşçuluk, gerici felsefenin, yani idealizmin, gerici ürünüdür. Bu, Fransız

okulunun idealistlerinin türdeşi ve Alman varoluşçuluğunun babası Husserl'de daha da açıklık kazanıyor.

Bizzat adını zikrederek Hegel'e ve diyalektiğe karşı yönelen Husserl'in fenomenolojisi, deneyüstü öznenin yeniden diriltilişini oluşturur. Deneyüstü *ego*, dünyanın dışındaki özne olarak, "dünyadışı" özne olarak, kendini kendi açısından da deneyden kurtarır. Öznellik deneyüstüdür, dünyanın varlığının yanında varlığın özel bir alanı değildir. Öznelliğin yaşamı dünyaya karşılık gelmez; ne ondan farklıdır, ne de ona yabancıdır; ne dünyanın bir parçası, ne ondan başka bir şey, ne de onun yadsınmasıdır: *Onu oluşturur* ("rastlantısal bir olgunun özelliğine değil, tersine evrensel ve temel yapının biçimine sahip olan da akıldır: Deneyüstü öznellik").

Fakat, Fichte'de olduğu gibi ve aynı yönteme göre, deneyüstü öznellik yayılır; iki yönde yayılır: Varoluşsal özne olarak ve mutlak özne olarak. Kendi yetersizliklerinden doğan bir çifte çözüm.

1. Husserl, idealizmin sürekli tuzağı, solipsizmden bir çıkış yolu bilmemekte. Deneyüstü *ego*nun, (ki o önce dünyayı oluşturur) farklı öznelerin çok sayılı örnekleri halinde çoğalması için, deneyüstü olsun ya da olmasın, bir neden yoktur. Bu nedenle kendini *önce* "monat"* adı altında varoluşsal özneye ikame eder. Bu varoluşsal özne, "tüm somutluğuyla *ego*" olarak vaftiz edilir; deneyüstü özne olan ve "o olmadan varolamayacağı", ben-kutbunun maiyetine verilerek elde edilir.** Demek ki, varoluşsal özne ya da monat, deneyüstü özneye eklenir ama böylelikle varoluşu da içine katar. Yani:

> "Benim için var olan her şeyin, varoluşsal anlamını yalnızca kendi içimde, bilincim alanında kazanabildiği gerçeği değişmese de, solipsizmin görünümü dağınıktır."***

Bazı yorumcular böylece deneyüstü özne ile psikolojik deneyin beni arasında yaratılan karışıklığı fark etmişlerdir. Örneğin:

> "Anlaşılan, Husserl, çelişkileri uzlaştırmayı denemiş... Yine de bize öyle geliyor ki son tahlilde monatçılığa öncelik tanıyor ve böylece kurmayı denediği deneyüstü felsefenin birliğini, gücünü ve verimliliğini bozuyor ve uzun bir dolambaçtan sonra, etkili bir biçimde mücadele ettiği psikolojik öznelciliğe geri dönüyor. Dağıtılmalarına en

* Monat: Ruhsal atom. Eski Yunan felsefesinde bölünmez birlik. Leibnitz'in felsefesinde, artık bölünemez bir birlik olan sonsuz sayıdaki cevherlerin her biri. -çn.

** Husserl, "*Méditations Cartésiennes*".

***Age.

> çok katkıda bulunmuşken, bu yanılsamalardan kendini korumak işte bu kadar zordur."*

Ne var ki Husserl, bu varoluşsal karışıklığı bilinçli bir şekilde kullanır. Alanındaki tam yetkinlikle, ben'i, yeniden canlı bir içselliğe kavuşturmak için, dünyanın kurucu önkoşulu olan deneyüstü özneyi, bu dünyanın yaşanmış deneyimine, varlığın bu dünya içinde belirlenmiş özel bir varoluşsal alanına indirgediği deneyüstü görüşte ısrar etmez. Kuşkusuz, Jaspers ve Heidegger'in tarzında, öznenin karşılaştığı sınırlarla sabitlenmesi daha çabuk bir çaredir. Fakat Husserl'deki dönüşüm, deneyüstü alan, öznel benin belirli bir yeteneğine dayandırıldığı gün gerçekleşmiştir bile; Husserl'in "ben'e özgü deneyüstü yeteneklerden"** söz ettiği, şunları yazdığı gün gerçekleşmiştir:

> "Henüz keşfedilmemiş içsel özelliklerin açık ve sonsuz bir ufkuyla ortaya çıkmış bulunuyorum."***

2. Varoluşçu öznelciliğe bu düşüş, deneyüstü özneden bir vazgeçmeyi içermez kesinlikle, tam tersine. Bu özneyi daha yüksek bir konuma yerleştirmek yeterli olacaktır. Mantık bundan bir şey kazanmayacaktır, ama metafizik pekala kazanacaktır! Deneyüstü öznenin etrafında, "dünya dışı" olduğu için, metafizik bir tahrik dolanır. Bu salt teknik durumun, daha üstün bir varolma biçimine kanıt oluşturmasına ramak kalmıştır. Çünkü deneyüstü *ego*, tam da bu yolla dünyayı "parantez içine" alabilir! Buna karşın, dünyanın yalnızca önkoşulu olan deneyüstü özne, kendi kendine yetebilir. Deneyüstülüğünden dolayı *dünyayı oluşturuyorsa* eğer, o halde neden dünyayı yarattığı düşünülmesin? Daha "oluşturmak" sözcüğünde saklı olan ucuz bir çifte anlam. Tıpkı Hamelin'de niteliklerin ve ilişkilerin taşıyıcısı öznede ve Brunschvicg'te denklemlerin tanrısında olduğu gibi. Bu andıklarımızın sonuncusunun dediği gibi, kelam için cisimleşmenin ve aramızda bulunmanın başka bir tarzı yalnızca. Fideizmin bu tahriki, Husserl'in dağarcığında, kesin bir biçimde deneyüstü *ego*nun düşüşünün yanında monatların varoluşsal öznelciliğine dayanan o saf *ego* etrafında gelişir.

Bunlar ise varoluşsal öznelerdir ve Husserl bize, bunların gerçi kendi aralarında birbirinden ayrı olduğunu ama hepsinin birden saf *ego*nun düşüncelerinin içinde, onun "asli alanında" bulunduğunu söyler. Onlar ve onlardan biri olan ben, yalnıza "saf *ego*nun niyetsel yaşamının içinde ve aracılığıyla" varoluruz. Biraz önce solipsizmin ışığı, varoluşsal öznelerin düzeyine serpilmişti. Şimdi ise saf ego

* G. Berger, "*Recherches sur les conditions de la connaissance*", Paris 1941.

** Age.

*** "*Méditations Cartésiennes*"

düzeyinde, farklı özneler yalnızca egonun niyetleridir; bu durumda solipsizm doğrulanmış oluyor. Peki bu saf ego, mutlak özneden, yani tanrıdan başka nedir ki?

Böylece, mekanizma kusursuz işler: Önce, insanın, salt deneyüstü ve hiçliğin bilgisi olan bilgiden yoksun bir özne haline gelecek kadar kendine yabancılaştığı bir bilgi idealizmi. Bu idealizm hemen çözülür (ve her şey bu şekilde cereyan eder, sanki çözülmek üzere yaratılmış gibidir). Çözülme gerçekleşti mi, bir yanda idealist öznelcilik kılığındaki, her türlü rasyonel bilgiye karşı mücadelede bulunan ve sınırlarının dokunaklılığına ve korkusuna teslim olan, korkusu ve terk edilmişliği karşısında savunmasız ve adeta çıplak varoluşsal bir özne elde edilir. Ve diğer yanda nesnel idealizm kılığında dünya dışı, kendinden önceki dünyayı koyan ve kaldıran (onu parantez arasına koyan), özleri seyreden ve kendini mutlak özne haline yükselten metafizik bir özne elde edilir. Bu, varoluşçuluk ve fideizmdir; ama bir karışım biçiminde. Nesnel idealizm ile idealist öznelciliğin çelişik karışımı. Fideizm bu karışımda, mutlak öznenin, tanrının varlığının varoluşçuluğudur. Varoluşçuluk da, buradaki, kendi selametinin ve saf öznenin arayışındaki varoluşsal öznenin fideizmidir. Dünyanın ikilenmesi ve varoluşçu dolambaç, aynı sonucu hedefler.

İşte bu idealist ve fideist ön varsayımların hiçbirini reddetmeyerek Sartre, kendi öğretisini imal etmeye girişecektir.

3- Sartre'ın ilk girişimi

Sartre, bu ön varsayımların hiçbirini reddetmez; ama, bunlara ek olarak bazı bulanıklıklar katar.

1937'de Sartre, bizi, yaptığı önemli bir fenemenolojik keşiften haberdar eder*: Mutlak bilincin yapısı olarak deneyüstü bir "ben"i kabul ederek Husserl yanılmıştır. Deneyüstü bir ben yoktur, ama pekala kişilikdışı "deneyüstü bir alan" vardır. İki varoluş iddiası buradan ileri gelir: Bir ben, birçok ben vardır; ama bunlar bilinçte yerleşik değildirler. Bunlar oluşturulmuş gerçekliklerdir, dünya varlıkları, nesnelerdir.

> "*Ego*, ne biçim ne de maddi açıdan bilinçte bulunur; dışarıda, *dünyadadır*; dünyanın bir varlığıdır... *Ego*, bir mutlaklık değildir; evreni yaratmadı; diğer varlıklar gibi "dünyanın parantez arasına alınmasına" dahildir.... Benim *ben'im* bilinç için diğer insanların ben'inden daha emin değildir; yalnızca bana daha yakındır."**

*"*Trascendance de L'Ego, la Recherches Philosophiques*", c. VI, 1937, Boivin.

**Age.

Sartre, ardından, anlamlı bir şekilde, iç yaşamdan duyulan tiksintinin ustası olarak Brunschvicg'i referans alıyor:

> "Artık, Brunschvicg'in 'düşünsel yaşam' ile 'ruhsal yaşamı' karşı karşıya koyduğu anlamda bir 'iç yaşam' yoktur. Kuşkular, vicdan azapları, sözde bilinç krizleri vb., kısacası kişisel güncelerin içerikleri basit tasavvurlar haline geliyor. Ve belki de bunlardan ahlaki mütevazılığa dair bazı faydalı dersler çıkarılabilirdi."*

Öte yandan, mutlak bilincin uydurması olan kişilikdışı (impersonel) bir bilinç yoktur.

> "Her türlü bensel yapıdan yoksun bırakılmış deneyüstü alan, asıl netliğini yeniden kazanır. Bir anlamda bu bir hiçtir, çünkü, benim kendi benim bile ona dahil olmadığından, tüm fiziksel, psikolojik ve psişik nesneler, tüm gerçekler, tüm değerler onun dışında bulunur. Fakat bu hiç her şeydir, çünkü bütün bu nesnelerin bilincidir.... Bu deneyüstü alan, mutlak varoluşun alanıdır; yani, asla nesneler olmayan ve kendi varolmalarına kendileri karar veren saf kendiliğinden hareketlerin alanıdır... Deneyüstü bilinç, ondan önce bir şey tasavvur edilebilmesi mümkün olmaksızın her an kendi varoluş kararını verir. Böylece, bilinçli yaşamımızın her anı bize bir ex nihilo** yaratımı ifşa eder. Bu, yeni bir düzenleme değil, yeni bir varoluştur... Bilinç birden, normalde birliğe hizmet eden ben'i sanki kendi olanaklarıyla dolup taşırırcasına kendi karşısına çıkıvermektedir.... Sanki dört bucak egodan sıyrılıp gitmektedir; sanki ona egemendir; sanki ona sürekli bir yaratım aracılığıyla destek olmaktadır.... Her şey, sanki bilinç egoyu, adeta kendi kendinin yanlış bir tasavvuru olarak oluşturuyormuş gibi, sanki kendi kurmuş olduğu bu egoyla kendini hipnotize ediyormuş gibi cereyan eder.***

* Age. - Sartre'ın bir yandan felsefi olarak "mütevazılık" adına iç yaşamı ve şahsi günceleri mahkum ederken, diğer yanda tam o sırada, iç yaşamın dolup taşmasına dair uzun mahrem gevezeliklerin yapıldığı "La Nausée"yi ("Bulantı") yazmakta olduğu düşünüldüğünde bu formül tam anlamını ve tadını kazanmış oluyor. Belki Sartre "Bulantı" ile bize, hiçbir şart altında yapılmaması gerekenin bir örneğini sunmak istiyordu? Bunun söylenmesi gerekirdi oysa. Ben bunu daha çok, Sartre'ın daha sonra yeniden karşılaşacağımız bir inadının; aksi halde bir ihtiyaç olarak ortaya çıktığında mahkum edilecek bir şeyi kullanma inadının özel bir örneği olarak görüyorum.

** *ex nihilo* - Yoktan... Hıristiyanlık, *ex nihilo* yaratmayı getirmiştir. Yoktan yaratma düşüncesi, Hıristiyanlığa özgü bir düşüncedir. Yunan çoktanrıcılığında yoktan yaratma değil, karmakarışıklığı düzenleme düşüncesi vardır. - O. Hançerlioğlu'ndan ç.n.)

*** Age.

Dolayısıyla bu saf idealizmdir: Mutlak varoluşun kaynağı olan mutlak bilincin idealizmi. Bu, Brunschvicg'in idealizmine çok yakındır. Ne var ki Sartre, idealizmin çifte dağılışını; bir yandan idealist öznelciliğe (dünyadaki özneler) ve diğer yandan da mutlak nesnel idealizme (kişilikdışı ve mutlak bilinç, mutlak varoluş kaynağı) evrilişini de kendi usulünce kabul eder. Başlangıçta daha, Fichte veya Husserl'in mutlak taçlanma olarak gördükleri şeyi reddediyordu. Yani, bu mutlak bilincin, dünyayı koyan ve kaldıran mutlak bir özne, bir ben olduğunu. Sartre'da idealist bakış açısınca bu kaçınılmaz işlemleri yerine getiren herhangi bir mutlak varlık da vardır; fakat bu bir özne değildir. Sartre, mutlak bilinci, mutlak varoluş kaynağını kişisel tanrıya yükseltmez. Ya da en azından onun mutlak bilinci, eğer ki 1937 yılında henüz kendi ismini anmaya cesaret edemeyen varoluşçuluktan geçen bir dolambaç olmasaydı, dinlerin tanrısının idealist yedeği olurdu yalnızca.

Zira, hem de en abes tarzda sapma, buradan itibaren başlar. Diğer idealistler, idealist bilinci çifte çelişkiyle dağıtarak varoluşçuluğu ararlar: Bir yandan idealist bilinç ve özneler; diğer yandan da ikinci terimiyle varoluşsal özneler ve Fideizm ile inancın doğa üstü öznesi. Varoluşçuluğun dokunaklılığı ve trajikliği varoluşsal öznenin sınırları içine yerleşir. Sartre ise, varoluşçuluğun bu dokunaklılığı ve trajikliğini mutlak bilinç olarak kabul edilen *idealist bilincin bizzat kucağında* bulur; onunla beraber korku ortaya çıkar:

> "Yaratıcısı olmadığımız bu bitmez tükenmez varoluşun gerçekten anlaşılmasında, her birimiz için can sıkıcı, ürkütücü bir yan vardır. Bu bakımdan insan, sürekli kendinden kaçtığı, kendi kendinin dışına çıktığı, kendinde beklenmedik bir zenginlik keşfettiği izlenimine kapılır.... Bilinci perdeleyen hiçbir şey yoktur artık, ne engel, ne de sınır kalmıştır. Bu durumda bilinç, kendiliğindenlik yoksunluğu olarak adlandırılabilecek şeyi fark ettiğinde, aniden kaygıya kapılır. Saf bilinci teşkil edenin, bu mutlak ve çaresiz kaygı, kendi kendinden korku olduğu görülüyor."*

Burada, durumu kesin olarak saptamak gerekiyor. Çünkü Sartre'ın bize anlattığı metafizik roman, hiçbir dayanağa sahip olmadığı gibi kişiler de orada yazarın keyfiyetine ve ihtiyacına göre kimliklerini değiştiriyor.

1. Özneler dünya içindedirler, nesneler nesneler arasındadır, onları yaratan, bir *ex nihilo* yaratımı aracılığıyla muhafaza eden ve onları kendine "kendi kendinin yanlış tasavvuru olarak sunan" ve üstelik kendini bu tasavvurla "hipnotize" edebilen mutlak bilinç açısından nesneler. Varoluşsal olan onlarda değil,

*Age., sf. 121.

tersine kişilikdışı mutlak bilinçte bulunur. Dahası, varoluşsal keşfin önünde engel olduğu için öznenin yok olması gerekir.

> "Eğer bilincin ilk yapısı, 'ben düşünüyorum'un ben'i ise, o halde bu korku imkansızdır."*

Demek ki, varoluşçuluğun kökü, kişilikdışı mutlak idealist bilince gönüllü olarak yerleşmiştir. Sartre, hiç sözünü etmeden, onun arayışına koyulmasına karşın, varoluşsal öznenin keşfi için idealizmin sonuç itibarıyla elverişsizliğinin dersini çıkarır. Varoluşçuluk ortaya çıktığı veya zorunlu olduğu için ve idealizmde kalındığı sürece, yalnızca güçlükle ve uzun erimli etkilere sahip olmaksızın ayakta tutulabildiğinden, *o halde idealizmde kalınır* ve varoluşçuluk ile korku, kişiliğin varoluşçu çözülüşünden elde edilir. Hamelin, Brunschvicg, Husserl'inkinden çok daha ileri giden bir tutumdur bu; idealist tutum olarak çok daha radikal.

2. Oldukça tutarsız bir tutumdur. Bilinci kendisinden veren benin yanlış bir tasavvur olduğu ve bu bilincin kişilikdışı, mutlak kendiliğinden, mutlak varoluş kaynağı olduğu biliniyor. Bunun üzerine korku ortaya çıkıyor. *Fakat kim korkuyor?*

Yanıt, mutlak ve kişilikdışı bilincin korktuğudur ("kendi kendinden korkudan teşkil olunan saf bilinç, kendilindenliğin sonunun geldiğini fark ettiğinde aniden kaygıya kapılmaktadır") Ne var ki bu, anlamsızdır. Mutlak, mutlak kendiliğinden ve yaratıcı ve mutlak kişilikdışı bir bilinç nasıl korku duyabilir, ve bunun dışında yalnızca mutlak varoluş kaynağı değil, aynı zamanda da kişilikdışı ve sınırsız dolayısıyla da bir kendi değilken nasıl olur da kendinden korku duyar? Anlamsız bir laf kalabalığının tam ortasında duruyoruz.

Bir çelişkinin de tam ortasındayız. Çünkü başka bir vesilede, korkan ve kendisinden ürken, bu kişilikdışı ve mutlak bilinç değildir kesinlikle: *Biziz.*

> "Yaratıcısı biz olmadığımız bu bitmez tükenmez varoluşun gerçekten anlaşılmasında, her birimiz için can sıkıcı, ürkütücü bir yan vardır. İnsan, kendi sınırının ötesine geçtiği izlenimine kapılır..."

Bu biziz; yani, dünyada mutlak ben'in ürünü ve sahte tasavvuru olarak bulunan, yayılıp kendisini aşan mutlak bilinçle kapışmaktan korkan ben, Sartre'ın ifadesiyle "başı dönen", işte bu ben'dir. Biraz önce, kendisiyle "korku imkansız olduğu"ndan, ortadan kalkması gerektiği söylenen bendir o. Korku duyamazdı, korku duymanın önündeki engeldi, ama buna rağmen şimdi korkuya kapılan kendisidir. Bu ise, yalnızca sahte bir tasavvur olan bir varlığın korkusudur! Nasıl olur da, varoluşsal korkuyu bulmak için ortadan kaldırılması gereken sahte bir tasavvurun bizzat kendisi, varoluşsal bir korku duyabilir? Burada da demek

*Age.

ki keyfi saçmalıkların tam ortasında bulunuyoruz. Yani, kişilikdışı ve mutlak idealist bilinç, sadece sahte bir tasavvur ve korku duymanın önünde engel olan ben'den daha çok korkuya kapılamaz.

Bu bozuk mantığın (paralojizm), anti-diyalektik mantığın sınırı olduğunu belirtelim. Kişilikdışı ve sınırsız bir bilinç korku duyamaz; bu korku yalnızca onun mutlak ve kişilikdışı yaratma yeteneğince konulan sınırlardan gelebilirdi. Fakat Sartre bize, bu sınırla korkunun imkansız olduğunu söylüyor. O halde korku, bu sınırla olduğu gibi bu sınır olmadan da imkansızdır. Sınıra gelince, kendi kendini korkutamaz, çünkü o yalnızca sahte bir tasavvurdu, bir varlık değildi. İdealist cambazlık, her türlü mantıksızlığı -üstelik de berbat bir şekilde- saklar.

Bu da, korkuyla ilgili bozuk mantığın (paralojizmin) ardında, fideist bir iddianın, bir inanç gizeminin, metafizikçe bir gizemin bulunmasından kaynaklanıyor: Mutlak bilinç orada, biz oradayız, ben oradayım, korku da orada ya da en azından orada olması gerekir. Ne biri ne de ötekiler korkamazlar; oysa korkması gerekirdi, ki bizimki kadar mutlak bilincin de korkuya kapılmış olduğu söyleniyordu.

Bu nedenle, mutlak bilincin bizimkine katılımı vardır ve tersi: Mutlak bilinç ve bizim bilincimiz hakkında, aynı oranda korkuya teslim bulunduğu söylenebiliyorsa, o halde korku, sınırlı bilincin mutlak bilince katılımıdır; yani, ayrım gözetmeden şunu söyleyebileceğimiz durumdur: O veya biz. Çelişkinin çözümü, çelişkinin bir gizem ve gizemin inanca ait olmasında bulunur.

Bu sonuca ulaşmak için Sartre'a, mantıktan daha güçlü nedenler gerekiyordu. Bu saçma metafizik manevranın somut avantajlarını gösterirken, bunları gözler önüne serer:

a) "Bu *ego* anlayışı, bize solipsizmin tek olası çürütülme yolu olarak görünüyor", diye yazar. Demek ki, idealizmi, onu durmadan kemiren bu solipsist kusurdan korumak için bu saçma manevrayı kabul eder (fakat bu da saçma olduğundan sonuç itibarıyla hiçbir şeyi korumamış olur).

b) Bu anlayış, Brunschvicg'in idealizmini (ki daha kısa bir süre önce ona atıfta bulunuyordu) aşmaya yönelik adım atma olanağı tanıyor.

> "Eğer idealizm, Brunschvicg'in anladığı türdeki kötülükten yoksun olan felsefe ise, düşünsel dirayetinin asla dışsal güçlüklerle karşılaşmadığı, acıların, açlıkların, savaşın düşüncelerin yavaş ilerleyen bir birleşme süreci içerisinde yavanlaştığı bir felsefe ise, o halde fenemenologları idealist olarak tanımlamak büyük bir haksızlık olur. Tersine, felsefede böylesi gerçekçi bir akım hissedilmeyeli yüz yıllar oldu. Onlar insanları yeniden dünyaya yerleştirdiler, korkularına, acılarına, isyanlarına bütün ağırlıklarını iade ettiler."*

* Age.

Husserl'de, dünyanın dışında bir *ego*nun daha bulunuyor olması, aşağıdaki suçlamaya gerekçe oluşturuyor: Henüz söz konusu olan,

> "insanların henüz küçük bir bölümünü dünyadan koparıp götüren ve böylece dikkati gerçek sorunlardan saptıran bir kaçış-öğretisidir."

Fakat:

> "Bize öyle görünüyor ki, ben, zamansal olarak dünyayla tam olarak örtüşen, varoluşu dünyayla aynı temel özelliklere sahip, varolan bir şey haline getirilirse, bu suçlama artık temelsiz kalacaktır."*

İyi şaka! Bu sözde "realizmin" ne pahasına oluşturulduğu biliniyor. O, yalnızca korku yoluyla mümkündür; korkunun şu fideist telkininin olmadığı bir realizm ve bir aşma da yoktur artık. Çünkü mutlak bilinç, mutlak varoluş kaynağıydı ya; dünyanın dışındaydı ve insan ve dünya da yalnızca hayali tasavvurlardı ya. Peki ama mutlak bilincin yalnızca sahte bir tasavvuru olan bir insan öznesinin korkusunun, acılarının ve isyanlarının ne gibi bir ağırlığı olacaktı? Bunlar da sahte tasavvurlardan başka bir şey olmayacaklardı. Dünya ve insan, yalnızca, insani ve mutlak bilinç korku aracılığıyla ortak olduğu oranda artık hayali tasavvurlar olmaktan çıkacaklardır. O halde onların sadece *metafizik anlamları* vardır. Tek anlamları gibi, tek gerçeklikleri de fideisttir.

Çünkü sonuç itibarıyla söz konusu olan, Marksizmi, tümüyle fideist bir tarzda tasfiye etmenin yavan girişiminden başka bir şey değildir:

> "Tarihsel materyalizm gibi öylesine verimli bir çalışma varsayımını temellendirmek üzere metafizik materyalizm gibi öylesine saçma bir yapıya hiçbir şekilde ihtiyacı olmayacağını düşünmüştüm her zaman. Sahte düşünsel değerlerin kaybolup gitmesi ve ahlak öğretisinin temellerini gerçeklikte bulması için, nesnenin özneden önce gelmesi gerçekten de gerekli değildir. Ben'in dünyanın çağdaşı olması yeterlidir... Dünya ben'i yaratmadı ve ben de dünyayı yaratmadı. Bunlar, kişilikdışı (impersonel) mutlak bilinç açısından iki nesnedir ve onun aracılığıyla birbirlerine bağlanırlar. Açıkçası bu mutlak bilinç... varoluşun hem önkoşulu ve hem de mutlak kaynağıdır."**

Amaç, varoluş bilinçten önceden gelir, diyen diyalektik-materyalist formülü tasfiye etmektir. Bunu sağlayacak araç, formüllerin değiş tokuş edilmesidir. Önce, ben ile dünyanın çağdaş oldukları söyleniyor; ama bu formül, yalnızca ardından gelen bir başka formülü örtülemek içindir: Mutlak bilinç, ben'den önce geldiği gibi dünyadan da önce gelir. İkisi de onun için sadece nesnelerdir. İkisi de yalnızca *mutlak bilinç* aracılığıyla birbirleriyle ilişki içindedir. Ve bu ilişki

* Age.
** Age.

korkudan, metafizik korkudan başka bir şey değildir. Tam bir ifadeyle, korkudaki ortaklıktır bu. İnsanların, metafizik korkudan ya da mutlak bilinçten kaynaklanmamış isyanları ise, sahte tasavvurlardan başka bir şey değildir. Metafizik korkudan kaynaklanmamış olan dönüşümler, dünyayı etkileyemezdi, çünkü insan ve dünya birbirlerine yalnızca mutlak bilinç aracılığıyla ve korkunun biricik bağıyla bağlıdır. Burada karşı karşıya olduğumuz şey, devrimci felsefeyi tasfiye kamuflajı altında, saf bir fideizmdir.

Başarı kaydetmek için, bu fideizmin geniş ölçüde kullanılmasına ihtiyaç vardır. Sartre, Brunschvicg'in sonuç olarak ödemeyi sonuna dek reddettiği bedeli ödemeye hazırdır. Fideist sonuçları ne yeterince otomatik, ne yeterince demagojik olan fenemenolojinin aşılması gerekmektedir. Fenemenolojik indirgemeyi uygulama nedeni yoktur diye belirtir Sartre; dünyayı parantez arasına almak için bir vesile bulunmadığını "hiç de melankoliden yoksun olmayarak" tespit eden Husserl'in doğrudan öğrencisi Fink'in ardından. Husserl'in idealizmi, *kendini dayatmayan* bir idealizm olma eksikliğini taşır. Pekala "doğal tutum sürdürülebilir; tamamen tutarlıdır ve onda bir çelişki bulmak mümkün değildir." Fenemenolojik dayandırma "böylelikle, ona belirli bir keyfiyet katan bilimsel bir hile, olarak görünür." Bu, matematiksel idealizmin yavan sapmalarına dayanan Brunschvicg'in ruhçuluğu için olduğu kadar onun için de geçerli olduğu anlamına geliyor. Bunlar, anti materyalist ve anti diyalektik laboratuar öğretileridir.

> "Buna karşılık", diye yazar Sartre, "doğal tutum, kendini ben'in içine atıp onun içinde çözülmek üzere her açıdan bilincin kendinden kaçma çabası olarak ortaya çıkıyorsa ve bu çaba hiçbir zaman tam karşılığını bulamıyorsa; bilinçli kendinden işlemenin kendini aniden ben'den koparması ve bağımsız olarak ortaya çıkması için basit bir düşünüş yeterliyse, o halde 'dünyanın parantez içine alınması' artık bir mucize olmaktan çıkar; artık entelektüel bir yöntem değildir, bilimsel bir işlem değildir artık: Bu, bize kendini dayatan ve kaçınamadığımız korkudur; bu aynı zamanda, saf deneyüstü kökene sahip bir olaydır ve günlük yaşantımızda sürekli olası olan bir rastlantıdır."*

Ne olay ama! Saf deneyüstü kökenli olaydan, günlük yaşantımıza düşüş! Bu, kimi mantık bozukluklarına ve kimi kafa karışıklıklarına değerdi doğrusu.

Daha sonra göreceğimiz gibi, Sartre "Varlık ve Hiçlik"te 1937 yılında vardığı sonuçları yalanlayacak; ama bunları değerlendirmekten vazgeçmeyecek. 1937'deki çalışmasına gönderme yaparak şunları yazar:

> "Eskiden, Husserl'in deneyüstü egosunun varlığını reddederek solip-

* Age.

> sizmden kaçınabileceğime inanmıştım... Gerçekte ise, halen deneyüstü bir özne varsayımını yararsız ve zararlı olarak görüyorsam da, bu özneden vazgeçiş de, ötekinin varoluşu sorununu bir adım ileriye götürmemektedir."*

Bu yalanlamanın nasıl gösterildiğine bakalım: Her türlü fideizmde olduğu gibi, varoluşçuluk da, deneyüstü özneyi ardında bırakmaktan alıkoyamaz kendini. Üstüne basa basa tekrar eder bunu Sartre. Ama 1937'deki yöntem, solipsizmden sıyrılmaya fayda etmediği ve bunu başarmak elzem olduğu için, bu defa başka yöntemlere başvurmak gerekir. Bu düzenlemeyi gerçekleştirmek için fenemenoloji etiketi artık yeterli gelmediğinden, 1937'de henüz itiraf edilmeyen varoluşçuluk etiketine ihtiyaç vardır. Bu arada 1937 ve 1943 yılları arasında asıl klerikal felsefe bu varoluşçuluğa derinlemesine nüfuz ettiğinden, 1937'de henüz yararlı paravanlar olan bazı idealist sahte yapıları terk etme fırsatı doğmuştur. Sartre'ın 1943'teki varoluşçuluğu bundan dolayı 1937'dekine nazaran çok daha fideisttir. Husserl ve Brunschvicg'in kaygılarına artık yer yoktur, Kierkegaard tıpkı klerikal felsefede olduğu gibi, bunların da yerini dolduracaktır. Ve aynı kişiliğin gölgelerini çoğaltmaya yaradığını gördüğümüz sözde aydınlatmalar ise, başka yerde aranacaktır artık.

III. FRANSIZ VAROLUŞÇULUĞUNUN DOĞUŞU

Deneyüstü ego (ego transcendantal) konusundaki makalesine ve bu makaleye tamamen karşıt olan "Bulantı" (*la Nausée*) romanına rağmen Sartre 1937'de, varoluşçu koşuda henüz yarışmacı olarak sıraya konmaz. Varoluşçuluk için mücadelenin "önemli" felsefi olayları Sartre üzerinden cereyan etmez.

Önemli olay, "*Öznellik ve Deneyüstülük*" konusuna ayrılan, 4 Eylül 1937 oturumunda, Fransız Felsefe Topluluğu'na varoluşçuluğun buyur edilmesidir.

Gördüğümüz gibi orada, fideizme doğru yürüyüş halindeki idealizm, sonuç olarak bu iki konuda, geri adım attı. Amaç hasıl olduktan sonra Hamelin, kendini yeniden özne dışına attı. Ve nihayet, fideist biçimi altında kavransa bile, adaletin egemenliği, yine de dünyasaldır. Brunschvicg, öznel çoğalmayı reddetti, deneyüstünü bir çocukluk efsanesi olarak teşhir etti ve kendi dinsel felsefesini, bu deneyüstünü ortadan kaldırma ve onu yeniden tinin içine çekme aracı olarak ortaya koydu.

Felsefe Topluluğu'nun oturumu, saf idealizm döneminin otuz yılı boyunca alışılmış konuşmacılardan hiçbirinin söz almadığı özel bir durum da sergiledi. Sadece, cenaze törenindeymiş gibi konuşan Brunschvicg şunu açıkladı:

*"*L'Être et Néant*", Paris 1942.

> "Ben sizlere bir kuşağın geriye kalanı, devam ettirilmesi daha genç kuşaklara düşen bir eserin tanığı olarak konuşmaktayım. En azından, gidilecek yolu aydınlatmak ve daha insanca bir geleceğin umudunu sağlamlaştırmak için belli örneklerin kalacağından eminiz."*

Yani Brunschvicg, görevi genç kuşaklara devretmeye razıdır, ama, idealizmin kendi gözünde oluşturduğu örnek değeri de korumaya devam eder.

Fakat, belli bir zamandan beri, klerikal felsefe, çağdaş idealizmin çabalarıyla artık ilgilenmemektedir. Klerikal felsefe, bu çabalardan, müsrif çocuğun baba evine dönmesi konusunu süslemek için yararlanır. Fakat o, şimdi idealizmden bütün yararın elde edildiğini ve kuşkusuz, bu yaşlı idealistlerin tamamen kendilerini teslim etmek için lafı uzatmakta olduklarını ve çok da tartışacaklarını düşünür. Yeterince dikkate alınmayan bir şey daha var; daha iyisini, yani iyi bir fideizmi, dogmalara iyi bir boyun eğişi bulduğunda, klerikal felsefe idealizmle alay eder; sadece daha iyisi olmadığında, bir yedek gibi gerçek inancı bekleyerek idealizmdeki düşünce tarzıyla uyuşur. Katolik düşünürlerin önemli bir bölümü, Alman varoluşçuluğuyla birlikte inanç aracını keşfettiklerini sanırlar. Birkaç yıl boyunca görülecek olan; bir yandan yeni bir idealist kuşağın fazladan tavizler vererek ve Fransız varoluşçuluğu olduğunu ileri sürerek varolma hakkına ulaşmayı deneyecek olması ve diğer yandan öncü katolik düşünürler tarafından bir varoluşçuluk mesleğinin ortaya atılmasıdır. Heidegger ve Jaspers'in eserinin henüz nispeten bilinmez durumda olduğu Fransa'da bu yeni idealist kuşağın temsilcileri, Alman varoluşçuluğunu olabildiğince sindirerek, klasik fideizmle baskı altına alarak ve aslında bozuşturarak, ondan yararlanacaklardır.

1- "Fransız" varoluşçuluğu

Varoluşçuluğun artık tamamen oluşturulduğunu ve onun da kesinlikle kendi doktrini olduğunu iddia edecek olan her idealist okul, Hamelin'le belli bir soy zincirine yerleşmiş bulunur. Bu okulların temsilcileri, idealizmden varoluşçuluğa geçişin zorluklarını atlayacaklar, bu zorlukları çözmeye girişmeden çözülmüş gibi davranacaklardır.

Kuşkusuz, Hamelin'le olan soy zincirinin yeterince gevşek olması için özel bir dikkat da gösterecekler ve Brunschvicgci egemenliğin zirvesinde, Hamelin'in özünü yeniden inkar edeceklerdir. Hamelin'in soy zincirinden biri şunu açıkladı:

> "Varlığı sadece düşünce yasalarının diyalektik oyunuyla ortaya koymak, kesin olarak desteklenemez bir tezdir... Kategorilerin varlıkbi-

* "*Bulletin de la Société française de philosophie*", Séance du 4 décembre 1937, Armand Colin / Daha sonra sadece bültenin adı belirtilecek.

limsel iddialarını kırmak gerekir."*

Aynı yazar, Hamelin diyalektiğini durağan olmakla, hareketli ve ilerici olmamakla ve bilimin, uzun zamandır geçerliliği kalmamış bir durumunun çerçevesinde kalmakla suçlayacaktır. Hamelin, kendisiyle aynı düşünce zincirinden gelenlerin açtığı krediyi "donmaya" terk etti.

Hamelin'in inşa ettiği yapının kaynaklarının darlığından ürküntüye kapılan bir diğeri, sipariş üzerine çalışma mecburiyetinden ve bu nedenle de düşünceyi disipline etme kaygısından üzüntü duyar.**

Bir üçüncüsü, M. Le Senne, Hamelin'de bağlılaşık kavramının ve diyalektik mekanizmin anlaşılmazlığını ilan eder: Hamelin, "gerekircilik" yanlışına düşmüş olmaz mı? Le Senne, ondaki diyalektiğin dramatik bir şeyden, bir tiyatro gösterisinden başka bir şey olmadığını kabul ederek, Hamelin'in bağışlanmasını önerir:

> "Baştaki kavram, kişilik olmaksızın imkansız olsun diye her şeyi yaptı ise; Hamelin'in, kişiliği, oluşturduğu yapının son kavramına kadar götürerek ve tecrit ederek bulanıklıktan kaçındığı nasıl kınanacaktı...? (Bir diğeri olarak *adlandırılan* bağlılaşıkları ilgilendiren şeylerde. Redaksiyon Notu.) Hamelin, bağlılaşığın cevap veremez olduğunu anlatmak için *adlandırmayı* tercih eder. Bağlılaşığın doğası, varlığıyla değil bu adlandırmayla, yani pozisyonuyla belirlenir. Neden bu varlığın verilemez (karşılaştırılamaz) olduğu, her zaman anlaşılmaya muhtaç kalır."

"Anlaşılmaya muhtaç kalır...": bütün varoluşçu ipoteği bu cümle içerir. Hamelin'in şu geçersiz ilan edilişinde olduğu gibi: Varoluşçuluk, eğer, diyalektiğin ereksel nedenini üreten kişilik ise, daha diyalektik başlamadan önce tamamen verili demektir; yok eğer, varoluşçuluk, kavramların tümdengelimiyle adlandırılan bağlılaşık ise, kendi varoluşunu karşılayamaz ve varoluşunu, diyalektik zorunluluktan başka bir şeyden alır.

M. Le Senne, özellikle, Brunschvicg'in matematik düşüncesinden öte yaymayı reddettiği bu fideist tinselliği, daha geniş kesimlerin kullanımına genişletmede Brunschvicg'den daha da uzağa gitmeyi kabul edecektir. Brunschvicg doktrininden söz eden M. Le Senne şöyle yazar:

"Bu tinsellik felsefesi için, psiko-matematik nesnelliğin gösterdiği

* R. Hubert, "*le Sens du réel*", 1925.

** Cf. D'Arbon (qui a assuré la deuxième édition de l'*Essai* de Hamelin): in "*Revue de métaphysique et de morale*", N° 1, 1929.

> oranda nesnellik talep etmek gerekir. Geriye, bu nesnellik biçiminin tek olup olmadığını bilmek kalır."*

Önerdiği varoluşçuluk, açıkça eklektiktir:

> "Bitmek bilmez ve sayısızca yenilenmeye yetenekli bu esin, varoluşçuluğa duygusal deneyler kadar, zihinsel veya moral deneyleri de benimseme olanağı sağlar. Tin'in, bütün bozulma ve de yoldan sapma tehlikesi uzun süre bertaraf edilmiş olacak... Eğer, yaşanmış deneyler alt konmaya değmezse, haliyle dağılacaklardır. Eğer tersiyse, niteliklerinin sevildiğine bizi ikna ederlerse, kendi yayılmalarını güvenceye alacaklardır. Böylece sonuca bağlanan varoluşsal felsefe, felsefenin kendisiyle de karışır; bütün geleneklere, tinin gelişip serpilmesine katılma olanağı sağlar."

Böylece, M. Le Senne, varoluşçuluk içinde Husserl'in *niyetçiliğini*, Hamelin'in *ilişkisini*, *meaning* teorisini, Wurzburg okulunun *görevini* ve Heidegger'in *projet*'sini özdeşleştirir. Fakat, her zaman olduğu gibi eklektizm bulanıklık demektir ve tutarsız unsurları birleştirmek için, önce olgular arasında varolan farklılıklara aldırmamak veya onları ortadan kaldırmak gerekir. M. Le Senne, esas olarak fenomenoloji ve Alman varoluşçuluğu konusunda, özü saptırılan yorumlar önerecektir. O, niyetçiliği şöyle açıklayıp tanımlayacaktır: Nesne artık bir varlık değildir, fakat, gerçek düşünce tarafından hedeflenen bir amaçtır. Husserl'inkinden son derece farklı bir tanımlamadır bu. Amaç adı altında, görüngübilimde bulunmayan bir kavramı işin içine sokar. Dahası, Husserl fenomenolojisi, nesnenin bir varlık olmadığı önselini ortaya koymaz. Bu güçlükle indirgenebilir unsurlardan yakasını kurtarmak için M. Le Senne şunu ilan eder:

> "Görüngübilim, 'dünya' konusundaki her iddiadan bağımsızdır... Görüngübilimsel tasvirler, az veya çok, her zaman kişisel tercihler değil midir?"

Böyle tanımlandığında, açıktır ki, görüngübilim, istenen şeye hizmet edebilir. Özel olarak Heidegger'in ve Jaspers'in varoluşçuluğuna gelince M. Le Senne, onu,

> "determinasyon ile varoluş arasındaki sirayet etme ilişkisini kestiğinden dolayı" eleştirir.

Az önce, aynı yazar, öz'den varoluşa geçişte, belirleme ve gerekircilige yer vermesi nedeniyle, Hamelin'i, eleştiriyordu. Bağlılaşık, öz planında adlandırılır, fakat Hamelin, bağlılaşığın adlandırmaya zorunlu olarak uygun düştüğüne inan-

* Le Senne, "*Introduction à la philosophie*" -Devamdaki alıntılar aynı kaynağa aittir. ç.n.

makta haksızdır. Onun varoluşu, mutlaka bir başka özü tamamlayan öz olarak adlandırılması olgusundan gelmez, başka yerden gelir. Hamelin, determinasyon ile varoluş arasında zorunlu bir geçişme ilişkisine inanmakta haksızdır. Fakat Alman varoluşçuluğu, tersine bu geçişme ilişkisini kesmekte haksızdır.

İlişki kesildiğine göre,

> "Bundan, kaçınılmaz olarak ve kesinlikle insana dayatılan durumların mutlak unsurları olacak şekilde, belirlemelerin katılaşması sonucu çıkar ve hiçliğin doğal kavram haline geleceği tarzda varoluş boşalır. Böylece, (varoluşun) hayatımızın sonunda bulmamız gereken başarısızlıkta olduğu sonucuna varılır, anın güzel bir umutsuzluğu ki, bu umutsuzluk içinde ben, nerdeyse olağanüstü bir yoğunluğa ulaşır."

Bu başarısızlık neredeyse sonsuz bir yoğunluk verse de, Fransız varoluşçuluğu, metafizik *başarısızlıktan* kesin olarak söz etmek istemez. O, yedeksiz ve *eksiksiz* iyi bir sonsuzluk güvencesini tercih eder. Dokunaklı bir biçimde doğaüstü başarıların yenilgisi üzerine titremek, doğaüstünün iyi bir başarısı yerine geçemez.

> "Ya, katolik tinselliğin gücüyle, hiçlik'i ilahi gizeme dönüştürmek için din araya girer ya da entelektüel geleneğimizin iyimserliği, başarısızlığı aşmak için harcanan çaba içinde güven verir."

Her durumda inanacağız. İster iyi anlaşılmış varoluşçuluk nedeniyle olsun, ister katolik tinselliği karamsarlık, iyimserlik, entelektüalizm, gelenek gibi nedenlerle olsun, her durumda biz dönüşmüş olacağız. Kusursuz fideizm haline gelmesi için varoluşçuluk arzu edilir, düzeltilir, ıslah edilir. Bu kusursuz fideist varoluşçuluk, kişilikçilik olacaktır.

Diğerleriyle birlikte, A. Forest'inki gibi bir eser, bu dönüşümün nasıl olacağını ifşa edecektir. Başlığı anlamlıdır: *Varlığa Razı Olmak* (Forest: *Du Consentement à l'Etre*). İdealizm, varlığa, yani katolik varoluşçuluğuna *razı olmak* zorundadır. Aynı zamanda o, varoluşçuluğa doğru aşılmış idealizm olarak da muhafaza edilmelidir. Tinsel etkinlik, bu dönüşümde yeterli değildir; tinsel etkinlik yerine kişinin eylemi konmalıdır: Biz hepimiz özneyiz, öznelerden başka şey değiliz. Burada Lachelier'e tam bir dönüş vardır. Fransız varoluşçuluğunun, idealizmden öte, Lachelier'in tercihleri olan tinselci gerçekçiliği kabul etmekte hiçbir tereddüttü yoktur.

A. Forest, idealizmle ilgili sorular ortaya atar:

> "İdealizme göre, düşüncenin, sadece varlıkta formel olanın bulunduğunu söylemekle yetinmesi, kendisinin bile anlayamayacağı gerçeğin bazı prensiplerinden uzak durmaya mahkum kalması, bunları sadece tespit etmenin ötesine geçmemesi mümkün değildir. İdealizmin

> benimsediği yöntem, ona, eşsiz varoluşa ulaşma olanağı verir mi? Yoksa tersine, bu yöntemle, gerçeğin bizzat kendisi olarak algılayacağı bir soyutluk karşısında, kesin olarak kendi durumunu korumaya mahkum edilmiş mi olacaktır?"

Varlıktan uzaklaştırılan bir anlama yeteneği yanılsamasıyla *tecrit edilmiş* idealizm ve tecrit edilmiş kavramlar, böylece şey'in hareketsizliğine kayarlar. Ve o zaman, düşüncedeki varlığın eşsiz içkinliğine değil, kavramsal bir varlıkbilime ulaşılır.

> "Temsili unsurların yanında, kendisi için özne olan bir eylemin olması gerekir... Bu bakış açısına yerleşerek... düşünce, artık varlığın gerçekliğinin eksik olması riskiyle karşı karşıya kalmaz... Eğer, düşünce eylem olarak ele alınırsa; bu eylem, zaten onlara varlık karakteri kazandıran olguda eksik bulunan şeydir... İdealizmin yola çıktığı soyutlama, kesin olarak, varlığın evrenselliğinden öncedir; çünkü bu, bitmemiş bir unsurun soyutlaması, kendisinin içinde gerçekleştiği varolan özneden bağımsız olarak, gerçeğin saf iddia edilişidir."

İdealizmin zayıflığı, ilişkinin entelektüel yetkinliğini aramasıdır; bu arayış, kavramları, idealizmin kendilerine vermek zorunda olduğu somut gerçekliği kazanmaktan alı koyar. Yazar, boşluk ve soyutlama alanını aşmak için "biz hepimiz özneyiz" diye ilan eden Lachelier'e başvurur.

> "Tinselci gerçekçilik, düşüncelerin gerçekliği sorunu, Kantçılıkta da yeniden ortaya konmalıdır ve bana öyle görünüyor ki, bu sorun olumlu olarak çözülmelidir" diye yazan Hamelin'e başvurur

Böylece yazar, "nesnel" idealizm bakış açısından sonuca varır.

> "Düşünce, gözlerimizde olmak zorunda olanın, bir gerçek olarak var olmayanın gerçekliğini alır... Düşünce, değerdir, yani muvafakattır; düşünceyi izleyen iç özgürlük, kendisi olmaktan memnun değildir, ama, o kendisine başvurmayı kabul eder: O eşdeğerdedir ve kendi mutlak değerinde ortaya çıkar; böylece, düşünce için, sonunda varlığa göre özgür eylemin gerçekliği ortaya çıkar, bu arzu edilen varlıktır, diğer bir deyişle varlığa layık olandır; çünkü, bu iyi, kendi nedenini kendisinde taşır."

Böylece, idealizmin kendi zihinsel hastalığının özgün bedelini, idealist bilincin moral bilince dönüşümü altında öder. Varlıktan yoksundur, ama yoksunluğunu kapatmak için varlığı keşfeder. Bu, değerlerin varlığıdır. Varoluş bir ger-

çek değil, layık olandır; biz gerekenleriz, ama, bunu isteyen 'iyi'dir. M. Le Senne, kendi açısından katkıda bulunacaktır; mutlak değerlere geçişi kolaylaştırmak için, hiçlik duygusuyla ve doğal iyilik arayışıyla karşı karşıya kalan idealisti tatmin eden, *acedia* ve acılılık durumunu itiraf etmeye cesaret edecektir. Ve devamla idealist kişide,

> "özel bilinçler arasındaki ayrımda, şeylerin ve başkalarının bilincine girmede karşılaşılan zorlukların anormale varabilen duygusu"ndan söz eder.

Tam anlamıyla itiraf edilmiş idealist boyun eğme budur. Bu boyun eğiş, varoluşçuluğu ortaya çıkaracak; o da kendini bundan böyle, hiçliğin çilesi olarak takdim edecektir.

2- Varoluşçu Cemaat

Varoluşçu cemaat, Fransa'da ilkin bir Ortodoks cemaati idi. Varoluşçu klerikalizm, Fransa'da önce göçmen Rus filozofları, özellikle de Berdiaev ve Çestov'da somutlanıyordu. Ama, en önemlileri onlarsa; Alman varoluşçuluğunun Fransa'ya sokulmasının Beyaz Rus düşüncesinin işi olduğunu ve bu düşüncenin, bu iş için 1933'ten sonra kullanıldığını anlamak için, dergilerin ve felsefi tartışmaların özetlerine başvurmak yeterlidir. Bu zamana kadar Ortodoks cemaati, merakını gidermek için, irrasyonalizmin yeterince özel ve hele de bütün yeterince saf biçimlerini iş ediniyordu. Bu irrasyonalizmin Alman varoluşçuluğuna karıştığı gün, aynı cemaat (bu cemaatin bir ismi de var! "Rus Din ve Felsefe Topluluğu") Fransız fideizmi için öncü ve yönetici hale gelir.

Ne de olsa, bu, anlamdan yoksun bir çakışma değildir. Kuşkusuz, Fransız entelektüel geleneğine pek az tabi olan göçmen Rus düşünürlerinin, Alman varoluşçuluğu tarafından daha kolayca etkilendiği düşünülebilir; öyleyse onlara Avrupa'da felsefi aracılık rolünün, koşullar tarafından verildiği söylenecektir. Gene, Rusya'dan çıkışlarının, onların Marksist felsefe problemine kişisel bir yoğunluk ve acillik katmalarına neden olduğu da düşünülebilir. 1930'lara doğru burada bildiğimiz politik demokrasi koşullarında yaşayan Batı Avrupalı düşünürün, henüz böylesi problemi yoktu. Bu açıdan, Marksizmin yerine ikame etmekte kullanılabilir bir doktrin arayışı, onlara kaçınılmaz bir görev olarak görünmek zorundaydı, hem de acil ve kişisel bir görev. Nihayet, kişileri neden göstermeksizin; kısacası, Hitler rejiminin kabul edilebilir ve Hitler Almanya'sı üniversitelerinde öğretilmeye değer olarak dikkate aldığı felsefi doktrinler konusunda Alman anti-Sovyetçiliğin, 1933'ten başlayarak Rus göçmenlerinin daha

çok ilgisini çekmesi, normaldi. Berdiaev, *Un Nouveau Moyen Age* (Yeni bir Orta Çağ / Plon, 1927) başlığıyla bir çalışma yayınladı; Henri Massis'in *Defence de l'Occident* (Batının Savunulması / Plon, 1927) çalışmasıyla aynı yönde sonuçlar çıkaran bu çalışmanın, aynı koleksiyonda yayınlanmış olduğunu unutmamak gerekir. Almanya'nın henüz Hitlerci olmadığı, ama devrimci akımlar tarafından çalkalandığı bu dönemde Almanya, Batının kendisini koruduğu ideolojik güçler arasında, yani Bolşevik Rusya ile aynı yerde sınıflandırılıyordu. Buna karşılık, Almanya anti-Sovyetçi olduğu gün, Alman ideolojisi de, Batılı bir ideoloji olarak kabul edildi. Yani burada, tümüyle aktüalite içinde bulunuyoruz ve 1918 yenilgisinden sonra Alman gençliğinin şaşkınlığının, umutsuzluğunun, teselli edici maceralara hazır oluşunun felsefi ifadesi, 1933'de Alman varoluşçuluğunu oluşturuyordu; Batının bakış açısından değersiz olan bir unsuru bugün oluşturduğu gibi. Tersine de doğrulama yapılabilir: Alman varoluşçuluğunun, Fransız felsefe alanına resmi girişini yaptığı -aynı zamanda, 1937'de Paris'te yapılan Uluslararası Felsefe Kongresi'nde de uluslararası planda ortaya çıkıyordu- Felsefe Topluluğu oturumunda, hazır bulunan bütün Alman filozofları, oturum esnasında, Heidegger ve Jaspers'in doktrinine karşı konuştular; fakat, tümü de Hitler rejimi tarafından ülkelerinden kovulmuşlardı.

Kierkegaard konusundaki eserinde Çestov'un tutumu nettir. O, saklamadan gizlemeden, aklın ve yasaların tasfiyesi konusunda Luther'in metinlerinden yola çıkar: Akıl, vahşi hayvandır, o ölmeden insan yaşayamaz. Felsefenin *son kanıtı*, akıl ve yasanın "aşılmak zorunda olduklarını" ileri sürmektir. Sadece korunmak istiyorsan, bu demektir ki akıl ve yasayla "insan yaşayamaz". Böylece sorun artık, sahte bir gerçekçiliği dini tinselciliğin çözümlerine doğru değiştirmek değildir. Fakat tersine sorun, bu sahte gerçekçiliğin kendisini bütünüyle geçersiz kılmaya bıraktığını ve dağılmış olan barikatı diğer bir şeyin aşabilir olduğunu anlamaktır. İdealist bilinç, insanı tecrit etti; bundan böyle onu öznelcilik içinde kaybetmek, daha sonra, insan üzerinde umutsuzluğun inanış ve baskısını uygulamak mümkün hale gelir. Kierkegaard, yeni Aziz Jean-Baptist olarak adlandırılır, ondan sonra henüz hiçbir koruyucu gelmedi... ama, geliyor.

Berdiaev'e gelince, onun itiraf edilmiş amacı, nesnel bilginin tasfiye edilmesidir. Bu tasfiye, Alman varoluşçuluğunu kullanır ve aynı zamanda onu aşar ve bitirir. Bu durum karşısında, varoluşçuluğu Fransa'ya sokmak, saçmalığın fideizmi karşısında Heidegger ve Jaspers tarafından sürdürülen çekinceleri yenmek; ardından hemen kusursuz işlemi başarmak anlamına gelir. Nesnel bilginin tasfiyesi ise, toplumun çözülmesi olgusuyla mümkündür:

> "Varoluşsal özneyi tanımayı reddeden nesnel bilgi, her zaman bilginin bir sosyalleşmesidir... Onun özü, evrensel olarak geçerli olmaktan, sosyal karakterinden ileri gelir ve toplumun gelişme derecesine bağlıdır."*

Eğer, nesnel bilginin tasfiyesi, sosyal toplum gücünü kaybettiği zaman mümkün oluyorsa; felsefi vaazın görevi hala bu toplumu zayıflatmaktır. Geleneksel olarak tecrit olmuş veya bozulmuş insanı bulmak isteyen Berdiaev, şaşkınlıkla öznelcilik içindedir. Özne-nesne ikiciliğini (düalizm) aşmak için, varoluşsala göre, özneden başka tutunacak şey yoktur; bu özne, iki kavram -öznellik ve deneyüstü- tarafından belirlenir. Böylece çözüm varoluşla karşılaşmaktan geçer. Fakat bu, onunla ne varolan dünyada, ne de bu dünyayı tanıyan zihinde karşılaşmak anlamına gelmez; tersine, deneyüstü olgusunun bir öznesinde, hem bu dünya dışında ve hem de zihin dışında karşılaşmaktır. Alman idealizmi, somut özne olarak insan yerine, bilginin saf öznesini ikame etti ("Kant'ın deneyüstü bilinci", "Fichte'nin bireysel-olmayan ve insani-olmayan ben'i", "Hegel'in evrensel aklı", Berdiaev'in ilan ettiği tarihsel yanlışlar bunlardır). Brunschvicg de aynı hatayı işledi. İdealizmin varoluşçuluğa vargısının bu bağlantısı burada keşfedilir: Öznellik, zorunlu sonuçtur ve insanı kişiliksizleştirdiği, boş bilinç biçimi altında onu bozduğu için, idealizmin, karşılığını ödemek zorunda olduğu günahkarlıktır; bu tepki, reddedilemez bir şekilde olumludur; o, hiç olmazsa, varoluşçu çözümün, insan için, idealist çözümden daha tehlikeli olmasını önlemez.

Berdiaev, Alman varoluşçularını, bu idealist yanlıştan tamamen kurtulmamakla suçlar. Onların insan varoluş bilimi "irrasyonelin bir rasyonel bilgi girişimidir"; bu girişim kabul edilemez. Kuşkusuz, Heidegger'de varlık, kaygıya boyun eğmiştir, tamamen zamana tabi olmuştur. Kuşkusuz, varlık, nesne içinde, kolektif içinde, kişiliksizlik içinde kaybolduğunda, kaybettiği duyguya sahip olur, mahkum olur, varlık suçludur. Kuşkusuz, Heidegger'de, varolan (existant), ben'in kendisidir ve bütün bunlar iyidir; tinin, varoluşsal felsefenin dışında kalması iyidir. Fakat, Berdiaev, Heidegger'de "şeylerin yeniden geldiğini" korkuyla tespit eder. Şu gerçek problem ortaya konmaz:

> "varlığın yapısı neden sadece insanda ve onun yazgısında ortaya çıkar?

Heideggerci bilinç suçludur, fakat suçluluk nereden geliyor? Heideggerci varoluş, bütünüyle dünyaya fırlatılır, fakat onu fırlatan kimdir? Ve her varlık dünyaya fırlatılıyor mu? Berdiaev'in gözlerinde, Heidegger'de eksik olan şeyin ne

*Berdiaev, "*Cinque méditation sur l'existence*", Aubier, 1936.

olduğu görülüyor: Bir yanı suçluluktan ilk günaha geçiş; diğer yanı kendinde varlıktan (Dasein) tanrının varoluşuna geçiş; tam da, tanrının varoluşu, dünyaya fırlatılmaz.

Berdiaev, Jaspers'i daha tatmin edici - daha net olarak fideist bulur: Ondaki varoluşsal ben, zamana aşkındır ve eğer, zaman onun varoluşuna bir anlam veriyorsa, bu bütünüyle sonsuzluğa aittir. Dahası, bilimsel felsefe ve peygamber felsefesi arasında olduğunu iddia ettiği karşıtlık anlamlıdır. O, metafizik doğmanın kenarında bu fideizmin tasfiyesine varır: Metafizik, bir dil işlevidir. O, bilinç ve varoluş olgusunda aşkınlığın ve zihinsel olarak anlaşılamazlığın bulunmasını, anlaşılabilirlikteki eksikliğe döndürmeye girişir. Metafiziğin anlaşılabilirliği ciddiye almayan peygamber felsefesiyle değiştirilmesi iyidir ve o, sadece sembollerin ve şifrelerin okunuşudur ve insan varoluşunun saçmalığı, "düşünen bir anlaşılamazlık" olarak tanımlanır.

