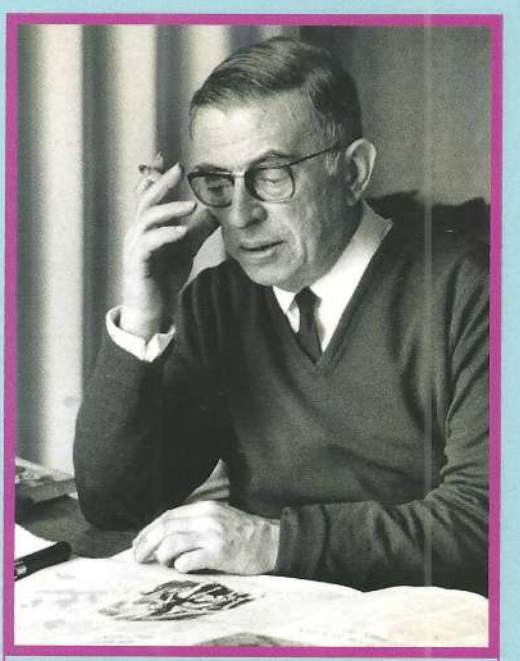
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 23 | SAYI: 92 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2020 | ISSN: 1303-7242



VAROLUŞÇULUK - I

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

VAROLUŞÇULUK - I

92

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yaygın süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 92
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Onur Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu
Oğuz Adanır, Ali Akay, Güçlü Ateşoğlu, Simten Coşar, Özcan Doğan,
Kurtuluş Kayalı, Ahmet Özcan, Armağan Öztürk, Ozgür Taburoğlu,
Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yönetim Yeri
Kültür Mah. Becerikli Sok.
No: 20/5 Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
İstanbul Şube
Narlıbahçe Sokağı, Özhekim Han,
No: 1/8 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 (212) 243 47 11
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Basım: 2000 adet
1 Haziran 2020

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Jean-Paul Sartre, 1968 (Fotoğraf: Gisèle Freund).
Arka Kapak Resmi: Jean-Paul Sartre, Litvanya, 1965 (Fotoğraf: Antanas Sutkus).

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ
Hasan Bülent Kahraman 11
Varoluşçuluğun Türkiye Serüveni:
Huzursuzluğun Varoluşçuluğu
Varoluşçuluğun Huzursuzluğu

U/MUTSUZLUK: KIERKEGAARD
Yasemin Akış Yaman 61
Benliğin Ölümcül Hastalığı:
Umutsuzluk

Søren Kierkegaard 89
En Mutsuz Olan
Συμπαρανεκρωμενοι için
Coşkulu Bir Konuşma
Cuma Toplantılarında
Sonuç Söylevi

"İNSAN ÖZGÜRLÜĞE MAHKÛMDUR": JEAN-PAUL SARTRE
Senem Kurtar 103
"*Özgürlük Tanrı Olma Arzusudur!*"
Jean-Paul Sartre'ın
Mutlak ve *Radikal* Mücadelesi

Ata Devrim 125
Sartre'ın Varoluşçuluk
Felsefesinin Eleştirisi

Hilmi Yavuz 143
Sartre ve 'Kün' Emri
[Varlık'ın Öz'den Önce Gelişi'nin
Eş'arî ve Mutezile Kelâmına Göre
Yeniden İnşası Üzerine Notlar]

HANGİ TAŞI KALDIRSAN
Cem Yavuz 151
Özgüvarlık ile Panánekomodin ¡

JASPERS
H. Haluk Erdem 159
Karl Jaspers ve "Mümkün
Varoluş"un Felsefesi

"ÖZ" VE "VAROLUŞ"
Necati Erbil Ertürk 175
Düşman Kardeşler:
Bilim ve Varoluşçuluk
Neden ve Nasıl Birbirlerine
İhtiyaç Duyarlar?

Kadir Pektezel 197
Varoluşsal İzdüşümün
İmkân Perspektifi

VAROLUŞÇU PSİKOTERAPİ
Ferhat Jak İçöz 217
Felsefeden Seans Odasına,
Oradan da Hayata:
Bir Varoluşçuluk Öyküsü

EDEBİYAT
Pınar Aka 239
Baudelaire ve Şiirin
Varoluş Biçimleri

Özgür Taburoğlu 251
Beckett Anlatılarında
Varoluş Sorunları



Auguste Rodin, *Danaid*, 1890.

YERYÜZÜNE HİÇLİĞİ GETİREN İNSAN

Varoluşçuluktan bütünlüklü ve yetkin anlamda söz edebilmek hiçbir zaman mümkün olmadı. Ünlü temsilcilerinin bugün tekil düzeyde karşılık görmesi ve hâlâ okunuyor olmalarına karşılık akımın etkisinin sürdüğünü iddia etmek de güçtür. Gelgelelim varoluşçuluk, düşünce tarihinin en ilginç güzergâhlarından biri olması sebebiyle her zaman dikkatleri üzerinde toplamayı başarmıştır.

Koşulları itibarıyla varoluşçuluk sağlıklı bir ortamda büyüyüp gelişmedi ve anlam yüklü bir dünyayı teneffüs etme şansına sahip olmadı. Doğal olarak saf ve steril kavramlarla burada tutarlı bir tablo sergilemekten ziyade özellikle çağın hastalık ve bunalımlarının –tıpkı dünyanın halihazırda yaşadığı salgın felaketi ve bunun yarattığı olumsuz koşullar gibi– bu tür bir düşünce üzerinde ne tarz etkiler bıraktığına bakmak daha uygun olacaktır.

Varoluşçuluk (egzistansiyalizm) bir *izm* ile tanımlanma tuhaflığını üzerinde taşımıştır ama o felsefi bir sistem kurma çabasında olmadı. Bilakis felsefi sistemlerin saçmalığını daha en baştan dile getirdi. İnsanın dünyayla kurduğu ilişki tarzında temel bir boşluk ve zayıflık gördü. Bu durum insanı her türlü kategori ve nesnelliğin dışında tutmayı zorunlu kılacaktı. Mutlak ve eksiksiz bir bilginin peşinden koşturmak yerine bir "hata felsefesi"nden yola çıkmak varoluşçuluğun özgün taraflarından biri olmuştur. Hata yapan, günahının bilincinde olan, kırılgan bir benliğe sahip, bir zırha bürünmeyen ve hiçbir yere ait olmayan köksüz bir insan tipi ele alınmıştır.

Karşımızda sıradan bir birey bulunmaktadır. Aynı zamanda o, "dünyaya fırlatılmışlığı", "yeryüzüne hiçliği getirmesi", tek başınalığı, çaresizliği, çevresinde olup bitenlere karşı sürekli bir bulantı duyma hali ve tatminsizliğiyle yepyeni bir kahramandır. Bir Godard filminde (*Vivre sa vie*) canlandırıldığı üzere bir fahişenin içtenlikli konuşması toplumun sahte değerlerinden, örneğin dünya tasavvuruna ilişkin her türlü bilgi avcılığına soyunmuş birinden çok daha fazla dürüstlük taşımaktadır. Nana "Bence yaptığımız her şey bizim sorumluluğumuzda. Özgürüz. Elimi kaldırıyorum. - Ben sorumluyum. Başımı çeviriyorum. - Ben sorumluyum. Mutsuzum. - Ben sorumluyum. Sigara içiyorum. - Ben sorumluyum, Gözlerimi kapıyorum. - Ben sorumluyum. Bazen sorumluluğumu unutsam da, hayat bu! Kaçışı yok bunun. Sonuçta her şey neyse odur. Mesaj mesajdır. Tabak

tabaktır. Adam adamdır. Ve hayat hayattır" derken varoluşçuluğun gösterişsiz bir tarifini sunmaktadır.

İlk bakışta "varoluş" sözcüğü olumlu bir çağrışıma gebedir. Kendini var etme, ortaya koyma, var olmak (*exister*) gibi insana dair üstün edimler belirir. Varoluşun özden önceye alınması bireye kendini hatırlama, kendi üzerinde düşünme, bir seçimde bulunma, sorumluluk üstlenme gibi imkânlar tanır. Ancak var olmanın koşulu olumsuzlamaktan geçer. Yalnızca her şeyi olumsuzlayarak var olabilirsiniz. Bu diyalektik sürecin de insanı kuşkuculuk, bireycilik, kötümserlik vb. ruh hallerine sürüklemesi, hiçliğe itmesi kaçınılmazdır.

Varoluşçuluğun farklı renk ve tonlara bürünmesi, varoluşçu düşünürlerin özgün bakış açılarını yorumlamayı gerekli kılar. Kierkegaard'da birey, Husserl'de anlam, Heidegger'de varlık, Sartre'da özgürlük ve hiçlik, Camus'de saçma ve yabancılaşma konuları öne çıkmaktadır. Varoluşçu düşünürler birbirlerinden kopuk adalara, daha doğrusu bir adalar topluluğuna benzetilebilir. Heidegger'de insan varoluşu merkeze tam olarak yerleşmez, daha çok dünyayı mesken tutmuş Dasein'ın bir yan kuvveti gibi çalışır. Kierkegaard'ın bireyi kaygı ve yoğun ironik göndermelerle varoluş sancısını duyumsar. Kierkegaard'ı izleyen Gabriel Marcel ise "varlığın gizemi" üzerinde duracaktır. Jaspers varlık felsefesinden hareketle felsefi antropolojinin önünü açmıştır. Husserl insan bilincinin "derin yapıları"nı kazıyarak Kant'tan sonraki klasik idealizm anlayışına yeni bir boyut katacaktır. Akımı temsil eden düşünürlerin –her ne kadar kendileri varoluşçu bir tanımdan sakınsalar da– zamanın ruhuna yönelik eleştirileri ve temel karşı çıkışları onları ortak bir varoluşçuluk potasında toplayacaktır.

Bunun ötesinde, varoluşçuluğun felsefeyi sokağa taşıdığı tespiti yerinde bir saptamadır. Belki de felsefe tarihinde hiçbir akım varoluşçuluk kadar popülerleşmemiş, halka inememiştir. Hareketin ortaya çıkış şartlarının ve düşünce tarzının akademik dünyadan farklı bir gelişim göstermesi bunda etkili olmuştur. Felsefe okumaya başlayan lise öğrencisinden daha geniş gruplara varıncaya değin, özgürlük, intihar, ölüm, kaygı, hiçlik, saçma, bulantı vb. temalar hemen her kesimin ilgisini çekmiş, zihinlerde bu kavramlar varoluşçu düşünürlerin yapıtlarıyla özdeş kılınmıştır. Felsefi tezlerin edebiyat, özellikle roman aracılığıyla işlenmesi ve kalabalıkların felsefi meselelere dâhil edilmesi bu akımı neredeyse bir moda haline getirmiştir. Gelinen nokta açısından bakıldığında ise varoluşçuluğun en güçlü olduğu taraflar aynı zamanda onun en zayıf yanlarıdır. İnsan yenildiği ölçüde bilinç kazanmıştır.

Taşkın Takış

GİRİŞ



André Malraux (1901-1976)

VAROLUŞÇULUĞUN TÜRKİYE SERÜVENİ: HUZURSUZLUĞUN VAROLUŞÇULUĞU VAROLUŞÇULUĞUN HUZURSUZLUĞU

Hasan Bülent Kahraman

GİRİŞ

Varoluşçuluk savaş sonrası Paris'te, özellikle "sol yaka" aydınları arasında etkili olmuş, felsefeci Jean-Paul Sartre'ın öncülüğünü yaptığı ve temel önermelerini kitapları ve makaleleri aracılığıyla oluşturduğu bir düşünce açılımıdır. Bir felsefe "ekolü" olup olmadığı konusunda tartışmalar baştan beri sürmektedir.[1] Doğrudan sistematik bir felsefe akımı veya okulu olduğunu söylemek güç. Bu yargı sadece felsefe planındaki kapsamı itibarıyla verilmiş bir yargı değil.[2] Daha sonra bizzat öncülerinin işaret ve kabul ettiği gibi Varoluşçuluk daha çok edebiyat yapıtları aracılığıyla kendisini

[1] István Meszaros, *The Work of Sartre: Search for Freedom and the Challange of History.* Londra: Monthly Review Press, gözden geçrilmiş yeni basım, 2012, s. 136-139.

[2] Amy M. Kleppner, "Philosophy and the Literary Medium: The Existentialist Predicament", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, cilt 23, No. 2 (Kış, 1964), s. 207-217.

ifade etmiş bir yorum alanı.[3] Büyük felsefi ideolojilerde olduğu gibi doktriner bir anlayışla geniş çaplı bir dünyagörüşü ve eylem önermesinde bulunmaz. Varoluşçuluk kökleri felsefe planında Heidegger, Merleau-Ponty ve Husserl'e kadar giderken geliştirdiği sözlüğün ana kavramlarını edebiyatın kapsadığı *durumlardan* çıkarmıştır.[4] Varoluşçuluğun yabancılaşma, bunaltı, bunalım, saçma, angajman, başkaldırı gibi kavramlarını kendisine eksen alan edebiyat metinleri felsefe tartışmaları planında dahi kuramsal metinlerin önündedir.

Bu bakımdan Varoluşçuluğu dünyada ve Türkiye'de bir *edebiyat yönelimi* olarak görmek yanlış sayılmaz. Hattâ doğrudan felsefi planda da Varoluşçuluk insan tekinin evrensel var olma gerçekliğini anlamak için bir yorum deneme ve girişimidir. Belli bir dönemde ortaya çıkmış, sistematik bir düşünce geliştiremediği için 1960'ların sonuna doğru terk edilmiştir. Bu akımın Türkiye'de yaşadığı serüven ise ilginçtir. Savaştan on yıl kadar sonra birbirinden farklı akımların yavaş yavaş su yüzüne çıkmaya başladığı bir dönemde Varoluşçuluk da birbirinden hayli değişik anlayışlarla entelektüel çevrelere girmeye başlamıştır. Önce çok daha soyut ve soluk bir biçimde gelişen ve adı hiç zikredilmeyen Varoluşçuluk kendisini bir "varlık" problemi olarak ifade etmiştir. Savaş sonrası dünyanın yıkıntılardan kurtulmaya çalıştığı ve "artık şiir yazılmaz" denen büyük trajedilerin içinde kendisine bir yer arayan insan tipi Türkiye'de de öne gelmeye başlamıştır. Ana kaynakların çevrilmesi daha sonraya kalırken bu kanavaya yerleşecek bazı romanlar belirleyici rol oynamaya başlamıştır.

O sıralarda kendisini uzaktan da olsa sezdiren İkinci Yeni şiiriyle Varoluşçuluk başlangıçta iç içe geçerek ilerlemiştir. Aynı dönemde Varoluşçu sayılabilecek bazı yönsemeler gösteren romanların yazarları da kısa süre sonra şiddetle reddedecekleri bu akımı sol bir anlayışla iç içe geçirme çabasındadır. Halbuki aynı yıllarda öne gelecek başka edebiyat metinlerinde daha *kültürel temelli* bir varlık sorunu da işlenmekteydi.[5] Bu süreç Varoluşçuluğun Türkiye'de bir entelektüel alan olarak görüldüğü geç 1950'ler ve erken 1960'lardan sonra da (giderek azalan bir hızla olsa bile) devam etti.

Ana hatlarını verdiğimiz görüntü ve yapı içinde Türkiye'deki Varoluşçuluk arayışlarını iki önemli aksta toplayarak ele almak ve irdelemek ge-

[3] Sartre'ın kendisi doğrudan edebiyat-felsefe ilişkisi üstünde düşünmüş bu konuyu özel olarak Varoluşçuluk içinden görme çabasına girmiştir. Bu konuda yazdığı makaleler çeşitli kitaplarda farklı adlar altında bir araya getirilmişse de ana kaynak şudur: Jean-Paul Sartre, *Edebiyat Nedir.* çev. B. Onaran, İstanbul: de Yayınevi, 1967.

[4] "Durum" (*situation*) kavramı Varoluşçuluk açısından önemlidir. Sartre düz yazılarını art arda yayımladığı kitaplarda toplarken hepsine genel üst başlık olarak *Situations* adını vermiş, farklı ciltleri numaralandırmakla yetinmiştir. Onun bu tutumu açıklayıcı ve göstergesel olmalıdır.

[5] "Kültür temelli varlık sorunu" kavramıyla ne ifade ettiğimizi yazının ilerideki bölümlerinde açıklayacağız.

rekir. Bunların ilki Varoluşçuluğun Türkiye'de *üç ayrı dönemde üç ayrı kategori halinde* teşekkül etmesidir. İkincisi Varoluşçuluğun *toplumsal düşünceden (social thought) ayrı ele alınmayacağıdır*. Aksine, ancak toplumsal düşünce evreleri izlenirse bu arayış da kendisine özgü ve özgül zemine oturtulabilir. Bu yazıda bu iki olguyu ele alacağımız gibi son olarak Varoluşçuluğun (sınırlarını çizdiğimiz koşullar içinde) Marksizmle ilişkisini de gösterecek ve neden 1960'ların ortasından sonra entelektüel çevrelerin bu akıma/düşünceye sırtını döndüğünü ortaya koyacağız.

I

1950 kuşağı, Türk edebiyatında Varoluşçulukla[6] doğrudan ilişkilendirilmiş bir yazarlar kuşağıdır. 1950'li yıllarda Attilâ İlhan'ın Baylan Pastanesi'ndeki masası çevresinde bir araya gelen bu kuşak sonradan çok farklı yönelimler içine girmiş, çok güçlü öykücüler çıkarmıştır. İlginç olanı bu kuşağın tanınan şairler ve öykücüler doğurmasına karşın hemen hiç romancı *çıkaramamasıdır*. Öykücüler arasında roman yazanlar vardır ve onlar da etkileyici yapıtlardır. Hemen belirteyim: bu isimlerin başında Demir Özlü gelir.[7] Sait Faik'ten sonra öyküyü doğrudan etkileyerek dönüştürmüş bu çok önemli yazarın romanları Türkçede yazılmış ilginç yapıtlar arasındadır. Fakat kısa, uzun öyküler hacminde yapıtlardır bunlar.[8] Ama edebî "mesleğini" *romancılıkla* tanımlayan kimse yoktur. Bu önemli bir olgudur. Bize her şeyden önce Varoluçulukla ilişkilendirilen bir dönemin ve edebiyatçı çevresinin romandan çok öyküyle meşgul olması ve bu düşünce ve kuram çerçevesinde ele alınan unsurların öykü olarak verilmesi ilginçtir. İlginç olduğu kadar da üstünde düşünülmesi gereken bir olgudur.

1950 kuşağının "oluşum" dönemi ve koşulları farklı yönsemeler göstermiştir. Şimdi bilhassa Erdal Öz ve arkadaşlarının yayımlanan bazı mektuplarından,[9] aynı şekilde Demir Özlü-Ferit Edgü mektuplaşmalarından[10]

---

[6] "Varoluş" "Varoluşçuluk" sözcüklerinin yazımı Türkçede sorunludur. Türkçede "varoluş" diye bir sözcük yok, ayrı yazıyoruz: "var oluş". Ama bir felsefe akımı/kuramı var: *Existentialisme* (Fr.) ve *Existantialism* (İng.). Bunu Varoluşçuluk şeklinde çeviriyoruz. Bu yazıda bu kurama dönük her türlü ifadede "Varoluşçuluk" sözcüğünü kullanacağım. "Existence" sözcüğünü de "varoluş" şeklinde karşılayacağım.

[7] Orhan Duru ve Ferit Edgü de "roman" yazmışlardır. Fakat onları, hattâ Özlü'nün metinleri de dâhil olmak üzere daha ziyade "*recit*"*-anlatı* olarak nitelendirmek gerekir. İleride gene değineceğimiz üzere bunları *novella* olarak tanımlamak da mümkündür.

[8] Öyküyü dönüştüren ikinci bir ad Oktay Akbal'dır. Akbal 1950 kuşağına mensup olmasa da gerek öykücülüğünün eğilimleri, gerek edebiyatçı olarak geliştirdiği dil, anlatım, öyküleme ve öyküye zemin olan düşünce sistematiği bakımından 1950 kuşağıyla birlikte düşünülebilir.

[9] Erdal Öz, Adnan Özyalçıner, Kemal Özer, *Arkadaş Mektupları*, İstanbul: Can Yayınları, 2019.

[10] *Özyurdunda Yabancı Olmak: Demir Özlü-Ferit Edgü Mektuplaşmaları*. İstanbul: Sel Yayınları, 2017. Türkiye'deki Varoluşçu edebiyatın 'yabancılık' üstüne kurulduğu çok iddia edilmiştir. Çok uzun yıllar sonra yazılmış mektuplara böyle bir adın verilmesi ilginçtir.

çok pastel bir tonda da olsa arka planını izlediğimiz bu dönemde Attilâ İlhan ilginç bir isimdir. Ondan daha ilginç olanı da sonradan Türk edebiyatında *Mavi Hareketi* olarak bilinen çıkıştır. Türk edebiyatında bir *Mavi hareketi*nin olup olmadığı tartışmalıdır.[11] *Mavi*, Ankara'da henüz üniversite öğrencisi olan bir grup gencin çıkardığı bir dergidir. Dergi 1952 yılı sonunda yayımlanır. Başlangıçta o dönemde hâkim olan Birinci Yeni şiire karşı daha "Anadolucu" bir yaklaşım benimsemiştir. Fakat Ahmet Oktay'ın değerlendirmesiyle "yamalı bohça" görüntüsündedir. Sağdan ve soldan yazarlar dergide yazı yayımlamaktadır. Oktay kendisinin "toplumcu" olduğunu belirterek ürün vermekten kaçındığını belirtir.

Nihayet 1953 yılında Attilâ İlhan'ın *Sokaktaki Adam* isimli ilk romanı yayımlanır. Roman edebiyat çevrelerinde büyük ilgi görür. O sırada *Mavi dergisi* Ahmet Oktay'dan yazı ister. Oktay, bu roman hakkında yazdığı eleştiriyi gönderir. Yazı dergide yayımlanır. Attilâ İlhan buna bir cevap verir ve dergiye bir de mektup yazar. Bunun üstüne dergi yöneticileri Oktay'dan Attilâ İlhan'la ilişki kurmasını ister. Ankara'dan İstanbul'a giden yazar, İlhan'la görüşür.

Attilâ İlhan o sırada Paris'ten dönmüştür. Kendi anlatımına göre o Paris yolculuğunda kendisine özgü bir estetik sentez geliştirmiştir. Bu sentez, toplumcu gerçekçi (o dönemde "sosyal realist" denmektedir) bir yaklaşımdır. Plekhanov estetiğiyle Atatürkçülüğü birleştirmeyi öngörmektedir. Buna bağlı olarak da İlhan, o dönemde hâkim Orhan Veli kuşağı şiirine şiddetle karşıdır. Bu şiirin "kaçak" bir şiir olduğunu, İnönü diktası altında biçimlendirildiğini, şiiri meydana getiren "derinlikli" unsurlardan uzaklaştığını, toplumcu olmadığını savunur. Bu görüşlerini dönemin dergilerinde yayınlar.

Gene kendi anlatımına göre "Maviciler" kendisinden bu görüşlerini anlatan yazılar yazmasını ister. O da derginin 1 Kasım 1954 tarihli sayısında "Sosyal Realizmin Münasebetleri Yahut Başlangıç" adlı yazısını yazar. Bunu diğer yazılar izleyecektir. O yazılarında İlhan kendisinden önceki kuşağı eleştirir. Hattâ kendisini bir parçası saydığı 1940 kuşağı Toplumcu Gerçekçi şairler de dâhil olmak üzere önceki kuşakları bu bağlamda yerer. İlhanın görüşleri çok sert, hacimli bir tartışma yaratır. Tartışma edebî

[11] Mavi "hareketi" öncelikle Attilâ İlhan'ın kendi yapıtlarından izlenebilir: Bunlar biyografik anlatılar olan, *Nam-ı Diğer Kaptan: Attilâ İlhan'ı Dinledim* (Söyleşi: Selim İleri, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2002); *Mavi Adam: Attilâ İlhan'la Söyleşiler* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2001) ve dönem içinde yazdığı yazıları toplayan *Gerçekçilik Savaşı* ve *İkinci Yeni Savaşı*'dır. Aynı şekilde *Mavi*'nin yazı kadrosunda yer almış ve Attilâ İlhan'la irtibatı sağlamış yazar ve şair Ahmet Oktay'ın anıları *Gizli Çekmece* de (İstanbul: Doğan Kitap, 2004) arka plan hakkında bilgi verir. Ayrıca bkz., Ayşe Ulusoy Tunçel, "Bir Genç Edebiyat Denemesi: Mavi Dergisi", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Y. 4, S. 7, Ocak-Haziran 2012, s. 113-160; "30 Yıl Öncesinden Bir Edebiyat Hareketi: Mavi Dergisi", *Milliyet Sanat*, Aralık 1982.

olmaktan uzaklaşır. Politik bir içerik kazanır. Dönemin sağcı dergileri ve yazarları İlhan'ı ve Mavicileri "kızıl"lıkla suçlar. Bunun üstüne Mavi dergisi 25. sayısında imzasız bir yazı yayımlar. Bu yazıda "dergimizin sosyal realizmle (Attilâ İlhan'ın geliştirdiği ve temellendirdiği kavram) bir ilişiği yoktur" denir. Attilâ İlhan'ın yazılarına ise sadece bu konudaki görüşlerin sergilenmesi için yer verdiğini söyler. Tartışmayı önceki kuşağı eleştirmenin doğru olup olmadığını sorgulayan bir soruşturmaya dönüştürür. Bu yazıyla birlikte Attilâ İlhan'ın görüşleri neredeyse kontrolünde olan bu dergide de eleştirilecektir.

Dergi bu soruşturmadan kısa bir süre sonra kapanacaktır. İlhan, yıllar sonra görüşlerini "öğrenmek" isteyen dergicilerin gelen baskılardan yıldıklarını, geriye çekilip sosyal realizmi reddettiklerini ve derginin bu nedenle kapandığını belirtecektir. Hattâ bu sürecin kendisine kurulmuş bir oyun olduğuna dikkat çekecektir. Gelişmelere bakılırsa İlhan'ın görüşleri doğrudur. Ahmet Oktay'ın tanıklığı da bu görüşleri doğrulamaktadır: yazıları isteyen gençler özellikle muhafazakâr eğilimli *Hisar* dergisinin saldırılarından sonra geriye çekilmişlerdir. Olağan sayılabilir bu tutum. Çünkü 1954 yılı Soğuk Savaşın artık hissedildiği bir dönemdir ve DP iktidarı giderek baskıcı bir yönetime dönüşmektedir. Baskının odağında ise sol vardır.

Bununla birlikte ve konumuz açısından önemli olan nokta şudur. Bu dergi çevresinde yer alan genç edebiyatçılar arasında Demir Özlü, Ahmet Oktay, Ferit Edgü, Yılmaz Gruda, Orhan Duru, Güner Sümer, Bumin Gaffar (sonradan sinema oyuncusu olarak tanınan Fikret Hakan) yer alır. Bu isimler aynı zamanda Varoluşçu etkiler, izler taşıyan 1950 edebiyatının da kurucu isimleri arasındadır. O zaman başta sorduğumuz soru büsbütün geçerlilik kazanıyor: böylesi bir ilişki ağından, ideolojik arka plandan ve çevreden gelen 1950 kuşağının Varoluşçulukla ilgilenmesi nasıl mümkün olmuştur?

Bu konudaki belirleyici cevabı Demir Özlü yıllar sonra vermiştir. Özlü'ye göre Mavi dergisinde iki boyut vardır. Bunlardan biri edebî verimlerdir. Özlü bunları savunur. Bu verimlerin, şiir ve öykü olarak, gerçeküstücülükten yararlanan onun otomatik yazıcılığına başvuran, gençlerin bilinçdışını aktardıkları metinler olduğunu belirtir. Bu yönüyle de *Mavi*'nin önemli, varlığını sürdüren bir dergi olduğunu belirtir. İkinci boyut ise Attilâ İlhan'ın savunduğu politik-edebî görüşlerdir. Özlü onlarla ilgili değildir. Hattâ derginin edebiyat tarihinde kuramsal yazılarla değil edebiyatla yer bulacağından söz eder ki,[12] özellikle İlhan'ın sosyal realizm görüşleri-

[12] Özlü'nün görüşleri için bkz., Demir Özlü, "30 Yıl Öncesinden Bir Edebiyat Hareketi: Mavi Dergisi", *Milliyet Sanat*, Aralık 1982, s. 44; Demir Özlü, "Güner Sümer ve Mavi Hareketi", Yazko Edebiyat, Mart-Nisan 1984, s. 145-148.

ni daha 1950'lerde eleştiren yazılar kaleme almıştır.[13] Benzeri bir görüşü Güner Sümer de savunacaktır. Sümer, İlhan'ın sosyal realizm görüşünü paylaşmadıklarını belirtir.[14] Hattâ İlhan'la eski yoldaşları Sümer ve Özlü arasında yeni bir polemik başlayacaktır.[15]

Söz konusu ayrışma, yani daha sonra 1950 kuşağında öne çıkacak ve kısmen *A dergisi* etrafında bir araya gelecek edebiyatçılarla Attilâ İlhan'ın kopması önemlidir. Bahsettiğimiz parçalanmadan sonra yollar çatallanmış, genç edebiyatçılar kendi ürünlerini inandıkları edebiyat doğrultusunda vermiştir. İlhan da görüşlerini savunmayı sürdürmüştür. İki taraf da birbirine dürüst davranmıştır. Kısa bir karşılaşmadan sonra gençler kendi yollarını seçmiş ve İlhan'a karşı fikirlerini geliştirmişlerdir. Yeni edebiyatı da bu doğrultuda oluşturacaklardır. Bu yeni edebiyat bir yandan İkinci Yeni şiir diğer yandan da 1950 kuşağı edebiyatçıları/öykücüleridir.[16]

1950'lerin ortasına denk gelen bu ayrışmadan sonra ve yeni hareketlerin biçimlendiği dönemde Türkiye'de önemli bir olay cereyan eder. 1957 seçimleri sonrasında DP iktidarı baskısını artırır, dayanılmayacak düzeylere çıkarır. İkinci Yeni Şiir olarak adlandırılacak akım bu baskı ortamında boy gösterir. Kendi içinde ayrı ve çok kapsamlı bir konu olan, tartışması bugün de süren, Türkiye'de modernist edebiyatın en uç örneklerinin verildiği bu akımın kat yerini belirttiğimiz olgu meydana getirir. Yazılan çok zor, çok kapalı şiirler başka bir amaçla, itkiyle mi yazılmıştır yoksa baskı döneminde şairlerin sözlerini açıklıkla söyleyememesinin sonucu mudur?[17] Baskı döneminin yeni şiirin şekillenmesinde bir rol oynadığı yadsınamaz. Öyle olmakla birlikte bu şiir, şiir semantiğinin, şiirsel bilincin, yazınsal yapının genişlemesinde de yadsınamaz bir rol oynamıştır.

1950 kuşağı edebiyatçıları da aynı yıllarda ürünlerini vermeye başlar. Kuşağın özellikle öne çıkan öykü alanındaki üç önde gelen ismi gerek Mavi dergisi gerek İstanbul'da Attilâ İlhan'ın yerleştiği Baylan Pastanesi

---

[13] Demir Özlü, "Düşünceye Dayanan Edebiyat", *Pazar Postası*, 8 Temmuz 1956, s. 7, 11.

[14] Güner Sümer, "Burası İstanbul", *Pazar Postası*, 19 Ağustos 1956.

[15] Tüm bu tartışmalar İlhan'ın şu iki kitabında yakından izlenebilir. Her iki kitabın da Türk edebiyatında geçmiş tartışmaları yansıtması bakımından eşi olmadıklarını belirtmek gerekir. Attilâ İlhan, *Gerçekçilik Savaşı*, İstanbul: Yazko, 1980; *İkinci Yeni Savaşı*. İstanbul: Yazko, 1983.

[16] 1950 kuşağı edebiyatçıları büyük bir küme oluşturur. Önde gelenler arasında Ferit Öngören, Kemal Özer, Onat Kutlar, Asım Bezirci, Edip Cansever, Konur Ertop, Demir Özlü, Erdal Öz, Doğan Hızlan, Ülkü Tamer, Ercüment Uçarı, Nezihe Meriç, Adnan Özyalçıner, Sennur Sezer sayılabilir ama bu listede bulunmayan değerli başka edebiyatçılar da mevcuttur.

[17] Bu tartışma için bkz. Yalçın Armağan, *İmgenin İcadı: İkinci Yeni'nin Meşruiyet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019. Bununla birlikte İkinci Yeni şiirinin en önemli ozanları ve kitaplarının yayımlanış tarihi tartışmaya bir katkı sağlayacaktır: Cemal Süreya/*Üvercinka* (1958), İlhan Berk/*Galile Denizi* (1958), Edip Cansever/*Yerçekimli Karanfil* (1957), *Umutsuzlar Parkı* (1958), *Petrol* (1959), Turgut Uyar/*Dünyanın En Güzel Arabistanı* (1959), Ece Ayhan/*Kınar Hanımın Denizleri* (1959), Ülkü Tamer/*Soğuk Otların Altında* (1959).

çevresinde bulunan Demir Özlü, Ferit Edgü, Orhan Duru'dur. Üç yazarın yapıtları da hemen hemen aynı zamanda yayımlanır: Demir Özlü/Bunaltı (1958), Ferit Edgü /Kaçkınlar (1959)/Bozgun (1961), Orhan Duru /Bırakılmış Biri (1959).[18] Verdiğimiz kronolojiden görüldüğü üzere bu kitaplar İkinci Yeni şiirin önde gelen yapıtları yayımlandıktan sonra basılmıştır. Böylece iki akımın birbiriyle iç içe geçtiğini söylemek gerekir.

Kuşak, arayışını bu üç yapıtın adına yansıtmıştır. Attilâ İlhan bilhassa Edgü, Duru ve Özlü'nün yapıtları hakkında çok sert eleştiriler yayınlayacaktır.[19] Aynı şekilde ve daha da sert olarak İkinci Yeni şiire karşı çıkar, onu "anlamsızlıklar sirki",[20] "bataklık",[21] "skandal"[22] olarak nitelendirdiği hacimli polemik yazıları yazar.[23] Edebiyat anlayışlarını kökten yanlış bulur. Edebiyatın toplumcu olması gerektiğini savunur. Bireyci kaçışlar içinde gördüğü ve artık "bunalım edebiyatı" olarak adlandırılan bu çevreye tepki duyduğu kadar edebiyatın kapalı bir üslup/söylem içermesi görüşünü de reddeder, onu da bireyci bir davranış diye tanımlar.

Türkiye'de Varoluşçulukla ilişkilendirilen, "bunalım edebiyatı"nın çabasını anlamak ve niteliklerini saptamak aynı dönemde gelişen başka bir edebiyat anlayışını da hızla gözden geçirmeyi gerektiriyor. Bu Mahmut Makal'ın *Bizim Köy* ve Yaşar Kemal'in *İnce Memed* romanlarının yayımlanmasıyla birlikte başlayan, çoğu Köy Enstitüsü mezunu ve *Varlık* dergisi çevresinde toplanan yazarların meydana getirdiği bir edebiyat yaklaşımıdır. *Bizim Köy* 1950 yılında yayımlanmıştır. Yazarı o sırada fiilen köy öğretmenliği yapmaktadır. Sonradan kitabı hazırlayacak "not"larını 1947'den itibaren dergiye göndermektedir. Dağınık bu notlar bir kitap olarak toplandığında edebiyat, siyaset ve düşünce dünyasına bomba gibi düşer. Çünkü kitap özü itibarıyla "tanınmayan" bir köy ve köylü dünyasını anlatmaktadır.

Yapıt, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* isimli romanından sonra toplumsal bilinçte en büyük yankıyı oluşturmuş, "gitmesek de gelmesek de/ O köy bizim köyümüzdür" diyen Cumhuriyet idealinin çok dışında bir çerçeve çizmiştir.[24] Ayrıca o yıl kurucu, otoriter siyasal parti CHP yönetim-

---

[18] Attilâ İlhan'ın kendisi de buna değinir: *İkinci Yeni Savaşı*, s. 219.

[19] Attilâ İlhan, "Bunaltı ve Ötesi", *İkinci Yeni Savaşı*, s. 195-198; "Bırakılmış mı Bırakmış mı?", *age.*, s. 189-194; 'Çılgınlığın Kapısını Zorlamak ya da Kaçkınlar Üzerine', *age.*, s. 199-205.

[20] Attilâ İlhan, *İkinci Yeni Savaşı*, s. 41.

[21] Attilâ İlhan, *İkinci Yeni Savaşı*, s. 127.

[22] *Age.*, s. 162.

[23] *İkinci Yeni Savaşı* bu yazıların derlendiği kitaptır.

[24] Köy ve köycülük Cumhuriyet'in baştan beri çok önem verdiği kavramlar arasındadır. Ama diğer birçok kavram gibi bu kavramların kökeni de İkinci Meşrutiyet döneminin düşünce hareketleri içindedir. Bu konuda bkz. Asım Karaömerlioğlu, *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

den uzaklaşmış, büyük köy hareketini başlatacak DP iktidara gelmiştir.[25] *Bizim Köy* bir tür çalışma programı gibi de görülmektedir.[26] Makal'ın çıkışı bir birikimi işaret eder. *Köy edebiyatı* diye bilinen akımı başlatır. Akımın önde gelen yazarlarının yapıtları ve yayın tarihleri "dönemin ruhu" hakkında bilgi verecektir: Fakir Baykurt/*Yılanların Öcü* (1954), Yaşar Kemal/ *Sarı Sıcak* (1952), *İnce Memed* (1955) (yazımına 1947 yılında başlanması özellikle ilginçtir), *Teneke* (1955), Talip Apaydın/*Sarı Traktör* (1958). Bu isimler 1970'lerin ortasına kadar sürecek köy edebiyatı anlayışını (aralarındaki tüm farklara rağmen) kuran ve sürdüren isimlerdir.

Köy edebiyatının bazı izleklerinden söz edilebilir. Bunlar ilerici köy öğretmeni-gerici imam, ağa, muhtar ekseninde cereyan eden romanlardır. Aralarında Yaşar Kemal'in konusu mekân olarak köyde geçmesine rağmen bu sistematiğe hiç girmeden trajik insanı doğası ve kendi psikolojisi içinde anlattığı *Orta Direk*, *Ölmez Otu*, *Yer Demir Gök Bakır* gibi romanlar mevcuttur ama özellikle *İnce Memed* tam da verdiğimiz şemaya uyar: Memed ağalığa başkaldıran bir köylüdür.[27] Bu edebiyat Türkiye'de sol/Marksist/ toplumcu bir edebiyat olarak sunulmuştur. 1950 kuşağının veya "bunalım edebiyatı"nın öne çıktığı, genç yazarların kitaplarıyla biçimlendiği bir dönemde hattâ Varoluşçuluk sözlerinin kulağa çarptığı bir sırada bu edebiyatın *hâkim edebiyat* niteliği kazandığı muhakkaktır.

1950 edebiyatı bu konuda ele aldığımız dönemde bir değerlendirmede bulunmaz. Sonradan yapılan bazı değerlendirmelerde bu konuya dokunu-

---

[25] Bu hareketin ayrıntıları şu kitapta ele alınmıştır: Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II: 1920-1960.*

[26] Burada geçerken üstünde durulmayan bir noktaya değinelim. Bu yazılar Varlık dergisinde, kitap da Varlık Yayınlarında çıkmıştır. Kurucusu Yaşar Nabi Nayır tartışmasız bir Cumhuriyetçi, CHP'li ve Atatürkçüdür. Dergisini daima bu çizgide ve Batılılaşma doğrultusunda örgütlemiştir. Birinci Yeni şiirin kaynağı Varlık dergisidir. O ekolü destekleyen, dilde özleşmeciliği savunan Nurullah Ataç öncelikle bir Varlık yazarıdır. Aynı Yaşar Nabi'nin cumhuriyet/CHP dönemi köy politikalarını dolaylı da olsa bu kadar derinden eleştiren hattâ yeren ve yaralayan yazıları ve kitapları yayımlaması şaşırtıcıdır. Benzer bir durum da Attilâ İlhan için geçerlidir. İlhan'ın İkinci Yeni şiiri ve Nurullah Ataç'ı eleştiren yazıları da büyük ölçüde Varlık'ta çıkmıştır. Bütün bunlar sadece Nayır'ın bir editör olarak önemini göstermekle kalmaz, Atatürkçü düşüncenin bükleri, menderesleri, dönemeçleri bakımından da üstünde düşünülmesi gereken bazı ip uçlarını barındırır.

[27] Konusu köyde geçen, doğrudan köylünün anlatıldığı romanlar bu kadarla sınırlı değildir. Özellikle Kemal Tahir'in 1960'ların başına kadar 1950'ler boyunca yazdığı ve yayımladığı tüm romanları doğrudan köy ve köylüler çevresinde geçer: *Göl İnsanları* (1955), *Sağırdere* (1955), *Körduman* (1957), *Rahmet Yolları Kesti* (1957), *Yediçınar Yaylası* (1958), *Köyün Kamburu* (1959). (Serinin son romanı gene köyde geçen, esasen mülkiyet ilişkilerini irdelediği *Büyük Mal* 1970'te yayımlanmıştır.) Buna karşılık Kemal Tahir yukarıda belirttiğimiz "şema"nın çok dışında kalan dikkatlerin ve sorunlaştırmaların "köy" yazarıdır. Bu nedenle adı hemen "köy edebiyatı" zümresinde anılmaz. Bu doğru bir tutumdur. Hattâ *Rahmet Yolları Kesti*'de, bir mânâda Yaşar Kemal'in yücelttiği İnce Memed'in başkaldırısını haydutluğun bir sosyal pozisyon olmadığını vurgulayarak "ön-eleştirmiştir". Fakat Kemal Tahir daha çok 1960 sonrasında ele aldığı tarih konularıyla irdelenmiştir. Bu bakımdan yeni bir değerlendirmeyi beklemektedir.

lur. Her şeyden önce bunalım edebiyatı kent kökenli gençler tarafından yaratılmaktadır. Kent daha çok İstanbul'dur. (Sadece Onat Kutlar'ın *İshak* isimli öykü kitabındaki metinlerin anlattığı mekân Gaziantep'tir.) Kentte bunalan, yolunu arayan, kişiliğini keşfeden, kimliğini irdeleyen insanlardır ele alınan tipler. Nitekim Demir Özlü bu durumu,1950 kuşağı için de geçerli olan ilkeleri *Mavi*'de yayımlanan öyküler bağlamında çözümler: "*Mavi'nin yazınsal metinlerinde, ne o dönemin yalınkat gerçekçi anlatımının ne şive taklidinin, ne de köylülüğün zerresi vardır. Tersine coşku, yenilik, yazınsal üslûp, simgeler, bilinçaltı, eğretilemeler ve benzetmeler vardır.*"[28] Bu tespiti derinleştirir ve öykülerin aynı zamanda romantik, nostaljik ve Gerçeküstücülükten etkilenen (Özlü doğrudan "Gerçeküstücü olduklarını" belirtir) bir anlayışa yaslandığını vurgular.

Durum çok açıktır: edebiyat iki koldan akmaktadır. Bir yanda neredeyse "oda edebiyatı" ("oda müziği" gibi) olarak görülebilecek "bunaltı" edebiyatı, diğer yanda toplumsal açılımları olan, siyasal planda tartışılan, sesi çok yüksek köy edebiyatı. Bu edebiyatı *majör*, bunalım edebiyatını *minör* edebiyat olarak nitelendirmek mümkündür.[29] Bunalım edebiyatı Attilâ İlhan'dan tam da bu nedenle, aşırı derecede bireyci oluşuyla, insandan ve toplumdan korkan tiplerle yüklü olmasından ötürü eleştiriler alırken bu karşı çıkış söz konusu gençler grubunun sol çevrelerde eleştirildiği anlamına da gelebilir.

Ana hatlarını verdiğimiz yapı iki ileri özellik taşır. Birincisi, İlhan, kaba bir "narodnizm" (köycülük) güden edebiyatı da gene alabildiğine sert şekilde eleştirecektir.[30] Bu eleştiriler 1960'lı yıllarda devam eder. 1970'lerin ortasında asıl tartışma patlayacaktır. İlhan'ın *Yeni Gündem* gazetesinde köy edebiyatı hakkında açılan soruşturmaya verdiği yanıtı romancı Fakir

---

[28] Demir Özlü, "Güner Sümer ve Mavi Hareketi", s. 146.

[29] Minör edebiyat Deleuze-Guattari ikilisinin getirdiği ve bir dilin hâkim tonlarının ve kullanımının dışında kalan açılımlarını tayin etmekte kullandığı bir kavramdır. Deleuze'ün yorumuna örnek verdiği yazar Kafka'dır. (Bkz. Gilles Deleuze-Félix Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat için.* çev. Ö. Uçkan - İ. Ergüden. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.) Fakat düşünürlerin getirdiği tanım çerçevesini aşacak bir anlam verilerek kullanılabilir. Ana akım dışında kalan, edebî kanona girmeyen, hâkim tutumu benimsemeyen tüm edebiyat tarzları minör edebiyat olarak nitelendirilebilir. Bu yorum için bkz. Hasan Bülent Kahraman, *Post-Entelektüel Dönem ve Edebiyat.* İstanbul: Agora Kitaplığı, 2009, s. 172-175.

[30] Bu eleştirileri İlhan "İkinci Yeni Savaşı" "yaptığı" günlerde geçerken dile getirir. Daha sonra *Faşizmin Ayak Sesleri* isimli kitabını (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975) oluşturan ve büyük ölçüde İzmir'de yayımlanan *Demokrat İzmir* gazetesinde yazdığı kısa yazılarda ele alır. Bunlar daha çok polemik yazılardır. *Hangi Sol* isimli kitabının 1970'te yapılan ilk basımında (İstanbul: Varlık Yayınları, 1970.) konuyu Dostoyevski bağlamında uzun bir bölüm halinde işler. (Gene bir edebiyat dergisi olan, Kemalist-Cumhuriyetçi ve tartışmasız şekilde Köy Enstitülerini savunan, köy edebiyatının zemini olan Varlık Yayınlarının böyle bir kitabı yayımlaması ayrıca dikkat çeken bir konudur.)

Baykurt karşılar. İlhan ona sert cevaplar verir. Bu cevapların/yazıların, yaklaşık 20 yıl devam etmiş ve zaman içinde gitgide zayıflayarak, şematik hale gelmiş köy edebiyatını sona erdirdiği söylenebilir.[31] Bu tutumun açıklaması şudur: 1960'larda yani 1950 kuşağının yapıtlarını üreterek hacim kazandığı yıllarda eğer bu çevreye yöneltilen eleştiriler "sol" ve onun köycülük yaklaşımlı tutumundan geliyorsa İlhan ve bir kesim sol o çevreyi eleştirerek onların yönelttiği değerlendirmeleri yok saymaktadır. Bununla birlikte 1960'lar belli çevrelerde İkinci Cumhuriyet veya Yeni Kemalizm olarak değerlendirilir. O noktadan başlayarak 1960'lar Türk edebiyatında 1980'lere kadar sürecek şekilde çok açık ve sert bir sol eğilim içindedir. 1950 kuşağının bu dalgalanmada geriye itildiği muhakkaktır. Her zaman nispeten minör kalmış bu edebiyat 1960'larda yerini İkinci Yeni şiire bırakmıştır.[32]

Sol bakımından değinilecek bir başka nokta şudur. İkinci Yeni şiir muhtemelen İlhan'ın salvoları altında ve onun daha önce yazdığı *Dost*, *Seçilmiş Hikâyeler* ve *Yeditepe* dergisinde bir "grup" hareketi olarak başladığı için doğrudan solla ilgili bir açıklaması, kararı veya yaklaşımı olmamıştır. Ama zamanla iki önemli dönüşüm yakalanabilir. Birincisi, akımın önde gelen şairleri kendilerini yavaş yavaş ve belirsiz de olsa solda konumlandırmışlardır.[33] Bu doğaldır. İkinci Yeni yaklaşıma zemin oluşturan tüm parametreler ve kaynaklar hemen "sol" denemese de Batılıdır. Belki Türkiye'de zamanla, özellikle 1980/90 sonrasında Batılı bazı değerlerle sağ/muhafazakâr değerleri birleştiren akım ve anlayışlar görülmüştür ama o dönemde bu ayrışma çok daha netti. İkinci Yeni şiirin sol denemese bile "muhafazakâr" olmadığı da açıktır. Ayrıca *Pazar Postası* kendisini solda ilân etmiş, sosyalizm hakkında makaleler yayımlamaktadır.[34]

---

[31] Bu yazılar için bkz. *Hangi Sol*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 3. basım, 1980, s. 208-228. (Burada geçerken şuna değinelim: İlhan, edebiyat dünyasını ilgilendiren bu yazılarını sonradan sol konusundaki görüşlerinin biçimlendirdiği yazılardan oluşan kitabına almıştır. Böylelikle politik bakış açısının edebiyata öncel olduğunu zımnen ifade etmiştir. Buna karşılık *Hangi Sol*'un birinci basımında irdelediği Dostoyevski, Rusya ve köylülük konusunu ileriki yıllarda *Hangi Edebiyat* kitabına taşımış, *Hangi Sol*'un daha sonra yapılan basımlarından çıkarmıştır. Zihniyet izlekleri bakımından bu tutumun önemli olduğu kanısındayım.)

[32] İkinci Yeni'nin asal yayın organı Memet Fuat'ın yayımladığı *Yeni Dergi*'dir. İlk sayısı Ekim 1964'te yayımlanmıştır. Bu dergi hakkında hiçbir çalışma yapılmamıştır. Oysa böyle bir çalışma çok yararlı olacaktır.

[33] Sağda görülen tek şair Sezai Karakoç'tur. Karakoç, Cemal Süreya, Tevfik Akdağ ve Ece Ayhan'la Mülkiye'den arkadaştır. İslâmi bir çizgide ilerlemiş daima bu çizgideki hassasiyetini korumuştur.

[34] Dönemin zihinsel karmaşasını, kavram bulanıklığını ve konum zıtlıklarını anlamak bakımından İkinci Yeni hareketin başladığı veya serpildiği yayın organı *Pazar Postası*'nın konumunu, içeriğini ele almak önemlidir. Bkz. Ferhat Korkmaz, *İkinci Yeni Limanı: Pazar Postası*, Konya: Salkımsöğüt Yayınları, 2. basım, 2012.

Buna rağmen bu kesim İlhan (ve çevresi) tarafından toplumcu olmadığı için hattâ zaman zaman yazılarına sıçrayan bir sözcükle söylersek "halkla" ilişkili olmadığı için reddedilmiştir. Buna karşılık başka bir açıdan bakılırsa İlhan'ın sol değerleri Türkiye'de muhafazakârların benimsediği kavramlarla iç içedir ve güçlü bir şekilde örtüşür.[35] İlhan da bu çizgisini zaman içinde geliştirir. İkinci nokta şudur. İkinci Yeni adı, ilk kez Muzaffer Erdost tarafından *Son Havadis* gazetesinde 19 Ağustos 1956 tarihinde yayımlanan yazıda kullanılır. Erdost daha sonraki dönemde de bu şiiri savunur. Hattâ 1959'da (?) bir yayınevi kurar ve yeni şiirin iki çok temel yapıtını bu yayınevinden yayımlar.[36] Erdost'un o dönemde solda bir noktada durduğu bellidir fakat sol düşüncesi henüz daha sonraki dönemleri ölçüsünde somutlaşmamıştır. Zamanla Erdost sol düşünce açısından çok farklı bir noktaya ulaşacak ama İkinci Yeni şiir konusunda başlangıçtaki konumunu sonuna kadar (hattâ İkinci Yeni şairlerinden daha fazla) savunacaktır.[37] O savunularında bir tek noktayı vurgulayacaktır. Erdost genellikle "anlamsız şiir" olarak tanınan, tanımlanan İkinci Yeni şiirin bu özelliğini ilk saptamış, önermiş kişi olarak görülür. Erdost ise anlamsız şiiri savunmadığını, şiirin "anlamsızlığı kadar özgür" olduğunu vurgular.

Diğer nokta şudur. 1950 kuşağının bazı yazarlarıyla İkinci Yeni şiirin yolları kesişiyor ve o edebiyatçılar bu harekette yer alıyordu. Eşzamanlı olarak veya daha sonra bu isimlerin bazıları 1950 kuşağının önde gelen adlarına dönüştü. 1950 kuşağıysa başlangıçta Varoluşçu, bunalım edebiyatçıları gibi belli sıfatlarla tanımlansa da daha sonraki bir tarihten başlayarak kendisini solda konumlandırmıştır. 1950 kuşağı öykücüsü Adnan Özyalçıner bu konudaki görüşlerini açıkça belirtmiş, kendilerini toplumsalcılıkta örgütlenmiş yazarlar olarak tanımlanmış, örgütlenmenin de *a* dergisinde

---

[35] Türkiye'de sol olduğunu söyleyen çevrelerin halkçılık bağlamında veya doğrudan bir sol tutum içinde dile getirdiği kavramlarının muhafazakâr/sağ çevrelerde öne sürülen kavramlarla arasındaki ilişki, benzerlik ve yakınlık başlı başına bir inceleme konusudur ve toplumsal düşünce açısından hiç ele alınmamıştır.

[36] Bu yayınevi Açık Oturum Yayınevidir. Yayımladığı kitaplarsa Ece Ayhan'ın *Kınar Hanımın Denizleri*, Turgut Uyar'ın *Dünyanın En Güzel Arabistan*'ı, Fethi Naci'nin *Gerçek Saygısı*'dır. (Naci başlangıçta savunduğu ve toplumcu gerçekçiliği benimsemiş görüşlerini zamanla yitirecek ve İkinci Yeni şiiri destekleyecektir. Attilâ İlhan kendisini "Bir Hazin Başkalaşma" ve "Yar Bana Bir Eğlence" başlıklı yazılarda kıyasıya eleştirecektir. Bkz. *İkinci Yeni Savaşı*, s. 126-142.)

[37] Erdost kardeşi İlhan Erdost'la birlikte Sol ve Onur yayınevlerini kuracak, bunlar aracılığıyla Marksist klasikleri Türkçeye kazandıracaktır. 1980 yılında kardeşinin 12 Eylül cuntasının işkencesiyle öldürülmesinden sonra adına onun adı olan İlhan'ı ekleyecektir. İkinci Yeni konusunda yazdığı yazıları bu adıyla bir kitapta toplayacaktır: Muzaffer İlhan Erdost, *İkinci Yeni Yazıları*. Ankara: Onur Yayınları, 1997. Bu konudaki yazıları ayrıca şu kitapta da mevcuttur: *Şiirin U Dönüşü*. Ankara: Onur Yayınları, 2009. Erdost ve ikinci yeni ilişkisi konusunda bir değerlendirme için bkz. Hasan Bülent Kahraman, "Muzaffer İlhan Erdost ve İkinci Yeni", https://t24.com.tr/yazarlar/hasan-bulent-kahraman, 30 Mart 2020 günü ziyaret edildi.

gerçekleştiğini belirtmiştir.[38] Hattâ daha ileri giden şeyler de söylemiş, hareketi "örgütlü başkaldırı" olarak nitelendirmiştir. Özyalçıner'in bu konumlandırması 1950 kuşağını esasen 1970'lere taşıyan bir anlayışla biçimlenmektedir ve elbette çeşitli nedenlerle kabul edilemeyecek bir görüştür. 1970'lerdeki bazı görüş ve yaklaşımların 1950'lere ait sayılması, *a* dergisinin kapanıp yeniden açılmasına rağmen homojen ve kesintisiz, sürekli bir hareket olarak nitelendirilmesi kabul edilemez. Gene de bu değerlendirme belli bir "niyeti" yansıtır ki, o da önemlidir.

Bu durumda sorun şurada düğümleniyor: Varoluşçuluğun 1950 kuşağındaki yeri neydi? İkinci bir soru da şu: Türk edebiyatında Varoluşçuluk diye adlandırılabilecek sürekli (veya kesikli veya prototipik) bir hareketten söz edilebilir mi?

II

Varoluşçuluğun bir felsefe olarak Türkiye'deki serüveni hakkında fazla bir şey söylemek olanağı bulunmuyor. Dolayısıyla acele bir yargı getirmek gerekirse Varoluşçuluğun Türkiye'de prototipik bir hareket olduğunu veya *quasi* bir hareket halinde seyrettiğini saptamak gerekir. II. Dünya Savaşı dolaylarında kurucusu kabul edilen Fransız düşünür Jean-Paul Sartre'ın yapıtları ve yazılarıyla kendisini gösteren bu okulun kökenleri gene Sartre'ın referanslarıyla genişlemiştir.[39] Nietzsche, Kierkegaard ve Heidegger akımın öncüleri kabul edilmiştir.[40] Fakat bu *a posteriori* bir okuma ve değerlendirmedir. Kierkegaard'ın "tekil birey"i, Nietzsche'nin nihilizmi fakat özellikle Heidegger'in "Dasein" kavramı Varoluşçuluğun kendisini temellendirmesinde kritik kavramlardır. II. Dünya Savaşı'nın getirdiği yıkım, özellikle 5 milyon Yahudinin toplama kamplarında yok edilmesiyle yaşanan soykırım Sartre'ın ve çevresinde yer alan edebiyatçıların "varlık" ve "varoluş" kavramına yeni bir anlayışla yaklaşmasında ana etkendir.[41] Bu nedenle, Varoluşçuluğun entelektüel bir kavramdan hareketle oluşturulmuş, *sistematik* çözümlemeleri muhakkak ki mevcut olan fakat büyük kapasitesini edebiyatla meydana getirmiş bir felsefe olduğunu belirtmek gerekir. Öte yandan Heidegger'in Husserl'le olan ilişkisi ve bilhassa bu

[38] "1950 Kuşağının Yaptığı Örgütlü Kalkışmaydı", *Gazete Duvar KitaP.* Sayı 82, Yıl 2. https://cdn3.andyayincilik.com/dergi/kitap_dergi_2019-82.pdf. 1 Nisan 2020 günü ziyaret edildi.

[39] Sartre'ın ve Varoluşçuluğun bir kamusal aydın olarak ortaya çıkışını şu yapıt çok iyi temellendirmektedir: Patrick Baert, *The Existentialist Moment: The Rise of Sartre as a Public Intellectual*, Londra: Polity, 2015.

[40] Şu antoloji söz konusu kaynakları kapsamaktadır: ed. Gordon Mariona, *Basic Writings of Existentialism*, New York: Modern Library, 2007.

[41] Bu konu şu kaynakta izlenebilir: David Drake, *Intellectuals and Politics in Post-War France*, Londra: Palgrave Macmillan, 2001.

düşünürün *yönelimsellik* (intentionality) kavramını geliştirmesi gene Varoluşçuluğun çıkış noktası olarak görülebilir.[42]

Husserl'in getirdiği kavramla birlikte ele alınırsa Varoluşçuluğun en dip noktasında Descartesçı rasyonaliteye, onu açıkça reddetmeden, bir karşı çıkış olduğu söylenebilir. Descartes'ın, Varoluşçulukta, Husserl'in yadsıması ölçüsünde bile açıkça reddedilmemesi, varlık-öz tartışmasına yeni bir zemin oluşturma arayışı nedeniyledir. Bu arayış sonunda kendisini Sartre'ın ana tanımında bulacaktır: *varoluş özden önce gelir.*[43]

Bu çok tartışmalı kavramlaştırma Türkiye'de ne kadar anlaşılmıştır sorusunun cevabı hayli muğlâk olmalıdır. Çünkü Varoluşçuluğun sistematik bir şekilde Türkiye'ye ithal edildiğine dair elimizde bir gösterge bulunmuyor. Söylediklerimizin kanıtı çok açık şekilde ortadadır: Sartre'ın ana felsefe kitabı olan *Varlık ve Hiçlik* Türkçeye ancak 2009 yılında çevrilmiştir.[44] Bu çeviri dahi kendi içinde bizzat çevirmenleri tarafından tartışılmıştır. Kitabın özgün adı *L'être et le Neant*'dır. Buradaki "être" (olmak) sözcüğü Türkçede "varlık" sözcüğüne dönüştürülmüştür. Çevirmen Turhan Ilgaz konunun daha 1960'lardan beri gündeminde olduğunu belirtmekte, kitabı ilk kez çevirmeyi düşündüğünde yayıncı Memet Fuat'ın "ismini nasıl çevireceksiniz" diye sorduğunu ve sorunun el'an (2009 yılı) geçerli olduğunu vurgulamaktadır.[45]

Ilgaz son derecede önemli bir anekdot aktarmaktadır. Çünkü, 1960'lar, Türkiye'de (dünyada da) Varoluşçuluğun bir "akım" olarak etkinliğini en üst düzeye çıkardığı dönemdir. Ahmet Oktay bu gerçeği açıkça dile getirmektedir:

> Hem yasalar hem de bilgi düzeyimizin eksikliği dolayısıyla, benim kuşağım o yıllarda Marksist terminolojiyi değil, belirgin biçimde Varoluşçuluğun sözlüğünü kullanıyordu: Seçme, özgürlük atılmışlık, hiçlik vb. Sartre'ın en sevdiğimiz sözü "Cehennem başkalarıdır" sözüydü.[46]

Oktay'ın saptamasıyla Ilgaz'ın anekdotundaki Memet Fuat sorusu örtüşmektedir. Oktay Varoluşçuluğu kullanmakta, bunu birkaç kavram etrafında

---

[42] Aradaki ilişkiler konusunda bkz. *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1984.

[43] Varoluşçuluğun neredeyse ana "motto"su olan bu ifadeyi Sartre ilk kez 29 Ekim 1945'te verdiği bir konferansta kullanmıştır. Konferans 1946'da yayımlanmıştır. Metin birçok kaynakta bulunabilir. Fakat konferansı bütün kaynaklarıyla birlikte irdeleyen edisyon şudur: Jean-Paul Sartre, *Existentialism is a Humanism*, New Haven: Yale University Press, 2007.

[44] Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Esen. İstanbul: İthaki, 2009.

[45] Bkz. "Varlık ve Hiçlik güç bela Türkçeleştirildi". http://www.haber7.com/kitap/haber/413272-varlik-ve-hiclik-guc-bela-turkcelestirildi. 30 Mart 2020 günü ziyaret edildi.

[46] Ahmet Oktay, "Şair Dünya Görüşünden Kopamaz", *Yasak Meyve*, No 2, Mart-Nisan 2003.

kurgulanmış bir düşünce zemini olarak algılamakta Fuat da Sartre'ın kitabının adını çeviri önerisi götürenlere nasıl Türkçeleştireceklerini sormaktadır. Bu durumda Varoluşçuluğun Türkiye'de "gerçek" bir zemine yerleştiğini söylemek çok güç olacaktır.

Gene Türkiye'deki Varoluşçuluğun kökeni 1950'lerin ortasına kadar geriletilebilir. O durumda da *Mavi* dergisindeki gençlerin bu akıma eğilim göstermeleri söz konusu olacaktır. Derginin yayıncılarından Bekir Çiftçi, varoluşçuluğa, kendilerine "fiyakalı" geldiği için "özendiklerini" belirtir.[47] Çiftçi'nin saptaması önemlidir. Ortada bir özenti vardır. Bu özentiyle başlayan hareket hızla kendisini bunalım kavramıyla özdeşleştirerek edebiyat sahnesinde görülecektir. Dönem, Varoluşçuluk konusunda bazı metinlerin yayımlanmasına ve çevrilmesine tanıklık eder. Zaman zaman birbirinden farklı tutumlar gösteren eleştirmeni Asım Bezirci daha sonra yayımladığı bir kitabında bu gelişmeleri ele alır:

Varoluşçuluğun yankıları, savaş ertesinde, yurdumuzda da kendini gösterir. Dergilerde bu konuda çeşitli çeviriler, tanıtma yazıları çıkar. 19.5. 1946'da *Tercüme* dergisinde, "Yeni Görüşler" başlığı altında, varoluşçuluğu tanıtmak isteyen bazı çeviriler yayımlanır. Sabahattin Eyuboğlu, Sartre'ın "Les Temps Modernes"de çıkmış bir yazısını çevirir. (Aynı yazının bir başka çevirisi de 1.2.1946'da İstanbul dergisinde basılır.) Oğuz Peltek ile Erol Güney Merleau Ponty'den, Simone de Beauvoir'dan, D. Aury'den çeviriler yaparlar. Ayrıca, Sartre'dan "Egzistansiyalizm Bir Hümanizmadır" adlı konuşmayı kısaltıp özetleyerek Türkçeye aktarırlar.[48] 1.5.1959'da *a dergisi* "Varoluş Filozofları ve Varoluşçuluk Özel Sayısı"nı çıkarır. Behçet Necatigil Rilke'den Selâhattin Hilâv Heinemann'dan, Turan Oflazoğlu Nietzsche ve Heidegger'den, Asım Bezirci Sartre'dan, Demir Özlü (Karl) Jaspers'tan, Onat Kutlar (Gabriel) Marcel'den, Önay Sözer'le Sina Akşin Kierkegaard'dan ve Refik Cabi, Berdiaeff'ten bazı parçalar çevirirler. Bu ortaklaşa çalışmaların dışında, dergi ve gazetelerde, zaman zaman tekil çeviriler, inceleme ve eleştiriler yer alır. Demir Özlü'nün, kısa yazıları yayımlanır.[49]

Bu çeviriler ve telifler elbette bir birikim meydana getirir. Fakat bunların felsefi bir çerçeve oluşturduğunu ve Varoluşçuluğun kendi kaynağında tartışıldığı gibi tartışıldığını söylemeye yetmez. Bununla birlikte Özdemir İnce, Varoluşçuluğun bu kadarıyla dahi "kendi kuşağı"nı inşa ettiğini belir-

[47] Bekir Çiftçi, *Milliyet Sanat Dergisi*, s. 45.

[48] Bu yazı, Sartre'ın dilimize *Gizli Oturum* adıyla çevrilen oyununun girişinde mevcuttur. J.-P. Sartre, *Gizli Oturum*, çev. Oktay Akbal. İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1950. Fakat biri Emin Türk Eliçin diğeri Asım Bezirci tarafından yapılan iki çevirisi daha vardır.