Fakat, Berdiaev için bu bile tehlikelidir; bütün düşünceyi ve bütün felsefeyi tasfiye etmek gerekir; eğer, insan düşünen bir anlaşılamazlık ise, kendi anlaşılamazlığını düşünmeyi denemekle hata yapar. Varoluşsal felsefenin eksikliği, hala bir felsefe olmasından; kaygı, ölüm korkusu, sıkıntı vb. şeyleri kategoriler olarak koymayı deneyerek, hala nesnel bilince yaklaşmak için bir girişim olmasından ileri gelir. Berdiaev, başka bir şey önerir: Kasıntılı bayağılık, yazgı üzerine mide bulandırıcı duygusal söz sanatı, hayatın acıklılığı, özgürlüğün acıklılığı, ölümcül hüznün eşlik ettiği zamanın kötülüğü, geçmişin ve geleceğin zehri, sonsuzluğa varacak olan bir şimdi'deki sevincin eksiksizliğini anlamanın imkansızlığı. Gerekli olan şey, insanın tepkisiz olması ve kilisenin, onu sokağın köşesinde devşirmesi anlamına gelen tek amaçla, düşünce ve felsefenin toptan bir görev dışı bırakılmasıdır; o zaman, insan, varoluşla çarpılmış olarak, bedbahtlığa karşı her eylemden ve her düşünceden vazgeçerek ve bahtsızlığını bir mutlak olarak kabul ederek, kaldırımın üzerinde ağlamaya gelir. Kilisenin idealizmden özellikle beklediği şey, kendi ilerlemesini oluşturan hiçliğe doğru yürüyüşünde, az gerçeklik duygusuna ulaşan bireyin, bu acıklılığı, bu *acedia'sı*, sayıklayan bir sistemdeki bu kapatılma korkusudur. M. Le Senne'in bilinci, onların, idealizmin tehlikesini oluşturmakta olduklarını kabul etme namusluluğunu gösterdi. Diğer bir idealist, M. Bastide, ayak duvara dayandığında, varoluşçuluğun sadece tek bir dönüş sunduğunu kabul ediyordu:

> "İmkansız bir dönüşün nostaljik düşüncesi veya her düşüncenin olumsuzlanması: Dostoyevski'nin mutlak delisi haline gelmek."*

Ne var ki; öznelcilik ve deneyüstü konusundaki Felsefe Topluluğu'nun bu

*Bull., 1937. -Devamdaki alıntılar aynı kaynağa aittir. ç.n.

oturumunda, varoluşçuluğun kendilerinden talep ettiği felsefenin görevsizlendirilmesiyle ilgili olarak filozofların hiçbir tepkisi ortaya çıkmadı. Raportör M. Jean Wahl, özetlemesini şunu sorarak sonuçlandırıyordu:

> "Heidegger ve Jaspers'inkine benzeyen, eğilimi, kısmen içerdiği nostaljik ve dini yankıyla açıklanmayacak olan bir felsefe anlaşılabilir mi? Eğer, böyle bir felsefe anlaşılabilir olsaydı, o, bütün özgünlüğün, bütün tarihselliğin, bütün varoluşun içinden atılacağı varoluşun genel bir teorisinde kaybolup gitme tehlikesine yol açmayacak mıydı?"

M. Wahl'e göre, bütün varoluşsal felsefenin dramı: Ya sıkıca teolojiye tutunmak, ya da bütün somut verilerden bütünüyle ayrılmak. Dini yankı olmayacak bir varoluş felsefesi, bütün özgünlüğünü, bütün tarihselliğini, bütün varoluşunu kaybederdi; genel bir teori olmayı reddederse, o sadece somut olarak kalır.

> "Jaspers'in teorisine yapılabilecek olan en ciddi eleştirilerden biri; kendisinin bize, bütün felsefe radikal bir seçenekten ibarettir diye ifade ettiği teoriyi oluşturmakla yetinmesidir. Yani bize söyler ama, kendisi seçmez... Varoluşun, tanımlandığı gibi, bir anlamda her şeyin en az varoluşsalı olduğunu söyleme noktasına varılacaktı, çünkü o, iyi görür, bütün seçimleri onaylar ama bizzat kendisi, başkalarını doğrulamaktan başka bir şey yapmaz ve kendisi için seçmez... Bu genel bir felsefe teorisidir; bu, kendi sembolünü, kendi şifresini seçen bir filozofun tutumu değil, bir felsefe gözlemcisinin işidir."

Buradan kesin sonuca götüren soruya geliyoruz: Rimbaud, van Gogh, Nietzsche'inki gibi varoluşlar, varoluş filozoflarından daha varoluşsal ve daha felsefi değil mi?

Bu durumda, söz konusu olan, felsefi varoluşçuluğa karşı, doktrinsiz bir varoluşçuluğun, ilk iş olarak ve sadece yaşayan varoluş olarak tanımlanmış şairlerin, ressamların; acıklı varoluşun büyük maceracılarıymış gibi görünenlerin bir saptamasını yapmaktır.

3- Bir felsefeden tasarruf yapılabilir mi?

Sorulacak olan soru budur. Katolik felsefesi adına bunu soran Gabriel Marcel'dir ve onun cevabı açıktır. Eğer, dinsel moral biçimi altında, dinin kendi felsefesi olması kaçınılmaz ise, onların yapabileceği bir başka felsefeden katolik kilisesinin yararlanması olağanüstü derecede avantajlıdır. Kendi silahlarını korumak ve düşmanı silahsızlandırmak, her zaman en iyi politik çalışma oldu. Bu nedenle G. Marcel, kilise babalarının, Rimbaud ve Lautréamont diye adlandırı-

lan bu askeri birliği adına, şair olarak Jean Wahl'a başvuracak. Ona, Nouvelle Revue Française'de başvuracak ve aynı zamanda bu derginin okurlarına da, şiirin dolambacıyla hitap edecek:

> "Felsefe yapmanın değişen biçimi daha çok varoluşsal olacak, felsefe şiirsel yaratımla daha çok birbirine yaklaşacak ve önceden radikal bir deneyle işbirliği olmaksızın felsefeyi az çok anlamak daha çok imkansız olacak. Bu radikal deney, tanımlama yoluyla nesnel ifadelere tümüyle geçmez, ama, onlara egemen olur ve onlara üstün gelir."*

Durumun ne kadar elverişli olduğu görülüyor; çünkü, o otomatik olarak, varoluşsal varlıktan, mistik bir deney olan radikal deneye geri gönderir ve bu o kadar kolay ki, bu radikal deney nesnel bir ifade gücüne sahip olmadığı için hiçbir tehlikeye yol açmaz. Çünkü o, bu tamamlanmamış ifadenin mahkumu değil, fakat, onun egemenidir. Kendi ifadesine başlar ve aynı zamanda deneyüstüyle ondan kurtulur. Kuşkusuz bütün bunlar, boş sözlerle oynama sanatının, doğaüstü sınıfından şiirsel bir bilgi üzerinde kafa yormasının geçerli olarak kabul edilmesi koşuluyla mümkün hale gelir.

Bu, özellikle Fransa'da, filozofun vicdanının rahat olmadığı, bir yandan bilimsel bilgi karşısında felsefeden asla vazgeçmediği, öte yandan, şairin veya sanatçının uydurma mistik bilgisi karşısında her zaman felsefeden el çekme eğilimine sahip olduğu çağın bir özelliğidir. M. Jean Wahl, Rimbaud veya Van Gogh'un varoluşunun, bütün felsefe profesörlerinin varoluşundan daha fazla insani büyüklüğe sahip olup olmadığını, her zaman kendi kendine sorar. Kendi niteliği gereği olarak soru anlamdan yoksundur: Her şey, Rimbaud ve felsefe profesörünü oluşturan şeye bağlıdır. Fakat, tarihsel olarak bu sorunun bir anlamı var: Filozof vicdanının rahatsız olmasında haksız olmadığı ölçüde: Onun vicdani rahatsızlığı, felsefi düşüncenin kötü uygulama koşullarından ileri gelir. Fakat, filozofun vicdani rahatsızlığı ve başarısızlık duygusunun, onu, Rimbaud, Nietzsche veya Van Gogh (bunlar, Jean Wahl'ın onlar adına varoluş felsefesini reddettiği gerçek varoluşun üç örneğidir) gibi kendileri de varoluşlarında başarısızlığı tanımış olan kimselerin -Rimbaud'nun sessizliği, Van Gogh'un deliliği ve intiharı, Nietzsche'nin deliliği- ellerinde görevden el çekmeye götürmesi anlamlıdır. Görevinden ayrılmış filozofun bu gerçek varoluşlarda, haklı olarak, üçünün de, yaratıcı gücün bir çöküntüsüne varmalarıyla ilgilenmesinden korkulabilir. Ve o halde, eğer onlar için ortaya konan varoluşsal tercih, başarısızlıklarından ileri geliyorsa, her zaman başarısızlığa uğradıklarında, onların daha çok

* *N. R. F.*, Juin 1939.

varoluşsal olacaklarını da düşünmek gerekir. Oysa, kim ne yapmış? Rimbaud'un şiirleri mi, yoksa, onun da, daha sonra diğerleri gibi sömürge kaçakçısı olduğu gerçeği mi? Van Gogh'un tuvalleri mi, yoksa, kulaklarını kesmiş olması ve bir genelev sakinine göndermesi gerçeği mi? Nietzsche'nin gücünün iradesi mi, yoksa, delirmiş olarak kendisini İsa sanması gerçeği mi? Hangisi daha varoluşsal? Bir ruh doktoru olsun ki İsa'nın deliliği üzerine bir kitap yazdıktan sonra kendisi de deli olsun ve kendini İsa yerine koysun. İtiraf edilecektir ki onun macerası, Nietzsche'inkinden son derece daha varoluşsaldır. Ben, onun kendisini İsa yerine koymasının, Heidegger, Jaspers, Brunschvicg veya M. Jean Wahl'in (Hala felsefe olduğu için, sizi gerçek varoluştan dışarı koyan varoluşsal felsefe ilkesi adına) Rimbaud olmasından daha değerli olduğuna inanmak istiyorum. Fakat her şeyden sonra, Rimbaud'nun dediği gibi: "Ben, bir başkasıdır ve eğer nefesli bakır çalgı, borazancıyı akla getiriyorsa, bu onun hatası değildir." Ve tersi de: Eğer borazancı, nefesli bakır çalgıyı akla getiriyorsa, bu da onun yanlışı değildir ve herkes Rimbaud olamaz.

Fakat, bu hikayeden çıkaracağımız şey, (Sartre ve Simone de Beauvoir'ın hangi nedenlerle roman yazdıklarını da açıklamasının yanı sıra), kendini hakikaten varoluşçu hissetmek isteyen filozofun, düşünceden el çekmesinden alınan zevktir. Sartre'ın Modern Zamanlar'ında da yazan M. Raymond Aron'un Felsefe Topluluğu'nda yazdığı gibi,

> "Varoluş felsefecilerine gelince; eğer onlar, Jaspers tarzında, kesin yapılarına indirgeyerek felsefi kategorileri ele alırlarsa ve hem varoluş düzeyinde, hem de düşünce düzeyinde tutunmanın çelişkisini hedef edinirlerse, kuşkusuz soyut kalacaklardır."*

Bize göre; hem varoluş düzeyinde, hem de düşünce düzeyinde tutunmak, bir çelişki değildir; bu, bütün gerçek felsefenin işidir. Fakat, varoluşçuluğun işi buymuş gibi görünmüyor.

Tarihsel gerçeğin bazen ortaya çıkmayı başardığı gibi; öznelcilik ve deneyüstünün avantajları konusundaki bir felsefe kurulunda, modern düşüncede varoluşçuluğa doğru hareketten söz eden bu kurul üyelerinden birinin açıklamalarıyla bitireceğim:

> "Savaş sonrasında, kişisel tercihlerimiz ve yeteneklerimiz pahasına sürdürmekte olduğumuz zorunluluğun etkisiyle gerilere giderek, dengeye ve hayatın günlük işlerine daha düşkün dönemlerle birleşerek insanlığın kurucu unsurları olan kurumların ve düşünce toplulukla-

*Bull., 1937. -Devamdaki alıntılar aynı kaynağa aittir. ç.n.

> rının oluşumunda gecikildi. Nankör ve acımasız görev. Bugün, her biri kendi tarzında, bir halkın geleneklerini, tarihsel olaylardaki ulusun atalarını düzenleyen, Almanya'dan, İtalya'dan, Polonya'dan, Rusya'dan gelen akımlar birleşiyor. Organik gelişmenin, analığın, kanın ve toprağın doğal kavramları yeniden ortaya çıkıyor. Berdiaev'in ileriye uzanan görüşleri gelişiyor. Son sınırda, bunca katkı, tazeliğini, bu yaşam duygusuna borçludur... bu yaşam duygusu, düşünce ve eylemin ilkel kaynağı denilen halklarda bulunuyor ve kalıyor gibi görünüyor."

Varoluşçuluk üzerine çöken ipotek açıktır. Bu durum, başkalarının da yardımıyla, Gabriel Marcel'i, tereddütsüz bir şekilde, katolik varoluşçuluğunu oluşturmaktan alıkoymaz. Gördük ki varoluşçuluk, idealizmle teoloji evliliğinin sınırlı gebeliğiydi. Ama çocuk doğuyor. Nüfusbilimciler, kısır çiftlerde, önce bir çocuğun evlat alındığını ve sonra bu gelişmenin, ailede otantik veletler meydana gelmesinin yolunu açtığını bilirler. Nüfusbilimciler bunu, *inducteur (tümevaran) çocuk* diye adlandırırlar. Alman varoluşçuluğu da, böyle bir inducteur çocukluk görevi yapacaktır.

4- Gabriel Marcel Alman varoluşçuluğunu evlat edinir

Son zamanlarda papaz Dubarle'ın yazdığı gibi:

> "Çok sayıda genç, Gabriel Marcel sayesinde yurt dışındaki çağdaş düşünceyi ve özellikle fenomenoloji ve varoluşsal felsefeyi araştırmaya yöneldi. Biz, Fransa'da Scheller, Jaspers, N. Hartmann veya M. Heidegger'e duyulan ilginin büyük bir bölümünü onun girişimlerine borçluyuz... Gabriel Marcel'in periyodik olarak kendi evinde bir araya getirdiği çevre, yeni bir felsefi topluluk oluşturuyordu."

Gabriel Marcel, Jean Wahl'in varoluşçu tezlerini hemen fideist teste tabi tutacaktır. Kuşkusuz o, tümüyle Kierkegaard'ın bakış açısını benimsiyordu ve bunu şöyle özetliyordu:

> "Öznelliğin gerginliği deneyüstünün varlığıyla açıklanır. Kendine kapanarak daha öznel olan, hemen deneyüstünü keşfeder."

Fakat, Jean Wahl, bu deneyüstünün bir moral yorumundan kaçındığını iddia ediyordu ve ona göre, Kierkegaard'ın iç daralması, kendisinin de bilmediği olguya dayanır:

> "Tanrıya mı, yoksa şeytani bir güce mi karşı olduğunu bilmemektedir."

Deneyüstü hareket, tümevarım tarzında olabileceği gibi, tümdengelim biçi-

minde de olabilir. İlki, mutlaka iyi olmayabileceği gibi, ikincisi de mutlaka kötü değildir. Ve ne biri, ne de diğeri ille de dinsel değildir:

> "Öznellik ve deneyüstü düşüncelerini muhafaza etmek, onların dini görünüşüne uygun düşer mi? Deneyüstü, ne zorunlu olarak Tanrı, ne de zorunlu olarak şeytandır. O, sadece doğa olabilir, ki bu da, ortodoksların ve heteredoksların tanrısından daha az gizemli değildir"

Ama M. Wahl, bu doğanın, kuşkusuz şiirsel düzenin isteği doğrultusunda gizemli olmasını arzu eder.

> "Çelişkinin bilincine sahip olmak için, Kierkegaard'ın başvurduğu inançlara başvurmak o kadar gerekli midir? Bilgi gibi, şahıs gibi veya da şeyler gibi son derece çelişkili olan bizi çevreleyen görünüş, bütünüyle gerçeklik değil mi?"

Burada eğer, Jean Wahl'in varoluşçu tutumunun, bu kendini dinsel olarak hissetme tutumunun bir reddiyle beraber bulunduğu düşünülseydi, yanılgıya düşülürdü. Bu, ne hıristiyan esini edebiyatını ne de bu esinin tarihsel gerçeğini kabul edemeyen bir insandaki dinsel davranıştır. Yaşadığımız çağda, bazı düşünce eğilimleri dinsel duyguyu korumak istiyorlar, fakat onlar, bu dinsel duyguyu, ortaya çıkmış dinlerle, hikayelerle ve doğmalarla ilişkilendirme kapasitesinde değiller; Buna rağmen dinlerinden vazgeçmezler. Onlar, bu dinsel duygudan, yazgının iyi kötü acıklı tadını ve şiirsel veya başka bir bilgi konusundaki bulanık kavramları birleştirdikleri, doğaüstü nitelikte olacak olan bir din edinirler. Biz bunu, Brunschvicg'le, onun tümlevlerinin (des integrales) tanrısıyla, matematik bilgisi diniyle ilgili olarak not edebilirdik; sürrealizm daha rahat bir şekilde aynı türden bir dini mezhep olarak yorumlanabilirdi; bu perspektif içinde varoluşçuluğun yorumlanabilirliğini göreceğiz. Bu birkaç anlama çekilebilirlik, önce Kierkegaard'da bulunur.

Kuşkusuz, bu, ne dar fideizmin ne de özellikle Gabriel Marcel'in işine gelmez. Demek ki o ve ötekiler, Jean Wahl'e, varoluşçuluğunun gerçek anlamıyla dinsellikten yoksun olduğunu öğretmeye kalkacaklar, çünkü Wahl bir "estet"tir ve dogmalarla birleşmek için, bu estetizmi moral değerlerle yeniden yoğuracaklar.

Gabriel Marcel'in bütün çabası, deneyüstü düşünceyi sadece kilise yoluna yöneltmeyi hedefler:

> "Deneyüstü düşüncesinin, son kertede laikleştirilebilir olmasına inanmıyorum... Sözü geçen açıklamaya göre, öne sürülen, deneyüstünün ne zorunlu olarak tanrı veya ne de şeytan, fakat, sadece doğa

> olabilir düşüncesi kabul edilemez... Bu duruma göre tanrıların ve şeytanların düzeni alt-üst olabilir bir özelliğe sahiptir. Ben kendi payıma, bu olasılığı bilmezlikten gelen her felsefe, bir anlamda kesinlikle geçersizdir, diye düşünüyorum. Ben, sadece, filozofun, bu alt-üst oluş karşısında tutum almak, ne ise öyle; yani, yıkıntı olarak ona bakmak sorumluluğunda olduğunu, ekleyeceğim. Bu alt-üst oluşun varlığında, bir biçimde tutum almaktan kaçınırsa, filozofun ihanet etme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını düşünüyorum... Ben inanmıyorum ki, varoluşsal bir felsefe, temel değerleri hesaba katmayan hiçbir özgürlük edinebilsin veya daha doğrusu, kuşkusuz o bunu yapabilir, felsefe olarak -isterseniz böyle adlandırın- o, eylemde özgürlük olduğu ölçüde bunu edinebilir. O zaman, geriye sadece, bu biçimde ele alınan bu özgürlüğün -ben bundan kendi kendini yok edici diye söz edeceğim-, kendi yok oluşuna gidip gitmeyeceğini bilmek kalır. Eğer, felsefede bir ihanet mümkün oluyorsa, haklı olarak, bu, rasyonel-altı kalan bir unsurla el altından uyuşan bütün düşünceleri suçlu duruma düşürür. Bu, ayrıca, varoluşsal felsefeler -kendi payıma onlardan ne anlıyorsam öyle- ve belli bir rasyonalizm arasında, dünyanın en kolayca sağlanan anlaşmasının kurulabileceğini düşündüğüm hususdur."

Dünyanın en kolay... Görülüyor ki, bu çok basit. Düzen gibi özgürlük de ahlakidir, saygıdeğerdir, kendi kendini yok etme riski almadan temel değerlere hiçbir laubalilik yapamaz. Ahlaki değerleri zorunlu kabul edişi, onu, deneyüstünü tek bir anlamda anlamaya mecbur eder, bu da iyi ve kötünün karşıt oluşudur. Şeytan irrasyonel ve Tanrı rasyoneldir, çünkü iyidir. Böylece, varoluşçuluk bir rasyonalizm haline gelir. Bu rasyonalizmi gerçekten anlamak için, bu tek alıntıyla yetineceğiz:

> "Varoluşsal felsefede ortaya çıktığı gibi, günah veya suç düşüncesi, bizi var eden durumun bilincini alır almaz, kendini düşünceye kaptıran temel bir öğeyi ifade etmiyor mu ? Bu kuşkusuz, Jaspers'in bakış açısıdır ve Heidegger'in de aynı bakış açısına sahip olduğuna inanıyorum."

Böylece, bize sunulan rasyonalizm, ilk günahın ve melekler ile şeytanlar arasındaki mücadelenin rasyonalizmidir.

Jean Wahl'in direnişinin çok zayıf olduğu not edilebilir. O, doğrudan, deneyüstünün, tanrı ve şeytandan başka bir şey olabileceği veya doğa olabileceği düşüncesini hemen terk eder.

"Doğa sözcüğü, birçok nedenle, belki, çok iyi seçilmemiştir", diye açıklar. "Sanıyorum, başta 'dünya' ve 'dış dünya' diye ifade etmiştim; aynı şekilde yetersiz sözcükler. Sözcük yok. Demek istediğim: Ne zorunlu olarak dinlerin tanrısı, ne de heterodoksların tanrısı olmayan diğeri."

Kuşkusuz o, bütün felsefenin, moral değerlerin bir püritanizmine dönüşümünü kabul etmez:

"Saf bilginin sorunları içine, ahlaki veya değer sorunlarını karıştıran birçok filozofun felsefeye ihanet ettiğine inanıyorum."

Fakat, o, "kötü iyidir, demek istemediğini" hemen ekler. Ve sonunda açıklar:

"Varoluşun, bizzat kendi aracılığıyla dinsel bir olgu olduğu düşüncesini isteyerek kabul etmezdim. Bana göre din, bir cevabın tabiatından ileri gelir. Ve varoluş ise, bir sorunun tabiatından ileri gelir."

Fakat, muhataplarının sözü geçen soruya oybirliğiyle verdikleri cevap, dinseldir. Varoluşçuluk tarafından ileri sürülen sorunun tek bir cevabı vardır: Din. Biraz alıntı bunu göstermeye yetecektir:

"Filozof, öznellikten nesnelliğe doğru geçtiği zaman felsefe, giderek daha az varoluşsal hale gelir. Ve eğer filozof, öznellikten deneyüstüne doğru geçerse, felsefe varoluşsal olarak kalır." (Berdiaev)

"Modern insanın varoluşu basit olgusundan beri, ona göre, varolmak, şimdiden yalnızlığı, ölümü ve selamet ihtiyacını tanımaktır. Ruh tanrının varlığının tesellisini görmezden gelirse o, tanrının yokluğunun olumlu deneyine sahip olur. O, tanrının yokluğu üzerine bir konuşma veya da tanrı konusunda bir sessizlik olarak ortaya çıktığında, tanrı konusundaki konuşma, dini özünü kaybetmez. Din, asla kuşku duyulmaz değildir. Demek ki bu, varoluşsal felsefeyi teolojiye yaklaştırır, her şeyden önce konusu da budur: Varoluş, teolojik hale gelmezse bile, en azından dinsel hale gelir... Heidegger'in bir sürü bilinmeyen alanda günah işlediği iddia edilebilir mi ? O, daha ziyade, günahın varlıkbilimsel koşulunu araştırmıyor mu, bu da varlıksal bir olgudur ve ilk günah konusu ise, özgün bir olaydır." (Levinas)

"Varoluşsal felsefenin az veya çok dinsel karakteriyle ilgili olarak, ben inanıyorum ki, ne Heidegger, ne de, her durumda Jaspers onu inkar etmezlerdi... Bu felsefe, bir anlamda kesin olarak dinseldir, çünkü bu felsefede, başka bir şey değil, tanrı araştırılır." (Mille Hertch)

tırmanacağı bir önceki kuşağı aşmanın eksenine kendisini koysun. Tırmanmaya başladığında ise, o, yeni bir buluşun nesnesi olacaktır. Politzer'in belirttiği gibi:

> "Bu merkezde olma durumu içinde bir süre kalmış olduğunda; bunun gerçek bir durum olmadığını, buradaki gibi bir pozisyonda bir çelişki bulunduğunu ona açıklayacak bir fırsat hep bulunacaktır."*

Bir kez daha, gerçek cesaret, belki de şu olurdu diye ifade etmeyi anlayacak... ve umulabilir ki, bu özde varolan birleşmemenin erdemiyle, çabalaya çabalaya, "nihayet, bu sözün naif anlamında, kendisini, körlemecesine inancın içine atacaktır."

2. Gabriel Marcel'in ikinci çabası; sonuç olarak, orada varlığını sürdüren bazı fideist yetersizliklerin, modası geçmiş bir ideolojiye yeniden tutunduklarını göstererek, Alman varoluşçuluğundan azamisi derecede yararlanmayı hedefleyecektir. Jaspers'in varoluş üzerine metinlerini yeniden ele alır, "kendi kendisiyle, kendi özgün aşkınlığıyla ilişki sürdüren" olarak tanımlar; varoluş, nesnel bir kategori değildir. Jaspers'in en kör metinlerini bile kibarca aktarır, örneğin:

> "Bana hiçbir bilgi vermeyen, fakat, kendi özgün gerçekliğimi oluşturan bir inancın aydınlığında, orada, kesinlikle ben ne olduğuma karar veririm."**

Jaspers'in varoluş kavramıyla, varoluşu, "dünyayla ilişkisinde dışmerkezli", olarak, "nesnel dünyayı aşkın" olarak, kendi'nin nedeninin teolojik kavramının "olağanüstü zor bir açıklaması" olarak tanımladığını gösterir. Ona göre Jaspers'deki çelişkilerin tipik özelliği;

> "çözülmekten ya da tamamlanmaktan uzak olmaları, ve onları açıkça düşündüğümde derinleşmeleridir."

Böylece, varoluş, "mutlak nesnel bir gerçekliği içeren" bir dünyada varolmayacaktı. Jaspers'in deneyüstü konusundaki III. cildini yorumlayan Gabriel Marcel, şunu not eder:

> "ilmi ilahinin başarısızlığı, kendini koyuvermenin tam tersine, bir meydan okuma imkanı içerir. Bu koyuverme, bilgiyi inkar etmek anlamına da gelir, kendini kanıtlama kaygısı, otantikliği de kaldırır ortadan."

Loc. cit. sf. 128.

Ve Jaspers'den bir alıntıyla sonuca varır:

> "Varoluş, kendiliğinden güvenli olduğu halde, dağınık bir durumdaki geçici bir varlık olarak, mükemmel bir gerçeklik tarafından öncelenmiş, ama, kendini izleyen tarafından kaybedilmiş gibi bulunur ve bu da, asla ona ulaşmaksızın araştırmak anlamına geliyordu."

Ne var ki, Jaspers, varoluşu ve en sınır durumların deneyini belirlerse de, durumun sınırının ötesinde bulunan dinsel gerçeklikten yeterli bir anlaşılırlıkla sonuç çıkaramaz. Ruhun ölümsüzlüğü hala kuşkulu kalır; Gabriel Marcel de, bunu, sonunda çok yüksek derecede aşağılayıcı olarak değerlendirdiği bütün damgalarından fark edecektir:

> "Burada kendini gösteren daha ziyade, psiko-fizyolojiktir... Ne garip tir ki pozitivizmin bu eleştirisinin, kaba bilimci pozitivizmin inkarından gözü korkar... idealizmi ve pozitivizmi aşma çabaları tam bir başarısızlıktır."

İlk günah sorgusu ona da yapılacak: Somut bilinç, ben'i suçlu bulmaya tebelleş olur; Şeyler ne iseler, odurlar demek, kaçınılmaz bir yanlışın benim yanlışım olmaktan çıkması demektir; "bu da varoluşun gerisinde kalmaktır". Ruhsal gerçeklik, ilk sorumluluğun bilinci üzerine inşa edilmelidir.

> "Kendi kendimize şunu sormaktan alıkoyamıyoruz; neticede, Jaspers, özünde dinsel olan, ama önceden özü boşaltılmış olan kavramların basitçe bir laikleştirilmesine mi girişmektedir? Bunun, ilk günahın belirtisi ve soyut yönü olduğu nasıl görülmez?"

Bu metinler 1940'tan kalmadır.

5- Kilise varoluşçuluğu kendi kaderine terk eder

Fakat, 1943'ten itibaren, felsefede kilise politikası, cepheden ve radikal bir değişiklik gerçekleştirir ve varoluşçuluk düşman haline gelir. Varoluşçuluğa karşı başlayan bu düşmanlığın, Sartre'ın, *Varlık ve Hiçlik*'inin yayınlanmasıyla aynı zamana (o da, 1943'te yayınlanır) denk geldiğine dikkat çekmek kaçınılmaz olsa gerek. Sartre, varoluşçuluğa, az-çok ateist bir yorum önerdiği için, kilisenin varoluşçuluğa saldırması mümkün hale gelir. Fakat, bu kesin olmaktan uzaktır. Katolik yorumcular, Sartre'ın kalın kitaplarını anlayıp eritecek zamana sahip oldular mı? Fideist politikanın gerekçeleri, daha çok politik nedenler oldu; 1943'ün sonunda, Alman yenilgisi kesinleşmiştir: Bu durum, Alman varoluşçuluğunun kilise tarafında asimile edilmesini yararsız hale getirir (Hitlercilik bü-

yüdüğü ve Münih hazırlandığı sırada, tersine, asimilasyon yararlıydı). Ne olursa olsun, görüleceği gibi ilk ihbar edilen Sartre değil, hıristiyan varoluşçuluğunun babası Kierkegaard'dır. (Ne Heidegger'e, ne Jaspers'a açıkça saldırılmaz.) Varoluşçu düşüncenin kilise felsefesinden bu çıkarılışı, *Cité Nouvelle* dergisinde ilan edildi. Bu dergi, işgal boyunca, güney bölgesinde, Cizvit dergisi *Les Etudes*'in şubesiymiş gibi görünür.

İşte bu derginin, 10 Kasım 1943'te "Kendini Beğenmiş Kierkegaard" başlığı altında yazdıkları:

> "Kierkegaard, sadece hıristiyanlığı çarpıtmakla kalmadı, yeniden hayata dönüşü (incarnation) anlama kapasitesinden yoksun olduğu ölçüde, gerçek bir hıristiyanlık karşıtı da oldu... Kierkegaard, hıristiyanlıkta insanlık-üstü bir din görür. Bu, -vurgulama ihtiyacı gerekir mi- hıristiyanlık hakkında bildiğimiz her şeye karşıt bir anlayıştır. Bu noktada filozofun yanlışı çok kapsamlı, sapkınlığı da bir o kadar şaşırtıcıdır... Kierkegaard'ın düşüncesi, trajik bir yanılma atmosferi içinde gelişir. Onun dinsel anarşizmi, isyanı, karamsarlığı -buna hıristiyanlık karşıtı diyelim- onu bir uçurumun kenarına götürür... Biz, onu, doğrudan ruh hastalığı biçimlerinden biri olan verimsizleştiriciliği ve karmaşık bir tedirginliği serbest bırakma olarak görüyoruz."

"Vurgulama ihtiyacı gerekir mi?... diyelim ki... ", gene de, bunu vurgulamaya ve ifade etmeye ihtiyaç vardı. Çünkü, "öncü" felsefe çevrelerinin önemli bir bölümü, bunu anlamakta o kadar eksikliğe sahipti ki, Kierkegaard, bir kilise papazı yerine konuyordu. Bu düşünürlerin işledikleri yanlışları da *vurgulamak ihtiyaçtır.*

> "Bu yüzden ondan ruhsal bir eğitim isteyenlerin bir bulanıklığın kurbanı olduklarını söylemek hiç de abartılı değil midir... Bazı çağrılıları Tanrı'nın sevgili kulu olmaktan alıkoyan kibir budur. Ruhsuz bir dünyanın cezaevinin derinliğinden onun mesajını duyanlar, kendini gerçeğin açıklayıcısı ilan ederken Kierkegaard'a, kahin ve müjdeci bir rol üstlendirmekte aynı aldatmacanın kurbanları oldular. Üstelik dinin çözülemez bir bilmece olduğu damgasını vurarak, kolay yoldan çağdaşlarını kendi peşi sıra sürüklemeye kalkmadı. Zaten 20. yüzyıl insanlarının içine düştükleri moral bunalım, her şeyden önce yaşamın geçerli bir açıklamasını ve ruhun gereksinimlerinin ne olduğunun bilinmesini gerektiriyordu. Kierkegaard'ın Hristiyanlık dininden çıkarıp ortaya serdiği veriler, modern insanın kapıldığı ruhsal paniğe bir yanıt ve çare olmaktan uzaktır. Bilgiççe açıklamalardan ve az ya da çok tarafgir eğilimlerden uzak duran Kierkegaard'ın eserle-

> ri de; şu son otuz yılda yetişen birçok yazar ve düşünürde varlığını saptadığımız düşünce tutarsızlıklarından nasibini almıştır."

Buradan üçlü bir sonuç çıkar: Öncelikle, kilisenin Kierkegaard'la yakınlaşması önemsiz gibi gösterilmiştir:

> "Kierkegaard'ın Fransa'da ölümünden sonraki ünü, meraktan başka bir şey değildir."

Sonra, Kierkegaard'ın çömezlerinin kaba bir mahkumiyeti vardır:

> "Bu son yıllarda moda olan ve güçlenen belirli bir dinsel anarşizm için ciddi bir eğilim var".

Nihayet, eğer, bütün bunlara; hatalarından vazgeçtiği zaman, katolik düşüncesinin salık verdiği sığınak olan ve III. Cumhuriyet döneminde kendisiyle o kadar da kötü anlaşmadığı rasyonalizm özlemi, faşist ideolojinin başarısızlığından sonra, yeniden işe başlamak zorunda olan rasyonalizmle güncel bir dostluk hazırlığı, yani yaşlı rasyonalizme kaba bir dönüş eşlik etmeseydi, bu mahkumiyet, bizim beklediğimizden daha da uygunsuz olurdu:

> "Gönüllü olarak ve durmaksızın, akla karşı zor bir mücadeleyi desteklemek, kuvvetli bir ruh sağlığının mı kanıtıdır? Biz böyle düşünmüyoruz. Görmesini bilen için, Kierkegaard'ın bize önerdiği tutum içinde, yanıltıcı görünüşler altında gizlenmiş garip bir kendini beğenmişlik vardır."

Olayların gelişimine bağlı olarak Kierkegaard'ın tasfiyesini, bir sonraki ayda (Aralık 1943) Nietzsche'nin tasfiyesi izler. Eskiden, onun varoluşsal karakteri üzerine, Gabriel Marcel'le, kolaylıkla Rimbaud'nunkine benzer uzun uzun yorumlar yapılırdı. Bütün bunlar sona erdi. Nietzsche, faşist ideolojiyle birlikte değersizleşme riskiyle karşı karşıya olduğu için, onu hristiyanlık karşıtı olarak göstermek gerekir:

> "Nietzsche'den önce hiçbir zaman böylesine güçlü, kendi amacını bu kadar net, bu kadar geniş ve bu kadar kesin bir biçimde kavrayan ve onu bu kadar sistematik ve düşünülmüş olarak bütün alanlarda izleyen bir hasım çıkmamıştı... Saldırının olağanüstü ciddiyetini tespit etmemize yeterli olsun. Amacına ulaştığı esnada, düşme duygusundan muaf tutarak, hedeflediği bu topluluğun ahlakını bozar... Nietzsche'nin gücü, büyüklük içgüdümüze çağrı yaparak, doğamızda her zaman bulunan suç ortaklığına, sürekli başka şeyler eklemekten ileri geldi. Gerçeklerin bize gösterdiği, bunda çok başarılı olduğudur."

Yazar, kendi adına, inancın eski hasımlarının kendisine ilham ettiği her şeyden pişmanlığını ifade eder,

> "Bu adamlar örneğin, incili korumak isteyerek kiliseye karşı mücadele ediyorlardı veya bütün otorite ve inançlardan azade olduklarını iddia ediyorlardı, ama hala, bunları bir hıristiyan kaynağından gelmiş ilkelerdenmiş gibi gösteriyorlardı. Şimdi onların halefleri, güçsüzlükleriyle olduğu kadar, mantıksızlıklarıyla da alay etmekten ve onları müminler kadar kınamaya dahil etmekten geri durmuyorlar. Gölgenin gölgesiyle yetinmek istemezler bunlar, yıkmak ve yerini doldurmak istedikleri şey, *hep* hıristiyanlıktır."

Peki hıristiyanlığı hedeflemeyen ve bir gölgenin gölgesiyle yetinen bu eski hasımlar kimlerdir; yoksa, bu tarihçiler ve bu rasyonalist yorumcular ve onların felsefedeki türdeşleri, Brunschvicg ve diğerleri gibi bu idealistler, kendilerini hala bir hıristiyan kaynağından gelmiş ilkeleri tanıyan insanlar gibi mi gösteriyorlardı? Onlarla, Cavaillès'in deyimiyle "dinin yedeği, bu, III Cumhuriyet felsefesiyle", 1928'den beri iyi ilişkilere sahip olmaktan pişmanlık duyuluyor şimdi. Beceriksizce bir baskı kurarak işlenen hatadan, sonra Kierkegaard ve varoluşçuluk yararına bertaraf edilerek işlenen hatadan pişman olunuyor. Nietzsche tarzındaki hıristiyan karşıtları ise, müminlerle ortak cephe oluşturmaya davet ediliyorlar.

Birkaç ay sonra (Mayıs 1944), aynı dergi, Sartre'a tutumunu açıklayan bir makale yayınlar. Zaten, Kierkegaard'a karşı tutumun ilan edilmesinden sonra, böyle bir tavır beklenmeliydi. Bu makalenin zaten daha başlığı dikkat çekicidir: "*Malraux'dan Sartre'a Umutsuzluğun Felsefesi*". Yazar, Malraux'nun felsefesini, başkaldırarak "ölüme karşı varolma"ya indirger ve teknik karakterde eser olan Varlık ve Hiçlik'te, "aynı umutsuzluk ve saçmalık felsefesini keşfeder." Sartre, aşkınlık ve mutlak değerler kaygısı duymaksızın ve bütün insan etkinliklerinin eşanlamlılığı içinde, kendi'den uzakta bir varoluş davranışına varır. Değer, bizim karar vereceğimiz şey olacaktır:

> "Mantıksal sonuç, ama ahlak dendiğinde akla normalde gelen her şeyin tümüyle yıkıcısı."

Özgürlük söz konusu olduğunda, Sartre'ın anladığı,

> "eskilerin kendisinden söz ettikleri ve devlerin oluşumunu atfettikleri doğanın kaprislerine benzer, keyfi ve kör" bir şeydir.

Sartre'da "yeterince basit bir materyalizm taraftarlığı belirlendiğinde", ayrıca başka ne umulsun. Sartre, değeri, dolu ve boş olarak değerlendirir. İşte bu,

> "Henüz tini keşfetmemiş olan eski Eleacıların materyalizmidir... He-

> idegger'de olduğu gibi, burada da tinin ince bıçağıyla elde edilecek hiçbir şey yoktur."

İşte, katolik düşünürler tarafından yeniden kullanılan, ama bu kez, varoluşçuluğa karşı kullanılan, tinin bu eski bilgisi. Artık burada söz konusu olan, savaştan önce, fideizm ve idealizm arasındaki anlaşmayı hatırlatmak değil, söz konusu olan bir birleşmedir. Yazar, Brunschvicgci sağduyu felsefesinden başka, varoluşçuluğa karşı çıkacak başka bir tutum bulmaz:

> "Fenomenolojik ve varoluşsal okula karşı, Sartre gibi, gerçeği, basit bir zorunluluğa indirgeyen, zihnin eyleminde sadece basit bir saptama gören herkese karşı, biz, filozofların büyük bir çoğunluğuyla birlikte gerçeğin kavranabilir olduğunu ve öte yandan, anlamanın sadece kaydetmek olmadığını kabul etmeye devam ediyoruz. Eğer, gerçekten biz 'değerlendiriyorsak', biz rıza gösteriyoruz, bize yabancı olarak kalacak olan bize aykırı gelen bir varoluşa karşı başka bir şey, gerçeği kaydetmekten başka bir şey yapıyoruz. Biz bir hakkı ilan ediyoruz."

Parantez arasında, aynı anda, Gabriel Marcel'in de kendi açısından varoluşçuluğun, Nietzsche'nin, Jaspers'in ve Sartre'ın aynı eleştirisini yapıyor olduğunu belirtmek, kuşkusuz yararsız olmaz. Gabriel Marcel, Fransa'da varoluşçuluğun en büyük öncüsü olduğu gerçeğinin bu unutulmuşluğu içinde ve 1937'den 1943'e kadar kendi yaydığı şeyi, 1943'ün sonunda, şeytandan gelen olarak mahkum eder. Varoluşçuluğu, ne olursa olsun, tinin keşfinden önce, "Anaksagoras ve Sokrates öncesi" bir anlayış olmakla, gölgeolaycı bir anlayış olmakla, ilkel bir doktrine geri dönmekle eleştirir:

> "Ayrıca da, tarih boyunca, saf materyalizmle yakın ilişkiler veya materyalizme yakınlık tarafından birleştirilmiş ilkel bir doktrin oldu... Biz gerçekte, bir kalıntıyla ve melez bir kalıntıyla karşı karşıyayız: Hegel'in kalıntısı, Kierkegaard'ın kalıntısı ve Nietzsche'nin kalıntısı. Ve hem bu ayak takımı, hem de bunca tutarsız düşüncenin tortusal unsurları arasında, sürekli bir uyumun kurulmasını iddia etmeye kim cesaret edecekti?"*

"Kim iddia etmeye cesaret edecekti?" Halbuki Gabriel Marcel, 1937'de bunu iddia ediyordu. Ve o, Sartre'ı, "toplumun iskeletini oluşturan bütün ilişkileri değerden düşürmekle ve aldatmakla suçladığı zaman; nesnel bilgiyi toplumun meyvesi olarak ortaya koymakta olan Berdiaev'le görüş birliği içinde olduğunu aynı kaygısızlıkla unutuyor ve öznel tecrite geri bir dönüşle, nesnel bilgiyi yıkmak gerektiğini iddia ediyordu. Aynı kaygısızlıkla, Gabriel Marcel şunu da iddia eder:

**Homo Viator*, Aubier, 1944. -Devamdaki alıntılar aynı kaynağa aittir. ç.n.

> "Nietzsche, Jaspers veya Sartre adındaki filozof, bütün öteki dünyayı, bütün dünya sonrasını inkar eden tutumla, kendinde içkinliğin dar çevresine kapanır; son tahlilde, yola gelmiş ve deneyin derslerine saygılı bir mantığın ifadesi olarak ortaya çıkmak yerine, daha çok isyancı ve kendinden sarhoş bir bireyin şeytani sığınağı gibi ortaya çıkar."

İşte varoluşçuluk böyle bir şeytan tuzağıdır. Ama Gabriel Marcel'in bizzat kendisi, bu tuzağa herkesten önce balıklama daldığını ve kendisiyle birlikte daha birçok kimseyi ardı sıra sürüklediğini unutmuş görünüyor. Buradan da görülüyor ki, eski üniversite idealizmine dönüş için yapılan çağrılarda görülenin tersine, fideizmin gözünde, doktrinlerin doktrin olarak pek fazla önemi yoktur. Fideizm, doktrinlere yalnızca bir baskı aracı olarak başvurur ve işini bitirdikten sonra bu doktrinleri utanmazca bir kenara atar.

Üçüncü Bölüm

I. SARTRE'IN VAROLUŞÇULUĞU

Kimsenin Sartre'ın doktrinine saldırmamasını* ateşli çömezler, onun tek parçadan bir blok, bir taş anıt, bir Alp, bir Niagara oluşturmasıyla açıklıyorlar. Bu anıtsal figürler ve bir parçanın bütünü, tamamlanmamış kalan bir doktrini amaç edindikçe, bu övgülere sadece sözle inanılamaz. Çünkü; *Varlık ve Hiçlik*, tamamlanmış bir eser değildir. Son sayfada, Sartre, bizi bir sonrakine havale eder; sadece devam ederek, insan özgürlüğünün bizzat kendi bilincini alacağı ve başlayabileceği "varlığın bu araştırması" ve bu kendinde'nin uyumu, onu, kendi olanakları olarak keşfetmiş olacaklar. Ve o zaman, Sartre, kendi kendine sorar: "Özgürlük ne olacak?"

Böylece, biz şu anda; özgürlüğün kendi bilincine varmadan önce, kendi olanağı olarak varlığı keşfetmeden önce takılıp kalan bir insan ve özgürlük felsefesini araştırma durumundayız. Eser 722. sayfada sona eriyor, ama biz henüz başlangıcın da öncesinde bulunuyoruz.

Arkasında bir şeyler olsun diye beklenen bir dekor gibi, tamamlanmamış olan sadece heykel değil, dekor da, her yapıya, her belirlemeye yabancı gibi görünüyor.

* Kitabın bu bölümü, gerçekte Sartre konusunu eleştiren hiçbir eserin olmadığı, şimdi bildiklerimizden hiçbirinin henüz yayınlanmadığı bir dönemde, aylar öncesinde, Henri Mougin tarafından kaleme alındı. H. Lefebvre'in dikkate değer kitabı -*L'existencialisme*, ed. du Sagittaire, 1944- dışta tutularak söylenecek olursa, bunların amaçlarına ulaşmaktan yoksun oldukları görülecektir. - Fransız Redaksiyonun notu.

Sartre'ın doktrininde her şey bulunur. Eğer hemen sonra, hiçbir şeyi aşmaksızın her şeyi muhafaza edip etmeyeceği sorulmamış olsaydı; her şeyi aştığı da, muhafaza ettiği de rahatlıkla söylenebilirdi.

İdealizmi de materyalizmi de hem korur hem de ikisini birden reddeder. Diyalektiği savunur, ama aynı zamanda, hep diyalektikten önce olanı, diyalektikten sonra olanı ve diyalektik dışı olanı belirlemekten de geri kalmaz. Husserl'i savunur ve onu tasfiye eder; Heidegger'i savunur ve durmaksızın ona karşı tavır alır; sanki mümkünmüş gibi, aynı anda hem Husserl'i ve hem de Heidegger'i savunur. Yakından bakıldığında, doktrininin, Hegelcilikle, fenomenolojiyle ve varoluşçulukla karışık bir eklektizm olduğu ortaya çıkar. Fakat, eklektizm, en azından metot olarak, sadece birlikte bulunmak isteyenleri bir arada tutuyordu. Sartre ise, bir arada bulunmak isteyen ve istemeyen herkesi muhafaza eder. Böylece, onun doktrininin tutumlarının ne olduğu belirlenmeye çalışıldığı anda, *Varlık ve Hiçlik'te*, verilmeye çalışılacak tanımlamalarla tamamen çelişecek formüller olacağı güvencesi verilebilir. Demek ki, araştırma zordur; araştırma, büyük sayılar yasasını izleyen istatistiksel bir belirleme biçimine indirgendi. Bu belirlemeler, en sık biçimde aynı yönde olacaklar ve aynı plan üzerinde, başka şey veya tersini ifade eden belirlemeleri görmezden gelecekler. Şiir dışında, dil, varlığın gerçek biçimlerini taşımadığı için, burada Heidegger'in formülleri doğrulanacaktır. Heidegger, insan gerçeğinin "temelinde şiirsel" olduğunu söyler ve şiir, "sözle varolmanın temeli"dir; aynı zamanda o, "tarihe dayanan temel"dir.* Böylece her şey, yeniden varlığı ve tarihi yaratan sözün mutlak özgürlüğüne gelir. Bana, kaygıdan veya yalnız kalmışlıktan veya varlığın bütününü hiçleştirici bir çatlak olan hiçlik'in manşonundan**_söz edilirse_**, ben kaygı*yım*, yalnız kalmışlık'*ım*, hiçlik'*im*, hiçliğin çatlağı*yım* ve anlamaya çalıştığımda; anlayış*ım* ve bana tarihten, yapaylıktan, sorudan, inkardan, hiçliğin kökeninden vs.den söz edildiği zaman tarih*im*, yapay*ım*, soruy*um*, inkar*ım*, diyalektiğin kökeni*yim* veya hiçliğin fenomenolojisi*yim*; çünkü, aslında varlığın temeli sözdür.

1- Sartre varoluşçuluğa bir tanımlama verir

Halbuki Sartre, varoluşçuluğun açık ve halka yönelik bir tanımını vermeyi denedi. O, bunu Marksistlere yönelik olarak verdi. Marksistlere varoluşçuluğu nasıl tanımlamaları gerektiğini gösterdi. Bu durumda en iyisi, onun tanımlamasını yeniden aktarmaktır.

* "Hölderlin et L'Essence de la poésie", in *Qu'est ce que la métaphysique (Metafizik nedir)*, 1938).

** birleştirici kelepçe -ç.n.

"Okurlarınıza varoluşçuluğu tanımladınız mı? Halbuki bu, yeterince basit! Felsefi kavramlarla ifade edersek; her nesnenin bir özü ve bir varoluşu vardır. Bir öz, yani, özgüllüklerin sürekli bir birliği; bir varoluş, yani, dünyada gerçek bir varlık. Birçok insan, önce özün, daha sonra varoluşun geldiğine inanır. Örneğin bezelye taneleri yetişir ve bezelye tanesi fikrine uygun olarak toparlaklaşırlar ve turşu hıyarları, turşu hıyarlarıdır; çünkü onlar, turşu hıyarı özüne katılırlar. Bu düşünce kökünü dinsel düşünceden alır. Gerçekten, kim ki, bir ev yapmak ister; onun, nasıl bir nesne yaratacağını bilmesi gerekir: Öz, varoluştan önce gelir. Tanrıya inananlara göre, tanrı, insanı yarattı. Bunu, onlarla ilgili olarak sahip olduğu fikre bağlayarak yapmış olması gerekir. Fakat, inancı olmayanlar da, özüyle uygunluk içinde olmadan nesnenin asla varolamayacağı yönündeki bu geleneksel düşünceyi muhafaza ettiler... Varoluşçuluk tersini alır; insanda -ve tek insanda- varoluş özden önce gelir. Bu, basitçe, insan öncedir ve daha sonra sadece şu veya bu özelliklere sahip bir insandır. Tek kelimeyle, insan kendi özgül özünü yaratmak zorundadır. Bu, kendisini dünyaya fırlatarak, orada acı çekerek, orada mücadele ederek olur. Böylece, yavaş yavaş kendini tanımlar ve tanımlama her zaman açık kalır... Bundan sonra, varoluşçuluk faşist, tutucu, komünist veya demokrat mıdır? Soru saçmadır: İnsana her zaman sabit bir karakter vermeyi reddederek, insan sorunlarını ele almanın bir biçimi değilse de, genellemenin bu derecesinde varoluşçuluk hiçbir şeydir."*

Sartre, kısa süre önce bir yayında, kendi tanımını, hemen hemen kelimesi kelimesine yeniden kaleme aldığı için, bu tanımlama, tatmin edici olarak göz önüne alınmalıdır (*L'Existencialisme est un humanisme* / Varoluşçuluk bir hümanizmadır). Fakat, bu, sadece, bu tanımın kendisi için tatmin edici olduğunu kanıtlar. Bizim için ise bu tanımın, gerçek bir tanım oluşturması için, bizden aşırı hoşnutluk talep ettiği olgusunu ve bunun, tanımlamadan çok, ayrıca, kendi aralarında da benzeşmez durumdaki ön gerçeklerin (postulat) bir araya getirilişi olduğunu kesinlikle açıklığa kavuşturur. Eğer, bunlar *bir* yapıyla, *bir* kuruluşla sonuçlanmış olsaydı, belki biz, bu ön gerçekleri, olanaklı deney (Hamelin'deki olay gibi) adı altında kabul ederdik; fakat, bu ön gerçekler, biri diğerini tutmayan birçok yapıyla sonuçlanıyor. Romanlarının kişilerinden söz eden Sartre, şunu fark ettiğini (çünkü bu ona fark ettirilir) anlatır: Her birinin yüreğinde, "bir şahsiyet değil, belirsizlik, hiçlik" vardı. Kendiliğinden yaptığı şeyleri, sonrasını

Action, 29 décembre 1944 -Devamdaki alıntılar aynı kaynağa aittir. ç.n.

hesaplamadan yaptığını itiraf eder, bir tutumun diğer tutumlara göre gerçeğe yakınlık içinde olup olmamasını asla ölçüp biçmez" ve böylece, "onun kişilikleri herhangi bir şey yaptıktan sonra, gene başka herhangi bir şey yapabilirler... Avantajlı olan ise, bizim önceden bilinemezliğe sahip oluşumuzdur". Zira, öyle görünüyor ki, o, felsefi düşünceleri, roman kişilerini ele aldığı gibi ele almaktadır. Bu roman kişileri, belirsiz, önceden bilinemez ve karaktersizdirler ve onlar, herhangi bir şeyi yaptıktan sonra, rahatlıkla başka saçmalıklar da yapabilirler.

Böylece, varlık ve hiçliğin, sadece değişken değil, birçok biçimde değişken kişiliklerin rolünü oynadığı bu metafizik romanları anlatmaya çalışma zamanı geldi. Anlatının zorluğu, bu şahısların sürekli olarak, birinden birinin çağdaş olmasından ileri gelir ve roman şahıslarının kendi aralarında sürdürdükleri ilişkiler gibi, Sartre, asla birinden veya diğerinden yana değildir; bu ilişkiler sık sık yinelenen dönüşümler olduğu halde, bir *önce* ve bir *sonra*'nın bulunması Sartre için yeterlidir.

Sartre'ın tanımlaması, varoluşçuluk hakkındaki bu halkçı ve felsefi tanımlaması bizim için yeterli olabilir mi?

Varoluşçuluk teriminin artık hiçbir anlama gelmediğini, Sartre'ın kendisi de bilir. Aktardığımız tanımlamada, o, "genellemenin bu derecesinde", insana her zaman için sabit bir karakter vermeyi reddetme dışında, varoluşçuluğun hiçbir şey olduğunu saptar. Daha yakın zamanda, şunu yazar:

> "Aslında, kelime bugün öyle bir genişliğe ve yaygınlığa ulaştı ki; artık hiçbir anlama gelmiyor."

Eğer bu, insanın varoluşundan önce gelen bir insan düşüncesi yoktur; ne Pierre'in ne de Paul'ün düşüncesi, Pierre veya Paul'ün varoluşundan önce gelmez anlamına geliyorsa; varoluşçuluğun en azından anti-Platoncu olduğu düşünülebilecektir: Sartre, insani gerçeğin, kavranabilir düşüncelerin gökten ayrılan modelinin bulanık ve tamamlanmamış bir kopyası olmasını kabul etmez. Fakat bu hiçbir şeyi çözmez, bu Platonculuk uzun zamandan beri bütün gerçekliğini kaybetti. Dünyanın en idealisti olsa bile, hiçbir idealist sistem, tini, kavranabilir modellerden pasifçe ve tamamlanmamış olarak yeniden kopyalan olarak kavramaz. Daha da ötesi, bu Platonculuk, tarihteki Platonculuğa da hiçbir biçimde karşılık gelmez.

Fakat burada bir soru gündeme gelir: Sartre, bize, insanda, tek insanda, varoluşun özden önce geldiğini söyler. Bununla o, özün varoluştan önce geldiği bir insani gerçekliğin olmadığını mı ifade etmek istiyor? Ve Sartre'ın imgelerini yeniden ele almak için, hıyardan ve bezelye tanesinden önce gelen bir hıyar turşusu düşüncesi ve bir bezelye tanesi düşüncesi olmayacak mı?

Bu ilginç imgeler bir tarafa, varlık ve varoluşun temel kavramını ilgilendiren şeyde, biz kendimizi, artık anlaşılmazlığın ortasında buluyoruz. Bu anlaşılmazlık, Heidegger'den gelir ve Sartre, onu bütünüyle kabul eder; aynı izlenimi, Sartre artırır. Varlığın iki alanı vardır: İnsani gerçeklik alanı (kesinlikle varoluşun özden önce geldiği) ve insani gerçeklikten bağımsız olarak varlık alanı. Heidegger, diğeri de *varoluşsal* olduğu halde birincisinin, *varoluşsal* olan insani gerçeklik, yani *Dasein*, kendinde varlık alanı olduğunu belirterek, iki alanı ayırır. Kendisi için varlık ve kendinde varlık ayrımı olarak, Sartre'da da aynı ayrım bulunur. Birinci alanı tasvir ederek, bizi insan bilincinin ezelden beri varolduğu bir gerçeklikle karşı karşıya bırakır: Bu durumda idealizmin tam da ortasındayız. Fakat, önceden izlediğimiz mantığa göre, hiçliğin de içindeyiz: İnsan varlığı, varlıktır ve "kendi varlığının sorusu kendisinde bulunan" tek varlıktır; yani, kendi varlığını soru haline getirdiği için tek varlıktır. Böylece, insanın varoluşu, varlık bakış açısı tarafından değil, hiçlik bakış açısı tarafından belirlenir. Varlık, hiçlik'in mansonu, varlıktaki hiçleştirici çatlaktır; o, dünyaya gelen hiçlik yoluyla varlıktır ve bu hiçlikten başka bir şey değildir. Sartre, insan, kendisinde varoluşun özden önce geldiği tek varlıktır dediğinde, varlığın diğer biçimlerinin ne olduklarını kendimize sormadan edemiyoruz: Hiçliğin çatlağından etkilenmeyen tam varlık, kendisinde kendi varlığının sorusu olmayan varlık, varlığını soru haline getirmeyen varlık. Hiçliğin çatlağı olmaksızın, tam varlığın bu alanında, insani gerçekliğin alanının tersi alanda, özün varoluştan önce geldiğini Sartre kabul ediyor mu?

O zaman, bazı yorumcular, formülü düzeltmeye ve insanda, özün varoluştan önce gelmediği gibi, varoluşun da özden önce gelmediğini, ama, bunların birbirine karışmış olduğunu iddia etmeye yeltendiler. Özün insanda ve sadece insanda varoluş olduğunu veya insanın varoluşsal karakteristiğinin, onun özünün özsüz bir varoluş olmaktan ileri geldiğini söylüyorlar. Bu sözcüklere ilişkin dönüşüme rağmen, sorun ortaya konulmamış olarak kalır: Heidegger'in insani gerçeklikten bağımsız varoluşsal varlığında, aynı şekilde Sartre'ın insani gerçeklikten bağımsız kendinde varlığında, özün varoluştan önce geldiğini kabul etmek gerekir mi? İnsani gerçeklikten bağımsız varlığın varoluşsal karakterinin, onun özünün, varoluşsal olmayan bir öz olmaktan ileri geldiğini kabul etmek gerekir mi?

Bu can alıcı noktanın altını çizelim: *Dasein*'ın (Heidegger'in kendinde varlığı) insani gerçekliği karşısında, insani bilinçten bağımsız varoluş olduğu söylenen diğer gerçekliğe önem verme eğilimi ortaya çıktı. Bu nedenle, henüz hiçliğin çatlağının böldüğü herhangi bir bilince sahip olmayan Sartre'ın kendinde varlığı, sürekli olarak, materyalist anlayışların varlığı, tam varlık, henüz kendin-

den önceki bilince yabancı varlık olduğu biçiminde yorumlandı. Fakat Sartre, her zaman materyalist olarak görülmeyi reddetti. O, her zaman materyalizmin desteklenemez ve aşılmış bir doktrin olduğunu tekrarladı. Neden bu iddiayı ciddiye almayalım? Materyalist olup olmadığını, Sartre'ın kendisinin bilmesi gerekir. Eğer materyalist değilse, biz, onun sözünü ettiği, henüz bilinç yoluyla ulaşılamamış olan kendinde varlık'ın materyalist anlayışa uygun düşen varlık olmadığını düşünmek zorundayız. Ne olabilir peki? Diğer yandan bu varlık'ın, kendisinde varoluşun özden önce gelmediği varlık olarak, insani gerçekliğe karşıtlıkla tanımlanabilir olduğunu da biliyoruz. O zaman, sadece görünüşte çelişkili olan, şu sonuca varıyoruz: İnsani gerçekliğin, Dasein'ın varlık'ı öznel idealizmin bakış açısıyla tanımlanır. Kendinde varlık ise, materyalist bakış açısından değil, nesnel bir idealizmin bakış açısından tanımlanır.

2- Çifte İdealizm

Bu tespit şaşırtıcı ve hatta bazıları tarafından saçma bile bulunabilir. Hangi nesnel idealizmden söz ettiğim sorulabilir. Söz konusu olan, fenomenolojinin nesnel idealizmidir. Fenomenolojik indirgeme yoluyla, öz'lerin görünümüne, *Wesenschau*'a (özün görünüşü) gideriz. Bu sözler, nesnel idealizmin objesi ve varoluşu yansıtan saf ve anlaşılır gerçekliklerdir. Bu gerçeklikler, öznelliğe, Husserl'in psikolojik diye adlandırdığı şeye indirgenerek daraltılmış ve saptırılmıştır. Fenomenolojik indirgeme bize, saf olarak kavranabilir gerçeklikleri, parantez arasına konulmuş olan insani gerçekliğin dünyası olan psikolojik alandan çekme ve kendisi için özelliğinden arındırılmış, nesnel idealizmin nesnesi olan bu gerçeklikleri, olduğu gibi seyretme olanağı sağlar.

Burada yorum yapmak gerekirse, yapılacak şey, kendi doktrininin bir materyalizm olmadığını söylemek dışında, Sartre'ın bu açıdan tek bir açıklama ortaya koymadığını belirtmektir. Anlaşılmaz sessizliğe rağmen, bu durumu tespit etmek pekâla mümkündür .

1. Sartre'ın, 1937'de, Husserl'deki deneyüstü özne kavramını konu edinen makalesinin sonuçlarını hatırlayalım. O çalışmasında düşüncesini, sadece "fenomenoloji" etiketi altında açıklıyor ve varoluşçuluk terimini kullanmıyordu. Daha o zamandan, iki plan belirliyordu: "Varoluşun mutlak kaynağı", nesnel ve mutlak bilince ait olan birinci plan. Burada, bu bilincin mutlak sayılmasını engelleyebilecek her türlü deneyüstü özne ise, dışta tutuluyordu. Daha altta ve ikinci planda ise, birbirinin karşısında, çağdaş ve her ikisi de bu mutlak ve nesnel bilincin objesi olan ben ve dünya vardı. Bir tarafta varoluşun mutlak kaynağı, yani mutlak bilinç ve dolayısıyla da nesnel idealizmin planı vardır. Onun

altında ise, ben'in, hem varoluşsal nesne ve hem de mutlak bilincin sahte temsili olduğu, ben ve dünya'nın planı, yani insani gerçekliğin planı vardır. Bu da öznelci idealizmin planıdır. O sırada Sartre'ın itiraf edilen amacı, tekbenciliğin (solipsizm) idealizmini kurtarmaktı. Ve eğer, *Varlık ve Hiçlik*'te, 1937'deki makalesinde söylediklerini yalanlıyorsa, bunun biricik sebebi, ileri sürdüğü görüşün, "öteki'nin varoluşu" konusunun açıklanmasına hiçbir katkıda bulunmamış olmasıdır. Bu nedenle de 1937'de ileri sürdüğü tezlerden sadece birini geri aldı. Bu tezlerin, tekbenci idealizmi kurtarmaya yeteceğine inanıyordu; yanıldığını ve hiçbir şeyi kurtaramamış olduğunu fark etti.

2. Böylece Sartre'ın varoluşçuluğunun tarihsel yeri, net olarak ortaya çıkıyor. Gördük ki, değişik biçimler altında olsa da çağdaş idealizmin tümü, varoluşsal özneyi aramak peşine düşmüştür. Yani zihinsel varoluştan, (zihinsel varoluşu da korumaya devam ederek) yaşanmış varoluşa dönüşümü hedeflemiştir. Fakat ne Hamelin, ne Brunschvicg, ne de Husserl bu amaca ulaşamamıştı. Heidegger, buna ulaştı ama, ölçüsüzce hareket ettiği için, varoluşsal özneye geçerken, mutlak bilinçle veya deneyüstüyle ilişkiyi ve terimi terimine paralelliği kaybetti. Dasein'ın öznelciliğinin ürünü olan varoluşsal planla insan öznelliğinden bağımsız varlığın ürünü olan varoluşsal planı ayırt etti. Öznelci eserini, varlığın nesnel araştırmasına bir giriş olarak sundu, fakat bu çalışmayı önceden ilan etmiş olsa da, hiç ortaya çıkarmadı ve son zamanlarda açıkladığı sırlarında, on beş yıldan beri amacına ulaşmada yetersiz kaldığını itiraf etti. Heidegger öznelcilik tarafından meşgul edilmiş olduğu için, nesnel idealizmin varlık'ını kaybetti.

Ve Sartre'ın girişiminin anlamı, burada daha net olarak ortaya çıkar: Amaç, her ikisini de, yani insan gerçekliği düzeyindeki öznenin varlığından söz edilen, korkunun, kaygının, bulantının esin kaynağı olarak kullanılacağı öznel varoluşçuluğu (bu öznelci varoluşçuluk, idealizmin olanaklı iki biçiminden biridir) ve mutlak bilincin nesnel idealizmini (bu nesnel idealizm bir varoluşçuluktur, ama özlerin varoluşçuluğu) korumak ve devralmaktır. Kendisi için (pour-soi) bakış açısı, öznelci idealizmin bakış açısı olacak, kendinde (en-soi) bakış açısı ise, öz'lerin varoluşunu ileri sürecektir. Birleşme ise, korku sayesinde güvence altına alınmış olacaktır. Fakat, Heidegger veya Jaspers'da bu korku, varoluşsal öznenin kendi sınırlarında abluka altına alınmasından doğar ve öznelciliğe mahkum olarak kalırlar, mutlak bilinci kaybederler. Sartre'daki korku, Heidegger ve Jaspers'ın tersine, daha önce gördüğümüz gibi, mutlak ve nesnel bilinç olan varoluşun bu mutlak kaynağı tarafından sürekli olarak geride bırakılmış olduğunu hissetmesi olgusundan doğar. Bu iki olgu arasındaki birleşmeyi ancak korku olayı sağlayabilecektir. Daha biraz önce kendisinin bir çeşit çelişki (paradoks)

ya da mantığa aykırılık (paralojizm) olarak algıladığı şey, bu durumda bir çeşit çözüm olarak kabul edilmiş oluyor. Böylece Sartre'ın ortaya koyduğu felsefe, bütün idealizm felsefesi tarihinin ulaştığı sonuçtan başka bir şey değildir. İdealist düşüncenin elli yılı, öznelliğini kaybeden nesnel bir idealizmin ve mutlak bilinci kaybeden öznel bir idealizmin özünde bulunan yetersizliği açığa vurdu. Sartre'ın yaptığı, şimdi hepsi iki planda ifade olunan idealizmin olanaklı iki biçimini, öznelci idealizm ile nesnel idealizmi birbiri üzerine kaplamaktan ibarettir. Birinden diğerine geçiş ise, korku tarafından güvence altına alınır; bu korku da, varoluşsal öznedeki, öz'lerin bilinci olan mutlak bir bilincin dinsel ve vahiy (révélatrice) niteliğindeki korkusundan başka bir şey değildir ve bu korku, mutlak varoluşun kaynağı tarafından ortaya çıkarılır. Varoluşsal öznenin hiçleyici bilincinin varoluşu, kesinlikle, varoluşun mutlak kaynağı olan mutlak bilincin yok edilmesine dayanır. Kendisi için (pour-soi), yani varoluşsal özne, mutlak ve nesnel bilinç olan kendinde'deki (en-soi) hiçliğin uzantısıdır. Onun (kendisi için) hayali, kendinde'ye (en-soi) geçmek ve ben'de (en moi) olmaktır. Yani, mutlak ve nesnel bilinç haline gelmektir. Bu, onun yararsız tutkusudur. Bu amaca ulaşmak için, karmaşa içinde, çifte bir idealizmden yararlanmak gerekir. Ne Hamelin, ne Brunschvicg ve Husserl, ne de Heidegger, bundan yararlanmaya cesaret edemediler. *Sartre'ın hüneri, öznelci idealizm ve nesnel idealizmin ikisini birden ve aynı anda kullanmanın mümkün olabilirliğini hiç bir zaman tasavvur etmemiş olan insanlar karşısında, teknik olarak bu çifte idealizmi kullanmaktan; iki idealizmin böylesine hileli bir işbirliğini hiç düşünmemiş olan ve kendinde varlık ile kendisi için varlık karşıtlığını, normal felsefi ayrımlarla, yani idealizm ile materyalizmin bakış açılarıyla açıklamaya çalışan kişiyi kafa karışıklığına itmekten ileri gelir. Kişi, bu karşıtlık çerçevesinde herhangi bir sonuca varamadığı için, Sartre'ın tutumunu normal olarak belirlemeye kapasitesinin yetmediğini itiraf edecek ve Sartre'ın felsefeye yeni ve daha önce hiç kullanılmamış unsurlar eklediğini, yeni bir varlıkbilim yarattığını kabul edecektir.**

Sartre'ın davranışının ve tekniğinin arka planında, esinlendiği felsefi bilinç durumunu görmek gerekir. Çağdaşlarının reddettikleri, birbiriyle bağdaşmayan iki doktrini bir arada kullanma olgusu, şu tutumu açığa çıkarmaktadır: Felsefi alanda, o alana özgü sözler, değişik anlamlarda kullanılabilir, kelimelerle, düşüncede tasarlananın tam tersi şeyler de telaffuz edilebilir, bir şeyin aynı anda ve koşullarda, hem kendisi ve hem de karşıtı olduğu da söylenebilir. Fakat, bu yaklaşımdan, kelime oyunlarından başka herhangi bir şey de olsa, felsefi kav-

*Altını biz çizdik - Yay. notu.

ramların rasgele kullanılışını çıkarmak; ortaya çıkan bu yöntemle, bir doktrine ulaşma iddiasında bulunmak, sadece bir ciddiyet yoksunluğuna -şu veya bu felsefi kavram karşısında ciddiyetsizlik bir yere kadar hoş karşılanabilir- işaret etmez. Kesinlikle daha tehlikeli olanı, bu hayali yaklaşımın ürünü olan, kavramları rasgele birbirine yaklaştırmayı ciddi bir iş gibi göstermektir. Deşifre edilmiş felsefi kavram karşısında bir hor görmenin yanı sıra, orada ayrıca, bunu kendisine saklama, ve deşifre olan kavramı, henüz bunun farkında olmayanlar karşısında kullanmaya devam etme ve hokkabaz oyunlarıyla bu kavramın başkaları için maskelenmiş kalmasına sebep olma durumu vardır. Sartre, *Lettre Volée*'de (Çalınmış Mektup) Edgar Poe tarafından tasvir edilen yöntemi kullanır. Herkes, çılgıncasına mektubu saklı bulunduğu yerde arar ve mektubun nerede saklandığı bilinmez. Fakat, kimse onu bulamayacaktır, çünkü mektup saklanmamıştır, ortada gözler önündedir. Aynı şekilde, çağdaş filozoflar da apaçık ortada olan, öznelci ve nesnel çifte idealizm okulunda yetiştirildiler. Fakat, güzel tartışmalarla, birinden diğerine geçmenin bilinen olanaksızlığı ve diğerine geçilirse berikinin kaybedileceğinin bilinciyle eğitilmiş olan bu çağdaş filozoflar, Sartre'ın gözler önündeki manevrasını algılayamıyorlar. Bu nedenle de, Sartre'ın tüm basitlikleri, esaslı felsefi buluşlar gibi veya yeni felsefi gerçekliklerin gün ışığına çıkarılması gibi görünüyor onlara. Kazanan, hep Sartre oluyor. Basitlikler, doktrin haline geliyor. Halbuki onun felsefi kavramlar arasında kurduğu sözel ve temelsiz saçma ilişkiler, saçma bir doktrinle değil, saçmalığın felsefesiyle sonuçlanıyor. Felsefi kavramlar arasındaki ilişkileri rasgele seçmekten ve bundan bir doktrin oluşturmaktan ibaret olan bu yöntem, insani varoluşun felsefesi haline getiriliyor. Seçim, mutlak bir başıboşluk içinde ve rasgele yapılıyor. Daha sonra varoluş, bu rasgele seçimden hareketle belirleniyor, kendini tanımlıyor. Başvurduğu rasgele felsefi manevra baştan aşağı yararsız ve temelsiz olduğundan, o da kendini temelsiz varoluş ve yararsız tutku olarak, insani varoluşun felsefesi gibi dayatabiliyor.

Fakat bu demektir ki Sartre, sözel ustalıkta zengin, ama düşüncede özellikle boş felsefi ön gerçeklerden yola çıkarak bir şeyler, bir sonuç elde edebiliyor. Müritleri de zaten bu sonuçlara bakarak mürit oluyor, insani varoluşun, umutsuzluk, hiçlik ve yararsız tutku olarak tasvir edilmesini benimsemiş oluyorlar. Bunların, başlangıçtaki felsefi ön gerçeklerle kurdukları ilişki, inanan bir kimsenin kendi inancı ile kurduğu ilişkinin aynısıdır. Bu postulatlar, bunlar tarafından esaslı dini gizemler gibi algılanır. Ve onları, başlangıç noktasının temelsizliğine kadar tırmanmaya mecbur etmek, kendilerine ek bir inanma nedeni temin etme riskini de içinde taşır tabi ki. Bu belirlemeleri bazı örnekler üzerinden ispatlamaya çalışalım.

3- Varlık ve Görünüş

Önce, yöntemden bir örnek alalım; *Varlık ve Hiçlik*'in sunumunda Sartre, öncellerinin ona vasiyet bıraktığı felsefi durumu ve kullanmak istediği yöntemleri belirlemek iddiasını öne sürer. İncelendiğinde görülecektir ki bu, fenomenoloji ile varoluşçuluğun, yani nesnel idealizm ile öznelci idealizmin bir karışımı, yani çifte bir idealizmin kullanılışıdır.

Sartre'ın çıkış noktası şudur:

> "Çağdaş düşünce, varolanı, onu açığa vuran görünüşler dizisine indirgeyerek, önemli bir ilerleme gerçekleştirdi. Bununla, felsefeyi uğraştıran bazı ikiciliklerin (düalizm) ortadan kaldırılması ve yerlerinin, olguların birciliğiyle (monizm) doldurulması hedefleniyordu. Başarıldı mı ?"*

Sartre, bu soruya önce evet yanıtı vermektedir.

> "Varlığın ve görünüşün ikiciliği, artık felsefede yaşam hakkı bulmamalıdır. Çünkü görünüş bizi, varlığı varolandan çekip alan saklı bir gerçeğe değil, tekrar görüntüler serisine götürür."

Hayır başarılmadı, bunu bize söyleyen de yine Sartre'dır :

> "Eğer görünmenin özü, artık hiçbir varlıkla karşı karşıya gelmeyen bir 'görünüş' ise ; bu görünmenin varlığının meşru bir problemi vardır."

Ve ekliyor :

> "Bizi burada meşgul eden bu problem, varlık ve hiçlik konusundaki araştırmalarımızın çıkış noktası olacaktır. "

Yani Sartre'a göre, varlık ve görünüşün ikiciliği, hem artık felsefede yaşam hakkına sahip değildir, ama hem de araştırmanın çıkış noktasına hizmet edecek olan da odur. Düalizm yoktur; gene de, görünmenin varlığı, varlık ve görünme arasında bir kimlikle değil, bir seçme ve bir soru biçimi altında ortaya çıkar. Ne oldu peki?

Bize, varolanın, onu açığa vuran görünüşler dizisine indirgendiği söylendiğinde, zaten daha başta bir terslik olduğu anlaşılıyor. Canlı varlık, kendi görünüşlerine indirgendiği için, varlık'ın ve görünüş'ün benzerliğinden söz edilebilir; ama ikilik de vardır. Çünkü bir yandan varlığı, görünüşlerine indirgemek için, varlığın ve görünüşün dışında olan bir şeyi kaldırmak gerekti ve diğer yandan görünüşler varlığı açığa vurur. Eğer onlar, varlığı açığa vuruyorsa, bu görü-

* L'Etre et le Néant, sf. 11./ Bundan sonraki alıntıların tamamı aynı eserden yapıldığı için ayrıca belirtilmeyecektir -ç.n.

nüşlerin varlığın kendisi olmadığı anlamına gelir veya bu durumda kelimelerin hiçbir anlamı yoktur.

Bu anlaşılmazlığı ayrıntıda izleyelim :

> "İçteki varlığı dıştaki varlıkla karşı karşıya getiren" ikilik gereğince kaldırıldı. Ama gereğince kaldırılsa bile, yine de tümüyle kaldırılmadı. Çünkü, "varlığı, kendini açığa vuranlara indirgeyerek ... bütün düalizmleri, yeni bir düalizme, bitenin ve sonsuzun düalizmine dönüştürmüş oluruz."

Canlı varlık kendini açığa vuran belirtilerin bir bütünüdür ; ama, bir bütünlük de yoktur, belirtilerin bir sonsuzluğu vardır. Peki bu sonsuzluk hangi mantığa dayanır? Sartre, burada, özneye geçişi kullanır:

> "Varlık, belirtilerin tamamlanmış bir serisine indirgenemez, çünkü onların her biri, sürekli değişim halindeki bir özneyle ilişki demektir."

Kendi varlığı olan, canlı varlığın belirtilerinin sonsuzca artması için, özne yeterlidir. Eğer canlı varlık, sadece tek bir belirtide sırrını ortaya koysaydı;

> "Sadece özne olmak, bu belirtiler konusundaki bakış açılarını çoğaltma olanağını da birlikte getirir. Ve bu olanağı sonsuzca çoğaltmak için mümkündür."*

Böylece, çelişkinin tam ortasına gelmiş oluruz. Veya daha doğrusu, aralarında hiçbir ilişki olmayan iki felsefi tutumun kullanılışıyla karşı karşıya bulunuyoruz. Canlı varlık, kendi görünüşlerine indirgenir. Fakat, bu, sonsuzca cereyan ediş ve sonsuzca çoğalış, görünüşü olduğu varlık nedeniyle değil, bağrında ortaya çıktığı özne nedeniyledir. Özne, gene de kendi görünüşlerine indirgenen bir varlığın görünüşlerini çoğaltma özelliğine sahiptir.

Tamamen benzeşmez tutumların sözel uyumuyla ulaşılan, aynı tipte bulanıklıklar da buradan ileri gelir: Bu yeni karşıtlık, "sonlu ve sonsuz" veya daha doğrusu, "sonludaki sonsuz" varlık ve görünüş düalizminin yerini alır:

> "Görünen, gerçekte, nesnenin sadece bir *görünümü*dür ve nesne, bu görünümün hem bütünüyle içinde ve hem de bütünüyle bunun dışındadır. Bütünüyle bu görünüşte kendini açığa vuran şeyin *içindedir*; çünkü o, aynı zamanda dizinin (görünüşlerin bir dizisi) ne-

* Sartre, metinde *açığa vurma* (manifestation) yerine, Husserl'e ait olan Almanca *Abschattung* terimini kullanır.

> deni olan görünüşün yapısı olarak kendini gösterir. Bütünüyle bu görünümün dışındadır; çünkü, dizinin kendisi hiç görünmeyecektir. Böylece dışarı, içeriyle yeniden karşı karşıya gelir. "

Bu şekilde varlığın ve görünüşün ikiciliğinin yeri, görünmeyen varlık ve görünen varlık'ın ikiciliğiyle doldurulur. Dahası, nesne, görünüşün yapısı olarak tanımlanır ve artık bu görünüşe de indirgenmez. Aynı şekilde, bu yeni ikicilik, içerdeki-dışarıdaki ikiciliğinin yerine, içeri-dışarı ikiciliğini koyar. Bütün bunlar, nesne adına yapılır. Fakat, on satır yukarıda Sartre, bize, sonlu ve sonsuz ikiciliğinin görünüşler ve özne arasında varolan ilişkiden ileri geldiğini açıklamıştı. Eğer o, özneden ileri geliyorsa; bir içeridekilik ve dışarıdakilik olarak ortaya çıkmasında şaşırtıcı olan nedir ve buraya varmak için nesneyi kullanmaya neden ihtiyaç duyulsun? Bu bakış açısından, aşağıdaki cümle, bütün anlamını bulur :

> "Bizim fenomen teorimiz, fenomenin nesnelliği vasıtasıyla, şeylerin gerçekliğinin yerini aldı ve bunu sonsuzluğa dayandırdı. Bu fincanın gerçekliği, onun orada olması ve onun ben olmamasıdır."

Bu ne demektir? Şeyin ve fenomenin ayrımı, varlığın ve görünüşün ayrımıdır. Şeyin gerçekliği yerine, fenomenin nesnelliğini koymak, bilinçli olarak idealizme, nesnel idealizme geçmek demektir. Fakat, fenomenin bu nesnelliği, sonsuzca bir rücu hakkına dayanır ki, bunun, fenomenin bir öznede ortaya çıkması-görünmesi gerçeğinden başka bir nedene sahip olmadığı bize söylendi. Bu durumda, fenomenin nesnelliği, özne olgusudur. Öyleyse, nesnel idealizm kadar aynı zamanda öznelci idealizm de kullanılır: Fincan, fincan olduğu için gerçek değildir; o, *benim için* olduğundan ve ben *olmadığından*, gerçektir. İkincisinde olduğu kadar, birinci formülde de nesnellik ve idealizm karıştırılmıştır. Bu, Sartre'ı şunu eklemekten alıkoymaz :

> "Eğer, fenomen, aşkın (deneyüstü) olarak ortaya çıkmak durumundaysa, öznenin kendisi de, görünüşü, kendisinin de bir üyesi olduğu toplam seriye doğru aşmak zorundadır... Fakat, her zaman kendini aştırmak için, nesnenin aşkınlığı zorunluluğa dayanıyorsa, bundan ilke olarak bir nesnenin, kendi görünüşleri serisini sonsuz gördüğü sonucu çıkar."

Çelişkilerin uyumsuzluğu üzerine yeni oyun: "Bir canlı varlığın varlığı, tam da görünüştür" diye, tekrar ediyor Sartre. Fakat, varlık (être) ve görünüşün (paraître) özdeş kimliği olan fenomen, gene de kendi varlığına doğru, kendini aşmak zorundadır. O, aşar ve aşmaz. Görünüşü aşan öznedir ve öznenin bu aşkın-

lığı, doğrudan nesnenin aşkınlığı haline gelir: Özne nedeniyle, olmak için yeterli olan görünüşten, bu görünüş olmayan ve varlık olmaksızın bu görünüşün hiçbir şey olmadığı varlık'a geçilir. İlke olarak, görünüşlerin toplamının sonsuz olduğunu ortaya koyan öznedir. Fakat, aynı zamanda, bize, "ilke olarak, görünüşler dizisini sonsuzcasına ortaya koyanın" nesne olduğu söyleniyor. Özne mi? Nesne mi? Anlamak isteyene kolay gelsin: Fenomeni *kim* aşıyor? Zaten o, varlığın ve görünüşün özdeşliği sayesinde aşılmadı mı? Bu özne midir? Evet. Bu nesne midir? Evet. Bu fenomen midir? Evet. Zira o, aşılmış olan değil aşkın olandır. Nesneye gelince, o da hem fenomene indirgenir, hem indirgenmez. İlke olarak, kendi görünüşleri dizisini sonsuz gibi ortaya koyan nesne, bu dizinin dışındadır ve yazık ki üç satır yukarıda, nesne değil özne, bu diziyi sonsuz olarak ortaya koyuyordu. Sartre, özne ve nesne ikiliğini korumak ister, ama, onlara aynı rolü de oynattırmak ister. Aynı zamanda, özne ve nesne ikiliğini hesaba katmaksızın, onlardan söz edebilmeyi ister ve fenomeni muhafaza eder. Sartre, varlığın ve görünüşün ikiliğini ve varlığın ve görünüşün özdeşliğini muhafaza etmek ister; canlı varlık fenomene indirgenir, varlık ve görünüş özdeştir. Fakat, aynı zamanda, fenomen varlığa doğru aşılır, bizzat kendisi tarafından aşılır; özne ve nesnenin, varlığın fenomene indirgenmesinde ortadan kaybolmak zorunda olmalarına rağmen. Aynı zamanda, o, bir yandan özneyle, diğer yandan nesneyle aşılır. Takip eden sayfalarda, varlığın görüngüsel-geçişliliğinin (transphénoménalité de l'etre) bu olağanüstü kavramına varacağız. Olağanüstü, çünkü varlık görüngüye indirgenir; biz bu sonuca, çok rahatlıkla, varlığın görüngüsü ve görüngünün varlığı arasında bir ayrım yoluyla ulaşacağız. Birinci formülde, varlık ve görüngü tamamen özdeşleşir ve ikinci formülde, onlar tamamen ayrılır; görüngü, varlığı görüngü olarak, varlık olmayan bir varlığa geri gönderir.

Halen sözü geçen kitabın ilk üçüncü sayfasında olduğumuzu belirtmeme izin verilsin; çünkü, Sartre'ın şaşırtıcı yöntemini açıklığa kavuşturmak için bu ayrıntılı analiz kaçınılmazdı. Buradan itibaren, onun birlikte kullandığı, birbirini izleyen çelişkileri sayıp dökmekten memnun olacağız. Ne olursa olsun, bu ilk üç sayfayı bitirmeden önce, Sartre'ın vardığı ve varmak istediği, sonuçları sıralamakta fayda var.

Doktrin planında birinci sonuç: Varlık ve görünüş arasındaki özdeşlik örtüsü altında, Sartre, bize görünüşün;

> "Tam bir olumluluk, özü artık varlıkla çelişmeyen bir 'görünüş', ama canlı varlığın kendisi değil, ölçüsü ona benzeyen" olduğunu açıklar.

Burada yeni bir aykırılık var, varlık ve görünüş birbirine karıştırılmıştır. Fakat

aynı zamanda görünüş varlığın ölçüsü olur; çünkü, varlık ve varlığı ölçmek arasında bir fark bulunur. Ama bunun önemi yok, Sartre'ın varmak istediği şey şudur:

> "Böylece, örneğin Husserl'in veya Heidegger'in 'fenomenolojide' karşılaşılabildiği gibi, görüngü veya nispi mutlak olan görüngü düşüncesine ulaşıyoruz. Nispi görüngü nispi kalır; çünkü, 'görünüş (paraître)' kendisinde herhangi birinin göründüğü öz yoluyla varsayılır. Fakat görünüş, Kantçı *Erscheinigung*'un çifte göreceliğine sahip değildir. O (görüngü), omzunun üstünde, kendisi de mutlak olan gerçek bir varlık'ı belirtmez. O ne ise, mutlak olarak odur; çünkü o, *olduğu gibi* ortaya çıkar. Görüngü, ne ise, öyle olarak araştırılabilir ve tasvir edilebilir; çünkü o, mutlak olarak *bizzat kendinden belirticidir.*"

Sanki, görüngübilim ikisinde de aynı anlama geliyormuş gibi; üstelik, Heidegger'de görüngübilim olmadığı halde, bize, Husserl veya Heidegger'in görüngübiliminden söz ediliyor. Bunun anlamı, öz'lerin nesnel idealizmi olan görüngübilim ve insani gerçeğin, *Dasein*'ın öznelci idealizmi olan Heidegger varoluşçuluğu arasındaki karışıklık isteğinin yenilenmesidir. Fakat temel mesele, idealizmi dayatmaktır. Görüngü, kendisinde ortaya çıkacağı bir özneyi ön gerektirir ve olmuşken de bunun öz aracılığıyla gerçekleşmesini ister; bir özne için fenomen olmak, fenomenin özünde vardır. Bu özne, Husserl'in nesnel idealizminde bilginin saf koşulu olarak tasvir edildiği gibi, hem bilginin deneyüstü öznesidir ve hem de, insani gerçekliğin bütün bilgisi dışında yaşayan Heidegger'in varoluşsal öznesidir. Çifte idealizm, gerekli sonuca varmak için çifte öznelidir: Deneyüstü ve deneyüstü olmayan, varoluşsal ve varoluşsal olmayan. Fakat, fenomenin göreceliği çifte değildir; fenomen çifte özneye gönderme yapar, Kant'ta olduğu gibi kendinde varlığa gönderme yapmaz. Görüngü kendinde mutlak, ama öznede görecelidir. Ama dikkat, varlık ve görünüş arasındaki benzerliğe rağmen, kendinde mutlak görüngü, varlığa gönderme yapmaz. O varlık değildir, mutlak olarak bizzat kendisinin belirtecidir, varlığın belirteci değildir. Varlığı değil, ancak bir görüngü olarak kendini ifşa eder. Burada ikili bir manevra söz konusudur: Hem çifte idealizme sarılmak, hem de aynı zamanda, bunun sadece idealizm olduğunu hatırlatmadan da edememek. Sartre, biraz ileride bunu şöyle dile getirir:

> "Varlığı, benimsenen bilgiye indirgemek kaygısı taşıyan bir idealizmin, önce bir biçimde, bilginin varlık'ını güvence altına almak zorundaydı."

Ama nasıl? Şimdiye kadar tahlil ettiğimiz sayfalar bize, bu işin reçetesini gösteriyor.

Bu sunuşun daha başında Sartre, görüngübilimin ve görüngübilimsel tutumun, dış ve iç düalizmi tasfiye etmesine seviniyordu. Peki, söz konusu dış ve iç ne anlama geliyor? Eğer 'iç ile kastedilen şey, nesnedeki his ya da tasavvur edilebilen, ama asla ulaşılamayan gizli gerçeklik ise; iç, tasfiye edilmiş demektir. Böyle bir iç gerçeklik yoktur. Peki ama, bu hissedilebilen (idealist öznelcilik) ya da tasavvur edilebilen (idealist nesnelcilik) gizli içsellik nedir? Nesnel ve öznele dair bu karmaşa nedir? Bu karmaşaya yol açan, görüngübilimsel tutumdur:

> "Canlı varlık'ı gösteren görünüşler, ne iç, ne de dıştır; hepsi bir diğerine eşdeğerdir, her biri öteki görünüşe gönderme yapar ve hiçbiri ötekinden ayrıcalıklı değildir."

Dış da tasfiye edilmiştir, ama,

> "eğer bundan, nesnenin gerçek doğasını bakışlardan gizleyen yüzeysel bir deri anlaşılıyorsa."

Yani aslında, gerçek doğayı gizleyen yüzeysel deri yoktur. "Ve bu gerçek doğa da yoktur". Sizi, görmekten alıkoyan artık yoktur, ama görebileceğiniz şeyin kendisi de artık yoktur. Ne dış'ın, ne de iç'in olmaması, onların dış ve iç olarak olmaması anlamına gelmez. Onlar, mutlak olarak yokturlar. Varlık ve görünüşe dair karmaşa öylesine büyüktür ki, görünüş aslında yoktur! Fakat burada, var olmadığı söylenen nesnenin gerçek doğasını gizleyen bu yüzeysel ince deri tabakası, birden bire başka bir şey haline gelecektir. Sartre, görünüşün arkasında başka hiçbir şey olmadığını hatırlatır:

> "O, kendi özel varlığından başka her hangi bir varlık tarafından taşınamaz; özne-varlık'ı mutlak varlık'tan ayıran hiçliğin ince bir deri tabakasından öte bir şey olamaz."

Böylece Sartre'ın ne demek istediği daha iyi anlaşılıyor: Nesnenin, özünde varolmayan gerçek doğasını gizleyen ince deri, aslında mutlak varlığı, onu tutmak isteyen özne-varlıktan gizliyordu. Yani, böylece, dışsallığın ve içselliğin bu tasfiyesiyle, özne-varlık'ın, artık mutlak varlık'tan ayrılmamasına olanak sağlanmış oluyor. Bunun merkezinde veya daha doğrusu bu arada, mutlak göreceli, kendinde mutlak olarak tanımlanmış, deneyüstü özneye ve varoluşsal özneye göre göreceli olan görüngünün, kendi niteliği gereği çelişkinin bulunduğu unutulmasın. Uçlarda ise, bir tarafta özne varlık'ın, diğer tarafta mutlak varlık'ın; yani neticede, deneyüstü özne ve nesnel idealizmin boşluğu ile öznel idealizmin varoluşsal öznesinin olduğu düşünülebilir. Fakat, onları birbirinden bertaraf eden görüngü sayesinde, artık hiçbir şey onları ayırmaz. Onları ayıran

hiçliğin ince deri tabakası delindi. Ve Sartre'ın sonsuzca kere tekrarladığı gibi, zaten onlar bir *hiç'le* birbirinden ayrılmışlardı.

4- Varlığın Görüngüsü ve Görüngünün Varlığı.

Devamına geçelim. Sartre, varlıktan bilince geçişi kolaylaştırmak için, Husserl'i teşhir etmeye girişir:

> "Bilincin reddettiği ve bu dünyanın da bir parçası olamayan bir melez (hibrid) yaratmaktan öte gitmedi."

Sartre her ne kadar Husserl'i reddetse de, bu, aynı türden melez varlıktan kendini yoksun bırakmak için bir reddediş değildir. Varlığın görüngüsünü ve görüngünün varlığını birbirinden ayırt etmek gerektiğini gördük. Onları ayırt etmek gerekir ama, varlık ve görünüşün, yani fenomen ve varlığın kendilerine ait birer kimlikleri bulunduğundan değil. Ve bu nedenledir ki, fenomenin kendisi de, varlığın görüngüsü ve görüngünün varlığı da melezdir.

Varlığın görüngüsü nedir?

> "Varlığın, nasılsa öyle olarak betimlenebilir varlığın bir görünüşü, bir görüngüsü olmak zorundadır. Varlık; acı, bulantı vb. gibi bazı doğrudan araçlarla kendini dışa vurur."

Yani, varlığın görüngüsünün öznelci bir tanımlaması vardır. Varlık, orada sıkıntı, bulantı vb biçimler altında ortaya çıkar; yani o, öznellikte, varoluşsal öznede ortaya çıkar, deyim yerindeyse Heidegger'den, insani gerçeğin öznelci idealizmi yönünden ortaya çıkar. Fakat,

> "bende ortaya çıkan, bana görünen varlık, bana *görünen* canlı varlıkların doğasıyla aynı karakterde midir?"

Otoritenin argümanına bakılırsa, evet :

> "Öyle görünüyor ki, zorluk olmaz: Husserl, her zaman fikirsel bir indirgemenin nasıl mümkün olduğunu; yani, somut görüngünün kendi öz'üne doğru nasıl aşılabiliyor olduğunu gösterdi ve Heidegger'e göre, 'insani gerçeklik' varlıkbilimseldir*; yani, o her zaman görüngüyü kendi varlığına doğru aşabilir"

Burada öznelci idealizm ile nesnel idealizm bir kez daha iç içe geçer. Husserl, görüngüyü kendi öz'üne doğru aşmaktan (nesnel idealizm), Heidegger de,

* Ontico-ontologique; Ontologique'in karşılığı, kısaca varlıkbilimsel olmakla birlikte, bu varlık tanrının canlı varlığı yaratmasıyla ilgili olarak metafizik özellik kazanır. -çn

görüngüyü kendi varlığına doğru (insani gerçekliğin varoluşçu öznelciliği) aşma olanağından söz eder.

Peki, görüngünün varlığı ne demektir?

> "Görüngünün varlığı, görüngüyle birlikte yayılsa da, görüngüsel koşuldan sıyrılmak zorundadır -bu varlık, ortaya çıkarıldığı oranda varolmak demektir- ve bu durumda o, görüngüyü aşar ve elde edilen bilgiyi teşkil eder."

Yani başarılı olmak isteyen bir idealizmin manevrasıdır burada söz konusu olan. Aksi halde hiçlik içinde çökecek olan bilginin varlık'ını oluşturmaktır amaç. Bu ise, oldukça basittir: Sartre, varlığın görüngüsünü, sıkıntının, bulantının vb. öznelliğine dayandırır; görüngünün varlığını ise, bilince dayandırır. Böylece birincisi, bulantısı ve sıkıntısıyla ve daha sonra korkusu, kimsesizliği vb. ile varoluşsal özneye dayanmış olacak; ikincisi ise, bilince, yani deneyüstü özneye ve nesnel idealizmin varoluşsal olmayan öznesine dayanmış olacaktır. Öznelci ve nesnel çifte idealizm de sonsuzca paslaşmaya devam edeceklerdir.

> "Zira, bilen özne olmanın yasası, *bilinçli olmak*tan geçer. Bilinç, bilginin özel bir biçimi değildir, öznenin görüngü ötesi boyutudur ... Bilinç, bilindiği gibi değil, olduğu gibi bilen varlıktır."

Varoluşsal özne, öznel duygularıyla bize, varlığın görüngüsünü veriyordu; öznel olmayan bilinç kendiliğinden bilinç değil, varlığın bilincidir, dünyanın konumsal bilincidir. Amacı, görüngüsel varlığa doğru yönelmektir ve o, kendiliğinden konumsal olmayan bilinçtir. Bu bilinç, Sartre'ın dediği gibi, zaten kendiliğinden varlıkbilimsel (ontolojik) kanıttır. Daha önce işaret edilen aynı yöntemi buluyoruz burada: Anlamıyoruz, öyleyse anlaşılma*yız*; kavrayışsızlıkla yüz yüze geliyoruz, öyleyse kavrayışsızlığız; varlığı kanıtlama peşinde değiliz, öyleyse varlıkbilimsel kanıtız... Aynı belirsiz salınımla sonsuzca devam edilebilir. Örneğin,

> "görüngünün varlığına, görüngüsellik-ötesi bir sıfat vermekten bağışık tutulacağımıza inanıyorduk, çünkü bilincin varlık'ının görüngüsellik-ötesini keşfetmiştik. Ama görüyoruz ki tam tersine, bu görüngüsellik-ötesi (transphénoménalité) görüngünün varlığının da, görüngüsellik-ötesi olmasını gerekli kılıyor."

Ne ise o olan varlıktan, ne ise o olmayana ve ne değilse o olan varlığa; bilinçte varolan özneden öznenin bilincine, ondan, mevcudiyetiyle değil, mevcut olmayışıyla, tamlığıyla değil hiçliğiyle, başka bir varlık oluşuyla değil, bir varlık olmayışıyla ayrılan bilince, aşkından aşılmış olana, görüngüsel-ötesinden gö-

rüngüsellik-ötesine aynı gidiş-gelişi sonsuzca kere keşfedecektik. Aşkın olan da aşılmış olandır ve bunun tersi de doğrudur. Görüngüsellik-ötesi, görüngüsel-ötesine hem aittir, hem değildir. Sartre'ın metodu, asla, bir nesne hakkında bir bakış açısı oluşturmak anlamına gelmediğinden, ve bir bakış açısı üzerinden bir başka bakış açısını araştırmaya, sonra tersinden, ikincisinden başlayarak birinci bakış açısı hakkında bir fikir oluşturmak anlamına geldiği için; nesnel idealizmin bakış açısından öznelci idealizmin gerçekliklerini sür-git ele alıp incelememek, ya da tersinden, farklılıklara aldırmaksızın bakış açısı üzerine bakış açısı işlemine devam edilememesi için hiçbir neden yoktur. Öyleyse, soruyu sormak için özetlemekte sakınca görmüyorum: Boş idealist aynalardan diğer boş idealist aynalarla sonsuzcasına ve giderek daha anlaşılamaz biçimde tartışmaktan başka anlamı olmayan bu sürekli aldatmaca içinde, insan, yaşam, bilgi, insanlığın tarihi ne hale gelir?

5- Kendinde ve Kendisi İçin

İnsan, varlıktır ve sadece insan varlığında, varoluş, özden önce gelir. Tanımlamasını açıklayan Sartre, bu tanımlamanın şuna indirgendiğini ekler: İnsan öncedir ve ancak sonradan, *şu* veya *bu*dur. O, öncedir, fakat nedir? Tanımlanmamış bir varoluş ne demektir? O, varolarak kendi özgün öz'ünü yaratacaktır; fakat, tanımlanmadan önce var olduğunda nedir?

Sartre, bu soruya kesinlikle cevap vermez ve varoluş konusundaki formülü, katıksız sözeldir, en azından varoluşçuluğun bu yaygın tanımında (daha iyi anlamak için *Varlık ve Hiçlik*'e bakmak gerekecektir) bu böyledir. Fakat, kendi yaygın tanımı düzeyinde, Sartre'ın bütün kolaylıkları kabul ettiği hemen not edilebilir: İnsanda varoluş, öz'den önce gelir, daha sonra, o, "kendini dünyaya atarak, orada acı çekerek, orada mücadele ederek" kendi özgün öz'ünü yaratır. Demek ki, insanın öz'süz varoluşunun, gene de, şu veya bu olmaya, kendini dünyaya fırlatmaya, orada acı çekmeye, mücadele etmeye yetecek kadar öz'e sahip olduğunu Sartre bilir. Hangi koşullar altında, hangi uygulamalarla, bütün diğerlerinin dışında, insanın kendi öz'ünü yaratacağını bilir. Diğer bir ifadeyle, Sartre'ın, bu yolla kendisine, kabul edilmiş öngerçeklerden (postulats) ibaret olan teorik kolaylıklar sağladığı sözü geçen manevra, skolastik bir manevradır. Sartre, varoluş ve öz'ü ayrıştırır. Bu ona, bir yandan, öz'süz bir varoluş iddiasında bulunma ve diğer yandan, öz'ün kendi yanında varolduğunu öne sürme olanağı sağlar. Bu, bir bakış açısı üzerinde yeni baştan oyun demektir. Her bakış açısı, bir başka bakış açısından değerlendirilen her olgu, değerlendirildiği süre boyunca gerçek haline gelir. Sartre, bir *önce* ve *sonra* ayrımıyla pratik olarak işin

içinden sıyrılır. *Önce* insan varolur, daha sonra da, şu veya bu haline gelir. Fakat, göreceğimiz gibi, onun bu önce-sonra ayrımına hakkı yoktur, çünkü zaman, sadece, şu veya bu olmak için insanın öz'süz varoluş olmayı bıraktığı belirli anda görünür. *İnsan şu veya bu olduğu için, zaman dünyaya gelir*; diğer bir ifadeyle, bir insan için ancak şu veya bu olduğunda önce ve sonra varolduğu halde, şu veya bu varoluştan, şu veya bu olma olgusuna geçiş, önce ve sonra bakış açısından sıralanır. Zamanın görünüşü, sürecin sonucundan başka bir şey olmadığı halde, sürecin bütünü zaman içinde sıralanır.

Bu durumda, sadece felsefi söz kalabalığıyla aşılabilen bu olanaksızlıklar, basit ve kısa bir tanımlamanın şanssız sonucu mudur; yoksa, bu olanaksızlıklar, doktrinin kendisinde mi bulunur? Bunu görmek için, *Varlık ve Hiçlik*'e uzanmamız gerekiyor.

O halde, *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre'ın bize önerdiği iki tip varlık arasındaki temel ayırıma gitmemiz gerekiyor: Kendinde varlık ve kendisi için varlık.

Kendinde varlık; ne ise o olan varlıktır. Bu mutlak olarak hareketsiz, mutlak olarak yeterli, mutlak olarak ilişkisiz varolmanın bütünlüğüdür, tam olumluluktur:

> "O, bir sentez olarak da ifade edilebilir. Ama, hepsinden daha ayrıştırılamaz bir sentez, yani kendi'nin kendi'siyle sentezidir.

Kendisi için varlık ise, tamamen farklı bir biçim üzerinden değerlendirildiğinde, ne değilse o olmanın ve ne ise o olmamanın değişebilen biçimine göre varlıktır: Kendi'nin kendisiyle sentezi değil, kendi'ne katılan varlıktır, yani geleneksel bakışa göre, kendi'nde olmamaktır (absence a soi). Bir hiç yüzünden kendi'nden ayrılmıştır, fakat bu hiç mevcuttur. Onu kendinden ayıran bu hiç ise, hiçlik'tir. Kendisi için varlık, kendinden uzakta kendi içinde varlıktır. Demek ki, ne ise o olması gerekirken, kendi tarzında, yani, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan varlık oluyor. Kendi varolma süreciyle ise, (ne değilse o) sadece bir hiçleştirmedir. Kendisi için (pour soi), kendinde (en soi) varlığın içindeki hiçliğin çatlağıdır. O, kendinde'nin hiçleştirilmesi olarak kendisi içindir veya Sartre'ın dediği gibi, var olmanın basınçtan kurtulmasıdır. (Burada özür dileyerek söylemek isterim ki, Sartre'ın tanımlamaları açık, ama anlaşılmazdır; benzetmeler net, ama başkalaşıma uğramıştır; dolayısıyla tanımlamalar kuşkulu ve belirsizdir). Ama daha göreceklerimizin yanında bu, bir şey değildir.

İlk bakışta, kendinde ve kendisi için'in bu ayrımı, nesne ve özne (veya bilinç) ayrımına denk düşer gibi görünüyor. Sartre, kendini her zaman materyalizme karşı savunduğu halde, bütün yorumcularının onu materyalizmi savunmakla suçladıkları yer de burasıdır. Fakat bu benzetme, doğru değildir: Sartre, kendi

alışılmış yöntemini kullanarak, özne ve bilinci ayırır. Kendinde ile kendisi için'in karşıtlığının, aslında kendinde ile bilincin karşıtlığı anlamına geldiği doğrudur. Zira kendinde'yi hiçleştiren, bilinçtir. Fakat, kendinde ile kendisi için'in karşıtlığının, kendinde ile özne karşıtlığı olduğu iddiası doğru değildir. En azından şu anda, bu doğru değildir, fakat Sartre buna ihtiyaç duyduğunda, o da olacaktır.

Kendinde'ye gelince; ona, bütünlüklü ve tam olumlu kimliğinin dışında bir şey söylemek mümkün değildir. Bunu söylemenin yararlı olduğuna karar verilirse, o zaman bu konuda bir şeyler söylenebilir, ama, o da artık varlıkbilimsel açıdan değil, metafizik bakış açısından söylenebilir.

Öyleyse, önce kendisi için'den (pour soi) söz edelim:

Sartre önce, 1937'de yayınlanan "Felsefi Araştırmalar" dergisindeki makalesine gönderme yapar. Daha önce gördüğümüz gibi, bu makaleyi tekzip ettiği halde, başka konular söz konusu olduğu zaman hemen yine ona başvurmaktan da kaçınmaz:

> "Felsefi araştırmaların bir makalesinde, ego'nun, kendisi için'in alanına ait olmadığını göstermeye çalıştık."

O halde, durum nettir: Özne, kendisi için'in alanına ait değildir. Zira o, bilinç alanına da ait değildir:

> "Eğer o (özne), bilinç alanından olsaydı... ne değilse o olurdu ve ne ise o olmazdı, ve bu, hiç de *ben*'in (je) varolma tarzı değildir. Aslında, *ben*'den ele aldığım bilinç, asla tükenmez ve *ben*'i varoluşa getiren de o değildir. O (ben) kendini, her zaman bilinçten önce varolan ve azar azar ortaya çıkan derinliklere sahip olarak gösterir."

Sonuç da, net olarak açıklanır:

> "*Ben (ego)*, kendisi için değil, kendinde'dir... *Ben (ego)*, bilinc*in* bir unsuru olarak değil, aşkın bir kendinde olarak, insan dünyasının canlı bir varlığı olarak ortaya çıkar."

Sonuç her ne kadar net olarak ilan edilse de; şimdiden, bunun tamamen sözel bir netlik olduğu not edilmelidir. Kendinde'den (en soi) biliyoruz ki, İnsani gerçekliğin ortaya çıkışı, onun için hiçleme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, insani dünyanın *ego*'su, kendinde (en-soi) *olamaz;* kendinde'nin hiçlenmesi sürecinin bir parçasıdır o. Ve burada mutlak bir çelişki vardır. "Felsefi araştırmalar"ın söz konusu makalesinde bu konuda ne dendiğini bir hatırlayalım: Bir yanda, mutlak kişisellikten uzak bilinç, varoluşun mutlak kaynağı bulunur ve diğer yanda, insani gerçekliğin bütünlüğü ki, burada *ego*, hem bu mutlak bilinç

için nesnelerin bulunduğu dünya olarak vardır hem de, bu mutlak bilincin yanlış temsilidir. *Ego*'nun "insani dünyanın canlı varlığı olarak bir kendinde (en soi) olduğunu" kabul etmek, bütün doktrinin baştan sona kadar hep anlamsız bulduğu bir cümleyi telaffuz etmek anlamına gelir. İkinci bir çelişki daha var: Bilinç alanından olmadığı ifade edilen *ego*, eğer öyle olsaydı, bu formüle bir anlam verecek olan varoluşsal özne değil, bilincin deneyüstü *ego*'su (Husserl'de ve nesnel idealizmde olduğu gibi) bilincin "birleştirici ilgi merkezi" diye ifade edilir Sartre tarafından. *Ben* (je) üzerinde, idealizmin çifte damgasını buluyoruz: Bir yanda öznelcilik, diğer yanda nesnel idealizm. Varoluşsal özne için denilebilen, ama bilincin deneyüstü ego'su için denilemeyen şeyi; biraz ötede, eğer buna ihtiyaç duyulursa söyleyebiliriz. Sartre'ın bu formüllerinin bir anlamının olabilmesi için, kendinde'nin tam da bu *ego*, bu deneyüstü özne olması gerekirdi. Ve o da ancak, mutlak bilinçle karışarak olabilirdi. Böylece, kendinde'nin, mutlak bilinç olduğu ortaya çıkacaktı ve bu, kendinde'nin tanımını, mutlak bilinç olarak yorumlamak gerekir demektir; diğer bir ifadeyle, kendi'nden kendi'ne mutlak sentez. Fakat, bu mutlak bilinç kişilikdışıdır (impersonel), ve *ego* da onun nesnesinden ve yanlış temsilinden başka bir şey değildir. Yeni çelişkiler, yeni çıkmazlar... Ne var ki, kendinde ile kendisi için'in karşıtlığını, kendinde ile insani gerçekliğin karşıtlığı olarak ve kendinde'nin hiçlenmesi olarak belirledikten sonra, Sartre, ihtiyaç duyulduğunda, kendinde'nin, insani dünyanın canlı varlığı olmasını da haydi haydi kabul eder.

Dahası, *ego*'nun bilinçten gelmediğini, *ben*'in *(je)* de bilinçten gelmediğini göstermek için bu kadar çaba sarf ettikten sonra, Sartre, hem bu iddiayı sürdürür, hem de bir sonraki cümleden itibaren bu iddiasını geri çeker:

> "Fakat, buradan kendisi için'in, saf ve basit bir kişilikdışı seyir olduğu sonucunu çıkarmak gerekmez. Ego'nun, o olmaksızın aynı kişilikdışı düzeyde kalacak olan bir bilinci kişiselleştiren ilgi merkezi olması şöyle dursun; tersine, asıl kendini varlık olarak var etme sürecinde, belli koşullarda, bu kendini var etmenin aşkın görüngüsü olarak *ego*'nun görünmesine olanak sağlayan, bilinçtir. Bilinç, ortaya çıktığı andan itibaren, düşüncenin hiçleyici saf hareketi aracılığıyla kendisine bir kişilik edinir. Çünkü, bir varlığa kişisel varoluşu sağlayan şey, sadece şahsiyetin işaretinden başka bir şey olmayan bir ego'ya sahip olmak değil, kendisi için kendinde varolma olgusudur."

Böylece sekiz satır arayla, bir yandan; ego'nun "bilinçten gelmediği", alınan bilincin "hiç tükenmediği ve varoluşa erişme olgusunun bu bilinç olmadığı"nı okuduktan hemen sonra; kendini varlık olarak var etme sürecinde, *ego*'nun gö-

rünmesine olanak sağlayanın bilinç olduğunu okursunuz. Üstelik, bu *ego*'nun, bu *ben*'in *(je)*, hiç de kişisel olmadığı, tersine "kendini asıl varlık olarak var etme sürecinde" esas olarak kişisel olanın bilinç olduğu ileri sürülür. Bunlar, tek kelimeyle tutarsızlıktır. Başka bir yerde de şunlar söylenir:

> "Bilincin çok özel konumu görülüyor: Varlık her yerdedir; karşımda, çevremdedir, üzerimde ağırlık yapar, kuşatır beni ... Bu varlığı söyle bir kavramak istiyorum ve ama ben'den başkasını bulamıyorum."

Yani ego'yu dışlayan ve esasta kişilikdışı olan bilincin öznesi, şimdi de ben'dir. Yeni bir serüven, yeni bir formül ve ekten yeni tutarsızlıklar yaratma pahasına, ayrıca işin içine sokulan yeni bir tutarsızlık:

> "Varlık ve varlık olmayan arasında aracı olan bilgi, onu öznel istediğimde, beni mutlak varlığa yönlendirir ve mutlağı kavradığıma inandığım anda ise, beni bizzat kendime yönlendirir."

Bilginin, varlık ve varlık-olmayan arasında aracı olarak tanımlanmasını şart koşan yeni bir savrulma. Zira, biraz önce bize, bu bilgiden tamamen başka bir şey olarak söz ediliyordu. Bilinç anlamına gelen kendisi için varlığın, "varlığın bilgisi anlamına geldiği ve bu bilginin bir varlığı olduğu" söyleniyordu. Bu bilginin varlığının bilgisi iddiası ile, bilginin varlık ve varlık-olmayan arasında aracı olduğu iddiası arasında hiçbir ilgi yoktur.

6- Zaman ve Özgürlük

Bir kere bu tutarsızlıklar belirtildikten sonra, -bizi Sartre'dan ayıran şey; biz bunları tutarsızlıklar olarak belirtirken, onun bunları tamamıyla benimsemiş olmasıdır- insandan geriye ne kalır peki? Gördük ki, Sartre'a göre insan önce *var olur*, ancak daha sonra *şu* veya *bu* olur. Sartre'ın, bu formülde zamanla ilgili olarak da iki farklı tutum aldığını gördük. Zira bir varoluştan diğerine geçiş, hem zaman içinde olur, hem de zaman sadece, bu geçiş gerçekleştiği andan itibaren ortaya çıkar. Ve nihayet *Varlık ve Hiçlik*, sorunu daha öz bir biçimde ele aldığından, oradan aydınlanmayı umabiliriz. Sartre'ın oldukça somut bir problemden, doğuş probleminden yola çıkmış olmasını da, bir şans olarak görmek lazım. Doğuş problemi;

> "ne inkar edebileceğimiz, ne de sırrını tam anlayabileceğimiz cenin-le bu şok edici dayanışma problemi."

Fakat, burada da, insanin şu veya bu olmadan önceki bu mutlak varoluşunu kavramak için sarf ettiğimiz çabada, kendimizi çifte bir çözüm karşısında bulacağız. Önce, zamanın net bir tanımından yola çıkıyoruz:

> "Zamansallık, bütün varlıkları ve özellikle insani gerçeklikleri içeren evrensel bir zaman değildir. Dışardan kendini varlığa dayatacak olan bir gelişme yasası da değildir. Varlık da değildir, kendi kendinin hiçlenmesi olan varlığın iç yapısıdır (intra-structure); yani, özgün *varlık*'tan kendisi için varlık'a geçiş *biçimidir*. Kendisi için, varlık'ta zamansallığın dağılma halindeki biçimi altında kendi varlığına sahip olan varlıktır."

Bu durumda, zaman, varlığın iç yapısıdır (intra structure); hiçlendiricisi olduğu kendinde (en soi) ile ilişkisinin esası budur.

> "Gene de, bu kendinde ile hiçbir durumda kendisi için'e varılamaz; kendinde'ye göre, kendisi için (le pour soi) mutlak bir yeniliği temsil eder. Kendisi için, varlığın derin bir dayanışmasını hisseder; burada kendinde (l'en-soi), *önce (avant)* sözcüğüyle ayrışır. Kendinde (l'en-soi), kendisi için'in (pour soi) *önceki* halidir."

Bu durumda, kendisi için, kendinde'ye göre mutlak bir yeniliktir ve asla kendinde'ye indirgenemez. O, kendisi için olmadan önce, kendinde olmasına karşın, yine de kendinde'nin olumsuzlanması ve hiçlenmesidir. Sartre, işin içine yeni çelişkiler sokarak da olsa, bunu açıkça ifade eder.

> "Kendi içimizdeki alaca şafaklara varıncaya dek, giderek artan bir karanlıkta kayboluyoruz"

Bundan şu sonuç çıkar: kendinde'nin hiçlenmesi ve olumsuzlanması olan kendisi için, kendinde'yi inkar ederek ve hiçliğe indirgeyerek kendisinin önceki haline iter. Kendinde'nin, kendisi için tarafından hiçleştirilmesi, esasında varlığın hiçleştirilmesidir. Buradaki çelişkiyi bir tarafa not edelim. Daha sonra bu notun, Sartre'ın metafizik ve açıkça dinci önyargılarını ortaya koymak bakımından taşıdığı önemi göreceğiz. Kendisi için kendinde'yi inkar ettiğinde, aslında inkar ettiği şey, bir tür metafizik düşüşle, bizzat kendisidir.

Daha on satır bile geçmeden, Sartre, az önce ileri sürdüğü her şeyi inkar edecektir. Biraz önce şunlar söylenmişti: Kendisi için, kendinde'den doğmuştur ve kendisi için'in önceki hali olan kendinde'ye göre mutlak yeniliktir. Şimdi ise şu deniliyor: Bu *önce hali* kavramının anlamı yoktur, bu kavram, kendisi için'den önce varolan olarak, kendinde'yle ilgili olamaz; o, sadece, kendisi için'in özünde olan bakış açısıdır. Bilincin doğamayacağı, sadece, "önceden doğmuş olarak" algılanabileceği ve daha baştan itibaren bir geçmişe sahip olduğu olgusuna dayanır. Kendisi için'in kendinde'den doğduğuna dair soyağacı hikayesinin üstüne ise bir çizik çekilecektir.

Sonra, kendinde konusunda veya kendisi için nereden doğdu hakkında, "kendisi için'in ortaya çıkmasından önce, bir kendinde nasıl varoldu?", "kendisi için, nasıl oldu da şu değil de bu kendinde'den doğdu?" gibi metafizik sorular sormanın alemi yoktur.

Bize, bir *önceki hal*'in, ancak kendisi için'den hareketle tespit edilebileceği, *önce*'nin ancak, kendisi için'in aracılığıyla ve onun ortaya çıkışı ile varolabileceği tekrar ediliyor.

Fakat Sartre, hiçbir şey pahasına kendisini metafizik romandan yoksun bırakmak istemediği için, devam eder. Daha dört satır önce kendinde'den önce geldiği söylenen kendisi için; şimdi, onunla birlikte varolur deniyor. Ve birden, yeni bir dünya ortaya çıkıverir, "bir dünya görünüverir". Ve sadece bu dünyada bir şey hakkında, *şu* veya *bu* denilebilir, "manevra yapılabilir".

Daha bitmedi. Kendinde; hem kendisi için'den *önce*'dir, hem onunla birlikte varolur. Bununla da yetinmez, bu birlikte varoluş, yeni bir dünyanın doğmasına neden olur. Ama "kendisi için, hala dünyadan doğmuş olan olarak görünür". Çünkü, bu dünyanın ortaya çıkması için, kendinde ile, kendisi için'in birlikte varolması gerekir; kendisi için'in dünyadan doğmuş olduğunun söylenmesi ise, hiç önemli değildir. İşte bir tutarsızlık daha.

Bütün bu tutarsızlıkların birleşme noktası, ortak yeri, onları bir araya getiren ortak işaret ise, özgürlüktür. Sartre, eserinde ilerledikçe, kullandığı kavramlardan her biri diğerleriyle tam bir çelişki içinde olduğu halde, özgürlük kavramı diğer tüm kavramların her birine eşit düzeyde ve onların yerini alacak şekilde kullanılır.

Özgürlük, kendisi için'dir, insandır:

> "İnsan, kendi (soi) değil, kendinde var olma-bilinçli olma olduğu için özgürdür. Ne ise o olan varlık, özgür olamazdı. Özgürlük, kendi temelinde, insanın yüreğinde olan hiçlikle çakışır. Çünkü, özgür olmaya *yetecek kadar* insani gerçeklik *yoktur*... çünkü, mevcut varlığının bizzat kendisi de hiçliktir. Özgürlük, kesinlikle insanın yüreğinde *olan* hiçliktir... Öyleyse, özgürlük, *herhangi bir* varlık değildir: O, insanın varlığıdır; yani, varlığın kendi hiçliğidir... İnsan, tamamen ve her zaman özgürdür veya değildir."

Bu metinde de görüldüğü gibi özgürlük, insan*dır*. Ama hiçliktir veya daha doğrusu, artık okuyucunun alışkın olduğu üzere, Sartre'ın sürekli öngerçeği olan süreç ve durum arasındaki karmaşanın ürünü olarak, hem hiçlik ve hem de hiçlenmedir. Özgürlük, insan varlığının hiçliğidir, bu aynı zamanda hiçlikten yoksun olunduğunda, insan var olmaz diye söylemekten ve varolmak için ona bu

hiçlik'in gerekli olduğunu söylemekten de alıkoymaz adamı. Neden çekinilsin ki? Daha biraz önce ileri sürülen, özgürlük ve hiçlik'in özdeşliği iddiası hesaba katıldığında, neden hemen şöyle devam edilmesin :

> "Benimki olan özgürlüğün ilk fışkırtması... *bir varoluştur.*"

Daha sonra, neden benzetmeye devam edilmesin? Özgürlük tercih demektir:

> "Özgürlüğün temel davranışı, benim varlığımdan ayırt edilmez; o, dünyada bizzat benim tercihimdir ve bu arada, dünyanın keşfedilmesidir."