[49] Asım Bezirci, "Önsöz", *J.-P. Sartre ve Varoluşçuluk* içinde. İstanbul: Say Yayınları, 1999.

tir.[50] O arada 1950 kuşağı veya *a dergisi* yazarlarının "Sartre Çağı'nın rüzgârıyla kanatlanmış" yazarları olduğunu belirtir. Aynı görüşü Orhan Duru da kendi kuşağı için saptayacaktır:

"Sartre ve Camus'nün İkinci Dünya Savaşı sonrası estirdiği "Varoluşçuluk" havasını ilk bizler soluduk derinden. Demir Özlü'nün 1958 yılında yayınladığı ilk öykü kitabının Bunaltı adını taşıması boşuna değildir. Ferit Edgü'nün ilk yapıtlarının *Kaçkınlar* ve *Bozgun* adını taşıması da öyle. Bu yapıtlarda bir bunalım ağırlığı ve umutsuzluk sezilir derinden. Kısacası bambaşka bir öykü anlayışı ve yeni bir söylem. İlk öykü kitabım *Bırakılmış Biri* de aynı ortamda yayımlandı."[51]

Gerçekten de varoluşçuluğun Türkiye'de 1950'ler sonu ve 1960'larda bunalım, yabancılaşma, tedirginlik, melankoli kavramları çerçevesinde döndüğü açıktır. Bu değerlendirme kendi kuşağını Varoluşçuluğun ve Sartre'ın "yaptığını" belirten İnce'nin yaklaşımından çok farklı olduğu da muhakkaktır. İnce, Varoluşçuluğun "özel" denebilecek bir yorumunu savunur: insanın kendisini oluşturması. Bunu da Varoluşçuluğun temel tezlerinden biri olan ve Tanrı'yı öncelleyen bireylikle bütünleştirir. Batı edebiyatında bu meyanda gelişen ve köklerini Nietzsche'de bulan bir yorum elbette mevcuttur.[52]

Türkçeye çok daha sonraları çevrilen André Malraux'nun özellikle *İnsanlık Durumu* adlı romanı bu bakımdan kritik bir kitaptır ve erken Fransız Varoluşçuluğunun temel metinlerinden kabul edilir.[53] Bu önemli kitabın Türkçeye ilk çevirisi 1934 yılında, Malraux'nun yapıtıyla Goncourt Ödülünü 1933'te kazanmasından hemen sonra yapılmıştır. Fakat bu basım uzun süre tekrarlanmamıştır.[54] Yeniden, ilginç bir şekilde 1960'ların başında Türkçeleştirilir.[55] Bazı yapıtlarının çevirileri ilerleyen zamanda, 1950'lerin sonuyla 1960'larda gerçekleştirilir. Bu kategoride ilk çevrilen

---

[50] Özdemir İnce, "Jean-Paul Sartre ve Bizim Kuşak", http://ozdemirince.com/jean-paul-sartre-ve-bizim-kusak/ 30 Mart 2020 günü ziyaret edildi.

[51] "Orhan Duru ile Söyleşi", *Adam Öykü*, No 2, Ocak-Şubat 1996, s. 146-147.

[52] R. Batchelor, "The Presence of Nietzsche in André Malraux", *Journal of European Studies*, (1973) 3, s. 218-229.

[53] André Malraux, *İnsanlığın Hali*, Tercüme: Nasuhi Esat. Ankara: Hâkimiyeti Milliye Matbaası, 1934. Fakat çok uzun süre bu basım yenilenmemiştir.

[54] 1961 yılında yeniden basılır: *İnsanlığın Hali*, T. Nasuhi Baydar. İstanbul: Hamle Matbaası, 1961. (Nasuhi Baydar, Nasuhi Esat'la aynı kişidir. Baydar önemli bir mütercimdir. Birçok Fransız klasiğini Türkçeye kazandırmıştır. Bununla birlikte 1939 ve 1944 seçimlerinde CHP milletvekilliği yapmıştır. 1930'larda özellikle sol görüşleriyle hattâ SSCB yanlısı tutumuyla öne çıkan Malraux'nun Çin'deki siyasal kalkışmayı anlattığı bu yapıtın çevrilmesi, o dönemde ülkede sol çevrelere dönük yaklaşımlar hatırlandığında yazarının yeterince kavranmadığını gösteren önemli bir işarettir.

[55] André Malraux, *İnsanlığın Hali*. Çev. S. Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 1962. Bu kitap daha sonra Türkçe çeviri literatüründe pek görülmeyen bir şekilde çok yakın tarihe kadar birçok

yapıt erken dönem anlatısıdır: *Büyük Yol*.[56] Bu önemli bir kitaptır. Ama çevirinin sağlamlığı araştırılmalıdır. Daha sonra Malraux'nun edebiyatçılığının son dönem yapıtları arasında sayılacak *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*[57] tercüme edilir. Kitap kısmen Malraux'nun biyografisidir ve iki parça halinde çevrilmiştir. *Ceviz Ağaçları*'nın ilk bölümü *Turan Yolu* ayrı bir çeviri olarak çıkmıştır.[58] Bu kısmen biyografik kitabın çevirisindeki merakın Malraux'ya dönük olmadığı söylenebilir. Kitabın bu ilk bölümünde Malraux, gerçekliği hâlâ çok tartışılır bir şekilde babasının Enver Paşa'nın Orta Asya danışmanı olduğunu, bölgeye gidip geldikten sonra kendisiyle görüştüğünü anlatmaktadır. Yapıtın ilk bölümünün *Turan Yolu* adıyla çevrilmesinin ilginin hangi konuya yöneldiğini gösterecek mahiyettedir.

Konudan kısmen "sapma" olarak görülebilecek bu tartışmanın önemini belirtmek için şu noktaları ele alalım: Malraux'nun politik ve Varoluşçu sayılabilecek görüşlerine ilgi 1960'ların sonuna doğru biçimlenir. *İnsanlık Durumu* (veya *İnsanlığın Hali*) çevrildikten sonra 1967'de bu defa Attilâ İlhan yazarın çok önemli iki romanını peş peşe çevirip yayımlar: *Kanton'da İsyan*[59] ve yazarın İspanya İç Savaşı'nda bulunuşundan esinlenerek yazdığı en önemli yapıtlarından kabul edilen *Umut*.[60] Bu üç roman da Malraux'nun Varoluşçulukla irtibatlandırılan görüşlerini içerir. Özellikle Çin'de geçen romanlarında (Malraux Kanton isyanı sırasında bölgededir) iki temel konuyu ele alır: Militanlık yani insanın kendisi mi, fikirleri mi önce gelir sorusu ve insanın kendisini "angajmanları" içinde var etmesi, bizde tartışılan kavramla söylersek "yapması".

Bunların Sartrecı görüşler ve o mânâda Varoluşçu fikirler olamayacağı açıktır. *İnsanlık Durumu* belirttiğimiz gibi 1933'te, *Kanton'da İsyan* ise ondan da önce 1928'de yayımlanmıştır. Hattâ *Umut* bile ilk kez 1937'de basılmıştır. Sartre görüşlerini 1940'ların ortasında biçimlendirmeye başlamıştır. Malraux, Paris'te "sol yaka aydınları" arasında bir eylemci ve edebiyatçı olarak herkesten öndedir ve öncedir. II. Dünya Savaşı'nda Direniş'in önemli isimlerinden olacak, bizzat militanlık yapacak (Alsace-Lorraine bölgesinde hava birliklerini düzenlemiş, makiliklerde çarpışmıştır), ilk kez savaş sonrasında De Gaulle kabinesinde kısa süre bakanlıkta bulunacak,

---

çevirmen tarafından yeniden çevrilecektir. Bu çeviriler arasında bir fark olup olmadığı kendi bilinç tarihimize de ışık tutacak şekilde ele alınmalı i incelenmelidir.

[56] André Malraux, *Büyük Yol*, çev. Nazife Müren. İstanbul: Varlık Yayınları, 1957.

[57] André Malraux, *Altenburg'un Ceviz Ağaçları*, çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Ataç Kitapevi, 1966.

[58] André Malraux, *Turan Yolu*, çev. S. Eyüboğlu. İstanbul: Çan Yayınları, 1965.

[59] André Malraux, *Kanton'da İsyan*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1967. (Bu kitabın orijinal adı *Les Conquerants*'dır. "Fatihler" demektir. İlhan, kitaba yazdığı "Çeviri Günlüğü"nde niçin bu adı tercih ettiğini anlatır. Kitap çok uzun süre sonra *Fatihler* adıyla başka bir çeviri olarak tekrar yayımlanacaktır.)

[60] André Malraux, *Umut*, İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi, 1969.

1947-1957 arasındaki on yılda edebiyattan uzaklaşıp sanat tarihi ve felsefesi çalışmalarına katılacak daha sonra gene on yıl süreyle De Gaulle'ün sağ siyaset yanlısı kabinelerinde Kültür Bakanı olacaktır. Sartre'la aralarındaki tüm ilişki kopmuş, felsefeci kendisinden nefret dolu sözcüklerle bahsetmiştir.[61] (Buna karşılık Camus'yle Malraux ilişkisi sonuna kadar devam etmiştir. Camus, Nobel'i kazandığında, Nobel edebiyat Ödülü'nün Malraux'nun hakkı olduğunu belirtecektir.)[62] Dolayısıyla Malraux'nun "varoluşçu" tezleri kategorik olmadığı gibi Sartre-Camus ekseninde de biçimlenmemiştir. Belki tersine, o görüşler Sartre'ın düşüncelerinin biçimlenişinde rol oynamıştır. Gerçekten de Malraux, Nietzsche sonrası bir edebiyatçıdır ve bireyin eylem ve bağlanım içinde biçimlenişini, benliğini/kişiliğini oluşturmasından söz eder. Bu meyanda Malraux'daki yaklaşımın daha *ontolojik* mi daha *egzistansiyel* mi olduğu tartışmalıdır.

Attilâ İlhan'ın onu çevirmesi bu bakımdan önemlidir. Kendisinin de daha sonra romanlarında (özellikle *Sokaktaki Adam*'da) benzeri bir konuyu farklı bir eksende de olsa ele aldığını hatırlamak gerekir: Kendi arayışı içindeki ben/lik. Çok tanınmış ve bir kuşağı çok etkilemiş bu yapıtının çok alıntılanmış ana cümlesiyle söylemek gerekirse roman kahramanı Kamarot Hasan "ne istediğini bilmeyen ama ne istemediğini bilen" birisidir. Buna karşılık İlhan, Malraux'yu tüm edebiyat hayatı boyunca bir referans noktası saymıştır.[63] İlhan'ın *Kanton'da İsyan*'a yazdığı "Çeviri Günlüğü"nde Malraux'dan yaptığı iki alıntı bu bakımdan çok önemlidir. Bunların ilki yazının başına yerleştirdiği epigraftır: "Fikirler düşünmek için değil, yaşamak içindir". İkinci alıntı yazının son cümlesidir ve roman kahramanı Garine'den bir alınıtıdr: "insan kendini ancak yaratarak savunabilir". Nitekim bu alıntının öncesinde de İlhan, Garine'in ölümden sonrası düşüncesini yitirmiş, kendisini "nasıl dinsizsem öyle toplum dışıyım ben..." diye tanımladığı ve dünyayı "saçma" olarak nitelendirdiği bölümleri aktarır.

Bu saptamalar İlhan gibi aynı yazıda toplumcu romanı bireysel içlem zeminine oturtmayı savunan ve *bunalım edebiyatına* karşı çıkan bir yazar bakımından ilginçtir. Çünkü insanın kendisini *eylem* içinde ve eylem üstünden var edişini sorgulamaktadır bu alıntılar. Özdemir İnce'nin Varoluşçuluk anlayışı da bu kavrayışa dayanmaktadır: *Kendisini yaratan insan*. Bu yaratımı gerçekleştirirken birey herhangi bir üst otoriteden (din, iktidar, toplum, normlar...) beslenmez. Kendi iradesini ortaya kor. Özgürlükle determinizm arasındaki karmaşık ve çok tartışılan *bu* ilişki ister istemez

[61] John Gerassi, *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, New Haven: Yale University Press, 2009, s. 171-173.

[62] Jeffrey Meyers, "Camus, Malraux and the Nobel Prize", *The London Magazine*, Mart 2017.

[63] Attilâ İlhan, "Yüzyılın Bilinci: Malraux", *Hangi Edebiyat* içinde. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2. basım, 2009, s. 227-230.

Spinoza-Nietzsche eksenindeki zıtlaşmaları ve kesişmeleri gündeme getirir ki, her iki felsefeci de Malraux ve kuşağı açısından önemlidir.[64] Kendini yaratan insan bir modalite olarak ön-belirlenmiş insan değildir. Bu bakımdan Nietzsche'nin *Übermensch* kavramı da hayli sorunlu bir boyut kazanır. Kendini belirleyen insan bir *üstün insan* da *olmayacaktır*. Kendi gerçeğini algılayan, kendi beninin bilincindeki insandır.

Böylesi bir noktaya Malraux'nun (her ne kadar yer yer değinse bile) "saçma" kavramını anlamsızlık veya boş vermişlik şeklinde yorumlayarak gelemeyeceğini ayrıca kaydetmek dahi gereksiz. Aksine eylem, hattâ serüven bu bakımdan önemlidir. O nedenle Malraux da "yaratmaktan" ve "eylemekten" söz etmektedir. Birey, elbette Varoluşçu düşüncenin her türlü tartışmadan öte bir kavramıdır. Fakat aynı birey Varoluşçuluk içinde ikili bir anlam ifade eder: Eylem ve eylemsizlik. Malraux, eylem doğrultusunda tavır alırken[65] mesela Beckettçi bir tutumu hattâ Camuscü bir yaklaşımı dışlıyordu. İki tutum arasındaki fark kronoloji bakımından da birbirini doğrular. Yukarıda belirttiğimiz gibi Malraux'nun savaş sonrasında edebiyattan (ve eylemden) uzaklaşması, bir anlamda edebiyatla bütünleştireceği bir hayatı ve eyleminin artık olmayacağını görmesi[66] sahayı açmış, Sartre'ın *La Nausée* (Bulantı) üstünden gelişen romanı ortaya çıkıp Varoluşçuluğun "öteki" kendisini yaratan insanını biçimlendirmiştir.[67] Onu izleyen roman, *Bulantı*'yı ilk yayımlandığında yaşadığı Cezayir'de bir eleştiri yazısıyla karşılayan Camus'nün *L'étranger* (*Yabancı/1942*) romanı olmuştur. Bu

[64] Bu saptamayı yaparken bizzat Nietzsche'nin Spinoza okumalarını ve 'öncümü buldum, bir öncüm olduğunu bilmiyordum, Spinoza'yı tanımamışım' deyişini anımsatalım. Bkz. Andreas Urs Sommer, "Nietzsche's Readings on Spinoza", *Journal of Nietzsche Studies*, cilt 43, No. 2: 2012, s. 156-184. Konuyu ayrıca ele alan kaynak şudur: Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco: City Light Books, 1998.

[65] Eylemci konusunda gerek Malraux'nun kendisini gerekse roman kahramanlarını irdeleyen bir yazıyı bizzat Sartre yazmıştır: Jean-Paul Sartre, "Portrait of the Adventurer", *We Have Only This Life To Live: The Selected Essays of Jean-Paul Sartre 1939-1975*. ed., R. Aronson, A. Van den Hoven. New York: New York Review Books, 2013, s. 198-209.

[66] Malraux'nun ana teması ölümdür. II. Dünya Savaşı içinde giriştiği eylemler ve bir süre esir düşmesi ondaki bu düşünceyi muhtemelen büsbütün öne itmiştir. Katıldığı tüm eylemlerden bir romanla dönen Malraux'nun söz konusu savaştan bir roman *çıkaramaması* şaşırtıcıdır. Muhtemelen kendisi de bu gerçeğin farkındaydı. Nazi Toplama Kampı'na düşmüş bir komünisten söz ettiği tek romanı *Le Temps du Mepris*'dir. Roman 1935 yılında geçtiği için II. Dünya Savaşı'yla o mânâda ilişkilendirilemez. Gene de bu romanın otobiyografik özellikleri için bkz. Walter G. Langlois, "Autobiographical Aspects of Malraux's Novel", *Le Temps du Mepris, Esprit Createur*, cilt XX, no 3 (1980), s. 21-37.

[67] Roman 1938'de yayımlanır. Yani savaş öncesinde. Sartre *Savaş Günlükleri*'nde Malraux'nun *İnsanlık Durumu*'nu yeniden okumaya başladığını yazar. Malraux'nun edebiyat tekniğiyle kendisininki arasında "kardeşçe" bir benzerlik bulmaktan rahatsızlık ve şaşkınlık duymaktadır. Ama belirttiği gibi bu teknik bir benzerliktir. İçerik konusuna hiç değinmez. Jean-Paul Sartre, *War Diaries: Notebooks from a Phoney War 1939-1940*, Londra: Verso, 2011, s. 355.

defa Sartre, *Yabancı* hakkında yazacaktır.[68] Varoluş problemi artık başka bir mecradadır.

III

Türkiye'deki Varoluşçuluk tartışmaları bu aksta ilerler. Yeni edebiyatçı kuşağı konuyu asla Malraux'nun yaklaşımıyla ele almaz. Çeşitli kaynaklarda belirtildiği üzere bunalım, saçma, hattâ eylemsizlik üstünden yaklaşılır Varoluşçuluğa. Özdemir İnce'nin Varoluşçuluk etrafındaki tartışmaların 1960 sonrasında tavsadığını vurgulaması önemlidir, çünkü Varoluşçuluğun Türk edebiyatındaki serüveninin sınırlarını çizer.[69] İnce'nin kendi kuşağını "yaptığını" söylediği ve daha ziyade Sartre'ın (ve Varoluşçuluğun) angajman ve angaje aydın kavramları bağlamında önemsediği bu düşünce serüveni, bu güçlü iddiaya rağmen, son derecede sınırlı bir etkiye sahiptir Türk edebiyatında.

Fakat şöyle bir noktaya değinmek kabil: Varoluşçuluğun Türkiye'de şu veya bu şekilde yerleşmesinde denmese bile kendisini sezdirmesinde önemli iki yapıttan söz açmak gerekir. Birisi daha önce değindiğimiz roman Attilâ İlhan'ın *Sokaktaki Adam* isimli yapıtıdır ve bunu o dönemde öyle anlaşılmasa da bir tür *anti-egzistansiyalist* manifesto olarak okumak mümkündür. Ayrıca Hasan bir anti-protagonisttir. Bir benlik ve bilinç sorununun olduğu muhakkaktır. Sıkışmışlığı, kendi dışına çıkamaması ve nihayet romanın sonunda ölmesi İlhan'ın kendisini *olumlamadığını* açıkça gösterir. Bununla birlikte savrulmaları, arayışındaki sertlik onu dönemin edebiyat çevrelerinde çok izlenen bir figüre dönüştürür.[70] 1953'te yazılan bu romanın daha sonra bunalım edebiyatına yol döşeyen, "bunalan insan" resmini çok kuvvetli şekilde çizen bir metin olduğu da ortadadır. Hasan'ın Batı Varoluşçuluğundan izler taşıdığı muhakkaktır. Fakat bu izler bir Roquentin veya Mersault'nun izleri değildir. Eleştirel yaklaşılmış bir Varoluşçuluğun gölgesini üstünde taşır Hasan.

Eğer Hasan bunalım edebiyatına yol göstermişse bu Varoluşçuluğun "yanlış" bir kapıdan Türkiye'ye girdiğini de vurgular. Ama *Sokaktaki*

[68] Jean-Paul Sartre, "An Explanation of The Stranger", *Literary and Philosophical Essays of Jean-Paul Sartre* içinde. çev. A. Michelson. New York: Criterion Books, 1955.

[69] İnce, Sartre'ın yapıtlarının ilerleyen yıllarda da çevrildiğini belirtir. Doğrudur. Hâlâ da çevrilmektedir. Buna mukabil bunlar edebî metinlerin çevirisidir. Sartre'ın düşüncesini oluşturan metinlerinin Türkçeye çevirisi ise hâlâ çok eksiktir. Özellikle *Situations* dizisi Türkçede eksiktir. Hattâ edebî eserlerinden sayılacak ve çok ilginç bir öyküsü olan Freud hakkında yazdığı, başlangıçta John Huston'un çekmeyi düşündüğü ve onun için hazırlanmış senaryo da henüz çevrilmemiştir.

[70] Baylan Pastanesi'nde İlhan'ın çevresindekilere "benim bir romanım var, *Sokaktaki Adam*, belki okumamışsınızdır" tahrikine karşı mesela Ahmet Oktay'ın "okumak ne demek abi, ezberledik" şeklinde cevap verdiği kaynaklarda zikredilmiştir.

Adam ve Hasan bu bakımdan çok önemli bir gerçeği dile getirir: Yeni bir insan tipine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tip, kentlidir, modernleşmenin getirdiği dönüşümden travmatik bir benlik üretmiştir. Varoluşunun sorunları doğrudan kendisinde değildir, yani metafizik değildir. Metafizik yönsemeleri olan bir bağlam sorunudur. Bağlam en geniş ve gevşek anlamda toplumdur. Daha inceltilirse, modernleşmedir. İlhan bu tutumunu bir yıl sonra (1954) yayımlanacak *Sisler Bulvarı* isimli şiir kitabında alabildiğine çarpıcı şekilde ortaya koyacaktır. Artık "yitik insan"ın şiiri yazılmaktadır. Bu insan egzotik bir atmosferde bazen silik bir başkaldırının peşinde, huzursuzluğunu yaşayan, bunalan, tedirgin, endişeli insandır. Kentlidir ve kuşatılmıştır. Bunalım kuşağının bu tipten beslendiği de açıktır.[71]

Öte yandan İlhan'ın 1951'de ikinci kez gittiği Paris'te kaldığı süre içinde esen Varoluş rüzgârından etkilenmemesi olanaksızdır. Fakat Kartezyenizmden kopamayan ve her şeyi maddiliği içinde çözümlemeye çalışan İlhan, Varoluşçuluğun ana sorunu karşısında cevabını verir. Soru *kendinde insan*'dan (*en-soi*) *kendi için insana* (*pour-soi*) geçiştir. Sartre kendi için insanı tanımlamaktadır. Bu nedenle de en çok tanınan oyunu *Gizli Oturum*'da en iyi bilinen cümlesini dile getirecektir: "*Cehennem başkalarıdır*". İlhan ise insanı hâlâ kendinde varlık olarak görmekte ve o insanı da *düşünen özne* ("cogito") olarak tanımlamaktadır. İnsanın var olma trajiğini kabul eder. Bu trajik en geniş ölçüde Malraux'dadır. Daha sonra yöneleceği sanat felsefesi çözümlemelerinde de, romanlarındaki tiplerde de Malraux insanı ölümle sınar, çünkü insanın ölümle sınanan bir varlık olduğunu bilir fakat bunu "kendi için insan" düzeyine taşımaz.

Bu direnişin bir nedeni de şudur: İlhan ve bağlandığı çizgi "ben kimim" sorusunu daima "insan kimdir" sorusuyla değiştirir. Bu tutum ve soru insanı mitolojik bir konuma taşır. Oysa Sartre daima şu anla meşguldür. Evrensel mit de metafizik mit de Sartre'da kendisine yer bulmaz. Tersine Sartre bu türden bir mitolojiye ilk kez bu ölçüde sırtını dönen düşünürdür. An içinde tanımlanamayan birey bunalacaktır. Bunalım benin özneliğiyle evrenin/dünyanın nesneliği arasındaki çatışmadır. Bu bakımdan Heidegger'in "*dünyaya atılmışlık*" kavramı Varoluşçulukta "*dünyada evinde olmak*"la dönüşür. Evde olmak mutlaka uyum demek değildir. Aksine evde olduğu için uyumsuzluk ve Varoluşçuluğun temel kavramı olan *yabancılaşmayı* yaşar insan. Buradaki yabancılaşma da Berchtçi bir yabancılaşmayla uzaktan yakından ilgili değildir. Brecht'te dünya bir *lo-*

[71] İlhan, bütün edebiyat hayatı boyunca şiirlerindeki insanın konumunu açıklamakla uğraşmıştır. Bu insanın Varoluşçu bunalan insan olmadığını, gayeleri doğrultusunda arayan insan olduğunu belirtmiştir. Sol bir dünya görüşü içinde gene şiirindeki insanın nereye oturacağını ise toplumcu edebiyatın bireye sırt çevirmek olmadığını söyleyerek karşılamıştır.

gos'tur. Bir bilinç durumudur. Varoluşçu kabulde ise dünya ben'le (*moi/self*) sınırlıdır. Öznenin kavrayışıdır öncül olan. Hattâ *kavrayamayışıdır.* O halde *logos*'la *ergo* kurucu iki kavram olarak karşı karşıya gelir Varoluşçulukta. Camus'nün başkaldırı ve intihar kavramlarının dolayımı da gene bu iki kavramdır.

Belirttiğimiz koşullarda bakarsak Türkiye'de örtük Varoluşçuluk diyeceğimiz bu olgu bizatihi Varoluşçuluğun bir temel sorunsalıyla iç içedir: Marksizmle Varoluşçuluğu bağdaştırmak. Gerçekten de Sartre'ın tüm düşünce (hattâ siyasal) hayatı boyunca içinden çıkamadığı sorun budur. İkinci sorun ise Varoluşçuluğu psikanalizle uzlaştırmaktır. İki yaklaşımın da istediği sonuçları vermediğinin farkındadır. Söz konusu bağdaştırma/uzlaşma girişimlerini basit toplum-birey ikileminin (?) ötesinde çok karmaşık olgular diye görmek gerekir. Gerçekten de öyledir.[72] Varoluşçulukla Marksizmin Türkiye'de daima birbirinden kopamayan ama birbirini de dışlayan ikili karşıtlıklar olarak mevcudiyetlerini koruması bu nedenledir.

IV

Türk edebiyatındaki Varoluşçu etkiyi irdelerken bu belirttiğimiz noktayı şimdi biraz daha derinleştirebiliriz: Bunalım edebiyatı yapan edebiyatçıların şekillenmesi. İlk kaynaktan bahsettik. Bu nispeten "pastel" veya solgun kaynak zamanla yazının girişinde değindiğimiz iç çelişkilerini yaratmış, gençler kendi tercihlerini belirleyerek edebiyatlarını geliştirmişlerdir. Üç yazarın (Özlü, Duru, Edgü) yayımladığı kitaplara 1959'da sonradan ününü çok koruyacak, bugün de aranan ve okunan bir kitap olan *Aylak Adam* eklenecektir. Yusuf Atılgan tartışmalara yeni bir boyut getirmiştir. *Aylak Adam*, Camus'nün Mersault'suyla çok yakınlıklar gösteren bir karakterdir. Farklılıkları açık olmakla birlikte bir kent aylaklığının romanıdır Atılgan'ın eseri ve ana soru şudur: Bu yapıt Varoluşçu eksende bir kırılmaya mı bir kıvrılmaya mı tekabül eder? Roman çıktığında da çok tartışılmıştır. Tartışma çerçevesini bu sorular meydana getirir. Atılgan'ın kendisi 1959 yılında bir soruşturmaya verdiği cevapta Demir Özlü ve Onat Kutlar'ın öykücülüğünü över ve onların küçük hikâyeye yenilikler getirdiğini belirtir.[73] O arada beğendiği edebiyatçılar olarak da Sartre'dan ve Camus'den; Dostoyevski'den söz eder. (Asıl hayran olduğu edebiyatçılar Çehov ve Faulkner'dır.[74])

---

[72] Sartre'ın konuyu ele aldığı ana metin bellidir: *Critique of Dialectical Reason*, 1. Cilt. Londra: Verso, 2004; 2. Cilt, Londra: Verso, 2006; *Existential Psychoanalysis.* Londra: Gateway Publishers, 1966.

[73] Yusuf Atılgan, *Siz Rahat Yaşayasınız Diye.* İstanbul: Can Yayınları, 2018, s. 143.

[74] *Age.* s. 138.

Atılgan'a göre romanın kahramanı "nevrasteni" içindedir. Romanın sonu okura bırakılmıştır. Okur *Aylak Adam*'ın melankoliye veya deliliğe varacağını kestirmelidir. Ama yazar kahramanını öldürmek istememiştir. O sonu melodramatik bulmuştur. Bu özellikleriyle roman kentte, başıboş kalmış bir insanın yabancılaşmasının öyküsüdür. Aynı soruya dönersek, *AA* bir nihilizm içerir mi? Bu önemli sorunun kitabın kahramanında bir karşılığı yoktur. Yazarda vardır. O da yukarıdaki açıklamada ortaya konur: Delilik veya melankoli. Bu yaklaşımın bir nihilizim olmaktan çok bir "organik" savruluş olduğu bellidir. Üstelik *AA*, Attilâ İlhan'ın Hasan'ı ölçüsünde de bilinçli değildir. Bir metafizik sahibi olmaz. Büyük bir boşluktadır. Bu tutum onu Varoluşçuluğun ancak ikincil kavramlarıyla açıklanabilecek bir konuma yerleştirir. Her şeye rağmen bir sırt dönme söz konusudur ama baştan yitirmiş bir adamın yok oluşudur bu.

Daima bir "kent yabancılaşması" olarak okunan bu romanda (daha doğrusu *novella*da) yer alan insan II. Dünya Savaşı sonrasında çok kullanılan bir kavramla söylenirse "dünyanın kusmuğu"[75] konumundadır. Yukarıda değindiğimiz gibi varoluş bunalımı neredeyse *doğallıkla* ("*organik*" demiştik) kendisinde tezahür eder. Bir öznelik sorunu söz konusu değildir. Oysa Varoluşçuluğun düğüm noktası tam da budur: Özne olmak veya olmamak. Ama bu romanın da önemi mitolojik bir gerçeklik *oluşturmama* gayretidir. Neredeyse üçüncü boyutun hiç olmaması (çok eleştirilebilecek bir husus olmasına karşın) romanın başarısı sayılmalıdır. Romanda, bu koşullara bağlı olarak, bir nihilizmden söz açmak zordur. Bir *olmamak* durumu geçerlidir ve *ex nihilio nihil fit* (hiçlikten hiçlik doğar: Hiçlikten hiçbir şey çıkmaz/hiçbir şey hiçlikten doğmaz).[76]

Bu durumda soru şu: Atılgan'ın böylesi bir tip yaratmaktaki maksadı ne olabilir? Hele yazarın o dönemde de edebiyat ortamında bulunmadığı ve bahsettiğimiz tartışmalara girmediği düşünülürse soru daha da önem kazanır. Her şeyden önce romanın bitişi de başlangıcı da Camus'nün *Yabancı*'sını anımsatır. Mahkemede susan Mersault'ya karşı romanın sonunda kalabalığın önünde polisin sorusunu yanıtsız bırakan *AA* kararını vermiştir: "Biliyordu: anlamazlardı." Ayrıca roman "içimdeki sıkıntı eridi" diye başlar. Bu tutum açıkça kendi benini öne alan bir anlayıştır. Hele romanın başlangıcı büsbütün Sait Faik'i çağrıştıracak bir yapıda olduğuna göre mesele Sait Faik'in ortada gezen, dolaşan karşı-kahramanlarında, yitirmiş in-

[75] Bu kavram İncil'de geçmektedir: *New Testament*: 1 Corinthians 4:13. Ayrıca ileride değineceğimiz Arthur Koestler'in otobiyografisinin adıdır: *Scum of the Earth*, Londra: Collins Books, 1955 (ilk basımı 1941).

[76] Bilindiği gibi bu deyimin kökeni Aristoteles ve Parmenides'tedir. Bu haliyle Shakespeare'in Kral Lear oyununda geçer. Kızının bir şey söylemeyi reddetmesi üstüne "hiçten hiç çıkar" diyecektir. (*Kral Lear*, çev. Özdemir Nutku, İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. basım, 1998, s. 36).

sanlarında düğümlenir. Ben diye anlattığı öykülerde bizzat Sait Faik de bu plandadır. Bu durumda sorun açıkça savaş sonrası bireyin ontik varlığını ve benini önündeki kitlede eritememesidir. O eritişin farklı yöntemleri olabilir. Mesele hiçbirinin işe yaramamasında, uygulanamamasındadır. Hele *Alemdağ'da Var Bir Yılan*'a gelindiğinde perde çoktan inmiştir. İnsan modernleşmenin kent planındaki gerçekliğiyle özdeşleşemiyorsa yitirmeye yazgılıdır. Bu saptamayla sorun çözülür. Atılgan'da nihilizm değil *fatum* söz konusudur.

Atılgan'ın tutumuyla Özlü, Edgü ve Duru'nun tavırları arasında bir benzerlik ve bize bu romanın ve öykülerin niçin yazıldığını açıklayabilecek son bir nokta var. Metinlerdeki kent ve kentlilik saptamasını yapmıştık. Buna *entelektüel* eklemesini de yapmak gerekir. Toplumsal yabancılaşmayı, *egzistansiyel* bunalımı bu metinlerde köylülerin yaşamadığı muhakkaktır. Aydın gerek iç çelişkileri gerekse toplumla yaşadığı gerilim neticesinde yabancılaşmanın ve bunalımın eşiğindedir. Bunalım esasen bir *aydın bunalımıdır.* Bunun Batı'da da böyle olduğunu belirtmek gerekir. Varoluşçuluk bir entelektüel muhakeme, duyum ve sorunsaldır. Türkiye'de de böyle tezahür etmiştir ve bu gerçek gerek edebiyat gerekse toplumsal yapı açısından çok önemli bir dönem(eç)e denk gelir.

Sait Faik'te ilk kez şekillenen ve onun "*lüzumsuz adam*" diye nitelendirdiği bu tip hızla *kaçış* (escapism) edebiyatının başlangıç noktasını oluşturur. 1950 kuşağı Sait Faik'te embriyo halinde bulunan ve toplumda neredeyse *organik* bir şekilde görülen yani toplumun çeşitliliği içindeki tiplerden biri olarak kendisini gösteren (veya saklayan) bu kişiliği 1950 kuşağı benimser ve onu entellektüelizmle birleştirir. Bu yaklaşım 1970'lerde daha da somutlaşacaktır. Demir Özlü'nün o dönemde yayımladığı *Bir Uzun Sonbahar* (1976) ve *Bir Küçük Burjuvanın Gençlik Yılları* (1979) tam da bu noktada biçimlenir. Artık toplumu "duyan", hisseden ve onun için bir şey yapmak isteyen, en azından o doğrultuda düşünen aydın gene de dışlanmışlığını, yabancılığını, uyumsuzluğunu sezecektir ki, Özlü buraya *Boğuntulu Sokaklar*'dan gelmiştir.

V

Tanpınar, çok ilginç bir şekilde bu gerçekliği yakalar. *Edebiyat Dersleri*'nde yer alan "Yalnız Adam Tipi" başlıklı dersinde "Yalnız adam Sartre'ın *La Nausée* romanındaki tiple başlar" dedikten sonra şu tanımı getirir: "*Bu adam kâinatı beğenmez, kâinattaki yerini bulamaz... Albert Camus'nün Yabancı'sı da böyledir: Bu adam her şeye kendi ıstırabına da yabancıdır.*"[77]

[77] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, Haz. A. Uçman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 217.

Tanpınar bu saptamayla bizim edebiyatımıza sıçrar ve "Sait Faik'teki 'yalnız adam' biraz bunlarla ilgilidir" der, hemen ilave eder: "*Sait Faik'in hikâyelerinde hayat sevgisi*, biraz da kaçış var (...) Sait Faik hayatı angaje etmemiş *insandır.*"[78] Tanpınar'ın bundan sonraki değerlendirmesi de çok önemlidir: "*Sait Faik daha çok estetik tarafa kaçar... Sait güzeli presenter eder...Sait köksüzün içindedir; şehirdedir, onun peşindedir.*"[79] Tanpınar, Sait Faik'i Orhan Kemal'le mukayese eder. Orhan Kemal'in, Sait Faik'in estet yanına mukabil realist olduğunu ve köklünün içinde bulunduğunu belirtir.

Bu saptamaların önemi iki türlüdür. Birincisi, Tanpınar "yeni" edebiyatın bir kent ve bunalım meselesi olduğunu görmüştür. Yukarıda Atılgan'ın ve diğer yazarların niçin *öyle* bir edebiyata geldiğini sormuştuk. Bunalım, kentlilik ve entellektüalizmle şekillenmiş tipin serüvenini anlatmak soruya verdiğimiz yanıttı ve bu elbette Fransız edebiyatı için de geçerliydi. Tanpınar'ın Sait Faik'e yüklediği "işlev" bu ufku genişletir: estetik. Hattâ Tanpınar bu kavramı Sait Faik'in öykü yapısına genişletir ve,

> Sait'te daha ziyade hikâye yok, *bir ânın genişletilmiş şekli ve ekleme tedailer (çağrışımlar –HBK) var (...)* İlk hikâyeleri daha realisttir; *sonra şiire kaçar*, vak'a azalır. Onda dağınık bir şiir malzemesi var. Beslenmeyen bir sürrealizm var son hikâyelerde.[80]

Tanpınar'ın saptamaları mükemmeldir. Bize dönemin gerçekliğini keşfetme imkânı verir.

Gerçekten de Sait Faik, edebiyatımızın temel meselesi olan toplumsalcılığı aşan bir öyküleme düzlemi getirirken bunu şiirselliği kurarak, verili zamanı parçalayarak, bilincin lineer yapısını çağrışımlarla delik deşik ederek ve insanı bir estetik varlık olarak tanımlayarak gerçekleştiriyordu. Hattâ Sait Faik'te bütün hayatı, nesneleri ve insanın onlarla kurduğu ilişkiyi estetik bir planda duymak mümkündür. Bunalım dediğimiz olgu bir ölçüde bu dolayımlardı. Aynı şey genç öykücülerde de geçerlidir. Bilhassa Özlü bu pozisyonu sonuna kadar korumuş ve öyküyü Sait Faik sonrası dönemde kuran kişilerden olmuştur. Aynı yaklaşımın başka bir türünü Oktay Akbal için söylemek de mümkündür. O da sonuna kadar insan tekinin anlık duyuşunu herhangi bir olaya ve onun lineer zaman kullanımına yönelmeyerek gerçekleştirmiştir.

Sait Faik, Akbal ve Özlü'de ana meselenin parçalanmış, içinde yüzülen zaman ve yırtılmış çizgisel bilinç olduğu hemen söylenebilir. Tanpınar için de geçerli olan bu hususu bu romancı düşler ve uyku aracılığıyla gerçek-

---

[78] *Age.*, Abç.
[79] *Age.*
[80] *Age.* Abç.

leştirirken ve bu yaklaşım Özlü'de aynen mevcutken Sait Faik ve Akbal'da düş ve uyku hiç yoktur. Tamamen içinde yaşanılan zamana, mekâna ve nesnelere bakarak yaşanan bir "*long durée*" (uzun zaman/erim) söz konusudur. Bu gerekçelerle Akbal'ı da Sait Faik sonrası öykücülüğümüzün bahsettiğimiz kanavayı biçimlendiren ismi olarak anmak gerekir. Yusuf Atılgan aynı çerçeveyi yani her şeyden arınmış, ânın içinde yaşayan, çağrışımlarla gelişen, açılan bir öyküleme (*tahkiye*) anlayışını romana uzatmıştır. Bu bakımdan da *Aylak Adam*'ı bir roman değil, fiziksel koşullarının ötesindeki bir *novella* olarak tanımlamak gerekir. Aynı koşul Özlü için de geçerlidir. Tüm romanları aslında *novella* hata *novelette* olarak nitelendirilmelidir.[81] Söz konusu konuları izleyen bir yapıt daha büyük bir hacimde olamaz.

Belirttiğimiz ögeler, olgular ve doku, Bunalım Edebiyatının veya Varoluşçu eğilimlerin toplumsal tartışmalar dışındaki boyutuna işaret eder: Doğrudan bir estetik arayış, metnin kendi gerçekliğini salt kendisinin taşıması. Daha açık söylemek gerekirse bu planda anlatının öznesi artık sadece kendisidir; ne kahramanıdır ne de öykü/olaylar zinciri. Özünde bütün içerik kısıtlamaları ve onlara bağlı tartışmalar bir yana, İkinci Yeni şiir de aynı çabanın içindedir. Salt sözcükler ve metinsellik (*textuality*) bağlamında şiirsel anlatının başlayıp bitmesi. Çağrışımlar bu işlev açısından tartışmasız bir rol oynayacaktır. Böylece, gerçekliğin kurucu ögelerinden bağımsızlaşarak metin ilk kez kendi otonomisini kurmaktadır. Olayın ve kahramanın ikinci plana itildiği bir koşulda salt bu *durum* dahi bir yabancılaşma, bir dışlanma doğuracaktır.

"Yeni" edebiyatın getirdiği bu açılım Türk edebiyatına özgü başka bir koşulla bütünleşir. Edebiyat bizde toplumsalcı bir olgu halinde doğmuştur. Burada bir "yaklaşım" dahi söz konusu değildir. Batı'da roman anlatısının doğumuna yol açan iki önemli koşul burjuvazinin tarih sahnesine çıkışı ve ona bağlı olarak bireyin gelişmesidir.[82] Her iki oluşum da uzun zamanlara baliğ olmuştur ve toplumla, tarihle ve ekonomiyle ilgili sarsıcı dönemeçlerden geçmiştir.[83] Türk romanının ve öyküsünün doğuşu da modernleşmenin bir getirisidir. Modern kentin, burjuvazinin ve araçlarının gelişmesi romanı ve öyküyü doğurmuştur. Bu araçlar elbette sosyal hayat, ona bağlı

[81] *Novelette* genellikle aşırı duygusal, romantik içeriktedir. Özlü'de daha sonra değineceğimiz bir romans söz konusudur. Bu kavramı yapıtlarının adlarına da taşımıştır. Fakat burada *novelette* derken bu özelliği değil doğrudan boyut sınırlamalarını göz önünde bulunduruyoruz.

[82] Bu konunun şimdiki halde en iyi incelendiği kaynaklardan biri şudur: Franco Moretti, Ed., *The Novel: History, Geography, Culture. V1; The Novel: Forms and Thems. V2.* Princeton: Princeton University Press, 2006 ve 2007.

[83] Bu arada romanla burjuvazinin ilişkisini doğrudan burjuvaziye dönük bir inceleme olarak şu yapıt kaydeder: Franco Moretti, *The Bourgeoise: Between History and Letters*, Londra: Verso Books, 2014.

"monden" yaşantı unsurlarıdır yani sosyal karşılaşmanın cereyan ettiği, Oldenburg'un tanımıyla söylersek, üçüncü mekânın (kahveler, gazinolar, bahçeler, parklar) gelişmesidir.[84] Buna tiyatroyu ve gazeteyi eklemek gerekir.[85] Tüm bu ögeler toplumla ilgilidir. Yazar da bu hayatın 'sorunlarını' öyküleştirmektedir.

Bu roman *bildungsroman*'dır. 'Bilinçlenme romanı' bütün farklı açılımlarına rağmen *teleolojiktir*. Hayli müphem de olsa bir gelecek tasavvuruna dayanır.[86] Formatif bir yaklaşımla kurulur. Karakterleri de bu anlayışı yansıtacak mahiyettedir. Metin ve teknik koşulları elbette önemlidir. Gene de metodik öncüller metni belirlesin istenir. İlgili tartışmalar da metnin bu niteliklerinin karakteri ve ana *meseleyi* yansıtıp yansıtmadığıyla ilgilidir. Ön-modernizmde bu kadarı bile aranmaz.[87] Tanzimat dönemi romanından başlayarak Türkiye'de edebiyatın gövdesini bu yaklaşımla düşünülmüş romanlar meydana getirir.

Öte kanatta *kunstroman* yer alır. Bu tür romanda birey anlatılır. Birey kendi kozmosu içindedir. Kozmos toplum ve tarihtir.[88] Buna mukabil metnin önceliği ne toplumdur ne de tarih. Bir verili gerçeklik olarak bu olgular sadece örtük şekilde anlatıya girer. Girmeyebilir de. Bireyin ontolojisi diğerlerini tayin etme gücündedir. Deleuze'ün Proust'un meşhur romanı için getirdiği değerlendirme bu akstadır ve elbette doğrudur.[89] Türk edebiyatında bu doğrultuda yazılmış roman son derecede azdır. Gene de modern romanın başlangıcı olmak gereken *Mai ve Siyah* bu kategoriye dâhil edilmelidir. Fakat Halit Ziya'nın çabası daha sonra gelişen özellikle Milli Edebiyat çabalarıyla geriye itilmiş, roman toplum gerçeğini yansıtan bir anlayışla ele alınmış, hattâ toplumu yönlendirmek, eğitmek için 'kullanılmış'tır.[90]

İkinci Yeni şiirin ve Sait Faik'in başlangıçta "küçük adam"ı anlattığı öykülerinin zaman içinde kopması ve öykücünün sürrealizmi zorlayan bir anlatımla *hiçliği* yazmaya çalışması bu bakımdan kaydadeğer bir çabadır.

---

[84] Ray Oldenburg, *The Great Old Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Saloons, and Other Hangouts at the Heart of a Community*, New York: Da Capo Press, 1999.

[85] Bu konuda bkz. Hasan Bülent Kahraman, *Türkiye'de Yazınsal Bilincin Oluşumu: Türkiye'de Modern Kültürün Oluşumu II*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

[86] Franco Moretti, *The Way fo the World: Bildungsroman in European Culture*. Londra: Verso, 1987.

[87] Bkz. H. B. Kahraman, "Cumhuriyet Edebiyatı Epistemolojisi: Ön Modern Bir Edebiyatın Kısıtlamaları", *Türkiye'de Yazınsal Bilincin Oluşumu* içinde, s. 146-168.

[88] *Künstlerinroman* her şeye rağman romantisizmle ilişkilidir. Bu analiz için bkz., Evy Varsamopoulou, *The Poetics of the Kunstlerinroman and the Aesthetics of the Sublime*, Londra: Routledge, 2017; özellikle giriş ve beşinci bölüm.

[89] Gilles Deleuze, *Proust and the Signs*, çev. R. Howard. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

[90] H. B. Kahraman, *Türkiye'de Yazınsal Bilincin Oluşumu*, s. 81-87.

Atılgan ve 1950 kuşağı (bütün toplumculuk iddialarına rağmen) bu çizgiyi izleyecektir. Dolayısıyla yeni edebiyat Tanpınar'ın getirdiği 'yalnız adam' tiplemesi ile hazırlanacaktır. Daha önce *minör edebiyat* dediğimiz, *oda edebiyatı da* denebilecek edebiyat bu aksta gelişecektir. Bu dairenin romanda yer alması muhtemel makro planlardan uzaklaşacaktır, yani, toplum, tarih, sınıf, üretim ilişkileri türünden ögeler bu romanda yer almayacaktır. Onlar ancak dolaylı ve sonradan yapılacak meta-analizlerle bulunup ortaya çıkarılabilir.

Söz konusu gelişmede rol oynayan bir diğer etken Fransa'da kendisini gösteren *Yeni Roman*'dır. Grillet, Duras, Sarraute, Butor, Cortazar, Calvino gibi isimlerin başını çektiği ve bütün ayrıksılığına rağmen Perec'in de (daha ziyade *Oulipo* akımıyla ilişkilidir) içinde yer aldığı bu anlayış *olmayan* bir edebiyatı/romanı biçimlendirme çabasındadır. Sartre'ın hiçliği birey teki bağlamında anlattığı roman ve Varoluş sorunları Yeni Romanda bir *anti-roman* hattâ *karşı-anlatı* (*anti-narrative*) geliştirme çabasına döner. Bireyin ötesinde insan da artık erimiştir ve romanın ana tematiği olan *nesne ve anlatı* aksında kaybolmuştur. Yeni Roman nesnenin peşindedir. Empresyonist felsefenin Mach ile biçimlenen gerçekliği şimdi daha ileri bir aşamaya taşınmıştır ve roman süreksizliğin, zamansızlığın, konumsuzluğun nihilist anlatısı içindedir.[91] Daha açık söylemek gerekirse anlatının doğrudan doğruya kendisi nihilisttir. Sadece Perec zamanla bu anlatıya bellek bağlamında bir somutlaşma, katılaşma, kristalizasyon getirecek,[92] Duras bu plandan uzaklaşarak tekrar "insan"a dönecek, daha romantik bir konumda yer alacaktır.[93]

Buraya parantez içinde bir ekleme yapmak gerekir. Tam anlamıyla Varoluşçu bir etkilenme anlamında olmasa bile Yeni Roman muhtemeldir ki, Türkiye'de o dönemde edebiyatla uğraşan gençler arasında çok farklı bir eğilim doğmasına yol açıyordu. Bu etkilenişin bir uzak nedeni Alain Robbe-Grillet'nin İstanbul'a gelmesi ve *L'Immortelle* (Türkçeye *Ölümsüz*

[91] Bkz. John Sturrock, *The French New Novel: Clude Simon, Michel Butor, Alain Robbe-Grillet.* Oxford: Oxford University Press, 1969. Buna karşılık konunun o sırada sinemada gelişen *Yeni Dalga* ve bunlara arka plan olacak toplum koşullarıyla birlikte irdelendiği bir yapıt şudur: Lynn A. Higgins, *New Novel, New Wave, New Politics: Fiction and the Representation of History in Postwar France.* Nebraska: University of Nebreska Press, 1996.

[92] Yeni Roman'ın "papa"sı olan Grillet konuyla ilgili temel önermeleri biçimlendirmiştir. Bkz., Alain Robbe-Grillet, *For a New Novel: Essays on Fiction*, Londra: Ayer Co, 1965. Buna mukabil Robbe-Grillet sinemayla olan ilişkisi nedeniyle ve yaptığı çığır açıcı filmler bağlamında da anıldığı için (bunların arasında İstanbul'da geçen *L'Immortelle de* (Ölümsüz Kadın) vardır) gerçekleştirdiği büyük edebiyata rağmen akımın öne çıkan ismi Michel Butor gibi durmaktadır. Bkz., Gerald Prince, "The *Nouveau Roman*", *A New History of French Literature*, Ed. Denis Hollier. New Haven: Yale University Press, 1994, s. 988-992.

[93] Hattâ çok tanınmış *L'Amant* (Sevgili) romanının bir *künstlerinroman* olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair tartışmalar mevcuttur.

Kadın adıyla çevrilmiştir) isimli filmini bu şehirde çekmesidir.[94] Doğrudan bir iletişimin olmadığı muhakkaksa da zaman içinde bu gelişmenin Türk edebiyatçılarını anekdotik bir şekilde o çevreye yaklaştırdığından söz edilebilir. Fakat Yeni Romanın bu küçük anekdotun çok ötesinde Türk edebiyatının bir kuşağını etkilediği gerçektir. 1950'lerdeki Varoluşçu esintiler içinde yazılmış edebiyat için Yeni Roman mukayesesi erken, aceleci ve hattâ anlamsız olsa da o edebiyatçı grubunun zamanla bu roman anlayışına yöneldiği muhakkaktır. Türkiye'deki edebiyatçıların onunla buluşması 1960'ların ortasındadır.

Bu etkilenme ağına bir son boyut etkilemek gerekir: *Saçma Tiyatrosu* (Théatre de l'absurde).[95]

Saçma tiyatrosu şüphe yok ki, büyük hamlesini Sameul Beckett ve oyunu *Godot'yu Beklerken*'le yapıyordu. Beckett, oyunu 1952'de Paris'te yayımlar. 1948-49'da yazmıştır. Piyes 1953 başında Paris'te oynanır. O tarihten itibaren de kurucu bir metin kabul edilir. *Godot*, bir yandan sürrealizmle ilişkili bir yandan Varoluşçu boyutları bulunan bir oyundur. Türkçeye 1963 yılında ve Ferit Edgü tarafından çevrilir. Edgü 1950'lerin sonunda Paris'e gitmiş orada bir yıl kalmıştır. Aynı şekilde Demir Özlü de 1961-62'de Paris'e gitmiş ve Sorbonne'da felsefe derslerine devam etmiştir.[96] Modern edebiyatı genç kuşak Türkçeye aktarmaktadır. Bu gelişmelere bir ilave gene saçma tiyatrosunun bir başka önemli ismi olan Ionesco'nun oyunlarıdır. Onların başında gelen *Kel Şarkıcı*'yı gene 1950 kuşağının en önemli şairlerinden Ülkü Tamer Türkçeye aktarmıştır.[97] Hattâ bu yapıt Godot'dan önce Türkçededir. Dönemin Varoluşçuluk etkileri o derecede ilerlemiştir ki, çok dikkatli bir yayıncı olan Memet Fuat, Walter Kaufmann'ın kitabını yayımlamıştır.[98]

Godot ve Beckett her bakımdan önemli bir isimdir. Yusuf Atılgan, yaptığı kişisel değerlendirmeden Beckett'i hem inandırıcılıktan uzak görmekte hem de "'Beckett'in evreni' diye bir şeyden söz edilemez" demektedir. Kafka'yla mukayese ettiği zaman da 'kendi evrenini yaratan bir tek sanatçı var hâlâ: Kafka' diye yazmaktadır.[99] Buna rağmen Beckett'in rüzgârı kuv-

[94] Alain Robbe-Grillet daha sonra tekrar İstanbul'a gelmiştir. Sinema eleştirmeni Atilla Dorsay'ın kendisiyle yaptığı söyleşi ve değerlendirme için bkz. Atilla Dorsay, "Bir Sanatçının Portresi: Robbe-Grillet Denen Bir Adam", *Yüzyüze* içinde, İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1986, s. 11-14.

[95] Bu konudaki temel kitaplardan biri Türkçeye çevrilmiştir: Martin Esslin, *Absürd Tiyatro*, çev. G. Siper. Ankara: Dost Kitapevi, 1999.

[96] O günlerde tuttuğu günce yayımlanmıştır: Demir Özlü, *Paris Güncesi 1961-62*. İstanbul: P Kitaplığı, 1999.

[97] Eugène Ionesco, *Kel Şarkıcı*. çev. Ülkü Tamer, İstanbul: de Yayınevi, 1961.

[98] Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. A. Göktürk. İstanbul: de Yayınevi, 1965.

[99] Yusuf Atılgan, *Siz Rahat Yaşayasınız Diye*, s. 106-107.

vetlidir. Beckett'in kaynakları, Hıristiyan metafiziğine göndermeleri düşünüldüğünde ve genel olarak Varoluşçuluğun dinsel hesaplaşmaları anıldığında, Türkiye'deki Beckett anlayış ve kavrayışının daha yüzeysel olduğu söylenmalidir. Beckett, Arnold Geulincx gibi bir Hıristiyan düşünüründen, metnini Latinceden okuyacak, ona notlar ekleyecek, onu temel kaynaklarından biri olarak zikredecek kertede etkilenmiş,[100] ölene kadar İncil'i başucundan ayırmamış bir yazardır. Geulinxc'in "*ubi nihil vales ibi nihil valis*" (*hiçbir şeye değmiyorsa insan hiçbir şey istememeli*) deyişini büyük romanı *Molloy*'un temeli yapmış,[101] bu hiçlik, istememe, vazgeçiş yaklaşımını sonuna kadar giderek artan bir şiddette sürdürmüştür. Son oyunlarında metin, dil dahi kaybolacak ölçüde bir *nihilum* söz konusudur.[102] Bununla birlikte Beckett'teki yıkıcı nihilizmin Varoluşçuluğun bünyesinde nasıl bir kanat oluşturduğuysa başlı başına bir tartışma konusudur.[103] Türkiye'deki Varoluşçuluğun belli bir dönem sonunda terk edildiği muhakkaktır.

VI

Şimdi şu soruyu sormak gerekir: *Bu* Varoluşçu yaklaşımlar Türkiye'deki tek çıkış mıdır, başka yönelimler olmuş mudur, varsa anlamları nelerdir? Bu soruları yanıtladıktan sonra Varoluşçuluğun neden ve hangi koşullarda *terk edildiğini* ele alabiliriz.

Belirttiğimiz 1950 kuşağı Varoluşçu eğilimleri dönemin ruhundan etkilenerek oluşturulmuş bir küçük harekettir.[104] Savaş sonrası Avrupa'sında felsefe ve edebiyat dünyasını kaplayan bu çıkış Türkiye'de modernleşmenin yarattığı bazı insani koşulları tartışmak için *uygulanmıştır*. Başarısı, kavramlaştırmalarından çok estetik plandadır. Ama belli bir dönemde belli bir insan gerçekliğini vermekte de tayin edici olmuştur. Bu değerlendirmeyi daha somutlaştırırsak *kent modernleşmesi* dolayımıyla temellenen bir hareket olduğunu öne sürmek doğru olacaktır. Sait Faik-Attilâ İlhan bu manasıyla hareketin öncül isimleri olarak kaydedilebilir.

Ana sorun eğer *doktriner* bir Varoluşçuluksa onun Sartre ve Beckett örneğindeki karşılığını Türkiye'de bulmak olanaksızdır. Kentsel bunalım bir süre sonra âdeta unutulan bir konuya dönüşecektir. Kentli insan ve bu insa-

[100] Arnold Geulincx, *Ethics: With Samuel Beckett's Notes*. çev. M. Wilson. Amsterdam ve Londra: Brill, 2012.

[101] Anthony Uhlmann, "Introduction to Beckett's Notes to the *Ethics*", Arnold Guelincx, *Ethics* içinde, s. 305.

[102] Bu yaklaşımın da büyük ölçüde Guelincx'e dönük ilgiden kaynaklandığı öne sürülmüştür. Bkz., David Tucker, *Samuel Beckett and Arnold Geulincx: Tracing a Literary Fantasia*. Londra: Continuum, 2012.

[103] Bu konudaki en kritik değerlendirmelerden biri Adorno'nundur: Theodor Adorno, "Trying to Understand the Endgame", *New German Critique*, No 26, Bahar-Yaz 1982, s. 119-150.

[104] Demir Özlü'nün anlatısının adından hareketle buna "küçük burjuva hareketi" de diyebiliriz.

nın bunalımı yerini başka kavramlara bırakacaktır. Bu bakımdan 1950'lerin büyük ekonomik hareketlerle gelişen dinamiklerini ve bilhassa taşradan büyük kente akan göç olgusunu Varoluşçu tekil bireyin "bunalımı"nı hazırlayan ana etmenler olarak görmek gerekir. Kent insanı büyük gerçekten korkmakta, ürkmekte, tedirgin olmakta ve 'kaçmakta'dır. Gene bu nedenle 1950'lerdeki Varoluşçu çıkış burjuvaziyle hattâ entelektüel küçük burjuvaziyle ilişkilendirilebilir. Demir Özlü'nün *Bir Küçük Burjuvanın Gençlik Yılları* tam da bu koşulu yapıtın adında dahi sağladığı için önemlidir.

"*Modernleşme bunalımı*" olarak nitelendirdiğimiz bu Varoluşçu kaygı ve bunalım doğrudan Varoluşçuluk anlayışı içinde dile getirilendir. Ama benlik bunalımı veya benlik arayışı ya da büyük dönüşümlerle birlikte ortaya çıkan sorunlar diye aranırsa Türk edebiyatında *erken dönem modernleşmenin* getirdiği başka bir edebiyattan söz edilebilir ki, bu arayış kendisini Tanzimat edebiyatına kadar geriye götürür. Buna rağmen özellikle belirttiğimiz olguları kendisine ana tematik olarak seçen birkaç romancı malumdur.

Mesela Peyami Safa bu isimler bakımından önemlidir. Safa'nın iki romanı bu açıdan ele alınırsa çok ilginç bir karşılaştırma olanağı sunar. *9. Hariciye Koğuşu* Türk edebiyatında ilk gerçek anlamdaki benlik arayışı romanıdır. Bu küçük yapıt otobiyografik özellikler taşısa da onu çok aşan bir derinlikte genç bir insanın fiziksel ve mental sorunları etrafında gelişir. Bu bakımdan "psikolojik roman" kategorisine dâhil edilir. Oysa yazarın yaklaşımı bu kategorinin çok ötesindedir. Diğer tarafta yer alan *Fatih-Harbiye* bu romanla mukayese edilmeyecek kadar didaktik ve şematik bir yapıttır. Ama *kulturkampf* merkezinde gelişen ve Doğu-Batı sorunlarını bir kentin mahalleleri ve onları bağlayan tramvay hattı temelinde işleyen bu yapıttaki karakterler de Varoluşsal sorunlar içindedir. Roman ana karakterin (Neriman) 'gerçeği' bulmasıyla sona erer. Bu tezli bir romandır. Karakterlerinin yaşadığı bunalımı kültürel Varoluş problemi diye görmek gerekir. *9. Hariciye Koğuşu* bir *künstlerinroman*, *Fatih-Harbiye* açıkça bir *bildungnsroman*'dır. Safa, Türk edebiyatının kurucu bilinci ve *nomos*'u dışında hareket edememiştir.[105]

Bu plandaki karakter bunalımı ve o bunalımın çok çeşitli cephelere yayılımı büyük ölçüde Tanpınar'ın romanlarında mevcuttur. *Huzur* da tezli bir romandır. Bu karmaşık, çok katlı romanın ana teması da kültür değiş-

[105] Bu arada şaşırtıcı bir durumdan da söz açmak gerekir. *9. Hariciye Koğuşu* bir *künstlerinroman* olarak Nazım Hikmet'e ithaf edilmiş ve *Resimli Ay* yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Buna karşılık bir kültürel konu etrafında gelişen romanı *Fatih-Harbiye* bir *bildungsroman*'dır ve gene Nazım Hikmet'le ilişkisinin yoğun şekilde devam ettiği bir dönemde, 1931'de yayımlanmıştır. Bu saptamayı yaparken ithafın büyük ölçüde Peyami Safa'yı romanı yazmak için Nazım Hikmet'in teşvik ettiğini biliyoruz.

meleri karşısında yaşanan derin ve ağır benlik bunalımıdır. Romanın birçok yerine saçılmış bulunan 'teorik' görüşler benlik konusunu psikolojik ve toplumsal düzlemlerde ele alır. Tanpınar konuyu diğer yapıtlarına da taşır. İçinden çıkamadığı (kendi yaşamını ve yaşantısını da derinden etkileyen) bu *Ben* bunalımı *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde de, *Sahnenin Dışındakiler*'de de görünür.

Tanpınar, Varlık ve Varoluş konularını kendisine eksen almış bir yazardır. Her iki konuyu da farklı katmanlarda irdeler. Bunları esasen birer *kültür* konusu olarak ele alır. Estetik, sosyal, kültür ve tarih planlarında Varlık neye tekabül eder, Varoluş nasıl biçimlenir sorularına tüm yaşamı boyunca cevap aramıştır. Söz konusu soruları bazen varoluşsal bir problem olarak vaz ederken psikanalize gömülür. *Abdullah Efendi'nin Rüyaları* metafizik bir 'âlem'le Ben'i psişik bir mecrada tanımlama, daha doğrusu soyutlama çabasıdır. Metafizik, Tanpınar için yeterince açıklayamadığı bir sorunsaldır ama her zaman önemlidir. *Leitmotif*'tir Tanpınar'ın *œuvre*'ünde. Varoluş, Tanpınar'da hiçbir zaman tekil bir olgu şeklinde, tek başına bireyin bireyliğinden kaynaklanan bir sorunsal olarak tezahür etmez. Özellikle zaman ve mekân eksenlerinde kültürel bir problem olarak belirir. Zaman söz konusu olduğunda ve bunun benlikle ilişkileri sorgulandığında Bergson ve elbette Proust birer referans kaynağıdır.[106]

Bergson'un çeşitli kavramları ne kadar etkili olsalar da Tanpınar'da Varoluşçu bir varlık kategorisi olarak belirmez. 1920'lerde öne çıkmış ve zaman konusunu olduğu kadar *élan vital* kavramına *Dergâh* dergisi çevresinde değinilir. *Elan Vital* (*Yaşama Gücü*) çok tarihsel bir olayı (Milli Mücadeleyi) yorumlamakta kullanılmıştır Dergah grubu tarafından. Fakat Türkiye'de zaman konusu (Tanpınar'dan başlayarak) bilhassa şairler tarafından (örneğin A. M. Dranas, hattâ A. K. Tecer ve nihayet N. F. Kısakürek) Varoluşçu bir içerikle bütünleştirilse bile Fransız felsefeci Batıdaki Varoluş sorunlarının kökeninde yoktur.[107] Varoluşsal zaman ise Varoluşçuların sorunu değildir. Buna mukabil Sartre, çeşitli yollardan Tanpınar'ı etkilemiş olmalıdır. Etkilenişin çeşitli kanıtları vardır. Her şeyden önce ana temaların içerdiği metafizik varoluş bunalımı erken dönem romanlarına oranla geç metinlerde yerini daha soyut bir bunalıma terk etmiştir. Örneğin *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde Tanpınar kahramanına "insanoğlu insanoğlunun cehennemidir"[108] dedirtecektir. Bu cümlenin Sartre'ın 'cehennem başkalarıdır' kavramından türediği muhakkaktır. Bunun dışında çeşit-

[106] Hasan Bülent Kahraman, "Yitirilmemiş Zamanın Ardında: Ahmet Hamdi Tanpınar ve Muhafazakâr Modernliğin Estetik Düzlemi", *Bir Gül Bu Karanlıklarda, Tanpınar Üzerine Yazılar* içinde. Haz. A. Uçman, H. İnci. İstanbul: 3F Yayıncılık, 2008.

[107] *Age.*

[108] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 175.

li mektuplarında doğrudan doğruya Sartre ve Camus'ye değinir. O sırada Paris'tedir. Sartre'ın oyununu görmüştür. Eleştirir. Hiç beğenmez. Ama Sartre'dan hayranlıkla söz edecektir.[109] Camus ölmüştür. Adalet Cimcoz'a yazdığı mektuplarda ölüm haberiyle 'vurulmuşa döndüm' der.[110] Daha da önemlisi entelektüel planda bir yoruma gider ve "*devrine bazı kelimeleri mühür gibi basan adamdı: "Abes" ve "Yabancı"yı dünyaya, hatta bize kabul ettirdi*"[111] saptamasında bulunur.

Yabana atılmayacak derecede önemlidir Tanpınar'ın bu yazdıkları. Yazarın Varoluşçuluğu kaynaklarıyla bildiğini ortaya kor ki bu bilgi bir sır değildir. Eleştirmen Tahir Alangu bu gerçeği başka bir çehresiyle saptar. Alangu, önce Tanpınar'da vurguladığımız değişimi belirtir:

> 1942'den sonra hikâye ve romancılığımızda gelişen gerçekçi akımların karşısına, o bir başka sanat anlayışı ile, rasyonel ve toplumcu zorlamaların insanı, ve hayatı sınırlı bir yere kadar tanımlamasından daha ötelere ulaşabilecek, çağımız şehirli insanının gerçeküstü, şuur dışı yaşamalarını da kucaklayacak genişlikte bir yeni anlatım ve ifade şekli getirmeye çalışmış'tır[112]

der. Dönüşüm çok açıktır: kültürel plandaki benlik arayışından kentli insanın modernleşme karşısında zorlandığı benlik anlayışına geçiş. O kadar ki, *Mahur Beste*'de Sabri Hoca'ya çok alıntılanan "Şark yok, şark öldü. Bizler yetimiz. Unutmaktan başka çaremiz yok. Yetimlikten kurtulmak için unutmalıyız. Şarkla Garp birbirinden ayrı. Biz ikisini birleştirmek istedik. Hattâ bunda yeni bir fikir bulduğumuzu bile sandık"[113] sözlerini söyleten Tanpınar daha sonra yukarıda belirttiğimiz noktaya gelecektir ki, *Huzur* burada alıntıladığımız düşüncelere benzer görüşlerle tıka basa doludur. Alangu, bu dönüşüme bağlı olarak asıl can alıcı saptamasını yapar:

> Bu yolda başarılı öncü eserlerini vermesine rağmen, 1954 yıllarından sonra genç öncülerin "bunalım anlatımı"na yönelirken "A. Camus, Sartre, Kafka" örnekleriyle etkilenmelerini görmüş, *bu batılı yeni akımların Türkiye'deki asıl başarılı uygulayıcısının kendisi olduğunu* anlamayışlarından, yeni ve güçlü bir roman çığırı açamayışından üzgün olarak göçmüştü.[114]

---

[109] Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Mektupları, Haz. Zeynep Kerman, 2007, s. 158.
[110] *Age.* s. 172.
[111] *Age.* s. 215.
[112] Tahir Alangu, "Ahmet Hamdi Tanpınar: Eserleri Üzerinde Düşünceler", http://www.tanpinarmerkezi.com/tahir-alangu-ahmet-hamdi-tanpinar-eserleri-uzerine-dusunceler/ 30 Mart 2020 günü ziyaret edildi.
[113] A. H. Tanpınar, *Mahur Beste.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 106 vd.
[114] Tahir Alangu, "A. H. Tanpınar: Eserleri Üzerinde Düşünceler", ay.