Böylece özgürlük, varoluş, varlığımız, hiçlik, hiçlenme ve tercih olduktan sonra, bu kez de bilinç olacaktır:

> "Varlığımız, bizim ilk tercihimiz olduğu için, seçim bilinci, bizim kendimizden sahip olduğumuz bilinçle özdeştir... Seçim ve bilinç, tek ve aynı şeydir."

Özgürlük, hem de zamandır:

> "Çünkü, zamansallaşan bilinçtir; ilk tercihin, zamanı yaydığını anlamak gerekir... Böylece, özgürlük, tercih, hiçlenme, zamansallaşma, tek ve aynı şeyden oluşurlar."

O halde, özgürlük suçluluktur da:

> "Korku içinde... Kendi tercihimizi korkuyla karşılıyoruz. Bu demektir ki, tercihimizi kendimiz de, onaylanamaz olarak karşılıyoruz. Onaylanamazlık, sadece, varlığımızın mutlak olumsallığının öznel kabul edilmesi değil, ama aynı zamanda, bu olumsallığın bizim hesabımıza içselleştirmenin ve yeniden başlamanın da öznel kabulüdür... Böylece, sürekli olarak tercihimizden sorumluyuz ve sürekli olarak, bu seçimi tersine çevirebileceğimizin ve alt-üst edebileceğimizin bilincindeyiz. Çünkü, geleceği kendi varlığımızla tasarlıyoruz ve onu, sürekli olarak özgürlüğümüzle kemiriyoruz... Demek ki, biz sürekli olarak o anki seçimimizin hiçlenmesiyle, başka seçimler yapmakla -sonuç olarak, değişmekle- tehdit ediliyoruz. Tercihimizin mutlak olmayışı, *kırılgan* olmasının da sebebidir."

Emin adımlarla ilerliyoruz: Tercihimiz hiçlenmedir ve sürekli olarak bu tercihin hiçlenmesiyle tehdit ediliyoruz. Öteki, hiçlenmenin hiçlenmesini tasavvur etmekten başka ne ola ki?

Özgürlük de, buradaki temel saçmalıktır. Varoluşçu yazarlar bundan kurtul-

mak için ne yaparlarsa yapsınlar; bu saçmalık, varoluşçu doktrinlerin kalbinde -merkezinde- bulunur.

> "Hiç dayanaksız olarak yapılan ve kendi motiflerini kendisi dayatan böyle bir tercih, saçmalık olarak algılanabilir, ve aslında gerçekten de öyledir."

Neden saçma?

> "İnsani gerçeklik, kendi tercihini arzuladığı şekilde yapabilir, ama tercih yapamazlık edemez, varolmayı da reddedemez...Ve kendisine verili olan bu varlıkla, varlığın evrensel olumlanmasına, oradan da bizim saçmalık (absurdité) olarak adlandırdığımız şeye katılır."

Hiçlik ve hiçleştirme anlamına gelen bu tercihle birlikte, insani gerçeklik varolmayı reddedemez. Ve bu saçma, gelip geçici bir kaza değildir. Onu,

> "rasyonel bir evrende, başkalarına mantık yoluyla bağlanmamış olan bir fenomenin ortaya çıkışı." şeklinde değil,

> "bütün temel dayanaklar ve nedenlerin varlıktan gelmesine aracılık eden" olarak algılamak gerekir.

Demek ki, söz konusu olan, saçma bir kaza değil, esasa ilişkin bir saçmalıktır. Varlığa gelen bütün temel dayanaklar ve nedenler, esasa ilişkin bu saçmalıktan doğarlar.

Özgürlüğün başına gelecek birkaç serüven daha vardır. Özellikle de hiçlik ve hiçleştirme demek olduğu için, -sanki önceden yapılmamış gibi- kendi varoluşu aracılığıyla kendini tahrip etmek gibi mesela. Kendim tercih ettim, başka tercihler de olanaklıydı ve bu olanak,

> "meşruiyetsizlik duygusu içinde yaşanır ve tercihimin, dolayısıyla da varlığımın saçmalığında ifadesini bulan da odur. Böylece özgürlüğüm, kendi özgürlüğümü kemirir."

Sartre burada, kendi usulünce bazı karışıklıklara dikkat çekmeye ve uyarmaya özen gösterir!

> "Özgürlük, varoluş esnasında kendi kendini üretseydi, tüm anlamını kaybederdi. Eğer öyle olsaydı, o (özgürlük), hiçlik ve kendinde (en soi) olurdu."

Böylece, hem de en ciddi tarafından uyarılmış olduk: Özgürlüğü hiçlik gibi ele alırsak, hata işleriz, eğer sonuçta özgürlük hiçliktir anlayışına varıyorsak, bu, bizim hata yaptığımızın kanıtıdır. (Bir hiçlik mi yoksa bir kendinde mi? Hiç-

lik ve kendinde varlık aynı şey midir? Neyse geçelim...) Peki elli sayfadır özgürlüğün hiçlik olduğunu bize kanıtlamaya çalışan kim? Zaten hemen arkasından yine tekrar ediliyor:

> "Özgürlük, bütünlüklü bir varlığın ortaya çıkışı değil, varolmazlıktır... varlıktaki bir boşluk... hiçliktir."

Fakat, özgürlükten önce gelen *veri*ye dayanıldığında, bütün bunlar açıklık kazanacaktır. Bu veri,

> "özgürlüğün oluşumuna hiçbir şekilde dahil olmaz ve özgürlüğün inkar etmeye çalıştığı saf olumsallıktır... Özgürlük varolduğu müddetçe, *özgürlüğün kendisi*dir ve özgürlük ne yaparsa yapsın, onun varlığından kendini koruyamaz."

Bu durumda, şahsiyet olmak ve bize açıkça metafizik perspektifler sunmak, özgürlüğe kalır:

> "Özgürlük, tam tamına hiçlenmeyle benzeştirilebilir: Özgür denilebilen tek varlık, kendi varlığını hiçleyen varlıktır... Özgürlük tam da varolmazlığa dönüşebilen varlıktır... Özgürlük, doğrudan somut belirivermedir ve kendi tercihinden, yani, *kişi*'den ayrılmaz."

Sartre bize, özgürlük ile varolmazlık ve varolma arzusu arasındaki ve buradan da özgürlüğün bir özü (bu ise varoluş, sadece varoluştur tabi ki), yani "özgürlüğün *gerçeği*, özgürlüğün insani anlamı" arasındaki ilişkileri görme imkanı verir.

Zaten daha önce de, özgürlüğün bu metafiziksel-insani *gerçeğinin* bir taslağını vermişti.

> "Özgürlüğe mahkum edilmişiz... özgürlüğün içine fırlatılmışız veya Heidegger'in dediği gibi, onunla "yüzüstü bırakılmışız."

Kim tarafından mahkum edilmiş? Kim tarafından yüzüstü bırakılmış? Ne de olsa, insani durumu tasvir etmek için, Sartre'ın yaptığı gibi, farklılıklara aldırmaksızın, hem insanın kendini dünyaya veya özgürlüğe fırlattığını ve hem de aynı zamanda dünyaya ve özgürlüğe fırlatıldığını söylemek çok kolaydır. Olağanüstü olmayan olağanüstü durumlarla oynayarak, insani gerçekliğin metafizik anlamını açıklamak da çok kolaydır:

> "İnsani geçeklik her yerde direnişlerle ve kendi yaratmadığı engellerle karşılaşır; fakat bunlar ancak insani gerçekliğin kendi tercihleri içinde ve onun vasıtasıyla bir anlama kavuşurlar."

Şunu söylemek de çok basit olur:

> "Bu, özgürlüğün çelişkisidir; durumda olandan öte özgürlük yoktur ve özgürlük yoluyla olandan öte durum yoktur."

ve sıra, bütün bu saçmalığı söz kalabalığıyla süslemeye gelir:

> "Bana bulunduğum yeri sağlayan ve bu yeri gösteren, kendi özgürlüğümdür. Bu özgürlük bende oldukça, ben kendimi şu andaki varlığım içinde sınırlandırıp hapsedemem; çünkü varlıkbilimsel (ontolojik) yaradılışım ve yapım, bana ne isem o olmamayı ve olmadığım şeyi olmayı buyurmakta ve beni o tarafa doğru yönlendirmektedir."

Dahası:

> "Sonluluk, kendisi için'in varlıkbilimsel yapısıdır ki bu da, özgürlüğü belirler ve bana varlığımın bildirdiği özgür tasarıyla ve özgür tasarıda olduğundan öte varolmaz."

Ben olmayan varlığım, kendiliğinden anlaşılır.

Böylece özgürlük, kendi yaratmadığı sınırlara çarpar ve onları yaratır. Özgürlük bu sınırlar tarafından belirlenir ve bu sınırları belirleyen de odur; sonluluk, özgürlüğü belirleyen yapıdır, fakat o da, sadece özgür bir tasarı aracılığıyla varolabilir... Peki buradan çıkarılacak sonuç nedir?

7- Sartre'ın vardığı sonuçlar

Bu sonuçlar, Sartre'ın sunuşunun sonunda sormuş olduğu sorulara uygun cevaplardır. Sonuçta, varolmanın iki tipini, kendinde ve kendisi için'i, ortaya koyduktan sonra, aşağıdaki sorular soruluyordu:

> "Varolmanın bu iki tipinin derinlikli anlamı nedir? Hangi nedenle, biri ve diğeri, genel olarak *varlık*'a aittir? Köklü olarak birbirinden ayrılmış varlığın bu iki bölgesini kendi şahsında bulunduran olarak, varlık'ın anlamı nedir?

Sartre, kitabını, bu sorulara cevap vermeye çalışmak için yazmış olduğunu ekliyordu.

Bulacağımız cevap, kendinde'nin karakteri konusunda etraflıca ve aynı zamanda metafizik bir sonuçtan ibaret olacaktır. Bu sonuç, bizim de kendi kendimize sormuş olduğumuz soruya cevap verme olanağı sağlayacaktır: Sartre, bu kendinde'nin materyalist bir yorumunu sistematik olarak reddettiğine göre, onu, Sartre'nin 1937'de lehinde bir karara vardığı ve varoluşun mutlak bir kaynağı olarak tanımladığı mutlak ve kişilikdışı bilinçle özdeşleştirmek gerekmez mi?

Kendinde'nin *Varlık ve Hiçlik*'in sunumundaki kısa tarifinin, bir bilmece gi-

bi kaldığı doğrudur. Ama kitabın sonuna gelindiğinde, Sartre'ın vardığı sonuçlara bakılırsa, o artık bir bilmece olmaktan çıkmıştır. Fakat, kendinde'yi materyalizmin bakış açısıyla yorumlamış olan Sartre yorumcularının, Sartre'ın eserini sonuna kadar okumamış oldukları anlaşılıyor. Kendinde varlık'ın tarifinin bilmece düzeyinde kaldığı sunu bölümü ile yetinildiğinde, materyalist varsayım mümkündür. Ama sonuçlara gelindiğinde, artık böyle bir varsayımda bulunmanın imkanı yoktur. Burada olup biten şey, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eseri boyunca olup bitenin daha sistematik halidir. Kant'ta, kendinde şeyin materyalist bakış açısından yorumu, kendiliğinden (spontane) bir biçimde ortaya çıkar. Ama ilerlendikçe bu yorum inandırıcılığını yitirir. Kendinde şey'in "numen" -bizatihi şey- diye adlandırılması da, yorumun tinden yana olduğunun belirtisidir. Eğer Sartre'ın yorumcuları *Eleştiri*'yi (Critique) iyi okumuş olsalardı, bu onlara kuşkusuz, Sartre'ın eserinin anlamını daha iyi kavrama olanağı sağlardı. Bu durumda, Sartre'ın kendisi gibi, Kant'ın da kötü okunmuş olduğuna inanmak gerekiyor: *Eleştiri*'nin bu temel problemi, hala anlaşılmış değildir.

Sartre'ın mahareti, kendinde'nin karakteri konusundaki sonuçlarını, iki bakış açısından sunmuş olmasından ileri gelmektedir. Sonuçlarını ilk önce, *Görüngüsel Varlıkbilim Denemesi* adlı kitabının sonunda ortaya koyacaktır ve buradaki görünüş olumludur. Çünkü, görüngüsel varlıkbilim, metafizik bir açıklama değil, varlık'ın bir *tanımlanması*dır. Daha sonra bu sonuçları, ikinci bir defa ve ayrıca çok net bir şekilde *Metafizik Bakış*'ta, hipotezler seklinde ortaya koyacaktır. Demek ki aynı sonuçlar, hem bir olgunun tanımlanması olarak, hem de metafizik yorumlar olarak sunulacaktır.

Önce Sartre'la birlikte, olan şeyin olumlu tanımlanması çerçevesinde kalalım. Ne söyleyecek bize? Kendisi için'in, yani insanın kendinde olmayı amaçladığını ve bu vasıtayla da tanrı olmak istediğini söyleyecektir:

> Sartre "kendisi için'in, kendi varolmazlığı olan varlık olduğunu" söyler. "Ve kendisi için'den yoksun olan varlık ise kendinde'dir. Kendisi için, kendinde'nin hiçlenmesi olarak ortaya çıkıverir ve bu hiçlenme, kendinde'ye doğru tasarı olarak kendini ortaya koyar... Böylece, amacı ve sonu ben olan hiçlenme, *kendinde*'dir. Böylece ben olan şeyin amacı ve sonu, 'kendinde olma'dır. Gene insancıl gerçek de, 'kendinde olma arzusu'dur. Ama insani gerçeğin arzu ettiği kendinde olma olgusu, saçma ve saptanabilir olmamalıdır. Ve üstelik bu kendinde olma olgusu, insani gerçeğin anlatmaya çalıştığı ve hiçlediği şeyle karşılaştırılabilir olmamalıdır. Kendin-

> de'nin olumsuzlanması olan kendisi için, saf ve basit kendinde'ye dönmeyi isteyemezdi... Kendisi için'in isteğinin nesnesi olan varlık, bu durumda, kendisinde kendi özgün temeli bulunan bir kendinde'dir... Bir bilincin ideali, kendisinden alacağı saf bilinç aracılığıyla kendi özgün varlığının temeli olacaktı. Tanrı diye adlandırılabilen bu idealdir. Öyleyse, insani gerçekliğin tasarısına en uygun gelen şeyin, insanın tanrı olmayı tasarlayan varlık olduğu söylenebilir. Daha sonra, saygı duyulan dinin efsane ve ayinleri ne olabilirse olsun tanrı, önce onu kendi son ve temel tasarısında ilan eden ve tanımlayan varlık olarak 'insan yüreğine duyarlı'dır. Eğer insan, tanrının varlığının varlıkbilimsel-öncesi bir anlayışına sahipse, bu anlayışı ona veren ne doğanın büyük gösterileri, ne toplumun gücüdür. Bu anlayışı insana veren, buradan başlayarak, ne olduğunu insanın kendisine ilan ettiren, sürekli sınırı temsil eden aşkınlığın yüce değer ve amacı, tanrıdır."

İnsanın ne olduğunun bir tanımlanmasına girişildiğinde, hemen dinselliğe vardığımız görülüyor. İnsanın temel ve nihai tasarısının anlamı tanrıdır. İnsanın dolaysız bir kavrayışa sahip olduğu bir varlık olarak tanrı, aşkınlığın yüce değeri ve amacı olarak tanrı, insanın kendini tarif edişinin sınırı ve sürekli aracı olarak tanrı. Bu tanrı, dışarının ürünü değildir, ne doğanın görünümünden ne de toplumdan üretilir o -Sartre, tanrı düşüncesinin kökeni ile ilgili açıklamaları bir tarafa iter-. Tanrı, sonradan dinsel efsane ve ayinlerde ifadesini bulan dinselliğin temel durumudur. Ama hepsinden önce de, ne olduğunu ilan ettirdiğinde, insanın bizatihi özüdür. Kuşkusuz, bu en son ve temel tasarı sonuçsuz kalacaktır.

> "Bütün insani gerçeklik bir tutkudur. Dinlerin tanrı diye adlandırdığı, -*Ens causa sui*'yi, olumsallıktan ayrılan kendinde'yi oluşturmak ve varlığın temelini atmak yolunda bir tutku. Yani insanın tutkusu, İsa'nın tutkusunun tersidir; çünkü insan, tanrı doğsun diye yok olur. Ama tanrı fikri çelişiktir, boşuna kendimizden geçiyoruz, sonuçta insan yararsız bir tutkudur."

Ortada bir başarısızlık olduğu teslim edilir. Fakat, bu başarısızlığın bir inkar etme olmadığını iyi anlamak gerekir ve her ne kadar bu tutku yararsızsa da, insanın yapacağı en iyi şeyi oluşturur; insanın esas olarak yapmayı becerebilir olduğu şeyi oluşturur. Sartre, hiçbir zaman insanı, başka bir şey yapmak üzere, bu yararsız tutkudan vazgeçmeye davet etmez; çünkü, ona göre insan, başka şey yapamaz.

Şunları not edebiliriz:

Birinci olarak; yararsız tutku şeklindeki bu başarısızlık, gerekli tercih ve varlığı bulma tasarısı olarak ifade edildiği haliyle, esas olarak insani özgürlüktür. Zira o, insani durum olduğu için, insan, yani kendisi için (pour soi) ancak onunla var olabildiği için, bu özgürlükten vazgeçmek hiçbir zaman mümkün olmadığı gibi, hiçbir zaman gündeme de gelmez. Nasıl ki insan, özgürlüğe ve tercihe mahkum edilmişse, bu yararsız tutkuya da mahkum edilmiştir. Sürekli bir biçimde onun vasıtasıyla kendi kendine seslendiği, bu tanrıya da mahkum edilmiştir.

İkinci olarak; arada lafı geçen, tanrı fikrinin çelişik olduğu iddiası, herhangi bir şeye denk düşmez. Çünkü bir kere, *Varlık ve Hiçlik*'in hiçbir yerinde çelişkinin tanıtlanmasına denk düşecek bir şey yoktur. İkincisi, tüm varlıkbilimsel tanımlama, gördüğümüz gibi hep çelişkiler vasıtasıyla, ya da Sartre'ın dediği gibi, "halkalar" vasıtasıyla yapılmıştır. Ve bu onun, hem bir tanımlama olarak kalmasına, hem de olduğu şeyin bir olumlaması olmasına mani olmamıştır. Varlık'ın öteki tipleri için geçerli olan, tanrı olarak ele alınan, kendinde (en soi) için de geçerlidir.

Ve nihayet *üçüncü olarak*; şunu not etmek gerekir ki, insanı bu yararsız tutkudan caydırmak şöyle dursun, Sartre, bu tutkuyu onaylar ve onu, gerçek insanın tek meşguliyeti olarak sunar. Yani, ciddiyet ve oyun etkinliği arasındaki karşıtlık. Bu karşıtlık, ciddiyeti mahkum etmekle ve oyunu göklere çıkarmakla sonuçlanır. Sartre böylece, oyun ve yararsız tutku tarafını tutmakla, Marx'ı da bir hamlede tasfiye ettiğini sanır. Hakkında çelişik fikirler bulunan, ama yine de kişiye gerçekten kim olduğunu da ilan eden tanrı konusunda, insani dinsellikten başka bir şey olmayan bu yararsız tutku içinde tutmak için marksizmi tasfiye eder. İşte ilgili paragraf:

> "Dünyadan yola çıkıldığında ve dünyaya kişinin kendisinden daha fazla gerçeklik atfedildiği zaman, hiç değilse dünyaya ait olunduğu ölçüde, bir gerçeklik olunabileceği kabul edildiğinde, ortada bir ciddiyet vardır. Materyalizmin ciddi olması tesadüf değildir, onun, her zaman ve her yerde devrimci seçimin doktrini olarak ortaya çıkması da tesadüf değildir. Devrimciler ciddidir. Onlar, önce kendilerini ezen dünyadan başlayarak birbirlerini tanırlar ve kendilerini ezen bu dünyayı değiştirmek isterler. Bu bakımdan, birbirlerini dünyadaki konumlarına göre tanıyıp değer veren ezeli hasımlarıyla, mülk sahipleriyle hemfikirdirler. Böylece her ciddi düşünce, dünya tarafından yoğunlaştırılır, katılaştırılır. Bu ise insani gerçekliğin, dünya yararına olmak üzere etkisizleştirilmesi demektir. Ciddi insan,

> 'dünyadan'dır ve kendi'ne (en soi) başvurmaz; artık dünyadan *çıkma* olanağını da tasarlamaz, çünkü o, kendini taşlaşmış varoluş tipiyle, dünyanın orta yerindeki varlığın kararlı cansız, donuk tipiyle özdeşleştirir. Doğaldır ki ciddi insan aslında, kendinden, kendi özgürlük bilincinden kaçar, uzaklaşır. Kötü niyetlidir ve onun bu kötü niyeti, bizzat kendi gözünde onu bir vargı olarak temsil etmeyi amaçlar. Ona göre her şey vargıdır ve asla ilke yoktur. Bu nedenle de, kendi tutumunun sonuçlarına o derece dikkatlidir. Marx, nesnenin özne üzerindeki önceliğini iddia ederek, ve insan ancak kendini bir nesne olarak ele aldığında ciddidir belirlemesinde bulunarak, ciddiye dair ilk dogmayı ortaya koymuştur."

Dünyadan çıkma olanağını artık düşünmeyen, eylemlerinin vargıları olduğunu kabul eden ve kendi elleriyle özgürlük bilincini toprağa gömdüğü için devrimci sayılan bu kötü niyetli adamın karşısına Sartre, özgür insanı, yani eylemlerinin vargılarına inanmayan insani çıkarır:

> "Bir insan kendini özgür olarak kavradığı ve özgürlüğünü kullanmak istediği andan itibaren, başka şeyden korkusu ne olursa olsun, onun kendi etkinliği artık devrededir. İlk ilke, artık kendisidir..., kendi eylemlerinin değerini ve kurallarını bizzat kendisi koyar ve sadece, bizzat kendisinin koyduğu ve belirlediği kurallara göre hesap vermeye razı olur. Bir anlamda dünyanın 'yalancı gerçeği' de buradadır. Etkinlik, gerçekte, Kierkegaardçı ironideki gibi öznelliği sunar. Aslında insanın bizzat kendisinin ilkeler koyduğu ve sadece koyulmuş olan ilkelere göre vargılara sahip olabildiği, ilk kaynağı insan olan bir oyun dışında, etkinlik nedir ki?"

Ciddiyetin ve insani eylemin mantığının bu mahkumiyeti, kitabın son iki sayfasında, şu başlık altında yeniden görünecektir: "Ahlaki perspektifler".

> "Varoluşsal psikanalizin temel sonucu, bizi, *ciddiyet mantığ*ından vazgeçirtmek olmalıdır... Ciddiyet mantığının bizi getirdiği yer, ahlaki planla birlikte kötü niyettir. Çünkü bu, kendinden utanan ve adını söylemeye cesaret etmeyen ve korkusundan kurtulmak için, bütün amaçlarını karartan bir ahlaktır. İnsan, arayışının özgür tasarısını saklayarak, gözü kapalı bir şekilde varlığı arar; yolunun üzerine çıkan, onu bekleyen görevler ne ise, onları görev edinir. Nesneler, dilsiz zorunluluklardır ve insan, sadece bu zorunluluklara pasif olarak itaat edendir.

> Varoluşsal psikanaliz, insana, arayışının gerçek amacı olan kendinde (en soi) ile kendisi için'in (pour soi) sentetik birleşmesi olarak varlığı keşfettirecek, onu tutkusundan haberdar edecektir."

Burada, kendinde ile kendisi için'in birleşmesinin tanrı anlamına geldiğini ve bize söz edilen tutkunun, hiçliğin özgürlüğü, yararsız tutku olduğunu hatırlayalım. Müminlerin ve din adamlarının, gerçeğe; kendi korkularından kurtulmaktan başka bir şey yapmadıkları halde, gerçekleştirdiklerini sanırken bütün amaçlarını karartan şu devrimci materyalistlerden çok daha yakın oldukları fikri de Sartre'ın kafasına esecektir.

> "Onlar (müminler), bu psikanalizi kendi üzerlerinde uyguladılar ve bir kurtuluş ve selamet aracı olarak kullanmak üzere ilkelerini tanımayı beklemediler. Gerçekte çoğu insan, araştırdığı şeyin varlık olduğunu bilir ve bu bilgiye sahip olduğu ölçüde, şeyleri kendilerine uygun hale getirmeyi ihmal ederler ve kendinde-varlık'larının sembolik uygunluğunu gerçekleştirmeye çalışırlar. Fakat, bu girişimin hala ciddiyet mantığıyla benzer yanları olduğu ve hala kendinde'yi kendisi için var etme görevlerinin, şeylerde yazılı olduğuna inanabildikleri ölçüde, umutsuzluğa mahkumdurlar. Çünkü aynı zamanda, bütün insan etkinliğinin eşdeğerde olduğunu keşfederler -kendi'ni öne çıkarmak için, her şeyi insana feda etmeye yönelirler- ve dolaysıyla her şey, daha baştan başarısızlığa mahkumdur. Böylece, ya kendi kendini coşturmaya veya halka yol göstermeye yönelirler. Eğer etkinliklerinden biri diğerine üstün gelirse bu onun gerçek ideali nedeniyle değil, sahip olduğu ideal amacının bilinç düzeyi nedeniyle olacaktır. Ve bu durumda o, yalnız kalmış sarhoşun gönül dinginliğinin, halkların yol göstericisinin boş ajitasyonuna üstün gelmesi noktasına varacaktır."

Görüldüğü gibi Sartre, kendi tercihlerini saklamaz. Dünyayı dönüştürmeyi amaçlayan ciddiyetin etkinliği, utanç verici bir etkinliktir; çünkü o, kendini korkudan kurtarmayı amaçlar. İnanan insanın, kedinde varlık'ın sembolik uygunluğundan memnun olmaya hakkı vardır, ama yine de tamamen haklı değildir, çünkü bu onu umutsuzluğa sürükler. Bir sarhoş ya da halkın yöneticisi olmanın aynı şey olduğunu bilen kişi, müminden üstündür. Ama hepsinden daha üstün olanı ise, etkinliğinin ideal hedefine, ileri bilinç düzeyinde sahip olan, yalnız kalmış sarhoşun gönül dinginliğidir. Son sayfasına kadar okunursa, Sartre'ın öğrettiği, işte budur. Yalnız kalmış sarhoşun gönül dinginliği, işte yararsız tutkunun ödülü.

8. Metafizik Vaatler

Sartre, varlıkbilimsel tanımlama ve ahlaki perspektifler adına, yalnız sarhoşa üstün değer biçmekle yetinmez. "*Metafizik özetler*" başlığı altında, tutkusunun yararsız olmayacağı metafizik bir inanca varacak insana sahip olabilme şansını çoğaltmanın çabasını sarf eder. Bu çok ihtiyatlı, fakat aynı zamanda çok net olarak görülür: Tanıma dayanan varlıkbilim artık yeterli değildir, varlığı tanımlamak da artık yeterli değildir, insanın metafizik varsayımlara hakkı vardır. Ve nihayet görülür ki, varlıkbilim önerir, metafizik düzenler, hatta tespitler düzeyine getirmek için, varlıkbilimin önerdiği çelişkileri de düzenler. Ona gerekli olan, yeni bir "mantıksal" ilişkiden daha ötesi değildir; mantık ise, en üst düzeyde diyalektik olsa bile, bunun farkına varamaz. Bu yeni süreç, Sartre tarafından ileri sürülen sorulara varlıkbilimin cevaplarını özetleyen dikkate değer su formül içinde, "*Metafizik özetler*"in hemen başından itibaren bize sunulur:

> "Kendisi için (pour soi) ve kendinde (en soi), kendisi için'in bizzat kendinden başkası olmayan sentetik bir bağlantı aracılığıyla birleştirilmiştir."

Bu yeni formül, yeni bir mantıksal ilişki imkanını ortaya koyar: Yani iki gerçekliğin kaynaşması; ama bunlardan sadece bir tanesinin, gerçekliği olan bir sentezde birleşmesi imkanı. Daha açık söylemek gerekirse, iki parça tek bir sentetik bütünde birleşirler. Ama bu sentetik bütün, parçaların birinden başka bir şey değildir. Burada, diyalektik işlemin garip bir transformasyonu söz konusudur: Kendisi için (pour soi) kendinde'nin (en soi) bir hiçlenmesi olduğuna göre, aralarındaki ilişkiyi, bir tez (kendinde) ve antitez (kendisi için) biçiminde ifade edebiliriz. Fakat antitez, aynı zamanda tez ve antitezin sentezidir.

Öncellerinin, anti-Hegelci doğrultudaki bütün araştırmalarından sonra, Sartre, antidiyalektik düşüncenin bütün biçimlerinden haberdardır: Diyalektik sürecin etkisizleştirilmesinin, karşıtlıklarının uç noktasında ve sentezin yasaklanmasıyla (Kierkegaard) tez ve anti-tezin olumlanmasının bir yere vardırmayacağını bilir. Çelişkilerin bir uzlaşmayla dönüşümünün (Hamelin) de bir ise yaramayacağını bilir. Bu konuda Spinoza ve Hegel'in, tam olarak gerçekleşmesinden önce durdurulmuş olan her sentez maddi bir hatadır, öğretisini de hatırlar. Dolayısıyla, diyalektik sürecin tam olarak gerçekleşmesinden önce, hokkabazlıkla ve açıkça durdurulmasının artık mümkün olmadığını da bilir. *Tersine, onu aşıyor gibi görünmek* veya tam ifade etmek gerekirse, diyalektik süreci aslında muhafaza ederek aşmak gerekir. Bu anlamda, Hegel'in ve diyalektik materyalizmin hatası, diyalektik karşıtlığın senteze dönüşmesi için, sadece bir işlemin yeterli olduğuna inanmak olurdu.

Fakat, sözüm ona bu diyalektik süreci aşma, sadece bir görünüştür. Gerçekte ise Sartre, senteze daha hızlı varmak için, belirleyici işlemi, yani inkarın inkarını ortadan kaldırır. Ona göre, sentezi gerçekleştirmek için inkar yeterlidir: Kendisi için, hem kendinde'nin inkarı, *aynı zamanda* kendinde ve kendisi için'in de sentezidir. Bundan, gerçekten de diyalektiğin yaratıcı operasyonu olan sentezin kaybolduğu sonucu çıkar. Bunun için, onu inkar etmek veya Sartre'ın dediği gibi hiçleştirmek yeterlidir. Fakat, sentezin bu yıkımı, tam olarak Hamelin'de veya Kierkegaard'da sözü edilen yıkımla aynı karakterde ve aynı anlamdadır. Kierkegaard sentezi gerçek-dışı, sistemin mantığının ürünü, varoluş bakış açısından yararsız ve tehlikeli diye açıklar; Hamelin, uzlaşma önceden tamamen yapılmış olduğu için, sentezi yararsız ve gerçek-dışı diye ilan eder. Sartre, inkar yeterli olduğu için, sentezi yararsız diye açıklar. Hepsi, diyalektik sürecin içindeymiş gibi görünür, fakat aslında dışındadırlar. Kierkegaard, kesin muhaliflikte ısrar ederek, *önce*'ye yerleşir. Hamelin ve Sartre ise, görünüşte ötesine (au delà) yerleşirler; ama gerçekte, diyalektik işlem gerçekleşmeden önce senteze vardıklarını iddia ettikleri için, onun gerisindedirler.

Her zaman olduğu gibi buradan, hızlandırılmış bir tasfiye biçimi altında diyalektiğin tahrip edilmesinin, metafizik ve fideist umutları yenileme, ya da Sartre'ın dediği gibi bu umutları elde etme "hakkı"nın olduğu sonucu çıkar. Her zaman olduğu gibi, senteze dair bu çirkin ve inkarcı biçimler, diyalektiğin bu inkarcı para-sentezleri, fideizmin restorasyonunu hedeflemektedir. Sartre, bize bunun doğrudan kanıtını veriyor: Kendisi için'in varoluşu, varlıkbilimsel tanımlamayı, metafizik olumlamaya doğru aşmamızı sağlar.

Birinci aşama:

> "Her ne kadar, varlığın veya dünyanın kökeni konusundaki sorular anlamdan yoksunsa ve varlıkbilim sektöründen bir yanıt alıyorlarsa da, kendisi için'in kökeni ile ilgili olarak aynı şey söylenemez. Kendisi için (pour soi) öyledir ki, kendi kökenine dönüp bakabilir. Varlığa niçin'i (le pourquoi) kendi vasıtasıyla taşıyan varlık, bizzat kendisi de bir sorgulama, bir niçin olduğundan, kendi özgün niçin'ini sorma hakkına sahiptir."

Böylece bir yanda, biri dışında ya anlamdan yoksun veya saf ve basit varlıkbilimsel tanımlama içinde bir cevap bulan bütün soruların toplamı; diğer yanda da, metafizik bakımdan ayrıcalıklı olan kendisi için'in kökenine ilişkin *bir soru* vardır. Bu soru, "varlıkbilim cevap veremediği halde" yine de anlam-

dan yoksun değildir. Kendisi için, "anlamdan yoksun basit bir boşluk değildir", varlıkbilim bunu, "fark ettirebilir". Kendisi için, kendi kökenine dönme ve bir anlamı olduğunu iddia etme hakkına sahiptir. Onun anlamı, "varlığı oluşturmak"tır. Öyleyse, varlıkbilim bakış açısından bile meşru olan metafizik *bir* soru vardır.

İkinci aşama:

> "Varlıkbilim bize, metafiziğe temel olabilecek iki bilgi sağlar: Öncelikle, kişinin tüm oluşum süreci, türdeş varlığın kendi'den kopuşu sürecidir; varlığın kendisine göre gerilemesi, bilincin veya kendinde varolmanın belirmesidir. Varlığın hiçlenmesi olarak bilinç, nedenselliğin içkinliğine doğru ilerlemenin bir aşaması olarak, yani kendine sebep varlık olarak belirir. Ama ilerleme burada, kendisi için'in varolma yetersizliği nedeniyle durur... Metafiziğin varlıkbilimden aldığı diğer belirti, sözü edilen tasarının varlığı ve sürekli başarısızlığı olarak, gerçekten de, kendisi için'in kendi kendini yaratmanın sürekli tasarısı olmasıdır."

Üçüncü aşama:

Varlıkbilim, metafiziksel bir kullanım maksadıyla ve başarısızlığın metafiziksel tarzda aşılması için, sonuçların dönüşümüne fırsat tanıyacaktır.

> "Varlıkbilim bize şunları öğretir: 1. Eğer kendinde (en soi) oluşacaksa, ancak bilinç edinerek işe girişebilir... 2. Bilinç de gerçekte, oluşma, kendini yaratma tasarısıdır; yani, kendinde-kendisi için'in veya kendinde-kendi sebebi'nin saygınlığına ulaşmaktır. Ama hepsi o kadar. Varlıkbilimsel planda hiçbir şey kendinde'nin (en soi) kendisi için (pour soi) lehine hiçlenmesinin, başından beri kendi'nin nedeni olma tasarısına sahip olduğunu iddia etme olanağı vermez. Tersine, varlıkbilim burada derin bir çelişkiyle karşılaşır..., kendinde'nin, oluşumun tasarısı olabilmesi için, kökeninden itibaren kendisinde olması, yani bilinç olması gerekirdi."

Burada, satır aralarında kaçamakça, ama daha net olarak, Sartre'ın 1937'de de ileri sürdüğü ve kendinde'nin zaten bilinç olduğunu iddia ettiği, şu varlığın mutlak kaynağı olan kişilikdışı bilinç konusundaki tezini yine buluyoruz. Fakat, buna metafiziksel geçiş gerekiyordu:

> "Varlıkbilim, kendinde'nin (en soi) bizatihi oluşum tasarısı içinde tüm görevi, sanki, kendisi için'i (pour soi) düzenlemekmiş gibi cereyan ettiğini ilan etmekle kendini sınırlayacaktır. Bu süreci, varlığın varoluşuna dair bireysel macerayı taçlandıran mutlak olay olarak kavramayı sağlayacak olan *hipotezleri* (varsayımları) şekillendirmek, metafiziğin görevidir."

Bu hipotezler, onaylanabilir özelliğe sahip olmayacaklar; *fakat yalanlanamayacaklar da.* Ve üstelik, *geçerliliğe de* sahip olacaklardır.

> "Doğaldır ki bunlar, hipotez olarak kalacaklar, çünkü ileride, ne onaylamalarını, ne de yalanlanmalarını beklemiyoruz. Onları geçerli kılacak olan şey, sadece bize varlıkbilimin verilerini birleştirme olanağı sunmak olacaktır."

Daha açık söylenecek olursa, varlığın mutlak kaynağı olarak nesnel bilinç hipotezi, hiç yalanlanamayan, dahası, kapsayıcı bir hipotezdir. Bu hipotez olmaksızın, varlıkbilimin verileri tamamen dağılmış olarak birlikten yoksun kalırlar, sonuca varmazlar. Birleşemezlik, onları anlamlarından da yoksun kılar. Bundan belli başlı iki metafizik sonuç çıkar. Birincisi, sonsuzluğa yerleşmek için, zaman bakış açısını aşmak gerektiği sonucudur. İkincisi, varoluşun mutlak kaynağı nesnel bilinç hipotezinin gözden geçirilmek zorunda olduğu sonucudur. Bu bilinç, varoluşun mutlak kaynağı olarak kalmaya devam eder, ama artık kişilikdışı değildir (artık nesnel bir tanrı anlamına gelmez). Aksine, "bireysel macera" olarak tanımlanır.

> "Bu birleşme, doğal olarak, kendini tarihsel bir oluşum perspektifi içinde kurmak zorunda kalmayacaktır, çünkü zamansallık, varlığa, kendisi için (pour soi) aracılığıyla gelmez. Dolayısıyla, kendisi için'in ortaya çıkışından *önce,* varlığın ne olduğunu kendi kendine sormanın hiçbir anlamı yoktur. Ama metafizik, bu konuda; tarih öncesi sürecin karakterini ve anlamını ve mutlak olayla olan (kendisi için'in ortaya çıkması) bireysel maceranın (kendinde'nin varoluşu) söyleminden ibaret bütün tarihin kaynağını belirlemeye çalışmaktan azade değildir."

Burada yine, diyalektiğe saldırının, nasıl aynı zamanda metafiziği olumlama anlamına geldiğini daha net bir şekilde fark edebiliriz: Diyalektik geleceğin öncesine, tüm tarihin kaynağı ve hem bireysel serüven ve hem de ebediyet olan tarih öncesi sürecin düzeyine yerleşmiş bulunuyoruz. Eğer insani serüvenle birleşmek için buradan çıkmak gerekirse, bu mutlak olay aracılığıyla olacaktır.

Mutlak olay yoluyla, "kendinde'nin başına bir şey gelir" ve bu olay "tam bir alt-üst oluş"u ifade eder. "Bu alt-üst oluş ise, dünyadır"; ve böylece, kişisel bir tanrıdan hareketle, yaradılışın tam ortasında bulunuyoruz.

Dördüncü aşama:

Bu, metafizik sonuçların gözden geçirilmesi aşamasıdır: Sartre açısından bu, kendisi için ile kendinde arasındaki, insan ile tanrı arasındaki birliğin metafizik koşullarının neler olduğunu ifade etmek anlamına gelir. Bu metafizik koşullar, tam anlamıyla dinseldir ve insan-tanrı bütünlüğünü bulmak demektir. O buna, aşağıdaki biçimde varacaktır:

> "Önceki araştırmalarımızdan çıkan sonuç, kendinde (en soi) ile kendisi için'in (pour soi) yan yana konmamış olduğudur. Halbuki kendinde olmaksızın kendisi için, soyut olarak herhangi bir şey olur, sadece biçimsiz bir renk ya da yüceliği ve tınısı olmayan bir ses olabilirdi... Fakat eğer bilinç, kendinde'ye *iç* bir ilişkiyle bağlıysa, bu, bilincin onunla bir bütünlük oluşturmak için uyuştuğunu göstermez mi ve *varlık* veya *gerçeklik* diye adlandırılan şey, bu bütünlüğün kendisi değil midir?"

Fakat, kendinde ile kendisi için'in olusturduğu bütünlüğün sentetik bir bütünlük olabilmesi önünde ufak bir engel -ve bunun bir giz olduğunu göreceğiz- var:

> "Onu teşkil eden yapıların farklılıklarının, ayrıca ele alındıklarında birer soyutluk olabilecek tarzda, tek bir sentez içinde korunmaları gerekir. Ve kuşkusuz, ayrı ele alınan bilinç, sadece bir soyutlamadır. Fakat, kendinde'nin bizzat kendisi var olmak için kendisi için'e ihtiyaç duymaz."

Kendisi için ya da bilinçli insan gerçekliği, kendinde'den veya tanrıdan vazgeçemez ve tanrı olmaksızın, bu insan gerçekliği bir soyutlama olarak kalır. Fakat buna karşılık, kendinde (en soi), varolmak için insana ihtiyaç duymaz.

Fakat, ne var ki, "kendinde ile kendisi için'in kopmaz bütünlüğü" anlaşılamaz değildir; bu bütünlük, "kendi'nin-nedeni varlık biçimi altında" kavranabilir.

> "Başka herhangi biri değil, sadece bu varlık, kesin olarak az önce kendisinden bütünsel olarak söz ettiğimiz sentezin yerine geçebilirdi... Böylece, bütünsel gerçekliğin karakterini anlamaya başlıyoruz. Bütünsel varlık... ki bunun varoluşu, kendinde'nin ve bilinç'in birleştirici sentezi olacaktı, bu ideal varlık, kendisi için tarafından yaratılmış olan ve onu yaratan kendisi için'e benzeyen kendinde

> olacaktı; yani, 'kendi'nin nedeni varlık'. Fakat açıkça, bütünlük (totalité) diye adlandırdığımız *gerçek varlık*'ı değerlendirmek üzere, bu ideal varlığın bakış açısında yer aldığımız için, gerçek'in, kendi-nin-nedeni'nin (cause-de-soi) saygınlığına erişmek için başarısız kalmış bir çaba olduğunu saptamak zorundayız. Sanki her şey, dünya, insan ve dünyadaki-insanın, sadece yarım bir tanrıya ulaşmaları türünden cereyan eder. Yani her şey, kendinde ve kendisi için'in, ideal bir senteze nazaran bozuşma halinde oldukları şeklinde cereyan eder. Birleşmenin hiç gerçekleşmemiş olduğundan değil, ama her zaman belirtilmiş ve her zaman olanaksız olmasından dolayıdır. Hem kendinde ve kendisi için'in kopmazlığını ve hem de aynı zamanda onların göreceli bağımsızlığını, bu sürekli başarısızlık açıklar. Bu durumda sözü edilen bütünselliğin, sürekli bozuşma halindeki kellesi koparılmış bir kavram gibi olduğunu söyleyeceğiz. Ve bu bütünlük, bozuşan birlik sıfatıyla ve kendi anlaşılmazlığı içinde ortaya çıkar. Yani, ele alınan varlıkların bağımsızlıkları veya bağımlılıkları konusunda *ad libidum* (seçime göre) ısrar edebiliriz."

Fakat tam da burada, başarısızlık, metafizik bir icada dönüşecektir: Dünyadaki insan, sadece yarım bir tanrı gerçekleştirebilir. Fakat bu, o hala dünyada olduğu ve tanrısı hala yarım olduğu içindir. Ama öte yandan, yarım bir tanrıdan söz edildiğine göre, bu, yarım olmayan bir Tanrının varlığına da bir gönderme demektir. Biraz önce, ortak bir sentezi ve gerçek bir bütünselliği oluşturmanın zorluğundan bahsetmiş ve bunun, kendisi için'in kendinde'ye ihtiyaç duymasına rağmen, kendinde'nin bizatihi kendisinin "var olmak için kendisi için'e ihtiyaç duymadığı" olgusundan ileri geldiğini gördük. Fakat tam da gizemli işlerde olduğu gibi, bu zorluk ve engel, aynı zamanda meselenin çözüm yolu haline de gelecektir. Sartre, insan ve tanrının birliği olan bu parçalanmış ve dağılmış bütünselliğin, varlıkbilim tanımlamasının daha önce karşılaştığı diğer dağılmış bütünselliklerden tamamıyla farklı bir şekilde ortaya çıktığını özenle belirtir. Bütün öteki durumlarda, özellikle ben ve diğerleri arasındaki ilişki durumunda, bütünselliğin iki unsurundan her biri *diğeri olmamak* zorundaydı. Ve bu inkar nedeniyle, orada bütünsellik olanaksızdı. Kendisi için ile kendinde'nin bütünselliğine gelince:

> "Buradaki temel özellik, kendisi için'in kendinde'ye göre *diğeri* olması, ama kendinde'nin, öz varlığında, tamı tamamına kendisi için'den başka bir şey olmamasıdır. Eğer, kendinde'nin kendisi için'le ilişkisi, kendisi için'in kendinde'yle ilişkisiyle karşılıklı bir

özelliğe sahip olsaydı, diğeri-için-varlık (l'etre-pour-autrui) durumuna geçerdik. Fakat, durum bu değildir ve zaten bu karşılıklılığın yokluğu, biraz önce sözünü ettiğimiz bütünselliği karakterize eder. Bu çerçevede, bütünsellik sorununu ortaya koymak saçmalık değildir."

Diğer durumlarda, bütünsellik çelişikti, çelişkiliydi ve bu çelişkili karakterin yok edilmesi imkansızdı:

"Eğer bütünsellikten bir bakış açısı alamıyorsak, ilke olarak benim kendimi ondan inkar ettiğim gibi, diğeri de kendini ben'den inkar ettiğindendir. Onu kendi bütünlüğü içinde kavramamı sonsuza kadar engelleyen şey, bu ilişkinin karşılıklılığıdır."

Tanrı ve insanın, kendinde ve kendisi için'in ayrıcalıklı olduğu durumda ise,

"Tam tersine, ilişki karşılıklı değildir ve ben hem ilişkinin unsurlarından biriyim ve hem de ilişkinin bizzat kendisiyim. Varlığı kavrarım, kavramış olurum ve kavramış olmaktan *başka bir şey* yapmamış olurum. Ama kavradığım varlık, beni kavramak için girişimde bulunmaz, kavranılan odur. Kısaca, onun hakiki varlığı ile kavranılan varlığı bir ve aynı şey değildir. Burada bir anlamda, bütünsellik meselesini gündeme getirebilirim. Kuşkusuz ben burada, bu bütünselliğe *bağlanmış* olarak bulunuyorum, fakat bu bütünsellik içinde eksiksiz bilince de varabilirim, çünkü hem varlık'ın ve hem de ben'in bilinciyim."

Burada Sartre, yeniden mütevazılığa başvurur:

"Bu bütünsellik sorunu, varlıkbilimin konusu değildir..., karar verecek olan metafiziktir... Burada varlıkbilimin yapabileceği tek uyarı; parçalanmış bütünsellik olarak yeni görüngü kavramını (varlığın iki boyutuna, yani kendinde boyutu ve kendisi için boyutuna sahip görüngü) kullanmanın yararlı göründüğü durumlarda, bunu hem içkinlik ve hem de aşkınlık seklinde kullanmak gerektiğini söylemektir. İçkinlik, her zaman görüngünün kendinde boyutuyla ve aşkınlık da, kendisi için boyutuyla sınırlanmış olacaktır."

***

Bir kez daha söz, vücuda kavuşur ve aramıza iner. Kendisi için, mutlak olay özelliğiyle, insanın varoluşudur. Kendinde, varoluşun mutlak kaynağı özelliğiyle, mutlak bilinçtir. Ve bundan böyle, "bireysel serüven, kendinde varlığın bi-

reysel serüveni" olarak yorumlanmalıdır. Kendisi için, insandır; kendinde ise tanrıdır. Yan yana konulmazlar, insan tanrıya iç bir ilişkiyle bağlanır ve "varlık veya gerçeklik adlandırması", insan ve tanrının oluşturduğu bütünsellikten ortaya çıkar. Tanrı dışında düşünüldüğünde insan, bir soyutlamadan başka bir şey değildir, ama tanrı, varolmak için insana ihtiyaç duymaz. Ve bu parçalanmış bütünlüğün gizi, bütünselliğin teolojik olumlanması haline gelecektir. İnsan, "tanrıya göre öteki"dir, fakat tanrı, "kendi varlığında" hiç de, "insandan başka biri değildir": Tam tamına onun kendisidir. Ve insan dünyada olduğundan, tanrının yarattığından başkası olma serüveni dünyayı yarattı ve tanrıya bir şeyler oldu. Tanrıya göre insan, "hem ilişkinin unsurlarından biridir ve hem de ilişkinin bizzat kendisidir." O, varlığı kavrar ve o kavranılandan ibaret kalır. "Bu bütünselliğe bağlanmış olarak" varolur, ama onun tam bilinci de olur. Çünkü o, hem varlığın ve hem de kendinin bilincidir." Böylece, hıristiyan vahiy pederlerinin hep öğrettikleri gibi, insanın ve tanrının bu bütünselliğinde, her zaman, "hem içkinlik, hem de aşkınlık kavramıyla" konuşmak gerekir. Tanrı insana göre, ve hem de karşılıklı olarak içkin ve aşkındır. Ve Sartre,

> *"Kendinde olarak, ne ise o olan ve kendisi için olarak ne değilse o olan bir canlı varlığı nasıl tanımlamak gerekir?" diye sorduğunda,*

*Tek bir cevap vardır: Kendinde olarak (en soi), ne ise o olan ve kendisi için (pour soi) olarak ne değilse o olan bir canlı varlığın tanımı, tanrı gibi kendinde olan ve insan gibi kendisi için görünen İsa'nın kendisi demektir. Bu, Yeniden Dünyaya Gelme'nin (incarnation) gizemidir. Sartre'ın biraz önce, insan tutkusunun, İsa'nın tutkusunun tersi olduğunu belirtirken ne demek istemiş olduğunu, şimdi daha iyi anlıyoruz. Ama bu tutkunun yararsız olduğuna hemen hüküm vermemek gerekir. İki tutku, tanrı ve insanın birliğini, bir bütünsellik olarak ortaya koymanın mümkün olduğu olgusunda birleşirler. Bu bütünsellik parçalanmamıştır, çünkü insan varlığı kavramış ve bu bütünselliğe bağlanmıştır, ama bu bütünselliği tüketen eksiksiz bilinç olarak bağlanmıştır. Kuşkusuz, tanrı veya kendinde (en soi), insanın kavradığı şeyle birbirine karıştırılamaz : "Onun hakiki varlığı, kavranılan varlığıyla asla bir ve aynı şey değildir". Ve burada yeniden, insanın yetersizliğinin müstehzi gizemine ve tanrının sonsuzluğuna varırız... **

* Altını biz çizdik -Yay. notu

SONUÇLAR

Varoluşçuluk Tartışması

Kuşkusuz, şimdi, yeterince oluşmuş sonuçları ortaya koymak mümkündür.

Başlangıçta, varoluşçuluğun bütün tarihinde, varoluşçuluğun *tartışması,* bize, varoluşçuluğun bizzat kendisinden daha önemli bir bölümünü alıyormuş gibi göründü. Bu tartışmaların incelenmesi, onun (tartışmanın) yeterince özel bir seyir aldığını ortaya çıkardı: Katolik düşünürler, bu tartışmalarda, Sartre'a ve varoluşçu ekibe sertçe saldırırlar. Sartre ve varoluşçu ekip, bu saldırılara cevap vermez. Fakat, onlar kendi çevrelerinde, diyalektik materyalizme ve Marksist düşünürlere saldırırlar. Fideist düşünürler, çağdaş varoluşçuluğun, "geçersizleşmiş" Marksizm olduğunu iddia ederler; onlar varoluşçuluğa saldırırlar. Çünkü, onlara göre bu, materyalizmin modern biçimidir. Kendi biçimlerinde, varoluşçular, materyalist olmadıklarını iddia ederler; Marksizme saldırırlar, çünkü; Marksizm materyalisttir; ve Marksizmden, materyalizmini inkar etmesini isterler; çünkü materyalizm aşılmıştır derler.

Bu felsefi durum, o zaman bize, pek az açık, hatta bulanıklığıyla, rahatlıkla bazı felsefi işlemlere olanak sağlamaya elverişli ve sonuç olarak, varoluşçuluk ve fideizm arasındaki ilişkilerinde, uzun zamandan beri sahte gerçekçi idealizmin fideizmle sürdürdüğü ilişkilere oldukça benzer göründü. Öyleyse, hem bu kadar özel ve hem de önceki durumlara bu kadar benzer bu durumu açıklamak gerekiyordu. Bu açıklama, doğal olarak sadece tarihsel olabilirdi. Bu, bize aşağıdaki sonuçları sağladı:

Günümüz İdealizminin Anti-Hegelciliği

Bilimlerin buluşlarından, insan tarihinden ve bunların her biriyle daha eksiksiz bir bilinçlenmeden ileri gelen belli zorunlu felsefi gerçekliklere karşı, çağdaş idealizm, kendisine bir tepki (reaksiyon) olarak görev saptar: Bilime karşı tepki, tarihe karşı tepki, pratik etkinliğe karşı tepki, diyalektik yönteme ve onun işlemlerine karşı tepki. Bu tepkici-gerici karakter kendini teknik olarak "anti-Hegelci" bir tutum ve "Kant'a geri dönüş"le gösterir. Düşünceye kendini kabul ettiren farklı konular arasındaki sentez ilişkileri koparıldı; taraf tutarak, düşünceye kendini kabul ettiren değişik konulardan her birine ayrı ayrı davranıldı ve aynı zamanda, diyalektik işlemi bozmak amaç hali-

ne geldi. Kant'a geri dönüş, Hegel'den önce gelene gerici takılma, sonunda en emin tutum olarak ortaya çıkar. Kant'a geri dönüş, bilinci, idealist bilinç, hiçlik'in bilinci gibi ele alarak, bilinci yok eder. Dünya üzerindeki idealist ve gerici zafer, bilincin deneyüstü öznesinin rasyonel diktatörlüğü olarak sunulan diktatörlüğe sürükler. Bu deneyüstü özne, dünya dışıdır ve o olmaksızın, dünya olmaz.

Fideizme geçiş

Bu diktatörlük, hiçlikten bir diktatörlüktür. İnsanın yabancılaşması toptandır; çünkü o, tamamen teknik ve işlevsel, esas olarak da kurgusal bir süreçte yabancılaşır. Bundan, idealizmin hiçliğe yürüyüşünün başlıyor olduğu veya daha doğrusu, bu tehlikeli yürüyüşün artık başladığı sonucu çıkar. İdealizm, zihinsel varoluş tipinden, giderek yoğunluğu azalmış zihinsel varoluş tiplerine geçer. Varlığın bu yoğunluk azalması karşısında, artık idealizmi, zoraki de olsa kabul etmek zorunda kalır. Ve bunu isteyerek kabul ettiğini açıklar. Varlıkta, bilincin şu deneyüstü, ayrıca kurgusal işlevini değiştirmeye çalışır. Bu işlev, bilincin deneyüstü öznesini varoluşsal özneye dönüştürmek, onun idealizm olarak kabul edebileceği tek gerçekliktir. Bu dönüşüm boyunca, o, fideizmle *türdeş* doktrin iken, doğrudan *fideist* bir doktrin haline gelir. Fakat, o, Hamelin gibi, bu varoluşsal özneyi bulsa da, Brunschvicg gibi, onu kabul etmeyi başarmasa da, ne olursa olsun idealizm, bu varoluşsal özneyi yaşatmayı sağlayamaz. Bu durumda, fideist bir idealizm olmak, ona, varoluşsal bir idealizm olmaktan daha kolay gelir. O, nesnel idealizmden, çeşitli biçimler altında desteklediği, gerekli öznelci idealizme geçmeyi varoluşsal öznenin ilk adımlarında başaramaz. Bu, Sartre'ın, varoluşun mutlak kaynağı nesnel bilince sığındığı ve varoluşsal öznenin, dünya gibi, insani gerçeklik gibi, bu varoluşun mutlak kaynağı olan nesnel bilincin yanlış temsilinden başka bir şey olmadığı çağdır. Bu, katolik filozofların, varoluşçu bir baskı oluşturarak, idealizmin fideizme bu evrimini hızlandırmaya çaba sarf ettikleri bir çağdır. "Solun bilginleri ve sağın teologları arasında" aracı durumdaki Brunschvicg'in üçüncü partisi, giderek daha çok teologlara yaklaşır. Katolik düşünürlerin varoluşçu baskısı altında, yeni idealist kuşak, nihayet geçişin gerçekleştiğini (idealizmden fideizme geçiş) ve idealizmin bundan böyle varoluşçu olduğunu ileri sürerler. Onun aynı zamanda fideist olduğu da doğrulanır.

Sartre'ın Çözümü

Şimdi varoluşçuluk adına vaftiz ettiği, Sartre'ın çözümü, tam da ustalarının çözümünün aynısıdır; her defasında ek fedakarlıklar ve çağın farklılıklarıyla birlikte.

Sartre'ın çözümü, anti-Hegelci sözcüklerin hepsinden daha fazla niteleyici sözcüklere, daha yüksek tanımlanmış olmaya layıktır. O, bilimlere karşı yönelir: Bilimlerin hepsi parantez arasına alınır ve bilimlerin felsefesi aşağılanarak fırlatılır, pratik eyleme karşı yönelir. Bu sadece, bizim daha önce incelediğimiz ve tamamıyla dinsel nitelikteki "metafizik düşüncelerin" onaylanmasından sonra araştırılabilir. Bekleyerek, eylemin kafası uçurulur. Sartre için eylem her zaman bütünsel yararlanılabilirliktir, saçma seçimdir, metafizik seçimdir, mantığın yokluğuyla eylemdir. Tarihe karşı yönelir, zamana karşı yönelir: Tarih, sadece hiçlenme yoluyla, mutlak olay anlamına gelen kendinde'nin kendisi için'e geçişinin meydana gelmiş olmasıyla, metafizik olayda çözümlenir. Zaman, insani gerçekliğin içindedir ve hiçlik olarak kendisi için'dedir; zaman özneldir. Nihayet, diyalektik içerden bozulur: Sentezden kaçınmaya artık ihtiyaç yoktu. Çünkü, gördüğümüz gibi, anti-tez *şimdiden* sentezdir; tanımlamayla, sentez artık varolmaz. Diyalektik dışardan da bozulur: Sartre, sistematik olarak, işin içine hiç girmeyen görüngüsel tasvir planına yerleşir. Daha sonra, diyalektik süreçten önce veya sonra, tek varoluşların metafizik olduğu metafizik bir varlıkbilim planına yerleşir. Kant'a geri dönüşe gelince, o, artık deneyüstü özneyle değil, *kendinde*'yle güvence altına alınır, bu kendinde, görüngüye göre, kesin olarak aynı tanıma sahiptir ki, bu kendinde şey'i Kant, *numen* diye adlandırıyordu, bu, evrensel bir bilinç diye ifade etme biçimidir.

Sartre'ın Çifte İdealizmi

Çağ farklılıkları her zaman göz ardı edilebilir. İyi dönemlerinde çağdaş idealizm, materyalizmi tırnak arasına koyabildi. Şimdi bu artık mümkün değil: Materyalizm, diyalektikle birlikte *bulunur.* İdealizm konusunda uygulama yapmak, Sartre'a da gereklidir ve onunla (Sartre'la) yeni tipten işlemler: Önce, nesnel idealizmin deneyüstü öznesinden idealist öznelciliğin varoluşsal öznesine geçişi gerçekleştirmek; Sartre'ın öncellerine göre, bu geçiş karışıklık

yaratıyordu. Sartre bu karışıklık sorununu kendince çözdü. Bunu yaparken, işine geldiği gibi, hem nesnel idealizmi hem de idealist öznelciliği bir arada kullandı. Ve böyle bir yöntem kullanmanın bir çelişki olup olmadığı sorusunu sorma gereğini bile duymadı. Bu, doğrudan doğruya çifte idealizmi benimseyip kullanmaktan başka bir şey değildir. Yani "bu yönden o yöne bakınca" yöntemi, "o yöne bakınca bu yönden..." gibi ikili bir yöntem uygulaması ortaya çıkmaktadır.