Tanpınar için ideolojik planda veya bir fikir tercihi olarak Varoluşçudur deme imkânımız yok. Ama konumu bize Türkiye'deki Varoluşçuluğun birinci geçiş hattını belirleme imkânı veriyor. Tanpınar, erken modernleşme döneminde kültür sorunları etrafında gelişen soyut "varlık/benlik" kavramından, modernleşmenin getirdiği bir evre olan kent modernleşmesi etrafında şekillenen reel Varoluşçuluğa geçişi imleyen çok önemli bir köprüdür. Ayrıca her iki problemin bir entelektüel problem olarak nasıl ifade edildiğini de en üst düzeyde göstermektedir. Belirtelim: kent modernleşmesine bağlı gelişen Varoluşçuluğunun kültürel modernleşme içinde beliren Varoluş probleminin üzerine oturduğu ana kavramlarla, başta Doğu-Batı çatışması olmak üzere, hiç ilgisi yoktur. Gene Tanpınar burada bir ortak payda kurmaya çalışmıştır ama o bile 1950 kuşağı için yeterli değildir. Ayrıca 1950 kuşağının Tanpınar'ı *okumadığı*, hiç *önemsemediği* bir sır olmadığı gibi Alangu da bu noktayı belirtmektedir.

Bu 'ilişkisizliğin' önemli bir noktasını vurgulayarak bu bölümü tamamlayalım: Varoluşçuluk bakımından Batı zihni için ana çıkış noktasının Nietzsche olduğuna yukarıda değinmiştik. Nietzsche sadece "Tanrı Öldü" kavramıyla değil büyük ölçüde tarih konusundaki görüşü nedeniyle de Varoluşçular bakımından önemsenmekteydi. Bilindiği gibi, Nietzsche, tarihin akademik bir 'bilim' olarak incelenmesine radikal biçimde karşıdır.[115] Tarihin yaşamı üç halde belirleyeceği/etkileyeceği görüşündedir: anıtsal tarih (*monumental history*), kadim (antika/cı) tarih (*antiquarian history*), *eleştirel tarih* (*critical history*). Anıtsal tarih mitlerle, mitolojilerle ilgilidir. Tarihi büyük adamların yaptığına inanır. İkinci tarih anlayışı gelenek, görenek, örfler üstünden yaşamı belirleyen ve bu belirleyişin zamana ait bir derinlikte gerçekleştiğine inanan tarihtir ve akademik tarihçilik ve/ya tarihyazımıdır. Üçüncü tarih anlayışı geçmişi bir referans, çıkış noktası olarak almayı reddeder. Yeni bir şey yaratılacaksa, çoğunlukla sanatta olduğu gibi, bu, geçmişin reddiyle başlayacaktır. Nietzsche'nin tarih anlayışı bu bakımdan bugün birbiriyle neredeyse eşanlamlı hale gelmiş olan pozitivist-teleolojik yaklaşımı reddediyordu. Geçmişin bilinmesiyle geçmişin reddedilmesi iki uçtu ve Nietzsche lineer bir anlayışı bu şekilde kendi içinde tartışıyordu.[116]

[115] Bu konudaki görüşlerini farklı kaynaklarda da dile getirmiştir ama en muhtasar metin şudur: Friedrich Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Çev. P. Preuss. Londra: Hackett Publishing, 1980.

[116] Nietzsche'nin görüşlerini hazırlarken kendi kişisel tarihinin yol gösterici olduğunu anımsamak gerekir. Klasik/antik tarih bilgisini aldığı bir jimnazyumda okumuştu ve Basel'de hocalık yapıyordu. Burckhardt'la simgelenen Basel klasik tarih yazıcılığının/yapıcılığının simgesiydi. Nietzsche ise bir filologdu. Öte yandan Wagner'in dostuydu. Böylece üç kutup kendi yaşamında mevcuttu. Wagner'in modernizmi, Nietzsche'nin de açık veya örtülü şekilde taraf olduğu bu yaklaşım kısa süre içinde 20. yüzyıla damgasını vuracaktı. Hitler'in büyük ölçüde ateist, moder-

Batı'daki Varoluşçuluğun bu bakımdan da Nietzsche'den yararlandığı söylenebilir. Malraux'nun resmetmekten hoşlandığı Büyük Doğu ve gene onun ölüm (ve sanat) karşısındaki pozisyonuyla modernist sanatın yadsımacı tutumu kökleri Nietzsche'de olabilecek iki ayrı tavırdı. Oysa 20. yüzyılın ortasına yaklaşırken ve büyük bir savaşın içindeyken Walter Benjamin farklı bir tarih anlayışı geliştiriyor, gene çok tartışılmış kısa makalesinde Nietzsche'nin görüşlerini farklı bir gergefe dokuyordu. Tarihsel maddeci tarih anlayışının tarihselcilik üstündeki galibiyetini irdelediği bu makalede Benjamin, geçmiş kavramı üstünde durur.

Önce "*Geçmiş, ancak göze göründüğü o an, bir daha asla geri gelmemek üzere, bir an için parıldadığında, bir görüntü olarak yakalanabilir*" diyecektir.[117] Devam edecek, "*Geçmişi tarihsel olarak dile getirmek, o geçmişi "gerçekte nasıl olduysa, öyle" bilmek değildir.* Buna karşılık, bir tehlike anında parlayıverdiği konumuyla, bir anıyı ele geçirmek *demektir*"[118] saptamasında bulunacaktır. Buradaki "anı" çok güçlü bir kavramdır. Hattâ kilit kavramdır. Benjamin, aynı paragrafta "Mesih" kavramını tartışarak Nietzsche'nin 'anıtsal tarihçilik' kavramını (şiirsel bir şekilde) yanıtlar ve bir sonraki bölümde Flaubert'in bir sözünü anar: "*Kartaca'yı yeniden canlandırabilmek için ne kadar hüzne katlanmak gerektiğini pek az kimse kestirebilir*:"[119] Hüznü eleştirir. Geçmişin sadece o geçmişte yer alan dehalar tarafından değil onlara hizmet eden insanların katlandığı 'angaryalar'dan kaynaklandığı belirtir. O zaman tarihyazımı galiplerin yazımıdır. Oysa maddeci tarihçilik için gerçek bellidir: "*Tarihin tüylerini tersine fırçalamak.*"

Geç 20. yüzyılın tarih/çilik anlayışının Nietzsche'den türediği açıktır. Buna karşılık Türkiye'de Tanpınar'ın arayışları, kültürler arasında kurmaya çalıştığı ilişki su götürmez şekilde antika bir tarihçilik (antikacı tarihçilik) anlayışından türeyecek, Tanpınar ve o ekolde yer alanlar her defasında "Kartaca'yı" hüzünle anımsayacaklardır. Hüzün, bu yaklaşımın belkemiğidir. Buna *nostalji* demek de mümkündür. Öte yandan melankoli nostaljiyle daima beraberdir.[120] O kadar böyledir ki, konuyu bu açıdan ele almamakla birlikte, Orhan Pamuk'un *İstanbul*'u yani kentsel mekânı bizim burada işaret ettiğimiz gibi Varoluşçu bir bunalımın veya tarihsel maddeci bir

---

nist ve pozitivist Nasyonel Sosyalizmi anlamanın Wagner'i anlamadan mümkün olmayacağını söylemesi çok dikkat çekicidir.

[117] Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üstüne", *Pasajlar* içinde, çev. A. Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 35.

[118] *Age.*, s. 35. Abç.

[119] *Age.*, s. 36. Vm.

[120] 20. yüzyılda bu beraberliğin nereden kaynaklandığını kavramak için bkz. Anne Enderwitz, *Modernist Melancholia: Freud, Conrad and Ford*, Londra: Palgrave Macmillan, 2015.

anlayışın içinden değil, özellikle Tanpınar'a ve köklendiği Yahya Kemal'e atfen "hüzün, hatıra ve melankoli" bağlamında görmesi son derecede yerindedir.[121] Tanpınar'ın daha sonra büyük bir kaymayla kentsel modernleşme çerçevesinde değerlendireceği Varoluşçu yaklaşımıysa, hüzünden çok, Benjamin'in kullandığı kavramla söyleyelim, *acedia* (*umursamazlık*) göndermeli bir ironi, metafori ve satir içinde cereyan etmektedir.

VII

Türk edebiyatında 1960'ların ortasından itibaren hızla terk edilecek, İnce'nin tabiriyle "tavsayacak" Varoluşçu tartışmaların niye o noktaya geldiğini saptayacak son bir duraktan söz açmak gerekir. Bu da modernleşme sonrası Varoluşçuluk diyeceğimiz ve Oğuz Atay'da kendisini gösteren yaklaşımdır.

Atay'ın iki romanı ve diğer edebî metinleri kültürel Varoluşçuluk konusunda önemli kaynaklardır. Gerek *Tehlikeli Oyunlar* gerekse *Tutunamayanlar* iki eksenli yapıtlardır. Makro planda Atay da Tanpınar gibi Türkiye'de toplumsal düşüncenin üzerine oturduğu ana aks olan kültür değişmelerini çeşitli planlarda tartışır. Ama roman bugünde geçer. Artık Atay'ın özyaşamından da izler taşıdığını bildiğimiz kitaplar çok sert bir alaysılık, eleştiri, taşlama ile gelişir ve kentli insanın Benlik arayışıyla buluşur. Atay, elbette Tanpınar değildir. Okuyup okumadığını da bilmiyoruz. (Hattâ okumamış olması daha da önemlidir.) Romanın dokusu *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'yle belli noktalarda benzerlikler gösterir. Bu benzerlikler gerek konu gerekse biçim bakımından (büyük farklara rağmen) şaşırtıcıdır.

Atay'ın tutumu gerçeği daha da somutlaştırır: Atay, açıkça Varoluşçu bir yönseme içinde bulunsa,[122] bunu kent modernleşmesi karşısında zorlanan, parçalanan ve yiten insan teki üstünden anlatsa bile (bu romanın mikro planıdır) kültürel Varoluşçuluğu (eşanlamıyla varlık sorununu) ele almadan, irdelemeden duramaz. *Tutunamayanlar* ve başkarakterleri Selim Işık ve Turgut Özben için geçerli olan bu hususlar *Tehlikeli Oyunlar*'ın ana kişisi Hikmet Benol (isimler bile son derecede anlamlıdır) için de geçerlidir. Bu romanlardaki ana sorun *çokluktur* veya çoklu kişiliklerdir. Kalabalık kadrolar, kişilerin birbirinin içine girmesi tamamen benlik arayışlarının, benlik-toplum-tarih kesişmesinin bir sonucudur ki, aynı *durum* yazarın tek

[121] Orhan Pamuk, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

[122] Bu arada Oğuz Atay'ın Ankara'da askerliğini yaptığı dönemde *Pazar Postası*'yla ilişkili olduğunu, gazetenin İstanbul'a taşınmasından sonra bu ilişkisini orada birçok yazı yayımlayacak kertede ilerlettiğini biliyoruz. Atay, 1950 kuşağıyla yaşıttır ve onların edebiyatından herhalde etkilenmiştir. Buna karşılık Atay'ın formasyonundaki Marksist başlangıcı da akılda tutmak gerekir ki, Varoluşçulukla Marksizm arasındaki ilişkiyi ileride ele alacağız.

oyunu *Oyunlarla Yaşayanlar*'da da mevcuttur. (Ve gene oyunun adı başlı başına bir göstergedir).

Tanpınar'ın kültürel yaklaşımından muhtemelen *a priori* olduğunu sandığımız izler taşıyan ve tam da o nedenle toplumsal bilinç bakımından önemli olan Atay edebiyatının kilometre taşlarından *Tutunamayanlar*'ı gene *Huzur*'a bağlayan başka bir işaretten söz edelim. Huzur, bir '*tutunamayan*' olan Suat'ın intihar mektubuyla biter.[123] *Tutunamayanlar* ise Selim Işık'ın intiharıyla başlayacaktır. Bu intiharlar neredeyse birbirinin aynı denebilecek koşullarda ve arayışlarda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla varlık sorununun bir Varoluş realitesi olarak yaşandığının daha öteye geçecek bir kanıtı yoktur.

Uzun bir çizgi birbirine bağlanırken, Berna Moran biraz da aceleci bir kararla Atay'ın romanını 'başkaldırı' olarak belirler.[124] Bu romanın bir başkaldırı olmadığı, tam tersi bir noktada *durduğu* muhakkaktır. O roman başkaldırıysa Tanpınar da başkaldırıdır, Atılgan da başkaldırıdır. Hayır, hiçbiri değildir. Ama üç roman da Türk edebiyatının bitmeyen konusu (ve gerçeği) olan "arayışın" (ve bu romanların tamamını *bildungsroman*'a dönüştüren zihniyetin) romanıdır. Arayış daima varlığı ve bir metafiziği arayıştır. Dikkat edilirse arayışı insan ben'inde bulmaya, nihayetlendirmeye çalışanlar intihar edecektir. Eğer Suat yitiren Mümtaz kazanan ise, biri bulamayan diğeri bulan ise, unutmamak gerekir ki, Mümtaz da romanın son cümlesinde çıldıracaktır. Arayışı bir topluluk (*community*) içinde sürdürenler belki gene bulamayacak ama hiç değilse aramaya devam edebilecek takatte kalacaklardır, arayış sürecektir.

Moran, intiharın ve arayışın dolaylarında devam eden bu romanı nitelendirirken "başkaldırı" kavramını muhtemelen romanın içerdiği Varoluşsal izleklerden esinlenerek kullanıyordu. Gene muhtemelen bu kavrama yönelirken Camus'nün başkaldırıyla intihar arasında kurduğu ilişkiyi bilinçli veya bilinç dışı bir dürtüyle kalemine taşıyordu. Moran'ın başkaldırı derken romanın Varoluşçu yapısına, niteliğine göndermede bulunduğu kuşkusuzdur. O zaman Atay'ı Türk edebiyatının Varoluşçu yönelimlerinde nereye oturtmak gerekir?

Sorunun cevabı "*modern sonrası Varoluşçuluk*" veya "*geç modernleşme Varoluşçuluğu*" şeklinde verilirse doğru olur. Gerçekten de Atay, çoğu kez yanlış irdelemelerle *postmodern* bir yazar olarak nitelendirilmiştir. Bu yargıya yol açan ana dinamik romanın modernlik öncesi roman olan *Tris-*

[123] Bu mektup çok yıllar sonra Tanpınar'ın *evrak-ı metrukesi* içinde bulunup yayımlanacaktır: A. H. Tanpınar, *Suat'ın Mektubu*. Haz. H. İnci. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

[124] Berna Moran, "Tutunanlardan Tutunamayanlara Bir Yolculuk", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, 2. basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 211.

tam Shandy'de görüldüğü üzere metin içinde metin üretmesidir. Biçimsel açıdan Shandy ne kadar önsel bir postmodern romansa Atay'ın yapıtı da ancak o kadar post-moderndir. Bir kategori olan bu kavramı başka açılımları nedeniyle Atay'a uygulamak doğru olmaz. Ama Atay'ın geç modern veya modern sonrası *retrospektif* bir Varoluşçu olduğu açıktır. Hattâ Atay'ın edebiyat yazıcılığı bakımından, çoğu kez yapıldığı gibi, biçim üstünden irdelenmesi de o kadar doğru değildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Atay'ın çoklu ve parçalanmış *personaliteleri* sağlamak için ve bu yapının toplumdaki/tarihteki kültürel ve benlik çatışmalarındaki çokluğunu/çelişkilerini vurgulamak için mevcut *polifoniye* gittiği, çoklu anlatımı tercih ettiği muhakkaktır. Hemen anımsayalım: Tanpınar da polifonik bir anlatımın peşindeydi ve bu maksatla klasik Batı müziğinden yararlandığı açıktır. Bu çok ele alınmış konuda farklı görüşler bulunsa da netice olarak Tanpınar romanlarını/anlatılarını çoksesli müzik tekniklerine göre kurgulamayı en azından düşünmüştür.[125]

Bahsettiğimiz bu doku Oğuz Atay'ı modernlik sonrası veya geç modern dönem Varoluşçusu konumuna yerleştirir ve Varoluşçuluğun son halkasını meydana getirir. Atay'ın romanlarındaki intiharlar, retrospektif arayışlar zaten bizi farklı bir tarihsellik anlayışına da taşır. Bu kahramanların hiçbir 'tutunmuş' bir tarihselliğin içinde solumazlar. Atay, daha önce değindiğimiz Nietzscheci yaklaşım içinde değildir. Daha çok Schopenhauercı bir karamsarlıkla yüklüdür. Atay'ın eğer bir başkaldırısı varsa, karamsarlığındadır. Bu romanlarda onca harekete rağmen kimse *eylemez*. Niçin böyle olduğu açıktır: Heidegger, eylemek tarihselleştirmektir (*geschehen/historize*) der. Eylememekse bu durumda tarihselleşmemektir. Nitekim Heidegger'de tarih, en tanımlı haliyle, Varlığın (*Being*) ortaya çıktığı, belirdiği (veya saklandığı) dönemlerdir. Bu anlamda tarih, Tarih olarak Varlık'tır (*Seinsgeschichte/Being-as-History*).[126] Atay'ın eksik bıraktığı tam da budur. Tarihsellik bağlamında bir Varlık arayışını hiç yoklamaz. Varlığı boşlukla, tarihten kopmuşluğuyla ele alır. *Tutunamamak* budur. Bu nedenle de modernleşmenin tarih-ötesi gerçeğine tekabül eder ama bir teleolojiden de dikkatle kaçınır. Varlıksal Varoluşçuluğun koptuğu nokta, Atay'ın romanını tamamladığı noktadır.

---

[125] Zeynep Bayramoğlu, *Huzursuz Huzur ve Tekinsiz Saatler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007; Berna Moran, "Bir Huzursuzluğun Romanı: Huzur", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 207.

[126] Bu görüşleri Heidegger kapsamlı şekilde en önemli yapıtının V. bölümünde ele alır. Martin Heidegger, *Being and Time*. Çev. J. Stambaugh. Albany: State University of New York, 2010. Ayrıca bkz. E.M. Henning, "Destruction and Repetition: Heidegger's Philosophy of History", *European Studies*, 1982 (XII): 4, s. 254-266.

Türkiye'nin Varoluşçuluk serüveni aslında iki intihar arasında tamamlanmıştır.

VIII

1960'ların ortasından başlayarak Türkiye'deki yazınsal bilinç bu anlayışın dışına taşar. Varoluşçuluğun terk edilişi büyük bir hızla gerçekleşir. Esasen kavramın gerçek anlamındaki Varoluşçuluk kısa ömürlü ve cılız bir serüvendir ve belirttiğimiz eleştirilerle karşı karşıyadır. 1960'ların başında getirilen eleştiriler bile kısa süre içinde erir. Çünkü toplumsal hareketler ve dönüşüm artık Varoluşçuluk bağlamında bir metafiziği kabul edemeyecek düzeydedir. 1960 darbesiyle başlayan yeni ortam veya düzende edebiyat meteorik bir hızla bir kez daha toplumculuğa kaymıştır. Buradaki toplumculuk kavramı da tartışmalıdır (tartışılmalıdır) ve homojen değildir. İki ana yaklaşımın geliştiğinden söz edebiliriz: *Marksist sol*, Yön dergisi çevresinde gelişen *Yeni Kemalist* söylem ve arayışlar. Söz konusu hareketler ve açılımlar elbette zaman zaman birbiriyle temas etmiştir.

Edebiyat 1960'ların ortasına kadar Varoluşçu arayış ve anlayışla iyi kötü ilişkisini korur. Fakat bu Varoluşçuluğun minör sesi üstünden değil İkinci Yeni şiir üstünden olacaktır. Oysa o şiir de o yıllarda değişmekte, radikalizmini yitirmekte, yeniden konvansiyonla belli bir biçim/söylem içinde buluşmaktadır. 1960'ların ortasından 1980'e gelinceye kadar gerek metinsel anlatım gerekse şiir büyük toplum sorunlarını çözümlemeye çalışan büyük hacimli romanlarla ilerler. Bu noktada Kemal Tahir'in önemli çıkışını hatırlamak gerekir.

Kemal Tahir edebiyatını iki koldan sürdürmüştür. Bir yandan köyde geçen ve daha önce değindiğimiz romanlarını yazmıştır, diğer yandan yakın dönem Türkiyesi'ni kendince yorumladığı romanlara yönelmiştir. Bunlar *Esir Şehir* 'dizisi'yle başlayan çalışmalardır ve *Yorgun Savaşçı*'yı, *Kurt Kanunu*'nu içerir. Politik roman denebilecek bu damar öbür yanda *Bozkırdaki Çekirdek*'le tamamlanır. Bilhassa bu son romanıyla Kemal Tahir açıkça dönemin Köy Enstitüleri üstünden gelişen köycülük hareketine sert bir eleştiri getirir. Son roman çizgisi ise yaşamı içinde tamamlanamamıştır. Bu yönelimini *Devlet Ana* oluşturur. *Devlet Ana*, Kemal Tahir'in üstünde sürekli olarak düşündüğü Osmanlı devlet/toplum yapısını irdelediği romanıdır. Çok erken bir romandır. Tezleri çok tartışılmıştır. Fakat henüz köklü bir irdelemeyle ele alınmamıştır.

Buna rağmen, Kemal Tahir, bu romanlarıyla, hattâ *Devlet Ana*'yla başka bir pozisyon alır. Bu pozisyon, Marksist, materyalist bir tarih anlayışının edebiyata uyarlanmasıdır. *Devlet Ana* oluşurken o sırada Batı'da tartışılan ve Marks'ın Doğu toplumları için yazdığı tezlerin Fransızcaya çevril-

mesiyle birlikte başlayan irdelemeler Kemal Tahir'in ilgi alanındadır. Bu ilgi, Sencer Divitçioğlu'nun açtığı *Asya (Tipi) Üretim Tarzı* sorgulamasıyla doruğa ulaşır.[127] Bu tartışma hızla büyüyecek ve Osmanlı toplumu feodal midir değil midir şeklinde yaygınlaşacak, Türkiye'deki tüm sosyolog, iktisatçı, edebiyatçı, politikacı kanatları bu tartışmaya katılacaktır.[128] Bu bakımdan önemli olan Kemal Tahir'in bu gelişmedeki rolüdür ve bu işlev küçük değildir. Selahattin Hilav bir yazısında bu konuyu ele alır, Tahir'in düşüncesini yasladığı kaynakları dikkatle irdeler.[129] O noktadan başlayarak da Türkiye'de edebiyat, Türkiye'nin makro tarihini, iktisat tarihini, sosyal ve sınıfsal yapısını, kapitalist dönüşmesini Marksist bir açıyla yorumlama çabası olarak gelişir. 1965 sonrası modern edebiyat kanonunu bu kitaplar meydana getirir.

Sözünü ettiğimiz hamle başlı başına bir olgudur. Çünkü Türkiye'deki toplumsal bilincin bir anlamda *huzursuzluğunu* yansıtır. Dikkat edilirse toplumsal kuram cumhuriyet dönemini *irdelememektedir.* Bu irdeleme Prof. Mete Tunçay'ın çığır açıcı yapıtıyla başlayacaktır.[130] Tunçay'ın yapıtı gerçekten önemlidir. Çünkü 1980 sonrasında Osmanlı ilgisi tamamen kaybolacak bu defa Cumhuriyet dönemi sorgulamaları, irdelemeleri başlayacaktır. Bütün bu tartışmalarda konu daima devlettir. Birey konusuna çok az değinilir.

Daha ileri gitmeden önce belirttiğimiz tarih içinde görülen bu düşünce hareketinin bir tarih ve kimlik sorunsalı olduğunu vurgulayalım. Entelektüel kapasitenin bütün köken kaynaklarına rağmen büyük bir hızla, "ansızın" denecek kadar süratli bir şekilde Osmanlı tarihini sorgulaması başka türlü izah edilemez. Kimlik arayışının makro planda ve doğrudan tarih okumaları, sorgulamaları ve yazmaları şeklinde devam ettiği bir dönemde Varoluşçu bir metafiziğin kıyılarında dolaşan bir kimlik arayışı söz konusu olamaz. Bahsettiğimiz yönelim entelektüel bilincin yeni bir tarih algıla-

[127] Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1967. Fakat bu kitabın ilk hali daha önce başka bir yayınevinden 'deneme' olarak yayımlanmıştır: Sencer Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az-Gelişmiş* (imlası aynen-HBK) *Ülkeler.* İstanbul: Elif Yayınları, 1966. Kemal Tahir'in bu kitaba dönük yaklaşımları için bkz., *Sencer Divitçioğlu Anlatıyor*, Haz. İ. Ekinci, H. Güldağ. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013. Divitçioğlu yayımladığı ilk denemede "Asya Tipi" demiş, sonra hep "Asya Üretim Tarzı" terkibini kullanmıştır. Fakat kavram bugün de kısaltmanın ses uyumu nedeniyle "ATÜT" olarak anılmaktadır.

[128] Kemal Tahir'in *Devlet Ana* romanı için o tarihte CHP Genel Sekreteri olan Bülent Ecevit'in bir makale yayımladığını anımsatalım. Aynı şekilde Osmanlı toplum yapısı üstünde incelemeleri bulunan, özellikle Celâlî İsyanları konusunda çalışan Profesör Mustafa Akdağ'ın ölümü üstüne de bir yazı kaleme almıştır.

[129] Selahattin Hilav, "Kemal Tahir ve Tarihi Kavramak", *Türkiye Defteri*, No 9, 1974.

[130] Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931).* Ankara: Yurt Yayınları, 1981.

yışıyla iç içedir. Bu algı Karl Löwith'in dile getirdiği "tarihin (*of history*) anlamı yoktur tarihte, tarihin içinde (*in history*) anlam vardır" cümlesiyle açıklanabilir.[131] Gerçekten de tarihin (yeniden) anlamlandırılması denebilecek bu dönemde gelenek de bir yanıyla sorgulanacaktır. Tanpınar'ın *Huzur* romanıyla bu yıllarda 'keşfedilmesi' tesadüf değildir. Üstelik Tanpınar bu defa Marksist bir açıdan ele alınacaktır.[132] Kısacası, benlik arayışı sorunu yerindedir ama yöntem değişmiştir.

Bu 'kayma' Türkiye'deki entelektüel hayatı çok derinden etkiler. Sadece toplum bilimleri çevresinde değil sinemada, tiyatroda kısacası kültürel tüm üretim alanlarında retrospektif bakışlar, analitik sorgulamalar ortaya çıkmıştır. Bu açılımların hepsi 'sol' genel başlığı altındadır. Ama solun içeriği ayrı bir tartışma konusudur. Doğu-Batı sorunu bir kez daha fakat bu defa bir Varoluş sorunu *olmayarak* gündeme girmiştir.[133] O kadar ki, örneğin Attilâ İlhan artık *Sokaktaki Adam* türünden tekil/birey romanları yazmayacak önce *Kurtlar Sofrası* gibi çok kalabalık karakterleri ve katmanları olan, toplumsal sorgulamalı romanlara yönelecek onu doğrudan tarihsel, toplumsal irdelemelere giriştiği *Aynanın İçindekiler* dizisi izleyecektir. İlhan ve Tahir gibı ikisi de solda olan isimlerin arasındaki farksa Kemalizmin yorumuyla gelişecektir. İlhan sonuna kadar Kemalist çizgiyi savunurken Tahir yakın dönemin *mitolojik* gerçekliğini şiddetle eleştirecektir.

Bu değişikliğin temelinde rol oynayan isimlerden biri Selahattin Hilav'dır. Hilav, Türkiye'deki felsefe eğitiminden sonra Paris'te felsefe eğitimi görmüştür. Türkiye'ye döndükten sonra ve Divitçioğlu gibi Marksizmin yeni açılımlarını entelektüel çevrelere sunmuştur. Fakat Hilav'ın Divitçioğlu'ndan önemli bir farkı vardır. İktisatçı Divitçioğlu kendi çalışma alanına sıkı sıkıya sadık kalırken Hilav aynı zamanda edebiyat dünyasıyla temaslar kurar. Hilav'ın edebiyata katkısı sadece yazdığı ve sayısı az olan yazılar değil, yaptığı çevirilerdir. Bu çeviriler arasında Varoluşçuluğun tanınmasında rol oynayan yapıtlar vardır. Doğrudan Sartre çevirileri kadar örneğin Iris Murdoch'un Varoluşçu düşünce hakkında yazdığı yapıt da Hilav'ın çalışmaları arasında yer alır.[134] Hilav bir noktadan sonra o erken dönemde Varoluşçuluğun 'kaynağı' gibidir. Hele Murdoch'tan önce Sartre'ın en önemli yapıtı kabul edilen *Bulantı*'yı çevirmiş olması onu bu konuda

[131] Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

[132] Selahattin Hilav, "Tanpınar Üzerine Notlar", *Bir Gül Bu Karanlıklarda, Tanpınar Üzerine Yazılar* içinde. Haz. A. Uçman, H. İnci. İstanbul: 3F Yayıncılık, 2008.

[133] Attilâ İlhan'ın daha sonra *Hangi Batı* kitabına temel olacak yazıları 1960'ların başında bulunduğu Paris'ten yazıp *Yön* dergisine göndermesi ve bunların daha sonra çok tartışılacak andığımız kitapta (ve *Faşizmin Ayak Sesleri* başlıklı kitapta) toplanması ilginçtir. Attilâ İlhan, *Hangi Batı*, Ankara: Bilgi Yayınevi, Haziran 1972.

[134] Iris Murdoch, *Sartre: Yazarlığı ve Felsefesi*, çev. S. Hilav. İstanbul: de Yayınevi, 1964.

daha da etkili bir noktaya taşır.[135] Böylece Hilav'ın kişiliğinde Varoluşçuluk, Türkiye'de entelektüel çevrelerin ve toplumsal düşüncenin Marksizmle buluşmasında bir ön veya erken ya da ara konaktır.

Fransa'da da durum büyük ölçüde böyledir. Hattâ belirttiğimiz gibi bizzat kendisinin Varoluşçuluğu Marksizmle uzlaştırmak için giriştiği büyük proje sonuçlanmayınca Sartre çözümü siyasal eylemde bulmuştur. Küba devriminden başlayarak daima siyasal hareketlerin içinde olmuştur. Küba'ya gitmiş, Castro'yu Varoluşçu sentez içinde yorumlamış, ölene kadar siyasete taraf olmuştur.[136] Fakat Küba devrimine dönük değerlendirmeleri 1960 sonrasındaki sol hareketin Fransa'daki gelişimi üstünde ayrıca etkilidir. Çünkü bu devrim 1960 sonrasında dünyada sol devrim *olabileceği* konusunda kitleleri yeniden esinlemiştir. 1960 sonrasının zaman zaman gerilla hareketine varacak kadar gelişen politik açılımları bu görüşten kaynaklanır.

Hilav'ın tuttuğu yer Varoluşçuluk konusundaki *ikinci geçişi* imler. Eğer birinci geçiş varlık bunalımından, erken modernleşmenin getirdiği kültürel bunalımdan daha ileri kent modernleşmesinin getirdiği doğrudan Varoluşçu bunalıma yönelmişse, Hilav'ın tutumu da Varoluşçu bunalımdan yani kentsel modernleşme temelli bunalımdan ileri veya geç ya da postmodernleşme temelli bunalıma Marksizm üstünden geçmeyi imler. Hilav bu köprüyü kurmakta işlevsel olmuştur. Marksist bilgisi bakımından saygın bir aydının aynı zamanda Varoluşçu eğilimler göstermesi bu iki düşünce sistematiğinin (bizzat Sartre'ın yaptığı derinlikte olmasa bile) buluşmasında etkilidir. Bu saptama bize üç noktanın açıklanması için imkân sunuyor.

Birincisi, Marksizmin doğrudan bir felsefi/politik yönelim olarak belirmesinden önce kültürel/yazınsal bir tercih olarak geliştiğini gösteriyor. İkincisi, 1950 kuşağının Varoluşçu bir edebiyatla ilgilenirken 1971 sonrasında bütünüyle sol eğilimli bir harekete dönüşmesini açıklıyor.[137] Üçüncüsü, 1970'lerde etkili olan, Varoluşçu eğilimler gösteren en önemli metin diyebileceğimiz Oğuz Atay edebiyatının pozisyonunu aydınlatıyor. Atay'ın hem Baylan ve *Pazar Postası*'ndan etkilenen hem Marksist klasikleri okuyan ve çeviren bir yazar olarak romanını yeniden Varoluş sularında

---

[135] Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, çev. S. Hilav. İstanbul: Ataç Kitabevi, 1961.

[136] Küba izlenimlerini bir kitap olarak yayımlamıştır: Jean-Paul Sartre, *Sartre On Cuba.* New York. Ballantine Books, 1961. Kitabın 1964 yılında Türkçeye çevrilmiş olması dikkat çekicidir. Kitabı Türkçeye daha sonra Maocu hareketin Türkiye'deki önemli isimlerinden biri olacak Şahin Alpay çevirmiştir ve çeviri muhtemelen İngilizceden yapılmıştır. Sartre-Küba ilişkisi konusunda bkz. William Rowlandson, *Sartre in Cuba-Cuba in Sartre.* Londra: Palgrave Macmillan, 2018.

[137] Bu gelişmenin işareti *Yeni A* dergisinin yayımlanmasıdır. Adnan Özyalçıner bahsettiğimiz gelişmeyi olanca açıklığıyla şu kaynakta ifade etmektedir: bkz. "Bir İnatçı Pusula: Adnan Özyalçıner", *Gazete Duvar*: https://www.gazeteduvar.com.tr/kitap/2019/11/08/bir-inatci-pusula-adnan-ozyalciner/. 1 Nisan 2020 günü ziyaret edildi.

kurması ancak Hilav'la somutlaştırdığımız geçiş imkânıyladır. Bu bakımdan Atay'ın konumu ilginçtir. Atay, romanlarında hem doğrudan Varoluşçu bir bunalımı yoklamış hem de bunu yer yer kültür bunalımı olarak ifade etmiştir. Bu Varoluşçuluğun Türkiye'deki özgül sentezidir. Böylece *teleolojik-pozitivist* (Hegelci) bir anlayış önce *öznelci-romantisist* (Sartrecı) bir anlayışa evrilmiş ardından da *nedensellik-nesnellik* (Marksist) temelli bir tarih ve toplum kavrayışıyla bütünleşmiştir. Varoluşçuluğun da diğer yöntemlerin de bir tarih ve toplum algısı (ve yazımı) sorunsalı ve dolayımı olarak belirdiğini dikkatle kaydetmek gerekir. 1965 sonrası tarih anlayışının bu bakımdan *meta-tarih* olduğunu da buraya ekleyelim.[138]

IX

Makro edebiyatın kanonik yapısı bu şekilde teşekkül ederken nedenselci-maddeci anlayışın içinde görünmesine rağmen hızlı bir merkezkaç kuvvetle onun dışına çıkan ve gene insan teki üstünden gelişen bir edebiyat, köy edebiyatının daha önce değindiğimiz özel alanı içinde kurgulanmıştır.

Köy edebiyatının *a priori* ideolojik ve şematik bir edebiyat olduğunu ve bu özelliğinin birçok açıdan ele alınarak tartışıldığını, eleştirildiğini daha önce belirtmiştik. Buna mukabil özellikle Yaşar Kemal'in kurguladığı bir anlatımın farklı bir edebiyat anlayışı olarak biçimlendiğini de vurgulamıştık. Yaşar Kemal, *Dağın Öteki Yüzü* genel başlığını taşıyan ve üç romandan (*Orta Direk*, *Yer Demir Gök Bakır*, *Ölmez Otu*) oluşan bu seride insanı mitolojik bir varlık olarak tanımlar. *Orta Direk* için yazdığı önsözde bu görüşlerini dile getirir:

> İnsanoğlu sıkıştıkça, zorluklarla karşılaştıkça yaratmış, zorluklardan böylece kurtulmuştur. Doğanın katı gerçekleri çok ağır bastığında da, kurtuluş umudu kalmadığında da yaratıcılığını genişletmiş, kendisine bir düş, bir mit, bir efsane dünyası kurmuştur. Eğer insanın bir düş, bir efsane yaratma niteliği olmamış olsaydı belki de insanoğlu olmazdı. Bu düşüncelerden yola çıkarak insanı öyle tanımlayabiliriz. İnsan mit yaratan bir mahlûktur. (...) Ve insanın arayıp da bulamadığı çok yerde bir düş, bir mit dünyası yaratıp ona sığınması vardır. İşte ben bu üçlüde başı dara gelmiş insanların kendilerine düş dünyaları kurup o dünyaya

[138] Türkiye'deki tarih anlayışının *meta-tarih* olarak gelişmesi çok karmaşık bir mekanizmadır ama bütün modelleri ve metotları çapraz keser. Meta-tarihsel tarihyazımı hızla kendi romantik kurgusunu geliştirir. Bütün *nesnellik* ve *nedensellik* iddialarına rağmen Kemal Tahir'in Osmanlı'yı, Attilâ İlhan'ın Kemalizmi ve Atatürk'ü ve son dönemdeki muhafazakârlığın Osmanlıcılığı ve özel olarak Abdülhamid Han'ı kavrayışı romantiktir ve meta-tarihseldir.

> sığınmalarının ağır, yaşanılmaz dünyalarından, gerçeklerden kaçışlarının hikâyesini anlatmağa çalıştım.[139]

Bu çok atıfta bulunulmuş açıklamayı Yaşar Kemal, mitolojiyi insan tekinin varoluşunu belirleyen bir gerçeklik olarak gördüğü için yapar. Bu romanlar köyü ve köylülüğü anlatmakla birlikte şematik köy edebiyatı anlayışının dışında kalan, insani derinlikleri nedeniyle ayrı bir önem kazanır. Yaşar Kemal bu anlayışını daha ziyade ölüm teması etrafında *Demirciler Çarşısı Cinayeti* romanlarında da sürdürür. Öte yandan, Yaşar Kemal'in gözden ırak tuttuğu nokta mitlerin, René Girard'ın saptamasıyla söylersek *kolektif şiddetin* (communal violence) anlatımı olmasıdır.[140] Yaşar Kemal'in Girard'ı bilmesi olanaksızdır. Mit konusundaki literatürden habersiz olduğu da açıktır. Kemal, sezgileriyle mit konusundaki görüşlerini saptamıştır. İnsanı mit kuran yaratık diye tanımlarken Kemal miti yüceltir. Oysa, mit, kolektif şiddetin anlatımı olarak sorunlu bir alandır.

Miti yüceltmesine karşın mitle insanı buluşturduğu romanlarında iki noktayı yakalamıştır: Bu anlatılar hem kolektif şiddeti olanca çıplaklığıyla verir hem de kolektif şiddeti, kurucu unsuru olan *mağduriyet* bağlamında ele alır. Şiddet, Yaşar Kemal'de çok açıktır fakat romancı bu olguyu ne vurgular ne de fark eder. Onu bir roman *motifi* gibi "kullanır". Oysa şiddet Yaşar Kemal'de motif değil esastır. Bütün romanları ölüm ve öldürme başta olmak üzere şiddetle yüklüdür. İkincisi, mağduriyeti özellikle bu üç romanda ortak payda yapar. Kendince kanıtladığı nokta gene Girard'ın saptamasıyla belirtirsek insanın *mağduriyetini* ortak payda olarak verebilmesindedir. Yaşar Kemal'in çok kuvvetli olduğu nokta budur. Şiddetin dolayımında kurgulanmış bu mağduriyette Kemal mağruru da o mağduriyetin parçası olarak biçimlendirmeyi başarır. Kısacası mit, metafizik görünse de fizik bir realitedir onun romanlarında.

Girard, bu yorumlarını *günah keçisi* kavramını çözümlerken geliştiriyordu. Günah keçisi insanların ortaklaşmacılığının başka bir düzlemiydi.[141] Günah keçisi etrafında birleşen insan topluluğu ona yüklediği değerlerle mitolojisini yaratmaktaydı. Yaşar Kemal'de belirsiz kalan budur: Mitoloji mi günah keçisini yaratır günah keçisi mi mitolojiyi üretir? Girard'ın cevabı belli sorusunu Yaşar kemal tersine çevirmeye çalışır ve romanlarında bizatihi insanın kendisi günah keçisi olur. Kendi kefaretini öder insan. Bu da yazgıdır. Ama yaşar Kemal teslim olan bir insandan söz etmez. Yapıt-

---

[139] Yaşar Kemal, *Orta Direk*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 8. basım, 2010.

[140] René Girard, *The Scapegoat*, çev. Y. Freccero, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989, s. 26-27.

[141] René Girard, *Scapegoat*; ayrıca bkz. *Violence and the Sacred*. Çev. P. Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 6. basım, 1989.

larının "direnci" anlattığını söyler. Bu, *İnce Memed*'le başlayan ve bahsettiğimiz üç romanla devam eden anlatıları için geçerlidir. Daha sonra, direnç yerini yoğunluğu artmış bir yazgı anlayışına bırakır. Girad'ın Batı Hıristiyanlığına yoğun göndermelerle açıkladığı günah keçisi kavramını o da *Demirciler Çarşısı Cinayeti* serisine geldiğinde terk edecektir. Daha çok kurban kavramına yönelecektir ki, kendisi günah keçisi olan insan aynı zamanda kurbandır. Yaşar Kemal, bu kavramlarda optiği değiştirmiştir. Romanlarını günah keçisinin ve kurbanın bakış açısından yazmıştır. Ama herkesin yazgısı *Orta Direk* romanındaki Halil değildir.

Son bir noktaya değinelim: Mitoloji adaletsizdir. Mitik yapının en önemli unsuru budur. Kolektif şiddetin ürettiği bu realitenin tersi bir konumda olması beklenemez. Mitler ve günah keçisi mutlaka kutsal olmak zorunda değildir. Ama adalet kavramının tanımı gereği bir kutsallığı vardır. Gündeliğin ve sıradanın biçimlendirdiği adalet duygusu olamaz. Buradaki kutsallık din bağlamında bir kutsala karşılık gelmez. Adaletin bizatihi kendisi bir 'dindir'. Verili her dinin adalet iddiası vardır. Hattâ şiddetin esas olduğu dinlerde şiddet de bir adalet anlamı kazanır ve kutsallaşır. Çünkü insanlar arasındaki ilişki her şartta Hobbescu bir kaos meydana getirir.[142] Günah keçisi ve genel anlamda adalet kavramı bu koşulu ortadan kaldırmak içindir. Yaşar Kemal'in biçimlendirdiği mitoloji bu bağlamdadır. Fakat bunun da ayırdında değildir. Gerçekliğin tam da bu şekilde gelişmesine ve büyük romancılık sezgisi ve gözlemleri romanı ve karakterlerini doğru şekilde temellendirmesine, bir virtüözlük yaratmasına karşın ideolojik yorumu romanın gerisindedir.

Bu çerçeve bize sol edebiyatın 1960'lardan başlayarak içine girdiği ikinci büyük aksın (Köy Edebiyatı) büyük dönemecini anlatır. Bu damarda gelişen bir metafizik solun tarih-toplum okumalarıyla ve yorumlarıyla gelişen diğer aksıyla birleşince ortaya çıkan coğrafyada bireysel bir metafiziğin kırılımları devre dışı kalacaktır. Öte yandan getirdiği insani trajik bütün metafiziğine karşılık (peyzaj bu romanlarda başlı başına bir metafizik olgudur) Yaşar Kemal Varoluşsal bir yaklaşımla ilgilenmez. Yaşar Kemal trajiğini gerçekçilik içinden vermeye çalışan *epope* yazarı bir romancıdır ve bireysellik bu romanlarda uzaktan yakından söz konusu değildir. Oysa Varoluşçuluk tam da odur. Yaşar Kemal insanla, onun fizik realitesiyle ilgilidir ve bu fiziği kendi metafiziğini yaratacak mertebede derinleştirir.

[142] Bu yaklaşım için bkz. Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory*, çev. G. Borrud. East Lansing: Michigan State University, 2013, s. 93-96.

X

Köy edebiyatı içinde açılmış bu gedikle birlikte gelişen sol, toplumcu, realist edebiyat anlayışı Varoluşçuluğu 1960'ların ikinci yarısından sonra ortadan kaldırmıştır. İki istisna Demir Özlü'nün sürdürdüğü *oda edebiyatı* ve arada 1973 yılında yayımlanan Yusuf Atılgan'ın *Anayurt Oteli* isimli kitabıdır. Fakat bu kitabın tam bir Varoluşçu yapıt olduğunu söylemek zordur. Söz konusu minör edebiyat örneklerinin ana akım edebiyatı zorlamasıysa düşünülemez. 1980 sonrasına gelince edebiyat zaten bambaşka bir düzleme çekilmiştir. 1960 sonrasında Varoluşçu tartışmaların "tavsaması" bu nedenledir ki, Fransa'da da durum budur. Sartre dahi 1960'ların ortasından itibaren Varoluşçulukla ilişkisini azaltmıştır.

Türkiye'de 1970'lerde hâkim edebiyat söylemi olarak gelişen modelin nedenine değinerek bu dışlamayı ve kayboluşu açıklamak mümkün.

1968 sonrasında sadece Türkiye değil dünya da derin ve köktenci bir sağ-sol ayırımına düşmüştür. Bunun ana nedeni Soğuk Savaştır. İki kutuplu dünya bu modeli hızla ve hırsla oluşturmuş ve beslemiştir. İki olay bu gelişmede kurucu rol üstlenmiştir. Biri, 1959 yılında gerçekleşen Küba Devrimi, diğeri gene aynı yılda yapımına başlanan Berlin Duvarı'dır. Her iki olgu da o zamanki adlandırışla "Hür Dünya" üstünde yıkıcı bir etki yapmıştır. Arthur Koestler'in eski bir komünist olarak daha sonra Stalinizmin sert bir eleştirmeni gibi ortaya çıkması, *Gün Ortasında Karanlık* romanı ve herhalde hızla, bazı örgütlerin yardımıyla Türkçeye çevrilen *Mağlup Olan İlâh*[143] isimli yapıta yazdığı makale onu liberal demokrat dünyanın önemli bir ismi yapmıştı. Tıpkı Malraux gibi o da İspanya İç Savaşına katılmış,[144] ölümü ve macerayı yakından tanımıştı. 1938 Moskova davalarını anlattığı romanı ayrıca son derecede Varoluşsal bir varlık/angajman sorgulaması yapıyordu. Koestler, "Hür Dünya"nın en önemli figürlerinden biriydi ve *inandırıcılık* sorunu bulunmuyordu.

Bu çekişme içinde gelişen edebiyat açıkça *kutuplu* bir yapıya sahipti ve ancak Clausewitz'in savaş kuramıyla açıklanacak bazı özellikler taşıyordu. Bilindiği gibi Clausewitz meşhur kitabında siyasetle savaşı doğrudan ilişkilendirir: Savaş siyasetin bir başka türüdür.[145] Bu ilişki zaman zaman

[143] Bu kitap ortak bir yapıttır ve bir dönemde yolu komünizmle kesişmiş sonra ona sırtını dönmüş önemli Avrupa aydınlarının yazılarını içerir. Daha sonra *Aldatan Put* adıyla yayımlanmıştır: *Mağlup Olan İlâh*, İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1949.

[144] Koestler'in otobiyografik İspanya İç Savaşı anılarının ve anlatısının o dönemde solun Türkiye'deki önemli ismi Çetin Altan tarafından ve o kadar geç bir tarihte Türkçeleştirilmesi ayrıca önemlidir: Arthur Koestler, *İspanya'da Ölüm Güncesi*, çev. Çetin Altan, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1970.

[145] Carl von Clausewitz, *On War*, Ed. ve çev. M. Howard ve P. Parett. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.

varoluşsal bir boyut kazanır. Savaşı taraflardan biri zorlar ve savaş bir düellodur. Savaşın gerçekleşmesi için de tarafların dost-düşman olarak karşı karşıya gelmesi şarttır.[146] İki dost arasında savaş olmayacağı gibi savaşın mutlaklaştığı anlar vardır ve gene savaş kendi aşırılıklarını içinde barındırır. Savaşın bir amacı ve anlamı da karşı tarafı silahlarından ve gücünden arındırarak güçlü olana tâbi hale getirmektir. Bazı kuralları olmasına mukabil savaş bir kesinleme sürecidir. Mutlak anlamlar içinde hareket eder.

Savaşın bir siyaset olması aynı zamanda savaşın ussallık konumuna çekilmesidir. Us dışı bir *teknik* savaştan söz edilemez. Aksine savaş planlamayla ilgilidir ve planlama ussallıktır. Her ne kadar Clausewitz "mutlak" veya ideal savaş ve "gerçek savaş" kavramlarından söz ederse de savaş bir araçtır, bu kuşku götürmez gerçektir. Mutlak savaş sadece bir soyutlamadır ve gerçek savaşın kazanılması için bir evre veya olgudur. Clausewitz'in savaşın kazanılmasında belirlediği iki koşuldan biri strateji diğeri taktiktir. Biraz Gramsci'nin "manevralar savaşı" ve "pozisyonlar savaşı"nı anımsatacak biçimde Clausewitz, stratejiyi sanat, taktiği ise bilim kategorisine yerleştirir. Buradaki en önemli nokta savaşla politika arasındaki ilişkidir. Clausewitz'e göre savaş kendi içinde bir amaç değildir, bir politikadır. Ama bir hassasiyetle: savaş bir *politik araç* değildir: bizatihi *politikadır*.[147] Savaş sadece düşmanı savaş alanında yenmek için yapılmaz. Ona kendi politikanı kabul ettirmek için yapılır. Politikayla ne amaçlanıyorsa savaşla da aynı amaç güdülür.

Türkiye'deki edebiyat ortamına 1965/68 sonrasında bu anlayış hâkim olmuştur. Edebiyat politikleşmiştir ama buradaki politizasyon politikanın doğrudan kendisidir. Edebiyattaki siyasallaşmamız doğrudan siyaset niteliği kazanmıştır. Ortada bir dost-düşman ayırımı vardır. Politizasyon polarizasyonla eşanlamlı olmuştur. Veya polarizasyon politizasyonu destekleyen en önemli unsurdur. Bu açılım veya yaklaşım birkaç unsuru beraberinde getirir. Bunların başında, Clausewitz'in savaş kuramına dönersek, savaşın yani edebiyatın planlanması gelir. Böylelikle ve rahatça edebiyat yeni "savaş" anlayışı içinde araçsallaştırılmakta ve ussallaştırılmaktadır demek kabildir. Daha önce tarih anlayışı bağlamında değindiğimiz nedensel/maddeci yaklaşımla ussallaştırılan edebiyat bir paralellik oluşturur. Tarihe metodik ve nedensellik yaklaşımıyla bakmak edebiyatı tarihi "doğrultan" ve yeniden gerçeğine kavuşturan ana araç olarak görmek onu ussalın aracına

[146] Clausewitz'in getirdiği dost-düşman ayırımı (veya beraberliği) siyaset biliminde başlı başına bir kategoridir. Hattâ bir kök veya damardır. Siyasal kuramını doğrudan bu kavram çiftine oturtan düşünürler mevcuttur. Carl Schmitt onların başında gelmektedir. Leo Strauss ve ardından gelen ekol bu zeminde anılabilir. Bkz. Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, çev. J. H. Lomax. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

[147] Clausewitz, *On War*, s. 29.

dönüştürmektir. Böylece *öteki* anlayışlar, tarih olsun edebiyat olsun, hâkim anlayışa *yenilecek*, 'silahlarından arınacak', kendi *temsil* güçlerini yitirerek mutlak bir *teslimiyete* sürüklenecektir.

Mevcut durum bir unsuru daha doğurur. Savaş bir *kesinlemedir*. Gerçektir. Savaşta üçüncü taraf bulunmaz. Üçüncü taraf olsa olsa gözlemcidir. Gene belirttiğimiz gibi savaş mutlak anlamlar içinde hareket ettiğinden o anlama gelen soyutlanmış edebiyat da mutlak bir anlamla devinecektir. En azından o mutlak anlamı arama çaba ve kaygısında olacaktır. Tarihin *düzeltilmesi* tümüyle bu anlama gelir. Buradaki düzeltme bir *revizyon* mânâsı taşımaz. O tarihçiliğin işi olabilir. Edebiyat mutlak gerçeği öne süren bir tarih anlayışı içindedir. Kemal Tahir'den Attilâ İlhan'a hem doğrudan tarihsel olguları ele alan metinlerde hem Sevgi Soysal ve Adalet Ağaoğlu gibi çok önemli metinleri üstelik de yazınsal önceliklerle kurgulamış yazarlara kadar hemen herkes *mutlaklaştırılmış/kesin* bir tutumun kabul ettirilmesi amacındadır.

Tüm bu koşullar içinde 1968 sonrası Türk edebiyatında *politik söylemin yazınsallaştırılması* öne çıkmıştır. Bu gelişmenin öncülleri elbette vardır. Fakat ana doku bu dönemde ve bu yapı taşlarıyla kurulmuştur. Söz konusu edebiyatın *teleolojik edebiyat* olduğunu da kaydetmek gerekir. Bununla edebiyatın belli bir amaç (*telos*) doğrultusunda biçimlendirilmesini kast ediyoruz. Dolayısıyla bu edebiyatın bilimsellik ve ussallık gibi pozitivist tutumlarının olacağı açıktır. Oysa Varoluşçu edebiyat en fazlasından *yazınsal söylemin politizasyonuna* dayanır ki, buradaki politika makro değil mikro politikalardır.

1970 sonrası edebiyatın belirttiğimiz özelliklerinin dışına çıktığı tek koşul *insanlık durumu* diye adlandırılabilecek ve insanı savaş, büyük toplumsal dönüşüm hareketleri gibi makro metazifikler içinde sorgulayan yaklaşımlardır. Örneğin Mehmet Eroğlu'nun *Issızlığın Ortası* romanı bu tarihin son halkalarından biri olarak kahramanını savaşla sınar. Aynı şekilde İlhan'ın baş aktörlerinden olan Yüzbaşı Demir Kore Savaşı'na katılacaktır. Kemal Tahir'in *Kurt Kanunu*'ndaki kahramanı Emin Bey arkadaşı İttihatçı Kara Kemal'e kendisi için evde yok dedirtecek ve bu ahlâki mesuliyetin altında ezilecektir. Adalet Ağaoğlu'nun kahramanı Doçent Aysel "ölmeye" yatacaktır. Bunlar politikleşmiş bir edebiyatın varlık ve varoluş sorunlarına dokunan ayrıksı örnekleridir.

'*Cehennem Başkalarıdır*' diye başlayan bir tarihin *Cehennem Biziz*[148] diye bitmesi bir rastlantı olmasa gerektir.

[148] Erol Çankaya, *Cehennem Biziz*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1976.

Sonuç

Türk edebiyatında sistematik bir Varoluşçu yazından söz etmek zordur. Bununla birlikte belli bir dönem, çeşitli dalgalanmalar içinde gelişen ve o kapsamda ele alınacak bir edebiyat vardır. İlginç olan 1950 kuşağına atfedilen o edebiyatı bizzat o kuşağın da bu kavramla *sahiplenmemesidir*. Referanslar mevcuttur. Fakat Varoluşçu olduğunu söyleyerek bu edebiyatı kurgulayan bir yazar ismi zikretmek son derecede güçtür ki, muhtemelen Fransa'da Camus'yle Sartre arasında başlayan kopma ve dayandığı büyük polemik bu kırılmalarda rol oynamıştır.[149] Başlangıcı itibarıyla adı konmamış bazı Varoluş problemlerinden söz edilebilir. Tanpınar bu bakımdan önemli bir isimdir. Aynı şekilde Varoluşçuluğun derece derece bir dönem edebiyatçılarını genel olarak etkilediği de söylenebilir. Attilâ İlhan da bu bakımdan dikkat çekicidir.

Bu isimlerin hiçbiri sistematik bir Varoluşçuluktan söz etmez. Buna bağlı olarak Türkiye'de Varoluşçuluğun üç dönemde, erken modernleşme, kentsel modernleşme ve geç modernleşme döneminde bir *toplumsal zihniyet durumu* olarak belirdiği açıktır. Türkiye'deki Varoluşçuluğun bu bağlamdaki ikinci önemi Marksizmle bir köprü oluşturmasıdır. Fakat 1960'ların ortasından başlayarak toplumsal açılımlar ve toplulukçu tercihler öne çıktıkça Varoluşçuluk hızla terk edilmiştir. Varoluşçuluğun, metafizik açılımlardan Marksçı anlayışın bazı tonlamalarına kadar çok farklı yorumlarıyla birlikte Türkiye'de çeşitli yaklaşımların fonunu oluşturduğunu ama çok kısa bir süre ve çok küçük bir çevre dışında asla kendisi olamayan bir *arayış* olduğunu belirtmek gerekir.

[149] Bu kavga ve kopuş büyük bir literatür meydana getirse de şu kaynak güçlü bir çerçeve çizer: Ronald Aronson, *Camus/Sartre: Bir Dostluk ve Onu Bitiren Çekişmenin Hikâyesi*, İstanbul: Bileşim Yayınevi, 2004.

U/MUTSUZLUK: KIERKEGAARD



Søren Kierkegaard'ın Kraliyet Kütüphanesi bahçesinde Louis Hasselriis tarafından 1908 yılında yapılan heykeli. Slotsholmen, Kopenhag.

BENLİĞİN ÖLÜMCÜL HASTALIĞI: UMUTSUZLUK

Yasemin Akış Yaman*

Eğer yanlış yapmaya cesaret edersem, hayat bana beni cezalandırarak yardım eder.

Peki ya hiç cesaret etmezsem, o zaman bana kim yardım eder?[1]

İnsan olmanın anlamı nedir? İlk bakışta yanıtlaması basit gibi görünen bu soru Søren Kierkegaard'ın tüm felsefi hayatı boyunca üzerinde çalıştığı en temel varoluşsal problemdir. Çağlar boyunca filozoflar insan olmanın erdemleri üzerine düşünürken, Kierkegaard bu erdemleri hayata geçiremediğimiz zaman içine düştüğümüz ruh haline odaklanır. Kierkegaard'a göre umutsuzluk insanın insan olmak hususundaki başarısızlığının sonucudur. Umutsuzluk benliğin hastalığıdır. Kierkegaard'ın varoluşun temel yapı taşlarından biri olarak gördüğü umutsuzluğa dair yaptığı analiz insanlık durumuna olan ilgisi kadar, modern çağa özgü sorunlara çözüm bulma endişesinin de bir sonucudur.

Kierkegaard umutsuzluk kavramını ilk defa *Ya-Ya da*'nın ilk cildinde kullanmış, bunu estetik hayat tarzının kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya

* Doç. Dr. Yasemin Akış Yaman, Villanova University (USA), St. Augustine Center for Liberal Art, Department of Theology and Religious Studies.

[1] Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, Gyldendals Uglebøger, Kobenhavn: 1964, s. 30.

koymuştur. Hıristiyan varoluşçuluğunun en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen ve *Ya-Ya da*'dan yedi yıl sonra, 1849'da yayımlanan *Ölümcül Hastalık*'ta ise karşımıza farklı bir Kierkegaard çıkar. Eserlerini yazarken farklı bireysel tecrübeleri ve farklı varoluş aşamalarını ifade edebilmek adına takma isimler kullanan Kierkegaard, bu eserini Anti-Climacus takma adıyla, *Eğitmek ve Uyandırmak için Hıristiyan Psikolojik bir Yorumlama*[2] alt başlığıyla yayımlar. Kierkegaard Anti-Climacus'u, daha önce *Felsefi Fragmanlar* ve *Bilimsel olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* kitaplarını yazarken kullandığı takma adı Johannes Climacus'un tam karşısında konumlandırır. Johannes Climacus bu iki felsefi eserde ironik ve Hıristiyan olmayan bir bakış açısıyla Hıristiyanlığı eleştirir. Anti-Climacus ise kendisini "yüksek seviyede"[3] bir Hıristiyan olarak tanımlar. Amacı "Hıristiyanlığı mümkün olan en büyük ölçekte aydınlatmak ve önemli varoluş kategorilerini bu bağlamda açıklamaktır."[4] Bu iki önemli kategori *günah* ve *suç*'tur. Anti-Climacus'a göre günahın bilinci ve suçun olasılığı Hıristiyan varoluşunun iki temel ögesidir. Bunlar "Hıristiyanlığın girişinde bekleyen Kerberos"[5]lardır.[6]

Ölümcül Hastalık'ın alt başlığı çalışmanın kendisinden önce yayınlanan *Kaygı Kavramı* ile arasındaki bağlantının görülmesi açısından oldukça önemlidir. Birbirinin devamı niteliğinde olan bu iki eser Kierkegaard'ın psikolojik çalışmaları olarak kabul edilse de onun bu iki kavrama olan yaklaşımı farklıdır. *Kaygı Kavramı*'nda psikolojinin ve dogmatiğin alanları arasındaki kesin ayırım ihlal edilmezken, Anti-Climacus psikolojinin Hıristiyan kategorileri tarafından aydınlatılabileceğini düşünür. Onun umutsuzluğa dair yaptığı psikolojik ve fenomenolojik tanımlamalar Hıristiyanlığın günah kategorisi ışığında oluşturulmuştur.[7]

UMUTSUZLUK KAVRAMI

Danca *fortvilelse* kavramı İngilizceye genellikle *despair*, Türkçeye ise umutsuzluk olarak tercüme edilir. Kavramın Türkçe ve İngilizce anlamları arasında bir uyum olsa da Danca *fortvilelse* ve İngilizce *despair* kavramlarının etimolojik kökenleri farklıdır. Latince kökenli olan *despair* kelimesi umutsuz, umuttan yoksun anlamlarına gelir. Diğer taraftan Danca *fortvilelse* Almanca kökenlidir. Kelimenin kökeni Dancada 'şüphe' anlamına gelen *tvivl* kelimesidir. Bu da Almancadaki *zweifel* kelimesine karşılık gelir.

[2] *Sygdommen til Døden. En Christelig Psychologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse.*
[3] Søren Kierkegaard, *Bladartikler* (1834-36), Søren Kierkegaard Skrifter 28, s. 441.
[4] Søren Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom*, Søren Kierkegaard Skrifter 21, s. 293-4.
[5] Yeraltı dünyasının girişini koruyan üç başlı köpek. (Yunan mit.)
[6] Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest*, Søren Kierkegaard Skrifter 7, s. 339.
[7] Gregory Beabout, *Freedom and Its Misuses*, Marquette University Press, Georgia: 1996, s. 81.

Danca'da kelimenin önüne *-for* ön eki eklenirken, Almancada *–ver* ön eki eklenir. Her iki ek de kelimenin kökenini açıklayacak niteliktedir. Danca *fortvivlelse* ve Almancadaki *verzweifeln* şüphe'yi ifade etmek için kullanılır.

Kierkegard'a göre şüphe ve umutsuzluk birbirinden tamamıyla farklı alanlara aittir. Umutsuzluk bütün benliği ifade ederken, şüphe düşünceye dairdir. Şüphe bilişsel bir eylemdir ve zihinsel olarak gerçekleştirilir. Umutsuzluk mutlakken, şüphe kişiden kişiye farklılık gösterir. Umutsuzluk varoluşsal bir davranış olarak daha derin ve daha kapsamlı bir ifadedir. Kierkegaard'ın *Ya/Ya da*'da Hâkim William'ın ağzından dile getirdiği gibi "şüphe düşüncenin umutsuzluğu, umutsuzluk benliğin şüphesidir."[8] Kierkegaard'ın kullandığı *fotvivlelse* kişinin benliğindeki düşüncede değil, yaşayışında temellenen şüpheyi ifade eder. Beabout'a göre şüphe kavramının etimolojik incelemesinde gözden kaçırılmaması gereken küçük bir ipucu vardır. Kelimenin hem İngilizce hem de Almancadaki ifade edilişleri iki sayısına göndermede bulunur (Doubt-Double, Zweifel-Zwei). Buradan yola çıkarak şüphenin iki farklı şeyle ilgili olduğu söylenebilir. Biz günlük dilde 'şüphe duyuyorum' dediğimizde, iki şey arasındaki boşluğu ifade ederiz. Bunlar olan ve başka türlü olması mümkün olandır. Danca'daki f*ortvivlelse* kavramı ise benliğe dair bir şüpheyi ifade eder. Buradaki ikilik, iki şey arasındaki boşluk, kendisini tek olan içinde yani benlikte ifade eder. Bu nedenle Kierkegaard'ın *fortvivlelse* kavramını kullanırken umutsuzluğu kastettiğini söyleyebiliriz. Onun kullandığı umutsuzluk kavramı aynı zamanda hem umudun yoksunluğuna hem de benlik içerisinde kurulamayan ilişkiye dikkat çeker.[9]

Kierkegaard *Ölümcül Hastalık*'ın açılış cümlesinde benliği şöyle tanımlar:

> İnsan bir tindir. Fakat tin nedir? Tin benliktir. Fakat benlik nedir? Benlik kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir ya da kendisiyle ilişki kuran ilişkinin içindedir. Benlik sadece bir ilişki değil kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir. İnsan sonsuzun ve sonlunun, zamansal ve ebedinin, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezidir. Kısacası bir sentezdir. İki şey arasında olan bir sentez. Burada insan henüz bir benlik olarak kabul edilemez.[10]

Bu tanım Kierkegaard'ın çalışmasının tamamında benliğin somut keşfi için esastır. İnsan sonlu ve sonsuz, zamansal ve ebedi, özgürlük ve zorunluluk olmak üzere üç farklı boyutun zıt kutuplarının bir sentezidir. Özgürlüğün

[8] Søren Kierkegaard, Enten- Eller Anden Del (II), Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse.
[9] Beabout, *age*., s. 72-73.
[10] Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, s. 15.

ve zorunluluğun bir sentezi olarak insan, olanaklar ve zorunluluklar alanı arasında somut bir varlıktır. Özgürlük doğanın bir parçası olan insanın önüne sonsuz olanaklar sunar. İnsanın bu olanaklar karşısındaki tutumu, seçimi ve kararları onu sadece doğanın bir parçası olmaktan uzakta bir birey haline getirir. Özgürlük, kişiye olanaklar ve seçimler aracılığıyla kendi kendisiyle ilişki kurma imkânını verir. Bu şekilde kişi dışsal etkenlerden bağımsızlığıyla değil öncelikle kendisiyle ve Tanrıyla ilişkisi doğrultusunda özgürlüğünün farkına varır. Bu farkına varma sürecinin en belirleyici aşaması ise seçimlerimizdir. Genel kanı olanakların varlığının ve onların sayısının fazlalığının olumlu bir şey olarak algılanmasıdır. Çünkü biz özgürlüğümüzün farkına olanaklara sahip olmak vasıtasıyla varırız. Yaptığımız seçimlerle de olanaklarımızla ilişki kurarız. Özgürlük, insanın olanakları arasında seçim yapmasına imkân tanıyan yalnızca insana özgü bir olanaktır. Başka bir deyişle özgürlük, tüm olanaklarımızın olanağı olan bir olanaktır. Ancak kendisi bir olanak olan özgürlük sahip olduğumuz diğer tüm olanaklardan farklıdır. Özgürlük, diğer olanaklar gibi seçebileceğimiz ya da seçemeyeceğimiz bir olanak değildir. Bu seçim genel anlamıyla kullandığımız seçim kavramından farklı olarak, kendisini bize dayatan ve kaçamayacağımız bir seçimdir. Özgürlüğün olanağı başka her olanaktan farklı olarak kendi kendisini açığa çıkarır. Bu açığa çıkma ise kaygı içerisinde olur. Kaygı bireye estetik varoluşun belirlenimlerinden daha fazlası olduğunu hissettiren ve içinde bulunduğu şartlardan koparan bir güçtür. Bir tarafta seçimler yoluyla etkinleştirilen olanakların olanağı yani özgürlük, diğer tarafta ise insanın değiştirme imkânının bulunmadığı zorunlulukla şekillenen şartlar bulunur. İnsan bir yandan "yapabiliyor olmanın" özgürlüğü, diğer yandan zorunluluğun belirlenimi altında olan bir varlıktır.