Bundan, artık varlık üzerine bakış açısı olmadığı sonucu çıkar. Fakat çifte yöntem Sartre'a, aynı şekilde varlık hakkındaki görüş açısı yokluğunun varoluşçuluk *olduğunu* ve de hiçliğin felsefesi olduğunu iddia etme olanağı sağlar. Bakış açısı ortadan kaldırılarak, varoluşun içinde kalınır, fakat bu varoluş, hiçliktir. Diğer bir ifadeyle Sartre, hiçliğe yürüyüş, varlığın azalması ve hiçliğin yaratımı anlamına gelen idealizmin bu yasasını alıkoyar. Fakat, o, bu yasadan, hiçlenme, varlığın basınçtan kurtulması, hiçliğin yaratılması haline gelen insani varoluş gerçeğini oluşturur. İdealizme varan şey, insani varoluş gerçeği haline de gelir; idealist teorinin nihai sonucu, insani varoluş haline gelir -Sartre'da, idealizmle varoluşçuluğun sentezi bu ölçüde güçlüdür.

Kierkegaard'a Dönüş

Sonuç olarak, solun saf bilginleri ve sağın saf teologları arasında aracı olan, ama, önceden teologlardan yana tavır alan, idealistlerin üçüncü partisi, sağın saf teologları ve solun saf bilginleri ve devrimcileri arasında, varoluşçuların üçüncü partisi haline gelir. Ama artık, üçüncü bir parti olduğu yalanını sürdüremez. Kendilerini ciddiyetin mantığında kaybeden Marx'ın ardından gelenlerin tümü mahkum edilir; onlar, utanç cenahındadır. İnananlar, tersine onlar umutsuzluğun cenahında olsalar da, bu umutsuzluktan çıkmanın fideist araçlarının varoluşçu doktrinini kabul ederler. Yalnız ayyaş, onlara, ülküsel amaçlarının yüksek bilinç derecesine ulaşmanın aracını temin edecektir.

Gösterdiğimiz gibi, Sartre'ın varoluşçuluğu da, Kierkegaard'ın varoluşçuluğu gibi, aşırı dinsel tutumlarla birleşir; ve bu normaldir: Kierkegaard'ın felsefi düşüncesi, bir yandan Hegelciliğin egemen olduğu ve diğer yandan materyalizmin güçlü olduğu bir çağda or-

taya çıktı. Hala sönmeyen XVII. yüzyıl düşünürlerinden ve burjuva devrimlerinden başlayarak hala canlılığını koruyan materyalizm ve sol Hegelciliğin, Marx ve Engels'in yeni materyalizmi, işçi devrimlerinin materyalizmi. Kierkegaard, diyalektiğe ve materyalizme karşı açıkça mücadele ediyordu ve materyalizmi parantez arasına koyamıyordu. Heidegger veya Jaspers veya Sartre da bunu daha fazla yapamaz. Bu nedenle, çağdaş varoluşçuluk, Kierkegaard'a toptan geri dönüştür.

Varoluşçuluğun Geleceği

Çağdaş varoluşçuluğun ne olacağını kendine sormak, önemsiz değildir. Sartre'ın eseri, az önemli değildir; biz bunu göstermeye çalıştık. Öyle görünüyor ki, ona biçilen gelecekteki rol: Hem geniş bir felsefi kaynak olsun ve hem de yeni kombinezonlar amacıyla felsefi tutumların sürekli bir bozulma-ayrışma aracı olsun. Rekabet yapmak için, diyalektik materyalizm, ona, gerekli yeni felsefi kombinezonların ortaya çıkışını sağladıkça, bu bozulma-ayrışma giderek daha çok hızlanan bir ritim elde edecektir. Bu bozulma-ayrışma, nesnel olarak Sartre'ın felsefesinde kayıtlıdır ve iki planda kayıtlıdır: Doktrin planında, çifte idealizmin çelişkisi, nesnel idealizmi ve idealist öznelciliği, durmaksızın ayrı ayrı yeniden kurma ve onları diyalektik materyalizmin karşısına çıkarma girişimlerine varacaktır. Doktrinin kullanılması planında, o, saf ve basit katolisizm ve diyalektik materyalizm arasında, kendini yeniden düzenlemek için, durmaksızın bozulmaya ve yitip gitmeye varacaktır. Aracılığın mümkün olmadığı doktrinler arasında, zarara uğramadan, görünüşte aracı bir ol oynanmaz; yani, aracı olduğu iddia edilen bütün doktrinler, kendi kökeninde bir yutturmacadır. Zarar görmeden Marksistlere şu tekrar edilmez: "Birinci gerçekler yağıyor, kızıl kepenklerinizi kapatınız", aynı zamanda katoliklere şu denilir: "Birinci gerçeklerinizi kapatınız, kızıl kepenkler yağıyor", işlem çelişiktir.

Bu nedenle, artık, varoluşçuluğun bozulmasının belirtileri, şimdiden gözler önündedir:

Fideist yönden bozulur ve katoliklerin tutumu değişmeye başlar. Onlar, artık, geçen yıl söylediklerine katılmazlar, oysa geçen yıl entelektüel dünya, katolik felsefesi ve varoluşçuluk arasında diya-

log olacağını düşünüyordu. Çünkü katolik felsefesi, varoluşçuluğun Marksizmle diyalogunun yerini almıştı ve "Tanrı konusunda, bütün zamanların en sıkı diyalogunu" oluşturmak üzereydi. Hayır, daha ziyade bu yıl, varoluşçuluk, bir hıristiyan felsefesi olarak göründüğü zaman, onlar, savaştan önceki pozisyona dönerler. Mounier'in *Varoluşçulukta Mantık* dergisine adadığı iki makalenin anlamı budur.

E. Mounier'in Manevrası

Mounier, soyağacı yardımıyla, Sartre'ın varoluşçuluğun kollarından sadece *biri* olduğunu bize açıklar:

"Maksat, misilleme yapmak ve Sartre'ı varoluşçuluktan kovmak değildir... Fakat, herkese hak ettiğini teslim etmek, varoluşçulukla olmayışçılığın bir karışımı olan bu Sartrizmi yerli yerine oturtmak zamanı da gelmiştir."

Varoluşçuluğun soyağacı, köken olarak Sokrates'e, Stoacılara, Saint Augustin'e ve Saint Bernard'a; oradan soy kütüğü temelinde, Pascal'a ve Maine de Brian'a, Kierkegaard'a dayanır ve iki kola ayrılır:

"Biri, kendisini doğrudan yaşlı hıristiyan gövdesine aşılar. Doğa karşısında, tanrı imgesi karşısında yüksek saygınlık, yeniden doğan İsa tarafından kurtarılmış ve davet edilmiş, bilgi ve yararlılık etkinlikleri konusunda Büyük Mutluluğun (hıristiyanlıkta ahret mutluluğu anlamında) problemlerinin önceliği: Varlıkbilimsel bir ortam var mıdır ki, varoluşçu gereklilikleri daha iyi kabul etmeye hazırlanmış olsun? Varoluşçuluk, çok basitçe, hıristiyanlıktan bir başka biçimde söz etmektir, demek gerekmez mi? Röportaj sıkıntısı çeken gazetecilere, Pascal'ın ve Kierkegaard'ın cevabı, kuşkusuz böyle olurdu. Dekartçı büyük maceranın eşiğinde, bilimleri çok derinleştiren ve neredeyse insanın ve yaşamın bütününü sorup öğrenenlere karşı dikilen, Pascal'dır. Fakat, işte Pascal'la, şimdiden modern varoluşçuluktayız. O, bütün yolları çizdi, hemen hemen her konuya değindi."

Yaşlı hıristiyan gövdesinden doğrudan çıkan bu kol, küçük dallarla gelişip serpilir. Bu küçük dallar, Jaspers'in, Blondel'in, Bergson'un, Péguy'un, Alman Landsberg'in, Scheller'in, Barth'ın, "Rus türemesi" (Bardiaev, Çestov, Soloviev)'nin ve nihayet, "yaşayan Fransız

hıristiyan varoluşçuluğunu temsil eden Gabriel Marcel'in adlarını taşır.
Diğer kol, çok kısadır; Nietzsche'den türer, sonu Heidegger'e ve Sartre'a varır. Kuşkusuz, o, "katolik döneminin ve Tanrı'nın ölümünün sonunun" Nietzsche yanlısı bildirisinden yola çıkar. Fakat, bu ölüm, önce aile tarafından sevinçle karşılandıysa da, bu fazla sürmedi. İnsan, "esas yalnızlığına ve deneyin temelsiz hiçliğine meydan okumak" zorundadır ve onun felsefesi "toptan yıkımın felsefesi" ve modern rasyonalizme (diyalektik materyalizm anlamında) yönelmiş sürekli sitem haline geldi. Fakat:
"Eğer, bugün varoluşçuluğun tümü, Heidegger'den Sartre'a uzanan dinsiz varoluşçuluk şeklinde yanlış olarak ele alınsa da, basitçe bir bakış, bize, birinci varoluşçu geleneğin, ne şiddet olarak, ne de etki olarak, ikincisinden hiç de geri kalmadığını gösterir."

Mounier, varoluşçuluk akımlarının her zaman birbiriyle anlaşabileceğini ileri sürer, şunları yazar:
"Onların ilişkisi ne kadar istikrarsız kalırsa kalsın, varoluşçuluk akımlarının ortak kökeni unutulmamalıdır. Problemleri, sayısız ortak konuları belli bir biçimde ortaya koymak; en azından kökeninde böyle davranmak, onların en çok karşıt olanları arasındaki diyalogu, tümünün ortak varsayımlarına yabancı kalan düşüncelerle olan diyalogundan daha kolay hale getirir".

Demek ki varoluşçuluk bir anlaşma aracıdır ve Mounier'in makalesini okumak, ne üzerinde anlaşmaya varılabileceğini bilmek için yeterlidir:

"Rasyonalizm, sanki bilginin, otomatik olarak veya hızla, her zaman insan varlığını zenginleştirici bir işlev olarak göreceğini sanıyordu, reddedilen budur... Düşünmenin (cogito: Decart'ın ünlü düşünüyorum sözüne atfen kullanılıyor) saydamlığı, yüzeysel bir yanılgıdır, anlaşılamaz bilinemezliğin bir unsuru onu kavradığı zaman, onu anlaşılamaz duruma sokar. *Düşüncenin eylemi de bir gizdir*; o, tümüyle akla açık değildir... Varoluş özgür eylemdir ve özgür eylem, insanın bakışıyla kavranabilir değildir... Varoluşsal düşüncenin birinci kaygısı, "problemler" olarak "gizleri" yozlaş-

maya terk etmemektir. Derin de olsa, bir düşüncenin kullanımının, onu bulandırmaya ve bozmaya eğilim göstermediği örnek yoktur... Felsefi bir ilk günah da vardır..."
Vs..., vs...

***

Diğer yandan, varoluşçuluğu yirmi yıl öncekinin idealizmine indirgemeye eğilimli bir başka bozulmanın geliştiğini görüyoruz. Bu, diyalektik materyalizm karşısında, metafiziğin son alanını oluşturacak olan bilincin önceliğini yeniden bulmak demektir. Varoluşçuluktan başlayarak, idealizmin bu kazanımı, çifte bir anlam içinde gelişebilir. Diğerlerine göre olduğu gibi birilerine göre de, Sartre'la ilgilenmeye yer olmayacaktır. Fakat, buna karşılık, diğerleri gibi, birileri de Sartre'ı Heidegger'e doğru aşacaklar ve birileri, Heidegger *sayesinde* idealizmi yeniden inşa edecekler (M. Beaufret'in yapacağı budur. Diğerleri, idealizmi Heidegger'e *karşı* yeniden inşa edecekler ve bu M. Alquié olgusu olacak. Fakat bu farklılık fazla önem taşımaz. Göreceğiz ki, F. Alquié, mutlak bilincin idealizminin yeniden inşasında, hem Heidegger'den yana ve hem de ona karşıdır.

F. Alquié'nin Manevrası

Varoluşçuluğun mahkumiyeti, başlangıçta ciddi gibi görünür:

"Postulatlarının bir ilk incelemesinden bile, varoluşçuların 'bilmedikleri' şeyi söyledikleri ve söyledikleri şeyi de 'bilmedikleri' iyice görülür. 'Dünya içindeki varlık' formülünde özel olan şudur: Bu formüldeki, *varlık varlık'ı* belirtmez, *içinde içinde'yi* belirtmez ve *dünya dünya'yı* belirtmez... Bu formül varoluşsal gerçeği belirtir ve gene bu formül, bilgilerimizi artırmaktan çok bilgilerimizin ulaşamadığı ve etkileyemediği şeyler önünde aciz kalıp elini kolunu bağlaması demektir."

Böylece, varoluşçuluk birçok nedenle mahkum edilir. Öncelikle o, bir öznelciliktir;

"Heidegger'in varlıkbilim formülleri, başlangıçta, bir varlık felsefesine bir geri dönüşü içermekteymiş gibi görünen vaadiyle kendine çekiyordu. Oysa, nihayetinde, sadece öznelciliğin yeni bir yoğunlaşmasını sunmaktadır... "Varoluşsal" felsefenin vaatleri de, bize

anlamdan yoksunmuş gibi görünüyor".

Öznelciliğe sitemden sonra idealizme sitem:

"Heidegger, bize, idealizmin bir biçimini, hatta, tekbenciliği sunar... Kuşkusuz, klasik idealizme temel oluşturan bilginin önceliğinden vazgeçer. Fakat, o, bu konuda, varoluşsal idealizmin bir biçimini temellendirmekten kaçınmaz... Bu, anlayış olarak ve dünyayı oluşturan deneyüstü olarak tam da insani gerçekliktir. Bu iddia, aynı tipten idealist iddia değil midir?"

Bu felsefe, hıristiyan olduğu için de mahkum edilir:

"Bu, Heidegger'in varlıkbilimsel formüllerinin yer aldığı, hıristiyanlığın, romantizmin ve idealizmin içindedir... Acaba bu, söz konusu olan kendi özünde kavranmış insani kendinde'den mi geliyor ve yoksa, hıristiyan etkileri tarafından eğitilmiş, tarihsel ve sosyal durum tarafından şekillendirilmiş bir insandan mı geliyor?"

M. Alquié, varoluşçuluğun karşısına felsefeyi çıkarır (varoluşçuluk ona, açıkça, bir felsefesizlik olarak görünür):

"Kuşkusuz, her filozof, insanın dünyada olduğunu kabul edecekti. O, bu olgudan temel bir kaygı hisseder, gerçek bir terkedilmişliği saptar. Fakat, felsefenin amacı, kesin olarak, bu duyguları açıkça belirterek, açıklayarak, kaynaklarını keşfederek, bize, böylesi duygulardan kaçınma olanağı sağlamaktır. İnsan, kendini, nesnel dünyanın bir parçası olarak düşünebilir, bir tabiata aidiyetini anlayabilir ki, bu düşünce, her zaman, Spinozacılıkta ve Stoacılıkta görüldüğü gibi, biraz aşk, biraz dinginlik doğurur. Eğer idealist ise, bilincinin mutsuzluğunun, bu bilincin temelini oluşturan evrensel akıldan, özgüleşmek için ayrılmış olmasından ileri geldiğini düşünebilir".

Fakat, birden, bu varoluşçuluk, en ufak incelikleriyle belirginleşir ve M. Alquié, biraz önce teşhir ettiği şeyden vazgeçer, varoluşçuluk, belki de mutlak aklın tasfiyesi değildir, diye tereddütte düşer:

"Heidegger de, Sartre gibi, ikna etmeye çalışır; doktrininin gerçeğini temellendirebilecek tek kaynak olan ve bilen ve gene de bilmezmiş gibi yapan bu evrensel akla seslenerek, iddia eder. Husserl'in yönelmişliği, evrensel aklın bilinci olduğu gibi, *Dasein* (varlık) da onun kaygısıdır. Burada kaygıya dönüşen Husserl'in niyetçiliği, bir bilinç teşkil eden bütün özellikleri korumaktan geri kal-

maz. Ve insani gerçekliğin, kendisini, terkedilmiş, olumsal ve ölümlü olarak kavraması olgusu, bize göre, onun bir cogito'nun bütün özelliklerine sahip olduğunu yeterince gösterir... Heideggerci bilinç, sadece dokunaklı bilinç olarak değil, bireysel bir umutsuzluk bilinci olarak değil, aynı zamanda değerlerin ve gerçeğin bilinci olarak da görünür. Varoluşu da aşan bir değere veya gerçeğe çağrı yapmaksızın, bu ayrımları anlamak bize zor gibi görünüyor... Heidegger'in yürüyüşü, insani bilincin analizi, kendi deney öncesi koşullarını keşfetmek için, klasik metafiziği meydana getirdiği andan itibaren daha ileri gitmez... Varoluşçuluk, artık, hayatla saf çakışma olmaktan çıktığı ve düşünce ile lafebeliğine istek duyduğu andan itibaren bilginin, kendi kavradığının basit bir biçiminden başka bir şey olmasını tasarlamaz mı? Dolayısıyla da, sözün en klasik anlamıyla, metafiziği gerektirmez mi?"

Bu durumda, varoluşçuluğun insani gerçekliğinin, cogito'nun tüm özelliklerine nasıl uygun düştüğünü anlamak zordur. Yine aynı şekilde, daha biraz önce Heiddeger'in tam hıristiyan olarak değerlendirilen insani gerçekliğinin, nasıl olup da bir sayfa sonra Alquié, Jean Wahl ve öteki yorumcular tarafından "dinin inkarı, hıristiyanca varoluşun reddi" olarak algılandıklarını anlamak da zordur. Ama, çelişkiye varacak kadar belirgin olan bu nüans farklar, bizi su sonuca götürmeye zemin hazırlarlar:

"Hıristiyan varoluşunun reddinin, XVI. Yüzyıldan beri, örneğin; rasyonalist Fransız geleneğine bir başka biçim taşıdığı unutulmamalıdır.

Heidegger'de ilginç olan şey, hıristiyan varoluşunu reddederek, açıkça Kierkegaardçı hıristiyan kavrayışının kendisine karşı mücadele vermiş olduğu rasyonalist metafiziği de reddetmesidir. Ve Heidegger, Hıristiyan varlıkçılığı adına bizzat akla karşı yapılan bütün eleştirileri benimsedikten sonradır ki bu tür varoluşçuluğu reddeder. Şimdi burada "cogito"yu aşamayan bir Dekart'ın artık başka düşünceler üretmekten vazgeçmesi gibi bir durum düşünülebilir mi? Veya diyalektiğin yardımı olmaksızın bilincini nesneden ayırıp başka yere yönlendiremeyen bir Hegel tasavvur edilebilmek olası mıdır? Varoluşçuluk, neden bizi tamamen saf bireysel bir özneye indirgemek için, hem Platon'ca ve bilimlerce değer verilen nesnel düzenden ve hem de modern idealizmce değer veri-

len, bilen tin'in evrenselliğinden mahrum bırakıyor? Oysa, her şeyin ölçüsü olan bu saf bireysel özne, belirli bir yapıdan yoksun bir dünyadan başka bir şey olmayan kendi'nin dışındaki herhangi bir şeyi görmez; bu dünyanın yükümlülüğü, onu, sınırlılık olan kendi'nin içinde ezer, kaygılandırır. Kuşkusuz, bu noktada işin içine varoluşçuluğun Marksist eleştirisi girmelidir."

Bazı sonuçlar çıkarmak için, burada bir duralım:

a) Alquié "bazı modernlerin niyetlerine rağmen, varoluşçu analiz ile Marksist analizin birbirine karıştırılamayacağını" kabul ediyor. Varoluşçuluğun Marksist bir eleştirisi vardır, ama, nerede işin içine girmelidir? Platon'un ayrıcalıklı önem verip Heidegger'in bizi yoksun bıraktığı, nesnel düzen ve modern idealizmin ayrıcalıklı önem verdiği bilge tinin evrenselliği konusunda işin içine girmelidir. (H. Mougin, burada, söz konusu edilen *Société Française de Philosophie*'nin oturumunda M. Bastide'nin açıklamasına, bir ufak not içinde gönderme yapıyor. Redaksiyonun notu). Bu durumda Marksist eleştirinin rolü, Platon'un ve bilimsel idealizmin önem verdiği nesnel idealizmi ve modern idealizmin önem verdiği bilge tin'in evrenselliğini yeniden inşa etmek midir? Nesnel idealizmi ve mutlak tinin saf metafiziğini yeniden oluşturmak için, varoluşçuların çifte idealizmini açığa çıkarmayı Marksistlerden talep eden tuhaf davet!

b) Gerçekte, Alquié'nin, hangi doktrini öğrettiği bilinir. Bu konuda açık bir fikir edinmek için, onun, ders kitabı olarak hazırlanan *Felsefe Dersleri*'ne başvurmak yeterlidir: İşte yazdığı ve Platon ve bilimin önem verdiği nesnel düzenden gerçekten ne anladığını bize açıkladığı şey şudur:

"Bilim, bu anlamda, büyük rasyonalist düşünce akımının dolaylı veya dolaysız sonucu olarak görünüyor. *Fakat, böyle bir anlayışın, gerçeği kendi temelinde tin diye varsaydığını belirtmek önemlidir* (böylece, Platon, açıklayıcı yasalara karşı duyarlılıktan geçerek, en gerçek olana doğru yükselindiğini düşünüyordu; ama ona göre gerçek, düşüncelerden 'ide'den' meydana gelmişti.)."*

*Leçon de Philosophie, 1941.

Dört sayfa ötede:

"Bilimin kanıtladığı hiçbir şeyin madde olmadığı meydana çıkmıştır. Bilimsel materyalizm diye bir şey yoktur."

Alquié'nin girişimi net olarak şöyle belirlenebilir: Descartes'i İkinci meditasyon içine hapsetmemek, Hegel'i de diyalektiğin yardımına başvurma imkanından yoksun bırakmamak bahanesi ardına sığınarak, varoluşçuluğun dağılmasından, metafiziğin görülmedik derecede gerici bir diriltilmesi doğrultusunda faydalanmaktır. Yani mutlak tinin nesnel idealizmine geri dönüş, Platon'un düşüncelerine geri dönüş. Paradoks, marksizmi de, varoluşçuluğa yöneltilen bir eleştiriyle, bu geri dönüşe katkıda bulunmaya teşvik etmektedir.

***

Varoluşçuluğun Kısa Tarihi

Böylece, varoluşçuluğun gel-git hareketi, kesin bir ışık altındadır. O, iki idealizm arasındaki çelişik bir gel-git hareketinden doğdu: Nesnel idealizm ve idealist öznelcilik. Bu hareket, çelişikler arası bir git-gel işlemi olarak kavrandıkça, o da, yakınlaşmış ve ulaşmamış bir sınırda kaldı. İki idealizm birbirine karıştığı ve çifte bir idealizm oluşturarak birbirini ezdiğinde o, kendini, varoluşçuluk olarak oluşturdu. Bunun arkasından, (varoluşçuluğun) ayrışması, varoluşçuluk olarak mahkumiyetinde olduğu gibi mahkumiyete değil, felsefenin ışığına götürür ve iki idealizm onu belirler. Tersine, o, kendini ayrıştırdığı zaman, yeni baştan, bir yanda ve diğer yanda, ayrışmış unsurlar, bize, gerçekten yeni felsefi tutumların keşfedilmesi olarak sunulur. Giderek daha çok önemini kaybederek, bu küçük oyun uzun süre devam edebilir. Sol yan üzerinde yatıldığı zaman, sağ tarafa geri dönmenin ve tersinin basitçe tek bir biçimi vardır ve amaç bir an önce uykuya dalmaktır. Diyalektik materyalizm, kendi hasımları karşısında daha ağırlık kazandıkça, bu hareketlerin gerçekleşebileceği alan daralır. Ve ayrıca, bu alan zaten, başlangıçtan itibaren çok dardı. Çünkü bu egzersizler, nihayetinde, kendisi de yeterince kısa olan bir doktrinin içinde yapılır. Bu, Lachelier'in doktrinidir. Psikoloji ve metafizik arasındaki, renk ile renkli olmayan renk düşüncesi arasındaki farkı savunan Lachelier'den, öznelerden başka bir şey olmadığını savunan Lachelier'e;

düşüncenin idealist Lachelier'inden, tinselci gerçekçiliği vaftiz ettiği karışım içindeki varoluşsal öznenin idealist Lachelier'ine; bu gitgel'i gerçekleştiren Lachelier'dir. Varoluşçuluğun bu kısa tarihinde, Hamelin, Brunschvicg, daha sonraki kuşağın idealistleri, fideistler ve varoluşçular, tamamen safça ve basitçe, Lachelier'e geri dönüş yaparlar. Ve Lachelier, tinselci eklektizme, Kantçılığa vs. vs. ve hıristiyan dinine dönüşten başka hiçbir şey değildir.

***

Yargılanmış Varoluşçuluk

Bu felsefeler gerici oldukları için, sistemli olarak geriye dönüşle hareket ettikleri için, onların günümüzdeki yansımaları oldukları için, zamanında, kendi asıllarına yöneltilen yargıların darbesi altına düşmeleri de normaldir. Aralık 1845 ve ağustos 1846 tarihleri arasında yazılan ve, "Materyalist ve İdealist Anlayış Arasındaki Karşıtlık" başlığı altında, Hegelciliğin bozulmasını-ayrışmasını inceleyen *Alman İdeolojisi*'nin ilk sayfalarında, Marx'ın şu söyledikleri dikkatlice okunsun. Zaten Kierkegaard'da olduğu gibi, kendisi de Hegelciligin çürüyerek ayrışması anlamına gelen çağdaş varoluşçuluğa tam olarak uygun düştüğü görülecektir:

"Hegelci sistemin ayrışma süreci, 'geçmişin güçleri'nin tümünün sürüklendikleri evrensel bir mayalanmayla sonuçlandı. Bu evrensel keşmekeş içinde, aynı hızla yok olup gitmek üzere güçlü imparatorluklar kuruldu, sıraları gelince, kendileri de, daha güçlü ve daha cesur rakipleri tarafından karanlıklar içine fırlatılmak üzere, bir anda kahramanlar ortaya çıkıverdi... Görülmemiş bir hızla, ilkeler ilkelerin yerini aldı, düşünce kahramanları birbirini izledi, ve üç yılda, eskiden üç yüzyılda olabilenden daha çok tasfiye meydana geldi.

Bütün bunlar, saf düşünce alanında olup bitti.

Zira, çok ilgi çekici bir olay söz konusudur: Yani, bilincin veya mutlak tinin çürüyerek ayrışması. Hem düğüne ve hem de cenazeye davet eden bu büyük savaşların karanlıkta kalan yönleri de eksik olamazdı. Sönmüş yaşamın son kıpırtıları, bu kadavranın değişik unsurları ayrışmaya girdiler, daha sonra, yeni bileşimle, yeni tözler meydana getirdiler. O zamana kadar mutlak tinin sömürüsü ile yaşamış olan felsefe imalatçıları, yeni bileşimin üzerine atıldı-

lar. Her biri, paylaşımda kendine düşen payı, en acil şekilde piyasaya sürmeye koyuldu. Ama, iş rekabetsiz yürüyemezdi. Başlangıçta bu rekabet, yeterince ciddi ve yeterince burjuva biçimde yapıldı. Daha sonra, Alman pazarı doyduğu andan itibaren ve bütün çabalara rağmen metanın dünya pazarına akıtılması olanaksız olduğunda, Almanya'da kural olduğu üzere, sahte bir tapon mal üretimiyle, kalitenin bozulmasıyla, hammaddenin katıştırılmasıyla, sahte etiketlerle, hayali satışlarla, hatır senetleri kullanımıyla ve her türlü somut temelden yoksun bir kredi sistemiyle iş çığırından çıkarıldı. Şimdi bize, sanki olağanüstü sonuçları ve kazançları olan tarihsel bir dönemeç gibi sunulan ve övülen bu rekabet, kıyasıya bir savaşla sonuçlandı.

Ama, namuslu Alman burjuvasının yüreğinde bile hoş bir ulusal duygu uyandıran bu felsefe şarlatanlığını doğru olarak değerlendirmek için, bütün bu genç-Hegelci hareketin kısırlığına, tamamıyla sınırlı tekkeci zihniyetine ve özellikle, bu kahramanların gerçek başarıları ile bu aynı başarılar konusundaki yanılsamaları arasındaki acıklı-güldürüsel karşıtlığa değin somut bir fikir vermek için, bütün bu gürültü-patırtıyı, Almanya'nın dışından bakan bir bakış açısıyla incelemek gereklidir...

Sadece yanıtlarında değil, kendi sorularında bile bir aldatmaca vardır... Onların, Hegel'e karşı ve kendi aralarında yürüttükleri polemik şuna indirgenir: Her biri, Hegel sisteminin bir yönünü diğer yönlerinden ayırır ve onu, diğerlerinin almış olduğu Hegelci sistemin belli yönlerine olduğu kadar, Hegelci sistemin bütününe karşı çevirir... Kaydedilen ilerleme, metafizik, siyasal, hukuki, ahlaki ve başka alanlardaki tasarımları da, üstün geldikleri iddia edilen dinsel ya da tanrıbilimsel tasarımlar alanına bağlamaktan ibaretti; aynı biçimde, siyasal, hukuki ve ahlaki bilincin, dinsel veya teolojik bilinç olarak tanımlamaya... Demek, onların fantezilerine göre, insan ilişkileri, insan eylemi, pratik, insanın zincirleri bilincin ürünleridir. Doğaldır ki, genç-Hegelcilerin, bilincin bu yanılsamasından başka mücadele edecek şeyleri yoktur. Bu, bilinci değiştirme isteği, bilincin ne olduğunun başka türlü yorumlanmasını talep etmeye varır; yani, onu, başka bir yorum aracılığıyla kabul etmek demektir. Görünürde dünyayı sarsmaya yönelmiş cümlelerine rağmen, onlar en büyük tutuculardır. Aralarından hiçbiri, kendi mad-

di çevreleriyle, yönelttikleri eleştiriler arasındaki bağ konusunu kendi kendine sormayı düşünmedi."*

Ve çağdaş varoluşçuluk, edebi alanda bir girişim de olduğu için, varoluşçuluğun yeniden inşası anlamına gelen, güncel varoluşçuluğun eserleri de içinde olmak üzere, edebi ürünleri gözetim altında bulunduran öngörülü gözlemcilerin hışmına da uğrar. Marx'ın metninden sonra, daha az öngörülü olmayan bir gözlemcinin metni de okunsun. Eskiden, sürrealizmin köhne bir düşünce olduğunu göstermek için sürrealizme karşı çıkardığımız metin, tamamen aynı koşullar içindeki edebi varoluşçuluğa karşı da çıkarılabilir; işte, Lautréamont'un metni:

"Sadece uyurken rüya görülür. Bunlar, rüyada söylenmiş gibi sözlerdir, hayatın hiçliği, yersel geçiş, olabilir edatı, düzeni bozulmuş sacayak; çürümüşlüğe benzer gereksiz sözlerin, gevezeliklerin bu nemli şiiri, ruhlarınıza sızdı. Kelimelerden düşüncelere geçmek için bir adım yeterlidir.
Düzensizlikler, korkular, sapıklıklar, ölüm, fiziksel ve moral düzende uyumsuzluklar, inkar mantığı, sersemleştirmeler, iradeyle kullanılan sanrılar, acılar, yıkımlar, alt-üst oluşlar, göz yaşları, doyumsuzluklar, kölelikler, eşeleyici hayaller, romanlar, beklenmeyen şey, yapmamak gereken şey, herhangi bir ölüm kuruntusuna pusu kuran gizemli açgözlünün kimyasal tuhaflıkları, vaktinden önce ve başarısızlığa uğramış deneyler, hafif meşrep kadın örtüsüyle karanlıklar, gururun korkunç tekbenci takıntısı, derin şaşkınlıkların yayılması, ölü başı söylevleri, kıskançlıklar, ihanetler, despotluklar, saygısızlıklar, tahrik etmeler, terslikler, saldırgan çılgınlıklar, delilik, bunalım, yankılanmış dehşet, okuyucunun kapılmayı tercih etmeyeceği acayip sıkıntılar, yüz maymunluğu, nevrotik haller, mantığın havlamayla geçirildiği kanlı haddeler, abartılar, ciddiyet yokluğu, nakaratlar, bayağılıklar, gölge, iç karartıcı, ölümlerden daha kötü doğum yapmalar, tutkular, ağır ceza romancıları klanı, trajediler, deyişler, melodramlar, yaşam boyu olağanüstü

*Marx: *L'Ideologie Allemande*, Ed. Costes / Alman İdeolojisi, Sol Yayınları, Sevim Belli çevirisinden faydalanılarak aktarıldı. -çn.

gösteriş, rahatlıkla ıslık çalınan akıl, ıslak piliç kokuları, tadını kaçırmalar, kurbağalar, ahtapotlar, köpek balıkları, çöllerin samyeli, uyurgezer, şaşı, gece iş gören, uyutucu, gece kuşu, iğrenç, konuşan fok, ikircik, veremli, spazmlı, afrodizyak, kansız, kör, erdişi-hünsa, piç, akşın, oğlancı-kulampara, akvaryum görüngüsü ve sakallı kadın, asık suratlı korkaklığın sarhoş saatleri, fanteziler, acılık, canavarlar, moral bozucu tasımlar-kıyaslar, edepsizlikler, çocuk gibi düşünmeyen, perişanlık, şu belalı entelektüel işler, koku yayan çıbanlar, kamelyalı butlar, konusu hiçliğin yokuşu olan ve kendi kendini sevinç çığlıklarıyla aşağılayan bir yazarın suçluluğu, vicdan azapları, ikiyüzlülükler, görülemez olaylar zinciri içinde size havlayan bulanık olasılıklar, kutsal aksiyomlar hakkında ciddi şövalye nişanları, böcekler ve onların sokulgan gıdıklamaları, saçma sapan önsözler, düşkünlükler, güçsüzlükler, küfürler, boğulmalar, nefes tıkanmaları, kudurganlıklar... Benim adlandırmaya utandığım bu iğrenç geçit karşısında, bizi şoke eden, bu derece hükmederek bizi eğrilten şeye karşı, harekete geçmenin nihayet zamanıdır artık".*

Kaynak: *La Sainte Famille Existentialiste*, Editions Sociales, Paris, 1947.

* Lautréamont, Collection "*Poetes d'aujourd'hui*" (Günümüz Şairleri) Ed. Poésie 46 Pierre Segher, p. 168-170.

Prof. Dr. Hans Heinz Holz ile Sartre üzerine...

- Ahmet Cengiz: Sayın Holz, rastlantı sonucu bu sohbetimiz, 200. ölüm yıldönümü vesilesiyle İmmanuel Kant'ın anıldığı günlere denk geldi... Söyleşimize genel bir noktadan başlayalım isterseniz. Kant, Sartre'ın kendine özgü tarzda dayanak aldığı felseficilerden biriydi. Şu anda, varoluşçuluğun, Sartre'ci gelişiminde "Kant'a dönüş" sloganının özel bir rol oynamış olduğu dönemi dışta bırakmak istiyorum. Kant daha sonraları, yani Sartre'ın Marksizme yanaşmaya çalıştığı yıllarda da dayanak noktası olacaktır....

Sartre'ın Kant'la olan bu ilişkisine bakıldığında, Kant'ın Sartre tarafından zirveye çıkarıldığı, ama bu zirvenin aslında Kantçı pozisyonların özüyle çeliştiği izlenimine kapılmadan edilmiyor. Burada, "radikal" Sartre'ın neredeyse genel geçerliliğinden ettiği, Kant'ın kesin buyruğunu kastetmiyoruz yalnızca, yanı sıra "tümel sorunu" veya us ile gerçeklik arasındaki uçurum, daha doğrusu karşılık-*

* Kategorische Imperativ (kesin buyruk): Kesinlikle yerine getirilmesi gereken kural... Yerine getirilmesi koşula bağlanmış olan kuralı dile getiren koşullu buyruk -hypothetische Imperativ- deyimi karşılığında kullanılır. Her ikisi de Kant'ın deyimleridir. Kant, törebilimsel kuralları buyruk olarak nitelemektedir. Ona göre bir buyruk, yanı törebilimsel kural, ya kesin olur ya da koşullu... / O. Hançerlioğlu'ndan -ç.n.

lı ilişki sorununu vb. de kastediyoruz. Bir Alman filozofu olarak sizce, Kant'ın 200. ölüm yıldönümünde, bu bakımdan, ama aynı zamanda, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde irrasyonalizmin boğucu baskınlığıyla ve kültür ile düşün yaşamındaki çözülmeyle karakterize olan günümüzle ilgili olarak da, bir düzeltmeye, daha doğrusu yeniden değerlendirmeye gerek var mıdır?

– Hans Heinz Holz: Sartre'ın Kant'la olan ilişkisinin, önemli oranda, Descartes'le olan ilişkisi dolayısıyla önceden biçimlendirilmiş olduğunu düşünüyorum. Yeni çağın başlangıcında bilgi-özne ilişkisini felsefi düşünüşün merkezine koyan, ama bunu teolojik olmayan bir bilginin savunulmasına dayanan bir perspektife oturtan, Descartes idi. Yani, inançlara dayanan skolastik gelenek karşısında, Galileci fizik nasıl meşrulaştırılabilir sorusu Descartes tarafından şu sözlerle yanıtlanmıştır: Sahip olduğumuz biricik kesinlik, kendi düşüncemizdir: *Cogito ergo sum* - Düşünüyorum, öyleyse varım; dayanmam gereken şey kendi düşünmemdir. Böylelikle, paradoks bir aktarmayla özneyi nesnel bir bilginin taşıyıcısı mertebesine yükseltti. Fakat bunu, Galile'nin nesnel bilgisini, kilise otoritelerinin saldırısı karşısında yeni bir temele oturtmak amacıyla yaptı. Sartre'ın Descartes üzerine denemesinde de belirgin bir biçimde öne çıkan arka plan şudur: Kendi öznelliğimden bakarak, fideizm karşısında düşünme özgürlüğünü keşfediyorum.

Kant ise, bu Dekartçı çıkış noktasını İngiliz şüpheciliğinin etkisiyle -yani David Hume'un etkisiyle-, artık nesnel bir bilgiye temel oluşturmayan, geriye yalnızca bilginin öznelliğini bırakan, bilginin gerekçelendirmesini dünyanın maddiliğinde değil de kendi düşünmeme dayandıran bir bilinmezciliğe çevirmiştir. İşte Kant'ın bu pozisyonu Fichte tarafından radikalleştirildi. Ve Sartre'ın Kant'ta göre Fichte'yle çok daha büyük ölçüde birleştiğini düşünüyorum (Bunu zamanında, Sartre'ın varoluşçu dönemini ele alan monografimde daha ayrıntılı olarak açıklamıştım).

Fichte, ben ben-dışını yaratır der. İşte Sartre'ın, özneden yola çıkan dünya *projet*'inden -taslağından- söz ederken sahip olduğu konsept tam da budur. Yani Sartre; Fichte'nin Kant'a karşılık -dolayısıyla doğallıkla daha çok da Descartes'e karşılık- sübjektif idealist radikalleştirmesini, felsefenin bilgi kuramsal alt yapısı olarak burjuva bireyin bilincini kendine hareket noktası yapar.

Ne var ki bununla birlikte, burjuva klasikte, yani Descartes'ten Kant'a ve oradan Fichte'ye dek, sübjektivizmin ilerici bir işleve sahip olduğunu görmek gerekir. Çünkü sübjektivizm, düşünmenin merkezine, teknik olarak onun tarafından oluşturulmuş bir dünyanın yaratıcısı olarak burjuva bireyin inisiyatifini koyuyordu. Sübjektif idealizmin, burjuva aydınlanmanın ilk aşamasına haiz

olan bu ilerici görünümü, ikinci aşamasında, başarısızlıkla sonuçlanan 1848 burjuva devriminden sonra kaybolur. Özne, kendi içselliğiyle baş başa kalır ve içselliğinden eyleminin keyfiyetini üretir. Hâlâ aydınlanmacı denilebilecek sübjektivizmden irrasyonel sübjektivizme bu geçiş, önceleri Alman romantiğinde -örneğin Friedrich Schlegel'de-, sonraları bu kez paradigmatik bir biçimde Nietzsche'de gerçekleşiyor. Nietzsche, kendini dünyanın değer yaratıcısı yapan, birey şahsındaki sübjektif bireyciliğin hızlı yayılmasının sembol figürüdür. Ve işte sonraki süreçte, geç burjuva yaşam felsefesinde varlığını sürdüren, tam da bu Nietzsche geleneği olacaktır. Yani artık objektif olarak dünyanın nesnelliğine değil -Marx'ta bu nesnel eylemdir-, tersine yaratıcı keyfiyete, bireyin bir tür estetik yaratıcılığına dayanan ve oradan doğru, faşizme kadar savrulan bir gelenek. Walter Benjamin bir keresinde, faşizmin tam tamına -politikanın, Führer figürü şahsında estetik bireye dayandırılması anlamında- politikanın estetize edilmesi olduğunu, oysa Marksizmin estetiğin politikleştirilmesi olduğunu söylemişti. Sartre'ın birinci varoluşçu aşaması işte, politik olanın estetize edilmesine bağlanır. Fichte'den Nietzsche'ye uzanan yolu takip eden ve yükselmekte olan faşizm koşulları altında yeniden düşünen bir aşamadır bu. Bu aynı zamanda ilk büyük romanı "Özgürlük Yolları"na ("Le chemins de la liberté") yansıyan ve teorik formülasyonunu "Varlık ve Hiçlik"te ("L'étre et néant") bulan dönemdir de. Bu, karşısında insanın yaratıcı figür olarak kendi içinden dünya tasarımını çıkardığı Hiçliğin; -yani Descartes ve Kant'ta teknik olarak hâlâ dayanabildiğimiz maddi dünya değil de Hiçliğin-, insan olarak var olabildiğimiz ufku teşkil ettiği dönemdir. Bu anlamda, Kant'ın kendisinden doğru da, Sartre'ın felsefi gelişiminin -varoluşçu olarak adlandırabileceğimiz- ilk aşamasında sübjektif idealizmin abartılışına yönelik eleştirel bir yaklaşımın geliştirilebileceğini düşünüyorum.

– Sartre'ın gelişiminin çeşitli aşamalarına geçmeden önce, Sartre'ci varoluşçuluğun savaş sonrası dönemde Almanya'da bulduğu yankı ve etki üzerinde kısaca durmak belki de yerinde olacaktır. Varoluşçuluk Almanya'da da birkaç yıl boyunca egemen dünya görüşü haline gelmişti. Yeri gelmişken örneğin o zamanlar Albert Camus ve Jean Paul Sartre'dan son derece etkilenmiş olan Otto Friedrich Bollnow'u anmak gerekir. Makalelerinizden birinde, Fransız varoluşçuluğunun, söz konusu yıllarda Almanya'da "Alman yaşam felsefesinin dünya görüşü sendromuna uydurulduğu"ndan söz etmiştiniz. Gerçi çok manalılık Fransız varoluşçuluğunun sürekli bir özelliğiydi, ancak bu felsefenin Batı Almanya'daki benimsenişinin, salt küçük burjuva gerici etmenlerle -bireycilik, tö-

relsizcilik, iradecilik, manasızlık, sübjektif idealist bilgi ve özgürlük teorisi vb.- sınırlı kalışının nedeni neydi? Bu olgu, bu yorumun, kısmi burjuva ilerici görünümlerinin öne çıkarıldığı diğer batılı ülkelerdeki benimsenme biçimlerine karşıtlık oluşturması açısından da ilginçtir. Kısacası, burada Almanya'ya özgü bir durumla mı karşı karşıyayız?

– Sartre, doğrudan bireyin kendiliğinden eylemliliğinden hareket ettiği için, Alman faşizmine karşı Fransız direnişinin özel koşulları içerisinde, antifaşistlerin tarafında durması mümkün olabildi. Onun "varoluşçuluk bir hümanizmadır" yazısında, bizlerin her zaman, insana dair tasavvurumuz doğrultusunda, insanın olmasını istediğimiz gibi davrandığımızı söylüyorsa eğer, o halde kendine çizdiği insan tasavvuru kuşkusuz faşist değil, tersine kaynağını tüm o büyük Fransız aydınlanmacı geleneğinden alan hümanist bir tasavvurdu. Bu bakımdan Sartre politik bir filozof haline geldi. Apolitik olmak istemedi. Çünkü davranışlarımız bizi, kendimizin oluşturduğu bir insan tasavvuruyla yükümlü kılıyorsa, o zaman, bu tasavvurun politik olarak gerçekleştirilmesiyle de yükümlüyüzdür. Bu, savaşın hemen akabindeki dönem üzerinde olağanüstü bir etki yaratmıştır. Çünkü özellikle Almanya'da, ama faşizmin üstün geldiği diğer ülkelerde de, aydınların yaygın olarak politikadan uzaklaştıklarını görmek gerekir. Yani politik yaşamdan geri çekilmişler, hatta faşistlerin kampına geçiş yapmışlardır. Bunu, Martin Heidegger örneğinde gördük. Ama Karl Jasper gibi faşist olmayan bir düşünür de politik olarak geri çekilen düşünürlerin arasındaydı. Bu koşullarda, faşizmden kurtuluşun ardından, sıra, bu faşist sistemi destekleyerek ya da en azından sineye çekerek aydınların altına girdikleri ahlaki sorumluluk ile yüzleşmeye geldiğinde, Sartre'ın politik tutumu, felsefenin politik olabileceğine dair bir sinyale benzer bir işlev taşıdı. Ve işte bu, savaştan hemen sonra Almanya'da ve onun durumundaki, yani İtalya vb. ülkelerde Sartre'ın ilerici etkisine neden oldu. Fransa'da durum farklıydı, çünkü Fransız aydınlarının çoğunluğu faşizme karşı direnişte yer alıyordu ve bu bakımdan Sartre'ın politikleştiren bir etkisine ihtiyaç yoktu. Sartre'ın politik angajmanındaki küçük burjuva öğeler, -tarihsel geneli değil, tarihsel olmayan ahlakiyeti merkeze alan- moralize eden öğeler, orada politik angajmanın önündeki bir engel olarak çok daha etkiliydi. Örneğin Georg Lukacs'ın "Varoluşçuluk ya da Marksizm"inde Sartre ile tartışmasında bu çok açık görülüyor. Lukacs, Sartre'ı, deyim yerindeyse Fransız koşullarının içinden eleştirdi; tıpkı Henri Mougin'in onu, tam da politik olanın toplumsal bağını dile getiremeyen idealist akımın bir temsilcisi olmakla eleştirdiği gibi. Böyleyken, Sartre'ın genel olarak politik angajmana sahip oluşu olgusu, Almanya'da ilerici bir etkisi oldu.

- Ki buna rağmen Almanya'da Sartre'ın felsefesinin gerici, küçük burjuva öğelerinin devranılması söz konusu oldu....

- Aynen öyle. Sartre'ın politik bağı, burjuva bir ahlakçılık üzerinden transfer edilebildiği ölçüde, Sartre'daki küçük burjuva öğeler Almanya'da özellikle uygun bir ortam buldu. Çünkü bu öğeler, henüz faşizm sırasında Alman aydınları için de belirleyiciydi ve dolayısıyla aynı zamanda bir tür kendini aklamaya da olanak tanıyordu. Yani, Sartre için son derece tipik olan iradecilik etmeni -insanın kendi bireysel iradesiyle ahlak üzerine karar vermesi etmeni-, ya da politik kararların son derece güçlü duygusal bağlara dayandırılması sorunu, genel olarak us argümanlarının duygu argümanlarına dayandırılması -örneğin "Bulantı" romanında çok belirgin olarak görüldüğü gibi- sorunu. Sartre'ın Almanya'daki benimsenişi bu irrasyonel unsurlar tarafından belirlenmişti.

Ne var ki bu da yine iki manalıdır. Çünkü, Sartre daha varoluşçu aşamasında, yani "Diyalektik Usun Eleştirisi"ni yazmazdan önce de, Marx gibi yazarlara atıfta bulunur. Marx ve Hegel, sübjektif idealist öğenin yanı sıra bir diğer kaynak olarak daima arka planda durur. Ve bu bakımdan, Almanya'da bir dizi ilerici eğilimler, antikomünizmin Almanya'da Marx'ın işlenmesini tümüyle engellediği bir dönemde, Sartre'cı pozisyonlar aracılığıyla Marksizm üzerine bir tartışmayı gündeme getirmek için, Sartre'ı bir kamuflaj olarak kullanabildiler.

Bu, Frankfurt Okulu açısından da çok benzer bir biçimde sonuçlanan, tamamen Almanya özgül bir durum. Kararlı bir anti Komünizmle ve dolayısıyla sonuçta Alman felsefesi içinde irrasyonel ya da kısmen rasyonel bir akımla bağlanarak ortaya çıkan Frankfurt Okulu, Marksizmin kimi yönlerini kabul etmişti; özellikle de -Marcuse'nin de önceleri kendine dayanak aldığı- genç Marx'ı ve de Marksizmin kapitalizm eleştirisiyle kültür eleştirisini. Böylece, gerçi nihayetinde anti Komünizme kanalize edilecek olan, ama yine de Marx-metinlerini tedavüle sokan Frankfurt Okulu sınırları içerisinde bir Marksizm tartışması gelişebildi. Gelgelelim, Marx-metinleri anti Komünizmden çok daha ikna edicidirler. Öyle ki 60'lı yıllardaki sol hareketin tamamı, Frankfurt Okulu'nun bu aslında son derece ikircil kaynağından ortaya çıkmıştır. Kısmen bu çizgide kalarak, kısmen de Marksist-Leninist bir konuma gelerek gelişimine devam etmiştir. Ne var ki bu yalnızca, 1950 ve 1969-1970 yılları arasında Almanya'da Marksizmin kamu hayatının hiçbir alanında rol oynamamış olması koşuluyla mümkün oldu. Marx düpedüz anayasaya aykırı sayılmaktaydı! O zamanki üniversitelerde Marx ile salt akademik bir uğraş içinde olmak bile mümkün değildi. Solcu üniversite öğrencilerinin "Marx üniversiteye!" sloganının o denli büyük bir vurucu güce ulaşmasının nedeni de buydu zaten. Tüm dünya Marx'ı tartışırken, bir tek Alman

üniversitelerinde Marx'ın ismi ağza alınmazdı! Bu o denli büyük bir taşralılıktı ki, bunun, ardındaki politik niyetten tamamen bağımsız olarak, akademik bilgi açısından dahi savunulur bir yanı yoktu. Batı Almanya'daki ideolojik gelişim açısından, İkinci Dünya Savaşı ertesindeki bu 25 yılın, her türlü Marksist teoriye karşı tam bir korunma şemsiyesi altında şekillendiğini bilmek gerekir; öyle ki Marx'ın bir rol oynadığı Marksist olmayan teoriler bile -Sartre'ınki veya Adorno ve Horkheimer'inki gibi- kısmen özgürleştirici bir işlev kazanabilmişlerdir.

- Yani, Almanya'nın bu döneminde, Sartre'ci varoluşçuluğun iki manalığı, aydınların eğilimine göre, Sartre'ın felsefesinin uygun gelen yönlerinin benimsenmesine yol açtı: İlerici eğilimdeki aydınlar daha çok politik açıdan ilerici yönleri, ilerici olmayanlar ise daha çok Sartre felsefesinin irrasyonel içeriklerini benimsediler....

- Aynen öyle. Birinci sorunuzda, Alman varoluşçuluğunun bayraktarlığını yapmış Otto Friedrich Bollnow'a siz de dikkat çekmiştiniz. Bollnow'un yanında öğrenim gördüm, hocamdı. Ve kendisiyle beni ele alırsanız eğer, Sartre'ın benimsenişinin o iki aşırı ucunu bulursunuz tam olarak. Bollnow'da bu, tümüyle irrasyonalizme, ümitsizliğe, nihilizme varmıştır; oysa Sartre benim için Marksist teoriye uzanan yolu daha da genişletmek ve döşemek üzere teorik bir köprü oluşturmuştur. 1946 yılında Almanya'da hepimiz varoluşçuyduk, ancak sorun, buradan doğru nereye gidildiğiydi. Kişisel olarak benim üzerimde Lukacs'ın Sartre-eleştirisinin büyük bir etkisi oldu. Öyle ki o andan itibaren Sartre'ın sübjektif idealizmindeki çıkmazların bilincine vardım, ve bir antifaşist olarak edinilmiş politik deneyimle, varoluşçuluğu aşmak doğal bir yol haline geldi. Ama bu, yollardan yalnızca biridir. Diğeriyse, Bollnow'u yaşam felsefesine ve ardından da çabucak Almanya'da burjuva kapitalizminin yeniden inşasını kabul etmeye götürmüş olan yoldur. Büyük ümitsizliğin, büyük Hiçliğin konu edildiği Bollnow'daki o varoluşçu aşamanın ardından, bir sonraki aşama, onun bu kez "Yeni Esenlik" -bu bir kitabın adıdır- üzerine felsefe yaptığı dönem oldu. Bu geçiş tamamen pürüzsüz olagelmiştir. İşte bu, eleştirel gençliğin artık ayak uydurmadığı bir gelişmedir ve böylelikle Sartre, eleştirel gençlik tarafından daha çok Marksist pozisyonlar yönünde aşılmış oldu.

- Sartre üzerine 1951'de bir kitap ("Jean Paul Sartre - Felsefesinin açıklaması ve eleştirisi") yazmıştınız. Demek o tarihte henüz Marksist değildiniz?

- Bu kitap henüz Marksist bir kitap değildir. Ama pekâla, Sartre'a eleştirel bir mesafe aldığım, mesela onda Fichteci bir sübjektivist idealizm aşırılığını

analiz ettiğim ve ardından, Sartre'ın söylediklerinin ne kadarının aydınlanma ne kadarının artık romantizm olduğu sorusunu ortaya attığım bir kitaptır. İşte bu, tam da benimseme çizgilerinin ayrıştığı noktadır: Yani, çıkardığı romantik sonuçların benimsendiği yerde yaşam felsefesine, Nietzsche'ye, irrasyonelliğe varılmaktadır. Ondaki Dekartçı aydınlanmacı gelenek benimsendiğinde ise Sartre aşılıp Marksizm yönünde yola devam edilmektedir. Dolayısıyla bu kitap -bu benim yazdığım ilk kitaptı- tam da yolların ayrıldığı o noktayı ifade etmektedir.

- O zaman henüz 24 yaşındaydınız....

- Evet, çok gençtim henüz... Fakat büyük etkisi olan bir kitaptı o zamanlar. Almanya'da Sartre üzerine yayınlanmış ilk monografiydi ve Brüksel'de düzenlenen dünya fuarında, en iyi 1000 Alman kitaptan biri olarak sergilenmişti....

- Az önce, Almanya özelinde bir durumdan söz edilemeyeceğine dair söylediklerinizi yanlış anlamadım sanırım? Yani bu iki manalılık vardı ama Almanya'ya özgü mü değildi?

- Bu, Avrupa'nın belirli kültür alanlarına özgü gelenekten kaynaklanan bir iki manalılıktı. Yani Avrupa irrasyonalizminin güçlü olduğu yerlerde benimsenen -ve bu, 30 yıl sonra Sovyetler Birliği'nde (daha sonra değinmek üzere) kazandığı etki için de geçerlidir- bu burjuva çizgidir. Daha güçlü bir aydınlanmacı geleneğin yaşandığı ülkelerde bu ilerici, Marksist pozisyonlara geçiş daha yakın bir olasılıktır. Ve bu özellikle Fransa için geçerlidir; varoluşçuluğu büyük bir hızla aşan ve Gramsci'ci Marksizmi kabul eden İtalyan geleneğinin bazı kesimleri için de öyle. Sartre'ın benimsenişindeki belirsizliğin, tipik bir Alman ideolojisi olmadığını, daha çok Sartre'ın varoluşçuluğunun ikircikliğinden beslendiğini düşünüyorum.

- Sartreci varoluşçuluğa özgü iki manalılığı kastederek Henri Mougin de, Sartre'ın bu iki manalılık üzerinden objektif ve sübjektif idealizmin kendi belirgin sınırlarını aşmaya çalıştığına, boşluğu bu yolla doldurmak istediğine dikkat çekti...

- Bu doğru. Sartre'ın hiçbir zaman Materyalizm'le gerçek bir ilişki kurma yolunu bulamadığını düşünüyorum. Gerçi daha sonraki "Diyalektik Usun Eleştirisi" döneminde varoluşçuluğa materyalist pozisyonlar entegre etmeye çalıştı, ama bunun işe yaramadığını düşünüyorum. Onun, son derece açık yürekli -ve belirtmem gerekir ki dürüst- otobiyografisinde, yani "Les Mots" ("Sözcükler") kitabında, özünde hep kendi Ben'ine dayanmasını, dünyanın nesr elliğini sürekli

olarak yalnızca kendi Ben'inin öznelliği merceğinden geçirmesini takip etmek mümkün. Bu, psikolojik açıklaması yapılabilecek bir otizmdir neredeyse. Ama asıl yapılması gereken, psikolojik açıklamaya girişmek değil, bunu burjuva bir aydının sınıfsal konumunun bir sonucu olarak anlamaktır. Nihayetinde hep yeniden sübjektif idealizme geri dönmektedir. Objektif idealizm onu materyalizme götürmeliydi, yani Hegel'den Feuerbach'a oradan da Marx'a ve Lenin'e götürmeliydi (tıpkı Lenin'in Hegel özetlerinde de mükemmel bir biçimde anlattığı gibi). Bu objektif idealizmi olduğu gibi kabul etmediği, tersine öznelliği her zaman birincil olarak odak noktasına koyduğu için Sartre, kendi bağımsızlığı içindeki maddi dünyayla bir ilişki kuramıyor. Bu dünya, onun için hep yalnızca işlediği bir şey durumundadır. Ve bu, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinde de çok benzerdir. Dünya daima yalnızca emeğin nesnesidir, karşımızda bulup emeğimizi üzerinde gerçekleştirdiğimiz bir nesne değildir mesela; tersine, çalışıyoruz ve böylelikle dünyayı nesne haline getiriyoruz!

- *Bu akımlar, doğanın diyalektiğini de reddederler....*

- Doğru! Bunu böyle gördüğü için, -ve artık bu, tüm felsefesinin kesiksiz bağıntısıdır- doğanın diyalektiğini, doğanın insan karşısındaki bağımsızlığını reddetmek zorundadır. Bu varoluşçuluğun doğasının gereğidir tamamen. Fakat, Marksizmin materyalist pozisyonlarını benimsemek istediği -"Diyalektik Usun Eleştirisi"nde olduğu gibi- koşullar altında da doğanın diyalektiğini bir felsefi hata olarak görmeye devam etti. Doğanın diyalektiğini yeniden bir bakıma deneyüstü-felsefi, yani nihayetinde Kantçı bir pozisyona geri götürmek istedi. Bu, onda ta başından beri, imgelem teorisinden "Diyalektik Usun Eleştirisi"ne dek, hep diri kalmaktadır. Ve işte bu, politik tutumunda hep yeniden küçük burjuva tepkiler verme biçimlerine geri düşüşünün nedenidir.

Şu çok tipiktir: Sartre aslında "Diyalektik Usun Eleştirisi"nden sonra büyük bir etik teorisi yazma niyetindeydi. Ama bu etik, yine de nesnel değerler ve ölçütler geliştirmek zorunda kalacaktı. Bunu asla yapamazdı. Çünkü değerler ve ölçütler onda hep sübjektif karardan doğmaktadır. Ve bu sübjektif karara dayanma; olaydan olaya, kimi zaman politik olarak son derece ilerici bir konum alabiliyorken -örneğin, barış için mücadele etmek üzere Dünya Barış Konseyi ile işbirliği yaptığında- kimi zaman spontane bir rahatsızlıktan dolayı Sovyet karşıtı bir tutum -örneğin Sovyetler Birliği Macaristan'daki karşı devrimle mücadele ettiğinde- almasına neden oluyordu. Bu çelişiktir. Sartre'ın politik tutarlılık açısından sağlam bir felsefesi yoktur. Çünkü sübjektif idealist tarzı sonucu sürekli sübjektif nedenlere dayanarak kararlara varıyor. İşte bu onu, Macaristan'daki

Sovyet müdahalesine karşı gösterilerden, De Gaulle'a karşı Maocu gösterilere kadar savurabilen bir kendiliğindenlikçiliğe sevk etmektedir. Bunun mantıklı bir bağıntıya sahip olması gerekmiyor; çünkü bunlar anlık kararlardır ve herhangi bir olay karşısında alacağı her bir tutum, gelişigüzelliğe mahkumdur. Sartre, felsefi olarak bunu istemiyordu. Bunu görmek de gerekir; bu, onun garip ara durumunu da teşkil ediyor. Sartre, aslına bakılırsa sistematik bir felsefe teorisi amaçlıyordu. "Diyalektik Usun Eleştirisi"nin merkezine bütünsellik kategorisini, dünyanın bütünlüğünü, -Engels'ten bir sözcükle ifade etmek için- genel bağıntısını kurmaya çalışan bir kategoriyi koyduğunda, amaçladığı nesnel olarak verili olana ulaşmaktı. Fakat bunu yapamaz. Çünkü bu bütünsellik yine hep yeniden özne tarafından gerçekleştirilir. Sartre'ın sınıfın kolektif eylemi için, yani sınıf mücadelesi için bir kritere sahip değildir, tersine yalnızca kişinin bireysel eylemi için -kendisini sınıf mücadelesine de adayabileceği gibi, ki bu gelişigüzel olacaktır, diğer tarafa da adayabilir- bir kritere sahiptir. Bütünsellik, yalnızca bireyden doğru gerçekleştiği için, "Diyalektik Usun Eleştirisi"nde bulunan diyalektik hamle, burada bir virüs olarak faaliyetini sürdüren küçükburjuva sübjektif idealizm tarafından yine bozulmaya uğrar. Sartre'ın pozisyonunun tehlikesi bana göre buradadır. Çünkü bir yandan, kuşkusuz son derece ikna edici bir tarzda, toplumsal olgular hakkında konuşabiliyor ve bu önceleri son derece ilerici bir etki bırakıyor. Ancak, sonra metodolojik köklere inildiğinde, yeniden burjuva bireye geri püskürtülüyorsunuz.