Kierkegaard'ın benliğe dair yaptığı analizin ögeleri sıradan insanınkiyle aynıdır. Farklı olan, bu ögeler arasındaki ilişkinin niteliğidir. Kişi kendisini seçtiği zaman kendi kendisiyle ilişki kurar. Benliğin kendisiyle ilişki kurabilmesi onun kendi bilincine varmasının ve gerçek anlamda kendisi olmasının olanağıdır. Benliğin kendisini seçmesi, onu sadece doğaya bağlı bir varlık olmanın ötesinde özgür iradeye sahip bir varlık haline getirir. İlk sentezde olduğu gibi insanın özgürlüğe bir olanak olarak sahip olması yeterli değildir. İnsan ancak özgürlüğünün bilincine varıp, seçimleri vasıtasıyla onu etkinleştirerek bir kişi haline gelir. Dolayısıyla insan otomatik olarak kendisi olan bir varlık değil, kendi kendisini var eden bir varlıktır. Kierkegaard'ın sıradan insanda bahsettiği durağan ilişkinin kendi kendisiyle ilişki kurması, onu dinamik ve pozitif bir ilişki haline getirir. Benlik bu ilişkinin kurulmasından sorumludur. Benlik, ilişkinin kendisidir. Kişi sadece bu ilişki içinde bulunan bir varlık değil, bu ilişkinin kendisi

olan bir varlık olarak iki heterojen ögeyi uyumlu bir bütün haline getirmenin sorumluluğuyla yüzleşir. Kaygı benliğin içinde bulunduğu fiziksel ve çevresel şartlarının dolaysız birliğinden uzaklaşarak gelişmesinin bir yan etkisidir. Bu dolaysız birlik, tin'in varlığı tarafından sürekli olarak rahatsız edilir. Tin, insana içinde bulunduğu şartlardan ayrılabildiğini, tamamıyla onların bir parçası olmadığını gösterir. Tin kişide yapabiliyor olmanın, yani farklı olasılıkları etkinleştirebilmenin gücüdür. Benlik, tin ile kendi hayatını şekillendirebilmenin sorumluluğunu alabiliyor olmayı hisseder. Kaygı bu olasılıkların cazibesi tarafından üretilen karmaşık bir durumdur. Kierkegaard'ın kaygı için yaptığı "sempatik antipati, antipatik sempati"[11] tanımı burada daha açık bir hale gelir. Olasılıklar bireyi sadece kendine çekmez, aynı zamanda geriye de iter. Dolaysız birlik güvenli ve rahatken, olasılıkların farkına varılması beraberinde bilinmezliği ve riski getirir. Burada daima hem daha ileriye gitmek için hem de olduğu yerde kalmak için bir motivasyon vardır.[12] Birey niteliksel kırılmanın eşiğinde durur ve bu durum kişinin özgürlüğünü ve onda saklı olan kaygıyı ortaya çıkarır. İnsanın olanaklarından kaçmak için kendi kendisine ket vurması ise umutsuzluğun sebebidir. Umutsuzluk "benliğin kendi gücüne ulaşmadaki yetersizliğidir."[13] Kısaca umutsuzluğun kaynağı insanı meydana getiren unsurlardan bir tanesiyle ya da sentezin kendisinden değil, sentezin kendisiyle kurduğu ilişkiden kaynaklanır.

Umutsuzluk, kendi kendisiyle ilişki kuran sentezin bu ilişkideki uyumsuzluğudur. Ancak sentezin kendisi uyumsuz değildir. Bu tam anlamıyla olanak ya da sentezin içindeki uyumsuzluk olanağıdır. Eğer sentez uyumsuzluk olsaydı, umutsuzluk hiç var olmaz, insan doğasında bulunan bir şey olurdu. Bu umutsuzluk değil, insanın başına gelen, ona acılar veren bir hastalık ya da herkesin başına gelen ölüm gibi bir şey olurdu. Hayır, hayır. Umutsuzluk insanın içindedir.[14]

Kierkegaard öncelikle umutsuzluğun bir avantaj mı yoksa kusur mu olduğu sorusunu cevaplar. Kierkegaard'a göre umutsuz olabilmek mahvolmamıza neden olan sonsuz bir avantajdır. Açıklamanın belirsizliği umutsuzluğun farklı bir varoluşsal deneyim olmasından kaynaklanır. Normal şartlar altında olanaklı olandan gerçek olana geçmek bir yükseliş olarak görülür. Buna karşılık umutsuzluk durumunda olanaklı olandan gerçeğe düşülür. Burada olanaklı olanın gerçek üzerindeki sonsuz etkisi, düşüşün

[11] "Kaygı sempatik bir antipati ve antipatik bir sempatidir". Bkz. Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest*, SKS 4, s. 348.
[12] Lea Barrett, *Kierkegaard's 'Anxiety' and the Augustinian Doctrine of Original Sin*, Marcer University Press, Georgia: 1985, s. 55-56.
[13] Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 14.
[14] *Age.*, s. 15-16.

derinliğini belirler. Umutsuz olmak değil, umutsuz olmamak bir yükselmeyi ifade eder. Umutsuz olmamanın yolu önce umutsuzluğa düşmektir. Aksi halde bir geçiş mümkün değildir.

Kuşkusuz, düşünürler etkinliğin ortadan kaldırılmış bir olanak olduğunu söylerler. Bu tam anlamıyla doğru değildir. Bu tamamlanmış, etkin bir olanaktır. Burada ise, aksine, etkinlik (umutsuz olmamak) zayıf, hasar görmüş bir olanaktır, ki bu niçin olumsuz olduğunu gösterir. Olanakla ilişki içerisinde olan etkinlik genellikle bir onaylanma olmasına rağmen, burada bir reddedilmedir.[15]

Umutsuzluk birçok açıdan yaşadığımız diğer uyumsuzluk durumlarından farklıdır. Umutsuzluğun süresi ve devamlılığı bu farkın açıkça görülmesini sağlar. Kierkegaard burada hastalık örneğini verir. Kişinin ihtiyatsızlık nedeniyle yakalandığı bir hastalığı düşünecek olursak, bu hastalığın kökeni geçmişe ait olan bir gerçekliktir. Kişi hastalığa ihtiyatsızlığı sonucu yakalansa da bu bir sefer olan bir şeydir. Hastalığa kapılır ve hastalık kendi seyrinde devam eder. Çoğu zaman hastalığın gelişimini kişinin tek seferlik bu eylemine bağlayamayız. Hastalığın devam etmesi, hastalığa yakalanmanın doğal bir sonucudur. Kişinin hastalığa her an tekrar yakalandığını söylemek yanlış olacaktır. Umutsuzluk ise tam aksine her an umutsuzluğa düşülen bir şey olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard'a göre umutsuzluğun her anında kişi tüm geçmişi bir şimdi gibi taşır. Bu olgu umutsuzluğun zihnin bir kategorisi olmasından kaynaklanır ve insanın sonsuzluğuna karşılık gelir.

ÖLÜMCÜL HASTALIK OLARAK UMUTSUZLUK

Eserin başlığı olan *ölümcül hastalık* ifadesi İncil'de geçen bir hikâyeye atıfta bulunur.[16] Hikâye, İsa'nın Lazarus'u ölümden diriltmesini konu alır. Hikâyede fiziksel ölümün bir son değil, İsa'nın gelmesi sayesinde ebedi hayata doğru bir geçiş olduğu vurgulanır. Hıristiyanlıkta ölüm hastalıkları sona erdirse de kendisi bir son değildir. Dolayısıyla hiçbir bedensel hastalık ölümcül olarak ele alınamaz. Kierkegaard için ölümcül hastalık kendisinden sonra hiçbir şey bırakmadan ölümle sonuçlanandır. Bu anlamda umutsuzluk ölümcül bir hastalıktır. Ölümcül hastalık olmasının nedeni bu hastalığın bedensel ölümle sonuçlanmasından değil, kişinin acı içinde can çekişmesine rağmen ölememesidir. "Ölesiye hasta olmak ölememektir. Bu sadece yaşamaya dair bir umudun olmaması değil, ölmeye dair de bir umudun olmamasıdır. Ölüm en büyük tehlike olarak görüldüğü zaman, yaşamayı umut ederiz. Ancak daha büyük bir tehlikeyi bilmeyi öğrendiği-

[15] *Age.*, s. 15.
[16] John 11:1-6.

mizde, ölmeyi umut ederiz. Tehlike büyüdüğünde, ölüm umut halini alır. Öyleyse umutsuzluk ölmeye muktedir olamamanın çaresizliğidir."[17]

Umutsuz kişi ölümcül hastadır. Diğer bütün hastalıklardan tamamıyla farklı olarak, bu hastalık en hayati organlara saldırır, fakat kişi gene de ölemez. Ölüm hastalığın sonu değil, sürekli bir sondur. Bu hastalıktan ölüm vasıtasıyla kurtulmak imkânsızdır. Çünkü hastalık ve onun işkencesi –ve ölüm– tam anlamıyla ölememektir.[18]

Kierkegaard'a göre umutsuzluktaki ölüm tıpkı Lazarus gibi daima yaşama geri döner. Umutsuzluk benliğin hastalığıdır ve kişinin umutsuzluğu öldürmesi için içindeki ebedi yönünün ölmesi gerekir. Umutsuz olan ölemez. Bu "söndürülemez ateş", bu "ölmeyen solucan" kendi kökü olan benliğin ebediliğini tüketemez. Ben'in ebediliğini öldüremeyen umutsuzluk sürekli olarak kendini yok etmeye çalışmaktan vazgeçmez. Umutsuzluk insanın içinde ucu sürekli ona dönük bir bıçak gibi ona rahatsızlık verir. Kendisini yok edemedikçe daha büyük bir hırsla saldırır. Umutsuzluk her an tekrar tekrar yakalanan bir hastalık olarak daima geçmişi kendisinde taşır ve bu şekilde kendisinden kurtulmayı imkânsız hale getirir. Umutsuzluğa yakalanan insan kendi ben'i için umutsuzdur ve aslında kendi ben'inden kurtulmaya çalışır. Kendisi olamayan kişinin kendi ben'i üzerinde hükmü yoktur. Bu nedenle ben'ini rahatsız eden umutsuzluk hastalığın bir yabancı gibi üstesinden gelmeye çalışır. Bu durum tanısı yanlış koyulmuş bir hastalıkla mücadele etmeye benzer.

Umutsuzluk başka biri olamayıp aynı zamanda kendisi de olmayı başaramayan insanın hastalığıdır. Kierkegaard'a göre herhangi bir şeyden umutsuzluğa düşmek gerçek umutsuzluk değil, umutsuzluğun başlangıcıdır. Bu şekilde umutsuzluk kuluçkaya yatar. Günlük konuşma dilinde birçok şeyden dolayı umutsuzluğa kapıldığımızı söylesek de umutsuzluk doğrudan dışsal etkenlerle ilgili değildir. Umutsuzluk insanın kendisinden olan memnuniyetsizliğidir ve kendi benliği ile ilgilidir. Kuşkusuz burada dışsal etkenlerin rolü yadsınamaz. Ancak kişi doğrudan bu dışsal etkenlerin kaybından dolayı değil, onların yokluğunda kendisini bulma zorunluluğu nedeniyle umutsuzluğa düşer. Kierkegaard âşığını kaybeden bir genç kızın aşkı yüzünden düştüğü umutsuzluğu örnek verir. Ortada aşk yüzünden düşülen gerçek bir umutsuzluk yoktur. Eğer genç kız âşığıyla birlikte olsaydı kendisini aşka adamak suretiyle kendi benliğinden uzaklaşabilme imkânına sahip olacaktı. Şimdi ise başkası olmadan kendi benliğine sahip olmak zorundadır. Kişinin kendisi üzerinde hâkimiyete sahip ebeveynlerinin ölümü, kendisini adadığı işini kaybetmesi gibi farklı örnekler de

[17] Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 18.
[18] *Age.*, s. 21.

aynı sonuca yol açabilir. Umutsuzluk kendi benliğini kazanmayı olabildiği kadar erteleyen kişinin kendisini buna mecbur bırakacak koşullarla karşılaşması tarafından uyarılır. Kierkegaard'a göre kişinin kendini seçmekten kaçınması estetik hayat tarzının en belirgin özelliğidir. Dolayısıyla her estetik hayat umutsuzdur. Kierkegaard *Ya-Ya da*'da olanaklarından kaçan Estete şöyle seslenir:

> Genç dostum, anlayacağın bu hayat umutsuzluktur, umutsuz olduğunu başkalarından saklasan da kendinden saklayamazsın. Ve aynı zamanda hayat farklı bir anlamda umutsuzluk değildir. Sen umutsuz olmak için fazlaca havai, umutsuz olmamak için ise fazlaca düşüncelisin. Tıpkı doğum sancısı çeken bir kadın gibisin, kendini sürekli tutarak devamlı sancı çekiyorsun. Eğer muhtaç durumdaki bir kadın canavar doğuracağı fikrine kapılsa ve sürekli doğuracağı şeyi düşünseydi belli bir ölçüde sana benzerdi. Ve onun, doğal süreci durdurma girişimi sonuç vermeyecek olsa da senin için bu elbette mümkün. Çünkü insanın tinsel anlamda doğurduğu şey iradenin *nisus formatius*'udur[19] ve bu insanın kendi elindedir. Peki, o zaman sen neden korkuyorsun? Sen dünyaya başka bir insanı değil sadece kendini getirmek zorundasın. Ve burada, ruhun tamamını sarsan bir ciddiyet olduğunun farkındayım; kişinin ebedi geçerliliği hakkında bilinçlenmesi, bu dünyadaki her şeyden çok daha anlamlı ve önemli bir andır. Sanki ele geçirilmiş ve aklı başından alınmış gibi, bir daha asla zamanın ve sonsuzluğun içinde kaçıp kurtulamayacak gibi, sanki kendini kaybetmiş, var olmaya son vermiş, bir sonraki an buna pişman olacakmış gibi ve artık olan olmuş değiştiremezmişsin gibidir. İnsanın kendisini sonsuza dek ebedi bir güce bağlandığı, kendini anıları hiçbir zamanın silinemeyecek biri olarak kabullendiği, sınırsız ve kesin bir şekilde kendisinin olduğu kişi olarak bilincine vardığı an ciddi ve önemli bir andır. İnsan gene de bunu yapmaktan kaçınabilir![20]

Umutsuzluğa kapılan kişi umutsuzluğu içinde aslında kendisi olmayı ister ancak onun olmak istediği ben, hiçbir şekilde olmadığı ben'dir. Gerçekten olduğu ben'i sahiplenmek umutsuzluğun tam karşıtıdır. Kişinin istediği ben'i yaratıcısından ayırmaktır. Yaratıcısı umutsuzluğundan daha güçlüdür ve onu istemediği bir ben olmaya zorlar. İnsan ise kendi yarattığı ben olmak için, sahip olduğu beninden kurtulmak ister. Umutsuzluk, kişinin

---

[19] (Lat.) Biçimlendirici çaba. Vitalizmi araştıran bilim insanlarının doğanın formları yaratma dürtüsünü ifade etmek için kullanılan ve Friedrich Casimur Medicus tarafından 1700'lerin sonlarında literatüre kazandırılan terim. Terim Darwin ve Immanuel Kant tarafından da kullanılmıştır. (ç.n.)

[20] SKS, *Enten - Eller II*, Anden Del, Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse.

kendinden kurtulamamasının işkencesidir. Kierkegaard'a göre umutsuzluğun ben'i yok etmedeki bu çaresizliği insanın sonsuzluğunun kanıtıdır. İnsan sonsuzluğu olmadan umutsuzluğa düşemez. Kişinin kendi ben'inden kurtulma çabası boşuna bir çabadır. Sonsuzluk, Tanrının insana bahşettiği bir ayrıcalıktır.

UMUTSUZLUĞUN EVRENSELLİĞİ

Kierkegaard'a göre umutsuzluk evrenseldir. Dünyada umutsuzluğu taşımayan tek bir insan bile yoktur. Hiçbir insan umutsuzluğa düşmeden Hıristiyanlığın içinde ya da dışında yaşayamaz. Kierkegaard'ın bahsettiği evrensellik, kişinin insan olarak doğumundan itibaren taşıdığı varoluşsal bir özellik olarak anlaşılmamalıdır. Dancadaki *almindelighed* kelimesi İngilizceye *universal* (evrensel) olarak tercüme edilmiştir. Kelimenin Danca kökeni olan *almin* aynı zamanda hem evrensel hem de genel anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *almindelighed* kelimesi İngilizceye *universal* olarak tercüme edilebileceği gibi *genel olarak geçerli* şeklinde de tercüme edilebilir. Kierkegaard'ın umutsuzluk üzerine yaptığı analiz dikkatli bir şekilde okunduğunda onun evrenselliğe değil, ortak ya da yaygın olma durumuna gönderme yaptığı anlaşılır. Ancak eserin İngilizceye yapılan ilk çevirilerindeki bu yorum farkı, kavramın uzun süre yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Kierkegaard henüz kendi iradesiyle seçim yapmamış küçük çocukların umutsuzluğa sahip olmadıklarını ifade eder ki bu, evrensellik özelliğiyle örtüşen bir durum değildir. Aynı şekilde Kierkegaard, inancı umutsuzluğun tam karşısına koyarak gerçekten inançlı olan Hıristiyanların umutsuzluğa kapılmayacaklarını söyler. Kierkegaard'a göre İsa Mesih kesin olarak umutsuzluğa sahip değildir.[21] Kierkegaard'ın belirli bir kitleyi ya da kişiyi umutsuz olma durumunun dışında bırakması, umutsuzluğu basit anlamda evrensel olarak ortaya koymadığını gösterir. Kierkegaard'ın ifade etmek istediği, umutsuzluğun düşünülenden daha yaygın olduğudur. Umutsuzluğun evrenselliği ifadesi, umutsuzluğun özgürlüğünü yanlış olarak kullanan herkeste ortaya çıkacağını gösterir. Umutsuzluğun istisnai bir durum olarak görülmesi büyük bir hatadır. Umutsuzluk bir kuraldır.

Tıpkı doktorların tamamen sağlıklı tek bir insan olmadığını söyleyebileceği gibi, biraz olsun umutsuz olmayan, gizli bir huzursuzluk, içsel bir çekişme yaşamayan ve bir uyumsuzluğa-bilmediği ya da bilmeye cesaret bile edemediği bir şeye dair kaygı duymayan, varoluşundaki birtakım olanaklara ya da kendisine karşı bir kaygı duymayan kimse yoktur. Bu nedenle doktorların vücutlarında bir hastalıkla etrafta dolaşanlardan bahsettikleri

[21] Gregory Beabout, s. 99-100.

gibi insan tininde varlığını açıklayamadığı bir kaygı aracılığıyla kendisini gösteren bir hastalıkla dolaşır.[22]

Birçok insan içinde bulundukları umutsuzluk durumundan bîhaber yaşar. Ancak umutsuzluk içerisinde olduğunu bilmemek de bir çeşit umutsuzluktur. Umutsuzluk, hiç kimsenin ona sahip olduğunu inkâr edemeyeceği kadar açık olmasına rağmen çoğunluğun inkâr ettiği bir durumdur. Burada araştırılması gereken şey, varlığı apaçık ortada olan umutsuzluk değil, insanların içinde bulundukları duruma karşı sergiledikleri tavırdır. Zor olan şey, insanın kendi durumu hakkında bir bilgiye ulaşması değildir. Çünkü her insan kendisi hakkındaki bilgiye en iyi gene kendisi sahiptir. Önemli olan kişinin bu bilgiye sahip olmak isteyip istemediğidir. Kierkegaard'a göre kişi umutsuzluk içerisinde olduğunun bilgisine sahip olmak istemez, ki bu da onun zaten umutsuzluk içerisinde olduğunu gösterir. Kierkegaard'ın birçok eserinde referans gösterdiği "kendini bil" ifadesini hatırlarsak, umutsuzluk tam olarak kendini bilmeme isteğidir.

Sıradan insanın göremediği şey, umutsuzluğun bilincinde olmamaktan doğan bir umutsuzluk şeklinin varlığıdır. Bu durum fiziksel ya da zihinsel bir hastalığa sahip olan ancak kendisini hasta görmeyen ve sağlıklı olduğunu söyleyen bir kişinin durumuna benzer. Ancak doktorlar hastalığı sıradan insanın bakış açısıyla değerlendirmezler. Onların hastalıklara ilişkin daha derin bilgileri vardır. Doktorun görevi, kendisini hasta ya da sağlıklı zannedenin gerçek durumunu ortaya çıkarmaktır. Kierkegaard'ın söylediği gibi "onlar hayalî hastalıklar gibi hayalî sağlığın da var olduğunu bilirler."[23]Aynı şekilde psikologların da umutsuz olduğunu ya da umutsuz olmadığını söyleyen kişinin durumuna ilişkin farklı bir bakış açısı vardır. Umutsuz olmadığını iddia eden ya da umutsuzluk taklidi yapan kişinin durumu daha derinden bir inceleme sonucu ortaya çıkarılabilir. Umutsuzluk, sağlık ve hastalık durumlarından çok tinle ilgili bir meseledir.[24] Bu örneklerin çoğunda kişi bilmediği ya da kabul etmek istemediği bir tür umutsuzluk içindedir. Umutsuzluğun açığa çıkması umutsuzluğun uzun zamandır var olduğunun göstergesidir.

Umutsuzluğu yalnızca bazı insanların yakalandığı bir hastalık olarak görme yanılgısının sebebi, onun herhangi bir hastalık olarak değerlendirilmesidir. Umutsuzluğun bedensel ve ruhsal diğer hastalıklardan farklı bir diyalektiği vardır. Umutsuzluk, her şeyden önce tinsel bir hastalıktır. Daha önce sağlıklı olan birisinin hastalandıktan sonra bir zamanlar sağlıklı olduğunu söylemesi oldukça doğalken, umutsuzluk için durum tam tersidir.

---

[22] Kierkegaard, *Sickness unto Death*, s. 22.

[23] *Age.*, s. 23.

[24] *Age.*, s. 23-24.

Umutsuzluğun ortaya çıkışı onun daha önce var olduğunun bir göstergesidir. Yüksek ateşi olan biri için geçmişinde her zaman yüksek ateşli olduğu söylenemezken, kişiyi umutsuzluğa düşüren tek bir olay bile tüm geçmiş yaşamının aslında umutsuz olduğunu ortaya çıkarır.[25] Umutsuzluğu hataya düşmeden ve onu sıradan bir hastalıkla karıştırmadan ele almak için insanı bir tin olarak ele almak gerekir. Çünkü umutsuzluk, tinin bir rahatsızlığıdır. Tin kategorisi için bedende olduğu gibi bir hastalık ve sağlık durumundan bahsetmek doğru olmaz. Umutsuzluk sırtını tinselliğine dönen ya da onun bilincinde olmayan insanın durumudur. Bu nedenle umutsuzluk çoğu zaman normal hastalıklar gibi olumsuz belirtiler vermez. Umutsuzluk en sağlam yerini mutluluğun derinliklerinde bulur. Mutluluk, tin'in bir kategorisi değildir. Ancak kaygı olarak mutluluğun derinliklerine yerleşir. Güvenli ve huzur verici görüntülerine rağmen tüm dolaysızlıklar[26] kaygılıdır ve en çok hiçlikten kaygı duyarlar. Kaygı duyar çünkü sonsuzlukla karşılaşmak için ihtiyacı olan inanca henüz sahip değildir.

O halde insanların neden umutsuzluğa kapıldıklarına bir bakalım; hayatlarını üzerine inşa ettikleri şeyin geçici olduğunu keşfettikleri için; ancak bu umutsuzluk için bir gerekçe ise, o zaman hayatlarını üzerine inşa ettikleri şeyde özsel bir değişimi mi gerektirir? Kendisini geçici olarak ortaya koyan şey, geçici olanda gerçekleşen özsel bir değişim midir? Yoksa tam aksine, ondaki tesadüfi şey sayesinde mi kendisini görünür kılmaz? Hiç kuşkusuz, ortada değişime neden olabilecek yeni bir şey yoktur. O halde umutsuzluğa kapıldıklarında bu daha önce umutsuzluk duydukları bir şeyden kaynaklanmalıdır. Tek fark bunu bilmiyor olmalarıdır, bu yalnızca tesadüfi bir farktır. Sonuç olarak her estetik hayat görüşü kendisini umutsuzluk olarak ortaya koyar, estetik hayatı yaşayan herkes, kendisi bunun farkında olsun ya da olmasın, umutsuzluk içindedir. Ancak insan bunu bir kere bildi mi, varoluşun daha yüksek bir formu zorunlu bir gereksinimdir.[27]

Kierkegaard'a göre çok az insan umutsuzluğun dışındadır. Geri kalanlar umutsuzluğun tam da kendisi olan sahte bir dertsizlik, yaşamdan tatmin olma duygusu içerisindedirler. İnsan, kendisine dair gerçek olanın bilgisine sahip olmaktan bu yolla uzaklaşır. İnsan olarak ne olduğumuzun yanısıra ne olduğumuza dair ne ifade ettiğimiz de oldukça önemlidir. Kişi, umutsuzluk içinde olmadığını söyleyerek, kaygıyı kendisinden uzak tutmaya çalışır. Her insanın biraz olsun umutsuz olduğu gibi, her insanda bilinmeyene karşı bir kaygının izleri görülür. Kişinin bu kaygıyı saklamaya

---

[25] *Age.*, s. 24.

[26] Umiddelbarhed, (İng.) Immediacy. (Dan.)

[27] Søren Kierkegaard, Søren Kierkegaard Skrifter 3, *Enten- Eller Anden Del* (II), Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse.

yönelik tavrı, gene kaygı tarafından baskılanır. Kaygı çoğu zaman huzur ve sükûnet içerisine gizlenir. Kişi kaygıdan uzak durmak için bu huzur ve sükûneti besler, hayatını sıradanlaştırır. Kierkegaard kendi döneminin belirleyici bir özelliği olarak gördüğü bu yaşam tarzını cahil-burjuva zihniyeti olarak adlandırır. Umutsuzluk varoluşunun manevi yönünü inkâr eden modern çağ insanının bir türlü iyileşmeyen yarasıdır. İçinde yaşadığımız çağın her alanda bireyi ön plana çıkarması, tüm sistemleri onun benliğini geliştirmek ve korumak için inşa etmesi göz önüne alındığında Kierkegaard'ın umutsuzluk tanımı daha da ironik bir hale gelir. Kierkegaard'ın kriterlerine göre bu benlikler baştan beri gerçek birer benlik değildir. Modern yaşamın en önemli özelliği olan soyutlama tarafından içleri boşaltılmış yaşayan ölülerdir. Bu benlikler artık ne Tanrıya ne kendilerine ne sevdiklerine ne yarattıkları bilim ve sanata aittir. Kierkegaard öngörülü bir biçimde insanların önemsediği tek gerçekliğin para olacağını söyler ki; para da soyut bir kavram olmanın ötesine geçemez. Elbette bireyin yaşadığı tinsel çöküşün kaçınılmaz sonucu, içinde yaşayan insanların bir araya gelmelerindeki anlamla değil, sadece rakamlarla ifade edildiği toplumlardır. Kierkegaard bu durumu hem bireyler hem de toplumlar için 'tinsizlik' olarak ifade eder. Cahil-burjuva zihniyeti, tinsizliktir.

Umutsuzluk Biçimleri

Kierkegaard, umutsuzluğun formlarını araştırırken onları diyalektik bir şekilde ele alır. Ona göre umutsuzluğun diyalektik olmayan bir tanımı verilemez. İnsan aynı zamanda hem sonlunun ve sonsuzun hem olanaklının ve zorunlunun hem de bedensel ve ruhsal olanın bir sentezi olduğu için bu kutuplardan birini ihmal etmek kişinin kendi içerisindeki iletişimi kaybetmesine sebep olur. Umutsuzluk, ancak her iki kutbun zıddı ile olan ilişkisi bağlamında tanımlanabilir. Bu şekilde ele alındığında sonsuzluğun umutsuzluğu sonluluğun eksikliğidir. İnsan varoluşunun sahip olduğu birtakım limitleri görmemezlikten gelerek sonlu tarafını reddetmek suretiyle sonsuz olanı istemesi umutsuzluktur. Kierkegaard böyle bir umutsuzluk içerisinde olan kişi kendi düşleri içerisinde yaşar. Bu romantikler hayal gücü aracılığıyla dünyevi hayatın gerçeklerinden kaçarlar. Sınırsız olanaklarla dolu bir hayatı yaşama isteği sonsuzluğun umutsuzluğudur. Hegelci düşüncenin dünyayı aynı anda sınırsız sayıda perspektiften bakarak mutlak tine avantajlı bir konum kazandırma özlemi, sonsuzun umutsuzluğuna bir örnektir.[28]

Kierkegaard'a göre hayal gücü, insanın sahip olduğu diğer yetenekler gibi bir yetenek değil, olanakları görebilme yeteneğidir. Hayal gücü olmaksızın bilmemiz, istememiz ya da hissetmemiz mümkün değildir. Hayal

[28] Gregory Beabout, *age.*, s. 103.

gücü, bizi olanaktan etkinliğe taşıyan insan varoluşuna özgü bir güçtür. Bu şekilde hayatlarımızı henüz olmamış ancak olabilecek şeyler etrafında şekillendiririz. Diğer yandan kişinin hayal gücüyle ulaştığı olanaklarının görüntüsü tarafından baştan çıkarılması ve varoluşun onun üzerindeki limitleriyle olan ilişkisini kaybetmesi de mümkündür. Böyle bir kişi olanağın umutsuzluğu tarafından kuşatılır.[29] Hayal gücü ya da olanakları görmek umutsuzluğa sebep olmasa da kişinin kendisini hayallerde kaybetmesine, Kierkegaard'ın deyimiyle fantastik olmasına sebep olabilir.

Fantastik kişi birçok alanda çok fazla bilgiye sahip olmanın kendisini güçlü bir benlik yapacağını düşünür. Sağlıklı bir benlik, bilgisini artırdığı oranında benliğini yükseltebilendir. Fantastik kişi ise artırdığı bilgisinin tek başına benliğini derinleştirdiğini düşünür. Stephen Evans'a göre fantastik kişi, tarihteki ünlü âşıkları bilip aşka dair hiçbir anlayışı olmayan, birçok cesaretli davranış örneği verip cesaretin ne anlama geldiğini bilmeyen, fedakârlık ve sadakat üzerine birçok renkli masalı ezbere bilen ancak kendisi düşüncesizce ihanet edebilen ortalama bir insana benzer. Buradaki mesele, kişinin çok fazla bilgiye sahip olması, ancak bu bilgilerin insani bilgiler olmasıdır.[30]

Sonluluğun umutsuzluğu insanın hayal gücü ve soyut akla yönelerek kendi sınırlılığını ve varoluşunun gerçeklerini reddetmesidir. Kişi, hayal gücü aracılığıyla kendisinden ve içinde yaşadığı dünyadan uzaklaşır ve bir daha geriye dönemez. Kierkegaard bu umutsuzluk formunu birçok eserinde karakterler aracılığıyla örneklendirir.[31] Her bir örnek kişide sonlu olanın eksikliği görülür. Benlik, kendisini hayal ettiği her şeyi gerçekleştiremeyecek olan sonlu bir varoluş olarak kabul etmek istemez. Bu durum aynı zamanda kişinin olanakları içinden yanlış olanı seçip daha iyi bir olanağın imkânını kaybetmekten korkarak hiçbir somut seçim yapamamasıyla da sonuçlanır. İnsan benliğinde meydana gelen bu bozulma, insanın Tanrıyla olan ilişkisinin kırılmasının bir sonucudur. İnsanın Tanrıya olan bağımlılığının farkına varması, aynı zamanda kendisinin Tanrı olmadığı ya da Tanrının sahip olduğu bütün özelliklere sahip olmadığıyla yüzleşmesine neden olur. Her insan hayal ettiği ya da istediği her şeye sahip olmasına izin vermeyecek birtakım sınırlılıklarla dünyaya gelir. Aynı anda hem atletizm alanında rekorlar kırıp hem de fizik alanında Nobel kazanacak bir başarıya sahip olmak ancak hayal gücüyle sınırlıdır. Olanaklar içinde yaşayan fantastik insan bu gerçekle yüzleşmekten kaçar. İnanç içindeki

[29] C. Stephan Evans, *Søren Kierkegaard's Christian Psychology*, Regent Collage Publishing, Vancouver: 1990, s. 71.
[30] *Age.*, s. 72.
[31] Kierkegaard'ın *Ya-Ya da*'nın ilk cildinde Estet olarak tanımladığı genç adamın yaşayışı sonsuzluğun umutsuzluğuna güzel bir örnektir.

insan kendisiyle ilgili birtakım koşulların kendisi tarafından değil onun yaratıcısı tarafından oluşturulduğunu bilir. Kierkegaard'a göre bu bilince sahip olmak, kişiyi olanağın umutsuzluğundan korur.

Umutsuzluğun ikinci formu, sonluluğun ve zorunluluğun umutsuzluğudur. Bir öncekine benzer bir şekilde bu umutsuzluk formu da diyalektik olarak zıddının yokluğu olarak belirlenebilir. Sonluluğun ve zorunluluğun umutsuzluğu, sonsuzluğun ve olanaklılığın eksikliğidir. Bu umutsuzluk, benin sonlu ve zorunlu olana bağlılığı sebebiyle kendi içinde ilişkisini kaybetmesi sonucu meydana gelir. Gündelik hayatın sıradanlığı ve sınırlayıcı etkisi kişinin sonlu ve olanaklı olanı ihmal etmesine sebep olur. Kişi, Tanrı tarafından bir birey olarak yaratıldığını görmezden gelir. Bu nedenle sahip olduğu ilâhi pırıltıyı unutur. Sonlunun ve zorunluluğun umutsuzluğu hayal gücünün tamamıyla yok olmasıdır. Bu şekilde kişi, hiçbir zaman olanaklarını gerçekleştirerek kendisi olamaz. Kişinin olanaklarını gerçekleştirmesi beraberinde çeşitli riskleri göze almayı gerektirir. Gündelik hayatın görünürdeki dinginliği ve konforuna kendisini kaptıran kişi asla bu riski göze alamaz. Sonluluğun ve olanaklılığın umutsuzluğu, kendisini varoluşun dünyevi tarafına teslim eden kişinin olanaklılığın getireceği yeniliklerle karşılaşmak istememesidir. Bu durumda kişi kendi bireyselliğini kalabalığa terk etmek suretiyle ondan kurtulur.

Kalabalıklar tarafından kuşatılır, her çeşit dünyevi meselelerin içine çekilir, dünyayla ilişkili işlerde gitgide daha uyanık hale gelir. Kendisini unutur, ilâhi ismini unutur, artık kendisine inanmaya cesaret edemez, kendisi olmayı çok tehlikeli bulur, başkaları gibi olmak, bir kopya, bir sayı, kitlenin bir adamı olmak çok daha kolay ve güvenlidir. Umutsuzluğun bu formu dünya içinde gözden kaçar. Kendisini bu yolla kaybeden kişi, işte ve sosyal hayatta mükemmelliğe doğru artan bir kapasite kazanır. Kuşkusuz, dünyada büyük başarılar elde eder. Burada bir gecikme, kendi benliğiyle ve onun sonsuzlaşması ile ilgili bir zorluk yoktur. Yuvarlanan bir taş gibi pürüzsüz, tedavüldeki bir para kadar geçerlidir.'[32]

Kadercilik ve determinizm kendisini her türlü yeniliğe kapatan bu umutsuzluk formunun örnekleridir. Her iki durum da bireyin sahip olduğu hayal gücü ve olanaklarını gerçekleştirebilme yeteneğini göz ardı eder. Sonluluğun ve zorunluluğun umutsuzluğu, Hıristiyanlıktaki Tanrıyla her şeyin mümkün olduğu düşüncesinin de karşısındadır.[33] İnsan, olanaklının ve zorunlunun bir sentezidir. Her iki taraftan birinin varlığını görmezden gelmek ya da onu inkâr etmek kişiyi umutsuzluğa sürükler. Hayat zorunlu

[32] Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 33-34.
[33] Gregory Beabout, *age.*, s. 104-105.

ve olanaklının beraberliği içinde tıpkı bir insanın nefes alışverişi gibi birlikte ilerler.

Hayatındaki tüm olayların kendi belirlediği kesinlikler içinde ilerlediğini düşünen insan, birtakım şeylerin kendi belirlenimleri dışında gerçekleşmediğini kabul etmek istemez. Evans'a göre büyük bir felaketten aynı oranda etkilenen insanların bazılarının ölmesi bazılarının ise hayatta kalması gibi durumlar insanları talihin etkisiyle yüzleştirir. Bu durum, felaketten kurtulanların çoğu zaman hissettikleri suçluluk duygusunu açıklar. Onlar, hayatlarımızın her zaman bizim kontrolümüz altında olduğu illüzyon içerisindedirler.[34] Bu umutsuzluğun karşıtı Tanrıya duyulan sonsuz inançtır. Kierkegaard'a göre sonlu ve yaratılmış olduğunu kabul eden inanç, umutsuzluğun tedavisidir. Tanrı için her şey mümkündür ve her durumda umutları gerçeğe çevirebilir.

Kierkegaard bu umutsuzluk biçimlerinin yanısıra bir de bilinç kategorisi altında ele alınan umutsuzluk çeşitlerinin olduğunu söyler. Bunlar bilgisizliğin (cahilliğin) umutsuzluğu, zayıflığın umutsuzluğu (kendi olmayı istememenin umutsuzluğu) ve meydan okumanın umutsuzluğu (kendisi olmayı istemenin umutsuzluğu) olarak üç farklı başlıkta ele alınabilir.

Bilgisizliğin umutsuzluğu, kişinin ben olduğunun bilincinde olmamasını ifade eder. Bu tür bir umutsuzluğun nitelendirilmesi oldukça güçtür. Bu umutsuzluğun özelliği, kişinin gerçekliğe direnmesidir. Tıpkı kendisini mutlu olduğuna inandıran bir insanın durumu gibi. Bu durumu insan için bir hayalden ya da yanılgıdan ibarettir. Kişi bundan kurtulmak istemez. Aksine kendisini ikna etmeye çalışan herkesi bir düşman ya da mutluluğunu öldüren bir katil gibi görür. Bu şekilde davranır çünkü tamamıyla duyularının ve psiko-duyusal yapısının etkisi altındadır. Duyusallık kategorileri içinde yaşayarak tin'e ve gerçekliğe veda eder. Kişi, duyusallığına o kadar bağlanmıştır ki, tin olmaya ve tin olmayı sürdürmeye cesaret edemeyecek kadar dar görüşlüdür. Bu insanlar oldukça kendini beğenmiş ve kibirli olsalar da bir tin olmak konusunda hiçbir fikirleri yoktur. Kierkegaard'a göre böyle bir umutsuzluk içinde olan insan evin tamamına sahip olmasına rağmen bodrum katında yaşamayı tercih eden birine benzer. Kierkegaard, bireysel gerçekliğin tamamen dışında olmakla itham ettiği Hegel ve onun felsefesini işaret ederek örneğini genişletir:

> Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini vs. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa gülünç kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz, hattâ yüksek tonozlu bu büyük sarayda değil de yanındaki köpek kulübe-

[34] Stephen Evans, *age.*, s. 75.

> sinde veya kapıcı dairesinde oturduğunu görürüz. Bu çelişki kendisine gösterildiğinde ise hemen sinirlenir. Çünkü sistemini bu yanlışlıkla tamamladığına göre yanlışlığın içinde oturmasının ona ne zararı vardır?[35]

Tanrı önünde kendi yetilerinin ve bu yetileri nereden elde ettiğinin bilincinde olmayan başka bir deyişle tin olarak kendisinin bilincinde olmayan insan, umutsuzluk içindedir. Kişi, umutsuzca sahip olduğu ebedi benliğin bilincine varmadan yaşar. Bu şekilde kişi varoluşunu tanrıya değil de herhangi bir evrensel soyutlamaya dayandırarak umutsuzluğunun farkında olmadan daha derin bir hale getirir. Kierkegaard umutsuzluğun bu formunun dünyadaki en yaygın umutsuzluk olduğunu söyler.

Umutsuz olduğunun farkında olmayan kişinin umutsuzluğu ile umutsuzluğunun farkında olan kişinin umutsuzluğu karşılaştırıldığında her ikisi de olumsuz olmasına rağmen umutsuzluğunun bilincinde olmayan kişi hakikate bir adım daha uzaktır. Ancak bu durum olumlu olarak anlaşılabilecek bir şey değildir. Çünkü kişinin umutsuzluğundan kurtulmak için önce onun bilincine varmasının gerekliliği göz önüne alındığında umutsuzluğunun bilincinde olmayan kişi, bilincinde olan kişiye göre kurtuluştan daha uzaktır. Kierkegaard'a göre umutsuzluğun farkında olmamak onun en tehlikeli biçimidir.

Umutsuzluğunun bilincinde olmayan kişinin, farkında olan kişiye göre daha kötü ve tehlikeli bir durumda olduğu söylenebilir. Burada umutsuzluğunun farkında olduğunu söyleyen kişinin durumunu ne kadar doğru bir şekilde kavrayıp kavrayamadığı sorusu da akla gelir. Umutsuzluğun bilincinde olmak, kolayca ulaşılabilecek bir seviye değildir. İnsan yaşamı umutsuzluğun bilinçsizliği ve bilinçliliği arasında sadece bir karşıtlıkla açıklanamayacak kadar çok yönlüdür. Kişi, umutsuzluğun bilincine tam anlamıyla varmadan önce kendisinin henüz teşhisi konulmamış bir hastalığa yakalandığını hisseder. Kendi durumu onun için henüz karanlık bir durumdur. Bir an için umutsuz olduğunun farkına varırken başka bir an bu mutsuzluğunun kendisi dışında etkenlerden kaynaklandığına inanır. Gerçekle yüzleşmekten korktuğu için sürekli olarak kendisini oyalayan kişi kurtuluşa ulaşmak için yerinde saydığının ve hattâ daha da gerilediğinin farkında değildir. Tüm bunlar göz önüne alındığında diyalektik anlamda umutsuz olduğunun bilincine sahip olmayan kişinin karşısında umutsuzluğunun bilincinde olan kişinin durumu da düşünüldüğü kadar açık değildir. Umutsuzluk, bilinç seviyesinin değişmesiyle farklı formlar gösterir. Kierkegaard burada bilinçli umutsuzluğun iki farklı formundan bahseder. Bunlar, umutsuz olduğunun bilinci içinde kendisi olmayı istememenin ve

[35] Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, s. 42.

kendisi olmayı istemenin umutsuzluğudur. Kierkegaard bu umutsuzluk formlarını zayıflığın umutsuzluğu ve meydan okumanın umutsuzluğu olarak da adlandırır. Bu umutsuzluk formları kendisi olmayı isteme ve istememe açısından karşıtlık barındırsa da her ikisi de içinde belirli bir oranda zayıflık ve meydan okuma vardır. Hiç meydan okumayan bir umutsuzluk olmadığı gibi umutsuzluğun en uç noktasında bile biraz zayıflık vardır.[36]

Zayıflığın umutsuzluğu birçok şekilde kendisini gösterse de hepsinde ortak olan özellik, kendisi olmak istemeyen benliğin kendisi ile olan ilişkisini yitirmesidir. Bu umutsuzluk formu kişinin eylemlerinin doğrudan bir sonucu olarak değil, kendisi olmayı başaramaması yüzünden ortaya çıkar. Bu umutsuzluk biçimi zayıflıktan kaynaklanan pasif bir durumdur. Zayıflığın umutsuzluğu kendisini, sıklıkla dolaysız yaşantıda gösterir. Kierkegaard bu tür umutsuzluğu dünyevi yaşamın umutsuzluğu olarak da adlandırır. Dolaysız insan tinsel olarak değil, sadece ruhsal olarak belirlenmiştir. Onun benliği sadece dünyevi olanın etkisi altındadır. Böyle bir yaşam tarzını benimseyen kişi kendi kontrolü dışındaki koşulların belirleniminde yaşar ve koşulları yerine getirmenin hayatına anlam katacağını düşünür. Dolaysız yaşam sağlık, fiziksel güzellik, para, onur, şöhret ve haz gibi şeyleri içerir. Tüm bu koşulların kişinin hayatına getireceği şeylerin beklentisi ve sonuçları çoğu zaman birbiriyle uyumlu değildir. İstediği tatmini elde edemeyen kişi umutsuzluğa sürüklenir. Dolaysız yaşam tarzının koşulları tamamıyla kişinin kendi kontrolü altında olmadığı için herhangi birinin kaybı kişiyi melankoliye mahkûm eder. Sahip olduğu şeyleri talihin etkisiyle kazandığını düşünen kişi, onları gene talihin etkisiyle yitirdiğine inanır.

Dünyevi olan bir şeyin kaybı nedeniyle umutsuzluğa düştüğünü düşünen insan büyük bir yanılgı içerisindedir. Umutsuzluk durumu yalnızca ezeli ve ebedi olanın kaybıyla gerçekleşir. Burada kişinin umutsuz olduğunun bilincinde olduğunu söylesek de bilincinde olduğunu düşündüğü şey yanlıştır. Bu durumda kişi tartışmasız umutsuzdur ancak bu umutsuzluk onun düşündüğü şey değildir. Sahip olduğu dünyevi koşulların kaybından dolayı umutsuzluk içerisinde olduğunu düşünen kişi bu koşulları geri kazandığında ne olur? Kierkegaard'a göre bu kişi umutsuzluğa düştüğünün yanılgısı gibi ondan kurtulduğuna dair bir yanılgıya da kapılacaktır. Kaybettiklerine aynı niceliksel ölçütlerle tekrar sahip olan kişi yaşamına kaldığı yerden devam eder. 'Hiçbir şeyin tekrar eskisi gibi olmayacağı' düşüncesi, onun biraz olsun kendi üzerine düşündüğüne işaret eder. Bu durum zayıflığın umutsuzluğunun farklı bir çeşididir. Böyle bir umutsuzluk içerisindeki kişi hâlâ dolaysız bir yaşayış içindedir. Ancak kendi üzerine düşünmeye başladığında sahip olduğu olanakları görmeye başlar ve dış-

[36] Søren Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 49.

sal koşulların kontrolündeki hayatının anlamsızlığını kavrar. Sorun kişinin kendi olma ödevini yerine getirmek ve hayatının anlamsızlığıyla yüz yüze gelmek yerine başkası gibi davranarak bu anlamsızlıktan kurtulabileceğini düşünmesidir. Dolaysız insan kendisine başka biri olmak suretiyle yardım eder. Sahip olduğu dışsal koşulları kendisi gibi değil, bir başkası gibi yaşamak için kullanır. Meydana gelen tüm bu değişimin "kıyafet değiştirmek kadar kolaylıkla gerçekleşebileceğini düşünmeyi sever. Dolaysız insan kendisini tanımaz, o kendisini asıl itibarıyla sadece kıyafetleri yoluyla ifade eder."[37] Dolaysız insan sürekli olarak bir başkası olmak isteyerek yaşar. Kendisi olmayı istemek, sahip olduğu tüm imkânlardan bağımsız bir şekilde sadece kendi bilinçli eylemleriyle sınırlandırılabilecek kadar kolay ve aynı zamanda bir o kadar zordur. Kendi benliğinin içinde ezeli ve ebedi bir yön olduğunu sezse de bununla yüzleşmeye cesaret edemez. Gerçek korkutucudur çünkü insanın benliği onun olmak istediği benlik kadar mükemmel değildir. Kendisiyle yüzleşmek yerine daha kolay olan, Kierkegaard'ın deyimiyle oldukça komik olan bir yöntemi, yani başkası gibi olmayı tercih eder. Bu şekilde kendi benini bulmak için ilerlemesi gereken yönün tam aksi yönüne doğru devam eder.

O şimdi, birkaç yıldır tıpkı romanlarda bahsedildiği gibi mutlu bir evliliği olan, dinamik ve girişimci bir iş sahibi, bir baba ve vatandaş, belki de büyük bir adamdır. Kendi evinde hizmetçileri ondan "kendileri" diye söz ederler; şehirde "sayın" diye gösterilenler arasındadır... Hıristiyanlık âleminde bir Hıristiyan'dır (tıpkı paganlıkta bir pagan, Hollanda'da bir Hollandalı olacağı gibi). Kültürlü Hıristiyanlardan birisidir. Ölümsüzlük sorusu sık sık aklına takılır, birçok kere papaza gerçekten ölümsüzlük diye bir şeyin, olup olmadığını, insanın yeniden gerçekten kendisini tanıyıp tanıyamayacağını sormuştur–bu kesinlikle çok dikkatini çeken bir şey olmalıdır, çünkü onun benliği yoktur.[38]

Kierkegaard'a göre umutsuzluğun gençlere özgü bir durum olduğu ve gençlik yıllarında ortaya çıktığı düşüncesi de bir yanılgıdır. Umutsuzluk, yalnızca gençlerde ortaya çıkan ve zamanla geçen bir şey değildir. Umutsuzluk, tinle ilgili bir durumdur ve yıllar içerisinde değişiklik göstermez. Bu yanılgının sebebi insanların tin'in ne olduğuna dair doğru bir kavrayışa sahip olmamasıdır. İnanç ve bilgelik niceliksel olarak geçmekte olan zamandan bağımsız kavramlardır. Bu özellikler yılların geçmesiyle elde edilemeyeceği gibi aksine yılların geçmesiyle tutku, duygu, hayal gibi özellikler de kaybedilir.[39] Bu farklılıklardan dolayı genç insan ile yaşlı in-

[37] *Age.*, s. 53.
[38] *Age.*, s. 56.
[39] *Age.*, s. 58-59.

sanın umutsuzlukları arasında bir fark olabilir. Ancak bu fark özsel değil, niceliksel bir farktır.

Meydan Okumanın Umutsuzluğu, benlik olmanın bilincinde olan ve bunu istemesine rağmen bu isteğe tek başına ulaşmaya çalıştığı için başarısız olan insanın umutsuzluğudur. Kişi, bilincinde olduğu benliğinin Tanrıya olan bağlılığını reddeder. Bu defa kişi Tanrıya ve Tanrıdan gelecek her türlü yardıma kendisini kapatır. Kierkegaard'a göre benlik olmak, Tanrıya bağımlı olmak anlamına gelir ve kişinin bu bağımlılığı kabul etmemesi ya da görmezden gelmesi kendi olmak istememesidir. Kişinin değişime karşı gösterdiği meydan okuma içinde zayıflık barındırmasına rağmen, umutsuzluk içinde olma bilincinin arttığını gösterir. Zayıflığın umutsuzluğunda kişi hiçbir şekilde kendisi olmak istemezken, burada kişi artık neden kendisi olmak istemediğini bilir. "Burada umutsuzluk bir eylem olarak kendisinin bilincindedir ve dışsal baskıların altındaki bir acı olarak dardan gelmez. Aksine doğrudan ben'in kendisinden kaynaklanır."[40] Meydan okumanın umutsuzluğunda kişi zorluklarla ve kendiyle ilgili onaylamak istemediği temel kusurlarla yüzleşir. Umutsuz bir şekilde kendisi olmak isterken bunun kusurlarından bağımsız bir şekilde olamayacağını anlar. Kendi özellikleri yüzünden acı çekerken aynı zamanda bu acıdan uzak kalamaz. Bu şekilde kendine ilişkin bilinci güçlenir. Güçlenen bilinç beraberinde daha da güçlenen umutsuzluğu getirir. Böyle bir umutsuzluk aynı zamanda demoniktir.[41]

Kierkegaard zayıflığın umutsuzluğunu daha pasif bir umutsuzluk olarak ortaya koyarken meydan okumanın umutsuzluğu bir karşı çıkışı ifade etmesi açısından aktif bir umutsuzluktur. Umutsuz kişi buradaki umutsuzluğun başına gelen bir şey değil, onun seçtiği bir şey olduğunun farkındadır. Kişi, sahip olduğu varoluşa duyduğu öfkeyle kendisi olmaya meydan okur. Stephen Evens'a göre eğer Kierkegaard bu umutsuzluk formunu bugün yazsaydı, 20. yüzyıl varoluşçuluğunu kesinlikle bu umutsuzluğa örnek olarak gösterirdi. Bu şekilde Kierkegaard kendisini varoluşçuluğun babası olarak gösteren popüler görüşe ironik bir cevap verebilirdi. Meydan okumanın umutsuzluğu içindeki kişi benliği yaratılmış bir şey olarak kabul etmez ve onu en baştan yaratmak ister. Tanrının kendisine verdiği özgürlük-

[40] *Age.*, s. 67.

[41] Kierkegaard insanın bilinçli olarak özgür olmamayı istemesini demonik yani şeytansı olarak ifade eder. Demonik, kendisini gizleyerek kendi özgürlüğünden vazgeçer. Demonik, insanı meydana getiren sentezin duyusal, sonlu ve özgür olmayış ögeleri lehinde bozulmasıdır. Bu anlamda her insanda az çok etkisini gösterebilir. Kierkegaard'ın bu duruma demonik ismini vermesinin sebebi, demonik durumun (*demonic possession*) kişinin kendisi gibi değil, kötü güçler tarafından ele geçirilmiş gibi davranmasıdır. Demonik, kişinin kötü olana yönelmesi değil, kendisini iyi'den uzaklaştırmasıdır. Kierkegaard kişinin kendisini iyiye karşı kapatma durumunu *indesluttede* (içe kapanma) terimiyle ifade eder.

le kendi Tanrısı olmak ister. Nietzsche ve Sartre'ın bakış açılarından dile getirecek olursak kendi değerlerinin yazarı, iyinin ve kötünün yaratıcısı olmak ister. Kierkegaard'a göre bu kişi asla bir benlik olamaz.[42]

UMUTSUZLUK TANRI KARŞISINDAKİ GÜNAHTIR

Ölümcül Hastalık'ın birinci bölümünde umutsuzluğun ne olduğu ve onun formlarını analiz ederken kavramsal açıklamalar ve fenomenolojik tanımlar kullanan Kierkegaard, eserin ikinci bölümünde umutsuzluğa dinî bir bakış açısıyla yaklaşır. Umutsuzluk üzerine şimdiye kadar yapılan analizler insan benliğini önceleyen bir bakış açısıyla yapılmıştır. Ancak ben aynı zamanda Tanrı karşısında bir varoluştur. İnsan, Tanrı karşısında olma bilinciyle Tanrının ölçüsüne girer ve sonsuz bir gerçekliğe sahip olur. İnsanın bu ölçüyle karşılaşması şimdiye kadar sahip olduğu ya da bildiği tüm tanımlamalardan farklıdır.

Kierkegaard günahı tanımlarken onun Tanrı karşısında günah olduğunu söyler. "Tanrı karşısında olmak" ifadesi kişinin sahip olduğu aşkınlık fikrine karşılık gelir. Kierkegaard'a göre dogmatiklerin yanlışı, Tanrıyı bizim dışımızda ve daima onun karşısında olduğumuz bir güç olarak görmeleridir. "Ancak Tanrı bir polis gibi bizim dışımızda değildir. Anlaşılması gereken nokta benliğin Tanrı kavramına sahip olduğu ve gene de istediği şeyi yapamadığıdır. Kişi Tanrı önünde nadir olarak günah işlemez. Her günah Tanrı karşısındadır, ya da daha doğrusu insanı gerçekten günah içinde suçlu hale getiren Tanrı karşısında olduğunun bilincinde olmasıdır."[43]

Umutsuzluk tam olarak Tanrı karşısında günahkâr olmanın getirdiği bir durumdur. Bu nedenle ben bilinci arttıkça umutsuzluğun derinliği de artar. Ben ise Tanrı fikriyle büyür. Kişinin sahip olduğu somut bireysel benlik Tanrı karşısında olma bilinciyle sonsuz bir ben'e dönüşür. Bu durumda Tanrı karşısında günah işleyen sonsuz bendir. Kierkegaard günahı ve umutsuzluğu tıpkı kaygı kavramında yaptığı gibi olumsuz birer kavram olarak algılanmaktan kurtarır. Günah ve umutsuzluk Tanrı karşısında insan ben'inin gelişiminin ve bilinçlenme sürecinin aşamalarıdır. Tanrı fikrinin edinilmesi ve kişinin ben bilincini elde etmesi bu aşamaların hepsinden geçmeyi gerektirir. Paganın Hıristiyan'dan farkı, onun ben'inin Tanrı karşısında olmamasıdır. Pagan için tek ölçüt insan beni'dir. Pagan umutsuzca dünyada Tanrısız olarak var olduğunu düşünür.[44] Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık ve Paganlık arasındaki temel farklılık insanlığın kurtuluşu dokt-

[42] Stephen Evans, *age.*, s. 81.
[43] Søren Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 80.
[44] *Age.*, s. 81.

rininden değil günah doktrininden kaynaklanır. Hıristiyanlık günahın ne olduğunu ortaya çıkarmak için Tanrıya ihtiyaç olduğunu bilir.

Umutsuzluk, insanın kendisi olmayı istememesidir. Tanrı karşısında kendi olmak istemeyen insan günah işler. Dolayısıyla umutsuzluk günahkârlıktır. Günahkârlık Hıristiyanlığın kalıtsal günah dogmasında olduğu gibi bedenin ya da kanın bir bozukluğu değil, tin'in bu bozukluğa göz yummasıdır. "Günah tin'in bir niteliğidir."[45] Kierkegaard'ın sözünü ettiği günah ise tek tek günah deneyimleri değil bütün günah deneyimlerini içeren genel bir günah anlayışıdır. İnsanın düşünebileceği her türlü etkin günah Tanrı karşısında umutsuzluktur. Bu noktada Kierkegaard'ın günah kavramı Sokrates'inkinden oldukça farklıdır. Sokrates günahın bilgisizlik ya da cahillik olduğunu ve hiç kimsenin bilerek kötülük işleyemeyeceğini düşünüyordu. Kierkegaard doğruyu yapanın günah işlemediği konusunda Sokrates'in düşüncesini destekler ve eğer kişi doğruyu yapmıyorsa bunun nedenini anlamamış olması da kabul edilebilir. Ancak günahın bilgisizlik olduğunu söyleyebilsek de bu tanım "bilgisizlik" ile ne anlatılmak istendiği konusunda eksiktir. Bilgisizlik şimdiye kadar hiçbir şey bilmemiş birisinin durumunu mu yoksa sonradan edinilmiş bir bilgisizliği mi ifade eder?

O halde Sokrates'in günah tanımındaki eksikliğin bileşenleri nedir? Bu, istenç, meydan okumadır. Yunan entelektüelliği birinin bilerek iyi olanı yapmayacağını ya da doğru olanı bilerek yanlış yapabileceğini anlayamayacak kadar fazla mutlu, fazla naif, fazla estetik, fazla ironik, fazla alaycı-fazla günahkârdır. Yunan düşüncesi entelektüel bir kategorik imperatifi ortaya koyar.[46]

Kişinin kendi olmak istememesi bilinçli bir bilgisizlik isteğidir. Bu anlamda umutsuzluğun kişinin kendi bilgisinin üstünü örtme isteğidir. Günah bilinçli bir bilgisizliktir. Kişi isteyerek bilgiyle günah işleyebilir. Günahın ne olduğunu ve her zaman Tanrı karşısında olduğunu bilmeden onun sadece insani bir ölçüyle ele alan görüş, günahın karşıtı olarak da erdemi görür. Kierkegaard'a göre kesin bir şekilde günahın karşıtı erdem değil, inançtır.[47] Kişi oldukça erdemli ama gene de umutsuz olabilir. Gözden kaçırılan şey, bir şeyi anlamak ve eyleme geçirmek arasındaki diyalektik kategorinin eksikliğidir. Kierkegaard burada Hegel'e göndermede bulunarak gerçek bireylerin ele alınmadığı saf ideal düşüncelerde böyle bir kategorinin gerekliliğini gösterir. Hegel'in düşüncesinde anlamaktan eyleme geçiş gerçeklikten uzak bir şekilde hiçbir engele takılmaz ya da öyle görünür. Gerçek bireyin dünyasında anlamaktan eylemeye doğru geçiş basit ve

[45] *Age*., s. 81.
[46] *Age*., s. 90.
[47] *Age*., s. 82.

kolay bir geçiş değil aksine bir serüvendir. Ara kategorilerden yoksun olan tüm modern felsefelerin ulaştığı nokta *düşünüyorum öyleyse varım*'dır.[48]

Kendisi günahın içinde olan bireyin, kendiliğinden ve tek başına günahın ne olduğunu söyleyebilmesi mümkün değildir. Günah, sadece doğru olanı anlamama meselesi değil, neyin doğru olduğunun anlanmak istenmemesidir. Sokrates'in üzerinde durmadığı nokta da anlayamamak ve anlamak istememek arasındaki farktır. Hıristiyanlığın bakış açısıyla anlamak ya da anlamak istememek karşısına konulabilecek tek şey inançtır. İnsan, tanrısal olanla ilişkisini insana özgü bir süreç olan anlamayla gerçekleştiremez. İstencin etkisi altında günahı anlamak ilâhi bir yardımı gerektirir. Kuşkusuz Kierkegaard'ın bahsettiği Hıristiyanlık içinde yaşadığı toplumun ve kilisenin benimsediği din olarak Hıristiyanlık değildir. Kierkegaard'ın "gerçek" Hıristiyanlık diye tanımladığı inanış, insanı bireysel olarak kendisini ve Tanrı karşısındaki konumunu sorgulamaya yönlendirir. Kişilerin kendilerini öbekler halinde inananlara dönüştürmesi ve Tanrı karşısında kendi bireyselliklerini kaybetmeleri onları farkında olmadıkları bir yanılgıya sürükler. Bu duruma umutsuzluk demek pek doğru olmaz. Kierkegaard umutsuzluğu kişinin bilinçlenme sürecinde önemli bir basamak olarak görür. Kalabalıklar içinde yaşayıp kendi benliğini sorun haline getirmemiş kişi henüz umutsuz bile olmamıştır.

GÜNAHIN DEVAMLILIĞI

Kierkegaard umutsuzluğu bireyin Tanrı karşısındaki günahı olarak belirledikten sonra umutsuz ve günahkâr bireyin durumunu ele alır. Günahın karşıtı ve kurtuluşu inançtır. Umutsuzluk insanın Tanrı karşısındaki günahkârlığı kabul etmemek ya da onunla yüzleşmemek için kendisini içerisine soktuğu bir durumdur. Peki ya kişi Tanrı karşısındaki günahkârlığı konusunda bilinçlenir ve kurtuluş yolu olarak da inancı seçmezse ne olur? Kirkegaard'a göre bu durum günahın devamlılığını getirir. Günahın içinde kalmak, onu devam ettirmek, günah işlemektir. Bu durumda artık inançtan kaynaklanmayan her şey günah'tır.[49]

Kierkegaard'ın günahın devamlılığı olarak tanımladığı bu durum günahtan sonra pişmanlık duyulmamasıyla tekrar günah olarak yinelenir. Günahın artışı her yeni günahla değil, günahın içinde kalınmaya devam edildikçe artar. Sadece yeni günahları not ederek, iki günah arasındaki zamanı atlamayan süreksiz görüş oldukça yüzeyseldir. "Günah içinde olma durumu günahın kendisidir. Tikel günahlar günahın sürdürülmesini değil

[48] *Age.*, s. 93.
[49] *Age.*, s. 105.

devamlılığın bir ifadesidir."[50] İnsanlar yaşamlarının genelini düşünmeden bilinçsizliklerinin içine gömülerek yaşarlar. Günlük hayatlarında bir gün iyilik bir gün kötülük yaparlar ve olayları birbirinden bağımsız bir şekilde değerlendirmeye eğilimlidirler. Kendisini Tanrı karşısında görmeyen insan için yaşamı sonsuz ve bir bütün olarak görmek oldukça zordur. Bu insanlar için kaybedecekleri bir bütünlük yoktur. Onlar için kazançlar ve kayıplar her zaman tikeldir.[51] Bu nedenle umutsuzlukları bazen bir öğleden sonra kadar sürer. İnanan insan ise her türlü kopuştan büyük bir korku duyar çünkü eylemlerinin sonuçlarının hayatının bütünselliğini bozmasından korkar. Kişinin kaybedecek bir bütünlüğü olması, içsel sürekliliğini gösterir. Bu bilince doğru giden içsel bir devinimdir.

Günahın devamlılığında günahın farklı biçimleri yaşanır. Bunlardan ilki kişinin günahı üzerine umutsuzluğa düşmesinin günahıdır. Kierkegaard burada farklılaşan tek tek günahlardan değil günah durumundaki bilinçlenmelerden bahseder. Günahından dolayı umutsuzluğa düşmenin günahı, günahın yoğunluğunu daha da arttırır. Günah kişinin iyi olandan uzaklaşmasını ifade ederken, günahından umutsuzluğa düşmek ikinci bir kopuştur.

Kişinin içine düştüğü günahın bir farklı aşaması ise günahlarının affedileceği konusunda umutsuzluğa kapılmasıdır. Burada insan umutsuzlukla kendi olmayı isterken bağışlanmanın olacağı âna kadar günahkâr kalmayı ister. Bu durum daha önce değindiğimiz zayıflığın umutsuzluğuna benzer. Kierkegaard kişiyi Tanrı karşısında olmanın yanısıra İsa'nın da karşısına koyar. Çünkü İsa, Kierkegaard için Hıristiyanlığın en önemli figürlerinden biri olmanın yanısıra insanı Tanrıya bağlaması ve ona olabiliri göstermesi açısından önemli bir işarettir. İsa, Tanrının insanla arasındaki uçurumları kaldırması, sonsuzluğunu insanın sonlu varlığında göstermesidir. Tanrı fikrinin gelişmesinin insan ben'ini geliştirmesi gibi İsa fikri geliştikçe ben de o kadar büyür. İsa karşısındaki benlik Tanrının verdiği büyük ayrıcalıkla yüksek bir güce ulaşır. Tanrı, bu benlik uğruna doğmayı, insan olmayı, acı çekmeyi ve ölmeyi ister. Tanrı İsa'yı insana ölçü olarak verir.[52]

İnsanın Tanrı ve İsa karşısında benliğinin yoğunluğunun artması aynı zamanda günahının yoğunluğunu da arttırır. Artık onun günahı günahları karşısında uzlaşma sunan bir Tanrıya karşı düştüğü umutsuzluktur. Kierkegaard'a göre bugünün Hıristiyanı böyle bir umutsuzluk içindedir çünkü Tanrı tarafından günahlarının affedileceğinden emin değildir. Bugünün insanını Tanrının kendisini kişileştirmesini her şeyin olanaklı olduğu şeklinde yorumlamak yerine, Tanrıyı kendisiyle eşit görerek affedilmenin

[50] *Age.*, s. 106.
[51] *Age.*, s. 108.
[52] *Age.*, s. 113-114.

olanaksız olduğuna inanır. Hıristiyanların insan-Tanrı dogmasını dinsizleştirilmesi ve panteist bir düşüncenin insan ve Tanrı arasındaki farklılığın yerine geçirilmesi umutsuzluğu artırır.[53] Kierkegaard'ın buradaki belirlemeleri sadece umutsuzluk ve günaha ilişkin değildir. Uzun zamandır süregelen ve kendi döneminde en yüksek seviyesine ulaştığını düşündüğü Hıristiyanlığın yanlış yorumlanmasıdır.

Günah kavramı, yanlış yorumlamaya en fazla maruz kalan kavramdır. Hıristiyanlık kendisini en baştan beri günah kategorisi sayesinde korur. Günah kategorisinin aynı zamanda bireyselliğin bir kategorisi olduğu görmezden gelinir. Birey olarak insan değil onun kavramı ele alınır. Bu nedenle din âlimleri soyun bireye üstün olduğu düşüncesine üşüşürler. Tıpkı tek bir bireyin düşünülemediği gibi tek bir bireyin günahı da düşünülemez. Günah bir kavram olarak düşünülebilirken, birey olarak günahkâr düşünülemez. Bu nedenle günah düşüncesi ciddiyetle ele alınmaz çünkü o yalnızca bir düşüncedir. Kişi günaha ciddiyetle yaklaştığında anlar ki "sen" ve "ben" birer günahkârız. Halbuki bireye bu düşünceyi unutması önerilir ve bireysel olarak insan olmanın hiçbir şey olduğu anlatılır. Ona tüm insanlık olduğu öğretilir.[54] Kendisinden birey olarak uzak durması öğütlenen insan elbette ki kendi bireysel günahı üzerine düşünmesi ve onun için acı çekmesi için cesaretlendirilmez. Tek bir birey olarak insan olmak insan olarak en yüksek seviyedir. Kişinin kendi bireysel günahının sorumluluğunu alması, onun bilincine varması ve onun acısını çekmesi bireyselliğinin en büyük ifadesidir. Günah bireyin bir özelliğidir ve gerçekliğini tek tek bireylerde bulur.

Soyun günahı çoğu zaman suiistimal edilerek öğretilir. Çünkü günah olarak anlaşılmaz. Bununla beraber günah herkesi ortak bir düşünce, bir grup, bir ortaklık altına toplamaz. Aksine günah insanları bireylere ayırır ve her bir bireyi günahkâr olarak ele alır. [55]

Bireysel günahın yığının günahına dönüştürülmesi Tanrı ve insan arasındaki yapı farkını derinleştirir. Hiçbir şey insanı günahkâr olması kadar Tanrıdan farklılaştıramaz. Aynı şekilde hiçbir şey Tanrının insanların günahlarını affetmesi kadar onu insanlardan farklılaştıramaz. Kişinin bireysel günahı fikri kabul edilmezse Tanrının günahları cezalandırması ya da affetmesi düşüncesi de imkânsız hale gelir. Kierkegaard bu durumu bir denizci ayaklanmasında suçlu sayısının çok olması nedeniyle cezalandırmanın mümkün olmadığı örneğiyle açıklar. Kitlelere uygulanan bir af ya da ceza fikri ancak sorumlulukların ertelenmesine yardımcı olur. Günah kitleleri

[53] *Age.*, s. 115.
[54] *Age.*, s. 119.
[55] *Age.*, dipnot, s. 120.

içine alan bir kavram olduğu sürece Tanrının günahları kıyamette bir gün cezalandırılacağı düşüncesi daha inandırıcı hale gelir. Bu düşünce insana gerçekle yüzleşmenin ertelendiği bir ömür süresi kazandırır.

Yargı tekil bireye karşılık gelir, kitlelere uygulanamaz. İnsanlar kitleler gibi öldürülebilir, kitleler gibi dağıtılabilir, kitleler gibi şımartılabilir –kısacası onlara birçok şekilde sığırlara davranıldığı gibi davranılabilir. Ancak sığırlar gibi yargılanamazlar. Çünkü sığırlar yargılanamaz. Kaç tanesinin yargılandığının önemi yoktur, eğer yargılama ciddiyete ve doğruluğa sahipse, tek tek bireyler yargılanır. (Bu neden Tanrının yargıç olduğunu gösterir. Çünkü onun için kalabalık değil sadece tek tek bireyler vardır.)[56]

İnsanın günah içinde vardığı son nokta Hıristiyanlığı (Tanrıyı) terk etmenin günahıdır. Burada kişinin benliği umutsuzluğun en yüksek seviyesine erişir. Hıristiyanlığı yalan ve masal olarak değerlendiren birey kendisini ondan uzaklaştırır. Kierkegaard'a göre önceki günah türleri Tanrının affı karşısında ya da kendi günahı karşısında bir saklanmayı ifade ederken burada saldıran günahın kendisidir. Kişi İsa paradoksunu, günahlarının affedilebileceğini inkâr ederek günahın en uç noktasına ulaşır. Kendisi olmaya çalışırken, kendisini ortaya koyan gücün içine dalar ve birçok kere bu sonsuzluk bilincini edinmeye cesaret edemeyerek ondan kaçar ya da ona saldırır. Kierkegaard'ın buraya kadar ele aldığı umutsuzluk ve günah formlarında olduğu gibi bunun da olumsuzluk içinde ele alınmaması gerekir. Kierkegaard'ın daha önce söylediği gibi her şeyini yitirmeyen hiçbir şey kazanamaz.

Kierkegaard'ın kaygıyı ve umutsuzluğu insan varoluşu açısından konumlandırdığı yer oldukça benzerdir. Umutsuzluğun varoluş için bir avantaj mı yoksa onun bir kusur mu olduğu sorusuna Kierkegaard her ikisi de cevabını verir. Umutsuzluk, ölümcül bir hastalık kadar ıstırap vericidir. Ancak unutulmamalıdır ki aynı hastalık insanın hayvana olan üstünlüğüdür. Umutsuzluk, kaygı gibi tin'in insandaki varlığının en belirgin ifadesidir. Kendisinin kaygıdan ve umutsuzluktan bağımsız kılmaya çalışan kişi tinden yoksundur ya da henüz kendisini bir ben olarak keşfetmemiştir.[57] Kierkegaard'ın her iki kavramı özgürlük, günah, demonik gibi kavramlarla ilişkileri doğrultusunda ele alması, okuyucuyu farklı okumalarda ortak noktalara getirir. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda kaygıyı ilk günahın olanağı için bir koşul olarak belirler. *Ölümcül Hastalık*'ta ise günahı Tanrıdan önceki umutsuzluk olarak tanımlar. Her iki belirlemeden yola çıkarak kaygının umutsuzluğun olanağı için koşul olduğu söylenebilir. Kaygı ve gü-

[56] *Age.*, s. 123.

[57] Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 109-110.

nah arasındaki ilişki ortaya koyulduğunda kaygı ve umutsuzluk arasındaki bağlantı da açıklık kazanır.

Kierkegaard'ın *Ölümcül Hastalık*'ta kaygı ve umutsuzluk ilişkisine dair yaptığı en açık belirleme, umutsuzluğun formlarını açıklarken umutsuzluğun baş dönmesiyle karıştırılmaması gerektiğini söylediği pasajdır.[58] Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nda kaygıyı özgürlüğün baş dönmesi olarak tanımladığı pasajı hatırlarsak, baş dönmesiyle kaygıya gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda umutsuzluk baş dönmesinden yani kaygıdan farklıdır. Her iki kavram arasındaki temel fark, kaygının insanın başına gelmesine rağmen umutsuzluğun insanın kendisi tarafından ortaya çıkarılmasıdır. Kişi umutsuzluktan sorumluyken kaygıdan sorumlu değildir. Umutsuzluk ve kaygı durumları niteliksel olarak farklı olup, umutsuz olmak ya da olmamak seçilebilirken kaygı bizim seçimimizle belirlenebilen bir şey değildir. Ancak kaygı seçimimiz dışında başımıza gelen bir hastalıktan çok farklıdır. Bir uçurumun kenarında durup aşağıya baktığımızda hissettiğimiz baş dönmesi gibi kaygı da özgürlüğümüzün kendi olanaklarına baktığında hissettiği duygudur. Buradaki baş dönmesi fiziksel bir hastalıktan çok tinsel bir durumdur. Eğer buradaki baş dönmesini fiziksel bir hastalık olarak ele alırsak kaygı ve umutsuzluk arasında bir bağ kurmamız mümkün değildir. Kaygı ve umutsuzluk durumlarının her ikisi de bedene değil, tine ilişkin durumlardır.

Kierkegaard kaygıyı kişinin gelecekteki olasılıkları tarafından aynı anda hem itildiği hem de kendisine doğru çekildiği bir ilişki olarak tanımlamıştı. Aynı şekilde umutsuzluğu da kişinin kendi benliğiyle arasındaki ilişkiyi kaybetmesi olarak ele alır. Kişi gelecekteki olanaklarıyla muğlâk bir ilişkiye sahiptir çünkü özgürdür. Eğer kişi birtakım olanaklar tarafından kendisine çekilse ve bazıları tarafından itilseydi bir özgürlükten bahsetmemiz mümkün olmazdı. Özgürlüğü vasıtasıyla gelecekle bu muğlâk ilişkiyi kuran birey kaygının bilincine varır. Ancak kaygı birey onun bilincine varmadan da oradadır. Umutsuzluk durumunda ise kişinin umutsuz olarak doğduğundan bahsedemeyiz. Aksine umutsuzluk insanın kendisinin ortaya çıkardığı bir durumdur. Kaygı insanda umutsuzluğu ve umutsuzluğun olanağını önceleyecek şekilde mevcuttur. Umutsuzluk insanın sahip olduğu seçme özgürlüğünün yanlış kullanılmasıdır. Kaygı özgürlüğün olanağı, umutsuzluk özgürlüğün yanlış kullanımı ise, kaygının umutsuzluğu bir kez daha önceleldiği görülür. Bu durumda kaygı, kişinin kendisini özgür ya da umutsuz yapabilecek seçimlerinin olanağı olarak umutsuzluğun da koşuludur. Kierkegaard'ın örneğinde kaygı, Âdem'in seçimini ve dolayısıyla ilk günahını önceler. Günah, Tanrıdan önceki umutsuzluktur. Kierkegaard'ın

[58] Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 14.

Âdem'in kaygısına dair söyledikleri, özgürlüğü yanlış şekilde kullanan tüm insanların deneyiminde kendisini gösterir. Tıpkı Âdem'de kaygının ilk günahı önceleyiği gibi özgürlüğü yanlış kullanan her insanda kaygı umutsuzluğu ve umutsuzluğun olanağını önceler. Kaygı negatif bir fenomen olmanın ötesinde özgürlüğün olanağını ifade eder. Kaygı kendimizi kendisiyle ilişki kuran bir benlik olarak keşfetmenin olanağıdır. Bu nedenle kaygı umutsuzluktan önceki durumdur. Çünkü umutsuzluk insanın kendi kendisiyle ilişki kuramamasıdır. Bu durumda kaygı aynı anda özgürlük ve özgür olmamanın olanağı olarak muğlâk bir kavramken, umutsuzluk daha açık bir şekilde negatif bir fenomendir.[59]

Kaygı ve umutsuzluk durumlarının her ikisi de demonik içe kapanmayla sonuçlanır. Kişi içe kapanmada tinsizlikten farklı olarak kendi benliğinin farkındadır ve kendisini kapatmayı tercih eder. Bilinçli olarak iyiden uzaklaşsa da iyinin üzerindeki etkisinin tam anlamıyla geçtiği söylenemez. Kişi bu etkiyi sürekli olarak inkâr ederek ondan kurtulmaya çalışır. İyiye ilişkin kaygı kişinin kendisini kapatmak suretiyle kendisiyle olan ilişkisini kaybetmesidir. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık*'ta kişinin kendisiyle olan ilişkisinin tanımını bu ilişkinin aynı zamanda Tanrıyla kurulan bir ilişki olduğunu söyleyerek genişletir. Bu durumda kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiyi kaybetmesi aynı zamanda onun Tanrıyla olan ilişkisini reddetmesi anlamında meydan okumanın umutsuzluğudur. Meydan okumanın umutsuzluğu içindeki kişi, Tanrı tarafından kendisine uzatılan yardım elini iyiye ilişkin duyduğu kaygı nedeniyle reddeder ve içine kapanır.

Tanrının karşısındaki günah olarak tanımladığımız umutsuzluğun üstesinden gelebilmek için kaygı önemli bir rol üstlenir. Bireyin Tanrı karşısında umutsuzluk içinde olmasının nedeni özgürlüğünü yanlış bir şekilde kullanmasıdır. Kişi içinde bulunduğu bu durumdan kurtulmak için çeşitli yollara başvurabilir. Bunlardan ilki yapabildiğinin en iyisini ortaya koyarak kendi başına kendisi olmaya çalışmasıdır. Kierkegaard'a göre bu yolu deneyen herkesin girişimi başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Birey olarak bu girişim gerekli ancak tek başına yeterli değildir. Kişinin Tanrının yardımını reddederek kendi kendisine umutsuzluktan kurtulmaya çalışması başka bir umutsuzluktur. İkinci bir yol kişinin İsa'yı ve onun sunduğu bağışlamayı bilmesi ancak bu bağışlamaya güvenmemesidir. Bu durum bağışlamaya karşı duyulan bir umutsuzluktur. Umutsuzluk içindeki kişinin izlediği bir diğer yol ise diğerlerinden daha şiddetli olan Hıristiyanlığı ve onun doğruluğunu reddetmektir. Burada kişi sadece bağışlanma konusunda umutsuz değil aynı zamanda bilinçli bir şekilde Hıristiyanlığı yanlış bir yol olarak gören bir tavır içerisindedir. Umutsuz kişinin başvurabileceği bir diğer

[59] Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 109.

kurtuluş yolu bağışlamaya koşulsuz inanmaktır. Bağışlanmaya inanmanın haricindeki tüm denemeler kişiyi umutsuzluk içinde tutmaya devam eder ya da başka bir umutsuzluğa sürükler. Kuşkusuz bu durum Kierkegaard'ın inanç alanında hiçbir şeyin kolay olmadığını söylediği gibi kolay bir şekilde gerçekleşmez. Kurtuluş olanağının ortaya çıktığı anda kaygı da ortaya çıkar. Umutsuz kişi kurtuluşun olanağıyla karşı karşıya geldiğinde geleceğiyle yüzleşir. Tanrının inayetini ve günahlarının bağışlanmasını istemek kaygı içerisinde gerçekleştirilen bir eylemdir. Mutlak anlamda inanç aracılığıyla bağışlanmayı kabul ederek umutsuzluğun üstesinden gelinebilir. Sonuç olarak kaygı umutsuzluğun üstesinden gelebilmek için zorunlu koşuldur.[60]

KAYNAKÇA

Beabout, Gregory R., *Freedom and Its Misuses*, Marquette University Press, Georgia: 1996.

Evans, C. Stephan, *Søren Kierkegaard's Christian Psychology*, Regent Collage Publishing, Vancouver: 1990.

Grøn, Arne, *The Concept of Anxiety in Kierkegaard*, çev: Jeanette B. L. Knox, Mercer University Press: Macon, 2008.

Lea Barrett, *Kierkegaard's 'Anxiety' and the Augustinian Doctrine of Original Sin*, Marcer University Press, Georgia: 1985.

Kierkegaard, Søren, Søren Kierkegaard Skrifter 2, *Enten - Eller Første Del (I)*.

Kierkegaard, Søren, Søren Kierkegaard Skrifter 3, *Enten - Eller Anden Del (II)*.

Kierkegaard, Søren, *Sygdommen til Døden*, Gyldendals Uglebøger, 1964.

Kierkegaard, Søren, Søren Kierkegaard Skrifter 28, *Bladartikler* (1834-36).

Kierkegaard, Søren, Søren Kierkegaard Skrifter 21, *Indøvelse i Christendom*.

Kierkegaard, Søren, Søren Kierkegaard Skrifter 7, *Begrebet Angest*.

[60] Gregory Beabout, *age*., s. 133-134.

EN MUTSUZ OLAN*

ΣΥΜΠΑΡΑΝΕΚΡΩΜΕΝΟΙ[1] İÇİN COŞKULU BİR KONUŞMA

CUMA TOPLANTILARINDA SONUÇ SÖYLEVİ[2]

Søren Kierkegaard

Bilindiği üzere, İngiltere'de bir yerlerde, görkemli anıtıyla ya da hüzünlü çevresiyle değil, üzerindeki küçük yazıtla ün salmış bir mezar olduğu söylenir– "*En Mutsuz Olan*."[3] Görünüşe göre mezar açılmış ama içinde merhumdan eser yokmuş. Hangisi daha hayret verici; merhumun bulunamamış olması mı yoksa mezarın açılmış olması mı? Garip, açıkçası mezarda birinin olup olmadığını anlamak için epey zorluğa katlanılmış. Bir mezar taşında yazılı ismi okuduğunuzda o kişinin bu dünyada nasıl bir hayat yaşadığını merak edersiniz, insan mezara inip onunla sohbet etmeyi bile ister. Ancak bu yazıt o kadar çok şey söylüyor ki! Bir kitabın onu okuma arzusu uyandıran başlığı öyle çok şey çağrıştırıp, kendi başına öyle çekici olabi-

---

* Danca aslından çeviren: Yasemin Akış Yaman.

[1] Ölülerin yoldaşlığı.

[2] (Peroration) Retorik bir konuşmanın sonuç bölümü. (ç.n.)

[3] Mezar İngiltere'deki Worcester Anglikan Katedrali içerisindedir. İçlerinde Kral John ve Prens Arthur başta olmak üzere birçok asilin mezarlarının da bulunduğu 13. yüzyıldan kalan bu alanda üzerinde Latince *Misserimus* yazılı bu mezartaşı vardır. Mezartaşı üzerinde bu yazı haricinde hiçbir bilgi yoktur. (ç.n.)

lir ki, insan kitabı asla açıp okumak istemez. Gerçekten, bu yazıt mezardakinin en mutsuzu olarak öldüğü düşüncesine kalbinin derinliklerinden gizlice bağlanmış her insan için öyle anlamlıdır ki –kişinin ruh haline göre üzücü veya neşeli bir hale gelebilir–. Ancak kafamda ruhu böyle endişelerle meşgul olmayan birini canlandırıyorum, o zaman mezarda birinin olup olmadığını öğrenmek onun üzerine vazife olurdu. Şuna bakın, mezar bomboş! Belki de dirildi ve şairin şu dizeleriyle dalga geçmek istedi:

– – Mezarda barış hüküm sürüyor,
Suskun sakinleri kederden bîhaber;[4]

Acaba ölmüş olsa bile mezarda hiç huzur bulamadı mı? dünyada huzursuzca dolanıyor mu? Evini, yuvasını terk edip, geriye sadece tek bir adres bırakarak! Yoksa henüz bulunmadı mı, bu en mutsuz olan, tapınağın kapısını ve yalvaranların oturduğu yeri bulana dek Euminedler[5] bile onun peşine düşmedi; kederlerini canlı tutanı, kederler mezara kadar takip eder![6]

Eğer bulunmadığı doğruysa, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι, o zaman biz de mutlu Doğu'daki kutsal mezara doğru değil, mutsuz Batı'daki bu kederli mezara doğru Haçlılar gibi kutsal bir yolculuğa çıkalım. Onu, bulacağımızdan emin olduğumuz en mutsuz olanı, tıpkı inananın içindeki özlemin onu kutsal mezara çekmesi gibi mutsuzlar da Batı'daki bu boş mezara doğru çekilirler ve her biri bunun kendi kaderi olduğu fikriyle avunur.

Aksi halde böyle bir değerlendirme dikkate alınmaya değmezdi, bizler, topluluğumuzun kutsal geleneklerine uymak zorunda olduğumuz için, etkinliğimiz rastgele yapılan darbımesel bağlılık girişimleridir, biz aforizmik düşünmez ve konuşmayız ama aforizmik yaşarız, biz hayattaki aforizmalar gibi kalabalığın adamı olmadan, onların sevinçlerini ve kederlerini paylaşmadan ἀφορισμενοι ve *segregati*[7] yaşayanlarız, biz yaşamın gürültüsünde bir araya gelen ünsüz harfler değil gecenin sessizliğinde yaşayan yalnız kuşlarız, hayatın ızdırabı, günün uzunluğu ve zamanın sonsuzluğu üzerine kafa yormak için sadece bir defa bir araya geliriz, biz sevgili Συμπαρανεκρωμενοι, mutluluk oyununa ya da aptalların şansına inanmayız, biz mutsuzluk dışında hiçbir şeye inanmayız.

---

[4] "*I Graven er fred. Dens tause beboer af sorgen ei veed*", Christian Henriksen Pram: *Stærkodder*, VII (Kopenhag: 1785), s. 142.

[5] Ceza tanrıçaları olarak bilinen kadın görünümlü yaratıklar. Eumenidler hem adaleti düzenler hem de cezalandırırlar. Bu pasajda Estet Euminedlerin zulmedici özelliğini vurgular. (Yunan mit.) (ç.n.)

[6] Aeschylus *Euminedler* eserinde annesini öldüren Orestes Euminedler tarafından Delphi tapınağına kadar takip edilir. (Yunan mit.) (ç.n.)

[7] Latince *segregate* Yunanca *ἀφορισμενοι* kelimesinin tercümesidir. Her iki kelime de "koparılmış", "kovulmuş", "atılmış" anlamlarına gelir. (ç.n.)

Şunlara bakın, sayısız çoklukları içinde nasıl da ilerliyorlar, hepsi mutsuz. Bir çoğu çağrıldığına inansa da çok azı seçilmiş.[8] Aralarında bir ayırım yapılmalı –tek kelime, ve kalabalık ortadan kayboluyor; hariç tutulanlar, ölümün en büyük talihsizlik olduğunu düşünen ve ölümden korktukları için mutsuz olan davetsiz misafirler, ölümün en vahim facia olduğunu sananlar, ölümden korktukları için mutsuz olanlar; ancak biz, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι, biz, tıpkı Romalı askerler gibi, ölümden korkmayız, biz daha büyük talihsizlikler biliyoruz, her şeyin başı ve sonu, her şeyin ötesinde olan yaşamı biliyoruz. Evet, eğer ölmeyi beceremeyen bir insan varsa, eğer ebediyen yaşayan Yahudinin hikâyesi doğruysa, onu en mutsuz olan ilân etmekten neden çekinelim ki? O zaman mezarın neden boş olduğunu açıklayabilir, en mutsuz olanı ölmeyi beceremeyen, kendini bir türlü mezara bırakamayan kişi olarak tanımlayabilirdik. O zaman mesele çözüme ulaşırdı, cevap çok basit; en mutsuz olan ölmeyi beceremeyen, en mutlu kişi bunu başarabilendir, yaşlıyken ölen mutlu kişi gençliğinde ölenden daha mutlu, doğarken ölen bunlardan daha da mutlu, hiç doğmamış olan ise hepsinin en mutlusu olurdu. Ancak durum böyle değil, ölüm insanların ortak mutluluğudur, öyleyse en mutsuz olanın henüz bulunmadığı göz önüne alındığında onu da bu sınırların içinde aramak gerekir.

Bakın, kalabalık nasıl da kayboluyor; sayıları nasıl azalıyor. Onlara "dikkatinizi bana verin" demiyorum, çünkü bende olduğunu biliyorum; "kulaklarınızı bana verin" de demiyorum; çünkü bende olduğunu biliyorum. Gözleriniz parlıyor; oturduğunuz yerde yükseliyorsunuz. Bu bahse girilmeye değer bir yarış, ölüm kalım meselesinden bile korkunç bir mücadele; çünkü biz ölümden korkmayız. Fakat ödül, evet, o dünyadakilerin hepsinden daha büyük ve daha kesin, çünkü en mutsuz olduğundan emin olan kişinin kaderden korkmasına gerek yok, şöyle haykırmak zorunda kaldığı son nefesinde aşağılanmayı tatmayacak: Solon, Solon, Solon![9]

Öyleyse biz de, kimsenin rütbesi ya da yaşı nedeniyle hariç tutulmayacağı serbest bir yarışma tertip ederiz. Mutlu olan ve ölümden korkanlar dışında hiç kimse hariç tutulmayacak –mutsuzlar cemaatinin saygıdeğer her bir üyesi sıcak bir şekilde karşılanacak, gerçekten mutsuz her bir kişi için şeref koltuğu, en mutsuzu için bir mezar tahsis edilecek. Sesim tüm

[8] İncil, Matta 22:14 "Çünkü çağrılanlar çok, ama seçilenler azdır". (ç.n.)

[9] Solon, Lidya kralı Kroisos ile hayat, ölüm ve mutluluk gibi kavramlar üzerine yaşadığı felsefi tartışmalarıyla ünlü antik dönemin *yedi bilge* kişisinden birisidir. Lidya Kralı Kroisos kendisini ziyarete gelen Solon'a en kıymetli hazinelerini gösterir ve ona "Mutlulukta başka herkesi geride bırakan bir kişiye rastlayıp rastlamadığını" sorar. Bilge Solon'dan beklediği yanıtı alamayan Kroisos onu sarayından kovar. İlerleyen zamanlarda Pers Kralı Kyros tarafından idam edilmeden önce kral Kroisos, Solon ile arasında geçen konuşmayı ve Solon'un haklılığını hatırlayarak "Solon! Solon! Solon!" diye bağırır. Bkz. Heredotos, *The Histories*, "Solon and Croesus" bölümü. (ç.n.)

dünyada yankılanıyor, duyun, sizler kendini dünyanın en mutsuzu addeden ama ölümden korkmayanlar. Sesim zamanda geriye doğru yankılanıyor; sırf öldüler diye ayrılanları dışarıda bırakacak kadar sofistike olmayacağız, sonuçta onlar da yaşamıştı. İstirham ediyorum, bir anlığına istirahatinizi bozduğum için beni affedin; bizimle burada, o boş mezarın başında buluşun. Yeryüzüne üç defa haykırıyorum, kulak verin mutsuzlar; niyetimiz bu meseleyi bir köşede kendi aramızda halletmek değil. Meselenin tüm dünyanın gözü önünde çözülmesi gereken yer bulundu.

Ancak, birer birer yargılamaya geçmeden önce, kendimizi saygıdeğer hâkimler ve yarışmacılar olarak burada oturmaya layık kılalım. Düşüncemizi pekiştirelim, onları kulağın cazibesine karşı silahlandıralım; çünkü hangi ses kendi talihsizliğinden bahseden insanın sesi kadar sevdirebilir ki kendini? Kendimizi hâkimler ve yarışmacılar olarak oturmaya layık kılalım ki, bakış açımızı kaybetmeyelim, bireylerin kendileri tarafından bir kenara atılmayalım; çünkü üzüntünün belagatı sonsuz, yaratıcılığı ise sınırsızdır. Mutsuzları belirli gruplara ayıracağız ve her birinden sadece bir kişiye söz hakkı vereceğiz; böylece sadece bir tanesinin en mutsuz olmadığını, bunun bir sınıf olduğunu inkâr etmeyeceğiz. Ama durum böyle diye bu sınıfın sözcüsüne "en mutsuz olan" unvanını vermekten ya da onu mezarla ödüllendirmekten çekinmeyeceğiz.

Hegel'in tüm sistematik yazılarında, mutsuz bilinçle[10] ilgili bir bölüm vardır. İnsan böyle soruşturmaları okumaya daima endişe ve yürek çarpıntısıyla, lüzumundan fazla ya da az öğrenme korkusuyla yaklaşır. Sohbetin içinde kayıtsızca geçen "mutsuz bilinç" terimi, âdeta kanınızı dondurup, sinirlerinizi allak bullak edebilir ve eğer bilinçli bir şekilde ifade ediliyorsa –tıpkı Clemens Brentano'nun bir hikâyesinde geçen o gizemli sözcük gibi: *tertia nux mors est*[11]– sizi bir günahkâr gibi titretebilir. Ah, bu konu hakkında bir bölüm yazmaktan başka derdi olmayan kişiye ne mutlu! bir sonrakini hâlâ yazabilecek hali olana daha da mutlu! Çünkü mutsuz olan, idealine, yaşamının içeriğine, bilincinin bütünlüğüne, gerçek doğasına öyle ya da böyle kendisinin dışında sahip olandır. Mutsuz olan daima kendine namevcut[12], asla mevcut olmayandır. Namevcut insan ya geçmiş ya da gelecek zamanda mevcuttur. Bu şekilde, mutsuz bilincin tüm kapsamı sınırlanmış olur. Bu katı sınırlanma için Hegel'e teşekkür ederiz; ancak biz bu krallığı sadece uzaktan seyreden filozoflar olmadığımız için, oranın yer-

[10] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe*, I–XVIII (Berlin: 1832-45), II, s. 158-73. (ç.n.)

[11] Üçüncü fıstık ölümdür. Clemens Brentano'nun üçüncü fıstık ölümdür (*Die drei Nüsse*, Berlin, Königsberg: 1834) başlıklı hikâyesi. Deyimin tamamı *Unica nux prodest, nocet altera, tertia mors est* (Bir fıstık sağlık, ikincisi sakatlık, üçüncüsü ölümdür). (Lat.) (ç.n.)

[12] Fraværende. (Dan.) (ç.n.)

lileri olarak, onun sınırları içindeki farklı aşamaları dikkatlice gözlemleyeceğiz. Şu durumda, mutsuz olan namevcuttur. Ancak insan ya geçmişte ya da gelecekte yaşarken namevcut olur. Mutsuz bu şekilde namevcut olandır. Namevcut insan ya geçmiş zamanda ya da gelecek zamanda mevcuttur. Bu ifade önemlidir; filolojinin de bize öğrettiği gibi, geçmiş zamandaki mevcudiyeti ifade eden bir *tempus*'un yanısıra gelecekteki mevcudiyeti ifade eden bir *tempus*'un olması bunun kanıtıdır; ne var ki aynı bilim bize, içinde bir mevcudiyetin olmadığı *plus quam perfectum*'u[13] ve aynı nitelikteki *futurum exactum*'u[14] da öğretir. Bunlar ümit eden ve anımsayan[15] bireylerdir. Bunlar bir anlamda, sadece umut ettikleri ve sadece anımsadıkları kadarıyla, mutsuz bireylerdir, aksi halde sadece kendine karşı mevcut olan birey mutlu olurdu. Bununla beraber, umudun ya da anıların içinde mevcut olan birey doğrudan mutsuz olarak tanımlanamaz. Çünkü burada dikkat edilmesi gereken şey, bunlardan birinde hâlâ mevcut olduğudur. Ayrıca burada gördüğümüz şey; ne kadar ağır olursa olsun tek bir darbenin insanı en mutsuz yapmaya yetmeyeceğidir. Bir darbe onu ya anılarında mevcut kılmak suretiyle umudundan mahrum bırakır ya da onu anılarından mahrum etmek suretiyle hâlâ umudunda mevcut kılar. Şimdi daha ileri gidebilir ve mutsuz bireyin daha ayrıntılı bir tanımının nasıl verilebileceğine bakabiliriz. Öncelikle umutlu bireyi ele alalım. Umutlu bir birey olarak (ve elbette mutsuz olarak) kendisine karşı *mevcut* olmadığı zaman tam mânâsıyla mutsuz olur. Sonsuz bir hayatı umut eden bir birey, aslında, bir anlamda mevcut olanı reddettiği derecede mutsuz bir bireydir, buna rağmen tam anlamıyla da mutsuz değildir çünkü umudu içinde mevcuttur ve dolayısıyla sonluluğun belirli bir anıyla çelişkiye düşmez. Ancak kendisini umudun içinde mevcut kılmaz, aksine umudunu kaybederse, sadece şimdiki zamanda değil gelecekte de kendine karşı namevcut olur; o zaman mutsuz bir oluşuma sahip oluruz. Benzer şekilde anımsayan kişiliği[16] ele alırsak, kişi kendine karşı geçmişte mevcut olabilirse, kesinlikle mutsuz değildir; bunu yapamaz da

---

[13] Mişli geçmiş. (Lat.) (ç.n.)

[14] Gelecekte sonlanmış. (Lat.) (ç.n.)

[15] Kierkegaard *Yineleme* (*Gjentagelsen, Repetition*) isimli eserinde anımsama ve yinelemeyi birbirine zıt iki kavram olarak konumlandırır. Anımsama ve yineleme gerçekleşmiş bir şeyin tekrar gündeme gelmesini ifade eder. Anımsanan şey daha önce yinelenmiştir. Oysa yineleme daha sonra anımsanır. Anımsayan insan geçmişi düşünürken, yineleyen geçmişteki bir etkinliği tekrar etkin hale getirir. Bu bağlamda anımsama geçmişte bir deneyime dairken, yineleme geleceğe işaret eder.

"Yineleme ve anımsama aynı harekettir, karşıt yönlere doğru gitmelerinin dışında, çünkü anımsananlar zaten yapılmış ve geriye doğru tekrarlanmıştır, oysa asıl tekrarlama ileriye doğru anımsanır." Kierkegaard, *Gentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius*, s. 13. (ç.n.)

[16] *Erindrende individualitet.* (İng.) *recollecting individuality.* (Dan.) (ç.n.)

geçmişte kendine karşı sürekli namevcut olursa, o zaman da mutsuz bir oluşuma sahip oluruz.

Anımsama mutsuz olana has en belirgin özelliktir, doğal olarak; geçmiş zamanın geçip gitmek gibi tuhaf bir özelliği vardır, gelecek ise henüz gelmemiştir, öyleyse geleceğin geçmişe kıyasla, şimdiye daha yakın olduğu söylenebilir. Geleceğin, umutlu bireyin içinde mevcut olabilmesi için, gerçek olması ya da onun için gerçeklik kazanması şarttır; anımsamanın geçmiş zamanda *mevcut* olabilmesi için, geçmişte bir gerçekliğe sahip olması gerekir. Ancak umut eden birey kendisi için hiçbir gerçekliği olmayan bir geleceğe sahip olursa, ya da anımsayan birey kendisi için gerçekliği olmayan bir geçmişi hatırlarsa, o zaman elimizde tam anlamıyla mutsuz bireyler var demektir. İnsan bunlardan ilkinin imkânsız olduğunu düşünebilir ya da düpedüz bir çılgınlık olarak kabul edebilir, ancak öyle değildir çünkü umut eden birey kendisi için gerçekliği olmayan bir şeyi değil, kendisinin gerçekleştiremeyeceğini bildiği bir şeyi umut eder. Bu nedenle, bir birey umudunu yitirip anımsayan bir birey olmak yerine, umut eden bir birey olarak kalmak istediği zaman böyle bir oluşum elde edilir. Bir birey, anılarını kaybeder ya da anımsayacak hiçbir şeyi kalmazsa o zaman umutlu olmak yerine anımsayan olarak kalacaktır, bu umutsuzluğun oluşumudur. Birey kendisini, ona gerçek gibi görünen Antikçağ'da ya da Ortaçağ'da veyahut herhangi başka bir dönemde kaybetseydi, ya da ona şüphesiz gerçek görünen çocukluğunda veyahut gençliğinde kaybolsaydı, o zaman tam anlamıyla mutsuz olmazdı. Öte yandan, hiç çocukluğunu yaşamamış, bu yaşların ona hiçbir anlam ifade etmeden geçip gittiği birini hayal edelim ve bu kişi bugün, mesela bir öğretmen olsa, çocuklukta yatan tüm güzellikleri keşfetse, kendi çocukluğunu şimdi anımsayabilse, daima geriye doğru ona bakabilse, o zaman çok uygun bir örnek olurdu. Geçmişe dönüp baktığında, onun için neyin geçmiş olduğunu ve onu kendi anlamı içinde keşfetmenin önemini anlardı. Yaşamın sevincini ya da onun zevkini takdir etmeden yaşamış ve şimdi ölümün eşiğinde onu seyreden ama ne var ki ölmeyen, belki de onun için en hayırlısı, tekrar yaşamamak üzere dirilmiş bir kişiyi hayal ediyorum, en mutsuzun kim olduğu sorulduğunda bu kişi dikkate alınabilir.

Umut eden mutsuz bireyler anımsayanlar gibi aynı acıyı tekrar yaşamamayı umarlar. Umut eden bireyler her zaman daha tatminkâr bir hayal kırıklığı yaşar. Bu yüzden, en mutsuzu daima, mutsuz anımsayanlar arasından çıkacaktır.

Fakat biz biraz daha ilerleyelim ve az önce yukarıda betimlenen kelimenin tam anlamıyla mutsuz olan iki formun bir bileşimini hayal edelim. Umut eden mutsuz birey tıpkı mutsuz anımsayan gibi umudu içinde ken-

disine karşı mevcut olamaz. Kombinasyon ancak şu olabilir; bu bireyin umudu içinde mevcut olmasını engelleyen şey anımsama, anımsama içinde mevcut olmasını engelleyen şey ise umuttur. Bu şu anlama gelir; bir yandan anımsaması gerekeni sürekli umut eder, umudu mütemadiyen kırılır, ancak umudu kırıldığında bunun hedefin daha ileri gitmesinden değil geride kalmasından kaynaklandığını keşfeder, hedef çoktan yaşanmış, ya da yaşanmış olarak anıların içine atılmıştır. Diğer yandan, birey umut etmesi gereken şeyi sürekli anımsar; çünkü düşüncelerinde gelecek çoktan ele alınmış ve zihninde yaşamıştır, bu şekilde umut etmesi gereken şeyi değil anımsadığı şeyi yaşar. Sonuç olarak, umut ettiği şey arkasında, anımsadığı şey önünde kalır. Hayatı geriye dönük değil, her iki yönde de terstir. Gerçekten neye dayandığını kavrayamasa da talihsizliğini çok yakında anlayacak! Bunu layığıyla hissetme şansını bulabilmesi için, yanlış anlama devreye girer ve onu her an tuhaf bir şekilde alaya alır. Günlük işlerde aklı başında biri olarak anılmaktan keyif alıyor olsa da aslında olan biteni tek bir kişiye anlatırsa deli ilan edileceğini bilir. Bu durum tek başına birini deli etmeye yetse bile onu etmez, bu da onun talihsizliğidir. Onun talihsizliği dünyaya çok erken gelmiş olması ve bu yüzden mütemadiyen geç kalmasıdır. Hedefe daima çok yakın ve aynı zamanda ondan uzaktır; onu mutsuz eden şeyin ne olduğunu şimdi keşfeder çünkü artık ona sahiptir ya da kendisi bu şekilde olduğu için onu şimdi mutsuz eden şeyin, eğer ona birkaç yıl önce sahip olsaydı mutlu etmiş olacağını anlar. Halbuki o zaman da mutsuzdu çünkü ona sahip değildi. Hayatı tıpkı *Ancæus*'unki[17] gibi anlamsızdır ki hakkında şu atasözüne sebep olmak dışında hiçbir şey bilinmediğini söylemek âdettendir;

πολλα μεταξυ πελει κυλικος και χειλεος ἀκρου,[18]

Sanki bu fazlasıyla yetmezmiş gibi! Hayatının huzuru ve içeriği yoktur ne şu anda ne de gelecek zamanda kendine karşı mevcuttur, çünkü gelecek olan yaşanmıştır, ama geçmişte değil, lakin geçmiş olan henüz gelmemiştir. Böylece, Latona[19] gibi Hyperboreios'ların[20] karanlığına ve ekvatorun aydınlık adalarına kadar kovalanır, sürekli doğum sancıları içindeyken bile doğum yapamaz. Koskoca dünyada kendi haline bırakılmış, yapayalnızdır ne bugününde kendini bağlayabileceği bir şey ne de hasretini çekeceği bir geçmiş vardır. Çünkü geçmişi henüz gelmemiştir ve umut edebileceği bir

[17] Ancaeus. Deniz tanrısı Poseidon'un oğlu ve Samos hükümdarı. (Yunan mit.) (ç.n.)
[18] Fincanla dudak arasında çok var. (ç.n.)
[19] Leto (Latona). Annelik tanrıçası bir Titan. Koios ve Phoebe'nin kızı. Aynı zamanda Zeus'tan olan çocukları Apollo ve Artemis'in annesi. (Yunan mit.) (ç.n.)
[20] Hyperboreios. Kuzeyin en uç noktasında yaşayan dev ırkı aynı zamanda o bölgeye verilen isim. (Yunan mit.) (ç.n.)

geleceği yoktur, zira gelecek çoktan geçmiştir. Yalnızdır, tüm dünya çatışma içinde olduğu bir 'sen' gibi ona karşıdır. Dünyanın geri kalanı onun için tek bir kişidir. Ve bu kişi, bu ayrılmaz, bu sırnaşık arkadaş, işte bu yanlış anlamanın kendisidir. Yaşlanamaz, çünkü hiç genç olmamıştır; gençleşemez, çünkü çoktan yaşlanmıştır; bir anlamda ölemez, çünkü aslında hiç yaşamamıştır; bir anlamda hiç yaşayamaz, zira o çoktan ölmüştür; sevemez, çünkü aşk daima şimdi'dir, ve bu kişinin ne şimdi, ne gelecek ne de geçmiş zamanı vardır, gene de sempatik bir mizaca sahiptir ve dünyadan nefret eder, çünkü onu sever; hiçbir tutkusu yoktur, yoksun olduğu için değil, aynı zamanda karşıt bir tutkusu olduğu için, hiçbir şeye zamanı yoktur, zamanı başka şeylerle doldurduğu için değil, hiç zamanı olmadığı için; acizdir, gücü olmadığı için değil, kendi gücü onu âciz kıldığı için.

Velhasıl, yüreğimiz çok yakında yeterince katılaşmış, kulağımız kapanmamış ise tıkanmış olacak. İhtiyatın temkinli sesini duyduk; haydi şimdi tutkunun nutkunu dinleyelim–kısa ve öz, tüm tutkular gibi.

Orada bir genç kız duruyor. Sevgilisinin sadakatsizliğinden şikâyetçi. Bunun üzerine ne söylenebilir! bu kız bütün dünyada yalnız onu sevdi, onu tüm ruhuyla sevdi, bütün yüreği ve aklıyla sevdi –o zaman bırakın anımsasın ve yas tutsun.

Bu kişi gerçek mi yoksa bir resim mi, ölmekte olan bir canlı mı yoksa yaşayan bir ölü mü –bu Niobe.[21] O her şeyini bir anda kaybetti; hayat verdiği şeyi kaybetti, ona hayat veren şeyi kaybetti! Ona doğru bakın, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι, tıpkı bir höyüğün üzerindeki anıt gibi yeryüzünden biraz daha yüksekte duruyor. Ancak hiçbir umut ona seslenmiyor, hiçbir gelecek onu yerinden kımıldatmıyor, hiçbir ihtimal onu cezbetmiyor, hiçbir umut onu rahatsız etmiyor, hatıraların içinde put kesilmiş duruyor; bir an mutsuzdu ve tam o anda mutlu oldu ve hiç kimse mutluluğunu ondan alamaz; dünya değişiyor ama o hiçbir değişimi tanımıyor ve zaman geçmeye devam ediyor, fakat onun için gelecek hiçbir zaman yok.

Görüyorsunuz, ne kadar güzel bir birlik! Bir nesil bir sonrakine el veriyor! Bir lütuf mu; sadık bir dayanışma mı, yoksa neşeli bir dans mı? Bu Oedipus'un dışlanmış ailesi,[22] darbe yayılır ve nihayet sonuncuyu da yıkıp geçer– bu Antigone. O bunun için var; zira bir neslin üzüntüsü bir insan ömrüne yeter. Umuda sırtını döndü, onun değişkenliğini hatıranın sadakatiyle takas etti. O zaman mutlu ol, sevgili Antigone! Sana uzun, derin bir iç

[21] Sipylus hükümdarı Tantalus'un kızı. Yedi kızı ve yedi oğlu olan Niobe çoçuklarının sayısıyla sadece iki çocuğu olan Leto'ya karşı böbürlenir. Bu kibrinin cezası olarak çocuklarının tamamı Apollo ve Artemis tarafından okla öldürülür. Evlat acısıyla tüm giysileri parçalanıp, tüm saçları yolunana dek ağlar. Tanrılar ona acıyarak, onu bir kayaya dönüştürür. (Yunan mit.) (ç.n.)

[22] Oidipus babası Laius'u öldürüp annesi Jocasta'yla evlenir. Kızı Antigone babasının eylemlerinin yükünü ömrü boyunca taşır. (Yunan mit.) (ç.n.)

çekiş kadar anlam dolu bir hayat diliyoruz. Unutkanlık seni hiçbir şeyden mahrum bırakmasın! Gündelik kederlerin acısı sana bol bol yetsin!

Güçlü bir figür çıkıyor karşımıza; fakat yalnız değil, yanında arkadaşları var, öyleyse neden buraya geliyor? Eyüp bu, kederin atası –ve arkadaşları. O her şeyini kaybetti, ama tek bir darbede değil; çünkü Tanrı aldı ve Tanrı aldı ve Tanrı aldı. Arkadaşları ona kaybetmenin acısını hissetmeyi öğretti; çünkü Tanrı verdi ve Tanrı verdi ve Tanrı verdi. Bu yetmezmiş gibi Tanrı ona ahmak bir de eş bahşetti. O her şeyini kaybetti; neyi kazandığı bizim ilgimizin dışında kalıyor. Gri saçları ve talihsizlikleri için onu onurlandır, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι. O her şeyini kaybetti; ama daha önce hepsine sahipti.

Saçları ağarmış, başı eğik, gözleri çökmüş, ruhu endişeli. Bu kayıp oğlun babası. Tıpkı Eyüp gibi o da bu dünyadaki en değerli şeyini kaybetti, ama onu Tanrı değil düşman aldı, kaybetmemiş ama kaybediyor; ondan alınmamış ama ortadan kaybolmuş. O evinde ocağın başında, karalar bağlamış oturmuyor; evini bırakıp gitmiş, kaybolanı aramak için her şeyini terk etmiş; onu kavramaya çalışıyor ama kolları yetişmiyor, ona sesleniyor ama sesi ona ulaşmıyor. Gözyaşları içinde de olsa hâlâ ümit ediyor, sislerin içinde de olsa gözü onu yakalıyor, ölümde bile olsa ona yetişiyor. Umudu onu yaşlandırıyor ve uğrunda yaşadığı umut dışında hiçbir şey onu bu dünyaya bağlayamıyor. Ayakları yorgun, gözlerinin feri gitmiş, bedeni dinlenmek istiyor, umutları yaşıyor. Saçları ağarmış, bedeni zayıf düşmüş, ayakları tökezliyor, kalbi kırılıyor, umutları yaşıyor. Onu yukarı kaldırın, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι, o mutsuzdu.

Kim bu soluk figür, bir ölünün hayaleti kadar bitap! Adı unutulmuş, o günlerin üzerinden birkaç yüzyıl geçmiş. Gençti, coşkuluydu. Şehitlik peşindeydi. Hayallerinde, çarmıha çivilendiğini ve cennetin kapılarının ona açık olduğunu görürdü ama gerçekler onun için çok ağırdı, coşkusu kayboldu, yaratıcısını ve kendisini inkâr etti. Dünyayı sırtlanmak istiyordu ama onun altında kaldı; ruhu ezilmedi ya da yok olmadı, kırıldı, tini mecalsiz kaldı, ruhu felç oldu. Onu kutlayın, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι; o mutsuz oldu. Ve buna rağmen mutlu oldu, olmayı istediği şey, bir şehit oldu, her ne kadar şehitliği istediği gibi gerçekleşmese, çarmıha çivilenmese ya da yırtıcı hayvanlara atılmasa da ağır ağır yanan bir ateşte diri diri kül oldu.

Şurada düşüncelere dalmış genç bir kadın oturuyor. Sevgilisi onu aldatmış –bu üzerine düşünemeyeceğimiz bir şey. Genç kadın, bu topluluğun mezar kazıcılarını seyret, O daha korkunç talihsizlikleri duyduğu için cesur ruhu hâlâ daha fazlasını istiyor. –Evet, ama ben onu bütün ruhumla, bütün kalbimle, bütün aklımla sevdim– biz buna benzer şeyleri zaten daha

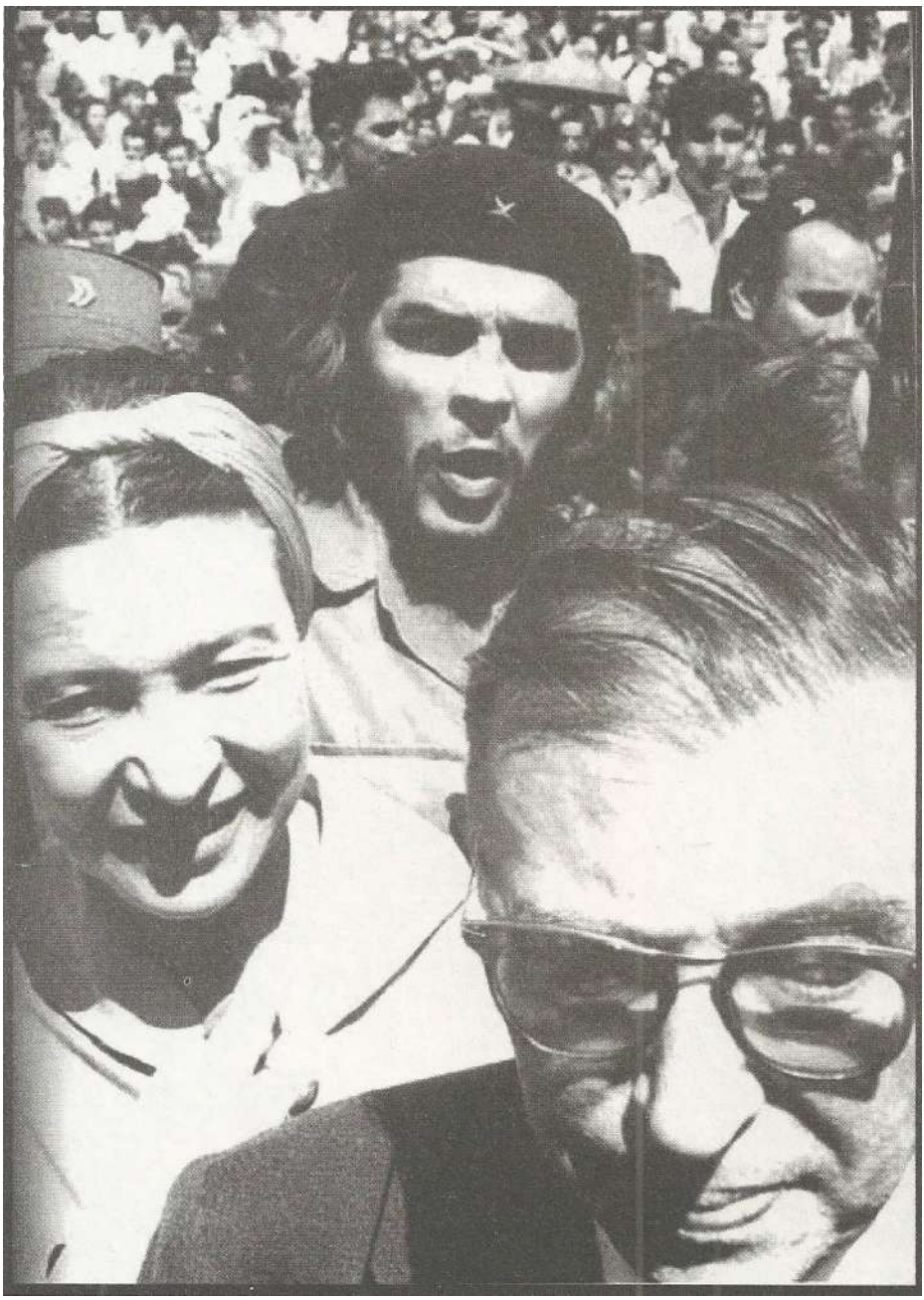
önce duymuştuk, bizim sabırsız arzularımızı yorma; ne de olsa hatırlayabilir ve üzülebilirsin. – Hayır üzülmem; belki de beni aldatmadı, belki de yalancı değildi – O zaman nasıl üzülmezsin? Yaklaş, genç kızların gözdesi, seni reddetmek için her ânı bekleyen bu katı denetçiyi bağışla. Sen üzülemezsin, ama neden umutlanmayasın? –Hayır ben umutlanamam; çünkü o bir bilmeceydi –Peki o zaman kızım, seni anlıyorum, Sen umutsuzluğun en üst basamağında duruyorsun; seyret onu, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι, o adeta umutsuzluğun zirvesinde uçuyor. Gene de sen kendini bölmelisin, gündüzleri umutlanıp geceleri üzülmek ya da geceleri umutlanıp gündüzleri üzülmek zorundasın. Kendinle gurur duy; seni gururlandırması gereken asla mutluluk değil aksine mutsuzluktur. Sen tam anlamıyla en mutsuz olan değilsin, ama sen ne düşünüyorsun sevgili Συμπαρανεκρωμενοι, bu genç kadına onursal bir yer vererek onu ödüllendirmeli miyiz? Bu mezarla ödüllendiremeyiz ama yanındakini verebiliriz.

İşte orada duruyor, iç çekişler krallığının elçisi, kederlerin en gözdesi, ıstırabın havarisi, acının sessiz dostu, anımsamanın mutsuz âşığı, umudun ışığıyla anılarında kaybolmuş, anıların hayaletleriyle umutlarında hüsrana uğramış. Başı ağırlaşmış, dizlerinin bağı çözülmüş ve gene de kendisine dayanıyor. Donuk ama nasıl da güçlü, gözleri gözyaşı dökmüşe değil, gözyaşları içmişe benziyor buna rağmen içlerinde tüm dünyayı yakabilecek ama göğsündeki kederin bir parçasına bile dokunamayacak bir ateş yanıyor; iki büklüm olsa da gençliği ona uzun bir ömür müjdeliyor, dudakları onu yanlış anlayan dünyaya gülümsüyor. Ayağa kalkın, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι, üzüntünün tanıkları, bu kutsal zamanda onun önünde eğilin. Seni selamlıyorum adını bilmediğim büyük meçhul, seni onursal unvanınla selamlıyorum: en mutsuz olan! Burada, evinde mutsuzlar cemaati tarafından sunulan karşılamayı kabul et; mütevazı ve sıradan ama gene de dünyanın bütün saraylarından daha gururlu olan bu yapının girişinde sana hoş geldin diyorum, bakın taşı devrilmiş, mezarın gölgesi hoş serinliğiyle seni bekliyor. Ama belki de henüz zamanı gelmedi, belki de yol uzun, ancak sana söz veriyoruz, talihini kıskanmak için burada sık sık toplanacağız. Öyleyse dileklerimizi, iyi dileklerimizi kabul et: seni kimse anlayamasa da sana gıpta etsin; hiçbir arkadaşın sana bağlanmasın, hiçbir kız sana âşık olmasın; hiçbir gizli sempati senin yalnızlığının acısını, hiçbir göz senin mesafeli kederini görmesin; hiçbir kulak gizli iç çekişlerini farketmesin! Veyahut eğer gururlu ruhun bu içten dilekleri küçümserse, tedaviyi reddederse, o zaman dileriz ki genç kızlar seni sever, bebek bekleyenler endişe içinde senden medet umar; anneler sana umut bağlar, ölüm döşeğindekiler sende huzur bulur; gençler sana bağlanır, erkekler sana itimat eder; yaşlılar bir baston gibi sana yaslanır– dileriz ki bütün dünya senin onları

mutlu edebileceğine inanır. Öyleyse, iyi yaşa sen, en mutsuz olan! Ama ben neler söylüyorum; en mutsuz olan mı? En mutlu demeliydim, çünkü bu kimsenin kendi kendine veremeyeceği, talihin sana bir armağanı. Bakın, dil ifade etmiyor ve akıl karışıyor; çünkü en mutlu olan en mutsuz olandan ve en mutsuz olan da en mutlu olandan başka kim olabilir ki? ve yaşam delilikten, inanç aptallıktan, umut ertelemekten ve aşk yaraya tuz basmaktan başka nedir ki?

O sonunda ortadan kayboldu ve biz gene boş mezarın başındayız. Öyleyse ona huzur, istirahat ve şifa dileyelim, tüm olası iyi şansları, vakitli bir ölüm ve sonsuz bir unutkanlık dileyelim ki onun hatırası bir başkasını mutsuz etmesin.

Kalk, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι! Gece geçip gitti, gün bitmez tükenmez çabasına tekrar başlıyor, görünüşe bakılırsa, kendini sonsuzca tekrar etmekten hiç usanmadı.



Simone de Beauvoir & Che Guevara & Jean-Paul Sartre, Küba, 1960.

"İNSAN ÖZGÜRLÜĞE MAHKÛMDUR": JEAN-PAUL SARTRE



Cezayir Savaşı'na karşı düzenlenen bir gösteride Jean-Paul Sartre, Paris, 1961.

"ÖZGÜRLÜK TANRI OLMA ARZUSUDUR!"

JEAN-PAUL SARTRE'IN *MUTLAK* VE *RADİKAL* MÜCADELESİ

Senem Kurtar*

İnsan bazen özgür bazen köle olamaz,
O, ya tam anlamıyla ve daima özgürdür ya da özgür değildir.[1]

Felsefe romandır, dramdır, anlatısallaşan yaşantılar, içine çeken olaylar, baş edilemeyen ruh halleri ve hattâ şeylerin tehditkâr dokunuşlarıdır. En temelde ise o, kavramların dansıdır. Birliğe duyulan özlem. Mutlak için duyulan iştah. Tüm insanlık dramını betimleyen resmin ve temel güdünün bundan ibaret olmasıdır. İşte aklını ve hayatını yaşamı boyunca karıştırmaya bir an bile ara vermemiş özgürlük bilmecesinin hem tutkulu âşığı hem de yılmaz savaşçısı Sartre için böyle bir şeydir felsefe. Nitekim çağının gerçeklerine temas ettiği sözleriyle de felsefenin 20. yüzyıldaki durumuna ışık tutmaktadır:

> Ben bugün felsefeyi bir dram gibi düşünüyorum. Bugün, artık sorun, neyse o olan özlerin durgun halini seyre dalmak değil, bir olaylar zinci-

* Doç. Dr. Senem Kurtar, Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

[1] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, çev. Hazel E. Barnes, Washington Square Press, USA, 1993, s. 569.

> rinin kurallarını bulmak da değil. Bugün sorun, insandır, hem etken, hem bir aktör olan insan. Çünkü o, dramını hem yazıyor hem oynuyor, durumunun çelişkilerini yaşıyor, kişiliğini harcayasıya ya da düğümlerini çözesiye. Bir tiyatro oyunu (Brecht'inki gibi destansı ya da dramsı) bugünün insanını sahnede göstermenin (yani, düpedüz insanı göstermenin) en uygun yoludur. Felsefe de, bir başka bakımdan, bu insanla uğraşma kaygısındadır. İşte, bunun için tiyatro felsefi ve felsefe de dramsıdır bugün.[2]

Nietzsche tarafından *Şen Bilim*'de[3] biraz coşku biraz da hüzünle beyan edilen Tanrının ölümünün gölgelerine tutunan insan varoluşunun, iki büyük dünya savaşı sonrasında anlatılabileceği en etkili yer belki de felsefenin Sartre'ın sözlerinde beden bulan bu dramsı/dramatik ruhudur. Tanrının ölümü burada âdeta insanın gene insanın ellerine bırakılması için çalan bir başlangıç çanı gibi inlemektedir ve şöyle fısıldamaktadır tüm ölümlülerin kulaklarına: *Tanrı öldü ve evet, onu biz öldürdük*. Herkesin bildiği ama söyleyemediği bu gerçek insan olmanın paradoksal gerçekliği olduğu gibi söylenemiyor olmasının ardında derin bir patolojiyi de büyütmektedir. Sartre buna o çok sevdiği ve yaşamı boyunca vazgeçemediği "kendini kandırma"[4] hastalığı ya da yığınların, kitlelerin normallik maskesi altında sakladıkları trajedisi diyecektir. Tıpkı, Zerdüşt'ün çıldırmışçasına haykırdığı gerçek karşısında meydana toplanmış kalabalığın siluetlerine, alaycı kahkahalarına sinmiş umursamaz görüntüde olduğu gibi. Sartre da hem bir düşünür hem de gerçek bir eylem insanı olması bakımından Zerdüşt ve kalabalık arasındaki benzer türden bir ilişkiyi üstlenmiş gibidir. Ancak bir tek farkla. Zerdüşt, olmakta olanı hissetmekte ve âdeta bir ulak gibi gelmekte olanı, geleceği haber vermektedir. Sartre ise Zerdüşt'ün haber verdiği geleceğin orta yerindedir ve bizi ya da tüm insan varoluşunu insan olmanın en radikal haliyle üstlenilebileceği bir trajediye, varoluşun gerçek zamanı olan *şimdi*nin tüm derinliğiyle üstlenilmesine çağırmaktadır.[5] Bu

---

[2] Jean-Paul Sartre, *Denemeler* (*Çağımızın Gerçekleri*), çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Say Yayınları, İstanbul 1984, s. 111.

[3] G. W. Friedrich Nietzsche, *Gay Science*, çev.Walter Kaufmann, Random House, New York, 1974, s. 167.

[4] *Mauvaise foi* (Bad Faith). Kendini kandırma ya da kendine yalan söyleme ve dolayısıyla evrensel ölçüt ve normların mutlak kabulüne dayalı iyi niyete karşın tekinsiz ve temelsiz kötü niyet. Bu, Sartre için insanın dünyada olmasının tipolojilerini ve bu tipolojilere özgü strateji, oyun ve durumların en temel belirlenimidir. (Bkz. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 47-73).

[5] Sartre için varoluşun gerçek zamanı eylemin ve kararın zamanı olan şimdidir. Geçmişin artık olmayan olarak yokluğu ile geleceğin henüz olmayan olarak yokluğu her ne kadar nitelik bakımından birbirinden ayrı olsa da orada olmayanın belirsizliği ve hiçliğini temsil ederler. Şimdi ise zamansal olarak hem her ikisinin de farkında olma hem de onların yokluğunu varlığa getirmenin ve dolayısıyla her tür yaratma ediminin *mutlak ân*ıdır. Sartre burada mutlak sözcüğünü metafizik

çağrı, artık hakikati kozmos ya da doğanın mutlak ve ahenkli birliğinde, güzelliğinde ya da Tanrının sonsuzluğunda bulamayan insani gerçekliğin tüm bunlardan geriye, ona kalan yegâne şey olan özgürlüğüne koşulsuz bir çağrıdır. Böylelikle Sartre tüm varoluşçu olarak nitelenen felsefeler arasından hem özgürlüğe verdiği bu ayrıcalıklı ve merkezî yer bakımından hem de insanı mutlak olarak kendi özgürlüğünün bilinciyle niteleyerek radikal bir hümanizm ortaya koyma çabası bakımından keskin bir biçimde ayrılır. O, kelimenin tam anlamıyla bir özgürlük filozofudur ve hem düşünceleri hem de eylemleriyle sonuna kadar buna riayet etmiş ve nüans olarak karakterize edilebilecek düşünsel değişimlerine rağmen özgürlük felsefesi yapmaktan vazgeçmemiştir.

Sartre'ın asla vazgeçmediği özgürlük felsefesinin düşüncede ve eylemde bir devrim olarak ortaya çıkışı elbette yalnızca Tanrının ölümü meseliyle anlatılamaz. Aynı zamanda özellikle Avrupa kültürünün içinde bulunduğu kriz ortamı ve bu kriz ortamında özel olarak felsefenin, genel olarak tüm düşünsel faaliyetlerin durumu da göz önünde bulundurulmalıdır. Tanrının ölümüne eşlik eden onun sonucu olarak ya da akabinde gelişen hümanizm bir yandan insan bilimlerini derinden etkilemekte diğer yandan sanatsal ve entelektüel yenilikleri karakterize etmektedir. Gene başlangıcı Descartes ve Kartezyen düşünceye dayandırılan modern düşüncenin özneyi esas almakla birlikte, onu bu merkezî konumunda nesne(l)leştirerek öz ya da töz felsefesine riayeti devam ettirmesi hümanizmin radikalleşmesinin önünü kesmekte ve bu yolla da insanı olumsal, değişmekte olan, toplumsal, bireysel, ekonomik, tarihsel ve zamansal tüm yönleriyle ele almak yerine onu metafizik bir kavrama, öze ya da töze mahkûm etmektedir. Aydınlanma hem bir dönem hem bir düşünme biçimi hem de toplumun tüm kurumlarıyla inşasına girişen bir devrim olma niteliğini taşımakla birlikte tüm bu düşünsel, sanatsal, bilimsel faaliyetlerin en geniş haliyle vuku bulduğu bir doruk noktası olmuştur. Bu doruk noktasının en bilinen adı Aydınlanma aklıdır. Tabii burada yalnızca Aydınlanma aklının tüm bu olup bitenden sorumlu tutulması mevzubahis değildir. Aksine aklın belli bir gerçekleşme ya da kendini var etme hali ya da durumu bakımından değerlendirilmelidir, bu durum. Yani Aydınlanma aklının evrensel bir şey olarak kendini konumlandırması ve gerçekleştirmesinde insan varoluşunun bireysel, öznel, özgün olanaklarının yitimi hem genel olarak varoluşçu felsefelerin hem de Sartre'ın en azından felsefi bağlamda esas aldığı sorundur. Çünkü bunun

---

sistemlerin kullandığı anlamıyla yani sonsuz hakikat ya da değişmez ve her şeyi kuşatan gerçek anlamıyla kullanmaz. Onun için özgürlüğü de niteleyen mutlak sözcüğü biricik ve eşsiz ve dolayısıyla bir defalık olanı anlatır (Sartre'ın *ekstatik zamansallık* anlayışında *şimdi*'nin kutsanmış oyuğuna/boşluğuna tanıdığı varoluşsal öncelik için bkz. *Being and Nothingness*, s. 147-148).

toplumsal, politik, ekonomik bir krize dönüşmesi sanayileşme, kapitalizm, teknoloji, modernlik gibi daha pek çok mefhumu ve bunların beraberinde getirdiği büyük dünya savaşları gibi dünya tarihsel hadiseleri de birlikte düşünmeyi gerektirir. Böylelikle bir yanda Tanrının ölümü diğer yanda aklın evrensel söyleminin hükümranlığı Nietzsche'nin serzenişleriyle başlar ve etkisini varoluşçu felsefelerde derin olarak hissettirir. Tabii en çok da yaşamsal olana ve gerçekliğin belirsiz, değişken, olumsal ve etkin oluşuna vurgu yaparak bazen Heidegger'in Dasein'ı gibi *dünyasal bulunuşa ve ölümün yaratıcılığına* bazen de Sartre'da olduğu gibi insan olmanın mutlak hakikati olan *özgürlüğün koşulsuzluğuna* doğru yönelen ya da gelişen bir seyir izler. Bize yaşam denilen şeyin en asli, en duyarlı, kırılgan ve dinamik doğasını hissettiren, düşündüren, yaşatan böyle bir düşünme ve eyleme hareketinde insan varoluşu ister Sartre'ın radikal anlamda hümanist varoluşçuluğunun *özgürlük varlığı* isterse Heidegger'in *Dasein* olarak varoluşu/*Ek-sistenz*'ı olsun yani adı ve ele alınma biçimi her ne olursa olsun, artık tüm diğer fenomenler arasında bir fenomen, şeyler arasında bir *şey*dir ve onu anlatmaya bu en mütevazı ve en doğrudan yerinden yani dünyasından başlamaktayızdır.