Bu okuma sırasında okurun gözünden daha çok gizli kalmaktadır. Bunu kavrayabilmek için okurun, maske düşüren, teşhir eden bir analiz yürütmesi gerekir; örneğin, varoluşçu pozisyonun analizinde Henri Mougin'in gerçekleştirdiği gibi. Ancak bu yapıldıktan sonra iki manalılığı ve dolayısıyla Sartre'ci felsefede yatan riski doğru kavramak mümkün olabilir. Örneğin Adam Schaff, Sartre eleştirisinde bunu başaramaz, yüzeysel kalır. Lukacs'da durum biraz daha derinlemesinedir. Ancak aslına bakılırsa, felsefi pozisyonlarının güçlüklerinin ve zayıflıklarının nerede bulunduğunu görebilmek için tamamen Sartre'ın derinliklerine dalmak gerekiyor. Ancak o zaman, onun yönlendiriciliğine girmeden ve dolayısıyla burjuva ideolojisine saplanmadan, ilerici burjuva ideoloji çeşitliliğinin bir etmeni olarak ona hakim olunabilir.

- Bizim ülkemizde de örneğin, (bu arada "Marksist" bir filozof olarak görülmüş olan ve kısmen hala görülen) Sartre aydınlar arasında, özellikle cesur olarak nitelenen politik angajmanıyla tanındı. Bu bakımdan, büyük toplumsal politik sorunlara sırtını dönmeyen, kendini toplumdan ve tarihten yalıtmayan, dış-

talamayan aydının bir prototipini oluşturuyordu. Özellikle bu görünüm, Sartre'ın özel bir çekim gücünü oluşturuyordu. Ancak sizin de az önce belirttiğiniz gibi, onun felsefesi bir bütün olarak ve angajmanının felsefesi dikkate alındığında, bu angajman bambaşka bir ışık altında karşımıza çıkıyor...

Sartre'ın gelişimini beş ana bölüme ayırdığınız seminerlerinizden birinde konuyla ilgili olarak, "daha sonraları olanın öncesinden hazırlanmış oluşunu, daha önceleri olanların da sonrakiler üzerinde etkide bulunuşunu" Sartre'ın gelişimindeki bir karakteristik olarak tespit ediyorsunuz. Yazar Sartre, filozof Sartre ve politik olarak aktif aydın Sartre... Burada, birbiriyle bağıntılı bir sistemden söz etmek ne derece mümkün? Daha doğrusu, Sartre'ın bütün gelişimini işaretleyen kırmızı bandın sübjektivizm olduğunu söylemekle hata yapmış olur muyuz?

– Kırmızı bant, gerçekten de sübjektivizmdir ve özne kategorisine aşırı vurgudur. Bizler, tarihsel materyalizmde de özne kategorisi olmadan yapamayız; aksi halde mekanik materyalizme düşeriz. İşte tam da bu, Sartre'ın 70'li ve 80'li yıllarda sosyalist kampa etkisini yaydığı can alıcı halkadır. SBKP'nin 20. Kongresi'nin ahlakçı Stalin eleştirisiyle birleşen teorik gerileme ve teori yitimi koşulları altında, tarihsel gelişimin materyalist yorumu giderek daha mekanikçi bir hal aldı. Bu aslına bakılırsa, sosyalist ideolojinin, özellikle Sovyetler Birliği'nde, Marx ve Lenin tarafından geliştirildiği şekliyle özne-nesne diyalektiğinden giderek daha çok uzaklaştığı anlamına geliyor. Bunu yaptığı için, öznenin Sartre'da görüldüğü gibi -aynı zamanda göreli ilerici politik pozisyonlarla da bağ kuran- eksen alınışı çekici hale geldi. Böylece Sartre, sosyalist ülkelerde tarihsel materyalizmi gevşeten ve dağıtan bir işlev kazanması mümkün olabildi. Bu, 1989'dan sonra, doğu Avrupa'da burjuva ideolojisinin yeniden güçlenmesiyle birlikte her yerde yeniden varoluşçu pozisyonların devreye girdiğinde, çok açık bir biçimde görüldü. Bu bakımdan Sartre o zaman orada büyük bir güncelliğe kavuştu. Tıpkı Frankfurt Okulu'nun yine güncel hale gelmesi ve buna karşı da tarihsel materyalizmin çöküşüne hizmet etmemek için ideolojik bir savunma kurmanın acil bir zorunluluk haline gelmesi gibi.

– Teorik gerilemeye ilişkin bir soru sormak istiyorum. Sovyetler Birliği'nin gelişimindeki hangi yıllar için bu teorik gerilemeyi, daha doğrusu teori yitimini tespit ediyorsunuz? Bununla 80'li yılları mı kastediyorsunuz yoksa bu gelişmeyi daha öncesinde saptamak mümkün mü?

– Aslında daha öncesini kastediyorum. Sovyetler Birliği'ndeki teori yitiminin gerçi çok yavaş -ve elbette hep yeniden olumlu karşı gelişmeler eşliğinde- 20. Parti Kongresi'yle birlikte, 1956'dan beri başladığını düşünüyorum. Bunun nede-

ni de, 20. Parti Kongresi'ndeki sorunun, hümanist hedeflerle göreve başlayan bir devlet yapısında, nasıl olup da 30'lu yıllarda ve belki de kısa bir süre için 50'li yıllarda olduğu gibi haksız muamelelerin gerçekleştiği sorununun, ideolojik açıdan tarihsel materyalist bir tarzda ortaya konulmamış ve yanıtlanmamış olmasıdır. Bunun, nesnel durumun hangi çelişkilerinden kaynaklandığı sorusu sorulmadı; tersine ahlakçı bir biçimde mahkum edildi. Kruşçev'in ünlü gizli konuşması Stalin döneminin ahlakçı bir yargılamasıydı ve kesin bir biçimde küçükburjuva ahlak kategorileri oldukları söylenebilecek olan kategorilerin, Sovyetler Birliği'ndeki tarihsel gelişmelerle hiçbir alakası yoktu. Ayrıca, eş zamanlı olarak Lenin-Stalin'in diyalektik anlayışına bağlanan felsefe tartışması tamamen kesildi. 1981 yılında dahi, Hegel'in 150. ölüm yıldönümü nedeniyle Berlin'deki Alman Bilimler Akademisi'nin, Moskova Sovyet Bilimler Akademisi'yle beraber ortak bir Hegel kitabı çıkardığında, Lenin'in Hegel-özetlerini ele alan tek bir Sovyet yazarı yoktu! Sovyet yayıncının büyük hoşnutsuzluğuna rağmen onları ele alan ben oldum! Fakat, bu durum, o zamanlar diyalektiğin gerçek temel sorunlarına eğilmekten ne denli çekinildiğini gösteriyor. Çünkü Lenin'in Hegel-özetleri, Hegel'in idealist diyalektiğinin materyalist çevirisinin temel dokümanlarındandır. (Bu konuyu "Diyalektiğin Tarihi - Birlik ve Çelişki" adlı çalışmamın üçüncü cildinde ayrıntılı bir biçimde açıkladım.). Bunu yalnızca, 20. Kongre'den sonraki yıllarda açık felsefi sorunların tartışılmasından ne denli kaçınıldığını ya da uzaklaşıldığını göstermek için örnek verdim.

Öte yandan, Sovyetler Birliği'ndeki çok sayıda tartışmada, *fenemenolojinin* büyük bir ilgiyle karşılandığını gördüm. Kuşkusuz *fenemenolojiye* bir itirazım yok, gerçekçi sorunlara da varan burjuva felsefesinin önemli bir unsurudur. İleriki dönemlerde Husserl, mesela "Krisis" yazısıyla dikkatimizi, burjuva felsefesindeki, bizi ileriye götürebilecek çıkmazlara çekiyor. Ne var ki *fenemenolojiyi* tarihsel materyalizmin yerine koymak kuşkusuz Marksizm öncesi döneme bir geri düşüştür. Sözünü ettiğim, Sovyetler Birliği'nde ve ona bağımlı doğu Avrupa ülkelerinde ağır adımlarla yayılan teori çözülmesinin etmenleri işte tam da bu türdendi. Yanı sıra bunlar, Sartre'ın yeniden ilgi çekici olabilmesinin zeminini de hazırlamış oldu. Üstelik yalnızca Sartre değil, Kant da, Marksist bir bakış açısıyla ele alınan şekliyle değil, başlı başına kendisi, birden bire ilgi çekici olmaya başladı. Aynı şey, bir dizi başka burjuva felsefeler için de geçerliydi; pozitivizmin o zamanlar Marksizmin bilim felsefesine nüfuz etmeye başladığını saptamak mümkündü. 1973'te Varna'da (Bulgaristan) düzenlenen Uluslararası Felsefe Kongresi'ndeki sunumlarda görülebilir bu. Orada, özellikle bir dizi Sovyet meslektaş tarafından öyle sunumlar yapıldı ki, açık söylemek gerekirse böyle-

lerini Sovyet bir meslektaştan çok Amerikan bir neo-pozitivistten beklerdim. Bu gelişme içerisinde Sartre da bir rol oynar artık. Bu noktada Sartre'ın, Lenin'in "Materyalizm ve Ampiryokritisizm" eserine yanaşmaya çalışmış olması son derece belirleyicidir; oysa ki bu eser Rus Mach takipçilerinin pozitivizmiyle tartışma içerisinde, yani 1905 devriminin yenilgisinden sonraki ideolojik mücadelenin bir kısmı olarak kaleme alınmıştır. Sartre'ın yalnızca bununla tartışmaya girişmiş olması, ama aynı şeyi tam da, sonradan Lenin'in "Militan Materyalizm"inde ve "Hegel Özetleri"nde ya da diyalektik sorununa ilişkin kısa el yazmalarında bulunan o büyük diyalektik taslaklarla yapmamış olması, yansıma teorisine dair yanlış mekanik bir fikir edinmesine yol açtı. Sanıyorum ki, sübjektif idealizmi ancak; deneyüstü bilincimizin kategorik yeteneğini -yani Descartes'in keşfettiği ve Kant'ın geliştirdiği öznelliği-, dünyanın objektif yapılarının yansıma ifadesi olarak, bir yansıma modeli içerisinde analiz edilebileceğine dayandırırsak aşabiliriz. Bunu yapmak için ise son derece gelişkin bir yansıma teorisine ihtiyaç vardır ve "Materyalizm ve Ampiryokritisizm"de henüz geliştirilmiş değildir. Burada suret teorisinin yorumu ön plandadır ve pozitivizmin çürütülmesi için de yeterli gelir.

Fakat Lenin'in daha sonraki felsefi çalışmalarında, özellikle Hegel-Özetlerinde bu, daha ayrıntılı olarak geliştirilir. İşte buraya bağlanan gelişkin bir yansıma teorisine sahip olunduğunda, deyim yerindeyse sübjektif idealizm kendiliğinden halledilmektedir. O zaman, çürütülemez olan unsurları, yani düşünüyor olmamın kesinliğiyle ilgili olan her şey, yansımanın bir etmeni olarak kapsamlı bir materyalist sistem içerisinde tasvir edilebilir olmaktadır. Yansıma teorisinden hareketle sübjektif idealizmi yalnızca elimine etmekle kalmayıp, ortadan kaldırabiliriz. Sartre bunu başaramadı ve bunu Sovyet meslektaşlar da başaramadı. Çünkü diyalektik bir yansıma teorisi yerine, mekanik bir suret teorisi geliştirdiler. Ve dolayısıyla bu iki pozisyon, teorik çürümenin iki ucunu oluşturur.

- 20. Parti Kongresi'nden sonra, diğer alanlarda da giderek artan oranda bir orta yolun kristalleşmiş olduğuna katılıyor musunuz? Örneğin bu noktada Kruşçev tarafından tamamen değiştirilerek yorumlanmış, politik olarak aslında yalnızca kazanılmış olanın güvenceye alınmasına sabitlenmiş "barış içinde bir arada yaşama teorisini" hatırlayalım. Ya da seçilen orta yolun, 40'lı ve 50'li yıllarda yenilenerek sürdürülen ideolojik mücadelenin sivri ucunun alınmasına varan sonuçları....

- Evet; ve bu sırada kuşkusuz, bir orta yolun bulunmadığının, Lenin'in çok doğru bir biçimde gösterdiği gibi, üçüncü bir yolun olanaklı olmadığının ayırdına varmak gerekir. Orta yol daima sübjektif idealizmin yoluna geri götürür. Bu-

nun dolaysız politik sonuçları olduğuna işaret etmekte haklısınız. Çünkü bir orta yolun var olduğunu sanmak, Lenin'de tamamen farklı tanımlanmış "barış içinde bir arada yaşama" kavramının, deyim yerindeyse iki antagonist toplum sistemi arasındaki orta yol olarak yorumlanabileceğini de sanmak anlamına gelir. Ne var ki Lenin'de ve doğru bir "barış içinde bir arada yaşama" kavrayışında bu yoktur. Bir arada yaşama kavramı, iki antagonist toplum sisteminin çarpıştığı bir dünyada, saldırgan sistemin diğer sistemi alt etme eğiliminde olduğu koşullarda, kendi gücünü uygun tarzda ispat ederek bu saldırganlığın belli sınırlar içinde tutulmasını içerir; ve sınırlar içerisinde tutulduğu sürece iki sistemin, savaşsız bir ilişki içerisinde birlikte yaşaması, yani barışçıl bir arada yaşamı mümkün olabilir...

- Barış içinde bir arada yaşama kavramını zaten Lenin mutlak bir kavram olarak ele almıyordu....

- Doğru. Uçlar arasında, bir ortaklık içerisinde uç tezatların ortadan kaldırılması gibi bir şeyin olabileceğine inanmak -ki bu bir zamanlar, Herbert Marcuse'nin de savunduğu bir teoriydi-, felsefi bir düşünme hatasıdır; bunun sonucunda insan kendini, daha güçlüsü olarak üste çıkan tarafta buluverir. Bu durumda da bir arada var olma değil, aksine bir baskınlık söz konusudur. Barış içinde bir arada yaşama daima -ve bunu Lenin de çok doğru bir şekilde görmüştür- bir güç sorunudur da. Bu bakımdan, bir denge durumunun sağlanmış olduğuna inanarak 60'lı-80'li yılların Sovyet politikası yanılgıya düşmüştür. Şüphesiz bu dünyada kapitalizm hâlâ baskındı ve onu sınırlar içerisinde tutan, sosyalizmin göreli gücüydü yalnızca. Anlayacağımız yalnızca, kapitalizmin üstün gücünün bastırılmasına yönelik sürdürülen sınıf mücadelesi koşulları altında, güçlü bir yan yana var olmanın devamı sağlanabilirdi. Barışçı tokalaşmalara razı gelinir gelinmez, o anda, sosyalizmin yenilgisi önden programlanmış oldu.

- Yani, 1956'dan itibaren izlenen orta yol politikasıyla birlikte, sosyalizmin yenilgisinin bir bakıma önceden programlanmış olduğunu söylüyorsunuz....

- Aynen öyle, ve bu, gelecek için alacağımız bir ders olsun!

- Modern varoluşçuluğun gelişme seyrinde, hep yeniden diyalektik Materyalizmle ilişkilendirilmesi ilginçtir. Fideistler örneğin, materyalizmin modern biçimi olarak tanımladıkları Sartre'ci varoluşçuluğa saldırmış ve artık aşılmış Marksizm olarak işinin bittiğini ilan etmişlerdi. Üstelik, varoluşçuların; materyalizmi, dolayısıyla materyalist olduğu için Marksizmi de reddetmelerine karşın.

Daha sonraları, Sartre'ın kendisinin Marksizme ve FKP'ye yanaştığını görüyoruz. Sartre bu geçişin felsefi gerekçelendirmesini ve açıklamasını "Diyalektik Usun Eleştirisi" kitabıyla yapar. Bu teşebbüsün eleştirisini söyleşimizle birlikte yayınlayacağımız için, burada daha çok şu bakış açısına ilişkin görüşlerinizi öğrenmek istiyoruz: Marksizme ve FKP'ye bu yanaşmada Sartre, karşımıza bağımsız solcu aydın tipiyle çıkıyor. Sartre'ın bir keresinde söylediği gibi: "Parti içinde değil, ama daima Parti'nin yanında." Bu duruşu, "ilerici burjuva aydının ikilemi" olarak tanımlamıştınız.

Şimdi, öncelikle sizin tanımladığınız ilerici burjuva aydının ikilemi neydi?

– İlerici burjuva aydının ikileminin, soyut ahlak tasavvurları, tarihsel nesnelliklerin önüne koymasından oluştuğunu düşünüyorum. Bunu, örneğin 30'lu yıllarda Sovyetler Birliği'ndeki uygulamalar ya da yine Macaristan'a müdahale veya daha sonraları Çekoslovakya'ya müdahale konusunda çok net gördük. Soyut ahlakçılık: Yok, böyle yapılamaz der. Bu, daha Fransız Devrimi'nde görüldü. Kuşkusuz *terreur** döneminde de suçsuz kurbanlar giyotin altında can verdi. Buna karşın *terreur*, burjuva sınıfın iktidarı ele geçirme mücadelesinde zorunlu bir süreçti. Aynı şey, proletarya ile burjuvazi arasındaki sınıf mücadelesinde geçerlidir. İktidarı ele geçirme mücadelesinde -ve ancak iktidar ele geçirildiğinde, yeni bir toplum yaratılacaktır-, politik zorunluluktan dolayı bir takım, bireysel ahlak bakımından meşrulaştıramayacağımız aşırılıkta, uygulamalar yaşanabilir.

Burjuva aydının ikilemi burada yatar; bu çelişkiye dayanamaz ve sonra ahlakçılık tarafına savrulur. Nerede bir haksızlık yaşanıyorsa, bu haksızlığa karşı çıkmak gerektiği şüphesiz kendiliğinden anlaşılırdır. Ancak, tarihsel sınıf mücadelesi koşullarında, salt yaşanan bir haksızlıktan dolayı sınıf düşmanının tarafına geçilemeyeceğini görmek gerekir. Bu çelişkiye dayanmak, diyalektik entelektüelliğin sorunudur. Ve işte tam da bu diyalektik entelektüellik, burjuva bireyin sınıfsal konumunda kalınarak kazanılamaz. Söz konusu ikilem budur, Sartre'ın içine düştüğü ikilem de tam tamına budur. Camus ile ve daha sonra Marleau-Ponty ile tartışması da bunu ortaya koymuştur. Komünist olmayan Marleau-Ponty, bu açıdan Sartre'dan çok daha gerçekçiydi. Çünkü gerekçelendirmesi ahlakçı değildi. Bence Sartre, bu eksikliğinin farkındaydı da. Otobiyografisinde, bu engeli aşamadığına değinmiştir. "Mezarsız Ölüler" gibi oyunlarda bu tür bir ikilemi, dramatik çatışma olarak ifade de etmiştir. Ama bunu kendi politik tutumu olarak geliştiremedi. İşte onun zaafı ve bütün bir sınıfın zaafı burada saklı; ki o, bu sınıf için karakteristiktir, dolayısıyla da doğal olarak bu sınıf için nüfuz kazanmaktadır.

*Fransız devrimindeki terör -ç.n.

- İkinci sorum, Sartre'ın bağımsız solcu aydın tipi özelliğiyle ilgili olacak. Gerçek adına, ahlakçılık adına bu bağımsızlığı kendine mal eden söz konusu aydın tipi, aydınlar ile işçi sınıfı arasındaki ilişkiye bir kama gibi saplandı ve böylece bu ilişkide bir ayrışmaya yol açtı. Sartre bu açıdan da, Fransa'da ve diğer yerlerde aydın fizyonomisi üzerinde ne derece etkili olabildi?

- Her şeyden önce bu kesinlikle 68 hareketini, yani Fransa ve Almanya'daki öğrenci hareketini niteliyordu. Amerika'dan söz etmek istemiyorum, çünkü orada başka şeyler de devredeydi. Karakteristik olan, önceleri ilerici pozisyonlar alan aydınların bireysel ahlakı tedavüle sokmak istemeleri ve politik çatışmalar süreçlerinde hep sınıf düşmanının tarafına iltihak etmiş olmalarıdır. Fransa'da *nouveaux philosophes* (yeni filozoflar; Glücksmann ve adları her neyse) alanında neler gelişmişse, hepsinin kökeninde varoluşçu pozisyonlar vardı. Aslına bakıldığında hepsi de bir zamanlar Sartre'ci pozisyonlardan gelmişler ve sonra aşırı bir biçimde bireysel, ahlakçı ve anti Komünist pozisyonlara evrilmişler, veya daha doğru bir söylemle gerilemişlerdir. Bu noktada Sartre, teslim olduğu tüm yalpalamalarına karşın daha temkinli olmuştur. Glücksmann ve benzerlerinin girdikleri yola hiç yönelmedi. Bu, -Sartre'da her zaman rol oynamış olan- tarihsel bilince karşı, tarih karşıtı düşünen ve öznesiz tarihi geliştirmek isteyen, Marksizm'de sonraları Althusser'in sapmalarına yol açan yapısalcılığın gelişmesiyle ilgilidir. Sartre buna karşılık Hegel-Marxçı pozisyonlara tutunmuş ve tarihsizlik karşısında tarihselliği savunmuştur. Fransız aydınları arasında olagelen çok boyutlu bir oyundur bu. Ve bu oyunda Sartre'cı hareket noktalarının dayanıksızlığı, bulanıklığı -son tahlilde varlığını hep sürdüren sübjektivizm- Sartre'ın aslında kesin pozisyonlar almamasına yol açtı. Yapısalcılar ve postmodernistler karşısında tarihsel nesnelliği savunmakta haklıydı, ama sınıf öznesini değil de bireyi tarihin taşıyıcısı olarak kabul etmekte haksızdı.

- Evet, Sartre'ın durumunu açıklayan da buydu. Fakat FKP, partilerin kendisi, işçi sınıfının kendisi ve onun aydınlarla ilişkileri açısından kafa karışıklıklarına da yol açtı....

- Elbette. Komünist partilerde bu, çok sayıda komünist aydının, kriz durumlarında net bir sınıf duruşu sergilememelerine yol açtı. Bu işin bir yönü. Diğer yönü, önceleri dogmatik Komünistler olan -örneğin Roger Garaudy gibi- aydınların, Marksizmi terk edip tamamen sübjektivizme düşmeleridir. Fakat bu noktada belirleyici etmenin Sartre'ın etkisinden çok, kendi teorilerinin eksikliği olduğunu düşünüyorum. Garaudy'nin özgürlük hakkındaki büyük kitabını okuduğunuzda, o kadar mekanik olduğunu görürsünüz ki; felsefi açıdan uzun süreli

dayanması mümkün değildi zaten. Bunun sonucunda yön değiştirdi. Ama sonra irrasyonalizme düşmesi, ayaklarının altında hiçbir felsefi temelin bulunmamış olduğunu gösterir yalnızca! Anlayacağımız bu, bir dizi Fransız aydın için geçerlidir, ama Garaudy bunun için son derece karakteristik bir örnektir.

- Bu önemli bağlamda, günümüz aydın kuşağı için hangi tarihsel deneyimler çıkarılabilir?

- Tarihsel deneyim açısından ele alacaksak eğer, öncelikle işçi hareketinin sınıf mücadelesinin büyük tarihini anımsamamız gerekir derim. Bu, tüm bunların üzerinde gerçekleştiği tarihsel zemindir. Fakat bu tarihsel zemin, teorik bir düşünüşü gerektirir; genellemeler halinde aktarıldığı bir teorik düşünüş düzlemini. Marx, Engels, Lenin'in diyalektik düşünce çizgisini benimsememiz; didaktik açıdan, öğrenme eylemi için zorunlu olan basitleştirmeler bakımından mükemmel bulduğum, ama elbette de yeterli görmediğim Stalin'in Leninizmin açıklanmasında bulduğumuz türden didaktik basitleştirmelerdeki o diyalektik düşünce çizgisini benimsememiz son derece belirleyici önemdeki bir hareket noktasıdır.

İlerici bilinç yapımızın burjuva gelenekle ilişkisini açıklığa kavuşturmanın bizim için çok önemli olduğu düşüncesindeyim: Ondan ne alabiliriz, neyi eleştirel bir çözümlemeden geçirmemiz gerek? Gramsci'nin bize çok yardımcı olabileceğini düşünüyorum. Üçüncü Enternasyonalin klasiklerinde -Dimitrov'u da buraya katmak gerek bence-, 20. yüzyılı tamamlayan ve şimdi 21. yüzyılda süren politik tartışmaları, -şimdiki zamanın bizi karşı karşıya getirdikleriyle başa çıkmaya yetenekli kılacak- yeni bir teorik düzlemde yansıtmak üzere, başvurabileceğimiz bir teorik düşünüş repertuarı bulunuyor. Çünkü, birçok bakımdan yeni bilimsel durumlarla karşı karşıya olmakla birlikte, hâlâ geç kapitalizmin, emperyalizmin toplum biçimi koşulları altında yaşıyoruz. Yani her şeyi, bu formasyonun üstyapı ürünü olarak kavramamız gerekiyor. Ve bunu böyle kavrayabilmemiz için, "her şeyi yeniden düşünmemiz gerek, çünkü zaman ilerledi!" diyen revizyonist bir yeni başlangıca değil, klasiklerimizin bize sağladığı gibi bir teorik altyapıya ihtiyacımız vardır. Çünkü hâlâ aynı sistemde yaşıyoruz.

- Bu bağlamda özellikle örgütlenmeye, partiye dair felsefi bakışa ilişkin düşüncelerinizi öğrenmek isteriz. Son 50 yılı şöyle bir gözümüzün önünden geçirirsek; başka şeylerin yanı sıra bu ilişkinin de -örgütlenme zorunluluğu ile sözüm ona bireysel özgürlük ve bağımsızlık ilişkisi-, her şeyden önce sübjektivizmin felsefi tahribatlarına maruz kaldığını görürüz. Bu artık bugün, birey ile örgütün; iki, birbirini karşılıklı olarak ortadan kaldıran bir ilişki olarak ele alındı-

ğı uç bir noktaya varıyor. Bu noktada, örneğin, işçi sınıfının sendikal örgütüne karşı saldırının nasıl yürütüldüğünü dahi anımsatabiliriz.

- Şimdi bu kuşkusuz tamamen yeni bir konu. Konuyu Sartre'la ilişkilendireyim. Burada Sartre bize yol şaşırtırır. Çünkü Sartre için hep aynı kalan -insanın örgütlenmesi için de- nihai hareket noktası, özgür olarak karar veren bireydir. Ne var ki bireylerin bireyselliklerini daima, yalnızca, toplumsal bütün içinde kendi yerlerinin olması koşulları altında kazanabileceklerinden hareket edecek olursak; yani Leibniz'le birlikte, her tekilin, her monatın* tüm dünyanın bir aynası olduğunu ve öteki tekiller gibi tüm dünyayı, ama kendi durduğu noktadan yansıttığını, hepsinin birer birey olduklarını ama hepsinin aynı genel dünyayı yansıttıklarını söyleyecek olursak; o zaman, bireyselliği ve bireysel eylemi şekillendiren belirleyici etmenin, yansıdığı yer ile ilişkisindeki genelin olduğunu belirtmemiz gerekir. Böylece bir öncelik elde edilir -ki bu, o eski tümel sorunudur-:

Genelin tek olana karşı önceliği. Tek olan ancak, kendisi genelin parçası, momenti ve yansıtılması olduğu ölçüde tektir. Lenin, bunu kısaltarak ifade eder: Tekil, genel olandır. Bu doğrudur da; her tek olan daima, bütün genel olandır; ama her zaman tek olarak. Böyle ise, o halde tek olan ve tekin eylemi asla bu genellikte herhangi bir şey değiştirmeyecektir. Aksine yalnızca kolektif halinde bir araya geliş, yani; genelin ifadesini bulduğu belirli bir ortak yer olarak sınıf yapacaktır bunu. Deyim yerindeyse, bu bunun soyut felsefi formülasyonudur. Politik olarak bunun anlamı şudur: Sınıf, politik gelişmenin taşıyıcısı olduğundan; sınıfın bireylerin bir toplamı olarak değil de sınıf olarak eyleme geçtiği örgüt, tarihin öznesidir. Bu bakımdan, komünist bir partinin de, burjuva dünyasındaki tikel çıkarların temsilcisi olan ve bu nedenle de çıkar çoğulculuğu arasında belirli bir yeri olan herhangi bir parti gibi olmadığını düşünüyorum. Tersine Komünist Parti daima, klasik teoride işçi sınıfının öncüsü olarak adlandırılan şeyi temsil eder. Komünist Parti, genelin yansımasının işçi sınıfının özelliğinde teorik ifadesini bulduğu ve pratik politikaya dönüştüğü, yani teori-pratik birliğinin gerçekleştiği örgüttür. Bir birey için teori-pratik birliği asla söz konusu olamaz, aksine pratik her zaman kolektif bir pratiktir ve teori de her zaman kolektif pratiğin dayandığı geneldir. Bu bakımdan, örgüt aynı zamanda hem teorinin taşıyıcısı hem de pratiğin öznesidir. Teori de kendini yalnızca, gerçekliğin doğru bir yansıtılmasının gerçekleştiği yer olan örgütün kendisi içinde geliştirebilir. Derslerimde biraz sivrilterek de olsa öğrencilerime hep şunu söylemişimdir: Leninist anlayışa sahip bir parti, tarihsel gerçekliğin mekanıdır; hatalar yaptığın-

*Monat: Ruhsal atom. Eski Yunan felsefesinde bölünmez birlik. Leibniz'in felsefesinde, artık bölünemez bir birlik olan sonsuz sayıdaki cevherlerin her biri. -ç.n.

da bile bu öyledir, çünkü hataların kendisi de tarihsel sürecin ve gerçeğin bir parçasıdır. Yani o, tarihsel gerçekliğin mekanıdır ve bu mekanın dışında ilerici politik çalışma yoktur. Bu bakımdan, bu idraka varan bir aydına, örgütlenmekten başka bir seçenek kalmaz. Bunu henüz yapamadığı sürece bir sempatizan olabilir, destekleyebilir, tarihsel bir süreç içinde yararlılık gösterebilir, ama kendisinin faal olabilmesi için, bu sürecin öznesi olmak için örgüte katılması gerekir.

Bu kuşkusuz, basit bir politik karar verme değil, tersine genel ile özel arasındaki ilişkinin felsefi olarak kavranmasına dayanan radikal bir tutumdur.

– Sartre, epeydir önder kişi konumundan çıktı. Ancak burada daha ayrıntılı bir açıklamaya ihtiyaç duyan iki olgu bulunuyor. Birincisi, tesirin devam etmesi sorunu; Sartre'ci varoluşçuluğun ideolojik üretimin birçok biçimi altında tesirinin sürdüğünü ne derece öne sürebiliriz? İkincisi, yeniden canlanma meselesi; çünkü, Fransa'da dört yıl önce, Sartre'ın 20. ölüm yıldönümü vesilesiyle bu bakımdan özel bir kampanya yürütülmüş olmasına karşın, bu gerçekleşmedi. (Örneğin Bernard-Henri Lévy'nin kapsamlı kitabını, çeşitli dergilerin özel sayılarını, gazetelerde çok sayıdaki özel ekleri vs. hatırlayabiliriz). Bu olgu, Sovyetler Birliği'nin ve doğu Avrupa devletlerinin çöküşünden sonra, nihilizmi, irrasyonalizmi, sübjektivizmi vb. ile birlikte dünya çapında yürürlüğe giren ideolojik atmosferin aslında buna uygun bir zemin sunmuş olması ve hâlâ sunmaya devam etmesi açısından dikkate değer. Bunu nasıl açıklıyorsunuz? Ya da, Sartre'ın yeniden moda haline gelmemekle birlikte felsefi olarak hâlâ varlığını koruyor olmasından söz edilebilir mi?

– Sartre'ın artık felsefi moda haline gelmeyişinin, Sartre'ın dolandığı çelişkilerdeki düşünüş düzeyinin, egemen burjuva sınıf için fazla yüksek oluşuyla ilgili olduğunu düşünüyorum. Bu düzeyde, çelişkiler görünür hale gelir, fakat egemen sınıfın çıkarları, çelişkilerin üzerini örtmeyi gerektirir. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrası dönemde, son adımı, yani sosyalizme geçişi engellemek için çelişkileri çelişkiler olarak diri tutmak egemen sınıf için önem taşıyordu. Güvensizlik ve kuşkuyu güçlendirmek için Sartre'cı ideolojiye ihtiyaç vardı. Bugün ise, insanların güvensizliği, egemen sınıfın varlığını sürdürebilmesi için gereksinim duyduğu ölü sükunet karşısında bir güvensizlik anlamına gelecekti. Bu yüzden Sartre'ın bizim için gerçi felsefi açıdan son derece ilginç olduğunu düşünüyorum; çünkü bu çelişkileri, adam akıllı ve yüksek bir düşünüş düzeyiyle gözlerimiz önüne sürer. Fakat ideolojik olarak egemen sınıf için ilgi çekici değildir, çünkü onu her şeyden önce huzursuz ederdi. İlerici sınıflar için de ideolojik olarak ilgi çekici değildir, çünkü bizi fazlasıyla çelişkilere düşürür. Şunu

gördüğümüz bir bilgi edinme süreci açısından ilgi çekicidir: Burjuva dünya görüşünün zemininde kalırsak, bu çelişkilerden bir çıkış yolu bulamayız. Bu ise, bir sonraki adımı atarak, "Peki bu çelişkiler nasıl çözülür?" sorusunu sormamızı hazırlayan bir fonksiyona sahiptir. Bu çelişkiler, felsefi olarak diyalektik materyalizm teorisinde, politik olarak da sınıf mücadelesi pratiğinde çözülür. Bu noktadan sonra Sartre bizim için aktüel olmaktan çıkar ve yalnızca bir ara adım haline gelir. Tıpkı bir zamanlar Bollnow'un dediği gibi: İçinden geçilmesi gereken bir kapı. Ne var ki burjuvaların ona hiç mi hiç ihtiyacı yok artık; çünkü onların o kapıyı, oradan geçilmemesi için kapatmaları gerekiyor. Bu bakımdan, bugünkü burjuva dünyada kabul görmediği kesin. Bizler ise onu, sübjektif idealizmin terk edilmediği koşullarda hangi çıkmazlara girildiğini gösteren bir paradigma olarak alabiliriz yalnızca. Ve bu da, insanın bakarak yönünü tayin edebileceği bir emsali oluşturur; fakat burada durulmaz, hemen geride bırakılıp bir adım ileri atmak gerekir. Sartre'ın pozisyonunun bugün açısından anlamı budur bence.

20. yüzyılın felsefe tarihinin önemli bir parçasıdır, ama 21. yüzyılın bir filozofu olduğunu düşünmüyorum.

– Sayın Holz bu söyleşi için teşekkür ediyoruz...

Sartre'ın İkinci Felsefesi

Prof. Dr. Hans Heinz Holz

Çeviren: Mehmet Çallı

"Diyalektik Usun Eleştirisi"ne geçiş

İnsanlığını yitiren insan; başından itibaren Sartre'ın eleştirisini belirleyen, edebi eserlerinin içeriği haline gelen motif işte budur: İnsan, doğduğu ve değişik bağlarla bağlı olduğu dünya tarafından kendisine yabancılaştırılır. Artık kendisiyle mutabakat halinde, herhangi bir duruma karşı çıkıp tercihini yapabilen saf ve katıksız ben olmaktan çıkmıştır. İnsan daha ziyade, özünde başkaları ve koşullar tarafından belirlenen bir nesneye dönüştürülmektedir. "Bulantı"da Antoine Roquentin, bu nesneleştirilmeyi tiksintisinin içeriği olarak yaşar. "Sinekler" adlı dramda bir kentin tamamı, kendisine dışarıdan dayatılan kadere boyun eğmenin ıstırabını çekmektedir. Ve kenti kurtaran Orest, bu kaderi sonsuzlaştıran kurumlara başkaldırır. Ancak asinin kendisi bile hâlâ, "Akıl Çağı"ndaki Mathieu gibi, başkaldırdığı düzen tarafından belirlenmektedir. İlk eserlerinde orta-

ya konan bu yaklaşım, felsefi analitiğin araçlarıyla varoluşçuluğun temel eseri "Varlık ve Hiçlik"te ayrıntılarına dek incelenerek kanıtlandı.

Sartre açısından sorun, kurumsallaşmaya karşı insanın özgürlüğünü yeniden kazanmaktı. Ne var ki varoluşçu özgürlük kavramı biçimsel kalıyordu. Sartre, insanın, varlığı özünden önce gelen ve bu yüzden kendisini yaratan tek yaratık olduğu tezinden yola çıkar. O halde onun *eylem halindeki ben*'i, henüz, manevi şahsı nesnel koşullardan bağımsız gören Kantçı ve Fichteci idealizme yakın durmaktadır. Bir özgürlük felsefesine dair büyük tasarım "Varlık ve Hiçlik"te ise, "yalnız insan" antropolojisi geliştirilir. Burada, Stirner'e yakınlık belirgindir.

Tarihsel deneyimler, özellikle de mercek altına aldığımız politik eylemlilik ve Marksizmi araştırması, Sartre'ı bu pozisyondan daha ileri bir noktaya götürdü. Böylece özgürlük anlayışı da değişmiştir. Varoluşçu döneminde Sartre, özgürlüğü tamamen insan tasarımına dayandırmıştır. Ancak bir durumda yeni bir içerik tasarlayabilmek için, verili bütün içerikleri reddetmeye hazır olmak ve reddedebilecek durumda olmak gerekir. Demek ki özgürlük, esas olarak olumsuzlama, mevcut gerçekliğe hayır diyebilme temeline dayanır. Orest'in "Sinekler"deki, tutsakların "Mezarsız Ölüler"deki durumu budur. Sartre, "Diyalektik Usun Eleştirisi"nde sorunu daha da ileriye götürmüştür. İnsan tasarımı, hala gelecek düzen taslağının odağında bulunur. Ancak bu tasarıma neden oluşturan, artık yalnızca gerçekliğin olumsuzlanması değildir; şimdi daha çok, eleştirel bilinçten hareketle bağlamlı güncel dünya kendi unsurlarına bölünmekte, nedensel etmenlerine ayrıştırılmaktadır. Artık, nesnel koşulları göz önünde tutan bir plan doğrultusunda, unsurların yeni bir bileşimi gerçekleşebilir. Sartre buna "totalizasyon" (bütünsellik) adını veriyor. Her insan, bir başka insanın kendisi için tasarladığı totalizasyonun parçası olduğu için de, toplumsal bağlam bu tür totalizasyon süreçlerinin iç içe geçişinden ortaya çıkar. Tarihsel hareket, olumsuzlama ile bütünlüklü tasarımın karşılıklı yer değiştirmelerinde gerçekleşir. Ve bu tasarım, insanın yaşadığı doğal ve toplumsal koşullardan bağımsız değildir artık. Hiçliğe dayalı negatif özgürlüğe dair varoluşçu tanımlamalar, bundan böyle totalizasyonun pozitif özgürlüğünü tanımlama alıştırmaları olarak görülür. Sartre, bireysel metafizik ile sosyal teoriyi, diğer bir deyişle Kierkegaard ile Marx'ı uzlaştıran bir antropoloji tasarlamak niyetindedir.

Sartre, şimdi, toplumda ve tek tek durumlarda nesnel çelişkilere meydan veren önkoşulları gösterir. Ve kelimenin tam anlamıyla özgürlük, ona göre, ileride onları aşan bir tasarımla üstlerinden gelebilmek için bu tür çelişkiler geçirmektir. Sartre, bireyselliğin yetersizliklerini kabullenerek, aynı zamanda bireyin konumunun ötesinde kolektif bağlılığa ulaşmayı hedefler. Sartre'ın pozisyonu-

nun güvenilirliğini belirleyen, özel varoluştaki yorgun tevekküle ortak olmaması, tersine, varoluşçu etiğin anahtar kavramı haline gelmiş bir angajmanla mücadeleci bir sınamaya hodri meydan demesidir. Witold Gombrowicz, onu böyle, fikrince Proust'un mirasıyla özdeşlik oluşturan kültürel yozlaşma içinde çürüyen Paris'in muhalifi olarak tanımıştır:

> "Proust değil, Sartre! Proust'un güçsüzlüğüne karşı, Sartre'ın yaratıcı gerilimi! Proust'ta ve Fransız edebiyatının tamamında, sonuna yaklaşmış bir devam oluşturmaktan öteye gitmeyen şey, Sartre'da başlangıç niteliğine bürünüyor. Ve bilinç Proust'ta daima açgözlüyken, Sartre'da yaratıcı güç olma gururunu taşıyor. Bir Polonyalı olan ben....., bir Arjantinli....., bir Slav....., bir Güney Amerikalı olan ben....., Paris'te kaybolmuş, varlığını duyurmak için dikenini arayan bir yazar olan ben, yitip giden geçmişin mahzun aşığı olan ben..., Sartre ile Paris'e karşı ittifak arıyorum."

Yeniden başlangıcın sınırı ve (Sartre'ın gelişimi açısından önemli sonuçlarıyla) zaafı, aynı kavramsal araçlar korunurken bakış açılarının temelden değiştirilmesinin, varoluşçu dönüşüme uğratılmış bir Hegelci felsefenin terim ve analizleriyle gerçekleştirilmesinde yatıyor. Sartre'ın varoluşçuluğundaki Hegelci eğilimin, fenemenoloji yorumuyla Sartre'ın düşüncesindeki Stirnerci yaklaşımlara uyan Kojeve'nin etkisi altında oluşuna, burada kısaca işaret edebiliriz yalnızca.. Artık bazı yeni ifadeler öne çıkmaktadır, fakat varoluşçu düşünce mekanizması, aşağı yukarı olduğu gibi korunmaktadır. Ne var ki, aynı kavramlar bundan böyle farklı bir anlam kazanmakta, şaşırtıcı bir biçimde çok manalı hale gelmektedirler. Metin bütünlüğü içerisinde Marksizme varan bir hat ortaya koymakla birlikte, varoluşçu muhtevayı da korumaktadırlar. "Varlık ve Hiçlik" dönemiyle karşılaştırıldığında Sartre kuşkusuz yeni pozisyonlar edinmiştir. Bu arada, terminolojik sürekliliği koruyarak o döneme kadar savunduğu felsefeyi yadsımak zorunda kalmamayı başarır. Ona yeni bir yorum getirir; ama böylelikle de ona bağlı kalır.

Sartre'ın bu kendi yeni yorumuyla varoluşçuluk, Marksizmin yardımcı bilimi haline getirilir: Marksizm bir okul sistemi olarak "tarihsel ve yapısal antropolojiyi" oluşturmadığı sürece, bu boşluğu varoluşçuluk dolduracaktır. Bu anlamda Sartre, "Diyalektik Usun Eleştirisi"ni de geçici olarak tanımlamıştır. Bunu yaparken Marksist toplum bilimini kapsamlı bir eleştiriye tabi tutar. Ona göre, Marksist toplum bilimi, tarihsel olguyu benzersiz somutluğuyla ele almaksızın, genel kavramsal şemalara indirgemekle sınırlı kaldı ve bu haliyle platonlaşan

bir idealizme düştü. Tikel durumların özel koşullarının göz ardı edilmesinin Marksist bilimin bugün içinde bulunduğu durumun başlıca özelliği olduğunu düşünmektedir. Sartre, tarihsel süreçlerin üretim ilişkileriyle koşullandığını öngören genel yasanın, özel durumda nasıl hayat bulduğunun, ne tür dolayımlar geçirdiğinin, ancak bunların dikkate alınmasıyla görülebileceği görüşündedir.

Sartre'ın bunun karşısına koymak istediği, insanın tarihsel pratiğinin ayrımsal bir analizidir. Bu, diyalektiğin kategorilerini hem uygulayan hem de bunları henüz uygulama sırasında tasarlayan bir analizdir. Bu analizin felsefi düzeyi dikkate şayandır ve günümüz burjuva felsefesinin neredeyse tamamının düzeyini kat be kat aşmaktadır. Sartre, biraz laf kalabalığı eşliğinde olsa da gerçek anlamda felsefe yapmaktadır. Karşılaştığı çelişkileri basitçe örtbas edip gizlememesi, tersine bu çelişkileri görünür kılması, düşüncesinin düzeyine karşılık gelir. Diyalektik aracılığıyla çözülmesi öngörülen bu çatışkıların en belirleyici olanı, genellemeyle sonuçlanan bilgi (yani, iletilebilir objektif gerçekler ve yasalar) ile bireyin ilkesel tikelliği arasındaki uçurumdur. Yazar Sartre, bireysel olanın büyüsü altındadır ve bireysel olanı görünür kılmanın yolunun "varoluşçu psikanalizden" geçtiğini düşünmektedir. Bu yaklaşımı, gençlik çağlarında yazdığı Baudelaire hakkındaki mükemmel kitabında da, son dönemlerinde Flaubert hakkında yarattığı dört ciltlik eserinde de ortaya koymuştur. Varoluşçuluk, tikel ve tek olana felsefi saygınlık ve kapsam kazandırma çabasıdır. Ancak bu çaba başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Tikelin, tarihin önce gelen seyri karşısındaki hiçliğini kavratan siyasi gerçeklik, Sartre'a "Diyalektik Usun Eleştirisi"ndeki yeni teorik dönüşümü dayatmıştır. Marksizmin temel ilkeleri kabullenilir: Olayların üretim ilişkilerince koşullanması; bireyin toplumsal duruma bağımlılığı. Ne var ki filozof Sartre, yazar Sartre'ı kurtaracak, geneli tikel olana taşıyacak dolayımın arayışındadır hâlâ.

Sartre'ın İkinci Felsefesi: "La critique de la raison dialectique" (Diyalektik Usun Eleştirisi)

1.- Felsefenin tarihinde, radikal düşünce değişimlerinin fazlaca örneği yoktur. Siracusa'da* bir ideal devlet kurma girişimi başarısızlıkla sonuçlanıp, acımasız bir tutarlılıkla düşünce öğretisinin inşasını yıkan Platon'un, oradan geri döndükten sonraki son dönemleri, böylesi bir dönüşümün örneğini sunar. Proteus**

* Siracusa / Syrakus: Sicilya'nın doğusundaki bir kent.

** Proteus: Yunan mitolojisinde denizin yaşlı adamı denen ve istediği zaman şekil değiştirebilen deniz tanrısı. Proteus nitelendirmesi, hızla zihniyet değiştiren kişiler için kullanılır.

Schelling ise bir başkasını. Şimdi de, hepimizi ilgilendiren Sartre örneği ile karşı karşıyayız.

Varoluşçuluk, 1945'ten sonra birdenbire özgürlüğün kucağına atılan bir genç kuşağın dünya görüşü olmuştu. Çağın en önemli filozofu, varlığı ilahlaştıran Heidegger değil; tersine, bireyi hiçlik ile yüzleştiren ve onun kendi kaderini belirleme onurunu, seçme özgürlüğünü ve eylemdeki angajmanını hiçliğe dayandıran Sartre idi. Onun yaptığı insanal gerçekliğin tarifi, savaş sonrası kuşağın öz deneyimini, gururunu ve köksüzlüğünü bilinç düzeyine yükseltmişti. Ve Quartier Latin'de* süregelen dizginsiz sefahat, Kant'ın kesin buyruğunu neredeyse sözcüğü sözcüğüne yenileyen bir düşüncenin sıkı ahlakçılığına denk düşmese de, bu sefahatin diğer yüzünü Sartre'ın öğrettiği dünyevi hümanizma oluşturuyordu. Café Flore'un müdavimlerini oluşturan varoluşçu bohemliğin kılığı altında, gençliğin isyankar bir itkisi açığa çıkıyordu; ve yalnızca kolaya kaçan budalalar bu kılığı içerik olarak anlıyordu.

Sartre o dönemden beri, çağın nabzını elinde tutan birisi olma ününe sahipti. Büyük bir heyecanla çıkaracağı yeni bir eser beklendi; 16 yıl boyunca boşa çıkan bir bekleyişti bu. 1944'te L'être et le néant (Varlık ve Hiçlik) yayınlanmış ve o günden sonra filozof Sartre suskunluğunu bozmamıştı. Görünüşte kendisinden geriye kalan, adeta sadece oyun yazarı ve siyasi denemeci Sartre idi. Ancak bu mümkün müydü? (...)

Uzun süren suskunluğunun başka felsefi nedenleri olmalıydı. Bugün gün ışığına çıkan, işte bunlardır. Varlık ve hiçlik ontolojisi ilerletmiyordu. Bu pozisyon terk edilmeli ve yeni temellendirme çabasına girilmeliydi. Sartre, yeni alan açma tutarlılığı ve gücüne sahipti.

Varoluşçuluk, bireye tapınma anlamına geliyordu. Sorunun özü, bireyin karmaşık ilişkileri ve özgürlüğü, ahlaki sorumluluğu ve kendi yarattığı varlığıydı. "İnsan, varoluşu özünden önce gelen tek yaratıktır" - bu, bireyi kendisiyle baş başa bırakan iddialı bir sözdü. İnsan soyuna ait genellemeler, [bu durumda -çn.] sadece birey akıl yoluyla bu sonuca ulaştığı ölçüde var olabilirdi. Herkes, insan olup olmayacağına kendisi karar vermeliydi: "L'homme se fait" (İnsan oluşur). Onun hem büyüklüğü, hem de sefaleti budur. Sefaletidir; çünkü kendi kaderini belirleme yalnızlığına terk edilmiştir, özgür bir insan kalmak istiyorsa, hiçbir yardım alamayacaktır. Büyüklüğü de burada yatmaktadır. Büyüklüğüdür; çünkü böylelikle bütün insanlığın sorumluluğunu üstlenmiştir: Onun olması gerektiği gibi. Sübjektivizm de, ve aynı zamanda Descartes'in, Kant'ın ve Fichte'nin

* Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nin de bulunduğu semtin adı. -çn.

ahlaki radikalizmi de, insana kendi bilincinin dışında yardım tanımayan ve onu tümüyle kendisiyle baş başa bırakan bu felsefede doruğuna ulaşır.

Baudelaire, bu varlık anlayışının paradigmatik bir temsilcisiydi. Sartre, "ennui"nin (sıkıntı) ve "spleen"in (huysuzluk) ozanı hakkında 1947'de yazdığı bir denemede, kendi düşüncesinin sonuçlarını ortaya çıkarır. Tecrit edilmiş sübjektivizmin sonu estetizme çıkar. Nesnel açıdan anlamsız olan varlığa bir anlam verebilecek olan, sadece bu estetizmdir. Bu ise yetersizdi. Her şeyden önce gerçeği yansıtmıyordu. Çünkü gerçek, Çinhindi'ndeki savaştı ve sonra Cezayir'deki; atom bombası tehlikesiydi ve Alman Nazilerinin geri dönüşüydü; Paris'te sokaklara çıkan işçiler ve Macaristan'da kurşunlananlardı. Sartre, bütün bu gerçekliklerle, Alman işgalcilerine karşı verdiği partizan savaşında gösterdiği tutku ile hesaplaşarak, gerçeği ve kendi tavrını bulmaya çalışıyordu. Makaleleri ve dramları, bu hesaplaşmayı, sık sık çelişki dolu gelişimi içinde yansıtır.

Her halükârda kendisi açısından açık olan bir nokta vardı: İnsanın toplumla iç içe geçmişliği; varlığının ve eyleminin toplum tarafından koşullanmışlığı artık göz ardı edilemez açıklıktaydı. Süregelen varoluşçu teori bu beklentilerin gereğini yerine getiremiyor, dış gerçekliğin daha güçlü yaşanışı karşısında yetersiz kalıyordu. Sartre Alman felsefesinin yolunu, Kant ve Fichte'den Hegel ve Marx'a giden yolu izledi. Kendisini tarihin yaratıcısı olarak gösteren soyut bireyin yerine, birlikte hareket eden insanlar orkestrasını, grubu koydu; analitik-fenomenolojik yöntemin yerine de, sistematik-diyalektik yöntemi geçirdi. "La Critique de la raison dialectique" (Diyalektik Usun Eleştirisi) adındaki yeni eseri, geçişi gerçekleştirir (...)

2.- Yeni Çağ bize genel olarak önce spekülatif metafizik düşünceyi bahşetti; ya da Sokrates öncesinden Aristoteles'e kadar klasik Yunan felsefesinin düşünce hareketi, spekülatif metafiziğin ilk denemeleri olarak görülecek olursa, belki yeniden bahşetti de diyebiliriz. Her halükarda şu söylenebilir: Hıristiyan philosophia perennis (dayanıklı, uzun süre solmayan felsefe -ç.n.), yapıcı spekülasyon ruhunu bin yılı aşkın bir süre susturdu; tümdengelimci aklın yerine, dünyevi çıkmazları ortadan kaldıran imanı geçiren evrensel bir teoloji aracılığıyla bu ruhu ve sorunlarını örttü. Dünyanın yabancı yasalara bağımlı oluşu durumu ve insanın ruhlar dünyasının düzenindeki tabi konumu, evrenin inşa planının ve insan eyleminin silsilesinin nasıl olup da kendi içlerinde bulunan bir ilkeden hareketle tasarlanabildiği sorusunun ortaya çıkmasını engelliyordu.

Ne var ki her spekülatif metafiziğin sorunu işte tam da budur. Bu yüzden de her şeyin varlık nedeninin arayışında olan Yunanlılarda da spekülatif metafizik-

ten söz ediyoruz. Latince bir kavram olan principium, Yunancadaki arché kavramının tercümesinden başka bir şey değildir. Ve yeniçağ felsefesinin başlangıç döneminde, Principia Philosophiae'yi (felsefenin ilkelerini) araştıran bir eser durmaktadır -Descartes'in aynı başlığı taşıyan büyük eseri. Yunan felsefesinde metodik açıdan (bizim anladığımız şekliyle) prensip sorunu üzerinde durulmamış olsa da ve Sokrates'in "ebelik sanatı" dahi gelişkin bir felsefi yöntem olmaktan çok uzakken (onunki daha ziyade pedagojik yöntemdi. Kaldı ki o dönemin metodiği esas olarak bilime giriş yapmak için bir hazırlık mahiyetindeydi), bundan böyle prima philosophia (birinci felsefe) ile yöntem sorunu arasında merkezi bir bağ kurulmakta, ikisi bir bütün olarak görülmektedir: Descartes'ın *ilkeleri*, *Yöntem Üstüne Söylev*'inin meyveleridir. Yeniçağ felsefesini karakterize eden ve ayrılmaz bir parçası haline gelen bu iç içe geçmişlik, düşüncenin spekülatif hale geldiği gerçeğine bilim teorisinin gösterdiği bir reflekstir. Diğer bir deyişle düşünce, dünyevi çeşitliliğin bir tasarımı arayışındadır.* Buradaki tasarım düşüncesi tamamen matematiksel kavranmaktadır: Dünyadaki tüm tekil olayları kapsayan, bu dünyanın sınırlarının aşılmasını da gerektirmeyen bir formül sunulmak istenmektedir adeta.

Klasik biçimsel mantığın egemenliği altında bu tasarım, çelişkilerden arındırılmış olarak gerçekleştirilmek istendiği sürece, felsefe, çözümü olanaksız bir sorunla karşı karşıyaydı. Tamamen açığa çıkmış çelişkiler için, görünürde ortak bir payda yoktu. Ancak çelişkinin kendisi, bu tasarıma dahil edilmesiyle ve metodolojik bakımdan vazgeçilmez yapısal bir ilke olarak görülmeye başlanmasıyla birlikte, spekülatif metafizik hedefine ulaştı: Otonom bir dünya izahı olanaklı hale gelmişti. Descartes'le başlayan, Leibniz ile belirleyici adımı atarak ilerleyen, Kant ile yavaşlayan ve Fichte ile yeniden harekete geçirilen gelişme; ondan sonuç çıkaran ve felsefenin sistemini aynı zamanda sistemin felsefesi olarak oluşturabilen Hegel ile sona eriyor.

Yani yeniçağda düşüncenin gelişme seyri, demek ki diyalektik usun geliştirilmesinden oluşur. Diyalektik us; spekülatif metafiziğin ortaya çıkardığı bir düşüncedir; görüngülerin çeşitliliğini özsel bir bağıntı olarak açıklayabilen ilkesidir. Diyalektik; kapsayıcı bir bütün içindeki zıtların birliğini; karşılıklı etkileşim halindeki çelişkilerin sonucu olarak hareketi, değişimi; bütün içindeki tüm tekillerin her yönden koşullanmış bağıntısını ifade eder. Bu unsurlardan, bütünün

* Bu yüzden, bu yöntem bilincinden yoksun olan antik çağda, ancak belirli sınırlar dahilinde spekülatif metafizikten söz edilebileceğini düşünüyorum. Yöntemin sonra Ortaçağda bambaşka bir işlev ve anlam taşıdığını, Martin Grabmann'ın "Skolastik Yöntemin Tarihi" (Geschichte der scholastischen Methode) adlı eseri ortaya koyuyor. (2. Baskı, Berlin/Darmstadt, 1956)

tutarlı (yani artık, çelişkilerden arındırılmış olduğu düşünülmeyen) bir tasarımına izin veren formülün çıkarılması gerekiyordu.

Hegel böylesi bir formülü *Ruhun Fenomenolojisi*'nde ortaya koymuştur. Bu formül diyalektik ilkeyi ruhta bulur. Ruhun çelişkiler içindeki kendi gelişimi; insanın *bireyoluşunu* ve *soyoluşunu* duyusal algıdan mutlak bilgiye dek bir bütünde kapsayabilmiş ve sonra *Ansiklopedi*'de, mantıksal düşüncenin kendisinin doğaya açılması ve tekrar ruha geri dönmesi suretiyle, tüm evreni kuşatmıştır. Her spekülatif sistem gibi, Hegel'in sistemi de kaçınılmaz olarak, yeniden ve yeniden deşifre edilmesini gerekli kılacak şekilde son derece gizemli bir örtü altında kaldı. Diyalektik ilkeyi, her somut durumda, yalnızca genel sınıflandırmalarla (türsel genelliklerle) ilgilenen değerlendirmenin doruğundan indirip deneyimin zeminine çekmek gerekiyordu. Tasarımın pratikte sınanması, yani spekülatif düşüncenin, onun kapsayacağı ve yorum getireceği her bir somut duruma uyarlanması gerekiyordu.

Bu deşifre sürecini Marx, en etkili ve kalıcı şekilde, Hegel'i "tersyüz ederek" gerçekleştirdi. Tözün aynı zamanda özne olarak görülmesi gerektiğini öngören Hegelci diyalektiğin spekülatif formülüne, Marx tarafından, üretim ilişkilerinde yoğunlaşmış ifadesini bulan toplumsal ilişkiler toplamının insanın özünü oluşturduğu yorumu getirildi. Marx'ın felsefesindeki mantıksal öğeler, Hegel'in felsefesindekilerle özdeştir. Lenin bu yüzden haklı olarak, *Kapital*'in mantığını anlamak için, önce (Hegel'in) *Mantık*'ını kavramak gerektiğini söyler. Bu arada Marx, Hegel'in spekülatif düşüncesini uyarlarken, ağırlığı tümüyle objektif ruha, yani gerçekliğin genel özsel niteliklerine kaydırır. Burada her münferit durum, tarihsel varlığın genel koşullarıyla, yani her defasında verili üretim ilişkileri ve bunların kurumsal nesnelleşmesiyle, yeterince belirlenmiş olarak görülmektedir. Buna karşılık her somut durumun özgünlüğü ise (Marx bunu gözetmiş ve ortaya koyabilmiş olsa da), -tarihsel materyalizm gibi, objektif düşünceyi eksen alan bir yöntemin zorunlu olarak kullanmak durumunda olduğu- şemacılık tarafından kapsanılmaz. Tarih felsefesi çözülüp sosyolojiye dönüştü.