Tanrı ve aklın demir tahtının üzerinde yükseldiği ve hükmettiği dünyalı varoluşun olumsal ve kırılgan gerçekliği artık kendi ellerine bırakılmıştır. Tüm metafizik kavramların çöktüğü bu *dekadans*[6] çağı, aynı zamanda insan varoluşunun kendine battığı, gerçekliği kendinden başka hiçbir yerde konumlandıramadığı bir aralıktır. Dünyanın bu temelsiz ya da köksüz oluşuna tanıklığın tarihsel dönemecinde Sartre, önce *Bulantı* romanıyla bir sarsıntı yaratır ve sonraki süreçte ise romanın felsefi zeminini hem bütünlüklü hem de ayrıntılı olarak sunan *Varlık ve Hiçlik* kitabıyla insan varoluşu adına *trajik bir devrim* yapar. Devrimin trajik sesi şöyle seslenmekte ya da buyurmaktadır: "Özgürlük, Tanrı olma arzusudur."[7] Bu radikal özgürlük bilmecesinde olanaksızlık ile dünyasal yaşamı arasında salınan ve durmak bilmeyen bir mücadele vardır. Tanrı olmayı, nihayete ermeyi asla başaramayacak olan özgürlük, eylemde ve eylemiyle Tanrı olmaya öykünme mücadelesidir. Bu böyledir, çünkü özgürlüğün en derin anlamı, hiçliğin varoluşla oynadığı oyun, bitimsiz bir danstır. Özgür olmak değil, özgürlük olmak hiçlikle varoluş serüveni arasında asılı kalmak gibidir. Sartre'ın mutlak özgürlük düşüncesinde insan varoluşu tümüyle kendi özgürlüğünde köklenir. Birinin özgürlüğü, özgür oluşu onun özgürlüğün ta kendisi olmasıdır da diyebiliriz. Özgürlük olmak, insan varoluşunun belirli

[6] G. W. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo and The Antichrist*, çev. Thomas Wayne, Algora Publishing, New York, 2004, s. 12.

[7] Sartre, *Being and Nothingness*, s.xxxii.

bir doğası olduğu yanlış ve köksüz varsayımından, mutlak değerler skalasından ve onun Tanrıda temellendirilmesinden özgürleşmektir. Kendini kendi durumunda yaratmaktır. Nasıl ki Heidegger için Dasein "dünyaya batmış" ise aynı şekilde Sartre için de insan olmak daha en başından "özgürlüğe batmış" olmak demektir.[8] Onun özgür olmaktan başka bir yolu yoktur. Sartre'ın özgürlüğe mahkûm olmak dediği tam da bu türden bir *çıkışsızlığı* anlatmaktadır.[9]

Sartre'ın ilk ya da erken dönemini biçimlendiren bu özgürlük anlayışı son derece radikal ve mutlaktır. Bilinç yalnızca ve yalnızca mutlak özgürlüğün bilincidir ve bu nedenle bilincin varlığı hem aşkın hem de olumsal olarak gerçekleşen bir varlık, Sartre'ın belirlemesiyle ifade edilirse "kendisi için varlık" (*être pour soi*) olmak zorundadır. Bilincin kendisi için varlık olma zorunluluğu Sartre tarafından ontolojik bir kanıt olarak ortaya konulur ve bu kanıtın kendini gerçekleştirdiği ruh hali ise sıkıntı ya da endişe (*anguish*)dir. Böylelikle *Cogito*'nun reflektif edimindeki kendi üzerine kapanım tümüyle ad ve karakter değiştirir ve bilincin reflektif edimi sıkıntı ya da endişenin ta kendisi olur. Sıkıntı ya da endişe böylelikle özgürlük ve bilinç ilişkisinde hayati bir önem arz eder.[10] Geç dönem yapıtlarından olan ve düşüncesinin oluşumunda bir dönüşüm olarak da yorumlanan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde ise bu türden bir özgürlük anlayışının pratik olarak uyumsuzluğundan yana tavır alacaktır. Mutlak özgürlüğün *praksis*'teki, eylem ve yaşam konusundaki başarısızlığından yana da denilebilir. Böylesi bir özgürlüğün yaşanabileceği bir dünya olanaklı mı ya da mutlak özgürlüğün mutlak eylemi diye bir şey olabilir mi? Bu nasıl bir eylem olacaktır soruları için *Varlık ve Hiçlik*'in özgürlük ontolojisi bir yanıta sahip midir? Sartre bu olanaksızlığı, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde şu sorular eşliğinde kitabın merkezine oturtur: Kölenin efendiyle aynı özgürlüğü sahiplendiğini ya da özgürlük derecelerinin aynı olduğunu nasıl iddia edebiliriz? İçinde

---

[8] Burada Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki dünya fenomeni analizinde Dasein olarak insan varoluşunun en temel durumu olarak betimlediği dünyada olmanın çarpıcı bir ifadesi olabilecek olan "dünyaya batmış, dalmış" olma ifadesiyle analoji kurularak Sartre'da bunun özgürlüğe batmak, dalmak olarak dönüştürülebileceği ima edilmiştir. Sartre'ın doğrudan böyle bir ifadesi yoktur (Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Maquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishing, 2008, s. 78-91).

[9] *Çıkışsızlık*, Sartre'ın İngilizceye *No Exit* (Çıkış Yok) olarak çevrilmiş olan Fransızcası ise *Huis Clos*, (Gizli/Kapalı Oturum) olan tiyatro oyununun temel konusudur. Sartre burada insan varoluşunun türleri tipolojiler ya da varoluş halleriyle özgürlükle nasıl ilişkilendiğini ve bu ilişkilenme hali ne olursa olsun ondan bir çıkışın da olmadığını anlatmaktadır. Nitekim oyunun temel savı olan "başkaları cehennemdir"den de anlaşılacağı üzere bu çıkışsızlık, insan varoluşunun başkası ile olan ilişkisinde daha da radikal bir hal almaktadır (Bkz. İngilizce basım için Jean-Paul Sartre, *No Exit and Three Other Plays*, çev. S. Gilbert, Vintage Books, New York, 1989.)

[10] David Detmer, *Sartre Explained from bad faith to authenticity*, Open Court Publishing, USA, 2008, s. 70-71.

bulunduğumuz durumdan sorumlu olmak her durum için geçerli midir? Yani bize dayatılan, bizi baskılayan bir durumun sorumluluğu ile sadece etrafımızda şekillenen bizi kuşatan bir durumun sorumluluğu eşit midir? Eğer insan olmak mutlak olarak özgür olmaksa ona bir şeyler dayatmak, onu baskı altında tutmak nasıl mümkün olabilir? Eğer ona dayatılan durum onun sorumluluğu ise bu durumda söz konusu dayatmayı nasıl olup da ortadan kaldırabilecektir? Bunun yolu ya da olanağı var mıdır?

Tüm bu sorular özgürlük ve onu baskı altında tutanı diyalektiğin ışığında görmeye bir davet gibidir. Özgürlük gerçekleşebilmek için yani bir ideal ya da ülkü olarak kalmamak için sınırları, her bir varoluş için olası/olanaklı sınırlarını talep eder. Onun baskılanabilme olanağı burada özgür bireylerin zamansal ve tarihsel varlığıdır. *Varlık ve Hiçlik*'te "özgürlük insanın kendinden yalıtarak betimleyebileceği ya da düşleyebileceği ve insan ruhunun bir yetisi olarak belirlenebilir bir şey değildir"[11] demekte olan Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin ilk cildinde, insan varoluşunun üst derece sınırlılığına vurgu yapmaktadır. Bu durumda Sartre'ın özgürlük ve eylemin ruhundan fışkıran felsefi düşüncelerinin diyalektik bir dönüşüm olarak yorumlanması gerekmektedir. Söz konusu dönüşümün odağında ise *özgürlüğün diyalektik yorumu* bulunmaktadır.

Peki, böyle bir yorumu nasıl düşünmeliyiz? Değerler ve de baskı araçlarının çıktığı yer insan özgürlüğü değil midir? İnsanlığın yeryüzündeki serüvenini yalnızca tarihin, insanlık tarihinin ışığında izleyebiliriz. İnsanlık durumları ve değerler tarihin kendine özgü uğraklarında yani tarih yazdıran, tarihi devindiren ivmelerde yer alır. Sartre buna *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde *practico-inert* adını vermektedir. *Practico-inert*, özgürlük ve zorunluluk diyalektiğinde köklenen ve bir şeyin devinimini etkinleştirmenin zıt kutupları arasında gerilendir. Birinin eylem ve özgürlüğü bakımından, içinde bulunduğu verili bir durumun eylemi etkinleştiren ve bastıranı kendinde taşıması olarak da betimleyebiliriz. Yani *practico*, etkin olarak insan tarafından yaratılanı, yapılanı anlatırken; *Inert* ise onun yaratma ve yapma etkinliğine direnen şeyin, olayın, maddenin, durumun, dönemin kendine özgü olan bulunuşunu anlatır.[12] Makineleşme ya da sanayi devrimini düşünelim. İnsanın yarattığı ya da yaptığı şeylerdir bunlar. Ancak onların gerçekleşmesi, sonuçları, etkileri hiç de insani değildir. Makine insan yaratımı iken makineleşme insanı da kendine dönüştüren bir oluşumdur.

Böylelikle, dünya ve birinin özgür tasarıları arasındaki devinim, *practico-inert* yani tarihsel ve ontolojik olarak öncelenir. İnsan varoluşu bireyler

[11] Sartre, *Being and Nothingness*, s. 60.

[12] Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason I*, çev. Alan Sheridan-Smith, Verso, New York, 2004, s. 70-71.

olarak onun konusu ya da onun nesnelerine dönüşür. Buna ilişkin olarak Sartre, *insanlık, yazgısının sınırlarıyla birlikte özgürdür*; demekte ve özgürlüğe *praksis* alanıyla örtüşen bir form vermektedir.[13] Ancak bireylerin, kendi çabaları ve kendi emekleri içinde gizil olarak işleyen *practico-inert*'i açığa çıkarma ve gerçekleştirmeye kör ve duyarsız olduğunu da unutmamak gerektiğini umutsuzca da olsa itiraf etmektedir. Yani kendi durumumuzun olumsallığı ve zorunluluğu arasında bulunmanın sorumluluğunu üstlenmek yerine bu sorumluluğu kendi dışımızda bir şeye doğaya ya da Tanrıya veyahut da başka bir şeye atmayı, ona karşı son derece umarsız ve kayıtsız kalmayı yeğlemekteyizdir.

Böylelikle, *Varlık ve Hiçlik*'teki özgürlüğe mahkûmiyet *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, *Bir Etik İçin Defterler*[14] gibi yapıtlarında daha da genişletilmekte ve insanın özgürlüğe mahkûmiyetinin onun dünyalı, durumlar içinde bulunan, kendi eylem, çaba ve emeğiyle kendini var eden bir varoluşa mahkûmiyetine dönüşmektedir. Burada esaret ne olduğu belirsiz, karanlık mutlak bir özgürlüğe değil; onun sınırlarla ve ona dayatılan zorunluluklarla sonsuz mücadelesine ve bu mücadelenin gerçek arenasının *eylem*in ta kendisi olmasıyla ilintilidir artık. Eylem içinde mutlak özgürlük, eylem içinde insan varoluşunun dünyasıyla, tarihselliğiyle buluşur. Mutlaklığını eylemin başarısızlığında gerçekleştirir. *Her eylemin eksik, başarısız ve sahiplenilmemiş, tümüyle üstlenilmemiş olmasında tutunur.* Nitekim geç dönem oyunlarından biri olan *Altona Mahpusları*'nda hiçbir şeyden sorumlu olmamak ve yaşadığı dünyayla yüzleşmemek için kendini evin üst katındaki odaya kilitleyen ve perdelerini açmayan Franz da bu eylemsizliğin bir örneğidir. Babasının sözlerinde bu açıkça dile gelir: "Franz, senin yaşamın ve ölümün sadece bir hiçten ibaret. Sen bir hiçsin, hiçbir şey yapmazsın, hiçbir şeyin yok ve hiçbir şey yapamazsın."[15] Bu yönüyle, *Altona Mahpusları*, erken dönem oyunlarından mesela bir *Çıkış Yok*'tan ayrıdır. Çünkü artık izole varoluşların tipolojisini yapmak yerine onların var olma hallerine siyasal bir boyut katmakta ve hattâ bunu dünya-tarihsel olaylarla da (II. Dünya Savaşı, Nazizm, Devrim vb.) birleştirerek sunmaktadır. Böylelikle başkalarının cehennemi alabildiğine genişletildiği gibi aynı zamanda somut, maddesel ve kolektif bir hal de alır. Oyunda tahrip edici ve hayal kırıklığına uğratıcı ögeler kapitalizm ve emperyalist savaşla ilintilidir. Tabii *Çıkış Yok*'un cehennemden çıkışsızlığa vurgusunu da bu duruma eklediğimizde Sartre'ın devrimciliği âdeta bir nihilizme sürüklenmekte ve

[13] *Age.*, s. 71.

[14] Bkz. Jean-Paul Sartre, *Notebooks for an Ethics*, çev. David Pellauer, The University of Chicago Press, Londra, 1992.

[15] Jean-Paul Sartre, *The Condemned of Altona: A play in five acts*, çev. Sylvia ve George Leeson, Vintage Books, New York, 1963, s. 171.

Raymond Williams'ın iddia ettiği gibi bir devrim trajedisine dönüşmektedir. Nitekim Williams, modern dünyada trajedi değil trajediler olduğunu iddia ettiği *Modern Trajedi* adlı kitabında Camus için "trajik hümanist", Sartre için "trajik devrimci" ifadelerini kullanır.[16]

Tüm bunların yanısıra, *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre'ın özgürlük etiğinin gelişimi için sağlam bir temel vardır. Özgürlük, tüm özlerin temelidir. Yani biri olmak, insan olmak, kendi olmak, kendisi için olmak hepsi öncelikle özgür olmakta köklenirler. Tabii buna ilişkin şöyle sorular gelebilir aklımıza: Ontolojik bir temelden yani daha en başından özgürlük ontolojisi olarak atılan temelden nasıl bir etik doğacaktır? Ontoloji bize eylem ilkelerini verebilir mi? Ontolojinin sunduğu ilkeler ne türden ilkeler olacaktır? Gerek *Varlık ve Hiçlik* gerekse daha önce kaleme aldığı *Egonun Aşkınlığı*[17] esasında Sartre, bu sorulara şöyle bir yanıt verebilir: İnsan varoluşu eksikliğine, kendiyle özdeş olamayışına doğru bir aşkınlıktır. Ancak onun öncelikle eksik ya da kendiyle örtüşümsüz olarak var olduğunu söylemeliyiz. Yani eksikliğe doğru olmak için bir varlık halinin, varın *plenum* yani doluluğu da olmalıdır.[18] O, eksikliğiyle doğrudan ve de bireşimsel bir ilişki içindedir. Bu eksiklik, bir olumsuzlama (*negation*) olarak dışsal değil içsel bir ilişkidir. Eksiklik, içsel, içeriye doğru açılan ve genişleyen bir ilişkidir. Sartre için değer, değeri burada özellikle bir eylem ilkesi olarak anlarsak, eksikliğimizle ilişkilenme, ilişkide olma biçimimiz ya da yolumuzdur. Değeri dünyaya getiren insan gerçekliğidir. Peki, ne için? Her değer-odaklı eylem ya da edim onu kendi yolundan alıkoyar. Eylemlerimizin kendisine doğru olduğu bir şey vardır. Bir hedef, amaç ve ona ulaşmak adına konumlanışlarımız da vardır. Tüm bunlar değer olduğu gibi aynı zamanda bizler de değeriz; diyor Sartre. Ancak her ne olursa olsun "değerlerin biricik, tek kaynağı benim özgürlüğümdür... Hiçlik, mutlak olarak hiçlik, benim şu ya da bu değere uyum sağlamamın ya da genel olarak değerler skalasına tek gerekçedir."[19] Sartre'ın burada hiçlikten anladığı, olanakların hem mümkün hem de sınırsız oluşudur: *Hiçliğin bağrında(n) sınırsız olanak doğar.*

O halde, tüm değerlerin kendisi yoluyla olduğu ve değerlerin nihai kaynağı olan tek şey özgürlüğümüzdür. Onun açıklığı verili dünyanın olgusal sınırları, içinde bulunduğu durumlar ki bunlar varoluşsal olabileceği gibi tarihsel, sınıfsal durumlar da olabilir ve son olarak da başka özgürlüklerin açıklığıdır. Nerede, ne zaman nasıl doğduğumuz, ailemiz, ülkemiz, etnik

[16] Raymond Williams, *Modern Trajedi*, çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 266, 278.
[17] Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego*, çev. Robert Williams ve Robert Kirkpatrick, Hill and Wang, New York, 1991, (özellikle *The Constitution of Ego* bölümü, s. 60-109).
[18] Sartre, *Being and Nothingness*, s. 139.
[19] *Age.*, s. 76.

ya da cinsel kimliğimiz, sınıfımız, çevremiz... Hepsi özgürlüğün kendini mücadele olarak gerçekleştirme olanaklarıdır da aslında. Bu nedenle özgürlüğün olgusal sınırlarıyla birlikte olmasının yazgısallığını, yalnızca umutsuz ve karamsar bir eylem alanı olarak değil, aynı zamanda mücadele, direniş ve gerilimin otantik eylem ve hattâ kolektif eylemi olanaklı kılan bir alanı olarak da anlamalıyız. Williams'ın işaret ettiği trajedi tam da bu Sartrecı "hem... hem" vurgusunda gizlidir. Diğer yandan, tüm bu sınırlarla nasıl ilişkilendiğimiz ve dünyamızı nasıl yorumladığımız onu seçmemiş olsak bile bize bağlıdır. Bizim özgürlük oluşumuz, özgür tavır ve eylemleri, özgür yapıp etmeleri gereksinir.

Gene *Varlık ve Hiçlik*'te özgürlüğün en radikal sınırı, yani onu baskı altına alabilen en etkili şey *başkasının özgürlüğü*dür. Ancak bu, dünyada karşılaştığımız, bir arada olduğumuz şeylerin tümüyle etkisiz olduğu anlamına gelemez. Sartre'ın ilk romanı ve belki de onu Sartre olarak tüm dünyaya tanıtan yapıtı *Bulantı*'yı düşündüğümüzde şeylerle karşılaşmanın ne denli sıkıntılı, zor ve tehditkâr bir durum olduğu açıktır. Burada Sartre'ın Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın varoluşsal analitiğini yaparken onun varlığını dünya içindeki şeyler arasında konumlandırmak adına öne sürdüğü "şeyler bize ve birbirlerine dokunamaz, onlar yalnızca yan yanadırlar. Dasein ise tüm diğer şeylerden dokunabilen varlık olması bakımından ayrıdır"[20] tezine incelikli bir gönderme vardır. Sartre *Bulantı*'da şöyle söyler: "Şeyler, canlı değillerdir, dokunmamalıdırlar. Onları kullanırsınız, yerine koyarsınız, aralarında yaşarsınız: faydalıdırlar, daha fazlası değil. Ama bana dokunuyorlar, bu dayanılmaz. Onlarla adeta canlı yaratıklarmış gibi temas kurmaktan korkuyorum."[21]

Ancak şeylerin bize dokunması gene de başkasının özgürlüğüyle ilişkiden nitelik bakımından ayrıdır. Bu niteliksel ayırım, şeylerin bir güce, etkiye sahip olduklarının şüphe edilemez oluşuna karşın, bunun daima bir *durum* ya da *duygulanım* içinde gerçekleşebilmesiyle ilintilidir. Bu nedenle şeylerin kendi başına, arı varlıklarında özgürlüğe sınır olmaları anlamsızdır. Ancak başkasının özgürlüğü, birinin kendi özgürlüğü için kökensel anlamda bir sınırdır. Sartre kendinden son derece emin olarak, "başkaları, başkalarıdır; benim kendim olmayan kendiliklerdir" diyecektir.[22] Tabii hemen şunu da eklemekte fayda var, burada anlatılan başkasıyla dışsal ilişkidir. Dış bir sınır olarak birinin kendi özgürlüğüyle başkasının kayıtsızlığı ya da duyarsızlığında karşılaşmasıdır. Bunun yanısıra Sartre, başkasıyla benim kendimi içsel olarak ilişkilendiren derin bir bağın varlığı hususunda

[20] Heidegger, *Being and Time*, s. 130-131.
[21] Jean-Paul Sartre, *Nausea*, çev. Robert Baldick, Penguin Classics, New York, 2000, s. 20.
[22] Sartre, *Being and Nothingness*, s. 312.

da ısrarcıdır. Ona göre, bu bağ elbette mutlak özgürlüğün açıklığıyla kuşatılmış olmakta köklenmektedir. Bu konuda Sartre'ın Hegel, Husserl, Heidegger çizgisini izlediğini söyleyebiliriz. Elbette Kartezyen *Cogito*'nun fildişi kulesini yerle bir edecek, özne ve nesne söylemlerini, düalizmin parçaladığı dünyayı kaynağındaki birliğe taşıyabilecek en etkili şey Sartre için de başkasıyla birlikteliğin kökenselliğini ortaya koymaktır. Husserl varlığı her ne kadar aşkınsal indirgeme/*epokhe* yoluyla anlamlar serisine indirgese de fenomenolojik indirgemenin başkasının var olmama olanağını gerekçelendiremeyeceğinin farkındadır. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde başkasının benim dünyamdan ayrılamaz oluşunu benim kendi bilincimin bilinci olarak anlatır. Başkasıyla bağlılığım kendi bilincimin varoluşu içindir. Ancak kendi ve başkası, Hegel'de bilgi düzeyinde ilişkilendirilmektedir. Hegel'in bilgi ve varlığı aynı düzeye çektiği düşünülürse bu şaşırtıcı değildir. Sartre'a göre, bu karşılaşmada bilinç kendi pekinliğini (*certitudo*) hakikatin açıklığında dönüştürmektedir. Her bir bilinç bir diğerini kendi nesnesi kılmaya çalışmaktadır. Ancak diyor Sartre, "ben başkasını bilinç nesnesi kıldığımda nasıl olup da onda kendimi bilebilirim ki? Aynı şekilde onu kendi varlığında bilmem de olanaksızdır. Hegel, ben ve başkasını bilgide birleştirirken ontolojik olarak onları ayırmıştır."[23] Kısacası, Sartre'a göre, Hegel'in mutlakçılığı onun kendisini hakikatin uğrağı olarak sunmasına ve de bilincin dışına çıkmasına neden olmuştur. Yani nihayetinde kendini bilinç alanının dışına atmaktadır. Peki, diyor Sartre, O'nun, Hegel'in *başka*sı, başkalığı ne olacak?

Artık özgürlüğe ilişkin temel sorumuz: İnsan varoluşu nasıl olup da tarihe yön verecek, ona anlam katacak ve geleceği olanaklı kılmakta onu yönlendirebilecektir? sorusudur. Soru, çok daha tarihsel, kolektif bir eylemin alanına aktarılmış ve kendini orada tamamlama hedefinde gibidir. Sartre, Stoacıların söylediği gibi insanın her durumda özgür olması olanaklı değildir diyerek, kendi özgürlük anlayışını Stoacı bir iddia olarak yorumlayanlara ya da yorumlanma ihtimaline de karşı çıkar. "Ben, tümüyle karşıt bir şey söylüyorum: Tüm insanlık köledir. Ta ki eylemin ve emeğin içinde gizlenen *practico-inert*'i keşfedene ve onun kıtlığın koşullandırdığı bir şey olduğunu anlayana dek."[24] Kıtlık burada sadece fiziksel bir durum ya da olay değildir. Sartre onunla bizim değere ilişkin seçimlerimize özgü bir şeyi anlatmaktadır. *Açsanız, özgürlük istiyorsunuzdur*; derken aslında tam da kıtlığın buradaki çok yönlü anlamına vurgu yapmaktadır. Çünkü burada açlık fiziksel, biyolojik açlıkla sınırlı değildir. Özgürlüğün eksikliği ve kaynakta duyulan hiçlikle bir kavuşma halidir.

[23] *Age.*, s. 328.

[24] Sartre, *Critique of Dialectical Reason I*, s. 331.

Hiçlik fenomenal dünyamızın tek görüntüsüdür; onun için. Kökenini *pour-soi*, kendi-için olmakta bulmaktadır. Heidegger'in *Das Nicht*, Kierkegaard'ın *Int et*, Sartre'ın *L'Néant* olarak çağırdığıdır. Varlığın hiçliğinde duyulan bir olay ya da durumun *yalnız* yazarı olmanın kabulüdür. Geç dönem röportajlarından birinde Sartre'ın çağını anlatan etkileyici sözleri bu kabulden yoksunluğun derin yası ve umutsuzluğundan yakınmaktadır: *Bugünlerde özgürlükten daha fazla saygınlığını yitirmiş, gözden düşmüş bir şey yoktur. Geçmişte insanlar bazen özgürlüklerini para için satmışlardı. Bugün ise eğer hâlâ bulundukları yerde özgürlük diye bir şey varsa onu yalnızca savaş ya da ölüm beklentisiyle satmaktalar. Şeyler nasıl bu hale geldi?*

Le Pari'de ise Sartre, özgürlük bilmecesini yargıç ve davalı arasında geçen esrarengiz diyalogda derinden hissettirir ve düşündürtür:

Yargıç: Bana özgürlükle ilgili bir tanım verebilir misin? Öyle bir tanım ver ki onu hiç unutmayayım.

Davalı: Size bir öykü anlatmayı yeğlerim. Peki, bu öykünün konusu ne olacak? diye sorarsanız, sizi şöyle yanıtlayabilirim: Başkalarına yol, örnek olacak bir yaşam ve kahramanca kendini adamalar tabii ki... "Biri ya da hiç" olabilmek, ayrılabilmek, kendi olmanın krizini üstlenebilmek.[25]

Nitekim benzer bir vurguya, Sartre'ın savaşta esir düştüğü zamanlarda yazdığı ve Hıristiyanlık mitini esas aldığını ve figürlerini inananlar ve inanmayanlardan seçtiğini belirttiği, ancak daha sonra oldukça uzun diyalogları nedeniyle kötü bulduğu oyunu Bariona'da da rastlamaktayız.[26] Burada, özgürlük kahramanı Bariona intihar etmeden önce eşi Sarah'ya şöyle söyleyecektir: "Çocuklarına şunu anlat Sarah, babanız size acı veren, verebilecek olan ne varsa hepsinin acısını çekti ve korkusuzca, neşeyle evet neşeyle atıldı ölüme."[27] Sartre'ın varoluşu ölümde tamamlama örnekleri oldukça fazladır. Bu, varoluş adına ölüm ve yaşamı aynı çizgide tutmaktır. Zira ölüm ve yaşamın birbirinden ayrılamaz oluşu iki bin beş yüz yıl önceye, filozofun ilk örneği, gerçek temsili Sokrates'in ölümüne kadar geri götürülebilir. Bu birliktelik, Sartre için artık ne yalnızca felsefenin meselesidir ne de yalnızca filozof olmaya özgü bir ayrıcalıktır. Biri olmanın, kendi yaşamını ve ölümünü birlikte tutabilme ve yaşayabilmenin olanaklı varlığına yani insan varoluşunun kendisine aittir ve ona dairdir. Çünkü ölüm birinin kendi hiçliğini tümüyle üstlenmesi ve onu gerçekleştirme olanağıdır. Bu anlamda ölüm, özgürlüğün onu sınırlamaya çalışan

[25] John Ireland, "Freedom as Passion: Sartre's Mystery Plays", *Theater Journal*, cilt 50, No 3, 1998, s. 335-348, s. 339.

[26] Jean-Paul Sartre, *Sartre on Theater*, der. Michel Contat, Michel Rybalka, Pantheon Books, New York, 1976, s. 185.

[27] Ireland, "Freedom as Passion: Sartre's Mystery Plays", s. 344.

tüm sınırları parçalama yoludur. Bu sınırlar, savaş, işkence, beden, korkular pek çok şey olabilir. Nitekim, Sartre'ın *Mezarsız Ölüler* oyununda işkencenin fiziksel şiddeti ile liderleri Jean'ı ele vermek arasında gidip gelen diğer örgüt üyelerinin yaşadıkları sıkıntılar, çelişkiler insan varoluşunun dünyasal koşullarıyla ne denli sınırlanmış olduğunun yetkin ve yoğun bir sunumudur.[28]

Sartre'ın özgürlük felsefesi böylelikle, birbirini zamansal ve oluşumsal açıdan tamamladığını düşündüğüm iki düşüncenin birleşmesiyle nihayet bulabilir: *Varlık ve Hiçlik*'teki *durum ve koşullar ne olursa olsun insan varoluşu, mutlak olarak özgürdür* savunusu ile *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ndeki *insanın her durum ve koşulda özgür olmasının olanaksız olduğu* yönündeki kabulü. Birbirine karşıt gibi görünen bu iki düşünce aslında diyalektik bir anlatımın temel uğraklarıdır. Nitekim diyalektik olduğu için de biri diğerinde içerilerek aşılmaya çalışılmaktadır. Yani Sartre bir yandan, özgürlüğü sınırlayan, belirleyen ya da onun yaratıcısı olan hiçbir şeyi kabul etmeyecek denli keskin ve şiddetli bir savununun dönemsel olarak ihtiyaç duyulan şey olduğunun farkındadır. Diğer yandan, özgürlük gizemli ve dönüştürücü bir güçtür ve her şeyin belirlendiği bir yerde özgürlük en radikal varlığı ve etkisiyle gerçekleşebilecektir. Çünkü o, belirleme almış ya da sınırlanmış ne varsa onunla mücadele etmek içindir. Tüm kahramanlar, en sonunda belirlenmiş hiçbir konum, durumun olmadığına dair bahse girerler. Kahraman bahisçidir. Bu bahis oyunu onları özgür kılar. Doğumla (saflık, umut), bahis arasındaki en temel ilişki, insan olma taslağının kökenidir; derken aslında mücadele ve özgürlük arasındaki derin bağlılığa seslenmektedir, Sartre. Bu bağlılık, başlangıcın gücünde, birinin kendi eylemine dönüşmesinin yıkıcı ve yaratıcı tininde gerçekleşebilecektir. Sartre bunu şiir tadında anlatır: "...her şeyin üstünde olan bu gece, tümüyle kutsanmıştır. Dünyanın ilk gecesi kadar genç ve bir kadının doğurganlığı kadar verimlidir. Her şey bu başlangıçtan fışkırır ve insan için yeni bir şans doğar."[29]

İnsan olmanın özgürlükte ve hiçlikte köklenen bu yeni tanımında mutlak olarak yıkılan, yıkılmakta olan bir *belirsizlik* var gibidir. Hiçliğin varlığı olarak olagelen insan olumsal varoluşunda yani daima belirli durumlar içinde ve değişkendir. Bu yönüyle onu en uygun ve bütünlüklü olarak anlatabilecek olan tek şey radikal olarak *eylem* varlığı olmasıdır. Ancak diğer yandan o, daima bu durumların dışına atılan olması bakımından da yani her eylemin ontolojik anlamda bir başarısızlık ve erteleme olması bakımından da aşkın olan bir hiçlik varlığıdır. İşte özgürlük ve hiçliği yan

[28] Bkz. Jean-Paul Sartre, *Toplu Oyunlar I*, çev. Işık M. Noyan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007.
[29] Jean-Paul Sartre, *Basic Writings*, der. Stephen Priest, Routledge, New York, 2001, s. 284.

yana getiren insan varoluşunun bu trajedisidir. Modernliğin bireyselleşmiş dünyasında tuhaf, aykırı, farklı ya da zor olana uzak düşmüş bir yaşam algısı gelişmiştir. Böyle bir algının aşılması ya da tümüyle bir kenara bırakılmasında Sartre'ın özgürlük etiği ve onun tümüyle yılmaz, tutkulu bir özgürlük filozofu olması, özellikle insanlığın kendini kandırdığı ve kaçındığı hakikatini ve bu hakikatin hiç de yığınları peşinden sürükleyen idealler, düşler, evrensel söylemlerle başarılamayacağını gösterme çabası olarak anlaşılabilir. Böylelikle, insanlığın, yığınların, kalabalığın sırtını döndüğü, kaçındığı ancak her ne olursa olsun içine çekilmekten kurtulamadığı hakikati özgürlüğe tutsak olmak ve bununla ilintili olarak da sorumluluğun içine batmış olmaya bürünmüştür.

Sartre'ın bize gizil olarak verdiği hakikattir; bu. Hiçbir şey *ben*'i kuramayacaktır. İnsan varoluşunun tek bir hakikati vardır: Hiç olmak. Kierkegaard bunu "Caesar ya da hiç" sözüyle vurgular. Gene İbrahim'in o ürkünç Moriah yolculuğunu anlatırken de İbrahim'in ağzından söyletir: "Ben, İbrahim, biraz kül, biraz duman ya da hiç". Böylelikle asıl hakikat gün yüzüne çıkar ve artık biri olmanın amansız hiçliği *ben*'in durağan, ölü kabuğuna hapsedilemez olur. Onu yalnızca özgür ve açık-uçlu taslaklar anlatabilir. Nitekim Heidegger de insan varoluşunu *Varlık ve Zaman*'da "taslak varlık" ve daima taslak olarak kalacak varlık olarak betimler. Tabii bu özünde inanın yitimsel ve zamansal bir varlık olmasıyla ilintilidir. Ancak tek bir farkla, Heidegger insan varoluşunu kendi varlığının yitimsel oluşuna teslim ederken Sartre, onu bilincin hiçliği ve dolayısıyla mutlak özgürlüğe teslim etmektedir de denilebilir.

Bize özgürlüğün gizemli, karanlık, bitmeyen öyküsünü ne istenç gibi kurmaca bir şey, ne bireyin ya da toplumun amaçlarını başardığı toplumsal, politik gerçeklik ne de doğuştan tanımlanan hak ya da haklar anlatamayacaktır. Bunlar özgürlüğün yalnızca sıradan, gündelik, ikincil tanımları olabilir. Bu tanımlara karşın her ne kadar her biri kendine özgü bir yaklaşıma, farklı bir başkaldırıya sahipse de varoluş felsefeleri özgürlük ve insan varoluşunu birleştiren trajik, hüzünlü, başarısız, yoğun ve acımasız anlatılar sunarlar bize. Özgürlüğü hiçlik anaforunda dönüp duran bir iz gibi anlatırlar. İnsanı daima utkulu bir hakikat serüveniyle birleştiren tüm söylemlere karşın hakikatin başarısızlığını, yenilgiye mahkûmiyetiyle birlikte kucaklarlar. Bir bütün olarak ancak her biri kendi tarzında Nietzsche'nin *amor fati*, yazgıyı sevmeyi salık verişinde gizlenen zorlu yükün özgürlük olarak üstlenilmesine çağrıdırlar.

Özgürlüğe tutsak olmak ya da özgürlük mahkûmiyeti incecik, kırılgan bir çılgınlıktır. Camus, *Caligula*'da bu çılgınlığı çekilen eziyetin kaynağı olduğu kadar kazanılan zaferi olarak da dramatize eder. Ona göre, yenilgi

tarafından küçümsenmeyen yazgı yoktur. O halde, özgürlük çılgınlıkta köklenen onarılamaz bir yarıktır. *Kaos*, yani uçurumun, kökensizliğin yaşantısıdır. Sartre şöyle söylüyor: Eğer başkası bana kendini tehdit olarak sunmaktaysa bu durumda bir özgürlük varlığı olarak ben ve benim kendim, dünyam ve ötekilerle aramdaki uçurumu aşmam da olanaksızdır. Özgürlük bu olanaksızlıkla yüzleşmektir. O halde, sloganımız şudur: *Bir şeyin ne olduğunu anlamak istiyorsan, onun ne olmadığına bak.*

Peki, insan varoluşunun hiçliğiyle yüzleşmesi ilk olarak nerede ve nasıl başlar? Bunun en doğrudan yeri onu sarıp kuşatan şeylerle tüm hesap, düzenleme, çıkar, değer ilişkilerinden bağımsız bir karşılaşma ânı olabilir yalnızca. Çünkü şeyler artık bu arı ve çıplak varlıklarında başkaldıran, adeta işbirliği yaparcasına direnen ve mücadeleye çağıranlardır. Onların ne tarihi vardır ne de yaşantıları. Dünyasızdırlar ancak dünya içindedirler de. Sartre *Bulantı*'da, Antoine Roquentin'de özgürlüğün uyanışını şöyle anlatır: "Şeyler ne kadar da varlar ne kadar soğuk ve ne denli katı... Oysa ben, ben Roquentin, bir o kadar yokum, onların direnen, içine girilemeyen dünyasından ne denli uzağım."[30] Bu, hiçliğin varoluş duyumudur. Özgürlüğün hiçleşmesi ve hiç tarafından hiçlenmesidir. Özgürlük hiçleşen ve hiçlenendir. Özgürlük taslakları dolayısıyladır ki dünya kendini bize daima bir *paraphernalia* yani donanım dizisi olarak açar. Ancak Roquentin'ı tehdit eden kendi hiçliğiyle yüzleştiren şeylerin bu donanımsal varlığı değildir. Aksine onların çıplak, soğuk, şeffaf, anlamsız varlıklarıyla karşılaşmaktır. Bu, bize hiçliği çağrıştırır. İşte, bulantı böyle bir açıklıkta başlar. *Roquentin'ı kuşatandır; O'nun dünyasıdır. Heidegger'in sözleriyle betimlersek bulantı arı, kuşatımsız açıklıktır. Şeylerin varlık durumuyla karşılaşmanın bulantısında varoluş, kendi yokluğunu duyar. Ta ki bir bakış, başkasının bakışı onu dondurana, o yokluktan çıkarana değin. Başkasının bakışı, taşlaştıran Medusa'nın bakışıdır.*

İnsan hiçbir durumda geleneksel ya da klasik özne felsefesinin savunduğu ve dayandığı gibi şeylere aşkın değildir. Aksine o, kendine aşkın bir varlıktır. Bu aşkınlık, özgürlüktür. O, kendini aştıkça, kendini yok ettikçe ya da kendine meydan okudukça özgürleşir. Bu, açıkça *kendini ortadan kaldırmanın sürekliliği, kendi olmanın ise umutsuzluğudur*. Bunun için, yalnızca evrenselliğin ve her şeyi aynılaştırma, normal ve ehli kılma yollarının ucuz arayışından silkinmekle başlayacaktır *başkaldırı*. Bu yolda, geleneğe özgü öznellik anlayışıyla bireyin kendi kendinde gerilen ve esneyen ölü söyleminden, dış dünyayı dışlayan ve diğerlerine kuşkuyla bakan aceleciliğinde zaten çoktan yitirilmiş olan öznenin hayaletinden *mutlak özgürlük*'le özgürleşmekten başka kılavuzumuz yoktur. Sartre'ın

[30] Sartre, *Nausée*, s. 50-51.

en büyük devrimi ve hattâ onu özgürlüğün ve eylemin filozofu kılan en temel düşüncesi aşkınsal olsun ya da olmasın *ego* ya da *ben*'in bir hayalet, bir aldatmaca olduğunu savunması, savunmakla da kalmayıp bunu farklı yaşantılarla, figürlerle temellendirmesidir. Bu tavrı, onun oyun ve edebî yapıtlarının özünü biçimlendiren meydan okumanın, mevcuda başkaldırmanın düşünsel temelini kurmaktadır.

Kendi yaşamını yaşamayı seçmek ve kendi değerlerinin yaratıcısı olmayı üstlenmek. Bu motto, varoluş felsefelerinde derin bir Nietzsche vurgusudur. Burada özgürlük gerçekliğini bir dünyada olmak ve diğerleriyle birlikte olmanın yazgısallığında bulur. Ancak Sartre'ın oyunlarında veyahut da edebî yapıtlarında bize varoluşun farklı görünüşlerini yaşatan her bir figür *kendi yaşamını*, Camus'nün sözleriyle söylersek *kendini seçmeyi* asla üstlenemeyen durumların tipolojisini sunarlar: *Altona Mahpusları*'nda Franz Gerlach'ın kendi eylemini asla başaramamış yabancı ve umutsuz durumu gibi, *Çıkış Yok*'ta dünyada resmedilen cehennemin en belirgin özelliğinin *mauvaise foi* yani kötü niyet ve kendini kandırma olması gibi... ve daha pek çok örnekte olduğu gibi. Sartre başka bir dünyanın, *özgürlüğün dünyasının* olanaklılığına dikkat çekmektedir tüm bu oyunlarında. Ona göre, özgürlüğün dünyası ve yaşantısı olmayan bir dünya ya da yaşantı ölülerin sessiz ve donuk yaşantısıdır yani *mauvaise foi*'nın yaşantısıdır. *Çıkış Yok*'taki cehennem ve ölüler, *Mezarsız Ölüler*'deki her bir figür bu ölü yaşantıyı duyumsatırken aynı zamanda başka bir yaşamın, otantik yaşamın olanaklılığının da acısını ve kaygısını duyururlar.

Sartre her ne kadar geç dönem felsefi yapıtlarında ve hattâ oyunlarında toplumsal ya da kolektif eylemi yüceltse de onun en temel ve merkezî sorunu bireyin *özgürlüğü* ve kökensel *yalnızlığı*dır. Tabii ne olursa olsun bu derin bir *paradoks* olarak görünmekte ve çözümlenmeyi de gerektirmektedir. Bu, belli bir felsefenin ya da ona özgü tavrın paradoksu değildir. Sartre felsefi izleğinde bu paradoksu bizde yani insan varoluşunda özgürlüğün paradoksu olarak etkin bir biçimde gerçekleştirme çabasındadır. Felsefi yapıtlarının özüne sinmiş olan bu *özgürlük melodramı* birinin kendi özgürlüğü ve başkasının özgürlüğü arasında belirir. Bu duruma, özgürlük ve onun başkasıyla, başkalığıyla ilişkisi de diyebiliriz. Bu nedenle, onun felsefi yapıtları, melodramları ve edebî eserleriyle şu üçlünün açıklığında birleşir ve bütünleşir: *Özgürlük*, *Sorumluluk* ve *Eylem*. Bu, onun oyunlarına neden melodram denildiğini de açıklamaktadır. Çünkü bir yanda mutlak özgürlük olarak insan varoluşu vardır diğer yanda ise onun koşullar ve durumlar içinde eyleyen bir varlık olması vardır: Dünyada, şeyler ve başkalarıyla zamansal ve tarihsel olarak bir arada ve aynı zamanda tüm bunlara ve en çok da kendine aşkın olmak.

Varlık ve Hiçlik'te özgürlük, sorumluluk ve eylem üçlüsünün kökensel önceliğini çağa damgasını vuran Tanrının ölümüyle birleştirerek okumak önemlidir. İnsan artık tümüyle özgür, mutlak olarak özgürdür. İnsanlığın yazgısı insan varoluşunun mutlak özgürlüğünde yeniden tanımlanmalı ve hattâ dönüşmelidir. O, artık adına kültür, gelenek, din, devlet dediğimiz tüm üst değer ve anlatılardan yoksun bir dünyanın tek değer yaratıcısıdır. Nitekim Sartre'ın oyunlarına baktığımızda özellikle *Sinekler*'de özgürlüğün son derece kişisel, bireysel bir forma sahip olduğu görülmektedir. Her bireysel varoluş kendi özünü ve en uç, en dış sınırını kendi özgürlüğünde gerçekleştirmeli ve bunun içinde kendi özgürlüğünü üstlenmeli/yüklenmelidir. Orestes'in sözleri oyunda şöyle anlatır bunu:

> Kendi eylemimi yaptım, Elektra ve bu eylem iyiydi. Onu omuzlarımda bir ulak gibi bir diğerine ve hattâ diğerlerine kadar uzak diyarlara giden bir gezgin, bir yolcu gibi taşıyacağım... Bugün tek bir yoldayım, kendi yolumdayım. Onun nereye gittiğini, beni nereye götüreceğini gökyüzü/ Tanrı bilir. Ama o, benim yolum...[31]

Başkalarının varlığı, Argos halkı, onun (Orestes'in) eylemine anlam vermek ya da onun eylemini harekete geçirmek için zorunludur. Orestes eylemiyle Argoslulara onların kendi özgürlüğünü göstermiştir. Burada Orestes'in kendi özgürlüğü ve gerçekte kim olduğunu aslında başkalarıyla birlikteliğine ve sorumluluğuna dayalı olarak aradığına da dikkat etmek gerekir. *Söz, sorumluluk, bağlılık, üstlenme, kendini eylemine ve kararına teslim etmeyle* birlikte *başkası* için girilen, ona adanan bir çaba da var.

Sartre'ın ikinci melodramı olan *Çıkış Yok*'ta ise insanın birlikteliklerinde kaçınılmaz bir gerilim ve mücadele içinde olduğu ve bundan kaçışın ya da çıkışın olmadığını görmekte ve hissetmekteyizdir. Aslen insan ilişkilerindeki gerilime ışık tutulmaktadır burada. Ancak ilginç bir biçimde Sartre'ın tüm felsefesinde bir anda öne çıkan ama hep askıda bırakılan bir söz de burada ortaya çıkar: *Başkaları (daima) cehennemedir*. Oyun başından sonuna değin yaşama ayna tutmakta, buradaki karakterlerin (Inez, Garcin, Estelle) ölü olması ve cehennem tasviri ise tümüyle sembolik olarak verilmektedir. Tabii ölüm Sartre için yaşayan canlı varoluşa karşın sessiz nesnelere dönüşmeyi anlatır ve bunun için yalnızca biyolojik olarak ölmek de gerekmez. *Mauvaise foi* yani *kötü inanç/niyet* bunu anlatan en güzel durumdur. Bu ikiliyi ayırıyorum çünkü Sartre bu konuda incelikli bir ayırım yapmıştır: Şöyle ki kötü niyet birinin kendi özgürlüğünü üstlenmeme, özgürlükten kaçış ve ondan feragat etmesini anlatmaktayken kötü inanç birinin *ben/ego* diye bütünlüklü bir varlığa sahip olduğuna ilişkin yanlış

[31] Sartre, *No Exit and Three Other Plays*, s. 105.

inancını anlatmaktadır.[32] Bu iki durum da özgür varoluşun bir nevi ölü bir nesneye dönüşme arzusunun tasviridir. Nitekim *Çıkış Yok*'ta bu duruma üç temel *figür* olarak rastlamaktayız. Başkasının özgürlüğünü ortadan kaldırmak, kendi özgürlüğünden kaçmak ya da onu üstlenememek ve son olarak da ikisinin de olmadığı bir *aldırmazlık* durumu. Zamanda asılı kalmak *mauvaise foi*'nın temel koşuludur, burada. Figürler mahkûmlardır. Yanlışlar, hatalar yinelenerek anlatılır. *Başarısızlık, eylemin, kendi eyleminin başarısızlığı olarak zamanda asılı kalanın ta kendisidir.* Figürlerinin ölü olması özgürlükten kaçışın tüm formlarını askıda bırakmıştır. Aslında oyunun tüm kasvetli atmosferi, otantik olmayan yaşamın/yaşamların anlatısıdır. Bu nedenle oyunda ölü figürler sembolik anlatılardır. Başka bir yaşam olanağının yanı asli, otantik yaşamın tam karşıtını yaşamaktadırlar. Diğer yandan, başka bir yaşam onlar için halen olanaklıdır. Yoksa oyundaki tartışmalar tümüyle anlamsızlaşırlardı.

Çıkış Yok'un her bir figürü kendi yaşamının dışında kalmış ya da dışına atılmıştır. Bu *mauvaise foi*'nın karanlık ve kör bulunuşuna teslim olmaktır. Her biri bir diğerinde arar kendi varoluş olanağını. Kendini kandırma kendi olamama ve kendine dair yanlış bir imgeyle umutsuzca beslenmekte ve her yanı sarıp kuşatmakta gibidir. Odada hiç ayna olmaması onların kendileriyle yalnızca bir diğerinin bakışı yoluyla yüzleşmelerini gerektirir. Ancak bakış fenomeni Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te fenomenolojik olarak betimlediği üzere boş bir seyir halini değil, bakılıyor olmakta dondurulmayı anlatır.[33] Bir diğerinin bakışında donan, sınırlanan ve nesneleşen varoluş bu yanlış imgeyle kendisiymiş gibi yüzleşir ve kendine dair yanlış/kötü inanç bu biçimde zamanda bir durma noktası olarak belirir. Bu durma noktasında üçünün gerilimi tek bir hakikate kilitlenir oyunun sonlarına doğru: *Sen, kendi yaşamınsın ve bundan başka hiçbir şey!* Kendi eylemlerini yerine getirme olanağıyla karşılaşmadan önce onları bir kırılma noktasına ya da yaşadıkları ânın kırılganlığına taşıyan özellikle Garcin'in her biri için bu *hiçlik*ten başka bir şey olmadıklarını haykırmasıyla yüzleşirler. Heidegger insan varoluşunun bu durumunu *hiçlikte asılı olmak* olarak betimler. Daha doğrusu insan olmak en kökensel anlamıyla *hiçlik varlığı olmak* demektir. Bu, insan varoluşu için kaçış ya da çıkışın olanaksızlığıdır. Ancak bu her durumda başka hiçlik varlıklarının gözetiminde olmak ve aynı zamanda onların gözeticisi olmaktır. Hiçliğin yaşamının en derin çıkmazı ise *mauvaise foi*'nın sonsuzca yinelenişidir ve oyunda Garcin'in de sözlerinde ifade ettiği üzere "Peki, peki haydi onunla iyi geçinelim ve yolumuza de-

[32] *Mauvaise foi, Kötü niyet/kendini kandırma* için bkz. Sartre, *Being and Nothingeness*, s. 47-73.
[33] Bkz. *Bakış* (*Gaze*) fenomeni için, Sartre, *Being and Nothingness*, s. 252-303.

vam edelim..."[34] Bu, derin bir umutsuzluğun da anlatısıdır. Camus'nün, Kierkegaard'ın da sıklıkla hiçliğe vurgu yaptığı derin, ölümcül bir umutsuzluğun... Öldürmeyen ama asla iyileşmeyecek olan bir hastalığın...

Tabii onun bu dönemlere denk gelen yapıtı varoluşçuluğun tümüyle hümanizm olduğu sloganıyla öne çıkmakta; Aydınlanma aklının Tanrının ölümüyle yitirilmesine karşın bu hümanizmin yepyeni bir biçimde temellendirilme gereğini gündeme getirmektedir. Aklın ve onun değer skalasının çöktüğü, mutlak özgürlük ülküsüyle anlamlanan yeni bir hümanizm. Ona göre, varoluşçuluğun hem kökeni hem de tüm serüveni böyle bir ülküye dayanır. Mutlak bir mücadele ve gerilim olarak özgürlüğün arzulanmasıdır bu ülkü. Ancak bu yalnızca birinin kendi özgürlüğü değildir; ötekinin, tüm ötekilerin özgürlüğünün ve dolayısıyla mutlak olarak özgürlüğün arzulanmasıdır. Hem kendim hem de başkası için bir özgürlük mücadelesi veriyor olmamdır. *Özgürlükler arası gerilim Sartre için hiçliğin tek arenasıdır.*

İyi ve kötüden, Tanrıya olan inançtan özgürleşen insanın yeni hümanizminin anlatısı Sartre'ın melodramlarının ruhuna, en derinlerine sinmiş gibidir. Özgürlüğün mutlak arayışı ve eylemin mutlak başarısızlığının trajik aralığında mevcut dünyanın sınırları ve diğerlerinin özgürlükleriyle kuşatılmış kendiliğin, biri olmanın umutsuz varoluşu. *Mezarsız Ölüler*'deki savaş esirleri ya da örgüt üyeleri, *Kirli Eller*'in Hoederer'i bu umutsuzluğu, ölüme meydan okuyan varoluşlarında yaşatırlar. Olmakta olan biri olarak varoluşun her an kendini seçmekle yükümlü olduğu ve başarısızlığın hakikatin mutlak söylemi olduğu bitmeyen bir mücadeledir, bu. *Şeytan ve Yüce Tanrı*'da mutlak özgürlüğe açılan yolda tüm olgusal sınırlar bir kenara bırakılır. Goetz burada kendini özgürlükleri için mücadele etmek zorunda olan insanların arasında bulur. Sınıf savaşları, yoksulluk ve dine karşı mücadele veren insanların en utkulu sözü oyunun sonunda beliriverir: *Tanrı öldü, yaşasın insan!*[35] Bu, Sartre'ın varoluşçu hümanizminin hüzünlü ve coşkulu sloganı gibidir.

Savaş, toplumsal eşitsizlikler, ölüm ve daha pek çok sıkıntının, acının, haksızlıkların yaşantısı insanın en büyük, en şiddetli düşmanıdır ve adeta onu yok etmeye yemin etmiş gibidir. Gerek *Altona* gerekse *Şeytan ve Yüce Tanrı* bunu derinden duyumsatırlar. Özgürlüğünün içine gittikçe daha çok batan insan varoluşu Jaspers'ın ifadesiyle "sınır durumları"nı[36] gittikçe daha çok görmeye başlamıştır. Sartre, Jacqueline Piatier ile olan bir röportajında şöyle söylüyor:

[34] Sartre, *No Exit and Three Other Plays*, s. 46.
[35] Bkz. Sartre, *Toplu Oyunlar I.*
[36] Bkz. Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

> İnsanın insan tarafından tüketilişi, bu yabancılaşma mefhumu, tüm bunların köklerinde büyüyüp gelişen metafizik kötülüğün ürünüdür. Metafizik kötülük özgürlüğe alan bırakmayacak denli her yeri ve her şeyi kuşatmıştır. O, bir lükstür. İnsan varoluşuna dair hiçbir şey anlatmaz ve insana kendine dair hiçbir şey veremez.[37]

Şeytan ve Yüce Tanrı'da Rahibin açlıktan çocuğunu kaybeden kadına neden etraflarında bu kadar çok ölüm ve sefaletin olduğunu anlatabilecek tek bir sözü, bir tesellisi yoktur. Ancak Nasti'nin bir yanıtı vardır bu olup bitene: *Her nerede zengin zenginle savaşırsa orada daima yoksullar ölür*.[38] *Kirli Eller*'de Hoederer ise tüm insanlığın yalancılar olarak doğduklarını çünkü toplumun bize kaderimizi dayatan sınıflara bölünmüş olduğunu söyler. Bu nedenle kimse *ellerindeki kirden arınamaz*.[39] Sartre burada, en büyük sorumluluğu ise yazara verir ve yazarın özgür-sorumluluğunun ağırlığına vurgu yapar. *Yazarın ellerindeki kirin hiçbir avuntusu yoktur. Çünkü yazar için mutlak huzur ya da kurtuluş/kaçış diye bir şey yoktur*. Gene *Altona*'da kapitalizm eleştirisi, sınıflı toplum yapısına yönelik eleştirisi Franz'ın babası, baba Gerlach ile verilir. Gerlach Franz'ın eylemlerinin, Franz'ın özgürlüğünün hırsızı ve katilidir. Ailesini ve soyadını korumak adına Franz'ın suçunu örtbas eder, hattâ başkalarını ele vererek oğlunu kurtarır.

Sartre'ın bazı oyunlarında özellikle son dönemde ortaya çıkan temel olgulardan biri de *kıtlık*tır. Onun *Bulantı*'yı dünyanın herhangi bir yerinde aç bir çocuğun ölümünden daha değerli görmediğini söylemesi ve hattâ *Bulantı*'nın böyle bir durum ya da dünya sorunları karşısında son derce başarısız kalacağını belirtmesi oldukça çarpıcıdır. *Bulantı*'nın dünyadaki acıya ve sefalete verilecek ne bir yanıtı vardır ne de o tüm bunlara karşı bir başkaldırıdır. Devrimin ve başkaldırının sürekli olmadığı yerde özgürlük kendini gerçekleştiremez. Mutlak özgürlük daima kendi dışıyla diğerleriyle birleşmek ister. Özgürlük, özgürlüğü arzular. Gene *Kirli Eller*'de Hoederer ve Hugo'nun uzun konuşmalarında kendi sınıfının masumiyeti imgesi ardına gizlenen entelektüellere derin bir eleştiri vardır: "Bu burjuva anarşizmi diyor Hoederer entelektüellerin eylemsizliğine uydurduğu bir kılıftır. Oysa ben, benim ellerim kirli..."[40]

Her *karar ânı*'nın kişisel değil de zamansal bir mutlaklık olduğunu düşünürsek Kierkegaard'ın söylediği gibi İsa her daim, her gün, her yer ve

---

[37] Judith Zivanovic, "Sartre's Drama: Key to Understanding His Concept of Freedom", *Modern Drama*, cilt 14, No.2, 1971, ss. 144-154, s. 150.
[38] Bkz. Sartre, *Toplu Oyunlar I*.
[39] Sartre, *No Exit and Three Other Plays*, s. 218.
[40] *Age*.

her şeyde acı çekmeyi sürdürecektir. Dünya Savaşlarının suçu, suçluluğu her gün her yer ve şeyde, her varoluşta ağırlığını duyurmaya devam edecektir. Sartre'ın *Özgürlük Yolları*'nda Hitler'in askeri olmak ya da ölmekle yüzleşme ânı gibi... Savaş, kahvaltı sofralarında, çocukların gülüşünde, başarısız aşklarda, terk edilmiş kadınlarda, aylaklıkta, şeylerin inatçı direnişinde konuşur, söyler, var olur. O, her yerde ve her şeyde akar.[41] Bundan kaçış yoktur. Dünyada olmak, belli bir zamanın, çağın ya da kendi akıp giden zamanının sorumlusu olmak, her şeyde var olmak ya da her şeyde, her şeyle yok olmaktır. Bir ağaç kökünde, pasajdaki bir camekânda kesilmiş etlerden süzülen kanda, ölü ve yaralı bedenlerin resimlerinde, çimlerin ıslaklığı ya da bekçinin yalnızlığında, kütüphane memurunun kaygan ve sıcak elinde... Her şeyde, her yerde bulmaktır kendini. Sorumluluktan kaçmaktan da sorumluyumdur. Pişmanlık ve bahaneye yer olmayan bir yaşam. Sartre için tarih bile birlikte verilmiş bir özgürlük mücadelesidir. Yapıp ettiğimiz her şey özgürlüğün açılımıdır. Özgürlük varlığın doluluğunda hiçliğin yarattığı anafordur. Doğmuş olmayı ben seçtim. Hiç var olmamaktansa bir kez varlığa gelmiş olmayı yeğledim. Bu, doğumumun her şeyde içeriliyor olduğunu anlatır. Ben her şeydeyim, dünyanın her bir köşesinde, yerinde, anlamında içerilmekteyim. Sartre, II. Dünya Savaşı'na ilişkin olarak söylediği, "bizler, hepimiz katiliz, hepimiz suçluyuz"[42] sözlerinde yükü tümüyle duyulan varoluşun ne denli sınırsız ve anlamsız olduğunu bir kez daha haykırarak insanı kendi eylemi ve hattâ tarihsel ve kolektif eylemlerin tümünü üstlenmeye yükü ağır bir çağrı yapmaktadır...

KAYNAKÇA

Detmer, David, *Sartre Explained from bad faith to authenticity*, Open Court Publishing, USA, 2008.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishing, USA, 2008.

Ireland, John, "Freedom as Passion: Sartre's Mystery Plays", *Theater Journal*, cilt 50, No 3, 1998, ss. 335-348.

Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Jones, Peter, "Sartre's Concept of Freedom(s)", *Sartre Studies International* içinde, cilt 21, No 2, Berghahn Books, New York, 2015.

Nietzsche, G. W. Friedrich, *Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, Random House, New York, 1974.

[41] Jean-Paul Sartre, *Özgürlük Yolları I: Akıl Çağı*, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 2015.

[42] Bkz. Jean-Paul Sartre, *Hepimiz Katiliz Sömürgecilik bir Sistemdir*, çev. Süheyla N. Kaya, Belge Yayınları, İstanbul, 1995.

Nietzsche, G. W. Friedrich, *Ecce Homo and The Antichrist*, çev. Thomas Wayne, Algora Publishing, New York, 2004.

Sartre, Jean-Paul, *The Condemned of Altona: a play in five acts*, çev. Sylvia ve George Leeson, Vintage Books, New York, 1963.

Sartre, Jean-Paul, *Sartre on Theater*, derleyen Michel Contat, Michel Rybalka, Pantheon Books, New York, 1976.

Sartre, Jean-Paul, *Denemeler* (Çağımızın Gerçekleri), çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Say Yayınları, İstanbul, 1984.

Sartre, Jean-Paul, *No Exit and Three Other Plays*, çev. S. Gilbert, Vintage Books, New York, 1989.

Sartre, Jean-Paul, *The Transcendence of the Ego*, çev. Robert Williams ve Robert Kirkpatrick, Hill and Wang, New York, 1991.

Sartre, Jean-Paul, *Notebooks for An Ethics*, çev. David Pellauer, The University of Chicago Press, Londra, 1992.

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, çev. Hazel E. Barnes, Washington Square Press, USA, 1993.

Sartre, Jean-Paul, *Hepimiz Katiliz Sömürgecilik bir Sistemdir*, çev. Süheyla N. Kaya, Belge Yayınları, İstanbul, 1995.

Sartre, Jean-Paul, *Nausea*, çev. Robert Baldick, Penguin Classics, New York, 2000.

Sartre, Jean-Paul, *Basic Writings*, derleyen: Stephen Priest, Routledge, New York, 2001.

Sartre, Jean-Paul, *Critique of Dialectical Reason I*, çev. Alan Sheridan-Smith, Verso, New York, 2004.

Sartre, Jean-Paul, *Toplu Oyunlar 1*, çev. Işık M. Noyan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007.

Sartre, Jean-Paul, *Özgürlük Yolları -I: Akıl Çağı*, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 2015.

Williams, Raymond, *Modern Trajedi*, çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Zvanovic, Judith, "Sartre's Drama: Key to Understanding His Concept of Freedom", *Modern Drama*, cilt 14, No 2, 1971, ss. 144-154.



Jean-Paul Sartre (1905-1980)

SARTRE'IN VAROLUŞÇULUK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİ

Ata Devrim

GİRİŞ

Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in giriş kısmında ontoloji ve epistemoloji arasındaki çekişmeye değinir.[1] Bu çekişmenin kaynağı Kant'ın "numen" ve "fenomen" ayırımıdır. "Kategorilerin[2] birliği ışığında nesne olarak düşünüldükleri sürece, görünümler" Kant tarafından "fenomenler" olarak isimlendirilir. Saltık olarak kavrayışın nesnelerine ise "numenler" denilmesi uygun görülmüştür. Fenomenler, temsillerden başka bir şey değildir ve temsiller kavrayış tarafından aşkınsal nesneye gönderilirler. Nedir bu aşkınsal nesne? Söz konusu nesne, duyusal veriden ayrı olarak düşünülemez. Dolayısıyla kendisi olarak bilginin nesnesi değildir. Yalnızca bir nesnenin mefhumu ışığında fenomenlerin temsilidir. Kategoriler, tikel bir

[1] Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Ç. Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010, s. 20.

[2] Kategoriler, kavrayışın saf kavramlarıdır. Kant'a göre duyumlar yoluyla gelen verilerden bilgi edinmemiz dört ana başlık altında toplanabilen on iki kategori sayesindedir. Dört ana başlığı saymamız gerekirse, bunlar *nitelik*, *nicelik*, *bağıntı* ve *modalite*'dir (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Max Müller, Londra: Macmillan & Co. Ltd., 1922, s. 163 vd.)

nesneyi değil bir şeyi genel bir mefhum bağlamında temsil ederler. Kavrayışın kendi sınırları nedeniyle şeyler bize ancak öznel değerlendirmemizle uygun biçimde görünürler.[3]

Peki, ama ontoloji ve epistemoloji arasındaki çekişmenin özü nedir? Ernst Cassirer şöyle diyor: "Varlık öğretisi, genel ontoloji olarak metafizik, aslında bir tek objektiflik tarzı tanır. Onun için sadece herhangi bir form içinde "orada olan" ve sabit duran, maddi veya maddi olmayan tözler vardır. Oysa akıl sistemi için sadece ve sadece aklın kendine içkin... zorunlulukları vardır ki, böyle olunca objektif geçerlik iddiaları, artık "varlık" formu içinde dile getirilemez; tersine tamamen başka ve yeni bir tip objektiflikten söz etme gereği ortaya çıkar."[4] Ontoloji; zaman, uzay, töz vb. kavramları aşkınsal kabul eder. Oysaki "uzay ve zaman içindeki objeler düzeni de deney bilgisinin ilkeleri ve koşullarından, yani nedensellik ve karşılıklı etkileşim "kategoriler"inden türer."[5] Bu durumda "nesne" olarak kavradığımız şey gerçekte bilim yoluyla edindiğimiz biçimlendirilmiş bir içeriktir. "Gerçekliğin 'kendinde' (*an sich*) ve insana ait her türlü düşünsel kavrayış tarzlarından bağımsız haliyle ne olduğu sorusu, artık hiçbir şekilde yanıtlanamaz."[6] Ontoloji böylelikle sakatlanmıştır ve yeniden ayağa kalkabilmesi, ancak fenomenolojinin katkılarıyla olası olabilecektir. İşte bu bağlam içerisinde Edmund Husserl, Kant'a karşı çıkar ve onun ortaya koyduğu ikiliği kabul etmez. Sartre'a göre de görünümün yanılgı olduğu görüşü aşıldığında görünüm yeniden olumluluk ile yüklenir. Varolan *ne ise* öyle görünür.[7] Peki, ama neden ileri gelir bu?

Eski ontoloji mikrokozmos-makrokozmos benzerliğini ileri sürebiliyordu. Sözgelimi Empedokles için algılayan ve algılanan, aynı maddelerden oluştuğundan dolayı algılamada bir yanılgı olamazdı. Burada Nicolai Hartmann'ın ontolojisine yakın duran bir ontoloji tarzı ile olguya yaklaşmak olurludur. Basitçe, varlık, varlığını sürdürmek ister, diğer bir deyişle amacı varolmaktır. Kuşkusuz, bu hiç de kolay bir iş değildir; varlık sürekli olarak başka varlıkların tehdidi altındadır ya da bu diğer varlıklar ile rekabet içerisindedir. Varlığın bu tehditleri en doğru biçimde algılaması gerekir. Evrim yoluyla bu algılama kapasitesini geliştirir. Bu algılama mükemmel olmasa bile varoluş kaygıları sayesinde mükemmele son derece yakındır. Belki bazı hayvanlarda varolmak için göz değil de yalnızca kulak gibi organlar bile yeterlidir ama üreme için en iyi eşi seçmek de gene varolma istemi ile

[3] *Age.*, s. 203 vd.
[4] Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996, s. 162.
[5] *Age.*, s. 165.
[6] *Age.*, s. 166.
[7] Sartre, *loc. cit.*

ilişkili olduğundan son derece ilkel bile olsalar estetik kaygılar da devreye girecektir. Bu durumda algı kazanılmış incelikli yetilerle geliştirilecektir. Sonuç olarak algının mükemmelleştirilmesi için yeter sayıda güdülenim söz konusudur.

Şimdilik burada duralım ve şu soru üzerinde düşünelim: Kant'a yönelik yeni "ontolojik" tepki bizi "varoluşçuluk" açısından ne kadar aydınlatabilir? Felsefe tarihi gerçekte bir tepkime zinciri olarak da okunabilir ve bu bağlam içerisinde varoluşçuluğun ne gibi bir düşünce tarzına yönelik bir tepki olarak ortaya çıktığı araştırılmalıdır. Cassirer'in yorumuna göre Kant, felsefeyi bilime bağlar. Felsefe önceliğini yitirmiş, genel anlamda bize felsefe tarafından bir metafizik sunulması gibi bir olasılık ortadan kalkmış ve kendisinden ancak bilimlerin metafiziği olmak gibi bir görev üstlenmesi istenmiştir.[8] Husserl işte buna tepki olarak bilimlerin temellendirilmesinde felsefenin bağrında yetişen mantığın söz sahibi olduğu görüşünü dillendirmiştir. Onun çok iyi bilinen amacı ise fenomenolojinin herkesçe bir bilim dalı olarak benimsenmesi idi. Kant şu "bilim fetişizmi" dediğimiz şeye kapılabilirdi ama Husserl'i izleyen kuşak, bilimsel pratiğin kötücül sonuçlarına tanık olduktan sonra aynı yanılgıya düşmeyecekti. Bilimin ideolojik izler taşıdığı ya da ideolojilere kulluk edebileceği türünden görüşler güç kazandıklarında Aydınlanma Çağı'na olan hayranlık da sorgulanmaya başlandı. Ne var ki, bilimin *kendi* ideolojisi olduğu şeklindeki argümanlar, bilimin hizmet ettiği asıl ideolojiyi kavramak yönündeki çabaları baltalamış oldu.

Burada birden çok amacımız olduğu, dolayısıyla çok cepheli bir tartışma yürüteceğimiz dikkatli bir okur açısından çoktan açık hale gelmiştir. Kuşkusuz, tartışmanın merkezinde bilim ve mekanik dünya görüşünün olduğu unutulmaz ise amaçlarımız ve bunlara bağlı olarak yürütülen tartışmaların birbirleriyle ilişkili olduğu görülebilir. Öncelikle irade-özgürlük ilişkisinin kabulü üzerinden felsefi söylemdeki tarihsel değişimi, batılı düşünürlere değinerek kısaca serimleyeceğiz. Bu serimleme ile Aydınlanma Çağı'nda bilimlerin yükselişinin felsefi görüş eksenini nasıl dönüşüme uğrattığını göstereceğiz. Tüm bu dönüşüm sürecinde Sartre'ın "varoluşçu" felsefe ile nerede konumlandığını saptamaya çalışacağız. Tam da onun felsefesinde olduğu gibi varoluşçuluğun geçmiş ile ilişkisini ve gelecekte ne gibi bir rol üstlendiğini aydınlatmayı arzuladığımızı söyleyebiliriz. Bunu izleyen kısımda, Max Weber'in bilim ile birlikte görülen dönüşüme yönelik tepkisinden hareketle birtakım ideolojik söylemler ile nasıl bir dünya inşa edildiğine kısaca değineceğiz.

[8] Cassirer, *age.*, s. 167.

İRADE, AKIL VE ÖZGÜRLÜK SÖYLEMİNİN DEĞİŞİMİ

İrade, genellikle iki biçimde açığa çıkar. Birincisi, birey, dışsal ve içsel ayartmalara karşı kendisini sakınma gibi davranışlarla koruyarak iradesini sergiler. İkincisi, tüm engellere karşın belirli bir davranışı sergileme konusunda kararlılık gösterir. Birincisinde birey daha çok edilgen kalma, tepki vermeme, konumunu koruma, uzaklaşma davranışlarını tercih eder. Bu nedenle buna "edilgen" irade diyebiliriz. İkincisi, diğerine göre etkin bir ilerleme sürecine işaret eder. Bu nedenle bu irade biçimi için "etkin" terimi uygundur. Her iki irade biçiminde de çaba, başarı ve direnç gibi kavramlar ön plandadır.

Aristoteles, irade-dışı davranışların kaynakları olarak dışsal baskı ve cehaleti gösterir. Bu, gene de dışsal baskıya uymamız gerektiği anlamına gelmez. Filozofumuza göre baskıya karşın kötü ya da çirkin şeyleri yapmak yerine ölümü seçmemiz en iyisidir ve biz bu biçimde de irademizi ortaya koymuş oluruz. Cehalette ise insan bir şeyi isteyerek yapar ama eyleminin sonuçları üzerine ya yeterince düşünmemiştir ya da ortaya çıkabilecek sonuçlar konusunda yanlış bilgiye sahiptir. Sonucun gerçekte beklediği gibi iyi değil de kötü olduğunu deneyimlediğinde pişmanlık duyar ki pişmanlık, cehaletin varlığına işaret eder. Öngörü hatası nedeniyle duyulan pişmanlık, bireyin gerçekte böyle bir sonucu arzulamadığının en önemli göstergesidir ve aynı zamanda bu sonuca bireyin *istemeyerek* neden olduğunu kanıtlamaktadır. Bundan dolayı Aristoteles, istenerek yapılsa bile her eylemin bir seçime dayandığı gibi bir görüşe katılmaz; amaçlanan şeyler yalnızca akıl yoluyla seçilebilirler. İşte bu bağlam çerçevesinde Aristoteles akıl ve iradenin özdeşliği savını ileri sürer. Aklın varlığı, öz-denetimin varlığını güvence altına alır. Ancak ve ancak öz-denetimin söz konusu olduğu durumlarda bir şey amaçlandığında birey seçim yapmış olur. Tutkularına egemenlik bağışlamış bireylerin seçim yaptıkları söylenemez. Birey aklı rehber kabul ederek seçim yaptığında kendi sınırlarının farkındalığına sahip olarak seçim yapmış olur. İstem, yalnızca amaç ile ilgilenirken, seçim, gerçekte araçların seçimidir.[9] Burada şu belirtilmelidir: Aristoteles'in eylem teorisinde birden fazla katman iç içedir. Eylem, araçların seçimi bakımından akla dayanan rasyonellik özelliğini açığa vururken, amaçların seçiminde rol oynayan öz-denetim ile de temel aldığı ahlâki boyutu belirgin biçimde sergiler. Max Weber, bu katmanları belirli bir incelikle "amaç-rasyonel" ve "değer-rasyonel" eylem biçimleri olarak birbirlerinden ayırmıştır. Aristoteles'te olduğu gibi katmanların iç içe geçişini ise "pratik rasyonellik" kav-

[9] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 55-9.

ramı kapsamında ele almıştır. Bu sonuncu eylem tipinde, araçların seçimi belirli normlar tarafından kısıtlanmaktadır.

Seçim, ayrıntılı düşünme sonucu alınan karardır. Bundan dolayı, öncesinde üzerinde derinlemesine düşünülen hem iyi hem de kötü nitelikli eylemlerden sorumlu tutulmamız yerindedir. İyi ya da kötü olmak insanın elindedir. İradeyi zayıflatan alkol kullanımı, ceza almamak için öne sürülebilecek bir neden değildir; alkol almak bireyin seçimidir.[10] Metinde ıradenin açık olarak değil ama örtük olarak varlığını bu kez "etkin" olarak duyurduğu söylenebilir. Demek ki, filozofumuza göre irade, kendisini bilinçli eylemlerde ortaya koyar. Aristoteles "edilgen" iradeye de önem verir. Bu irade biçiminde de birey aklın sınırları içinde kalarak görüşlerinde değişikliğe gitmez. Herkesin iradeleriyle kaçındıkları şeylere teslim olan bireyler, zayıftırlar. Çok büyük acılar karşısında iradelerini yitirenler ise hoş karşılanmalıdır. Hazza düşkün bireylerin durumu ise öz-denetim güçlükleri yaşayan bireylerin durumundan daha vahimdir.[11]

Ortaçağ filozofu Aquinolu Thomas (1922: 135) ilk olarak iradenin neyi arzuladığını saptamak istemiş ve zorunlu şeyleri arzuladığımızda gerçekte iradenin bunda hiçbir payı olmadığı sonucuna ulaşmıştır. İrade, eylemlerimize kendimizin yön verdiği anlamına gelir.[12] Bu argümanda Aristoteles'in irade ile seçim arasında kurduğu ilişkinin izlerini görebiliriz. Zorunlu gereksinimlerimiz için bir seçim yapmak durumunda değilizdir. Söz konusu gereksinimler üzerinde herhangi bir etkimiz olamaz. Dolayısıyla bunlar üzerinde bir egemenliğimiz yoktur. Gene Aristoteles gibi Thomas da akıl ile özgür irade arasında bır ilişki kurmuştur. Hayvanlar şeyleri içgüdüsel olarak değerlendirirler. İnsan ise bir şeye erişilmesi ya da bir şeyden kaçınılması konusunda aklını kullanarak bir yargıya ulaşır. Hayvanlar için bir şey her zaman ve her yerde kaçınılması gereken ya da ulaşılması gerekendir. İnsan ise yargıda bulunarak kaçınılması gereken şeyin kimi zaman elde edilmesi gerektiği gibi bir sonuca ulaşır. Dolayısıyla insan rasyonel olduğu için özgür iradeye sahiptir.[13] Yöneldikleri amacın bilgisine sahip oldukları için öznelerin bu yönelimi iradî bir eylemdir. İrrasyonel hayvanlar ise ortaya iradî bir eylem koyamazlar. Rasyonellik, insanın amaç ve araçlar arasında ilişki kurma becerisiyle kendisini sergiler. Amaca ilişkin bilgi ne kadar net ise eylem de o kadar iradîdir.[14] Aquinolu Thomas, iradenin amaç

[10] *Age.*, s. 63-5.

[11] *Age.*, s. 159-162.

[12] Thomas Aquinas, *Summa Theologica: Part I-II*, çev. Fathers of the English Dominican Province, Londra: Burns Oates & Washbourne Ltd, 1922, s. 135.

[13] *Age.*, s. 148.

[14] Thomas Aquinas, *Summa Theologica: Part II-I*, çev. Fathers of the English Dominican Province, Londra: Burns Oates & Washbourne Ltd, 1927, s. 87-91.

ile ilgilendiğini, seçime dayandığı için özgür iradenin ise bu amaç için seferber edilen araçlarla ilgilendiğini öne sürer.[15]

Aquinolu Thomas için cehalet, Aristoteles'te alkol kullanımının bir tercih olması gibi, bilinçli olarak amaçlanmış ve istenmiş ise iradîdir. Bunun anlamı bireyin cahil kalmak için direnç göstermesi ya da çaba sarf etmesidir. Bu durumda arzu edilen cehaletten kaynaklanan her türlü eylem, birey sorumluluktan kaçmak için cahil kalmayı tercih ettiği için, irade-dışı sayılamaz.[16] Son olarak, edilgin-etkin irade ayırımına gelince, ilk başta Thomas yalnızca etkin iradeyi tanır; ona göre *irade kendisini mutlaka bir eylem* ile dışavurur.[17] İlerleyen sayfalarda ise iradenin kendisini eylem yanında eylemsizlik ile de sergileyebileceğini kabul eder. Sözgelimi bir birey acı çekme isteğiyle pasif kalarak bir şeye katlanma yolunu tercih ederken de ortaya iradesini koymuş olur.[18] Kuşkusuz, iradî pasiflik de bir eylem biçimidir.

René Descartes, Aquinolu Thomas gibi, iradeyi seçim yapabilme yetisi olarak tanımlamayı uygun görür. Buna karşın, iradenin rastlantısal ya da keyfî seçimlerle kendisini sergilediği konusunda Thomas'tan ayrılır. İrade daha çok belirli bir amaca doğru ilerleme, dolayısıyla bir kararlılık tutumu ile kendisini duyurur. En üst düzeyde bir özgürlükten söz edebilmemiz ancak tutarlı bir yönelimin varlığı sayesinde olası olabilir. Tanrının yönlendirmeleri, özgürlüğü tehdit etmek yerine onu teşvik etmektedir. Sonuçta Tanrı tarafından verilen anlama yetisi, insanın hatalardan ve bu hataların doğurduğu kötü seçimlerden sakınmasını sağlar. Anlama yetisi Tanrının bir hediyesi olduğu için hata ancak ve ancak iradenin anlamadığı şeylere yönelmesi nedeniyle olasıdır.[19]

Descartes, Tanrının her yönüyle mükemmel olduğu, insanın ise sınırlı yetilerle donatıldığı sonucuna ulaşır.[20] İnsan doğasının sınırlılığı, filozofumuzun çağdaşı Francis Bacon tarafından ideolojik bir söylem inşa etmek için uçlaştırılmıştır. Bacon, aklın bilgi edinme açısından tek başına yeterli olmadığını, bilginin hacim olarak genişlemesi için insanın araçlara gereksinimi olduğunu iddia etti.[21] Böylelikle Ortaçağ'da yüceltilen akıl, modernitenin başlangıcından itibaren yetersizlikle itham edildi. Aralarındaki ilişki dikkate alınırsa akıl ile birlikte iradenin de hor görüleceği kesindi. İnsanın

[15] *Age.*, s. 154.
[16] *Age.*, s. 102-3.
[17] *Age.*, s. 92-3.
[18] *Age.*, s. 97.
[19] René Descartes, *Meditations*, çev. Desmond M. Clarke, Londra: Penguin Books, 2010, s. 36-9.
[20] *Age.*, s. 135.
[21] Francis Bacon, *Novum Organum*, New York: P. F. Collier & Sons, 1902, s. 11 vd.; Madeline M. Muntersbjorn, "Francis Bacon's Philosophy of Science: Machina Intellectus and Forma Indita", *Philosophy of Science*, cilt 70, No. 5, s. 1137.

öz-yeterliliğine ilişkin uyandırılan kuşku ve araçlara gereksinimi olduğu inancı, bilimsel ilerleme yanında, yetersiz insanın kendisini tamamlanmış hissetmesi için çeşitli mallar tüketmesi gerektiği söylemine de destek oluyordu. Tüketim toplumu yaratmaya ya da diğer bir deyişle, piyasa hacmini genişletmeye adanmış ideolojik girişim böylelikle "bilimsel" olarak temellendiriliyordu. Bu tür bir girişime karşı oluşacak direnç de teorik eksende iradenin değerden düşürülmesi yoluyla bozguna uğratılabilirdi.

İrade ile derin düşünme arasında ilişki kurma geleneğini sürdüren Thomas Hobbes (1985: 126-7) derin düşünmeyi fayda-zarar ilkesi temelinde ele alır. Bu temellendirmeye göre aklın işlevi şeylerin faydalı ya da zararlı olduğunu saptamaktır. İrade de bu bağlam içerisinde derin düşünme sonucunda faydalıya yönelme ve zararlıdan kaçınma eylemlerinin ortaya koyulmasıdır.[22] Burada hemen dikkatimizi çeken gözden kaybolan eylemsizlik tercihi ya da edilgen iradedir. Bu yüzyılın düşünürleri etkin olmak ile öylesine meşguldürler ki eylemsizlik gibi bir alternatifi dillendirmemektirler bile. Diğer bir nokta, aklın fayda-zarar ilkesine indirgenmesinin özgürlüğün ortadan kaldırılması için yeterli olmasıdır; Hobbes'a göre özgürlük sandığımız şey, gerçekte korku ve gerekliliklere göre ortaya koyduğumuz eylemlerden ibarettir.[23] Görüldüğü gibi, akıl ile irade arasındaki ilişki nedeniyle birinin yetersizliğine yönelik ideolojik kabul beraberinde diğerinin çöküşüne yol açmıştır. Akıl ile birlikte irade de pozitivist mekanik-nedensel bir bağlam içerisinde ele alınmıştır. Söz konusu bağlama uygun olarak Benedict Spinoza iradenin bir nedeni olduğunu, dolayısıyla özgür değil gerekli iradeden söz edebileceğimiz konusunda ısrarcıdır.[24] Gene de Hobbes'un tersine saf arzu ve irade arasında bir ayırıma gitmeyi gerekli görür. Spinoza'ya göre varlıklar varolmak için çaba gösterirler. Söz konusu çaba yalnız akıl ile ilgili ise buna "irade" denilmelidir. "Arzu" ise hem akıl hem de beden ile ilgilidir.[25]

David Hume maddeyi bağlayan yasalar olduğu gibi insan doğası ile ilgili de yasalar olduğunu savunur. Sözgelimi, insan her zaman topluma gereksinim duyar. Farklılıklarına karşın toplumlar çeşitli özdeş davranışlar sergilerler ve bu davranışların özdeşliği ile gerekliliğin varlığı kanıtlanmış olur. Spinoza gibi Hume da özgür iradenin varlığını reddederek gereklilik zincirlerinden kaçamayacağımızı ileri sürer. Bununla yetinmeyen Hume, insani arzuların sabit olduğunu iddia eder.[26] Kendisini ancak meta tüketi-

[22] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londra: Penguin Books, 1985, s. 126-7.
[23] *Age.*, s. 262-3.
[24] Benedict Spinoza, *Ethics*, çev. W.H. White, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2001, s. 30.
[25] *Age.*, s. 106-7.
[26] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 2007, s. 258-262.

miyle tamamlayan insan prototipinin şimdi de bu eksikliği gidermek için birtakım yasaların hükmü altında olduğu görüşü böylelikle güç kazanmıştır. Hume'un güdü ve eylem arasında kurduğu sıkı ilişkinin gerçekte bağlı olduğu ideolojik söylemin bir ürünü olduğu söylenebilir.

Kant'ın kavramlarıyla görüşlerini dillendirmeyi tercih eden Arthur Schopenhauer (1969: 110-4) irade dışındaki her şeyin görüngü ya da temsil olduğunu öne sürer. Böylelikle Kant'ın sözünü ettiği "kendinde-şey" iradeden başka bir şey değildir. Dolayısıyla onun bilgisine ne zaman istersek ulaşabiliriz. Bu bilgiye de kendimize yönelik farkındalık yoluyla erişiriz. Schopenhauer'ın "irade" ile sözünü ettiği şey doğadaki güçleri (*force*) de kapsamı altında barındırır.[27] Bu durumda, Leibniz gibi Schopenhauer'ın da doğanın içerdiği mekanik nedensel ilişkileri ile insan iradesi arasında bir fark görmediği söylenebilir ki o, Hume ve ondan önce gelenlerin "gereklilik" argümanını yineler.

Sartre'da "Özgürlük" Kavramı

Sartre, eylemin yönelimselliği üzerinde durarak Weber'e yaklaşır. Aynı zamanda eylemin dünyayı dönüştürme ve bir amaç için gerekli araçlara sahip olma anlamına geldiği şeklindeki görüşleri de gene bize ünlü sosyoloğu anımsatır. Araçlardan oluşan "aletsel bütünlük" ise Heidegger'e götürür bizi. Eylemin bilinçli bir yönelim olduğunu ileri sürdüğünde, görüşlerinde bir kararlı-olma-tutumu olarak iradenin içkin olduğu söylenebilir. Yönelim, bir niyete işaret eder. Niyet de henüz varolmayan bir tasarımın geliştirildiği anlamına gelir. Eylemi önceleyen bir tasarım var ise "edim" söz konusudur. Tasarım ile bilinç, varlıktan uzaklaşır ve varlık-olmayanın alanına girer. Gene tasarım, başka bir dünyanın olası olduğu düşüncesi ile bizi kuşatır. Varolmayan dünya, varolan dünyanın ızdıraplarını daha da çekilmez kılar.[28]

Dünyayı değiştirme tasarımı ve pratiği hem Weber hem de Marx'ta belirli bir iradenin ortaya konulmasını gerektirir. Sartre, irradeden önce gelen bir bilinçlilik durumunu ön koşul olarak öne sürer. Buna göre öznelerin öncelikle varolan dünyanın doğurduğu ve büyüttüğü ıstıraplara katlanma davranışından vazgeçmeleri, dolayısıyla varolan dünyayı meşru görme çaresizliğinden kurtulmaları gerekir.[29] Weber ve Sombart'ın görüş alanlarında kapitalizmi harekete geçiren bilinçsiz güçler değildi. Tersine kapitalizmi önceleyen bir tinin varlığından söz ediyorlardı. Weber'e göre en

[27] Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, çev. E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1969, s. 110-4.
[28] Sartre, *op. cit.*, s. 551-2.
[29] *Age.*, s. 553.

azından başlangıçta bu tin, Protestan ahlâkı ile iktisadi etkinliklere yön vermişti. Daha sonra bu ahlâkın yerini "üretim fetişizmi" aldı. İradî olarak başlayan iktisadi ve sosyal hareket yerini tamamen irade-dışı bir sisteme bıraktı. Marx'ın yaklaşımında Weber ve Sombart'ta olduğu gibi bir tinin olup olmadığına kuşkuyla bakılır. Bu yaklaşımda başta ilerici kabul edilen burjuvazinin, kendi kendisini genişletme istemi ile karakterize edilen sermaye karşısında bilinçsizce diz çöküşünden söz edilir. Dolayısıyla hem Marx hem de Weber'de tinin çöküşü resmedilir. Bu çöküş, iradenin yitirilmesine dayandırılır. Weber, bizleri karamsar görüşleri ile demir kafese hapsederken, Marx, tinin yeniden yükselişinin olası olduğunu muştularken bunun da ancak irade ile olası olabileceğini öne sürer.

Yeniden iradenin ön koşulu olarak bilinçliliğe geri dönelim. Karl Mannheim'a göre öznel deneyimler paylaşıldığında bir sınıf bilinci için gerekli koşullar sağlanabilirdi. Sartre için iktisadi koşullar kendiliğinden yeterli değildir. Öznenin geçmişin ön kabullerinden kopması gereklidir.[30] Gerçi Marx ve Engels için de bu böyleydi; onlar için de koşullar yanında ön kabuller de belirleyici etmenlerdi.[31] İşte bu noktada, Sartre, bu yönde sağlam adımlarla ilerlerken birdenbire özgür iradeyi savunanlara sataşma gereğini duyar: Her eylem amaçlı ve yönelimlidir. Diğer bir deyişle, her eylemin ardında bir güdülenim vardır. Hiçbir taraf tutmama isteğiyle deterministlerin karşısına da dikilir Sartre: Önemli olan güdünün güdü olarak duyumsanmasıdır. Bu ne anlama gelir? Edim, neden ve amaç üçlüsü ele alındığında, edimi neden belirlemez, amaç ve nedeni belirleyen edimdir ve "edim özgürlüğün ifadesidir."[32] Özne, özgürlüğünü ancak edimi yoluyla kavrayabilir.[33]

Öznenin ediminden yola çıkarak onun özgürlüğü nasıl kavranabilir? Heidegger'in ontolojisinde bütün varlıklar için bir "henüz-değil" durumu söz konusudur. "Tamamen gerçekleşme" ile ölüm diğer varlıklarda birlikte meydana gelir ama Dasein'ın "tamamlanmış" olması tamamen onun kendi çabasına bağlıdır. Dasein ölümden önce de bu tamamen gerçekleşme'ye erişebilir ya da erişemeden ölebilir.[34] Bu çaba, her biçimde bir zamansal boyutu analize davet eder. Özne, gerçekleşmeyi bekleyen amaçları için daima geleceğe yönelik öngörüler geliştirmek durumundadır. O, her ne kadar şimdi'de etkinlik gösterse de, onun için ara verdiğinde başını kaldırıp ba-

[30] *Age.*, s. 554.
[31] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, 2018, s. 34.
[32] Sartre, *op. cit.*, s. 555.
[33] *Age.*, s. 557.
[34] Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell. Publishing, 2004, s. 288.

kışlarını diktiği bir ufuk söz konusudur. Bu çift boyutlu zamansallık duygusal yaşantısında da kendisini duyurur: Şimdi'nin hüznü ya da mutluluğu ve geleceğin vaat ettiği umutsuzluk ya da umut. Sartre'a dönersek, o, gerçekleşmeyi devrimci bir dünyayı dönüştürme eylemi ile ilişkilendirir. Heidegger'de yanıtsız kalan Dasein'ın hangi durumlarda kendisini tam olarak gerçekleştiremeden öldüğü sorusudur. Sartre da, gördüğümüz gibi, öznelerin bilinçlenmede deneyimledikleri eksiklikleri neden olarak gösterir. Peki, ama bilinçlenmenin önündeki engeller nedir? Marx ve Engels, burjuvazinin kendi ürettikleri sistemi her zaman ve her yerde geçerli olan evrensel yasa iddialarıyla meşrulaştırdıkları ideolojik söylemlerini sorumlu tutmuşlardır. Sartre ise neden olarak "kaygı" dediğimiz evrensel duyguyu öne sürer.[35] Böyle bir neden ileri sürmesinin gerekçesini ileride tartışacağız.

Sartre'ın düşüncesinde insan olarak özne, özgürlüğe mahkûm bir varlıktır.[36] Dolayısıyla özgürlük, bir zorunluluk olarak belirir. Sartre böylelikle Aristoteles'in bazılarının köle olmak için doğdukları şeklindeki çıkarımını tersine çevirir. Ama burada yanıtlanması gereken soru neden özgürlüğün özne için bir zorunluluk olduğudur. Her zaman bir "henüz-değil" durumu söz konusu olduğundan özne, hem varlığı hem de özü terk edebilir.[37] Geleceğin ufkuna göz diktiğinde şimdi'de varolan ne varsa onları hiçlemiş olur. Gene aynı ufukta kendisi de dönüşüme uğrayacağından dolayı, şimdiki özünü hiçlemiş olur. "İnsan-gerçekliği *yeterince olmadığı* için özgürdür, durmadan kendi-kendisinden koparıldığı ve olmuş olduğu şey olduğu ve olacağı şeyden bir hiçlikle ayrıldığı için özgürdür."[38] [İtalikler yazarın – A. D.]

Felsefesinin ana hatlarını inşa ettikten sonra Sartre, Descartes'a döndüğünde onda iki eğilimi birlikte görür: Descartes özgür iradeyi kabul etmektedir ama bilincin içeriğini bulandıran "ruhun tutkuları" ile de determinizmi yeniden sahneye davet etmektedir.[39] Gene de Descartes, onların tamamen denetlenemez şeyler olmadıklarını savunmuştur. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Descartes'ın işlediği asıl kusur, insan aklını "eksikli" bir şey olarak kabul etmesidir. Sartre bunu görememiştir; o; akıl ve irade arasında felsefe tarihi boyunca kurulan köklü ilişkiyi kavrayamamıştır. Buna ek olarak Heidegger'in Descartes'ın felsefesinde ontolojik boyutta bir edilgenlik saptadığı o parlak anlardan birini de es geçmiştir. Heidegger'in belirttiği gibi Descartes'ın varlık sorununu ele alışı ve bu soruna getirdiği felsefi çözümleme, insanın "şeyler" karşısındaki edilgenliğini bir hareket noktası

[35] Sartre, *age.*, s. 555.
[36] *Age.*, s. 558.
[37] *Age.*
[38] *Age.*, s. 559.
[39] *Age.*, s. 560.

olarak ele alır. Uzam, şeylerin insan tarafından ne kadar kıpırdatıldığı ya da farklı hızda yol almalarına ilişkin deneyimin sonucudur. Heidegger, Dasein'ın ilgisine/gereksinimine göre düzenlenmiş ve kullanıma-hazır olanlardan oluşan bir "âlem" kavramını önerir. Dasein'ın uzaysallığı diğer varlıklardan farklıdır; Dasein'ın uzaysallığı, onun etkinliğindedir ve bu etkinlik, kullanıma-hazır olanları, kendi ilgisine göre "âlem"in çeşitli yerlerine yerleştirmesidir. Kullanıma-hazır olanlar birbirleriyle ilişkilendirilmişlerdir ve bu ilişiklerden oluşan bütün, bu "âlemi" oluşturur. (Sartre'ın "aletler bütünü" dediği şeydir bu.) Dasein'a ait olan "dünyada-olmak", kullanıma-hazır olanlara bu "âlem" içerisinde yer vererek onlara "dünyalık" özelliğini vermiş olur. Dasein "uzay" kavramını kendi uzaysallığından türetmiştir.[40] Sonuç olarak, Sartre, bu bağlam içerisinde Heidegger'in argümanlarından faydalanabilirdi. İmdi, Dasein, kendi iradesiyle ve bu iradenin yönettiği edimlerle dünyaya egemen olur ve kendi edimleriyle kurduğu bu dünyada kendi iradesinin ve özgürlüğünün bir yansımasını görür. Sartre'ın böylece edimde kendisini gösteren özgürlük olarak betimlediği şey açıklık kazanabilirdi.

İrade kavramı üzerinde yoğunlaşan Sartre, onun kendi başına bir amaç ortaya koyamayacağını belirtir. İrade, "birtakım amaçlar karşısında üzerine düşünülmüş karar olarak ortaya konur."[41] Ne var ki, Sartre'ın buradaki argümanına şöyle karşı çıkmalıyız: Karar almak değildir irade, tersine o ancak kendisini pratik içerisinde duyurur, *id est*, Descartes'ta gördüğümüz gibi, irade, edimler yoluyla *karar*lılık göstermektir. Diğer bir deyişle, alınan karar üzerinde ısrarlı bir çaba ile açığa vurur kendisini. Sartre yalnızca araç-amaç kategorileriyle düşünmekte ve *henüz* Talcott Parsons'ın eylem teorisinde koşullar ve potansiyel araçlardan oluşan "durum" ile ilgili hiçbir şey söylememektedir. Koşulların maddi varlığı, direnci ve genel olarak çabayı gerektirir. Sartre, ilerleyen sayfalarda kararlılık tutumuna ancak örtük olarak değinir: "...şu ya da bu edimi yerine getirmeye somut olarak karar verecek olmakla kalmayız, ayrıca bir gün önce karar verdiğimiz eylemleri yerine getirmek ya da angaje olduğumuz girişimleri de sürdürmek *zorundayız*..."[42] [İtalik benim. – A. D.] O zaman özgürce karar verdiğimizde bile verdiğimiz karar bize kendisini bir zorunluluk olarak dayatır. Artık bizi bekleyen süreç bağlayıcı niteliktedir. Böyle bir ikilemin nedeni Sartre'ın iradeyi bir etkin-olma durumu olarak görmemesinden kaynaklanır. Çabanın çağrıştırdığı belirli bir karar ya da amaç uğruna direnç gösterme özgürlüğü böylece gözden yiter. O zaman öznenin geçmiş tarafından belir-

[40] Heidegger, *op. cit.*, s. 126-147.
[41] Sartre, *op. cit.*, s. 562.
[42] *Age.*, s. 570.

lenmediği, tersine onun geleceğe uzanmış zamansal bir proje olarak özgür olduğu savı[43] da köksüz kalır.

İşte bu bağlam içerisinde şöyle bir sorunun sırası gelmiş demektir: Kendi kendisine belirli ilkeleri "nihai amaç" olarak ortaya koyan Kantçı özne, Sartre'ın dokuduğu sofistike örtü altında şu âna dek saklanmayı başarabilmiş de şimdi mi ortaya çıkmaktadır? Şöyle der Sartre: "...insan-gerçekliği, bizatihi belirişiyle ve belirişi içinde kendi varlığını kendi amaçları aracılığıyla tanımlamaya karar verir. Şu halde varlığımı belirginleştiren ve benimki olan özgürlüğün kökensel fışkırmasıyla özdeşleşen şey, *nihai amaç*larımın ortaya konmasıdır."[44] [İtalik benim – A. D.] Ne Kant'ın ahlâk yasası ne de Parsons'ın normlarıdır burada sözü edilen; Sartre özgürlüğü, tutkular ve iradeye karşı açılmış bir savaş olarak görmemektedir. O şöyle devam eder: Özgürlük, irademizin ve "tutkularımızın varoluşundan başkaca bir şey değildir..."[45] Parsons, bu tip bir yaklaşımı "hedonist" ya da "faydacı" olarak damgalamaktan çekinmezdi ama konumuz bu değil. Bizi şimdi ilgilendiren "durum" denilen şeydir. Amaç, ister belirli değer ve normları hayata geçirmek, isterse tutkuları doyurmak olsun, çaba açısından bir fark yoktur. Sartre'ın metninde sıra "durum" kavramına geldiğinde, o ilginç bir biçimde, öznenin direnci olarak iradeyi görmek yerine öznenin karşısına dikilen dünyanın direndiğini söyler.[46]

Edimin sonucu ya da başarılı olup olmamakla ilgilenmez Sartre; onun felsefesinde "yapabilmek" değil "istemek"tir önemli olan. Öznenin kendisine ilişkin projesinin pratikte yer bulmasından çok bu "projelendirme" ya da proje üretme etkinliğini yöneten istemle ilgilenmemiz daha doğru olacaktır. Genellikle engelleri aşabilmek yetisi olarak görülmüştür özgürlük. Oysaki bu tamamen hatalı bir yaklaşımdır.[47] Buradaki argümanlar sonucunda irade ile doğrudan bağlantısı olan "çaba" ve direncin önemsizleştiği açıktır. Dünyayı dönüştürmenin yerini şimdi dünyayı dönüştürme istemi almıştır. Peki, tamamen pes mi edilecektir? Girişimler sürecek midir? Eylemde değişikliğe gidilerek alternatif yollar mı aranacaktır? Bu noktada Sartre bizi bir belirsizlikle baş başa bırakır.

Filozofumuzun izlediği düşünce zinciri, onu diyalektiksel bir argümana götürür: Durumu oluşturan koşullar olmadan özgürlük anlaşılamaz. Ona göre "insan kapatılmadığı bir hücreden kaçamaz."[48] Bunun anlamı durumun kendiliğinden özgürlük istemini uyarması mıdır? Böyle bir belirleni-

[43] *Age.*, s. 573.
[44] *Age.*, s. 563.
[45] *Age.*, s. 563.
[46] *Age.*, s. 608.
[47] *Age.*, s. 609.
[48] *Age.*, s. 611.

mi Sartre çoktan "istemek-olarak-özgürlük" ile kapı dışarı etmiştir. Sözgelimi kapatılmaya karşı bireyler farklı tepkiler verirler. Kimisi kaçmak isterken, kimisi de cezasını çekmeye razı olur. Kuşku yoktur ki, zindana razı olan kaçma çabası içerisine girmemeye özgürce karar vermektedir. Özgürlüğe ilgi duymamak ya da kendi etik kaygıları nedeniyle cezayı çekme gerekliliğini özgürlüğün önüne koymak da özgürce yapılmış bir seçimdir. İlginçtir ki, özgürlüğü hiçlerken de özgürüzdür.

Sonunda Sartre'ın "durum" kavramının Parsons'ın kavrama –sosyologlar William Isaac Thomas ve Florian Znaniecki'nin esiniyle– kazandırdığı son biçimiyle aynı olduğu anlaşılır: Özne, amacı özgürce ortaya koyar "ve şeylerin durumu da bu amaca göre tehditkâr ya da uygundur."[49] Kuşkusuz, felsefe, sosyolojinin yetindiği şeyin ötesini görmek ister. Durumu oluşturan nesnelerin engel ya da araç olması öznenin kendisi için belirlediği amaç tarafından belirlenir. Sartre'ın verdiği örnekte, bir kaya, yalnızca manzarayı izlemek isteyen ile bu kayaya tırmanmak isteyen açısından farklı bağlamlar içerisinde konumlandırılır. Kaya, ona tırmanmak isteyen için bir engeldir. Manzaradan zevk almak isteyen için ise onun zevkine katkıda bulunan bir araçtır.[50] Bu iki farklı isteği de gerçekte çaba gösterme açısından ayırabildiğimiz Sartre'ın gözünden kaçmıştır. Çaba ile başarı arasındaki ilişki de gene aynı örneğin yardımıyla aydınlatılabilir. Manzarayı zevkle seyretmek isteyen, sonuçta çaba göstermediği için ediminin onu başarıya götürdüğü gibi bir çıkarımı gülünç bulacaktır. Kayaya tırmanmak isteyen kayaya tırmanma amacı için belirli bir çaba göstermek zorundadır ve çaba başarı gibi bir sonuç doğurur. Ama gördüğümüz gibi Sartre, başarı kavramı ile de ilgilenmez.

Başarı ve başarısızlık alternatiflerinin yokluğu ilerledikçe daha önemli sorunlara yol açar. Sartre'a göre durum, yalnızca niyet ve amaç yoluyla özgürlükle ilişkili değildir. Geçmişten gelen birtakım edinimler ve yokluklar da belirleyicidirler ama bu edinim ve yokluklar gene öznenin kendi özgür seçimlerinin ürünüdürler. Sartre belli ki geçmişin belirleyici olması gibi bir gerçekten rahatsız olmuş ve dahası psikanalizi de önceki sayfalarda bu açıdan eleştirmiştir ki pek kötü bir manevra ile birey'den tür'e geçiş yapar. Heidegger'in yukarıda sözünü ettiğimiz uzaysallığın ontolojik kurulumuna başvurarak insan-gerçekliğinin nesnelere yer kazandırdığını ileri sürer.[51] Bir anda tekil insandan evrensel düzeyi kuşatan insan-gerçekliğine geçeriz. Amaç, ikilemlerin üstünü örtmektir. İmdi, Sartre'ın kaya örneğine dönersek, ona göre, idmanlı biri için kaya önemli bir engel değildir. Cılız

[49] *Age.*, s. 613.
[50] *Age.*, s. 614.
[51] *Age.*, s. 616.

ya da idmansız biri için ise çok önemli bir engeldir.[52] Acaba buna karşın idmansız özne güç de olsa tırmanmayı başarabilecek midir yoksa bu tamamen olanaksız mıdır? Sartre'ın kaçındığı ilk soru budur. Kaçınmasının nedeni engel aşılamadığında ortaya çıkan başarısızlıktır. Dolayısıyla özgür istemin arzusu gerçekleşmemiştir. Gördüğümüz gibi Sartre bunu istem-olarak-özgürlük ile aşar. Sartre'ın gene birinci soruyla ilişkili olan kaçındığı ikinci soru ise şudur: Geçmişteki başarısızlık şimdi üzerinde söz sahibi değil midir? Sartre'ın idmansız öznenin idman yapmamış olmasının tek gerekçesi bu öznenin özgürce idman yapmamayı seçmesidir. Oysaki insan, sosyal bir varlık olarak yalnızca kendi aldığı kararlar yoluyla ilerlemez. Bu sosyal varlık, iletişim içerisinde baskı ve hile gibi olumsuz eylem tiplerinin etkisi altında kalabildiği gibi kendisinden daha deneyimli olan bireylerin rehberliğine razı olabilir. Kimi zaman özgürce bu rehberliği kabul eder, kimi zaman da hiç beklemediği bir anda belirli bir konuda ikna olabilir. Rehberlik ve ikna, önemli ölçüde özgür seçime olanak tanır ama baskı ve hile söz konusu olduğunda özne özgür değildir. Özellikle hile, öznenin kandırılmasını içerir. Hile ile yönlendirilen özne, Aristoteles'in sözünü ettiği cehalet içerisindeki birey ile aynı paralelde ilerler ve arzuladığı sonucun iyi bir şeye yol açacağına ya da iyi bir şeyi ortaya çıkaracağına inanır. Her ikisi de aynı biçimde yanılmaktadır. Dolayısıyla her ikisinin eylemi de irade-dışıdır. Sartre işte bu irade-dışı eylemi tanımayarak salt özgürlüğe dayalı romantik bir varoluşçuluk felsefesini inşa eder. Baskı diye bir şey yoktur ve dünyayı dönüştürmekle yazgılı olan öznelerin eylemsizliklerinin tek nedeni korkularıdır. Kuşkusuz, geçmişin irade-dışı eylem ve sonuçları içermesi, yadsınamayacak bir şey olduğundan sonunda Sartre onunla yüzleşmeyi seçer ama bu noktada bile bir biçimde yol, özgürlüğe çıkar: Özgürlük, geçmişin hiçlenmesidir. Heidegger'in sahip olduğumuz zamanı bir araç olarak görmesi gibi Sartre da geçmişi, geleceğe uzanan projeler ışığında anlamlanan bir araç olarak görür.[53] Her şeyin geleceğe araçsallaştırılarak taşınması, geçmişin baskı ve zorluklarını unutturacakmış gibi. Ya da ancak toplumsal olarak aşabileceğimiz koşulları bireysel-varoluşsal projelerle aşabilecekmişiz gibi. Böyle bir felsefenin zincirleri kırmak için söylemsel bir değeri var mıdır? Zaten özgür olduğumuz savı ile yola çıktığımızda engellerin tümünden biz sorumlu oluruz ve o zaman şimdiki dünyayı hiçlemek için dayanağımız ve rehberimiz olacak bir söylemden de mahrum kalırız.

[52] *Age.*, s. 614.
[53] *Age.*, s. 624.

BİLİM, ANLAMSIZLIK VE TÜKETİM TOPLUMU

Weber'in görüşleri üzerinde burada ayrıntılı olarak durabilmemiz olası değil ama konumuzla ilgili olan kısma kısaca değinelim. Weber'e göre bilimsel gelişmenin değerler üzerinde yıkıcı bir etkisi olmuştur. İlâhi güçlerin denetiminde olduğu düşünülen, dolayısıyla her şeyin bir amaç ve anlamının olduğu bir evren tasarısından hiçbir anlamı olmayan ve mekanik bir düzene göre devinen bir evren tasarısına geçilmiştir. Weber bu süreci "büyübozumu" olarak isimlendirir. O, büyübozumu sürecinin bilimsel "ilerleme" ve "hesaplama" eğilimleriyle ilişkili olduğunu vurgular. Sonsuz bir ilerleme düşünce ve idealinin egemen olduğu aydın toplumlarda yaşam anlamlı bir amaca kavuşamaz. Bunun nedeni, birey ne kadar çok amacı gerçekleştirirse gerçekleştirsin, onun önünde her zaman gerçekleşmeyi bekleyen amaçlar dağ gibi birikmektedir. Bu durumda yaşam bir kendini gerçekleştirme sürecinden çok anlamsız bir yorgunluğa indirgenmektedir.[54]

Sürekli ilerleme düşüncesinin faydacı bakış açısına göre yapılandırılmış tüketim toplumu projesine katkıları olduğu burada belirtilmelidir. Yeniden ve yeniden-üretilen arayış ve teknik ilerlemeleri takip etme yönünde hissedilen baskının süreklilik kazandırdığı tek şey tüketim davranışıdır. Piyasa ekonomisinin gereksinim duyduğu doyumsuzluk, mitsel bir nitelik edinmiş olan ilerleme düşüncesinin katkılarıyla varlık kazanmıştır. Bu bağlamda Weber'in (2004: 17) sosyal yaşantı açısından bilimin hiçbir biçimde rehberlik etmediği savı tartışmalıdır.[55] Burjuva bilim geleneğinin "kâr güdüsü" üzerine inşa edildiği anımsanırsa, söz konusu gelenek, yarattığı "anlamsızlık" felsefesiyle, kitleleri tüketim davranışına yönlendirmektedir. Weber, kapitalist "tüketim" biçiminde anlamdan çok anlamsızlığın rol oynadığını ve sistemin yaratıcıları ile onların mirasçıları tarafından arzu edildiğini görememiştir. Büyübozumunun yarattığı boşluk ve anlamsızlık ancak tüketim ile giderilebilmektedir. Piyasanın ödül düzenekleri sayesinde normların koyduğu sınırlar aşılmaktadır. Emile Durkheim'ın da göremediği şey anominin kapitalist sistem tarafından talep edildiği ve bilinçli olarak üretildiğidir.

Savaş sonrasında anlamsızlığın yeniden perçinlenmesi düşünüldüğünde, varoluşçuluk, yaşamı öznenin kendisinin anlamlandıracağı söylemi ile bir panzehir etkisi yaratabilirmiş gibi görünür ama pratikte egemen olan sistem, bu söylemi de savaş ile yıkıma uğramış piyasayı diriltmek için rahatlıkla kullanmış olmalıdır. William Irwin, buna benzer bir görüşü dillen-

[54] Max Weber, *The Vocation Lectures*, çev. Rodney Livingstone, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004, s. 12-4.
[55] *Age*., s. 17.

dirir: Varoluşçuluğun ortaya koyduğu bireyci felsefe, piyasanın devindiricisi girişimcilik tini ile uyum içerisindedir. Hiç kimse bir diğerine bağımlı olmadığı gibi özneler de sorumluluk bilinciyle hareket etmelidirler.[56] Ne var ki Irwin, tüketimin sağlıksız boyutlara ulaşmadığı bir kapitalizm idealine inandığı için varoluşçuluğun tüketimcilik karşısında dikileceği gibi bir görüşü dillendirmektir.[57] Oysaki Sartre ve Heidegger –ikincisi eleştirel olmasına karşın– Descartes'ın "eksik" ya da "eksikli" insan tipolojisinden yola çıkmışlardır. Serbest piyasa rejiminin gereksinim duyduğu özne böylelikle düşünsel alanda yeniden dünyaya getirilmiştir. Gene de teslim etmek gerekir ki insanın anlam yaratabilme gibi bir özelliği olduğuna ilişkin vurgu, onu geçmişin mekanik düzen yaklaşımından çekip kurtarmıştır. Ne var ki kurtulan yalnızca insandır. Varoluşçuluk, insanı yüceltmek için diğer tüm canlıları mekanik düzenin parçaları olarak kabul etme yolunu seçmiştir. Akımın en klasik ve bilinen örneğinde bir gülün bir gül olmak için büyüdüğü söylenir.[58] İnsanın ise önünde sayısız alternatifler ve proje olanakları vardır. Görüldüğü gibi bu türcü söylemde varlıkların tümünün evrim yoluyla kendilerini değiştirdikleri ve yeniden-yapılandırıldıkları gibi bir gerçek yadsınmıştır.

Sonuç

Yüce bir çaba ile ontolojik bir yasa olarak özgürlüğe olan mahkûmiyetimizi ortaya koyan Sartre, yalnızca okuru değil kendisini de zincirlemiştir. Böyle bir yasanın varlığını kanıtlamak için de hem bizi hem de kendisini bazısı belirsiz ve bazısı da çok açık olan zorlamalarla bir yerlere doğru sürükler. Heideggerci ontolojinin bir şeyler saptadıktan sonra bu şeylere "evrensel yasa" damgasını basma tutumu gibi kötü bir mirası üstlenmiştir ne de olsa. Böyle bir çerçeve içerisinde yargı, düşünsel süreçten önce gelir. Yargı bir kez ileri sürüldükten sonra düşünsel süreç, bu yargıyı tüm gücüyle olumlamaya ve korumaya hizmet eder. Metodolojik boyutun bu kasvetli ve boğucu nitelikleri düşüncenin içeriğine de egemen olur. Adorno'nun belirttiği gibi Sartre'ın felsefesinde özgürlük, belirli bir "durum" içerisinde kendilerini açığa çıkaran alternatiflerin seçimine indirgenmiştir. Oysaki gerçek anlamda özgürlük, alternatiflerin tümünü reddetme ve durum karşısında edilgen bir biçimde "durumun tanımını" yapmak yerine durumu değiştirmektir.[59]

---

[56] William Irwin, *The Free Market Existentialist: Capitalism without Consumerism*, West Sussex: Wiley Blackwell, 2015, s. 63 vd.
[57] *Age.*, s. 71.
[58] Heidegger, *age.*, s. 287-8.
[59] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, Londra: Routledge, 2004, s. 226.

Heidegger'in metafizik önermesinde, olan, varlıktan önce gelir. Sartre bunu ters çevirir ve varlığın öz'den önce geldiği gibi Heidegger'e göre gene metafizik bir önermeyi öne sürer. Buna göre insan öncelikle var olur ve kendi özünü ideallerine göre biçimlendirir. Sartre'a göre "insan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de."[60] Bunun son derece öznel ve bireysel bir etkinlik olduğunu daha önce belirttik. Sartre bu eleştirinin farkındaydı gerçekte.[61] Ama yalnızca itiraz etmekle yetinmiştir. Gördüğümüz gibi, durum yalnızca kitlesel hareketlerin yadsınmasından ibaret değildir; çok daha vahim olan şey, özgürlüğün eyleme yetisi olmadığı, istemin bile özgürlük için yeterli olduğu savı ile bireysel düzeyde bile eylemin gerekliliği üzerindeki vurgunun kaldırılmasıdır. Bunun nedeninin istem ve eylemin pratik sonuçları üzerine bir değerlendirme olarak "başarı" kavramının Sartre'ın görüş ufkunda yer edinememesi olduğunu gösterdik. Eylemin arka plana itilmesinin diğer bir nedeninin de pratiğe gönderme yapabilen "çaba" kavramının yokluğu olduğunu saptadık.

Kaynakça

Adorno, T. *Negative Dialectics*, çev. E.B. Ashton, Londra: Routledge, 2004.

Aquinas, T. *Summa Theologica: Part I-II*, çev. Fathers of the English Dominican Province, Londra: Burns Oates & Washbourne Ltd, 1922.

_____, *Summa Theologica: Part II-I*, çev. Fathers of the English Dominican Province, Londra: Burns Oates & Washbourne Ltd, 1927.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Bacon, F. *Novum Organum*, New York: P.F. Collier & Sons, 1902.

Cassirer, E. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996.

Descartes, R. *Meditations*, çev. Desmond M. Clarke, Londra: Penguin Books, 2010.

Heidegger, M. *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Hobbes, T. *Leviathan*, Londra: Penguin Books, 1985.

Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 2007.

Irwin, W. *The Free Market Existentialist: Capitalism without Consumerism*, West Sussex: Wiley Blackwell, 2015.

Kant, I. *Critique of Pure Reason*, çev. Max Müller, Londra: Macmillan & Co. Ltd., 1922.

Marx, K. ve Engels, F. *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, 2018.

Muntersbjorn, M. "Francis Bacon's Philosophy of Science: Machina Intellectus and Forma Inditа", *Philosophy of Science*, cilt 70, No. 5, ss. 1137-1148.

Sartre, J. *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Dönem Yayınları, 1964.

[60] Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Dönem Yayınları, 1964, s. 37.
[61] *Age*., s. 33.

___, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Ç. Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

Schopenhauer, A. *The World as Will and Representation*, çev. E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1969.

Spinoza, B. *Ethics*, çev. W. H. White, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2001.

Weber, M. *The Vocation Lectures*, çev. Rodney Livingstone, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004.

SARTRE VE 'KÜN' EMRİ

[VARLIK'IN ÖZ'DEN ÖNCE GELİŞİ'NİN EŞ'ÂRÎ VE MUTEZİLE KELÂMINA GÖRE YENİDEN İNŞASI ÜZERİNE NOTLAR]

Hilmi Yavuz

Varoluşçuluğun temelkoyucu ilkesi,

Varlık, öz'den önce gelir

ilkesidir. Bunun anlamı, insanın *önce* var olduğu ['varlık'], *sonra* da özgür seçimleriyle nasıl bir insan olacağına ['öz'] karar vermesidir. Sartre, *Varoluşçuluk bir Hümanizmdir*'de, insan[ın] kendisini tanımlanabilir [definable] olarak görmüyorsa, bu öncelikle onun bir hiç [nothing] olmasından dolayıdır. Onun herhangi bir şey olabilmesi, ancak daha sonra gerçekleşecek ve işte ancak o zaman kendisini nasıl inşa ettiyse o olacaktır' dedikten sonra 'insan doğası diye bir şey[in] olmadığını söyler ve şöyle der: "insan, basitçe söylersek, 'dır' " ["Man, simply 'is' "]. 'İnsan.....dır' önermesinde, 'dır', varlık'ı [existence]; noktalarla belirtilen boşluk, hiç'i [nothing] ve bu boşluğun insanın kendisi tarafından dolduruluşu ise, onun öz'ünü [essence] imler. Bir başka deyişle varlık, öz'den önce bir ontolojik boşluk'tur. Empirisist kanonun 'tabula rasa'sını Sartre varoluşçuluğuna uyarlarsak şöyle de diyebiliriz: 'Varlık ['ens'] bir tabula rasa'dır. Dahası, Sartre'a göre insan, kendisini nasıl kavrıyorsa öyle olduğu kadar, ne istediğini özgür istenciyle seçebilmesidir de! [*Cranston*, 42]

Varlık'ın öz'den önce gelmesi, Sartre ateizminin postulatı'dır.* Bir başka deyişle, Öz'ün Tanrı tarafından önceden belirlenmişliği ya da insanın yazgısı [predestination] söz konusu değildir. Sartre'a, göre bir öz'ün önceden belirlenmemiş olması, o öz'ü belirleyecek olan Tanrı'nın olmayışındandır.

Bu postulat sorunlu bir postulat'tır; –sorunlu oluşu, mantık terminolojisiyle söylersem, bir *petitio principii* [*Ertuğrul*, 311] oluşturmasındandır; –*petitio principii*, yani, kanıtlanmak istenen varsayımı, kanıt için gerekçe olarak kullanmak. Sartre da tastamam bunu yapıyor; –şöyle:

Önce kanıtlanması söz konusu olmayan örtük bir önermeyi, 'Tanrı yoktur' varsayımını doğru kabul ederek [*i*] öz'ün inşasını insana bırakıyor, [*ii*] öz'ü, insanın kendisinin seçtiğinden yola çıkarak da Tanrı'nın yokluğu sonucuna varıyor.

Varoluşçuluğun bu mantıksal açmazından, Tanrı'nın varlığını olumlayarak kurtulma imkânı, Kur'an'da, " *'Kün!'* ['Ol!'] emri" ile gösterilmiştir. *Nahl Suresi*'nin 40. âyeti şöyle buyurur: 'Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözümüz sâdece ona "Ol" dememizdir: O da hemen oluverir' 'Kün' emri, varlık'ın öz'den önce geldiğinin, ancak Allah'ın Söz'ü ile olanaklı olacağını gösterir. Daha açık bir söyleyişle *Nahl Suresi* ile 'varlık öz'den önce gelir' önermesi, ancak Allah'ın varlığının kabulü ile mantıksal geçerlilik [validity] kazanır:

Kelâmullah ile her şey ['varlık'] vücûd bulduğuna ['Kün fe yekûn'] göre, Nahl Suresi'ni

Söz, varlıktan önce gelir

olarak yazabilme olanağı, bizi burada, sorulması gereken şu soruyla karşı karşıya bırakır: Söz ['Kün' emri: Kelâmullah], varlık'ı sadece var mı etmiştir, yoksa var-oluş'la eşzamanlı olarak varlık için bir öz de mi belirlemiştir?

[i] İnsan ve Söz.** Bu soruyu yanıtlamak, varlık'ın öz'den önce gelişi'ni, Söz'ün varlıktan önce gelişi ile temellendirebilmekle, bunu da ancak Eş'ârî kelâmının Söz'le varlık ['mahlûk'] arasında öngördüğü ontolojik farkla ilişkilendirmekle olanaklıdır. Zirâ Eş'ârî kelâmı, Kur'an-ı Kerim'i, dolayısıyla da onun Söz'ünü ['Kün!' emrini] 'gayrımahlûk' ['yaratılmamış'] kabul etmekte, dolayısıyla onun 'mahlûk'['yaratılmış'] olan varlık'la aynı ontolojik düzlemde bulunmasına olanak tanımamaktadır.

[a] *Eş'ârî kelâmı* yukarıdaki soruya '*kesb*' [edinim: acquisition] kavramıyla yanıt verecektir: Allah [cc], insanı [varlık] yaratmış, insan da gene Allah'ın yarattığı fiilleri [edimleri] 'kesb' etmiştir. Montgomery Watt, bunu 'Allah [insanı ve onun fiillerini] yaratır, insan da [fiilleri] kesb eder' olarak

özetler [*Watt*, 87]. Allah, insana kesb için, sonradan olma [hâdis] bir iktidar da bağışlamıştır: *Istıtaa* [istenç: volition]. Eş'ârî, hem *Kitâb el-Luma*'da, hem de *Makâlât*'ta 'Kesb'i şöyle tanımlar: 'Kesb'in hakikati, bir şeyin [fiilin], onu kesb eden [insan] tarafından ve hâdis bir kudretle [ıstıtaa] meydana gelmesidir.'[*Yazıcıoğlu*, 57]. Eş'ârî, fiilin, onu kesb eden insana ait olacağını, fakat asıl önemlisi, fiillerin ıstıtaa yoluyla kesb edinilmesiyle insanın kendi öz'ünü inşa edeceğini kuşkuya olanak vermeyen bir açıklıkla dile getirir: 'İnsan, küfr'ü kesb ettiği için kâfir, iman'ı kesb ettiği için de mü'min olur' [*age.*].

Kur'an-ı Kerîm, öte yandan Allah'ın [cc], insanı Söz'le var edilmesi *dışında*, onun kendi öz'ünü edinmesine ['kesb' etmesine] olanak veren araçlarla da donattığını bildirir. Kur'an-ı Kerîm'de, değişik durumlarda yinelenen 'taakkul ediniz' buyruğu, insana kendi öz'ünün ***kesb***'ini ıstıtaa yoluyla gerçekleştirecek akıl [idrak] yetisini verdiğini gösterir. Dolayısıyla *kesb*, insanın taakkul ederek öz'ünün inşasını gerçekleştirecek edimleri [fiilleri] ıstıtaa aracılığıyla, yani kendi özgür seçimleriyle belirlemesini olanaklı kılar.

Öyleyse şunu kesinleyebiliriz:

Varlık, öz'den önce gelir

argümanı, Sartre'ın öne sürdüğü gibi, Tanrı'nın yokluğuyla temellendirilmeye çalışıldığında ortaya çıkan mantıksal açmaz [petitio principii], ancak Eş'arî kelâmıyla Allah'ın varlığı postüle edilerek ortadan kaldırılıp doğrulanmış olur.

[b] *Mutezile kelâmı* ise:
Varlık öz'den önce gelir'i,
Söz, varlık'tan önce gelir

argümanından yola çıkarak temellendirmek imkânına sahip görünmüyor. Zira, Mutezile, Kur'an'ın 'mahlûk [yaratılmış] olduğunu öne sürmekle, daha başından bu temellendirmeyi olanaksız kılıyor; –şöyle:

Kur'an 'mahlûk'sa eğer, söz de ['Kün' emri: Kelâmullah] mahlûktur. Zira, Kelâm'ın, Mutezilî görüşe göre 'mahlûk' oluşu, onun Allah'ın zâtıyla ilgili olmadığını gösterir. Mutezile, 'Allah'ın zâtından gayrı sıfatları olabileceğini inkâr etmişlerdir' [*Koçyiğit*, 77]. Bu durumda,

Söz, varlık'tan önce gelir

argümanı, söz'le varlık arasında, ikisinin de 'mahlûk' oluşları itibarıyla, ontolojik bir düzey farkı bulunmadığına işaret eder [söz'ün küçük harfle yazılması bundan dolayıdır]. Öyleyse Mutezile kelâmına göre, varlık'tan

önce gelen söz'ün, ya da başka türlü söylersem, bir mahlûk'un [söz], başka bir mahlûk'u [varlık] yaratması söz konusu olamaz. Mutezile, Kur'an-ı Kerim'in 'mahlûk' oluşunu öne sürmekle, '*Kün fe yekûn*' emrini bütünüyle geçersiz kılar. Dolayısıyla, Mutezile kelâmı, Varoluşçuluğun *Varlık, özden önce gelir*'e ilişkin tanrıtanımazlık argümanıyla çelişmez.

Mutezile, Kur'an'ın 'mahlûk' oluşundan yola çıkarak söz'ün başka bir mahlûk'u [öz'ü] yaratmasını olanaksız kıldığı gibi, insan fiillerinin de 'gayrımahlûk' oluşundan yola çıkarak kendi öz'ünü, söz'den bağımsız edimlerle inşa ettiği için, salt bu bağlamda, Varoluşçuluk'a yakın durur. Mutezileye göre, 'İnsan, fiillerinin halikıdır [edimlerinin yaratıcısıdır]; çünkü onları işleyip işlememekte hürdür, irade sahibidir.' Dolayısıyla Mutezile, 'kulun sevab ve ıkab olarak fiillerinden elde ettiği kazanç üzerinde Allah Ta'âla'nın hiç bir rolü olmadığını' ileri sürmüştür [*Koçyiğit*, 79].

Özetle: Hem Allah'ın varlığını kabul hem de varlık'ın öz'den önce geldiğini postüle etmek, ancak Eş'ârî kelâmı ile olanaklı görünüyor. Bir kez daha belirtelim: Mutezile, varlık'ın öz'den önce gelişi' ile Kur'anın 'mahlûk' oluşu bağlamında tanrıtanımazlığı ortadan kaldıramadığı gibi, insan fiillerinin 'gayrımahlûk' oluşu bağlamında, öz'ün Kün sözü'nden bağımsız temellük edilmesi ile de, söylemine Deizm sakıncasını taşıyarak radikal bir çelişki üretmektedir.

[ii] Evren ve Söz. Burada Evrenin [Âlemin] konumu ile insanın konumu arasındaki radikal farka da değinmek gerekiyor. Zira görüldüğü gibi, konunun Sartre dolayımında Eş'ârî ya da Mutezilî kelâmı üzerinden irdelenmesi, insanın öz'ü ve varlığı bağlamına ilişkindir: Halbuki, Evrenin öz'ünün, İslâm'da Sünnetullah olarak, onun varlığından önce, Levh-i Mahfuz'da belirlenmiş olduğuna kuşku yoktur: 'Eşyanın hakikatleri Levh-i mahfuz'da ve mukarrep meleklerin kalplerinde yazılıdır. Bu durum bir mühendisin [doğrusu: 'mimarın' olmalı. H.Y.] yapacağı binanın tasavvurunu [plan] önceden hazırlayıp, daha sonra onu bu plana uygun biçimde yapması gibidir. Göklerin ve yerin yaratıcısı olan Allah, Nüsha'i-âlemi [âlemin planını] önceden baştan sona Levh-i mahfuz'da yazdı, ona uygun olarak sonradan her şeyi varlık âlemine getirdi' [*Taylan*, 101].

Görüldüğü gibi, Evrenin özü ya da eşyanın hakikati, önceden belirlenmiştir: Dolayısıyla İnsan değil ama, Evren söz konusu olduğunda öz'ün ya da Taylan'ın metaforik ifadesiyle 'plan'ın, varlık'tan önce geldiği söylenebilir. Bu konuda Eş'arîlikle Mutezile arasında herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Söylemesi bile fazla: Bu iki büyük Kelâm okulu'nun, Evren'in yaratılışına ilişkin önesürüşlerinin Varoluşçuluk'la bağdaştırılması söz konusu olamaz. Tersinden söylersek: Evrenin ya da eşyanın hakikati'nin,

yani Öz'ünün, onun varlığından önce geldiği, sadece her iki Kelâm okulunun değil, İslâm'ın temelkoyucu ilkelerinden biridir. Dolayısıyla, varlık'ın öz'den önce geldiğine ilişkin Varoluşçu ilkenin İslâmiyetle bağdaştırılması da kesinlikle olanaklı değildir. Nitekim, yinelemek gerekirse, bu yazıda, Evren'in değil ama İnsan'ın varlığının, onun öz'ünden önce gelebileceğinin, Allah'ın varlığının kabul edilmesi koşuluyla, ancak Eş'arî kelâmı ile olanaklı olduğunu göstermek amaçlanmıştır.

Kaynakça

Ertuğrul, İ. F., *Lûgatçe-i Felsefe*, [Dizi Editörü: Ali Utku; Yayına Hazırlayan: Recep Alpyağıl; Katkıda bulunanlar: Ahmet Çapku, Ersin Yıldırım, Fatma Yıldız]. Çizgi yayınları, Konya 2015. *Lûgatçe*, Pétition de Principe'i [*Petitio Principii*] şöyle tanımlıyor: 'Müsadere ale'l matlûb ki kıyasta matlubu, yani neticeyi bazı mertebe tağyir ile mukaddemelerden biri yapmak ve *bu suretle ispatı lazım gelen şeyi müsellem addetmek ve tabir-i diğerle bir şeyi yine kendisiyle ispat etmektir.*' [vurgu benim H. Y.] Sartre'ın bir başka argümanının da ['varlık, olumsaldır'], *petitio principii* ile malül olduğu öne sürülmüştür: J.-P. Sartre, *Being and Nothingness* [çev.: Hazel Barnes], Methuen & Co Ltd. London 1957. s. XXXI [Çevirmenin 'Sunuş'u].

Eş'ârî, *Kitâb el-Luma*'dan aktaran: Yazıcıoğlu, M. S., *Matüridî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Akid Yayıncılık, Ankara 1988.

Gazalî, *Mişkatü'l Envâr*'ından özetleyerek aktaran: Taylan, N., *Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.

Koçyiğit, T., *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989.

Watt, W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1962. Watt şöyle yazıyor: "It may help the modern reader to appreciate the formula of "creation by God and acquisition by man"

Sartre, J.-P., *Existentialism and Humanism*'den [çev.: Philip Mairet, Methuen, London 1948] aktaran Cranston, M., *Sartre*, Oliver ve Boyd, Londra 1962.

Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*'den aktaran Koçyiğit, T., *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989.