Hegel'in tersinden deşifresinin yolunu, tekil varlığı tözün özne momenti olarak kavrayanlar, hatta tözsel her şeyi varoluşsal olana indirgemek isteyenler yürüyordu. Feuerbach teorik tanımını daha önce ve kesin olarak yapmış olsa da, Hegel'in bu şekildeki yorumunun daha sonraki gelişiminde belirleyici olan esas olarak Kierkegaard'dır. Feuerbach'ın "Teolojinin sırrı antropolojidir, spekülatif felsefenin sırrı ise teolojidir" şeklinde özetlenebilecek programatik formülasyonu, Marx'ın Hegel'i tersyüz eden programına tam denk düşmektedir ve her iki program da deşifreye dayalıdır. Hegel'in, Feuerbachçı ve Kierkegaardçı indirge-

meler yardımıyla çıplak varoluşun öznelliğine uygulanmasıyla, Sartre'ın ilk dönemlerindeki ana yapıtı *Varlık ve Hiçlik*'te doruğa ulaşan varoluşçu-Hegelcilik ortaya çıkar*

Yine aynı şekilde spekülatif mantığın unsurlarını koruyarak, tarih felsefesi burada çözülüp antropolojiye dönüşüyor.

Varoluşçu çıkış noktasından doğan sonuç, Stirner'inkinden farklı olmayan bir pozisyona götürmesi gerekirdi. Gerçekten de varoluşçu Sartre'da da bir dizi Stirnerci özellik karşımıza çıkar.** Marx, Stirner'in pozisyonlarını -hem de tamamen Hegelci yöntemle- eleştirmişti. Bu eleştirinin kendi bireyselci antropolojisini canevinden vurduğu, Sartre'ın gözünden kaçmış olamaz. Sartre, *"Varlık ve Hiçlik"*'te çizilen insan tablosuna göre oluşturulması gereken bir varoluşun çıkmazlarını, *"Özgürlük Yolları"* adlı roman dizisinde uç noktaya vardırıyor. Bu noktadan artık, insanın tarihsel gerçekliğine ulaşan bir yol yoktu. Tarih ve varoluş, heterojen kategoriler olarak kalmaktadırlar. Böylelikle aynı zamanda, somut tarihsel durumlarda insanın eylem kılavuzu olabilecek en basit normlar örgüsünün yaratılmasının önkoşullarından bile yoksun olunuyordu. Sartre'ın varoluşçu bir etik yazma niyeti başarısızlığa mahkumdu (*Mezarsız Ölüler*'deki açmaz, bunun açık göstergesidir). Sartre'ın 1946'da (*"Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır"*da) tutarlı bir şekilde benimsediği Kantçı Kesin Buyruk pozisyonu da, eylem kriteri olarak işlev gören genel insan tablosu içerikten yoksun olduğu ölçüde korunamaz olacaktı. Varoluşçuluğun mutlak özgür ve kendisini yaratan bireyi, aşırı immoralisttir. Onun değer yargılarında normatif genellik yoktur. Sartre'ın *"Ethik"*'i (Ahlak) bu yüzden kaleme alınmadan kalmak zorundaydı. Tekil varoluşun yapısına dair tanımlama, toplumsal genellikle ilişkilendirme ve geçişe izin vermiyordu.

Varlık ve Hiçlik -yani varoluşçuluğun felsefi teorisi-; yeniçağ spekülatif metafiziğinin; Descartes'le başlayan, Fichte ile doruklaşan ve Hegelci sistemin çöküşünde (Fichte'ye bir geri dönüşle) varoluşçu "miras hattı"nı ortaya çıkaran gelişiminin radikal bir sonucudur. Sartre, bu çıkarsamaları tavizsiz bir şekilde sonucuna götürmüştür (bu onun katkısıdır ve günümüz felsefesi üzerindeki etkisini meşru kılmaktadır). Bunu yaparken, varoluş felsefesinin zorunlu sınırlarına

* Hegel'in öznel-varoluşçu çizgideki deşifre edilişi, Ernst Bloch'ta çok açık bir şekilde ortaya çıkıyor. (Bloch, *"Subjekt-Objekt"* (*Özne-Nesne*), Berlin, 1951, Bölüm XVIII) Sartre'ın bu çizgiyi hangi ölçüde geliştirdiği ve tarihi, antropoloji olarak kavradığını daha önce, *"Jean-Paul Sartre, Felsefesi ve Eleştirisi"* (*Jean-Paul Sartre, Darstellung und Kritik seiner Philosophie*) adlı kitabımda (1951) ortaya koymaya çalışmıştım.

** Varoluşçuluğun Stirner'in felsefesiyle yakınlığı, *"Fransız Varoluşçuluğu, Teori ve Güncellik"* („Der französische Existentialismus, Theorie und Aktualität") adlı kitabımda ortaya koymuştum (Speyer-Münih, 1958, S. 106). Bu yakınlık, H. G. Helms'in "Anonim Toplumun İdeolojisi" ("Die Ideologie der anonymen Gesellschaft") adlı kitabında da gösteriliyor. (Köln, 1966).

dayandı. Bu sınırlar, tarihsel gerçekliğin bireysel olana koyduğu sınırlardır. Varoluşçu varlık yorumu, direngen gerçeklik karşısında başarısızlığa uğradı. Sartre'ın 1947'den beri yaptığı edebi denemeler de, bunun birer belgesidir. Sartre, sistemini bir kez daha gözden geçirmek zorundaydı ve bu revizyona, daha önce varoluşçu pozisyonu ortaya çıkarırken sergilediği aynı güçle girişti. Sartre'ın bu özeleştiriyi yaparken, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'e getirdiği eleştiriden esinlendiğini ve bu noktadan hareketle, Marksist tarih yorumunu içine alan bir insan düşüncesine yöneldiğini varsayarsak, muhtemelen hata yapmış olmayacağız. Böylelikle varoluşçuluğun antitezi ortaya çıkmıştı: Tekilin karşısına, genel çıkarılıyordu, fakat içinde tekilin ancak koşullu olarak ortaya çıkabileceği bir koşul bağıntısı olarak. Mutlak tekil varoluşun irrasyonalitesi, genelin rasyonalliğine dayandırılabilmeli, somut durum buna uygun olarak kurulabilmeliydi. Hegel'in varoluşçu vârislerce ortadan kaldırılması temeli üzerinde, bu mirasçıların son temsilcisi tarafından Hegel'in yeniden yapılandırılması yükseldi.

3.- Böylece Sartre'ın en son eseri olan *"Critique de la raison dialectique"*'in (Diyalektik Usun Eleştirisi, Paris 1960) hareket noktası tanımlanmış oluyor. Tümel sorunu -tekilin önceliği veya genelin önceliği- yeniçağ metafiziğinin kucağında yeniden doğdu. Bu yeniden doğuş, Hegel'in spekülatif diyalektiğinin antitez bileşenlerine -varoluşçu-bireyselci ve tarihsel-tümel- bölündüğü noktada gerçekleşti. Hegelciliğin bu kendi kendini parçalaması bile, Hegelci sistemin sınırları içinde; tekilin genel ile dolayımının gerçek değil spekülatif olduğunun, yani spekülatif kavramların tahkik edilmesinin gerçeklik karşısında başarısızlığa uğramak zorunda olduğunun bir göstergesiydi. Feuerbach'ın Hegel eleştirisi de bunu gösteriyor: Hegel'in sistemi, bir bütün olarak gerçekliğe çevirilemiyordu. Ancak, tek tek parçaları ise, bütünden koparıldığında uyumlu olmaktan çıkmaktadırlar. Yeniçağın spekülatif metafiziği zemininde Hegel'in sistemi, mümkün olan tek sistem, (kendi iddiasıyla) tek "gerçek felsefe" idiyse, o halde iflasının kaçınılmaz sonucu, Marx'ın bu durumla ilgili ilan ettiği "felsefenin ölümü" olmalıydı. Sartre'ın bu aşamada karşı karşıya olduğu sorun ise, Marx'ın çıkardığı bu sonuçları kabullenerek, tekil ve genel olanın yeniden zorunlu olarak bir arada bulunduğu felsefi (yani sadece tarihsel ya da ekonomik değil) bir diyalektik tasarlamaktı. Çünkü, hareket noktası olarak karşısına çıkan Varoluşçuluk-Marksizm antitezi, zamanıyla kararlılıkla geliştirilmiş eski pozisyonlardan vazgeçilerek ortadan kaldırılamazdı. Tersine bunun için, içinde barındırdıkları zıtlıklar birbiriyle uyumlu hale getirilmeliydi. Çünkü her iki pozisyon da, Sartre açısından eleştirel bir bakış açısıyla edinilmiş varlık anlayışlarıdır.

4.- Böylelikle bireyin tecrit edilmişliği kırılmış bulunuyor. Her tekilin içinde yerleşmiş olduğu bütünlük, sadece entegre eden bilinç için deneyüstü bütünlük olarak değil; tersine, maddi ve aynı zamanda canlı varoluş için reel bütünlük olarak da mevcuttur. Bu varoluşun özelliği, maddi bir varoluş olarak aynı zamanda bilinçli olmasıdır. Bilinç, yönelmişliği ifade eder (burada Sartre, fenomonolojik yaklaşıma sadık kalıyor); diğer bir deyişle amaçlılığın ifadesidir. Daha önceleri "taslak" (projet) olarak ifade edilen bu soyut kavram, şimdi artık somutlaştırılmaktadır: Bilinçli ve maddiliğe bağlı yönelmişlik, emek içinde gerçekleşir ve bu emek aracılığıyla üretim araçlarına bağlanır. Çalışan, bu üretim araçları üzerinden, işlediği ile ilişki kurar. Bu ilişkide iki yönlü bir şey gerçekleşir: İnsan, kendisinin planladığı ve amaçladığı bir bütünlüğü hedef olarak belirler; çoklu gerçekliği "être totalisant" (bütünleyen varlık -çn.) olarak, amaç kategorisi altında entegre eder. Ancak bunu yaparken; verili gerçeğe, her şeyden önce üretim koşullarına dayanmak zorunda olduğu için, kendisi de mevcut olan bir bütünlüğe entegre olmaktadır; diğer bir deyişle kendisi aynı zamanda "être totalisé"dir (bütünlenen varlık -çn.). Bu ikilik sayesinde dünya; sürekli, zorunlu ve tarihsel olarak yasalara bağlı hareket halindedir.

Bütünlük sorununun, sayesinde entegre edici işlevin her iki yönde de gerçekleştiği bir dolayım sorunu olduğu kolayca görülebilir. Sartre burada, dolaysız olanın gerçek olmayan olduğunu savunan Hegelci düşünceyi esas almaktadır. "Dışlaşma" ve "yabancılaşma" (extériorisation, aliénation) gibi kavramlar, diyalektikte ahlaki açıdan bednam özelliklerini yitirirler. Bu iki kavram salt yapısal belirlemelerdir. İnsan, kendisini dışlaştırmak zorundadır, tıpkı yeniden içselleştirmek zorunda olduğu gibi (Hegel'e bağlı kalarak söylersek, anımsamak [er-innern] dememiz gerekir. Ve bu noktada çift anlamlılığı, olgunun kendisinin çift anlamlılığı olarak anlamak gerekir: Yani dışta olanın içeriye alınmasının aslında her zaman bir anımsama olduğunu görmek gerekir - Bergson'da [birbirine -çn.] bağlanmış belirlemeler olarak *matière* [madde -çn.] ve *mémoire* [bellek - çn.]). Aracın bağımsızlaşması ve fetişleştirilmesindeki yabancılaşma, nihai özdeşlikten, yani yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasından önce, gerçekleşmelidir. İnsan, ancak dolayım sürecinin sonunda yine kendisine ulaşabilecektir. Dolaysız özdeşlik, ölü olan şeyin kötü özdeşliğidir yalnızca (burada, "En-soi" [kendinde -çn.] tanımlaması korunmaktadır). Tarih bu şekilde, karşıtlıkların iç içe olduğu ve birbirinden doğduğu bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.

Critique de la raison dialectique, bu sürecin ayrıntılarının tahliline adanmıştır: Toplam olarak tarihsel ve toplumsal bütünlüğün hareketini oluşturan insan pratiği, hangi genel yapılara sahiptir? Pratiğin çözülmesi ve öznenin kendisinin

şeyleşmesi şeklindeki maddi atıllık ve cansızlık (inertie [atalet -çn.]- Sartre'de yeni bir temel kavram!), birinci bölümün merkezine kayıyor. Dizinden gruba geçiş, yani toplanmıştan entegre edilmiş insani bütünlüğe geçiş, ikinci bölümün konusudur. Sınıfların oluşması ve sınıf bilinci, sömürü ve baskı, "efendi ile köle" arasındaki kişisel ve maddi ilişki gibi olgular artık tartışma konusudur (varoloşçuluğa göre, insanın kendi iradesiyle seçtiği kölelikten başka kölelik yoktu). Sartre bu tahlillerinde bir kez daha, yüksek düzeyde bir filozof olduğunu gösteriyor: Kavramlar, zorluklarını ve antinomilerini (çatışkılarını -çn.) gizlemeksizin titizlikle ortaya çıkarılmakta, titizlikle kullanılmakta ve konuya uyarlanmaktadır. Hatta, *L'être et le néant*'daki varoluşçuluktan devam ettiği hayalini dahi korumayı başarıyor (ki bu, kuşkusuz tek tek durumlarda gerçekleşmekte ve olanaklıdır da). Dahası, varoluşçuluk kısa elden, "Marksizmin geçici bir yardımcı bilim"i olarak ilan ediliyor. Böylece Sartre, söylediklerinden dönmesine rağmen, tövbe etmek zorunda kalmıyor.

Yani Sartre Marksizmin etkisi altına giriyor. Marksizmin temelleri, onun tarafından açık biçimde kabul ediliyor: Tarihin ve insan varlığının belirleyici faktörleri olarak üretim ilişkileri, bunların temeli olarak dünyanın maddiliği, toplumsal bütünlüğün birey karşısındaki önceliği, tarihsel olayların gelişim yasası olarak diyalektik (Sartre, doğanın diyalektiğine aykırı tutum alır), tarihin sınıfsal temeli. Açıkça dile getirilen bu benimseme, varoluşçu insan imgesinin, Hegelcileşen bir Marksizm lehine devre dışı bırakılmış olduğu anlamına gelir. Gerçi bu Marksizm, partili Marksistlerin resmi öğretisiyle hiçbir şekilde örtüşmez; ama yine de aynı varsayımlardan hareket etmek ister. Kuşkusuz, *Diyalektik Usun Eleştirisi*, karıştırılamayacak şekilde düşünür Jean-Paul Sartre'ın felsefesidir ve hiçbir ortodoks şemaya sıkıştırılamaz; ama artık, eskisinden farklı bir eğilim izlemektedir.

Böylesi bir değişiklik rastlantı olamaz. Hiçbir filozof, geliştirilmiş ve kendi içinde bütünlüklü bir sistemden, iç tutarsızlıklar onu bu sistemi -düzeltilebilecek durumda da olmadığı için - feshetmek zorunda bırakmadıkça, kolayca vazgeçmez. Bu değişimde böylesine önemli olan da budur: Sartre bu şekilde varoluşçuluğun başarısızlığını kabul etmiş oluyor. Üstelik sadece varoluşçuluğun *L'être et le néant*'daki şeklinin değil, tersine felsefi dünya yorumunun belirli bir tipinin iflasını kabul etmiş oluyor.

Varoluşçuluk felsefesi, liberal-burjuva çağın sonunda kendisini ortaya koyduğu biçimiyle, dünyanın mantıksal bir yorumuydu. Bu felsefe, bireye, bu dünya içinde tutarlı davranma olanağını sunuyordu. Bu tür davranış biçimlerinin örneklerini, Sartre'ın, bu "varoluşçu dönemdeki" edebi eserleri, belki de en be-

lirgin şekilde "*La nauseé*" (Bulantı) ve *"Les mouches"*de (Sinekler) ortaya koyuyordu. Antoine Roquentin ve Orest varoluşçu kahramanlardır. Ancak fazla zaman geçmeden, günümüz dünyasında insanın karşı karşıya kaldığı durumların, tek tek insanlarca yaratılamayacağı, denetlenemeyeceği ve değiştirilemeyeceği görüldü. *L'âge de raison*'da (Us Çağı) bile Mathieu, Brunet'in tavırları nedeniyle kendini haksızlığa uğramış görüyordu. İki farklı dünya görüşü çarpışmıştı, ve varoluşçu kahramanınki çaresizlik içinde savunmaya çekilmişti. Mathieu'nün bazı açılardan Sartre'ın otoportresini oluşturduğu düşünülecek olursa, içindeki çatışmaların ne kadar erken başladığı görülecektir. Sartre daha sonra yeni karmaşıklıklar ve çözümler denedi. Dramları, bu yöndeki çabalarını ifade eder. Bireyin tek başına üstesinden gelemediği toplumsal yazgıya dahil oluşu; insanın etkili olmasının önkoşulu olarak dayanışma eyleminin sunduğu olanaklar; bireyin isteklerinin ancak onun içerisinde etkili bir biçimde güvence altına alınabileceği sosyolojik çerçeve; birbirinden uzaklaşan, çatışan ve yakınlaşan bireysel iradelerin kaynaşıp bir bütüne dönüşmesi; (bütün bunlar -çn.) varoluşçu çoğulculuğun üstesinden gelemeyeceği bir sorun haline gelmektedir. Sartre'ın varolan durumu doğru değerlendirerek talep ettiği "yapısal ve tarihsel antropoloji", yeni yöntemsel araçlar gerektirir. Diyalektik şemanın oluşturulması, bunun bir sonucudur. Bu şema, doğru kavranıldığında, çoğulcu bir bireysel antropoloji ile monist bir tümel tarihi arasında bağ kurulmasının yolunu açar.

Hakkını teslim etmek bakımından aslında burada, Sartre'ın çözüm önerisiyle Leibniz ve onun diyalektiği arasındaki yakınlıktan söz etmek gerekirdi. Ancak bu, konumuzun sınırlarını aşmamıza yol açar. Bu yüzden, indirgenemez birey ile, aynı şekilde bileşenlerine indirgenemez zorlayıcı genelin birleştirilmesi zorunluluğunun (bu, ortaçağdaki tümel sorunu tartışmalarından bu yana felsefeye egemen olan açmazdır), Leibniz-Hegel-Marx sıralamasında belirlenim momentlerini geliştiren ve somutlaştıran bir reel diyalektiğin oluşmasına yol açtığına dikkat çekmekle yetinelim. Sartre, modern düşüncelerin tümünün bu yola girmesini zorunlu kılan bir gereklilikle bu sonuca varmıştır. (Diltheyci dünya görüşleri tipolojisine ait bir kavram kullanacak olursak) "Özgürlüğün idealizmi", bireyin çeşitli şartlanmışlığı ve bağımlılığının gittikçe hissedilir olduğu, ancak aynı zamanda somut olarak giderek karmaşıklaştığı bir dünya karşısında başarısız kalıyor. Özgürlük şimdi haklı nedenlerden ötürü zorunluluğun anlaşılması olarak kavranır hale gelmektedir (Bu, özgürlüğün tek özelliği olmasa da, bugün yaşanan gerçeğe, insanın tecrübesine en fazla denk düşen özelliğidir). Sartre, varoluşçuluğun fikir babası Fichte'den, her türden Marksist antropolojinin atası Hegel'e geçiş yapıyor. Başka bir deyişle (Sartre'ın deyişiyle): Modern düşüncenin Marx'tan kaçınması mümkün değildir.

5.- Hegel'in spekülatif metafiziği idealistti; genel ile özelin bütünlüğünü sadece tin içinde kavrayabiliyordu. Böylece bütün gerçeklikler, bilinç biçimleri olarak şifreleniyordu. Bu şifrelerin çözülmesi Feuerbach için onların antropolojik anlamını ortaya çıkarmaktaydı, ancak bu, birliğin katı sistematiği korunamaksızın yapılmıştı. Marx, Feuerbachçı transformasyonu gözeterek, bu birliği yeniden sağladı. Bunu, özne-nesne dolayımının ve *Ruhun Fenomenolojisi*'nde tarifi yapılan tinin kendi gelişiminin antropolojik anlamı olarak emeği saptayarak gerçekleştirdi. Böylece, diyalektik bir felsefenin, üç aşama üzerinden geliştirilmesi gerekiyordu: Antropoloji olarak (insanın tayin edici doğal, "varoluşsal" niteliklerini ve bu niteliklerin toplumsal olana dolayımını konu edinir); toplumbilimi olarak (insanların üretici olarak birlikte yaşamının tarihsel biçimlerini konu edinir) ve spekülatif metafizik olarak (dünyanın genel yapılarını ve ilkelerini formüle eder ve tümdengelimci çıkarsamalarda bulunur). Marksizm bugüne dek, bu felsefi sistemin sadece ikinci aşamasını kapsamlı bir şekilde ortaya koymuştur. Sartre, eksik bırakılmış diyalektik bir antropoloji tasarımını telafi etmek istiyor. Emeğin, tarihsel süreçte, onun bir entegrasyon faktörü olarak ortaya çıkarılması, antropolojik açıdan, yoksunluğa geri götürüyor. Zira yoksunluk, içinden emeğin toplum oluşturucu faktör olarak çıktığı tarihin her bir birey için söz konusu olan temel bir bileşenidir.

Yoksunluğu, insan varlığının bileşeni yapmak, eski bir felsefi mirastır. Penia kavramının daha Platoncu tarzda kullanılışında bu motif hissedilebilmektedir ve aslına bakılırsa, kusurlu gerçekliğin karşısına düşüncenin kusursuz varlığını diken idealist felsefenin görüşlerindendir. İnsanın metafizik durumuyla ilintili olarak yoksunluk, ya gnostik* ya da İsevi açıdan hakikattan dönme olarak yorumlanıyor, özden yoksun varoluş bir köken mitiyle açıklanıyor. Her gelişim öğretisi, bu mitolojik ve idealist geleneği laikleştirir: İnsan, henüz kusursuz olmayan bir doğal durumdan, yükselen bir evrim süresince daha eksiksiz ve zengin donanıma doğru gelişecektir. Evrimci fikir, yaratılış öğretisinin dünyevileştirilmiş düşüncesidir; yaratılış öğretisi ise evrim olayının mitolojik varyantıdır. Saf bir dünyevi gelişim öğretisi ise, ancak metafizik varsaymalar ile ilerlemeyi gerekçelendirebilir. Bunun için bu öğreti, henüz-var-olmamanın bir varlıkbilimini [ontoloji -çn.] geliştirmelidir. Bu varlıkbilimi, yoksunluğu; geriye dönük, o verili ilk zenginlikten bir dönmeden türetmek yerine, tersine, ileriye bakarak bir zenginlik durumunun olanak statüsü olarak kavramalı, ve giderek zenginleşen bir gerçekliğin ge-

* Gnostisizm (bilinircilik): Saltık (tanrısal) bilginin bilinebileceğini ileri süren tüm öğretileri kapsar. -çn.

lişimini, yoksunluğun aşılmasındaki bir ilerleme olarak ele almalıdır.*

Bu durumda, başlangıçta saf gizil güç duruyordur, sonda ise saf eylem; her ikisi de, oluşmakta olan bir dünyanın sınır kavramlarıdır.

Varlığında önce varlık olmayan bir varlığı tasavvur etmenin zorluklarını burada es geçmek gerekir. Sartre, *"L'être et le néant"*ı yazarken bu zorlukların tamamen bilincindeydi. Hiçliği reel-ontolojik olarak varolan dünyaya değil, tersine varoluşçu-ontolojik olarak bilincin öznelliğine dahil etti. Saf pozitiviteye dokunulmadı, ancak kendi içinde varlık [in-sich-sein -çn.] olarak aynı zamanda her hiçliğin önkoşulu olarak görüldü. Böylelikle varoluş, pozitivite tarafından hiçlenen** bir varoluş haline geldi. Ancak insanın varlığı; kendisi için varlık olarak, bilinç olarak ve özgürlük olarak tanımlandığı sürece dünyada herhangi bir şey için alan açılabilir. Kendi içinde varlıktaki her pekişme böylelikle bu özgürlüğün hiçlenmesi anlamına gelir.

Demek ki özgürlük, daima aynı zamanda yoksunluktur. Eksiksiz ve tamamen belirlenmiş varlık özgür değildir. İnsanın insan olması, antropolojik yapısı, belirlilik ve şartlılıktaki bir eksikliliğe dayanır; bir özden yoksundur - Sartreci varoluşçuluğun klasik ifadesiyle söyleyecek olursak; insanın varoluşu, özünden önce gelir. Marksist Sartre'ın da bu hareket noktasına hâlâ ne denli yakın olduğu görülüyor. Yoksunluk, merkezi antropolojik nitelik olmayı sürdürüyor. Sadece, varoluş ve öz, kendisi için varlık ve kendi içinde varlık gibi, kategorik üst başlıklara bağlanmış biçimsel-ontolojik karakterize edilişten, somut bir formülasyona geçiliyor. Bu somutlama, Sartre'ın, insanın maddi varoluşunu inceleyen biçimsel ontoloji olarak karşımıza çıkan "yapısal antropoloji" konutundan [postulatından -çn.] kaynaklanıyor. Yoksunluk, artık yadsımanın biçimsel momenti olarak değil; tersine, insanın reel tarzda çıplaklaştırılması olarak ortaya çıkıyor: Bu, biyolojik düzlemde içgüdü kısıtlanması şeklinde gerçekleşiyor - "insan henüz tespit edilmemiş hayvandır." (Nietzsche)*** Tarih öncesi düzlem-

* Bkz. Ernst Bloch: *"Differenzierungen im Begriff Fortschritt"* [İlerleme Kavramındaki Ayrımlaşmalar]; Alman Bilimler Akademisi, Felsefe Sınıfı Oturum Raporları, yıl 1955, sayı 5; ayrıca: *"Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* [Felsefi Temel Sorunlar I., Henüz-Var-Olmamanın Ontolojisi Üzerine], Frankfurt, 1960.

** Bkz. Hans Heinz Holz, *"Jean-Paul Sartre, Darstellung und Kritik seiner Philosophie"* (Jean-Paul Sartre, Felsefesinin açıklaması ve eleştirisi), Meisenheim am Glan, 1951.

***İnsanın özünün, onu hayvanlar dünyasından ayıran (Nietzsche'deki "henüz-olmayan"ın yerini, burada "artık-olmayan" alıyor) içgüdü indirgemesi noktasından bakarak anlaşılabileceği tezini, Arnold Gehlen kendi antropolojisinin eksenine oturttu. Gariptir ki, Sartre biyolojik argümana başvurmamıştır; oysa, hem bilinç yapısı (Uexküll'ün dünya ve çevreyi karşı karşıya getirmesi buna dahil olurdu), hem de bedensel acizlik açısından bu argüman, onun insanın özden yoksun şemasına tam da uyardı.

de; yoksunluğu aşamayan, tersine onu kurumsallaştıran geri kalmış uygulamaların sonsuz tekrarının atıllığı olarak;* tarihsel düzlemde ise emek ile zevk arasındaki çelişki olarak karşımıza çıkıyor.

İnsan tarafındaki yoksunluğa, doğanın (ya da üretimin) tarafındaki, ihtiyaç duyulan malın enderliği denk düşüyor. Bunun anlamı şudur: İhtiyaçlar kolayca tatmin edilemez; tersine, yaşamak için gerekli mallar uğruna mücadeleyi doğurur. İnsan saf bir birey olarak ele alındığında (ancak bu, antropolojik açıdan caiz olmayan bir soyutlamadır, çünkü dil, insanın başından itibaren toplumsal varlık olduğunu ortaya koymaktadır); o zaman gerekli mallar uğruna verilen bu mücadelenin "bellum omnium contra omnes" (herkesin herkesle savaşı -çn.) olduğunu belirtmek gerekir. Mallar ender olduğu için, fazlalık haline gelen insanlar olur (mal dağılımı açısından), ve her insan, sürekli olarak, bu fazlalığa dahil olma riskiyle karşı karşıyadır. Bundan çıkan sonuç ise şudur: "Her insan, bütün diğerleri için insanlık dışı bir insandır, diğerlerini insanlık dışı insanlar olarak görür ve gerçekten de diğerlerine insanlık dışı davranır." (sf. 206) İnsan ne ise o olduğundan, kendisinin karşıtıdır (yani insanlık dışıdır). Tarihsel gerçekliğin insanlık dışılığı, bu diyalektik yorumda ahlaki değil, sosyolojik bir fenomendir: Yabancılaşma, bütün insani özü ilgilendirir. Bu yabancılaşma, yoksunluğu ortak üretimle ortadan kaldırmak üzere insanın kendisini toplumsallaştırmasıyla da giderilemez. Toplum, mülk sahipleriyle mülksüzler (burada kastedilen elbette, yaşamsal malların üretimini sağlayan üretim araçları üzerindeki mülkiyettir) olarak bölündüğü sürece, sınıf mücadelesi içerisinde herkesin herkesle savaşı sürecektir. Bununla birlikte, dayanışmayı gerekli kılan belirli çıkarlara sahip gruplar ortaya çıkar: Sosyal alan; insanı insanla ve birey olarak da kendisiyle dolayımlandırır. Bireysel ihtiyaçlar birey açısından artık her durumda ilk başta gelmez (her ne kadar arada bir dolaysızlık su yüzüne çıksa da). Pratik daima toplumsaldır, ancak ondan ortaya çıkan daima bireydir. Ve nihai olarak, bu diyalektik dolayım süreci, tekil insanın uğruna gerçekleşir. Çünkü tekil insan, ni-

* Sartre, yeni etnolojinin ve kültür sosyolojisinin ele aldığı sorunlara girmeden, tarih dışı toplumlar sorununu el çabukluğuyla bir kenara itiyor (Sayfa 203 vd.). Antropolojisinin bir eksikliği de burada yatıyor. Çünkü günümüzde etnolojik malzemeleri göz ardı eden hiç bir antropoloji oluşturulamaz. Öte yandan Marksizmin antropolojisi, Marx ve Engels döneminin bilgi düzeyinden hareket ediyordu. Bu bilgi düzeyi, L. H. Morgan'ın ilkel toplum konusundaki yapıtında belirtilmiştir; yani o dönemki antropoloji, tarihöncesi ve etnolojik malzemeleri bizzat dikkate almıştır. (Bkz. Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*; Seçme Eserler, Cilt 2, Berlin 1953, s. 159 vd.) Eğer Sartre Marksist bir antropolojiyi hazırlamak istiyorsa, Marksizmin toplumsal insana ilişkin bilimsel açıklamalarının ve yöntemsel önkoşullarının, günümüzdeki halkbiliminin en yeni bulgularıyla da ne ölçüde örtüştüğünü göstermelidir.

hai ve yegane varlıksal gerçekliktir; bütün genellikler ise, sadece ontolojik bileşkeleri ve dolayımları teşkil etmektedirler.

İhtiyaç, arzu, emek ve zevkin "doğal" silsilesi, gerçekliğin yoksunluk yapısı tarafından bozulur. Bireysel yaşam sürecinin aşamaları arasında bir denge yoktur. Bu birincil dengesizlik, tarihin kökenidir. İnsanın yoksunluklarla dolu bir öz olarak tanımlanması, bireysel olaydan tarihsel olaya geçişi anlaşılır kılmaktadır. Bu, *diyalektik usun eleştirisi*nin önüne konan tümdengelimli bir görevdir. İnsan varlığının, bu çıkarsamanın dışında tutulan ve deyim yerindeyse kullanılmamış bir fazlalığı oluşturan önemli yönlerini, Sartre burada gözardı etmek zorundadır. Örneğin aşkın onun sisteminde bir yeri yoktur.* Belki de en fazla dikkat çeken, aynı zamanda bir roman ve oyun yazarı olan bir filozofun, sanatın dar alanını, ayrıca oyunun geniş alanını, yapısal bir antropolojinin dışında tutmasıdır. Özellikle yakın geçmişte, emek dünyasının bir tümleci olarak oyunun önemine işaret edilmiştir.** Bunun dışında, tarih öncesi toplum biçimlerindeki ritüel yaşam tarzıyla ilgili olarak, oyun etmeninin (ancak erken ve dini katılığın özgürsüzleştirdiği bir tarzda) burada emek ile eşdeğerli tutulduğu, hatta emeği içine aldığı yorumu getirilebilir. Buna karşılık, tarih, emeğe öncelik verilmesi ve buna bağlı olarak zamansallığın keşfiyle başlar ve oyunu, eğlence için ayrılmış zaman dilimine sürgün eder.*** İhtiyaç, arzu, emek ve zevkin sıralanışını temellendiren ve düzenleyen varoluş araçlarının yoksunluğunun karşısında, oyunda ifadesini bulan kendi kendini hissetme fazlalığı durmaktadır - ve işte ancak her ikisinden yola çıkıldığında kendi için varolma yeterince açıklanabilir. Sartre'ın, tümdengelimlerini başka vesilelerde pek severek devraldığı Hegel, bu noktada Sartre'dan daha derine inmiştir. "İkincisi" der Hegel estetik üzerine eserinde, "insan, pratik etkinliğiyle kendisini kendi önüne çıkartır. Bu öyledir, zira insa-

* Gerçi varoluşçu Sartre, aşkın geniş bir analizini yapmıştı. Ancak bu analiz, Herbert Marcuse'ün de ortaya koyduğu gibi, mülkiyet düşünceleri tarafından belirlenmiş kategorilere bağlıydı ve mülkiyetçi [zilyetçi] kavramlarla geliştirildi. (Bkz. Herbert Marcuse, Varoluşçuluk, *Anlam ve Biçim*, II, 1, sf. 50 vd.) Antropolojik fenomen olarak aşk, bu durumda belirli bir tarihsel ve sınıfsal deformasyon ile görülüyor ve bu yüzden tek yanlı yorumlanıyor. Eros sadece mülkiyetine geçirme olarak değil, aynı zamanda hediye etmek olarak da anlaşılabilir. Daha geniş anlamıyla sempati, zaten mülkiyet tutkularından yoksundur. (Bkz. Max Scheler, *Sempatinin Özü ve Biçimleri*, 2. Baskı, Frankfurt a.M. 1946)

** Huizinga'ya göre, bu bağlamda özellikle Eugen Fink'in ve Herbert Marcuse'ün anılması gerekir. Ayrıca Bert Brecht'in geçimini sağlama ile eğlenme arasında gözettiği ayrım, insan varlığının bu iki alanına dikkat çekmeyi amaçlar.

*** Eğlence ile zamansallık arasındaki ilişki için bkz. Otto Friedrich Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart 1955.

nın; kendisine dolayısız olarak verilen, kendisi için dışsal olan şeyde kendisini ortaya çıkarma ve onda kendisini tanıma güdüsü vardır. İnsan bu hedefine, kendi iç varlığının damgasını vurduğu ve böylelikle onlarda kendi özelliklerini yeniden bulduğu dışsal şeyleri dönüştürerek ulaşır. İnsan bunu, özgür özne olarak dış dünyayı da kuru yabancılığından sıyırmak ve şeylerin şeklinde sadece kendisinin dışsal bir gerçekliğini haz alarak bulmak için yapar. Bir çocuğun ilk güdüsü bile, dışsal şeylerin bu pratik dönüştürülmesini içinde taşır. Erkek çocuk nehre taş atar ve suda oluşan halkalara hayranlıkla bakar; bu halkaları kendi yarattığı bir eser, kendisine ait bir şey olarak görür. Bu ihtiyaç, bir sanat eserinde olduğu gibi kendini dışsal şeylerde üretme tarzına kadar, çok çeşitli görüngülerde ortaya çıkar."* Burada Hegel'in idealist bir şekilde, bilincin kendisine dönük ilişkisi olarak soyut genelliğiyle formüle ettiği şey, Marx tarafından tarihsel antropoloji anlamıyla şu şekilde yorumlanır: "İnsan ancak, kendi nesnesi ona insani bir nesne ya da nesnel insan olduğu ölçüde kendisini kendi nesnesinde kaybetmez. ... Ancak insan özünün zenginliğinin nesnel olarak geliştirilmesi sayesinde; öznel insani duyusallığın zenginliği, müzikal bir kulak, biçimin güzelliğini görebilen bir göz; kısacası, insani zevkleri algılayabilen ve insan özünün güçleri olarak etkin olabilen duyular, kısmen geliştirilebilir ve kısmen oluşturulabilirler. ... Beş duyunun oluşturulması, bütün dünya tarihinin günümüze dek süren bir emeğidir. Kaba, pratik ihtiyacın esiri olan duyu, sadece darkafalı bir duyudur da. ... Kaygılarla dolu, yoksul bir insanın duyuları, en güzel tiyatro oyununu görmez. ... yani hem insanın duyularını insanileştirmek için ve hem de insani ve doğal özün tüm zenginliğine tekabül eden insani duyuyu yaratabilmek için, insan özünün gerek teorik ve gerekse pratik bakımdan nesnelleşmesi gerekiyordu."** Demek ki sanat ampirik olarak kanıtlanabilir hale gelir gelmez, ihtiyaçların saf bir şekilde giderilmesi sürecinde boşluklar ortaya çıkmak durumunda; insanın kendi etkinliğindeki fazlalığın açığa çıkarılması görülmek zorundadır. Yoksunluğun yerine bu durumda insan özünün zenginliği, çok çeşitliliği ortaya çıkar - bu, oyunsal olarak sadece fantazi, hayal ve görünüş (Ernst Bloch, bu kavramı estetiğin temel kategorisi olarak ortaya atmıştır) aleminde çıksa da. Varoluşun bu oyunsal tarzının şimdi nasıl yeniden sınıflı toplumdaki varlığın yoksunluk yapısına geri çekildiğini ve kendisine yabancılaştırıldığını (örneğin sanatın ilk aşamalarında ona büyüsel işlev yüklenmesi gibi) göstermek, antropolojik diyalektiğin zorunlu olarak yapması gereken bir şeydir. Çünkü burada söz konusu olan, insan varlığının önemli bir bölümüdür.

* Hegel, *Eserler*, Cilt X'II.

** Marx Engels Toplu Eserler, I. Kısım, Cilt 3.

Ancak Sartre bu noktada yan çiziyor. İnsani ilkel güdü olarak açlığın (en geniş anlamıyla ve türetilmiş biçimlerini de kapsamak üzere) öncelikli olmasını, sadece insan varlığının yapısal durumu açısından anlamlı görüyor. İnsani olanda ezeli fazlalık ve artık fenomenleri olduğu gizlenmiş oluyor. Böylelikle Sartre, insanı saf bir yoksunluk özü olarak gören varoluşçu hareket noktasından, antropolojik bulguların daraldığı bir noktaya varıyor. Açıktır ki bu daralma, onun ne Hegelci, ne de Marksist çıkış noktası esas alınarak savunulabilir bir yaklaşım oluşturmamaktadır. Yoksunluğu insan varlığının her alanını kapsayan bir yapısı olarak tanımakla, başka yerlerde günümüz Marksistlerine yönelttiği bir hataya, yani saf ekonomizme (bu, gizli bir ekonomizm de olsa) düşüyor. Çünkü, insan özünü açıklayan tek anahtarı emekte görüp de, diyalektik açıdan aynı şekilde önemli olan başka özne-nesne dolayımları göz ardı edildiği sürece, insan, özünün asıl mekanı olarak ekonomi alanına hapsedilir. Bu ama, insan özünün köreltilmesi anlamına gelir. İnsan, özgürlüksüzlüğün ifadesi olan bu köreltilmeyi sürekli, en azından kısmi olarak aşmaya çalışır. İşte diyalektik bir antropoloji, tam da, insan özünün gelişmemiş, bastırılmış veya kısmi olarak kendini kabul ettiren olanakları ile, asgari ihtiyaçların baskılayıcı doğası da dahil direngen gerçeklik arasındaki bu çelişkiye önem vermelidir. Aksi halde, özgürlük ve zorunluluğun gerçek diyalektiği yakalanmayacaktır.

6. Sartre'ın hareket noktasının sınırlarını aşan bu gezintiden sonra onun çıkarsamasına geri dönelim! Bu çıkarsamanın metodiği, diyalektiğin katı bir tümdengelimci şekilde geliştiği postulatıyla koşullanmaktadır.

Sartre, tarihsel açıdan genel olan ile her defasındaki verili tarihsel tekilin tekil insanda zaten özdeş olduklarını kanıtlamaya girişiyor. Ve bu özdeşliğin, Hegel'in gördüğü gibi bilinç biçimleri olarak değil, tersine insanın kendisini üretim aracılığıyla ve üretim sırasında gerçekleştirmesi gerçeklikleri olarak ortaya koyduğunu söylüyor. Sartre bu şekilde, kendi varoluşçu hareket noktasını baştan terk etmek zorunda kalmadan, Marksist bakış açısını üstlenmektedir. Böylelikle, tekil varoluşa ilişkin analizler, evrensel bir diyalektiğin hazırlık okulu ve yardımcı bir bilimi olarak korunabiliyor ve gerekli gösterilebiliyor - zira, bu analizlerin sonuçları tam da söz konusu diyalektiğin sınırları dahilinde muhafaza edilebiliyorlar. Gelgelelim, diyalektiğin önselliği, toplumsal bir öz olarak insanın antropolojik yapısı tarafından güvence altına alınmıştır. Felsefi değere sahip bir reel diyalektik, bu yüzden geliştirilmiş bir "tarihsel ve yapısal antropolojiye" dayanır. Bu antropolojinin ilkesi ise, "totalizasyon"dur; yani tekil insanın, tekil bir olayda öncel oluşmuş ve bu nedenle ondan ayrılamazcasına mevcut bulunan bir bütüne entegrasyonudur.

Ne var ki Sartre, görevini sadece diyalektiğin biçimlerini ortaya koymakla sınırlı görmüyor. Daha ileri giderek, eserine *Diyalektik Usun Eleştirisi* adını koyuyor. Bu ad, Kant'ın *Salt Usun Eleştirisi* adlı eseri ile benzerlik kurularak oluşturulmuştur, ve 'Eleştiri' sözcüğü burada Kantçı bir anlam taşıyor. Burada sorun, diyalektiğin eleştirel deneyimle edinilen görüngülerinin önsel temellendirilmesidir. Hegel böylesi bir temellendirmeyi, mutlak ruhun kendisini gerçekleştirmesine ilişkin inşasıyla yapmaya çalışmıştı (ekleyelim ki, Leibniz de bunu, "ezeli ahenk" adını verdiği bir evrensel karşılıklı tasarımlar sistemiyle yapmıştır.) . Hegel'in temellendirmesi, sadece onun objektif idealizmi koşullarında geçerlidir. Marx, -"kafa üstü duran" Hegel'i "ayaklarının üstüne dikerek"- diyalektiği, reel olarak, maddi toplumsal sürecin diyalektiği olarak devralmıştı. Bununla birlikte, bu durumda gerekli hale gelen yeni bir felsefi temellendirmeyi sunmaksızın yapmıştı bunu. Böylelikle diyalektik, bu şekliyle metafiziksel olarak onaylanmamış, ampirik bir diyalektik olarak kaldı ki, bu, bir filozof olarak Sartre'ı elbette tatmin edemezdi. Dogmatik olarak ortaya koyulmuş, ancak eleştirel bir biçimde temellendirilmemiş bir diyalektik, onu son derece rahatsız ediyordu. Marksizm okulunu bu dogmatizmle durmaksızın suçluyordu.

Demek ki eleştiri, ontolojik bir temellendirmedir. Ne var ki, diyalektiğin kendisi, bütün toplumsal varlığın ontolojik temelidir. Bir temelin temellendirilmesi ise, ya sonsuzluğa kötü bir geri düşüştür ya da bir paradokstur. Sartre paradoksu yeğliyor: diyalektik, uygulanıldığı yerde, temellendirilmesi gerekir. Buradaki önselin anlamı, "eleştirel deneyimi", sorunun biçim ilkelerinin kendisinden gerekli olan ve başkaca da türetilmesi gerekmeyen bir şey olarak göstermektir. Bu çabaların vardığı yer; çok olanın tek olana entegrasyonu sürecini, çok olanın varlık tarzının kendisinden kaynaklı olarak ortaya koymaktır. Öyle ki, gerek "étre totalisant" [bütünleyen varlık - çn.] ve gerekse "étre totalisé" [bütünlenen varlık -çn..] her iki tarafta da (gerek çok olanın ve gerekse tek olanın tarafında) örtüşsün. Dünya, kendisinin nedenidir - imanlı bilincin iddia ettiği üzere tanrı gibi değildir [kendisinin nedeni olması -çn.]; tersine kendi yasaları temelinde inşa (metafizik anlamda) edilebilir niteliktedir. Kant'ın Salt Usun Eleştirisi'ndeki kendinde şey gibi, burada da madde, verilmiş şey olarak, inşanın dışında kalmaktadır. Fakat, bu arta kalan dışarda tutulacak olursa, binanın artık hiçbir şey sızdırmadığı söylenebilir. Felsefi düşüncenin hareketi bir kez daha sistem haline gelmiştir.

Sartre, spekülatif bir mantığın gereklerini tümüyle yerine getirebilmek için, *L'être et le néant*'ın geniş bölümleri için geçerli olan fenomenolojik deneye başvurmaktan vazgeçti. Onun için sorun, tarihin, daha dar anlamıyla söyleyecek

olursak, siyasi tarihin tümdengelimle açıklanmasıdır. Bu, onun bakış tarzında "ekonomizm" olarak adlandırdığımız şeyi de açıklamaktadır: Üretim ilişkilerinin ve sınıf mücadelelerinin gelişimi olarak tarih bakış alanında bulunmaktadır. Sartre, Marx'a bakarak, antropolojinin günümüzde, ekonomi politiğin eleştirisi olması gerektiği sonucunu çıkarıyor -her ne kadar bir filozofun yaklaşımıyla bunu yapmış olsa da. O tarihi, ihtiyaçların tatmin edilmesi sisteminin gelişimi olarak görüyor. Bireyin zorluklarından, grup varlığının zorunluluğu çıkıyor. Tekil insan grupta kendisini güvencede bulmaktadır, ancak ihtiyaçlarını sadece grup aracılığıyla tatmin edebildiği ölçüde, aynı zamanda bireyselliğini de kaybediyor. Kendisine yabancılaştırılıyor ve ötekinin, yani grubun parçası olarak kendisini kuruyor. Grup, kapsayıcı bir geneldir; yani hem kendisinin türü ve hem de karşıtının -yani bireyin- türüdür. Bireylerin birbirlerine bağlandıkları ortak zemin ise maddi bir zemindir: Organik varlıklar olarak *yetersiz*dirler. Bu yetersizliği, maddeyi kendi amaçları doğrultusunda ortak ya da paylaştırma, işbölümü yoluyla işleyerek aşarlar. Bu bağlantının içerdiği çelişkiyi (elde edilmek istenen malların "nadir" olmaları nedeniyle öteki hem yoldaş, hem de rakip olarak görülmektedir) dengelemek ve bellum omnium contra omnes'i [herkesin herkesle savaşını -çn.] dizginleyen bir sisteme yerleştirmek; bu, tarihin önemli bir bölümünü oluşturan kurumlaşmanın gelişimidir.

Sartre için, tarihsel süreçler devamlı olarak bu şekilde yoksunluğa indirgenebiliyorlar. Marx'ın sınıflı toplum olarak tanımladığı toplumsal varlığın biçimleri de, Sartre'a göre, insanın çevresiyle bu dolayımını yoksunluk üzerinden gerçekleştirmesinden ileri geliyor. "Totalizasyon" süreci, deneyüstü bilinçte değil, tersine maddenin içinden ve maddenin herkes için ortak olan nesnelliği sayesinde gerçekleşir. Tarihsel diyalektik bu nedenle materyalist olmak zorundadır. Hegel için madde, ruhun sadece başka varlığı olarak görünürken; burada madde, ruhun kendisi, yegane içeriğidir, ruhsa bu içeriğin biçimidir. Sartre tarafından, antropolojik ve sosyolojik diyalektiğin dikiş yeri olarak, Feuerbach'ın insanın fizikselliğine dönüp yaslanması ile Marx'ın bu fiziksel varlığı ekonomik bir varlık olarak saptaması hedefleniyor. Materyalist Genç Hegel'cilerin Hegel'e yönelik eleştirileri, kendi sisteminin oluşmasının çıkış noktası oluyor. _öyle ki, kendi sistemi; Hegelci sistem karşısında özgül bir farklılığını korurken, onun spekülatif-mantıksal temel düşüncesini terk etmiyor. Böylelikle Hegel gerçekten de "tersyüz" ediliyor. Öyle ki, otonom hareketi Hegel'de diyalektiğin önselliğini belirleyen bilinç biçimleri; artık, diyalektik Totalizasyon sürecini temellendiren etmenler olarak değil de, bu sürecin içsel sonuçları olarak ortaya koyuluyor. Diyalektik, "reel" olarak insanın insanla dolayımında ve şeyler dünyasıyla da

madde sayesinde gerçekleşiyor. İnsan bu dolayımda, hem dolayımlanan olarak, hem de kendisinin (ve başkalarının) aracı olarak beliriyor, yani zorunlu olarak "yabancılaşmış" oluyor. Bu diyalektiğin önsel zorunluluğunun ifadesi, "totalizasyonun eleştirel deneyimi"nde yatıyor. Ve buna göre, Ben'in dünyanın çeşitliliğine entegrasyonunun ve bu çeşitliliğin birliğinin diyalektikten başka bir inşası olamaz. Başka hiçbir inşa fenomenlerin üstesinden gelemez.

Sartre böylece Hegel sonrası felsefenin sorununa sıkıca bağlanıyor. Onun varoluşçu-felsefi çıkmazlıklara vermeye çalıştığı yanıt, ancak Hegel-Feuerbach-Marx gerilim üçgeninden bakıldığında anlaşılmaktadır. Sartre'ın *Diyalektik Usun Eleştirisi*, günümüz felsefesinin, felsefe yapmadaki tıkanıklığı Marx'ın süzgecinden geçmiş bir Hegel ile aşma çabasının en güçlü denemesidir. Sartre, varoluşçuluğu; yani doğal ortamında, örneğin duygu, sevgi ve nefretle donatılmış insanın tecrit edilmişliği teorisini tasfiye etmeyip, tersine bunu diyalektik antropolojinin tecritte soyut kalan bir ön aşaması olarak muhafaza etmekle, Kierkegaardçı mirası da devralıyor ve bu mirası Hegel'e bağlamaya çalışıyor. Sartre, felsefi sistematiğin, Hegel'in ölümüyle başlayan çöküşüne karşı koyuyor: Minerva'nın baykuşu, onun sihirli sözüyle, kendi küllerinden canlanan Anka kuşuna dönüşsün istiyor.

Anarşik pratiğe dönüş

"Diyalektik Usun Eleştirisi" örtüsü altında saklı duran aşılamamış varoluşçuluk, kriz anında geri döndü. İsyankar bilinç, devrimci durumların ortaya çıkış koşullarına ve devrimlerin olanaklılığına ya da olanaksızlığına dair eleştirel analizleri unutarak, başkaldırıyı başlatıp bireysel eylemlerle sona erdirenlerin yanında saf tuttu. 1968 Mayısı'ndaki öğrenci ayaklanmasının örgütsüzlüğü, kendiliğindenci karakteri, Sartre'ın bireyselci özgürlük kavramına denk düşebiliyordu: Kendisini bu başkaldırıyla özdeşleştirebiliyordu. Zamanında kendini toplumsal pratiğin teorisi olarak kabul eden "Diyalektik Usun Eleştirisi", artık kendini bireylerin karşılıklı eylemi teorisi olarak yorumluyordu. Marksist teori-pratik bütünlüğü açısından belirleyici olan örgütlenme sorunu, burada göz ardı ediliyordu. Bir karar verme durumu karşısındaki sınanma anında, Sartre'ın Marksizmle buluşmasının yüzeyselliği ortaya çıktı. Değişim, onun bireyci dünya görüşünün derinliklerine kadar ulaşmamış, Marksist yaklaşımları benimseyişi teorinin kıyısındaki alanların revizyonuyla sınırlı kalmıştı. Sartre, tartışarak, gösteri yaparak, dayanışarak sekter solcu çevrelere geri döndü.

Sartre'ın genç gazeteciler Philippe Gavi ("Libération"dan) ve Pierre Victor (Maocu gazete "La cause du peuple"den. Sartre bu gazetenin genel yayın yönet-

menliğini üstlenerek kapatılmasını önlemişti.) ile yaptığı ve "On a raison de se revolter" (Başkaldırma hakkı vardır) adlı kitapta toplanan söyleşiler, bir diyalektikçinin bir varoluşçuya geri dönüşümünü yansıtır. Mutlak özgürlüğün, gerçeğin göreliliğinin, bilgi teorisel agnotisizmin (bilinemezciliğin), ve hatta kahramanca karamsarlığın temel motifleri geri gelmiştir. Sartre, uzun ve dolambaçlı bir yolun sonunda başa dönmüş, paçasını neredeyse kurtarmışken, küçük burjuva ideolojisinin dünya görüşünün sis bulutuna bir kez daha gömülmüştür.

Sartre ve "vatansız solcuların" devrimci huzursuzluğu

Varoluşçuluk, Fransa'daki belirli bir toplumsal katman temelinde, İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen önceki ve sonraki yıllarda gelişti ve modern kapitalist toplumun bazı görüngü biçimlerine eleştirel yaklaşan belli bir burjuva çevrenin ideolojisi olarak görülebilir. Bu eleştirel yaklaşımın çeşitli nedenleri var. Öncelikle, Fransa'daki burjuva demokrasisinin kurumlarının, iki dünya savaşı arasındaki "Üçüncü Cumhuriyet" adı verilen dönemde işlevsel olmadıkları, ya da işlevlerinin yetersiz olduğu ortaya çıktı. Devlet, bu dönemde birbiri ardı sıra krizler yaşıyordu ve Fransız hükümetlerinin istikrarsızlığı dile düşmüştü. İkinci olarak bu hükümetler, özellikle İspanya İç Savaşı döneminde, faşist hareketlere karşı mücadelede başarı gösteremediler. Franco karşıtı cumhuriyetçiler, Fransa'daki aktif demokrat çevrelerin yaygın sempati ve desteğini kazanmıştı. Aynı çevreler, hükümetin seyirci kalmasına anlam veremiyor, Fransız sanayisinin ve banka sermayesinin temsilcilerinin İtalya ve Almanya'daki faşistlerle ilişkilerine karşı çıkıyordu. Nihayetinde, Daladier ve Chamberlain'in 1938'de Münih'te, Hitler huzurunda kapitülasyon ilan etmeleri, demokratik solun eleştirilerine davetiye çıkardı. Özgürlüklerini savunmaya hazır olmayan burjuva bir toplum, kaçınılmaz olarak 1789 geleneğinin inkarı olarak görülecekti. Fransız aydınlanma felsefesinin, onun yurttaşlık hakları uğruna verdiği mücadelenin ve bu hakların büyük devrimle kazanılmasının henüz canlı olduğu bütün Fransa'da, özellikle de aydın çevrelerde bunlar politik düşünce ve tutumu belirliyordu. Ancak Fransız aydınlanmasının ideolojisi; politik, hukuksal ve toplumsal açıdan eşit olmayan, işte bu eşitlikler uğruna mücadele etmek zorunda kalan toplumun bir bölümünün bağımsızlaşmasını da beraberinde getirmişti. Bir Voltaire'in ya da Montesquieu'nün, bir Diderot'nun, D'Alembert'in ya da Rousseau'nun politik felsefesindeki burjuva-demokratik ilkeler, mutlakıyetçi kraliyetin ya da feodal toplumun egemen devlet normlarıyla çatışıyordu. Bu ilkeler, sömürülen ve ezilenlere ait bir sınıfın ilkeleriydi.

1789 Devrimi'nin ve sonrasındaki 1830 ve 1848 devrimlerinin başarıya ulaşmasıyla birlikte, üretici mülk sahibi burjuvazi, artık egemen sınıf olarak kurum-

laşmıştı. Aydınlanmanın felsefi buyruklarının politik, hukuksal gerçekliğe uyarlanması, aydınlanmanın başlangıçtaki niteliğini de temelden değiştirmesi kaçınılmazdı. Burjuva hukuku, toplumu, üretim araçları üzerindeki mülkiyeti elinde bulunduranların kendi varlıklarını, bu araçları kullananların sırtından çoğaltmasına olanak tanıyan bir sınıflandırmanın yasal önkoşullarını sağlayacak şekilde hazırlandı. Dolayısıyla, hem mülk sahipleri hem de mülksüzler arasında, ulusal sınırları aşan bir dayanışmanın kurulması kaçınılmazdı. Mülksüzler, mülk sahibi olma, mülk ilişkilerinin temelden değiştirilmesi taleplerini daha güçlü dile getirdiği ölçüde, mülk sahiplerinin ortak çıkarları da öne çıktı. Bunun sonucunda, değişik üreticiler arasındaki mevcut rekabet karşıtlıkları kapsamında, üreticilerin belirleyici sınıf sorunları karşısında aynı yöntemleri ve aynı çizgiyi izlemelerini sağlayan ortak paydaları da oluştu. Sanayi ve banka çevrelerinin bütün ülkelerde çıkarlarının örtüşmesi, İtalya, Almanya ve İspanya'da faşizmin iktidara gelmesine yardımcı olan ve ayrıca mevcut egemenlik ve mülkiyet ilişkilerinin korunabilmesi uğruna toplumdaki burjuva-demokratik normları tasfiye eden gizli komployu üretti. Fransa'da, devrim öncesi dönemde yükselen burjuvaziye düşen rol, şimdi artık yükselen yeni sınıf olan proletaryaya düştü. Proletarya, zamanında burjuvazinin yükselttiği ve mevcut mülkiyet ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını hedefleyen taleplerini üstlendi.

Bu sınıf ilişkileri, artık mevcut devlet düzeninin 1789'dan kalma ülkülerin gerçekleştirilmesi olarak değerlendirilemeyeceği sonucunu da beraberinde getirdi. Fransız aydınlarının mevcut rejime karşı protestosunu tetikleyen, görünüşte korunan iddia ile fazlasıyla aşikar olan gerçeklik arasındaki bu çelişiklikti. Öte yandansa aydınların kendisi, politik tezahürlerini reddettikleri bu burjuva sınıftan doğup gelişmişti. Proletaryanın hedeflerini ne kadar benimsemiş olurlarsa olsunlar, bir sınıftan bir başkasına geçişte ortaya çıkan yapısal değişiklikleri tümüyle gerçekleştiremiyorlardı. Bu muhalif aydınlar aslında, burjuvazinin terk ve ihanet ettiği bir burjuva ideolojinin savunucuları olarak kaldılar; ancak tarihsel akışta bu ideolojinin yerini alması gereken bir proletarya ideolojisinin öncü savaşçıları haline gelmediler. İşçiyi, burjuva haklardan nasiplenebilmesini sağlamak için burjuva yapmak istiyorlardı. Ancak bu şekilde, bu ideolojinin dayandığı burjuva yaşam tarzını temelinden yoksun bırakacaklarını ve buna bağlı olarak ulaşmak istedikleri hedefle çözümsüz bir çelişkiye düştüklerini görmüyorlardı. Burjuva hukukunun genel ve somut olarak hayata geçirilmesi, burjuva toplumunun ortadan kaldırılması anlamına gelirdi: Bu durumda ise burjuva hukukun hayata geçirilmesi söz konusu olamazdı.

Aydınlanma ideolojisinin ve ondan doğan politik felsefenin yerine yeni bir

şeyin geçmesi gerekiyordu. 1789'a ait dünya görüşünün içerikleri, buradan yeni bir toplumun, mutlak olarak farklı varlık biçimlerine sahip olması gereken bir toplumun teorisinin doğacağı şekilde dönüştürülmesi gerekiyordu.

Burada söz konusu olan aydın çevreleri, Marksist felsefenin tutarlı bir tarzda benimsenmesi anlamına gelecek olan bu görevi üstlenmediler. Sartre'ın, tarihsel gerçekliğin değişen biçimlerine denk düşen değişmiş bir bilinci ortaya koyma noktasında başarısızlığa uğradığını gördük. Sartre'ın durumu münferit değildir; tersine, vatanındaki geniş bir alimler katmanının ruh halini gösteren tipik bir örnektir. Bir yandan, Fransa'ya özgü duruma uygun olarak, kendisini toplumsal ilerlemenin saflarına iten bir geleneğin parçasıdır. Fransa'da demokratik düşüncenin canlı bir şekilde üstlenilmesi söz konusudur. Öte yandan, ilerici-burjuva düşünürlerin tutarlı bir şekilde saf tutmasını engelleyen tam da bu gelenektir; burjuvazinin ilk gelişim aşaması ise bu geleneğe soyut ve tarihsel olmayan bir nitelik kazandırmıştır. Söz konusu aydınların artık burjuvaziye ait olmadıkları gibi, henüz işçi sınıfına da ait olmayışları buradan kaynaklanır. Bilinçli bir şekilde solda yer alıyorlar; ne var ki proleter sınıf mücadelesinin pratiğini çelişkilere düşmeksizin sonuna kadar götürebilecek durumda değildirler. Bu iki cephe arasında yer almaları durumu, onlara "vatansız solcular" adını kazandırmıştır. Vatansızdırlar; çünkü her iki safı da gerçek anlamda vatan edinememişlerdir.

Bireyin mutlak özgürlüğünün teorisi olarak varoluşçuluk, tam da bu "vatansız solcular"ın politik konumlarına denk düşen dünya görüşüdür. Buna göre kişinin eyleminin, tek başına dayandırıldığı ve bir topluluğun kapsayıcı normlarına her türlü sorumlu bağlanmayı reddeden bireysel karar, kendi sınıfının sağlam dokusundan kopmuş bütün bireylerin ahlaki tutumunun özü haline gelir. Bu karar, mevcut toplumun ahlak yasaları gözetilmeden, söz konusu durumun özelliklerine bağlanmak istenmektedir. Ayrıca kararın, tarihsel bir hedefin bakış açısıyla değil, tersine salt şimdiki zamana bağlı olarak, -en iyi durumda bazı soyut insancıl bakış açılarının belirleyici olabileceği şekilde- alınması öngörülmekte. Sartre'ın felsefesinde teorik temeli sağlanmaya çalışılan bu varoluşçu karar sadece ve sadece, bireysel bir değer kavramının gerçekleştirilmesi hedefini güder. Mevcut normlara ve düşünce modellerine karşı alınan bir karardır; çünkü, bireyin kendisini gerçekleştirme hakkını, bu norm ve modellerin genel geçerliliğinin önüne geçirir. Ancak bu varoluşçu karar, yeni bir düzen yönünde alınmış bir karar değildir. Çünkü ilkesel olarak, bağlayıcı bir düzeni kabullenmez. Karşısına daha iyi bir gerçeğin tasvirini koymadan, "kötü gerçeği" protesto eder. Bu anarşik-bireyselci etmenin, Hegel kaynaklı ve onu aşma iddiasını taşıyan bütün burjuva felsefelerde ortaya çıkması rastlantı değildir. Hegel'in objektif ide-

alizmi, mevcut olanın uzlaştırılmasında, olmuş olanın nihai ebedileştirilmesinde doruğuna ulaşmıştı. Bu sabit düzeni yıkmak, sadece, daima sistem yıkıcı bir karakter taşıyan güçlü öznel etmenlerin kullanılmasıyla mümkündü. Bu öznel etmen, daha Feuerbach'ta, felsefeyi antropolojiye dayandırmaya çalışırken, belirleyici bir rol oynamıştı. Marx da gençlik yıllarında, katı Hegelci sistemi, yeniden canlı gerçeklikle ilişkilendirmek için bu antropolojik etkeni kullanmıştı. Ancak daha sonraki gelişimi esnasında Marx, Hegelci düşüncenin katı objektifliğini, yani nesneye bağlılığını sübjektif olanla birleştirmeyi ve böylece yeni bir felsefi sistematiğin çerçevesini çizmeyi başardı. Ne var ki "Hegelci Sol" diye anılan çevrenin asileri, öznel etkenin maddi nesneler dünyasında yerleştirilmiş bulunan ve onun içerisinden doğan, bu nesnel idealizmden diyalektik materyalizme geçişi başaramıyorlar. Sadece öznel etmeni öne çıkardıklarından, Hegel'in nesnel idealizmi onlarda, Kantçı ve Fichteci özellikler taşıyan öznel idealizme dönüşüyor. Bu durum en açık şekilde, Stirner'de ve anarşistlerde ortaya çıkıyor. Varoluşçuluk ile Hegel sonrası felsefenin bu temsilcileri arasında yakın bir kanbağı bulunuyor. Yukarıda, etiği Kant'ın formalizmini yenilediği gibi, Sartre'ın ontolojisinin Fichte'ye sıkıca bağlandığını gösterirken, Hegel'in mirasının burada gerisin geriye öznel idealizmin temeline oturtulduğuna işaret etmiş oluyoruz. Aynı şekilde bu çizginin uzantısı olarak Stirner ile bağı gösterilebilir. Stirner'in ideolojisi aynı zamanda, varoluşçuluğun, Nietzsche'nin düşüncesine ait hangi motifleri üstlendiğini gösterir. Çünkü Fransız varoluşçularında yankı bulan, işte bu Nietzsche'nin düşüncesindeki, Stirner'i anımsatan konulardır.

Artık, çeşitli varoluşçu teorilerde yankı bulan protesto felsefesinin, protestocu davranışın etkilerine uygun olarak ayrıştırılması gerekiyor. Her çeşit protestonun ortak yönü, gerçekliğin yadsınmasıdır. Ülkü ile gerçeklik, gereklilik ile varlık arasındaki çelişkinin bilgisi, düşüncenin varlığı yadsımasına yol açar. Sartre, bir dizi makalesinde yadsımayı, insan özgürlüğünün çekirdeği ve özü olarak ortaya koydu. İnsan, ancak mevcut olan bir şeyi yadsıyabilirse, bir gerçekliğe karşı başkaldırabilirse, bu gerçeklik karşısındaki bağımsızlığını korur ve özgür olduğu bir alan yaratır. Yadsımayı insanın temel özelliği olarak gören bu değerlendirmede, kötü olanın da benimsenmesini öngören her türlü egemen düşünceyle uyuşmaya karşı protesto vardır. Hegel'in, diyalektiğin temel kategorilerinden birisi olarak öne çıkardığı yadsıma, böylece ahlaki açıdan olumlu bir nitelik kazanmaktadır; mevcut olanın ortadan kaldırılması temelinde gelişen tarihsel ilerlemenin bir kategorisi haline gelmektedir. Ancak yadsıma kendi başına ele alınıp yenilenmenin aracı olarak olumlu değerlendirilmediği, protestonun kendi başına amaç olarak görülmesi ve güttüğü tarihsel hedefle bağlantısı-

nın koparılması tehlikesi doğmaktadır. Bilincin çabası, yerine yeni bir düzen kurma eğilimi göstermeden eski düzeni yıkmada son bulmaktadır. Fakat yadsıma bu şekilde sorumsuz bir tutumun, diğer bir deyişle, eylemin sonuçları için sorumluluk üstlenmekten kaçınan ve eylemi kendi başına ele alarak değerlendiren bir tutumun temel kavramı olmaktadır.

Bu felsefenin anarşik bir özelliği vardır. Aslında, içinde bulunulan anın ötesine geçmemekte, bir süreklilik eğilimi içermemektedir. Bu felsefeye göre geçerli olan sadece bugündür ve böylece, konformist bir sekinciliğe (kiyetizme) kapılmayan insanı "kesintisiz devrim"e götürür. Oysa işte tam da bu devrim, kelime anlamıyla bir devrim, "inkılap" olmaktan çıkmıştır. Çünkü mevcut olanın yıkılmasının ardından, değiştirilmiş ilişkilerin sağlamlaştırıldığı yeni bir durumun oluşturulması gerekir. Oysa "kesintisiz devrim" böylesi bir sağlamlaştırmayı öngörmez, yeni bir düzenin sınırlamalarına tabi kalmadan, bir ayaklanmadan diğerine doğru ilerler. Bunun sonucunda değer yaratan, düzen kuran devrimin yerini, kendisini sürekli tekrarlayan bir ayaklanma alır. Camus şöyle diyor:

> "Dünya kendi başına bir anlam taşımaz; ancak eylem halindeki insan, köleleştirilmişler ve hakları ellerinden alınmışlar için mücadele ederek ona bu anlamı kazandırır. Sanat ve başkaldırı ebedidir. Haksızlık, acı ve ölüm dünyadan kaldırılamaz."

Bu; aynı zamanda derin bir vazgeçiş barındıran bir programdır. Bu program, mevcut kötülüklere karşı tutkulu bir protestoyu içermesine rağmen, dünyanın iyiye doğru değiştirilmesi düşüncesini terk etmektedir. Bundan dolayı insancıllık etiğinin savunucuları açısından, tek tek durumlarda haksızlığa karşı savaşmaktan başka çare kalmaz. Bu haksızlığın tarihsel-toplumsal kökenleri göz ardı edilir ve hastalığın teşhisi konmadan, en azından gerekli ilaç ve çarelerin bilgisine bile sahip olmadan semptomlar tedavi edilmeye çalışılır.

Tarihsel-toplumsal yönelimden yoksunluk, bu politik-etik tutuma içerik olur. Gerçi politik tutum gereksiz ilan edilmemekte, tersine önkoşul olarak gerekli görülmektedir: "İnsanlığın selametinin, işçi sınıfının kurtuluşundan başka bir yerde olmadığını biliyorum. Bunu, materyalist olmadan *önce*, sadece gerçekleri incelediğim için biliyorum." Ancak Sartre, diyalektik materyalizmin sunduğu devrim teorisine ve tarih teorisine karşı temel kuşkular taşımaktadır:

> "Bugün materyalizm elbette, proletaryanın devrimci olduğu ölçüde onun felsefesidir. (...) Bu şu anlama gelir: Bu felsefenin içeriği, devrimci güçleri harekete geçirmeye ve örgütlemeye uygundur. Bunun ötesinde, ezilen bir sınıfın durumu ile bu durumun materyalist ifade-

> si arasında derin bir ilişki vardır. Ancak bundan, materyalizmin bir felsefe olduğu, hatta gerçeğin kendisi olduğu sonucunu çıkaramayız."

Materyalizm, Sartre için artık sadece bir mittir; taşıdığı iddialar ve gerekçeleri, kendisinin yaptığı ciddi bir sınama karşısında ayakta kalamayan bir mit. Diyalektik ve materyalizm arasındaki bağ, ona göre çelişkilerle doludur: "Materyalizm, diyalektikmiş gibi görünerek idealizme geçiş yapıyor." Sartre'ın, teori ve pratiğin devrimci birliğini gösteren tek felsefeyi reddetmesi ve onun yerine yeni bir devrim felsefesine öncelik tanıması, politik açıdan önemlidir. Sartre şöyle diyor:

> "Devrimci tutum dikkatli bir şekilde gözden geçirilerek talepler belirlenmelidir. Uzaya ilişkin materyalist görüşler oluşturma iddiası taşıyan talepleri belirlediğimiz yolu ölçüp biçmeli, yolumuzu şaşırıp şaşırmadığımız, başta tespit ettiğimiz yönü gözden kaçırıp kaçırmadığımız tekrar tekrar gözetilmelidir. Bu taleplerimiz, onu boğan ve görülmelerini engelleyen mitten kurtarılırsa, belki doğanın ve insani ilişkilerin gerçek tanımını yapmamızı sağlayacak materyalizmden üstün, bağlantılı bir felsefenin çerçevesinin oluşturulması mümkün olabilir."

Görüldüğü gibi, Sartre diyalektik materyalizme seçenek sunamıyor. Sartre'ın, materyalist dünya görüşüne ve tek tek materyalist çıkarsamalara yol açan önkoşulların sürekli ve yeniden gözden geçirilmesi yönündeki talebi, diyalektik materyalistin de kendisini muaf tutamayacağı, tersine bilimsel çalışıyorsa daima ve mutlak biçimde yerine getirdiği genel bir bilimsel teorik taleptir. Gerçekten de Sartrecı varoluşçulukta devrime dair, heybet ve heyecan veren bir ifade tarzı var. Ne var ki, devrimci eyleme ve onun tarihsel koşullarına dair somut bir teori yok. Felsefesindeki bu zaafı (hem kendisine, hem de okurlarına karşı), bilim teorisi açısından "kesintisiz devrim"e denk düşen kanıtlanamaz bir iddianın ardına gizleyerek, kendi kişisel devrimci tutumunu toplumsal gerçekliğe uygun hale getirmeye, bu gerçeklikle sınama ve örtüştürme yükümlülüğünün doğuracağı sonuçlardan sıyrılmaya çalışıyor. Bundan çıkacak sonuç, kaçınılmaz olarak, öznel açıdan samimi, ancak nesnel açıdan sürekli hatalarla boğuşan bir tutum olacaktır.

Bu durum, Sartre'ın politik gelişimindeki yukarıda belirtilen muğlaklıklar açısından önemlidir. Bireyin kararlarının objektif olarak toplumsal-tarihsel durum temeline dayandırılmasını sağlayacak bir tarih felsefesi temelinden yoksunluk, kritik durumlarda kaçınılmaz olarak, saf sübjektif kriterlere göre alınan bir kararda ifade bulan bir yönsüzlüğe yol açacaktır. Burada bir kez daha, kişisel samimiyetin politik eylemleri temellendirmeye yeterli olmadığı görülmektedir.

Sartre'ın, her başkaldırı tutumunun devrimci olmadığı, başkaldırı ile devrim

arasında ayrım yapmak gerektiği yolundaki doğru görüşü, böylece tamamlanmış bir devrim teorisinin reddiyle pratikte boşa çıkarılıyor. Gerçi şunları söylüyor:

> "Eğer kurumların değiştirilmesine, mülkiyet ilişkilerinin temelden dönüştürülmesi eşlik ediyorsa, söz konusu olan devrimdir." Ve devamla: "Tek başına duran başkaldırıcıdan farklı olarak, devrimci ancak kendi sınıfıyla dayanışma ilişkileriyle birlikte kavranabilir."

Bu bir çıkış noktasıdır. Ama bunun üzerine, devrimci düşünce genel olarak "mevcut durumda düşünce" olarak görülürse, bu yeterince somut değildir; devrimci kararlara kriter olabilecek bir hareket noktası olamayacak kadar genel "varoluşçu"dur. Ancak Sartre'ın varoluşçu özgürlük kavramını devrimci bilince uyarlayabilmesi için ise tam da bu soyut belirlemeye ihtiyacı vardır:

> "Ona karşı bir tutum belirleyebilmek için kendini bir durumdan kurtarma olanağı; özgürlük denen şey işte budur."

Diyalektik materyalizm ise, durumdan böylesi bir kurtuluşa izin vermez. Daha ziyade, devrimci bilinç, işte tam da bu durumda (yani toplumsal-ekonomik durumda) ve bu durum *aracılığıyla* devrimci eylem özgürlüğüne ulaşır.

Sartre'ın kendisi, düştüğü tehlikeyi görüyor. Tarihsel zorunluluk ile devrimci özgürlük arasında diyalektik dengeyi kurma çabasıyla sözlü olarak bu tehlikeden kaçınmaya çalışıyor:

> "Devrimci, eyleme geçmek istiyorsa, tarihsel koşulları, bir yasaya tabi olmayan rastlantıların sonucu olarak göremez. Ancak yolunun hazırlanmış olmasını da kesinlikle talep etmez; tersine bu yolu kendisi açmak ister."

Oysa uygulamada durum farklıdır. Sartre uygulamada hep yeniden, tarihsel durumları önyargısız ve nesnel olarak değerlendirmesine izin vermeyen varoluşçu özgürlüğün boş öznelliğine düşüyor. Kapıldığı devrimci huzursuzluk onu, felsefi kriterlerinden yoksun olduğu devrimci kararlar almaya itiyor. Dolayısıyla bu huzursuzluk da, yönünü belirleyebilecek yöntemden yoksun olduğu için belirsizlikte kalmaya mahkum oluyor.

Kaynak: Hans Heinz Holz, "'Diyalektik Usun Eleştirisi'ne Geçiş", "Anarşik Pratiğe Dönüş" ve "Sartre ve 'vatansız solcuların' devrimci huzursuzluğu": "Die abenteuerliche Rebellion" (Maceracı Başkaldırı), Philosophische Texte 5 (Felsefe Yazıları) - Luchterhand yayınevi, Neuwied-Berlin 1976. Sartre'ın İkinci Felsefesi, gazete ve radyolar için hazırlanıp basılmamış metinler.

Hans Heinz Holz,

26 Şubat 1927'de Frankfurt/Main'de doğdu. Lise yıllarının sonlarına doğru antifaşist faaliyetleri nedeniyle Gestapo tarafından tutuklandı. Frankfurt ve Mainz üniversitelerinde Felsefe, Psikoloji, Sanat ve Edebiyat tarihi okuyan ve Leipzig Üniversitesi'nde Ernst Bloch'un yanında doktorasını yapan Holz, önceleri serbest olarak radyo ve dergiler için redaktör olarak çalıştı; sanat, tiyatro ve kültür eleştirmenliği üzerinde yoğunlaştı, felsefe ve felsefe tarihi üzerine çalışmalar yaptı. Olağanüstü hal yasasına karşı aktif bir mücadele verdi. Mesleğini icra yasağına karşı uzun soluklu bir mücadele verdikten sonra, 1970-1979 yıllarında Marburg/Lahn Üniversitesi'nde, 1979-1997 yıllarında Groningen Üniversitesi'nde (Hollanda) felsefe profesörlüğünde bulundu. Uluslararası Diyalektik Felsefe Birliği'nin 1981'de başkanı, 1992'de onursal başkanı oldu. 2002'de Urbino Üniversitesi'nden fahri doktorluk unvanını aldı. Documenta V 1972 katalog metninin yazarıdır. 1984'te Varese'de (İtalya) düzenlenen Strutture della visualita sergisinin organizatörüdür. Üzerinde çalıştığı konular: Diyalektik tarihi ve sistematiği; plastik sanatlarda estetik.

Hans Heinz Holz çalışmalarını 500'ü aşkın kitap ve dergide yayınladı. En son yayınladığı çalışmalar arasında şunlar bulunuyor:

"Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit" (Birlik ve Çelişki. Yeni çağda diyalektiğin sorunları tarihi), 3 cilt, (1996/97);

"Die Große Räuberhöhle - Religion u. Klassenkämpfe im Mittelalter" (Büyük haydutlar ini - Ortaçağda din ve sınıf mücadeleleri)(1999).

"Seins-Formen. Über strengen Konstruktivismus in der bildenden Kunst" (Varlık-Biçimleri. Plastik sanatta katı yapısalcılık üzerine) (2001).

İSİM DİZİNİ

Adorno, Theodor Wiesengrund (1903-1969) - Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği eleştirel kurama katkılarıyla ünlü filozof.

Akutagava, Ryunoske (1892-1927) - Japon pesimist yazar.

Alain (Emile Chartier) (1868-1951) - Fransız idealist filozof. "Önermeler"i, iyimser maneviyatçılığa örnek teşkil etti.

Alquié, Ferdinand (1906-1985) - Sürrealizm akımına bağlanan Fransız filozof.

Anaxagoras, Klazomenes'lis (İ.Ö. yaklaşık 500-428) - Eski Yunanlı filozof ve matematikçi, materyalist eğilime bağlıdır.

Aron, Raymond (1905-1983) - Fransız sosyolog, filozof, tarihçi, siyaset bilimcisi ve gazeteci. Soğuk savaş döneminde sosyalizme karşı mücadelesiyle tanınan gerici 'aydın'.

Aziz Jean-Baptiste De La Salle (1651-1719) - Metodoloji alanında ilk eseri veren Fransız rahip.

Barth, Paul (1858-1922) - Bir örgüt olarak aldığı toplumda, ilerlemenin belirleyici etkeninin düşüncelerin gücü olduğunu savunan Alman filozof ve toplumbilimci.

Bastide, Roger (1898-1974) - Fransız sosyolog ve filozof.

Bataille, George (1897-1962) - Fransız sürrealist yazar ve filozof.

Baudelaire, Charles (1821-1867) - Fransız yazar-şair. Romantizm akımının temsilcisi. "Izdırap Çiçekleri", "Romantik Sanat" gibi eserleri vardır.

Beaufret, Jean (1907-1982) - Heidegger uzmanı Fransız filozof.

Beauvoir, Simone de (1908-1986) - Varoluşçuluğu edebiyata uyarlayan Fransız romancı ve deneme yazarı. J.P. Sartre'ın dava ve hayat arkadaşı.

Benda, Julien (1867-1956) Edebiyat eleştirisinde Romantizm karşıtı akıma önderlik etmiş, Henri Bergson'un felsefi sezgiciliğine karşı usu ve anlığı savunmuş Fransız romancı ve felsefeci.

Benjamin, Walter (1892-1940) - Alman edebiyat eleştirmeni ve estetik kuramcısı.

Berdiaev, Nikolay Aleksandroviç (1874-1948) - Hıristiyan Varoluşçuluk akımının önde gelen temsilcilerinden biri olan Rus felsefeci ve dinsel düşünür.

Bergson, Henri (-Louis) (1859-1941) - Durağan değerleri yadsıyarak devinim, değişme ve evrim gibi değerleri benimseyen ve daha sonra süreç felsefesi adını alan kuramı ilk geliştiren Fransız filozof.

Berkeley, George (1685-1753) - Materyalizmin düşmanı, öznel idealizmin ve mistisizmin savunucusu İngiliz Anglikan rahip.

Blondel, Maurice Edouard (1861-1949) - Klasik Yeni-Platoncu düşünce ile Pragmatizmi, hıristiyan din felsefesi bağlamında birleştirerek bir "eylem felsefesi" oluşturan Fransız filozof.

Bollnow, Otto Friedrich (1903-1991) - Alman varoluşçu felsefeci. Dilthey'in varoluş felsefesini geliştirdi. Pedagojinin felsefi temelleri üzerinde araştırmalar yaptı.

Bordeaux, Henry (1870-1963) - Fransız romancı.

Bouglé, Célestin (1870-1940) - Fransız sosyolog ve yazar.

Bourget, Paul Charles-Joseph (1852-1935) - Fransız romancı ve eleştirmen.

Bradley, Francis Herbert (1846-1924) - Hegelci ve Anglosakson idealizminin temsilcisi.

Breton, André (1896-1966) - Fransız şair, deneme yazarı ve eleştirmen. Gerçeküstücülük akımının kurucusu ve en önemli kuramcısıdır.

Bruhat, Jean (1905-1983) - Fransız sosyalist tarihçi ve yazar.

Brunschvicg, Leon (1869-1944) - Matematiksel yargıyı insan düşüncesinin en yüksek biçimi sayan idealist Fransız filozof.

Cahen, Claude (1909-1991) - "Haçlılar Devrinde Kuzey Suriye", "Osmanlı'dan Önce Anadolu'da Türkler" kitaplarıyla tanınan Fransız tarihçi.

Camus, Albert (1913-1960) - Fransız düşünür,romancı,deneme ve oyun yazarı.1957 Nobel Edebiyat ödülünü kazanmıştır.

Cavaillès, Jean (1903-1944) - Fransız filozof ve matematikçi.

Chamberlain, (Arthur) Neville (1869-1940)- 1937-1940 yıllarında İngiltere başbakanlığı yapmış siyasetçi. II. Dünya Savaşı'nın hemen öncesindeki dönemde Almanya'daki Hitler yönetimine karşı izlenen "yatıştırma" politikasıyla özdeşleştirilir.

Clausius, Rudolf Emanuel (1822-1888) - Alman fizikçi; termodinamiğin ikinci kanunun formüle etmiş ve entropie kavramını ortaya atmıştır.

Cocteau, Jean (1889-1963) - Fransız yazar, şair-romancı. Fransız Akademisi üyesi, "Müthiş Çocuklar", "Müthiş Ebeveynler" adında romanları, "Edebi Dönüş" gibi şiir kitapları vardır.

Colette, Sidonie Gabrielle (1873-1954) - Fransız romancı, Goncourt Akademisi üyesi, "Claudine", "Cheri" gibi seri romanların yazarı.

Çestov, Leo (1866-1938) - Dostoyevski ve Kierkegaard'dan etkilenmiş Rus din felsefecisi.

D'Alembert, Jean le Rond (1717-1783) - Fransız Aydınlanmacı. Büyük bir matematikçi olan D'Alembert mekaniğin ilkelerini saptamak için önemli çalışmalar yapmış, Denis Diderot ile birlikte Encyclopedie'yi yayınlamıştır.

Daladier, Edouard (1884-1970) - Fransız siyaset ve devlet adamı.

Daniélou, Jean (1905-1974) - İlahiyatçı kardinal, eski hıristiyanlık üzerine kitaplar yazdı. 1960'lı yıllarda Paris İlahiyat Fakültesi dekanlığı yaptı.

Darwin, Charles Robert (1809-1882) - Evrim kuramını geliştiren İngiliz materyalist biyolog.

De Biran, Main (Marie François Pierre Gontier) (1766-1824) - Fransız filozof.

De Gaulle, Charles Andre Marie-Joseph (1890-1970) - Fransız devlet adamı, asker ve yazar.

Dempsey, David - Amerikalı burjuva eleştirmen.

Descartes, Rene (1596-1650) - Fransız filozof. Skolastiğe karşı mücadele etmiş, analitik geometriyi yaratmıştır.

Diderot, Denis (1713-1784) - Fransız aydınlanmacı, materyalist Encyclopedie'nin başyazarı. 18. Yüzyıl devrimci düşünürlerinin en önde geleni.

Dilthey, Wilhelm (1833-1911) - İnsan bilimleri metodolojisine önemli katkılarda bulunan Alman filozof.

Dimitrov, Georgi Mihailoviç (1882 - 1949) - Bulgaristan Halk Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk başkanı.

Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç (1821-1881) - Büyük Rus romancı ve öykü yazarı.

Dresch, Jean-Emmanuel (1905-1994) - Kuzey Afrika'nın kurak bölgelerinde yaptığı araştırmalarla tanınan Fransız coğrafyacı ve jeolog.

Dubarle, Dominique (1907-1987) - Fransız teolog ve felsefeci.

Einstein, Albert (1879-1955) - Atom fiziğinin, izafiyet teorisinin kurucusu, kuvantum fiziğinin temelini atan, 1921'de Nobel ödülünü alan Alman asıllı büyük fizikçi.

Eluard, Paul (1895-1952) - Fransız şair. Gerçeküstücülük akımının kurucularından ve 20. yüzyılın önde gelen lirik şairlerindendir.

Engels, Friedrich (1820-1895) - Karl Marx'ın en yakın dostu ve mücadele arkadaşı. Diyalektik materyalizmin ve bilimsel sosyalizmin ortak kurucusu.

Faulkner, William Harrison (1897-1962) - Amerikalı yazar. Psikolojik ve sembolik romanlar yazdı. "Öfke ve Gürültü", "Ağustos Işığı" gibi romanları var. 1949 Nobel ödülü sahibi.

Fessard, Gaston (1897-1978) - Fransız felsefeci ve ilahiyatçı.

Feuerbach, Ludwig Andreas von (1804-1872) - Alman materyalist felsefeci.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) - Alman filozof. Transandantal İdealizmin önde gelen temsilcilerindendir.

Fink, Eugen (1905-1975) - Alman idealist filozof.

Flaubert, Gustave (1821-1889) - Fransız romancı.

Forest, Aimé (1898-1983) - Hamelin'in öğrencisi Fransız idealist felsefeci.

Franco, Francisco (1892-1975) - Demokratik cumhuriyetin yıkılmasıyla sonuçlanan İspanya İç Savaşı'nda milliyetçi güçlere önderlik eden diktatör.

Freud, Sigmund (1856-1939) - Psikanalizin kurucusu olan Avusturyalı nörolog.

Galilei, Galileo (1564-1642) - Deneysel yöntemin kurucusu olarak kabul edilen İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi.

Garaudy, Roger - 1913 doğumlu Fransız bilim ve siyaset adamı. Fransız Komünist Partisi'nin yöneticisi, euro-komünizmin ideologlarından, sonradan islama iltihak etti.

Gard, Martin du (1881-1958) - Fransız yazar. 1937 yılında Nobel edebiyat ödülünü kazandı.

Gentile, Giovanni (1875-1944) - İtalyan filozof ve politika adamı. Eylem üzerine felsefi fikirleri, faşizme esin kaynağı olmuştur.

Gide, André (1869-1951) - Fransız yazar, "Yeryüzünün Besinleri", "Dar Kapı", "Vatikan'ın Mahzenleri" gibi eserleri var. 1947 Nobel ödülü sahibi.

Glücksmann, Heinrich (1864-1947) - Alman drama yazarı ve eleştirmen.

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832) - Klasik edebiyatın en önemli temsilcilerinden olan Alman şair, oyun yazarı, romancı.

Gombrowicz, Witold (1904-1969) - Polon-

yalı roman ve öykü yazarı.

Gorki, Maksim (asıl adı Aleksey Maksimoviç Peşkov) (1868-1936) - Rus gerçekçi öykü, oyun ve roman yazarı.

Gosnat, Georges (1914- 1982) - Fransız komünist politikacı. Savaş sonrası dönemde bakan ve milletvekili.

Gramsci, Antonio (1891-1937) - İtalyan siyaset adamı ve Marksist düşünür.

Halbwachs, Maurice (1877-1945) - Fransız matematikçi ve sosyolog.

Hamelin, Octave (1856-1907) - Fransız idealist filozof.

Hartmann, Nikolai (1882-1950) - Yeni Ontoloji akımının kurucusu Alman filozof.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) - Çağdaş felsefenin son büyük sistem kurucularından Alman idealist filozof.

Heidegger, Martin (1889-1876) - Varoluşçuluğun önde gelen temsilcilerinden sayılan Alman filozof.

Hitler, Adolf (1889-1945) - Almanya'da nasyonal sosyalizmin kurucusu faşist politikacı. Milyonlarca insanı ölüme sürükleyen II. Dünya Savaşı'nın mimarı.

Horkheimer, Max (1895-1973) - Frankfurt Okulu'nun önde gelen temsilcilerinden Alman sosyolog ve düşünür.

Hölderlin, (Johann Christian) Friedrich (1770-1843) - Alman lirik şair.

Hume, David (1711-1776) - İskoç filozof, tarihçi ve iktisatçı.

Husserl, Edmund (1859-1938) - Fenomenolojinin kurucusu Alman filozof.

Huxley, Aldous (1894-1963) - İngiliz romancı, yazar. "Ada", "Dünyanın En Güzeli" gibi eserleri var.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819) - Duygu felsefesinin en önemli sözcülerinden olan Alman filozof.

Jaspers, Karl (Theodor) (1883-1969) - Varoluşçuluğun önde gelen temsilcilerinden Alman filozof.

Kant, İmmanuel (1724-1804) - Aydınlanma felsefesinin en önemli temsilcilerinden Alman filozof.

Kierkegaard, Soren (Aabye) (1813-1855) - Varoluşçuluğun kurucusu kabul edilen Danimarkalı filozof.

Kojeve, Alexandre (1902-1968) - Rus felsefeci. Hegel'i yorumlarken varoluşçu, fenomenolojik ve diyalektik unsurları birleştirmiştir.

Kruşçev, Nikita (Sergeyeviç) (1894-1971) - Stalin'in 1953'te ölümünün ardından SBKP birinci sekreteri oldu.Stalin'in putlaştırılmasına karşı çıkmak gerekçesiyle partinin revizyonizme sapmasının mimarı oldu.

Labérenne, Paul - Fransız bilim adamı, matematikçi. 1930'li yıllarda sosyalizm üzerine araştırmalar yapan "Yeni Rusya Çevresi" üyesi.

Lachelier, Jules (1832-1918) - İdealist Fransız filozof.

Lalande, Andre (1867-1963) - İdealist Fransız filozof.

Landsberg, Georg (1865-1912) - Alman matematikçi.

Landsberg, Otto (1869-1957) - Alman sosyal demokrat politikacı.

Langevin, Paul (1872-1946) - Fransız fizikçi. Fransa'da rölativite teorisini ilk benimseyip öğreten kişidir. Atom enerjisinin ortaya çıkarılmasının kaynağı olan ünlü Madde ve Enerji Denklemini buldu.

Lorentz teorisi, gazların kinetiği teorisi, paramanyetizm konularındaki çalışmalarında da aynı çözümleme dehası görülür. Savaş döneminde ultrason konusunda çalışmalarıyla tanındı.

Laplace (Markisi), Pierre-Simon (1749-1827) - Güneş sisteminin kararlılığına ilişkin araştırmalarıyla tanınan Fransız matematikçi, astronom ve fizikçi.

Larbaud, Valery (1881-1957) - Fransız yazar, romancı, denemeci ve çevirmen.

Lautréamont Kontu (asıl adı Isıdore-Lucien Ducasse) (1846-1870) - Fransız edebiyatının en olağandışı ve anlaşılması zor şairlerinden biri.

Lavelle, Louis (1883-1951) - Bergson ve Hamelin'in öğrencisi Fransız idealist filozof.

Le Roy, Edouard (1810-1854) - Felsefe, bilim ve dini uyumlu bir sentezle birleştirmeye çalışan Fransız filozof ve matematikçi.

Le Senne, René (1882-1954) - Hamelin'in etkisinde kalmış Fransız idealist filozof.

Lefebvre, Georges (1874-1959) - Fransız tarihçi.

Lefebvre, Henri (1905-1991) - Marksist düşünce üstüne yaptığı çalışmalarla tanınan Fransız düşünür.

Leibnitz, Gottfried Wilhelm (1646-1716) - Alman filozofu ve matematikçisi.

Lenin, Vladimir İlyiç Ulyanov (1870-1924) - Marksizmi geliştiren ve dünyanın ilk sosyalist ülkesi olan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin kurulmasına önderlik eden politikacı.

Lévinas, Emmanuel (1905-1995) - Husserl, Heidegger ve Halbwachs'ın öğrencisi Litvanya doğumlu Fransız Yahudi filozof.

Lévy, Bernard-Henri - 1948 doğumlu Cezayir kökenli Fransız filozof. "20. Yüzyılın filozofu: Sartre" adlı yeni bir biyografik çalışması var.

Lukacs, Georg (1885-1971) - Macar düşünür ve edebiyat eleştirmeni.

Luther, Martin (1488-1546) - Alman ilahiyatçısı ve reformcusu.

Mach, Ernst (1838-1916) - Avusturyalı fizikçi ve felsefeci.

Mainländer, Philipp (1841-1876) - Alman bir pesimist filozof, "Kurtuluş Felsefesi" adlı kitabını bitirip son düzeltilerini tasdik ettikten sonra intihar etti

Malebrance, Nicolas de (1638-1715) - Fransız metafizikçi, kartezyenci idealist metafiziğin takipçisi, "Hakikat Arayışı" adlı eseri var.

Malraux, André (1901-1976) - Fransız yazar ve politikacı. "Fatihler", "Umut", "Sessizliğin Sesi" ve "Karşı Anılar" gibi eserleri var. De Gaulle hükümetlerinde kültür bakanı olarak görev yaptı.

Marcel, Gabriel (1897-1973) - Teolojik varoluşçuluğun temsilcilerinden olan Fransız filozof.

Marcuse, Herbert (1898-1979) - Alman asıllı ABD'li düşünür.

Marleau-Ponty, Maurice (1908-1961) - Sartre ile birlikte varoluşçu felsefe ile görüngübilimsel felsefenin önemli kurucuları arasında gösterilen Fransız felsefeci.

Marx, Karl (1818-1883) - Friedrich Engels'in en yakın dostu ve mücadele arkadaşı. Diyalektik materyalizmin ve bilimsel sosyalizmin ortak kurucusu.

Massis, Henri (1886-1970) - Fransız yazar.

Maublanc, René - Fransız komünist yazar. Felsefe ve din konuları üzerine makale ve eserler verdi.

Mauriac, François (1885-1970) - 1952'de Nobel Edebiyat ödülü kazanan Fransız romancı, denemeci, şair, oyun yazarı ve gazeteci.

Miller, Henry Valentine (1891-1980) - ABD'li yazar.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (1689-1755) - Fransız siyaset felsefecisi ve kuramcısı. Güçler ayrılığı kuramıyla siyaset biliminin ve anayasa hukukunun öncülüğünü yapmıştır.

Morgan, Claude - Fransız yazar. "La lettre française" dergisi yayın yönemeni.

Mounier, Emmanuel (1905-1950) - Péguy'un etkisinde kalarak hıristiyanlık ile sosyalizm arasında bir bileşim yapmayı tasarladı.

Nietzsche, Friedrech Wilhelm (1844-1900) - Alman filozof ve şair. Batı'nın ve Hıristiyanlığın geleneksel din, ahlak ve felsefe anlayışlarını temelden eleştirmiştir.

Parreaux, André (1906-1977) - İngiliz toplumu ve Büyük Britanya'nın sanayileşme öncesi döneminde sanat ve edebiyatı inceleyen Fransız araştırmacı yazar.

Pascal, Blaise (1623-1662) - Fransız matematikçi, fizikçi ve filozof. modern olasılık kuramının temellerini atmış, akışkanlar mekaniğinin temel yasalarından biri olan Pascal yasasını bulmuş, sezgicilik ilkesini ortaya koymuştur.

Péguy, Charles (1873-1914) - Fransız yazar, şair ve filozof.

Picasso, Pablo (Ruiz) (1881-1973) - Çağdaş İspanyol ressam, heykelci, özgün baskı sanatçısı, seramikçi, dekor tasarımcısı. 20. yüzyılın en büyük ve etkili sanatçılarından biri olmuş, Géorges Braque ile birlikte kübizm akımını kurmuştur.

Planck, Max (Karl Ernst Ludwig) (1858-1947) - Kuvantum kuramını geliştiren Alman kuramsal fizikçi. Bu buluşu nedeniyle 1918 Nobel Fizik Ödülü'nü kazanmıştır.

Platon (Eflatun) (İÖ 428/427-İÖ 348/347) - Öğretmeni Sokrates ve öğrencisi Aristoteles ile birlikte Batı felsefesinin kurucularından Eski Yunanlı filozof.

Poe, Edgar Allan (1809-1849) - ABD'li şair, öykü yazarı ve eleştirmen.

Politzer, Georges (1903-1942) - Fransız Marksist filozof.

Prenant, Marcel - Fransız Marksist biyolog. "Biyoloji ve Marksizm" adlı eseri var.

Proust, Marcel (1871-1922) - Fransız romancı.

Przybyszewski, Stanislaw (1868-1927) - Polonyalı şair, deneme ve oyun yazarı.

Rimbaud, (Jean-Nicolas-) Arthur (1854-1891) - Simgeciliğin öncülerinden Fransız şair.

Romains, Jules (asıl adı Louis-Henri-Jean Farigoule) (1885-1972) - Ünanimizm olarak bilinen edebiyat akımının kurucusu Fransız romancı, oyun yazarı ve şair.

Rougemont, Denis de (1906-1985) - İsviçreli politik filozof ve yazar. Avrupa federalizmini savunan ilk kişilerden biridir.

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778) - Fransız yazar, düşünür ve siyaset kuramcısı. 18.yüzyılın en büyük Fransız filozof ve yazarlarından biri. "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı" ve baş yapıtı "Toplum Sözleşmesi" modern demokratik teorinin temellerini atmıştır.

Rozanov, Vasili Vasilyeviç (1856-1919) - Aykırı dinsel düşüncelerinin yanı sıra

yapıtlarının özgünlüğü ve bireyselliğiyle tanınan Rus yazarı.

Saint Augustin (Augustinus Aurelius) (354-430) - Hıristiyanlığın en önemli düşünür ve teologlarından biridir.

Saint Bernard (1090-1153) - Fransız din adamı, "Tapınakçılar" akımının en önemli temsilcilerinden biri.

Saint Thomas Aquino (1225-1274) - İtalyan bir düşünür ve Katolik kilisesinin başta gelen teologlarından biriydi. Aristo'nun teorisini destekliyor, ruh vücudun bir "formu"dur inancını besliyordu.

Sartre, Jean-Paul (1905-1980) - Paris'te dünyaya geldi. Deniz subayı olan babası öldükten sonra annesi yurdu Alsas'a döndü.

Paris'te bir müddet okula devam ettikten sonra, Sartre 1916'da annesi ve üvey babasıyla La Rochelle'e taşındı. 1919'da Paris'e dönüp liseyi 1922'de bitirdi.

1924-28 yılları arasında felsefe öğrenimini sürdürürken sonraki hayat arkadaşı Simone de Beauvoir ile tanıştı. 1936'ya kadar Le Havre'da felsefe öğretmenliği yaptı.

Laon'da bir yıl öğretmenlik yaptıktan sonra Sartre Paris'te ünlü Pasteur Lisesine atandı.

1938'de La nausée (Bulantı) adlı ilk romanını yayınladı.

Le mur (Duvar) adlı öyküsü çıktıktan kısa bir süre sonra, Sartre II. Dünya Savaşı'na katıldı ve 1940'ta bir yıllığına Almanlara esir düştü.

1943'te Les mouches (Sinekler) adlı yapıtını yayınladı. Bu ilk dramında yazar, insanın hareketlerinde tamamen özgür olduğuna ilişkin varoluşçu tasarılarını geliştirdi. Sartre'ın aynı yıl içinde ilk felsefi ana yapıtı L'étre et le néant'ı (Varlık ve Hiçlik) yayınladı.

1944: Huis clos (Gizli Oturum) adlı dramında Sartre, bireyin özgürlüğe ulaşma çabalarında başkalarını, özgürlüğü bulma (anlam arayışı) çalışmalarında kısıtladığını savunur.

1945'te Les temps modernes (Modern Zamanlar) adlı felsefe dergisini kuran Sartre, arkadaşı Albert Camus ile birlikte varoluşçuluğun başta gelen temsilcisi oldu.

1964'te kendisine verilen Nobel Edebiyat Ödülünü reddetti.

Edebiyat ve sanat konusunda sayısız deneme yazısının yazarı Sartre, bir göz rahatsızlığı yüzünden gözleri hemen hemen hiç göremez oldu. Sartre 1980 yılında, 74 yaşında Paris'te öldü.

Diğer felsefi yapıtları

Les mains sales (Kirli Eller).

La critique de la raison dialectique (Diyalektik Usun Eleştirisi, 1960) adlı itirafnamesinde Sartre, bireysel özgürlüğü sınıf bilinci ve psikanalizle birleştirmektedir.

Les mots (Sözcükler) adlı otobiyografik yapıtında, politika üzerinde etken olmadığını itiraf etti.

Diğer önemli dramları

1946 Morts sans sépulture (Mezarsız Ölüler).

1946 La putain respecteuse (Saygılı Yosma).

1951 Le diable et le bon Dieu (Şeytan ve Yüce Tanrı).

1959 Les séquestres d'Altona (Altona Mahpusları).

Schaff, Adam (1905-) - Polonyalı filozof ve toplum bilimci, mantık ve bilgi teorisiyle ilgilenmiştir.

Scheler, Max (1874-1928) - Alman filozof.

Scheller - 1946 doğumlu Fransız müzisyen.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775-1854) - Alman filozof.

Schlegel, Friedrich von (1772-1829) - Alman yazar ve bilgin.

Schopenhauer, Arthur (1788-1860) - Alman filozof.

Sokrates (İÖ 470/469-İÖ 399) - Felsefi düşünceyi insana ve insan eylemlerine yönelten Eski Yunanlı filozof.

Soloviev, Vladimir Sergeyeviç (1853-1900) - Rus mistik düşünür.

Spengler, Oswald (1880-1936) - Tarih felsefesine önemli katkılarda bulunan Alman düşünür. "Batı'nın Çöküşü" adlı yapıtıyla ünlenmiştir.

Spinoza, Benedictus (Baruch) (1632-1677) - 17. yüzyılda Usçuluğun en önemli temsilcisi olan Felemenkli Yahudi filozof.

Stalin, J. V. (1879-1953) - 1922'den ölümüne değin SBKP genel sekreteri ve SSCB devlet yöneticisi. Marksizm-Leninizm'in en sadık savunucu ve uygulayıcılarından.

Stendhal (asıl adı Marie-Henri Beyle) (1783-1842) - 19. yüzyılın ünlü Fransız romancısı.

Stirner, Max (asıl adı Johann Kaspar Schmidt) (1806-1856) - Daha sonraları birçok anarşistin, yazılarında ideolojik esin kaynağı bulduğu devlet karşıtı Alman düşünür.

Teissier, Georges (1900-1972) - Fransız Marksist biyolog.

Troisfontaines, Roger - Maurice Blondel ve Gabriel Marcel in felsefesi üzerine çalışma yapmış Belçikalı Cizvit felsefeci.

Van Gogh, Vincent (1853-1890) - Hollandalı ressam.

Voltaire (asıl adı François-Marie Arouet) (1694-1778) - Aydınlanma çağının öncülerinden büyük Fransız yazar.

Wahl, M. Jean (1888-1974) - Fransız filozof.

Wallon, Henri (1879-1962) - Fransız psikolog ve siyaset adamı.

KAVRAMLAR DİZİNİ

Ampiryokritisizm - Alman düşünürü Richard Avenarius ile Avusturyalı fizikçi Ernst Mach'ın görgül eleştiricilik adıyla sunulan ortak öğretileri Kantçılık ve olguculuk temeline dayanır.Ayrıca bilim felsefesi ve Mahçılık adlarıyla da anılan bu öğretiye göre bilim özneldir, sadece pratik kolaylık sağlayan bir araçtan başka bir şey değildir.Çünkü, ne fizik ne metafizik, hiç bir şey bilinemez. Nesneler duyum karmaşalarıdır. Dünya bizim duyumlarımızdın ibarettir. Duyumlarımızsa, ne fizik ne de psişik yanı olan, yansız olgulardır.

Aşkın (Transandan) - Deney alanını aşan. Metafizik öğretilerde içkin karşıtı olarak kullanılan aşkın deyimi, ilgili olunduğu varlığın gerçekliğini ve gücünü aşmış olmak anlamındadır. Kant'a göre tanrı, deney öncesi (önsel, apriori) ve deney sonrası (sonsal, aposteriori) alanlarının ötesinde aşkın bir alanın konusudur. Bilinci ve ilgiyi aşmıştır, onların dışında ya da üstündedir.

Ateizm (Tanrıtanımazlık) - Ateizm, tanrıyı kesin olarak ve açıkça yok saymaktır.

Bergsonculuk (Sezgicilik) - Bilgilerin sezgiyle elde edilebileceğini savunan öğretilerin genel adı.

Deneyüstü (Transandantal) - Deneyle elde edilemeyen. Bu terimi ilkin skolastikler duyular üstü olan ve ancak sezgiyle bilinen anlamında kullanmışlardır. Onlara göre birlik, gerçek gibi kavramlar kategori üstü eşanlamda deneyüstü kavramlardır, Aristoteles'in kategorileriyle açıklanamazlar ve ancak sezgiyle bilinebilirler. Bu bakımdan deneyüstü deyimi, içkin karşıtı olan aşkın (transandan) deyimiyle anlamdaştır.Ancak Kant'a göre deneyüstü aşkın değil, ersine bilgi elde emek için gerekli önsel verilerdir. Kant'a göre deneyüstü, deneyi aşmış olan anlamında aşkın değil, deneyden elde edilmemiş anlamında deney öncesi'dir. Yine ona göre deneyüstü bilgi, her zaman ve her yerde geçerli tek kesin bilgi olduğu halde, aşkın bilgi, bilgi değildir çünkü bilinemez.

Deneyüstücülük (Transandantalizm) - Deneyden çıkarılmadığı halde deneyde bulunan bilgilerin felsefesi. Bu deyim önce Kant tarafından ve kendi felsefesi için kullanılmıştır. Kant kendi idealizmine, ***deneyüstü idealizm*** adını verir ve bunu görgül (ampirik) idealizm adını verdiği Descartes'inkiyle, Berkeley'in dogmatik idealizmine karşıt bir anlayış olarak ileri sürer.

Determinizm (Gerekircilik) - Nesne ve olgular arasındaki zorunlu bağıntıyı dile getiren bilimsel görüş. Determinizm, nesnel ve evrensel nedenselliğe dayanır.

Düalizm (İkicilik) - Herhangi bir alanda birbirlerine indirgenemeyen iki başlangıç olduğunu savunan öğretilerin genel adı.

Eleacılık (Eleatizm) - Eski Yunan düşüncesinde, Ksenofanes ve onu izleyenlerce geliştirilen öğreti. Bu öğreti birlik ve değişmezlik düşünceleri üzerine kuruludur.

Estetizm (Güzelcilik, Estetikçilik) - Öğretileri, gerçekliklerinden çok, güzelliklerinden ötürü benimseme eğilimi. Estetikçilik, akıl ve bilgiden yoksun bir duygu ölçüsünü kapsar.

Fenomenoloji (Olaybilim / Görüngübilim) - Nesnelerin bilgisine ancak özneden varılacağı savını gerçekleştirdiği ileri sürülen yöntem. Alman düşünürü Husserl'e göre nesnenin bilgisine ancak özneden varılabilir. Özne olmadan nesne de olamaz ve nesne ancak özneyle denenebildiği kadar bilinebilir. Bu deneme de ancak olay bilim yöntemiyle yapılabilir. Sübjektif idealizmin tipik bir örneği olan Husserl'in bu savı ve yöntemi çağdaş idealist akımları büyük ölçüde etkilemiştir.

Fideizm (İnancılık) - Bilginin yerine inancı koyan öğretilerin genel adı. Fideizm, tanrıya inanç yoluyla bağlanan ve deney alanının dışında kalan bütün metafizik öğretileri kapsar.

Freudculuk - Ruhla bilinci birbirinden ayıran Dr. Freud'un öğretisi.

Gölgeolaycılık (Fr. épiphénoménisme) - Bilinci, dış olayların yansıtıcısı sayan öğreti. Huxley, Clifford ve Hodgson gibi düşünürler, kaba materyalizm anlayışını ruhbilimine sokarak bilinci, sinir sisteminin işleyişine indirgemişlerdir.

İmmoralizm (Törelsizcilik) - Kabul edilmiş törenin yerine yeni töreler koymak isteyen töreci öğretilerin genel adı..

İrrasyonalizm (Usaaykırılık) - İnsanın bilme gücünü yadsıyan öğretilerin niteliği.

Kayracılık (Providansiyalizm) - Evrendeki bütün olayları tanrısal irade ve bağışla açıklamaya çalışan öğretilerin genel adı. Metafizik öğretilerin çoğu kayracıdır.

Klerikalizm - Din adamları erki ve bu siyasanın yandaşlığı. Gerçekte, anamalcılığın hıristiyan dini aracılığı ile propagandasıdır ve toplumculuğu önleme çabasından doğmuştur.

Konformizm - Kişisel görüşlerin verili koşullara uydurulması için çaba veren anlayış. Konformist, kendi görüşlerini daima egemen düşünceye göre düzenler.

Manicilik - Iran'lı Mani'nin, Yahudilik dışında bütün dinleri birleştirerek kurduğu ve iyilik ile kötülük karşıtları ilkesine dayandırdığı bir din.

Numen - Salt gerçek, nesnenin kendisi, bilinemez; kendinde şey . Kant'a göre bizler, ancak nesnenin görünüşünü, olayları bilebiliriz ve nesnenin kendisini, özünü asla bilemeyiz.

Obskürantizm (Bilmesinlercilik / Karanlıkçılık) - Belli sınıfların belli bilgileri bilmemeleri gerektiğini savunan siyasa. 1789 Fransız Devirimi'nden doğan özgür düşüncelere karşı koyanlara verilen ad. Genellikle bilimin (ışığın) yayılmasına engel olmak.

Ontoloji (Varlıkbilim) - Duyularla kavranamayan varlığın özdeksiz yapısını inceleyen idealist bilim. Metafiziğin bir dalı olarak geliştirilen ve metafizik yapısını değiştirmeksizin çeşitli anlamlarda kullanılan varlıkbilim deyimi, duyu dışı ve maddesiz bir varlık tasarımının temel yapısını, türlerini ve biçimlerini inceler. İdealizmin temel uğraşılarından biri olan varlıkbilim, gene idealistlerce, ama yerine aynı yapıda başka varlıkbilimler önerilerek eleştirilmiştir.

Otodeterminizm - Dış etkenlerden bağımsız olarak iç yasalardan hareketle gerçekleşen iradenin kendi kendini belirlediğini kabul eden öğreti.

Paralojizm (Bozuk mantık / Yanıltıcılık) - Yanlış tasım ileri sürmek. Alman düşünürü İmmanuel Kant'a göre yanıltıcılık, anlıksal bir kuruntudur. Örneğin insan, birlik anlamını kapsayan ben

deyiminden benliğin birliği sonucunu çıkarır ki bu aşkın bir yanıltmadır.

Phraseologie - Boş sözlerle oynama sanatı..

Piyetizm - 17. ve 18. yüzyılda usçu ve evrenselci din anlayışına bir tepki olan piyetizm, Proestanlığın gizemci bir biçimidir. Kişisel sezgiye ve sevgiye dayanan, dindar kişiyle Tanrısı arasında doğrudan bir bağ kurulmasını yeğleyen bir din akımıdır

Platonculuk - Antik çağ Yunan düşünürü Platon'un öğretisi. İdealcılık ve türcülük deyimleriyle de dile getirilir.

Psikopatoloji - Hastalıklarının ve nedenlerinin, ruhsal yaşantıda arandığı ve hastalık tarafından kaynaklanan ruhsal bozuklukların araştırıldığı bir psikoloji akımı.

Püritanizm - Katı ilkecilik, ahlakçılık.

Sekincilik (Kiyetizm) - Her türden eylemden el çekerek tanrılık düşüncesiyle sükuna kavuşmayı yeğleyen öğretilerin genel adı.

Solipsizm (Tekbencilik) - Sadece bireysel benin varlığını tanıyan aşırı idealizm.

Spinozacılık - 17. yüzyılın Hollandalı materyalist filozofu Benedict Spinoza'nın görüşlerine dayanan sistem. Spinoza'ya göre her şey, kendi nedeni olan ve "tanrı ya da doğa" ile özdeş bulunan tek bir evrensel tözün belirtisidir

Spiritüalizm (Ruhçuluk / Tinselcilik) - Evrenin ruhsal bir temele dayandığını ileri süren öğretilerin genel adı. Çağımızda idealizmle (düşüncecilik) de anlamdaş olarak kullanılan tinselcilik, varlığın bedenden bağımsız ruhsal bir yapı olduğu inancına dayanan metafizik bir görüşü dile getirir.

Stoacılık (Stoisizm) - Antik çağ Yunan felsefesinin kamutanrıcı ve özdekçi doğa öğretisi. Stoacılık, halka inmemiş olmakla birlikte, okur yazar sınıfları geniş çapta etkilemiş bir dindir. Stoa dininin ana ilkesi, doğa yasalarına boyun eğmek ve evrensel düzene uymaktır.

Sürrealizm (Gerçeküstücülük) - Fransız ozanı ve düşünürü Andre Breton'un ortaya attığı, sanatın hemen her dalını uzun bir süre etkileyen ve Alman düşünürü Husserl'in fenomenoloji yöntemine dayanan bir öğreti.

Tomacılık (Tomizm) - Hıristiyan felsefesinin skolastik döneminin önemli düşünürlerinden Saint Thomas'ın öğretisi. Augustinus'un izinden gelen gerici kampın akımı olan Tomacılık, entelektüelci, gerekirci (determinist) ve yazgıcıdır (fatalist). Felsefeden yararlanarak güçlendirilmeye çalışılan bir tanrıbilimciliktir. Thomas, Hıristiyanlığa Aristoteles'i kabul ettirmiş ve felsefe dilinin temellerini atmıştır. Thomas'ın *Summa Theologiae* adlı yapıtı, Katolik metafiziğinin en yüksek aşamasıdır.

Evrensel BİLİM, eski sayılar

Kış 2002 - Sayı 1

Bilimin Toplumsal İşlevi / *John Desmond Bernal*
Bilim ve Eylem / *Paul Langevin*
Felsefe ve Bilim / *Walter Hollitscher*
Uygarlık, Bilim ve Bilim İnsanı / *Arif Nacaroğlu*
İktisat Bilenin Sorumluluğu / *Cem Somel*
Yabancılaşma ve Bilimci Sorumluluğu / *Aydın Çubukçu*
Aydınlar ve Ekim Devrimi / *André Bonnard*

Bahar 2002 - Sayı 2

Bilimin Askerileşmesi / *John Kennedy - Charles Macleod*
Ekonomi, Teknoloji ve Askeriye / *Cem Somel*
İşçi Sınıfı ve Aydınlar / *Wolfgang Harich*
Bilimsel Üretim ve Bilimsel Üretime Müdahale / *Erkan Aydoğanoğlu*
Bilimin Yeri ve Görevi / *J. D. Bernal*
Biyografi: Frédéric Joliot-Curie
Stockholm Çağrısı
Dünya Barış Yandaşları Örgütü'nün İlk Dünya Kongresi Açış Söylevi
Fransız Komünist Partisi XII. Kongresi'ndeki Söylevi

Yaz 2002 - Sayı 3

Bilinemezciler, Kant ve Mach / *Maurice Cornforth*
Doğa Bilimleri ve İnsan Bilimleri / *Henri Wallon*
Genetik, Bilginin Metalaştırılması, Bilim Etiği / *İhsan Çaralan*
Doğabilimci Stephen Jay Gould / *Taylan Bilgiç*
Gün Bugündür / *Stephen Jay Gould*

Güz 2002 - Sayı 4

Mantıksal Atomculuğun Eleştirisi / *Maurice Cornforth*
"Madde Yok Oldu" / *Ladislaus Rudas*
Wittgenstein'in Felsefesi / *Maurice Cornforth*

Kış 2002 - Sayı 5

Bilim Faaliyetinde Birlik / *Henri Wallon*
Diyalektik Materyalizm ve Fizikokimya Bilimleri / *Francis Halbwachs*
Diyalektik Materyalizm ve Modern Bilim / *J. D. Bernal*
Matematik ve Gerçeklik / *Dr. Weimar Georg Klaus*

Bahar 2003 - Sayı 6

Psikanalizin Geleceği / *Dr. Victor Lafitte*
Psikanaliz: Gerici Bir İdeoloji / *Yazar kolektifi*
Diyalektik Materyalizm ve Psikoloji / *Henri Wallon*
Freudculuk, Sosyoloji, Psikoloji -1 / *İ. Sapir*
Psikanaliz: Ne Materyalist ne de Diyalektik / *Harry K. Wells*

Yaz 2003 - Sayı 7

Revize Edilmiş Psikanaliz: Erich Fromm / *Harry K. Wells*
Diyalektik Materyalizmin Işığında Bilinç / *S. İ. Rubinstein*
Freudculuk, Sosyoloji, Psikoloji -2 / *İ. Sapir*
Sovyet Psikolojisinin Gelişimi / *Prof. Dr. A. A. Smirnov*

Kış 2003 - Sayı 8

Sosyal Bilimlerin Sömürgeleştirilmesi / *Hilary Rose*
Evrimci Psikolojiden Kaçış / *Steven Rose*
Diyalektik Materyalizm ve Biyoloji / *Georges Teissier*
T. D. Lisenko "Çoktan Mahkum Edildi" Mi? / *Franz Krojer*
Sovyetler Birliği'ndeki Biyolojik Tartışma ve Gösterdikleri / *J. D. Bernal*

Sartre'ın, son yıllarda da yeniden moda olmadan "gündemde" olması, hep şu veya bu kitap/dergi/makalede anılması, alıntılanması, makalelerinin yayınlanması, romanlarının söz konusu edilmesinin esprisi işte, onun tema ettiği ama sübjektivist felsefesinden ötürü altında kaldığı sorunların, kapitalist toplumda sürekli yenilenerek üretilmesidir. İnsanların sürekli öznel dünyalarına itilmeleri, içlerine kapandırılmaları ve bu pozisyondan, yabancılaşmanın büyümeye devam ettiği dünyadan ancak tiksinti, korku, hiçlik ve mecalsizlik duymaları, gerçeklikten kaçmaları vb. vb. Bütün bunlar, gelip geçici değil; tersine, kapitalist topluma özgü ve ancak işçi ve toplumsal hareketin yükselmesiyle, yani insanların umutlanması ve özgüvenlerinin artmasıyla etkisi sınırlanan, ama hareketin geriye düştüğü ya da yenildiği koşullarda yine üste çıkan sorunlardır. Bunun için de zaten varoluşçuluk ve onunla birlikte Sartre, moda olmadan da hep mevcut olagelmiştir. Sinsiliğini de bu özelliğine, tehlikeli bir "kötü gün arkadaşı" olması özelliğine borçludur.

ISBN 975-6525-93-2
9 789756 525937