Notlar

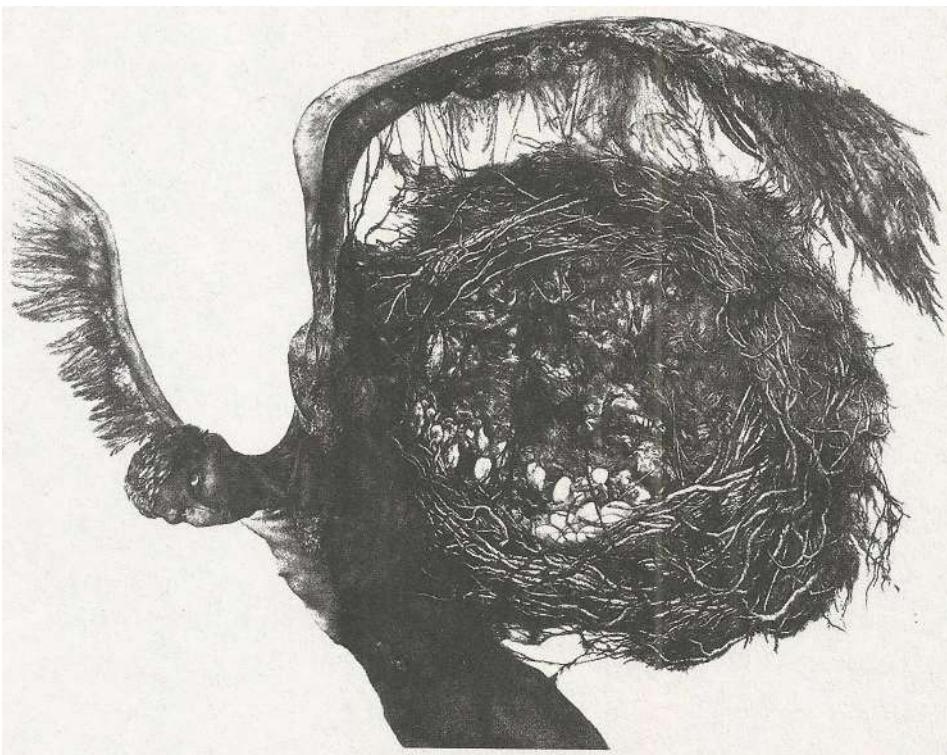
* Sartre, "öz'ü olmayan varlık'ı" Varoluşçuluğun temelkoyucu ilkesi olarak postule ederken, 'varlık'ı olmayan öz'lerden de söz eder. *La Fin de la Nuit* romanını eleştirdiği François Mauriac'ın, roman karakterleri karşısında kendisini Tanrı gibi konumlandırdığını öne sürer. Sartre'a göre Mauriac, roman karakterlerinin ne olacaklarını [öz'lerini], tıpkı Tanrıymışcasına, önceden belirlemiştir. Mauriac'ın karakterleri öz'leri olan, ama var[lık] olmayan'lardır:

"Avant d'écrire il forge leur essence, il décrit qu'il seront ceci ou cela". Sartre. J.-P., *Situations I*, M: Mauriac et La Liberté, Gallimard, Paris 1984, s. 48.

** S'sini büyük harfle yazmakla Söz'ün 'gayrımahlûk'; küçük harfle yazmakla da söz'ün 'mahlûk' olduğunu vurgulamak amaçlanmıştır.

Bu makaleyi okuyarak yaptığı önerilerle katkıda bulunan değerli kardeşim Prof. Dr. Ali Utku'ya teşekkür ederim. [H.Y.]

Hangi Taşı Kaldırsan



"Uçağan Yuvalı Adam", Sanatçısı bilinmiyor.

ÖZGÜVARLIK İLE PANÁNEKOMODİN

Cem Yavuz

...*kend uzay-zaman noktasında bir kereye mahsus olan*»**Özgüvarlık**, olay ufkunda demádem büyüyen riski göze almaya dil sayesinde cüret ederek, çerağ-ı zaman gökmeydanda beliren bir kayrana çakılı; önünde bitimsiz ağışan tansığı esrik bir halde seyre dalmış-ken düşünüyordu: Hyperion Cygnus Andromeda *Elysium Aden Utopia*...

içi miydi kendisi kendisinin
dış evrenin akışımlı yankısı
bir görüyle kavrayıp içinden
dışarda dönüp duran her şeyi
duyduğu birlikte a ş k olan
her şeyi; gördüğü hiçbir şey oluverdi
(...)
dışarda gümüş tozları kızıl kristaller içerde
içerde güzel aşk çemberinden yarılan o cam küre
yüzüyor ışığdan bir uğultu ırmağında
macun bulutları solucan delikleri dışarda

Şuur bağışlayan **Húş** ağacı salkımına, incirde çıtırdayan cán çekirdeğine, yaprağında çıldırmış zeytin alkımına, Tigris ile Tuna'nın bellek kıyılarında kanat çırpan algerdana, Khongor kumullarından Fingal buzullarına bütün bu çılgın güzelliğin bir başlangıcı olmalı.. başlangıç?

Pürtefekkür.. sonra birden, çok küçükken **Panáne**sinden dinlediği *Várageliş* öyküsünü hatırladı...

•

Başlangıçta hiçbişey varmış ve *Varlığın Gizi* **Komodin**«*das Commode*, boşlukta yaşıyormuş. Çevresi hiçbişey; *hiçbişeyliğin* içinde *yapayalağuz* Komodin...

Ama kudretinin büyüklüğü, ona ezelí yalnızlığını bir parça unutturuyormuş. Hiçbişeyliğin sonsuz zamanı boyunca devinip dururken, Komodin, "Benim varlığım Evren.. de.. evrenin varlığı ne?" diye sormuş kendi kendine ve kudretini kullanmaya karar vermiş. "P e k í..." demiş, "Yaratmayacak olduktan sonra, Güç'ün ne anlamı var?" Ve başlamış, kudretiyle yaratmaya.

Önce göle benzer, ama tuzlu bir su yaratmış; ondan yaşamı çıkaracağının bilgisiyle. Komodin dilemiş ve su, yaşam olmuş. Hiçbişeyliğin karanlığı içinde suyun serinliğini, tuzun keskinliğini hissedebiliyormuş.

"Suda yaşam olmalı" demiş sonra, ve, oluvermiş.. derin dip balıkları, çamurun kumun çocukları~astakós, fıçıgöz, kara manta, diabolum yengeci, kuğumidye, deniz örümceği...

Daha "Ya suyun üstü?" diye düşünüyorken, Kudret'i bir anda ak kazları, balıkçılları, kırlangıçları, su tavuklarını yaratıvermiş. Hiçbişeyliğin karanlığı içinde, bu kez su sesi ve kanat çırpışları duyuluyormuş...

"Görmek istiyorum" diye gürlemiş Komodin.. ve Işığ, olmuş.. önce doğuda bir ağartı; sonra göğün ortasında altın bir kuşak, parıldayarak b ü - t ü n ufku doldurmuş. Her şey, hiçbişeyliğin karanlığı içinde, görünür olmuş...

"Ne güzel..." diye mırıldanmış Komodin.. "Ne aşkí!"

Sonra, bir ak kaz, o bilinmez boşluğa doğru, sularını sıçratarak ilerlemiş.. demiş, "Ben, Sen'i göremiyorum.. ama várolduğunu biliyorum.. nerede olduğunu bilmiyorum.. ama Sen, her yerde olmalısın.. Sen, **her yer olmalısın**..."

Seviyle gülümsemiş Komodin.. ak kaz, hálâ söyleniyormuş: "... Ama dinle beni, bak.. bu su iyi, bu su güzel, mavi.. ama balık değiliz ki.. yorul d u k.. bunca yüzmek tüketiyor bizi!"

"Uçun öyleyse şimdi!" demiş Komodin.. ve gök, uçuşan su kuşlarıyla kararmış.

"Ne güzel böyle ışığda kanatları.. ne selenli.. ne derin..."

Döne döne.. su yüzeyine ilk inen kırlangıç olmuş. Bilinmez boşluğu umarsız bakışlarıyla tarayarak, seslenmiş: "Komodin... Yüzmeye engin deniz, uçmaya sonsuz gökyüzü.. teşekkür ederiz.. lâkin bitmez dileğimiz. Usandık uça yüze.. dinlenecek bir yer ver bize!"

"Peki" demiş Komodin, "Şimdi şunu deneyin: En hızlı, en kuvvetli kim içinizde.. o dalsın, bir parça toprak getirsin hepinize."

Ak kaz atılmış, "Hazırım ben." demiş.. demesiyle birlikte ok gibi fırlayıp berrak gökyüzünde minik, kara bir beneğe dönüşünceye dek yükselmiş, yükselmiş.. sonra sanki görünmez bir mızrak birden suyu delmiş gibi...

Uzun.. ç o o k uzun bekleyiş... Nihayet ak kaz, adeta yarı ölü, soluk soluğa su yüzeyinde belirdiğinde, Komodin sormuş, "Evet.. ne getirdin bakalım bize?"

"Hiç!"

Yaban ördeği, kırlangıç, balıkçıl.. hepsi bir bir denemiş.. ve hepsi, her defasında aynı şeyi getirmiş: Kocaman hiç!

Sonunda küçük su tavuğu, yalpalaya yalpalaya, kâkülündeki su taneciklerini silkeleye silkeleye gelmiş: "Komodin... Ben uçamam.. ben dalamam.. ama bildiğim, becerebildiğimce yüzerim derinlere. Lütfen.. deneyebilir miyim bir kere?"

Komodin rikkatle gülümsemiş bu kez: "Ah küçük şey... Gücünün yettiğinden fazlası değil ki hiç kimse! Hadi, sen de dene!"

Aşağı, daha aşağı, ç o o k a ş a ğ ı ı... Su tavuğu gözden kaybolalı hayli zaman geçmiş. Komodin suskun, kuşlar ümitsiz bekleşirken, bir ara suyun altında, ağır ağır büyüyerek yaklaşan siyah bir nokta belirmiş. Nokta yükselmiş, yükselmiş ve sonunda küçük su tavuğuna dönüşüvermiş. Cümle kuşgil, sevinç içre yekkanat!

"Ne getirdin bize?" demiş, Komodin yeniden. Su tavuğu gagasını açmış ve Muamma Boşluk'un önüne, bir parça çamur bırakmış. Komodin, giziyle yoğurup özüyle işlediği bu benzersiz, bu giderek büyüyen hazineyi koyacak bir yer aramış.. su, hava?

"Canlılarım, gelin ve bu çamuru yüklenin.. çünkü yeryüzü, sırtı olmalı içinizden birinin!"

Uçan Hua balıkları, diabolum yengeçleri, ping-pong süngerler, hirondellealar, kuğumidyeler, deniz ejderleri.. hepsi bir bir, çamuru sırtlanmayı denemiş.. denemiş.. denemiş...

"Yazık.. demek bir yerimiz olmayacakmış bizim!" diye sızlanırken herkes, arkalardan paytak paytak, ayaklarını sürüye sürüye Kaplumbağanáne çıkagelmiş: "Ben, pek yaşlıyım.. hem mecalsiz.. yine de bir..."

Komodin, çamuru anánenin sırtına yığmaya başlamış.. yığmış yığmış.. öyle ki, sırtı koca tepeler, geniş ovalar, derin vadilerle dolan Kaplumbağanáne, artık görünmez olmuş. Ve Komodin demiş: "Madem yeryüzü Anánemiz oldu.. bundan böyle Kaplumbağa, hem toprağın hem de suyun altında ve üstünde yaşayabilen tek canlı olsun!"

O l m u ş !

...Hava, su, ışığ, toprak.

Her şey böyle başlamış.. böyle s ü r ü p gitmekte...

Çimenler ve ağaçlar anánenin saçları; çiçekler parlak süsleri; meyvelerse hediyeleri olarak çoğalmış, durmuş. Uçağanlar, çift yaşarlar, sürüngenler.. ne varsa, hepsi onun emin kucağında dinlenmiş; onunla dirim yenilenmiş.

Ve Komodin kendini her **açıpörttüğünde**, hiçbişeyliğin içinden evrene taptaze bir başlangıç gelmiş...

Ω

Çetin şey, asla başlamayacak gelecekte yalnızca yüzünü zamana doğru tutup lakırdıya boğulana, "asli dil"in çağrısını duyurmak!

Çünkü unutuş, *Herkesler* içindeki varlığın özünü sadece sıkı sıkıya kavramakla kalmıyor, aynı zamanda her dem ona ait ve onun nasibi«*Geschick*.

Ama Panánenin anlattıklarını hatırlamak Özgüvarlık'a bir **sesleyiş** bahşedebilir de...

Zira *Pürtefekkür hatırlayış*, unutuş sebebiyle örtüye bürünmüş olanı açığa çıkarır: İfşa, mevcudiyetin içinde saklıdır. Orada, Mutlak Tenhalığı içindeki 'üpüryan', evvelce várolmuş olanın, Varlığın temellük edişine her daim izin vermiş her şeyin içinde *ebedî* kaldığını, derin bir tefekkürle hatırlar...

Ve.. "Belki de gerçekten böyle başlamıştır." diye düşünür Özgüvarlık. ".. bir başlangıç olması gerektiğine göre!"

Komodin'in esas sorusu ise, '**Şiirce** mukim olup dünyada, dilin hitabına sahici kulak kesildiği yerde beklemektedir onu.

Kendi nihayetine akıp duran Atlıkarınca misâli...

Bir sayvanın altında ve dönen gölgesinde
her lâhzada geçiyor alaca at sürüsü,
hepsi selam getirmiş o diyardan
yitip gitmeden önce bir hayli duraksayan.
Koşulmuş olsa da çoğu gösteri vagonuna,
hepsinin çehresinde bir cesaret var;
öfkeden kıpkırmızı bir aslan beliriyor
ve sonra bembeyaz bir fil ara sıra.

Geyik de orda işte, tıpkı ormandaki gibi
Ama bu kez eyerli ve çivit bir kızcağız
tutturulmuş sırtına.

Ve beyazlı bir oğlan aslanın tepesinde
yapışıvermiş kayışa minik hâr elleriyle,
hem de aslan sergilerken dişleriyle dilini.

sonra bembeyaz bir fil ara sıra.

Ve salınıp gidiyorlar atların tepesinde
zıp zıp için fazla büyük ışıl ışıl genç kızlar;
kaldırıp başlarını bu devinim içinde
bakıyorlar bu yana, oralara, bir yere.

ve sonra bembeyaz bir fil ara sıra.

Hızla akıyor işte kendi nihayetine
başıboş, amaçsızca dönüp dönüp duruyor.
Sürükleyip götürüyor yeşil, kırmızı, gri,
henüz biçimlenmemiş, belirsiz çizgileri —.
Ve görülüyor ara sıra bizden yana bir gülüş,
göz alıcı bir coşkuyla kendini tüketirken
bu soluksuz, bu kör eğlence çemberinde...[**]

[°] *Dasein*
[i] *Haecceitas*
[*] ***YC**; Quasitarkus'tan.*
[i] ***Hölderlin**, Friedrich; "Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde.", In Lieblicher Bläue'den.*
[**] ***Rilke**, Rainer Maria; Das Karussell (Atlıkarınca), Neue Gedichte'den; çev: **YC**.*



Karl Theodor Jaspers (1883-1969)

JASPERS



Jaspers çalışma odasında. Fotoğraf: Stefan Moses, Basel, 1964.

KARL JASPERS VE "MÜMKÜN VAROLUŞ"UN FELSEFESİ

H. Haluk Erdem*

Prof. Dr. Yusuf Örnek hocama sevgi ve saygılarımla...

VARLIK BİÇİMLERİ: NESNE VARLIK, VAROLUŞ VE AŞKIN VARLIK

Karl Jaspers psikopatolojiden psikolojiye, felsefe tarihinden sistematik felsefe yazılarına, tarih ve politikadan eğitime kadar pek çok alanda eserler vermiş, 20. yüzyılın önemli bir filozofudur. Jaspers'i Türkiye'deki lise felsefe kitaplarında ve felsefeye ilişkin yayınlarda yerini almış olan şu felsefe tanımıyla tanıdık: "Felsefe yolda olmaktır." 18. yüzyılın hümanist yazarlarından Johann Wolfgang von Goethe, "filozoflar bize kendi yaşama biçimlerinden çıkmamış olan hiçbir şey sunmazlar" der.[1] Bu söz, filozofların yaşamlarıyla felsefeleri arasında yakın bir ilişki olduğunu dile getirir. Goethe'nin bu sözleri Jaspers ve onun felsefesi için de geçerlidir. Gerçekten de Jaspers'in ürettiği felsefesinin hareket noktasının onun yaşamından, yaşam biçiminden çıktığını söylemek yanlış bir yargı değildir. Genç yaşta

* Prof. Dr. H. Haluk Erdem, Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi.

[1] Akt. Doğan Özlem, "Nietzsche Üzerine", *Felsefe Yazıları*, (Anahtar Kitaplar, İstanbul, 1993), s. 101.

ölümcül bir hastalıkla boğuşan, yaşadığı sürece dikkatli bir sağlık perhizi uygulayan, çok sevdiği eşinin Yahudi olmasından dolayı, içinde bulunduğu baskılara maruz kalıp Hitler rejimince üniversiteden uzaklaştırılması ve yayın yasağı konması gibi ağır yaptırımlara göğüs geren insan Jaspers'i düşünmeden, filozof Jaspers'i düşünmek eksiktir.

Fritz Heinemann, varoluş filozofları arasında ilk yerin Jaspers'e ait olduğunu vurgulayarak onunla birlikte varoluş felsefesinin tamamlandığını düşünür. Ona göre Kierkegaard felsefesinde varolan "inançsal" motifler Jaspers'le farklı biçimde geri döner. Ancak, Kierkegaard felsefesinde yer alan dinsel inanç yerini Jaspers felsefesinde "felsefi inanç" kavramına bırakır.[2] Varoluş felsefesi 1920'li yılların sonu ve 1930'lu yılların başında Almanya'dan yayılmış, oradan 1930'lu yılların sonuna doğru Fransa'da etkisini göstermiştir. Bollnow varoluş felsefesinin ilk evresinin Jaspers ve Heidegger isimleriyle belirlendiğini dile getirmektedir. Ona göre varoluş felsefesiyle ilgili her çalışma *Felsefe* ve *Varlık ve Zaman* adlı yapıtlarla başlar ve her zaman onlara geri döner.[3]

Jaspers, "varoluşçuluk" adlandırmasının doktriner bir görüşü çağrıştırmasından rahatsızlık duymuş ve bu yüzden bu ifade yerine "varoluş felsefesi" deyimini kullanmayı yeğlemiştir. Bu nedenle Jaspers'i varoluşçu değil, varoluş filozofu olarak düşünmek, onun felsefesini de Richard Wisser'in ifadesiyle "mümkün varoluşun felsefesi" olarak nitelemek daha yerinde görünmektedir.[4] Mümkün varoluş ifadesi, Jaspers'in insanın asıl gerçekliği olan varoluşunun olanak halde bulunmasını anlatır. Ona göre varoluşu gerçekleştirmek olanaklılık olarak söz konusudur. Jaspers 1919 yılında yayımlanan *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* adlı yapıtında Kierkegaard'dan etkilenerek "varoluş" terimini kullanır ve "insanın kendisi olması", "kişinin başkalarına açık oluşu" gibi varoluş felsefesinin temel problemleriyle ilgilenir.[5]

Jaspers'in varoluş felsefesi, bütün varolanlar üzerinden Varlığı arayışın felsefesidir. Varolan derken kastedilen "nesne olan varlık"tır.[6] *Felsefeye Giriş* adlı eserinde de vurgulandığı gibi varlık arayışı, "bu nedir?" sorusuyla başlamaktadır. Jaspers'e göre dünyanın içinde pek çok canlı ve cansız varlıklar mevcuttur. Bütün bu varlıkların ortak özelliği, gelip geçici oluşlarıdır. Jaspers ise bütün bu varolanların üstünde "gerçek varlığı" aramak-

[2] Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie-lebendig oder tot?*, (Stuttgart, 1971), s. 61.
[3] Otto Friedrich Bollnow, *Deutsche Existenzphilosophie*, (A.Francke A G Verlag, Bern, 1953), s. 4.
[4] Richard Wisser, *Verantwortung im Wandel der Zeit*, (Hase-Koehler Verlag, Mainz, 1967), s. 30.
[5] Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, (Piper Verlag, Münih-Zürih, 1994), s. 419.
[6] Hans Saner, *Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, (Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1996), s. 83.

tadır: "Ancak, her şeyi içine alan, bütün varlıkların temelinde bulunan ve diğer bütün varlıkların kendisinden doğduğu gerçek, asıl Varlık nedir?" ve "niçin hiçbir şey yerine bir şey var?" sorularıyla, düşünme ve araştırma etkinliğinin iki alanı olan felsefe ve bilim başlamıştır.[7] Jaspers, varlığın ne olduğu sorusuna verilen cevapların farklı içerikleri olduğunu belirtmektedir.

Böyle bir soruya Miletli Thales "her şeyin kaynağı sudur ve sudan meydana gelmiştir" biçiminde cevap vermiş ve Thales'i sırasıyla belirsiz bir öge (*apeiron*), hava, ateş ve atom diyen filozoflar takip etmişlerdir; böylelikle materyalizm, spiritüalizm, hilozoizm gibi farklı bakış açıları doğmuştur. Jaspers'e göre verilen bütün bu cevaplarda varlığın, dünyanın belirli nesnel gerçekliği bilinmektedir.[8] Bilinci uyanan insan, kendisini, "Dünya" olarak adlandırılan belirli gerçeklikler tarafından kuşatılmış olarak bulur. O, nesnelliği içinde bu dünyayı tanımak, bilmek, keşfetmek ve anlamak için çaba gösterir. Dünya ontolojik bir doğa olarak insanın karşısında yerini alır.[9] İnsan hiç bitmeyecek bir yönelimle dünyanın bilgisini edinme arayışına girişir. İnsanın bu çabası Jaspers'in önemli yapıtı *Felsefe*'de uzun uzun dile getirilir.

Jaspers, felsefenin geleneğinde yer alan üç temel problemi –Dünya, insan ve Tanrı– 1932 yılında yayımladığı üç ciltlik *Felsefe* adlı yapıtında tartışır. *Felsefi Dünya Yönelimi* (*Philosophische Weltorientierung*), *Varoluş Aydınlanması* (*Existenzerhellung*) ve *Metafizik* (*Metaphysik*) başlıklı bölümlerinden de anlaşıldığı gibi Kant düşüncesinin izlerini taşımaktadır. Kant'ın ileri sürdüğü üç ide olan evren, ruh ve Tanrı Jaspers düşüncesinde çepeçevre kaplayan (*Umgreifende*) adını alır. 1931'de yayımlanan *Zamanın Tinsel Durumu* adlı yapıtında Jaspers, varoluş felsefesinden ne anladığını açık olarak şöyle dile getirir: "*Varoluş Felsefesi*, bütün nesnel bilgilerden yararlanan ancak bunu aşan bir düşünmedir ki, insan bu düşünme sayesinde kendisi olmak ister. Bu düşünme nesneleri bilmez, böyle düşünenin varlığını aydınlatır ve bu varlığa etkide bulunur. Varlığı saptayıcı bütün dünya bilgisini aşma sayesinde (Felsefi Dünya Yönelimi) bu düşünme sallantıya düşer ve düşünenin özgürlüğüne *çağrıda bulunur* (Varoluş Aydınlanması) ve onun koşulsuz eylemesine, aşkınlığın *çağrısında* yer açar (Metafizik)."[10]

---

[7] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, (Piper Verlag, Münih-Zürih, 1996), s. 24; Karl Jaspers, *Philosophie I, Philosophische Weltorientierung*, (Springer Verlag, Berlin-Heidelberg, 1956), s. 1.

[8] Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, s. 24.

[9] Jeanne Hersch, *Karl Jaspers: Eine Einführung in sein Werk, (Aus dem Französischen von Friedrich Griese)*, (Piper Verlag, Münih-Zürih, 1990), s. 46.

[10] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, (Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999), s. 149.

Jaspers'e göre, "gerçek varoluş felsefesi", kendini arayan insanın kendisi olmasını sağlayan, özgürlüğüne çağrıda bulunan sorunlarla ilgilenmektedir. Gene aynı eserde Jaspers, insanın antropolojik, psikolojik, sosyolojik araştırmalar tarafından nesne olarak ele alınmasının karşısına, insana farklı bir tarzda yaklaşan varoluş felsefesini koyar. Ona göre varoluş felsefesi, "bugün insanın tekrar kendine gelişine çağrıda bulunan sorunların" karşılığı olarak düşünülür. Onun felsefesi varoluştan hareket ederek varoluş hakkında felsefe yapmayı içerir. Bu felsefe, empirik varlığın aşılıp aşkınlıkta kişinin kendi varlığını aramasının yolu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İNSANIN VARLIK TARZLARI: VAROLMA (*DASEIN*), BİLİNÇ, TİN VE VAROLUŞ (*EXISTENZ*)

Jaspers felsefesinin önemli cümlelerinden birisi de şudur: "İnsan kendisi hakkında bilinenden daha fazladır."[11] Jaspers'in ifade ettiği bu fazla insanda olanak halde bulunan "varoluş"tur (Existenz). Bilinebilmenin ötesinde fazla olan "varoluş" nedir? Alman filozof Martin Heidegger'in de belirttiği gibi[12] Sokrates, Platon ve Aristoteles'in geliştirdiği soruş biçimi olan "nedir?"li böyle bir soruda çok büyük bir zorluk mevcuttur. Sorgulanan, üzerinde bilgisine sahip olduğumuz nesnel bir şey değildir. Varoluş, her şeyden önce, bilgisine kesin olarak sahip olduğumuz bir kavram değildir. Söz konusu olan, varoluşun sözcüklerle doğrudan doğruya ifade edilebilirliğinden çok "aydınlatılabilir" oluşudur. Varoluşun anlaşılabilmesi için Jaspers'in felsefi-antropolojik görüşleri içinde ileri sürdüğü insanın diğer varlık tarzlarının da bilinmesi gerekmektedir. Varolma (*Dasein*), bilinç ve tin olarak insan farklı içeriklerde özelliklere sahiptir ve bilimlerce araştırma nesnesi olarak incelenebilmektedir. Araştırılabilir bir nesne olan insanda bir olanak varolan ve kişinin özgürlüğü olarak gerçekleşen varoluş ise tüm bu varlık tarzlarından başkadır. Varoluş (*Existenz*) insanın özünün ifadesidir ve bilimlerin araştırma nesnesi değildir.

İnsan öncelikle bir varolma (*Dasein*) varlığıdır. Jaspers, varolma kavramını geniş anlamda kullanır. *Dünya içinde*, Dünyaya ait ne kadar varlık varsa onların toplamı için de bu kavramı dile getirir. Bu anlamda kavram "Dünya varolanı" (***Weltdasein***) adını alır. Ancak burada, konumuz gereği, varolma olarak insan derken başta biyoloji, psikoloji ve antropoloji olmak üzere bilimler tarafından araştırılan ve bilgi açısından nesne haline getirilen insandan söz etmekteyiz. Jaspers, insanın bu varlık tarzını zaman zaman "yalın varolma" (*bloße Dasein*) zaman zaman da "empirik varolma"

[11] Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, s. 50.
[12] Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?* çev. Dürrin Tunç, (Logos Yayıncılık, İstanbul, 1990), s. 15.

(*empirisches Dasein*) olarak adlandırır. Jaspers'e göre insanın ne olduğu sorusuna verilecek ilk yanıt insan varlığının bir varolma (*Dasein*) olduğu gerçeğidir.

Felsefeye Giriş adlı yapıtında Jaspers insan nedir? diye sorar. İnsan, "beden olarak fizyoloji, ruh olarak psikoloji, toplumsal bir varlık olarak sosyoloji tarafından araştırılmaktadır. İnsana ilişkin araştırmalar birbirlerinden farklı bilgiler ortaya koymuşlardır. İnsan ırk kuramlarında özel bir tür, psikanalizde bilinçaltı ve onun etkileri, Marksizmde emek sayesinde üreten ve üretimi sayesinde de doğaya ve topluma egemen olan bir varlık biçiminde düşünülmektedir.[13]

Diğer varlık tarzlarının temelinde yer alan varolma, güdülerle beslenen bedensel yaşantının alanını oluşturur. Biyolojik varolma olarak da adlandırılan insanın bu varlık tarzı, biyoloji biliminin bir araştırma konusu ve nesnesidir. Biyolojik varolma olarak insan, özünde canlılık işlevleriyle belirlenmiş bir sınıra sahiptir. İnsan varlık olarak yaşamın canlılığı içinde yerini almaktadır.[14] Beden ve psişe olarak somut bir gerçeklik alanı oluşturan bu varlık tarzı kendisini doğduğu ve öldüğü bir çevrede ortaya koyar ve yaşamda kalabilmesi için mücadele eder. Jaspers bu varolmayı, "soru sormadan dolaysızca varolan" biçiminde ifade eder.[15] Her insanda bulunan bu varlık tarzının bir başka karakteristik özelliği, "kuşkusuz bir kayıtsızlık" içinde yaşama halidir. Bu varlık derecesinde insanın kendi refleksiyonunu ortaya koyan bir "kendilik bilinci" yoktur. İşte bu yüzden de insan kendi bilincinin olanaklarının farkında değildir.

İnsanın varlık tarzı olarak bilinç, bütün nesne varlıkların (*Objektsein*) anlamlandırılmasının koşulu olan özneleşmedir (*Subjektivität*) ve daha önce açıkladığımız varolmadan farklı bir içerik taşır. Bilinç, diğer benlerle aynı yapıya sahiptir ve nesne varlıkları tanıyıp bilen ve onları anlamlandıran özelliği vardır. Herkeste ortak ve genelgeçerdir. Jaspers *Hakikat Üzerine* (Von der Wahrheit) adlı eserinde bu varlık tarzı konusunda şunları ifade eder: "Biz, herkeste bir ve aynı olan genel bilinciz. Genel bilinç sayesinde nesneleşmiş varlığa yöneliriz. Öyle ki, bu yönelimi nesnesi herkes için genelgeçer olan verilerden hareketle gerçekleştiririz."[16] Jaspers'in sözünü ettiği bu varlık tarzı, soyut düşüncelerin, nesnelliğin, genelgeçer yargıların, bilimlerde gerçekleşen bilgiyi oluşturan düşüncenin boyutlarını içine alır. Genel bilinç olmadan düşünme gerçekleşmez. Jaspers, *Dünya*

[13] Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, s. 50, 52.

[14] Kurt Salamun, "Existenzverwirklichung in der Kommunikation", (Hg: J. Speck), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, (Göttingen, 1982), s. 18.

[15] Karl Jaspers, *Philosophie II, Existenzerhellung*, Springer Verlag, (Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956), s. 24.

[16] Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, (Piper Verlag, Münih-Zürih, 1991), s. 65.

içinde yer alan nesneleri bilip tanıyan, nesnelere yönelen bu genel bilinci, düşünmenin imkânı olarak ele almaktadır. Herkeste genelgeçer ve zorunlu olan bu düşünme, kendisine de yönelebilir ve kendisini nesneleştirebilir; böylece insan varolma (Dasein) olarak nitelendirilen darlığından ve kuşku duymayan yapısından uyanmaya başlar. Varolmadan kurtulmanın ölçütü soru sormaktır. Varolma halinde insan Dünyayı olduğu gibi, üzerine düşünmeksizin bilmeye çalışmaktadır. Jaspers'e göre insan kendi varolmasının farkına varırsa, gelenek ve deneyimi sayesinde Dünya bilgisine sahip olabilmektedir. Filozof bu durumu, "benin, yalın bir yaşama sahip varolmadan bilgi halinde varolmaya uyanması (*Erkenntnisdasein*)" biçiminde açıklamaktadır.[17] Bu bir çabadır. İnsan yalnızca yaşayıp gittiği dünyada varolmak yerine, araştıran-bilen bir varlık haline gelmiştir.

Jaspers'in felsefi antropoloji düşüncesinde varolma (*Dasein*) ve genel bilinç üzerinde temellenen insanın üçüncü varlık tarzı Tin (*Geist*)'dir. Jaspers bu varlık tarzıyla ilgili şunları dile getirir: "İnsan sadece anlama yetisi olarak biçimsel bir Ben, yaşayan canlılığı içinde bir varolma (*Dasein*) değildir. (...) Yeterince bilinemeyen bir Tinin bütünlüğünde gerçekleşen içeriksel değerlerin de taşıyıcısıdır."[18] Filozof sözünü ettiği bütünselliğe *ide* adını verir. Ona göre idenin kendisini bütünüyle bilmek mümkün değildir. Örneğin insan ve Dünya gibi. Ne kadar araştırsak da ve haklarında ne kadar bilgi sahibi olsak da varlıklarını bütün olarak bilmek mümkün değildir. İdelerin taşıyıcısı olarak insan kendi anlam çerçevesini meydana getirmektedir. Öyleyse Tin olarak insan, ideleri anlamlandırmaktadır. İnsan düşünme ve eyleme olanaklarıyla idelere katılarak yaşamaktadır. Böylece "iyilik", "doğruluk içinde beraberlik", "adalet" gibi önemli etik idelere göre davranılmış olmaktadır.[19] İdeler, toplumsallığında yaşayan insanın adalet gibi olumlu olarak gerçekleşen eylemlerine yön vermektedir.[20]

Jaspers, varoluş filozofları olarak adlandırılan düşünürler içinde bilim ve felsefe ilişkisine en fazla vurgu yapan kişi olarak bilimsel yönelimi, bilimin yöntemini ve bilimlerin sınırlarını eserlerinde tartışmıştır. Nitekim kendisi, felsefeye yönelmeden önce bilim dünyasından (tıp ve psikiyatri) gelmektedir. 1932 yılında yayımlanan *Felsefe* adlı yapıtının birinci cildi *Felsefi Dünya Yönelimi* adını taşır ve bu ciltte bilimin anlamını, değerini, insanı konu edinen psikoloji ve sosyolojiyi, bilimin yöneldiği Dünya bilgisini, bilim ve felsefe ilişkisini uzun uzun anlatır. Bu yapıtında "yönelme" olarak adlandırdığı bir kavramdan söz eder. Öznenin nesneleri karşısına

[17] Jaspers, *Philosophie I*, s. 72.
[18] Jaspers, *Philosophie II, Existenzerhellung*, s. 53.
[19] Franz-Peter Burkard, *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*, (Würzburg, 1982), s. 102.
[20] Jaspers, *Philosophie II, Existenzerhellung*, s. 299.

alarak varlık araştırmasına yönelme denir. Jaspers'e göre varolan nesnelerin bilgisi dünyaya yönelmeyi sağlayan bilimler tarafından ortaya konulmaktadır. Bu yönelme, *dünya içinde* bulunan *belirli varlıkların* bilgisini sağlamaktadır. Dünyanın nesnel gerçekliğini açıklamak, nesneler arası ilişkileri belirtmek bu yönelmenin diğer özellikleridir.[21] Bilimler insan bilincinin bir etkinliği olarak nesnel, zorunlu ve genelgeçer bilgilere ulaşmak ister.

İnsan, *Dünyaya yönelme*nin bir sonucu olarak nesnel bilgiyi bugüne kadar hep bilimlerde aramış ve bulmuştur. Bilimsel bilginin ortaya koyduğu düşünme biçimi, nesneleri bilip tanıma çabasını gösterir. İnsanı inceleyen bilimler de buna bağlı olarak insanı sanki bilgide tükenecek bir varlıkmış gibi konu edinmişlerdir. Jaspers'e göre insan, bilimler tarafından nesnel bilgide tüketilebilecek bir varlık değildir: "Kendi varlığını arayan her tek insanın ilk çabası, sorduğu sorulara bilimler yoluyla yanıt aramak olmuştur. Genelgeçer, bilimsel bilgi insana sağlam bir dayanak verir. Bununla birlikte hiçbir zorunlu, genelgeçer bilgi mutlak değildir."[22] İnsanı araştıran farklı bilimler onun yalnızca varolma (*Dasein*), genel bilinç ve tinden ibaret olduğunu söyleyip insana sınır çektikleri sürece kendi sınırlarını da koymuş olmaktadır. Jaspers'in "sınır bilimleri" adını verdiği psikoloji ve sosyoloji kendi sınırlarını daha da çok belli ederler.

İnsanın bilimlerin bilgisinde tükenmeyen, bilimsel yöntemlerle açıklanamayan hangi varlık yönü vardır? Bilimsel bir araştırma nesnesi olmayıp, anlama yetisiyle dile gelmeyen insanın bu varlık tarzı nedir? Jaspers'in felsefe üzerine bir konuşmasında dediği gibi, "insanın, orada sadece kendi kendisi olduğu ve bilimlerden hiçbirinin, özellikle de psikoloji ve sosyolojinin ulaşamadığı" yer neresidir?[23] Bu soruların cevabı "varoluş" (*Existenz*)tur. İnsanda bir imkân olarak bulunan mümkün varoluş (*möglicher Existenz*)tur. İnsanda bu yön, bilimsel bilginin sınırlarına varıldığında aydınlatmak çabasında olan felsefenin başladığı yerdir.

VAROLUŞ (*EXISTENZ*) OLARAK İNSAN

Jaspers'e göre "varoluş bir kavram değildir, her türlü nesnelliğin ötesini işaret eden bir göstergedir."[24] Mümkün ya da imkân halinde bulunan varoluş henüz gerçekleşmemiş özgürlüğü ifade eder. Varoluş tarihsellik içinde, tek tek kişilerdedir. Temsil edilemez yapısı vardır. Genelgeçer ifadelere de

[21] Jaspers, *Philosophie I*, s. 28.
[22] Yusuf Örnek, "Bilimde, Felsefede, Politikada Karl Jaspers", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, (Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1986), s. 55.
[23] Karl Jaspers, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, (Piper Verlag, Münih-Zürih, 1974), s. 117.
[24] Jaspers, *Philosophie I*, s. 26.

konu olamaz. Varoluşun çözümlemesinin yapılamayacağı gibi, hakkında nesnel bilgiye de sahip olmak mümkün değildir; çünkü varoluş kategorilerle ifade edilebilen bir kavram (*Begriff*) değildir.[25] Varoluş kendisini doğrudan doğruya göstermez, sadece bilinebilenin, ifade edilebilenin sınırında, yani dolaylı olarak kendini hissettirir. Varoluş bir kavram olarak belirlenemiyorsa ondan söz etmek nasıl olanaklı olacaktır? Varoluşun kendine özgü bir dili vardır. Jaspers, bu dili işaret (*Signa*) olarak adlandırır.[26] Bilimlerin açıklayamadığı bu işaretler, iletişim, kendilik, özgürlük, sınır durumlar, koşulsuz eyleme ve seçimdir.

Varoluş, Dünya varolmasının karşısına konulduğunda daha iyi anlaşılabilir. Bu iki farklı varlık tarzının ilki, olabilen-olması gereken ve olan varlık ile açıklanabilir. Jaspers'e göre, Dünya herkes için zorunlu bir bilinebilirliğin içerikleri olarak insanın yönelmesiyle meydana gelen şeylerin tümüdür. Ancak insan Dünyaya yönelip tüm varlıkları tüketmiş olmakta mıdır? Jaspers bu soruya "hayır" der. Sözü edilen, Dünya bilgisi gibi bilinebilir bir varlık değildir. *Dünya içindeki* şeyler gibi bilinebilir varlık olma özelliği taşımıyor diye bazı varlık tarzları yok sayılamaz: "Bütün bir Dünya varlığının karşısında ne vardır? –Varolma görünüşündeki bu varlık var değildir (*nicht ist*); ancak var olabilir ve olmalıdır (*sein kann und sein soll*). Bu varlığın sonsuz olup olmadığına zaman içinde karar verilir. Bu varlık varoluş olarak kendimim."[27]

Jaspers'e göre başlangıçta bilinebilir olarak Dünya insana yabancıdır. İnsan Dünyaya bir mesafe içinde bulunur. Anlama yetisi ve deneyimler Dünyanın insan varlığından başka bir varlık olduğunu fark ettirmektedir. Dünya, insanı umursamadan kendi gerçekliği içinde var olmaktadır. İnsan ise böyle bir karşılaşmada kendisini pek de güvende hissetmez. İnsan, kendisine en yakın olanın dilini anlayamamaktadır. Kendini Dünyadan daha farklı bir varlık olduğunu kavradıkça ümitsizlik duygusuyla yersiz-yurtsuz hissetmektedir. İnsan, Dünyayı anlamak istedikçe zamanla anladığı şeyin Dünya içinde parçalar olduğunu anlamaktadır. Varlık dünyasındaki parçalar bilindikçe Dünya insana kendisini daha yakın hissettirmekte evinde olduğunu düşünmektedir. Dünyanın yasası akıl sayesinde açıklanır hale gelmiş ve alet geliştirmiştir. İnsan Dünyanın büyüklüğünden coşku duymuş ve onun gizemini duyumsamıştır. Varoluş ve Dünya birbirlerinden ne ayrılabilir ne de bir olabilir duruma gelmiştir. İki farklı varlık bir gerilim içinde bulunur.[28]

---

[25] Saner, *Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.*

[26] Jaspers, *Philosophie II, Existenzerhellung*, s. 15.

[27] Jaspers, *age.*, s. 1.

[28] Jaspers, *age.*, s. 3, 4.

Jaspers, Dünya ve varoluşun birbiriyle geriliminin gerekli olduğunu düşünür; çünkü Ona göre bu gerilim mümkün varoluşun felsefe yapması için şarttır. *Bilinebilir* olarak Dünya, *aydınlatılabilir* olarak varoluş birbirlerinden diyalektik olarak ayrılırlar ve tekrar birbiri içine girerler. Ayrılırlar; çünkü Dünya genelgeçer ve zorunlu bir bilincin nesnesi olur, varoluş ise genelgeçerlik ve zorunluluk taşımaz. En önemli bağı Aşkın Varlık'tır: "Ben, şunu kesinlikle biliyorum. Özgürlüğüm içinde, yalnız kendi kendimle var olmam. Bana kendi varlığımda özgürlük hediye edilmiştir, çünkü ben, kendimin dışına çıkabilirim, özgür oluşumu baskı altında tutamam. Aslında nerede kendimsem, orada yalnızca kendimle var olmadığımı kesinlikle biliyorum. En yüksekteki özgürlük kendini, zamanda, dünyadan bağımsız, aşkın varlığa en derin bağlılığında bilmektedir."[29] Jaspers düşüncesinde varoluşla Aşkın Varlık birbirlerinden ayrı düşünülemeyecek iki varlıktır; çünkü varoluşun olanağı ancak Aşkın Varlık'la söz konudur.

Jaspers, Dünyanın karşısında yer alan Aşkın Varlık'ın Varlığın kendisi olduğunu ifade eder. Aşkın Varlık ne nesnedir ne de varoluştur. Filozof, Aşkın Varlık'ın insanın varlık tarzları olan varolma (*Dasein*) ve genel bilince kapalı olduğunu söylemektedir. Ancak varoluş açıktır. Varoluşun Aşkın Varlık'la ilişkisi, kendisinin işaret (*Signa*) dili olanlarla gerçekleşmez. Bu dil bambaşkadır ve varoluşsal köklerin koşuludur. Bu dil "şifre" (*Chiffren*)dir.[30]

Akıl kavramının hiç geçmediği 1938 yılında yayımlanan *Varoluş Felsefesi* adlı yapıtının yayımlanmasından sonra Jaspers, uzun bir sessizliğe gömülmek zorunda kalır. 1933 yılında Almanya'da iktidarı ele geçiren Hitler rejimi, onun yapıtlarını yasaklama kararı almıştır. On bir yıl sonra yayımlanan eserinin adı *Akıl ve Varoluş*'tur. Bu eserde dikkat çekici yan, onun bu tarihe kadar diğer eserlerinde ön plana aldığı varoluş terimine olan vurgunun akla kaymasıdır. Hakikat, iletişim ve akıl bu yapıtta en çok kullanılan kavramlardır. Ona göre "varoluşsuz akıl" genel bilincin entelektüel devinimi ya da tinin diyalektiği olarak kalmakta, "akılsız varoluş" ise bir duygu, yaşantı, keyfiyet ya da güdü olarak kör olmaktadır. Ona göre varoluş yalnızca akıl sayesinde aydınlatılabilir, akılsal varoluş sayesinde içerik kazanır. Aklın bu eserde işlenen en önemli işlevi, varolmayı (*Dasein*), genel bilinci, tin ve varoluşu (*Existenz*) birbirine âdeta bir bağ gibi bağlamasıdır.[31]

---

[29] Karl Jaspers, *Was ist Philosophie?*, (Piper Verlag, Münih-Zürih, 1996), s. 56.

[30] Yusuf Örnek, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, (Karl Alber Verlag, Freiburg-Münih, 1986), s. 58.

[31] Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, (Johs Storm Verlag, Bremen, 1947), s. 48-49.

VAROLUŞ (*EXISTENZ*) VE İLETİŞİM

Jaspers için iletişim, "felsefi yaşamın gündelik ödevi"dir.[32] Bu kavram onunla ilk kez felsefi bir kavram olarak genişçe irdelenmiştir. Kaufmann iletişim probleminin Jaspers felsefesini tamamen kuşatan bir konu olduğunu dile getirmektedir. Ona göre iletişim, filozofun yaşamını derinden etkilemiş olup, insanlığın geleceği de bu problemin doğru çözümlenmesine bağlı görünmektedir.[33] 1915 yılından 1969'da ölümüne kadar Jaspers'in bütün yazılarında iletişim kavramıyla karşılaşırız: "Felsefe yapışın kökeni hayret etmede, şüphede, kaybolmuşluğun bilincinde bulunur. Her durumda felsefe yapış, insanı kuşatan bir sarsıntıyla başlar ve hayret etmeden hareketle bir amaca ulaşmak ister. Platon ve Aristoteles hayret etmeden hareketle varlığın özünü aramışlardır. Descartes kesin olmayanın sonsuzluğunda zorunlu kesinliği aradı. Stoacılar varolmanın acısı içinde ruhun huzurunu yakalamaya çalıştılar. Üç etkili güdü –hayret ve tanıma, kuşku ve kesinlik, kayboluş ve kendi oluş güdüleri– bizi bugün felsefe yapmamızı sağlayan şeyi bütünüyle tüketmiyorlar. Bugüne kadar hiç işitilmemiş çöküşün ve yalnızca belli belirsiz farkına varılan fırsatların yaşandığı, bu tarihin en radikal dönemlerinin yaşandığı çağımızda bu üç güdü gerçi geçerlidir, ama yeterli değildir. Bu güdüleri bir koşulun altına, insanlar arasındaki iletişim koşulu altına yerleştirilmeleri gerekir."[34] Gene felsefesi hakkında kaleme aldığı bir yazıda iletişimin önemini şu sözlerle vurgulamaktadır: "Felsefemin temel tezi şudur: Tek insan kendi başına insan olamaz. İnsanın kendi olması diğer kendi olanlarla iletişimde gerçekleşir. Tek başıma kendi içime kapanmışlığa saplanırım, yalnız diğer insanlarla birlikte, açık olmayı başarabilirim. Kişinin kendi özgürlüğü ancak diğerleri de özgürse mümkündür. Soyutlanmış ya da kendisini soyutlayan kendi olma ya olanak olarak kalır ya da hiçlikte yitip gider."[35]

Jaspers'in iletişim üzerine yazdığı en erken tarihli yazı, 1915 yılında *Birey ve Yalnızlık* başlığıyla verdiği konferansının el yazmasıdır. Bu el yazması ilk kez, 1983 yılında *Revue International de Philosophie* adlı dergide yayımlanmıştır. Aynı yazı daha sonra Avusturya Karl Jaspers Yıllığı'nda yayımlanmıştır. Jaspers, iletişim üzerine bu ilk yazısında, yalnızlık ve iletişimin diyalektiğini vurgular. Jaspers, kişinin olduğu yerde yalnızlığın da var olduğunu ve kişinin bir süre yalnızlık içinde kendisi olacak sürecin

[32] Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, (Piper Verlag, Münih, 1974), s. 136.
[33] Fritz Kaufmann, "Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation", *Karl Jaspers*, (Hg: Schilpp), (New York, 1957), s. 193.
[34] Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, *age.* s. 21.
[35] Karl Jaspers, "Über meine Philosophie", *Rechenschaft und Ausblick Reden und Aufsätze*, (Piper Verlag, Münih, 1951), s. 352.

içinde yer aldığını, ancak zamanla bundan sıyrıldığını ileri sürer. İnsan sadece toplumsal bir varlık değil, aynı zamanda yalnız olabilen de bir varlıktır. Yalnızlığını unutan sadece toplumsallık içinde yaşayan insan, kendisine ait hissetmediği, kendisi olamadığı bir "birlik" içinde, "ölü gibi" yaşayıp gidecektir.[36]

Bir özne hayvan, bitki, doğa gibi insan dışında bir ilişki nesnesi bulsa da, bunlar tek yönlü ilişki biçimleri olduğu için Jaspers bunları iletişim konusu içinde ele almaz; çünkü Jaspers iletişimden her zaman "karşılıklılık ilişkisi"ni anlar. Böylelikle kişinin kurduğu iletişim başka bir özneyle kurulan ilişkidir. Onun felsefesinde iletişim, "insanlar arasında" ve "insanlarla birlikte" karşılıklı ilişkiden dolayı meydana gelmektedir.[37] Jaspers bütün olarak bilinemeyen varlık için çepeçevre kaplayan (*Umgreifende*) ifadesini kullanır. Ona göre insan bir çepeçevre kaplayandır; çünkü onu ne kadar bilmeye çalışırsak çalışalım, onda bilemeyeceğimiz yönler her zaman olacaktır. Farklı varlık tarzları olarak görünen insanın birbirlerinden farklı iletişim biçimleri vardır. Ama onun için asıl iletişim "varoluşsal iletişim"dir.

Sonuç ve Değerlendirme

Karl Jaspers'in varoluşa ilişkin felsefesinin özü şu ifadedir: "İnsan temelde kendisi hakkında bildiğinden ve bilinenden her zaman daha fazladır". İfadede geçen bildiğinden ve bilinenden daha fazla olanın ne olduğu sorusunun cevabı olarak ileri sürülen varoluş, kendisini, gene kendisine ilişkin olan "işaretler" (*Signa*) sayesinde aydınlatmaktadır. Bu işaretlerden iletişim, sınır durumları ve özgürlük, "varoluşun dili" olarak belirlenmektedir. "İşaret" ifadesi, nesnel bilginin karakteristik özelliklerinden genelgeçer ve bilinebilir özellik taşıyan "kavram"dan farklıdır. Varoluş, varolan varlığı bilip tanıyan, nesnel düşünmeyi aşan bir başka düşünme biçimi sayesinde uyandırılmakta ve aydınlatılmaktadır. İnsan, Varlığı ararken kendisinin dışındaki varlıkları sorgular ve daha sonra kendisine döner. Kendisine döndüğünde iki temel farklı tarzda kendisini gösteren varlık biçimiyle karşılaşır: Varolma (*Dasein*) ve Varoluş (*Existenz*). İnsan *varolma* içinde bir *varoluş*tur. Varolmada insan, Dünya içinde, bilimler tarafından araştırma nesnesi olarak "*burada*" bulunmaktadır. İnsan bilimler için, bilgide sınırlanan, genelgeçer bir kavram durumundadır. Ancak insan sadece araştırılabilir bir varlık değildir. Her türlü nesnelliğin ötesinde kavram olmayan

[36] Karl Jaspers, "Einsamkeit (Nachlassmanuskript)", *Jahrbuch der Österreischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Jahrgang 1, 1988, s. 32.

[37] Hans Saner, "Zur Dialektik von Einsamkeit und Kommunikation bei Karl Jaspers", *Jahrbuch der Österreischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Jahrgang 1, (Österreich, 1988), s. 53.

insanın "asıl varlığı" bulunur: Varoluş. Bir varoluş olarak insana bilimler nüfuz edemez.

Varoluş, ancak felsefe yapma etkinliğiyle aydınlatılabilir. Varoluş, felsefenin merkezinde bulunan insanın "asıl kendi" olan varlığıdır. Her ne kadar varolma ve varoluş, insana ilişkin iki farklı varlık biçimi olsa da birbirlerinden ayrı düşünülemez. Varoluş, varolmanın dışında bir şey değildir; kendisini onun içinde ve ondan dolayı kazanır. Bu noktada Jaspers düşüncesinin önemli ve unutulmaması gereken bir özelliği söz konusudur: Varoluş kendisini gerçekleştirme sürecinde, varolma ve Dünya bilgisi anlamında nesnel bilgiyi bir tarafa bırakmaz ve unutmaz; çünkü bunlar varoluşun kendisini gerçekleştirebilme zeminini oluşturmaktadır. Varoluşun kendisini gerçekleştirebilme ifadesi bile, onun varlık yapısının özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bilgide-bilgiyle sınırlanan varolma, "olan varlık" karakteri taşırken varoluş ise "olabilen ve olması gereken", "bilinebilir olmayan" içerik taşımaktadır. İşte bu kavram ötesi olma özelliği dolayısıyla varoluşun bilinmesindense aydınlatılması sürecinden bahsedilmektedir.

Varolma (*Dasein*)dan varoluşa (*Existenz*) geçme sürecinde birbirlerinden iki farklı etkinlik önem kazanır: Bilim ve felsefe yapma etkinliği. Bu iki farklı etkinlik düşünme ve bilinç geliştirme açısından birbirlerinden ayrılmaktadır. Bilimsel bilgi, nesnel düşünmenin sınırına kadar gelişir. Varlığı bir bütün olarak bilip tanıyamayacağı bilincinin kazandırdığı sınırlılık haliyle felsefe yapma etkinliğine ilk adım atılmış olmaktadır. Nesnelliği aşan düşünme mümkün varoluşa bir çağrıda bulunur. "Çağrı", insanın kendi asıl varlığı olan varoluşu uyandırmak ve aydınlatmak içindir. Çağrıda bulunan düşünme, insan varlığının kendi olma olanağını kendisine hatırlatmak istemektedir.

Varoluş aydınlanmasının işaretlerinden birisi olan iletişim, insanın kendi varoluşunu bir başkasıyla bulduğu için Jaspers felsefesinde oldukça önemlidir. İnsanın varolma (*Dasein*) ve varoluş (*Existenz*) gibi birbirlerinden farklı yapı ve özellik gösteren varlık biçimleri olduğu gibi, bunlara karşılık gelen farklı biçim ve özelliklerde iletişimler vardır. "Yalnızlık", açık olma ve sevenlerin mücadelesi varoluşsal iletişimin adımlarıdır. İnsanın iletişimde kendisi olmayı istemesi, ilkin yalnızlığı isteme cesaretiyle başlamaktadır. Varoluşsal iletişimin diğer adımı "açık olma"dır. İnsanın açık olabilirliği yalnızca bir başkasıyla gerçekleşmektedir. Tek olan insanın kendisini gerçekleştirebilmesi mümkün değildir. Açık olma benzeri olmayan bir mücadeleyi beraberinde getirir. Bu, "sevenlerin mücadelesi"dir. Bu mücadelede kendi varoluşlarını arayan karşılıklı iki insan kendilerini açık olarak ortaya koymaktadır. Mücadele, iletişime girmiş iki insanın benzersiz bir dayanışmayla ortaya koydukları mücadele olduğundan tek taraflı bir

süreç değildir. Varoluşsal iletişim Jaspers felsefesinde derin etkileri olan bir işarettir. Söz konusu iletişimde insanın kendisi olması, başkasıyla özgür olması anlamına gelmektedir. İletişimin filozofun felsefesinde gerçek iletişim haline gelmesi varoluşun derinliğindeki bağlantıyla olanaklıdır.

Varolma (*Dasein*) olarak insan sürekli durumlar içindedir. İnsanın içinde bulunduğu durumlar farklı bilim dallarınca araştırma konusu yapılabilir. Ayrıca insan içinde bulunduğu durumları değiştirebilir; ancak ölüm, suç gibi insanın değiştiremeyeceği durumlar da vardır. Bunlar "sınır durumları"dır. Varolma bu durumları yaşarken, onları deneyimlerken sarsılır ve mümkün varoluş uyanır. Karl Jaspers'in "varoluş aydınlanmasının asıl işareti" olarak değerlendirdiği özgürlük, onun felsefesinin bütünlüğü içinde temel noktayı oluşturmaktadır. O yüzden Jaspers felsefesinin bir "özgürlük felsefesi" olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Bollnow, Otto Friedrich, *Deutsche Existenzphilosophie*, (A. Francke AG Verlag, Bern, 1953).

Burkard, Franz-Peter, *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*, (Würzburg, 1982).

Heidegger, Martin, *Nedir Bu Felsefe?* (çev. Dürrin Tunç), (Logos Yayıncılık, İstanbul, 1990).

Heinemann, Fritz, *Existenzphilosophie-lebendig oder tot?*, (Stuttgart, 1971).

Hersch, Jeanne, *Karl Jaspers: Eine Einführung in sein Werk, (Aus dem Französischen von Friedrich Griese)*, (Piper Verlag, München-Zürich, 1990).

Jaspers, Karl, *Vernunft und Existenz*, (Johs Storm Verlag, Bremen, 1947).

Jaspers, Karl, *Philosophie I, Philosophische Weltorientierung*, (Springer Verlag, Berlin-Heidelberg, 1956).

Jaspers, Karl, *Philosophie II, Existenzerhellung*, Springer Verlag, (Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956).

Jaspers, Karl, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, (Piper Verlag, München-Zürich, 1974).

Jaspers, Karl, "Einsamkeit (Nachlassmanuskript)", *Jahrbuch der Österreischen Karl Jaspers Gesellschaft*, Jahrgang 1, (Österreich, 1988).

Jaspers, Karl, *Von der Wahrheit*, (Piper Verlag, München-Zürich, 1991).

Jaspers, Karl *Psychologie der Weltanschauungen*, (Piper Verlag, Münih-Zürih, 1994).

Jaspers, Karl, *Was ist Philosophie?*, (Piper Verlag, München-Zürich, 1996).

Jaspers, Karl, *Einführung in die Philosophie*, (Piper Verlag, München-Zürich, 1996).

Jaspers, Karl, *Die geistige Situation der Zeit*, (Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999).

Örnek, Yusuf, "Bilimde, Felsefede, Politikada Karl Jaspers", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, (Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1986).

Örnek, Yusuf, *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*, (Karl Alber Verlag, Freiburg-München, 1986).

Özlem, Doğan, "Nietzsche Üzerine", *Felsefe Yazıları*, (Anahtar Kitaplar, İstanbul, 1993).

Salamun, Kurt, "Existenzverwirklichung in der Kommunikation", (Hg: J. Speck), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, (Göttingen, 1982).

Saner, Hans, "Zur Dialektik von Einsamkeit und Kommunikation bei Karl Jaspers", *Jahrbuch der Österreischen Karl Jaspers Gesellschaft*, (Österreich, 1988).

Saner, Hans, *Karl Jaspers mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, (Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1996).

Wisser, Richard, *Verantwortung im Wandel der Zeit*, (Hase-Koehler Verlag, Mainz, 1967).

"Öz" ve "Varoluş"



"Yasaklı Şehrin Ziyaretçisi", Pekin, Aralık 1948.
Fotoğraf: Henri Cartier-Bresson

DÜŞMAN KARDEŞLER: BİLİM VE VAROLUŞÇULUK

NEDEN VE NASIL BİRBİRLERİNE İHTİYAÇ DUYARLAR?

Necati Erbil Ertürk

And don't stress yourself
By attempting to impose
A coherent plot.
"Haiku", *New York Times*

Bilimin gündelik hayattan, "gerçekte yaşananlardan", başka bir deyişle bireysel deneyimlerimizden kopukluğuna dair eleştirilerin son yıllarda arttığını görüyoruz. Bilimin varoluştan kopukluğu yeni ve özel bir durum mudur? Baştan adını koyalım, bilim zaten özü itibarıyla varoluştan kopuktur, kopuk olmak zorundadır. Zira varoluş Heideggerci bir ifadeyle sonuna doğru ilerler, sonunu bekler ama onu göremez, hep bir beklentiyle maluldür; varoluş, –ihtimallere– açıklık ve tamamlanmamışlıktır. Varoluşu öğrenebilmek "hep yolda olmaktır", bir yere varmak değil. Oysa bilim varoluş üzerine konuşabilmek ve içinde kendini kurabilmek için sabitlenmiş bir zaman-mekâna ihtiyaç duyar. Zira bilim akış içerisinde ve henüz sonlanmamış varoluştan tanımlar, düzenlilikler, sistemler, neden-sonuç ilişkileri çıkarmak ister. Bu sabit zaman-mekân hem somut hem de soyut düzlemde inşa edilir. Somut düzlemde bilimin bir kurumu, bir adresi vardır, yaklaşık bin yıldır –belli kesintilerle–üniversitede ikamet etmektedir. Soyut düzlemdeyse bilim teoride yaşar.

Varoluşçuluk akan bir ırmağın içinde ırmakla sürüklenir. Irmağın varlığı ancak böylesi bir deneyimle anlaşılır. Gene varoluşçuluk için ırmağın bilgisi hiçbir şekilde soyut ve kurumsal bir düzlemde zapt edilemez. Halbuki bilim ırmağı öncelikle ideal düzlemde yeniden kurmak ister; modern bilim ideal düzlemde kurduğu bu ırmağın üzerine bir de baraj yapmak ister. Bilim ırmağı teorik düzlemde kurarken bir yandan kendini de kurmuş olur. İşte bilimin bu çok yönlü *kurma* arzusu ve dolayısıyla kurumlaşma eğilimi varoluşçuluk ile arasına kalın bir duvar örer. Gerçekten de yaklaşık bin yıl önce *universitas magistorum et scolarium* adıyla ilk kurulduğunda *universitas* bugün inanmaya yatkın olduğumuz gibi evrensellik, herkese açıklık gibi anlamlara atıf yapmıyordu. Tam tersine, üniversitenin kendi içinde bir evren, bir öğretmenler ve öğrenciler evreni olduğunu ifade ediyordu. Böylece bilim somut düzlemde kendine ait ve dolayısıyla "dışarıdan ayrı" bir varoluş evreni kuruyordu. Bilimin teorik duruşu ise zaten başından beri *bu-dünyadaki* varoluşla arasına düşünsel anlamda mesafe koymasını gerektiriyordu.

Bilimin somut ve düşünsel düzlemde kurumlaşarak kapanması bilimin aynı anda hem üstünlüğü hem zaafıdır. Üstünlüktür çünkü akıp giden varoluş karşısında bilim binaları, kanonu, araçları ve soyutlama gücüyle bize korunaklı bir liman sağlamaktadır. Zaaftır çünkü hep limanda kalmak varoluşun akıntılarına, dalgalarına, rüzgârlarına hazırlıksız yakalanmamıza ve dahi onları hiç görmememize sebep olabilir. Varoluşçuluğun bilim için önemi onu hep limanın dışına, açık denizlere (felsefe ve sanata) çağırmasında yatar. Dolayısıyla bilim ve varoluşçuluk iki ayrı dünyaya ait gibi görünebilirler ancak her ikisi de birbirlerini kendilerine içkin zaafları, zayıf noktaları konusunda uyarma zemininde birleşirler. Günün sonunda bilim, varoluşçuluğu aşırı görecelilikte boğulmaktan, radikal bilinemezci-mistisist konumlara kaymaktan korur. Varoluşçuluk ise bilimi bir hagiografiye veya eskatalogyaya; içi boş bir kavramsal tartışma ve akıl yürütme egzersizine dönüşmemesi için alarmda tutmaya çalışır.

Yazıda bu karşılıklı uyarı ve eleştirilerin zeminini ortaya koymak için bilimin somut kurumu olan üniversite ile soyut kurumu olan teorinin tarihsel olarak varoluşla ilişki kurma biçimlerini kısaca ele alacak ve bilime içkin tehlike potansiyellerini saptamaya çalışacağız. Ardından varoluşçuluğun bilime yönelik eleştiri ve olası katkılarının Heidegger'in *cogito* ve pozitivizme dair görüşleri bağlamında ele alacağız. Bu tarihsel ve düşünsel süreklilik içinde son olarak bilimin günümüzde "varoluştan kopuş" tarzlarına dair bazı gözlem ve önerilerde bulunacağız.

ÜNİVERSİTEYE GİDEN YOL

Bilim tarihi, Antik Yunan öncesinin duyum ve deneyimle edinilmiş bilgileri derleme faaliyetini bilimin bir parçası olarak görür (Yıldırım 2016, s. 14). Ne var ki pratik bilgilerden yola çıkarak soyutlamalar yapma ilk olarak Antik Yunan'da görülen bir durumdur. Antik Yunan düşüncesi kendi pratik edimlerinden ve içinde bulunduğu koşullardan soyutlama yaparak teorik bir bilgi üretme çabası içine girmiştir. Öte yandan Antik Yunan'ın önemli düşünürlerinin Mısır başta olmak üzere daha eski uygarlık merkezlerine ziyaretleri bilinen bir durumdur. Bu bağlamda, Antik Yunan'da soyut düşüncenin doğuşu biraz da kendinden önce derlenmiş pratik bilgilerin düzenlenmesi etkinliğidir.

Antik Yunan'ın üç büyük düşünürü Sokrates, Platon ve Aristoteles her biri kendi perspektifinden teorik bilgi ile pratik bilgi arasında hiyerarşik bir ilişki tesis etmiştir. Doğanın kendi işleyişine dair geliştirilen aşkın (Platon) veya içkin (Aristoteles) açıklama modelleri doğanın ya kendi ideasına (Platon) ya da kendi hareketinin ilk ve son nedenine sahip olduğunu (Aristoteteles) savlar. Bunun sonucunda *physis*, yani doğanın kendi hareketi ve ona dair geliştirilen bilgi, *poiesis*'ten (kabaca üretim), yani insanın maddeye etkisinin bilgisinden daha makbul kabul edilmiştir. Zira *poiesis* ne kendi aşkın ideasına ne de içkin ilk ve son nedenine göre ortaya çıkar; *poiesis* ancak *physis*i taklit ederek *mimetik* olarak kendini var eder. *Poiesis*, *pyhsis* karşısında bir çeşit özsüzlük ve dolayısıyla keyfiyetle malul olduğu ölçüde ikinci plana atılmıştır. Antik Yunan'ın bu hiyerarşik teori-pratik ayırımı, bilimin bireyin deneyimine tamamen kapalı olmasa bile onu ikincil olarak görmesine zemin hazırlar.

Roma, Antik Yunan'dan bu bilgi hiyerarşisini büyük ölçüde devralır. Uzun Roma döneminde buna ilişkin köklü bir reform göze çarpmaz. Roma'nın yıkılışı ve Petrusçu yorumuyla Hıristiyanlığın yayılması yeni bir bağlam yaratır. Avrupa'nın önemli kentleri dağılmış, bilim de kıra, manastırlara sığınmıştır. Patristik veya Monastik dönem olarak bilinen erken Ortaçağ, Augustinus'un çileciliğinin hüküm sürdüğü, kesif bir bilinemezcilik ve başka bir düşünsel etkinliğe yer bırakmayan bir teolojinin hüküm sürdüğü dönem olmuştur. Bu dönemde bilimsel metinler sadece kopya edilmiş, soyut ve eleştirel bir gözle yeniden üretilmemiştir. Avrupa Roma'nın yıkılışı sonrasında böylesi bir içe kapanmaya giderken İslâm dünyası yeni bir varoluş inancı ve buna bağlı olarak yeni bir dünya görüşü inşa etmeye girişecektir. İslâm'ın dini mesajının yanısıra siyasal, ticari ve demografik etkileşimlerinin de büyük bir hızla yayıldığı bu dönemde, Avrupa'nın tersine İslâm dünyası hem –Çin ve Hindistan başta olmak üzere– başka

medeniyetlerin geliştirdiği bilgilere hem de kendi elindeki teorik bilgilerin deneyimlerden dolayımlanarak yeniden üretilmesine açık bir zihniyet görünümü sergiler.

Avrupa'nın İslâm dünyasıyla üstelik kendi coğrafyasındaki teması, Avrupa'nın mevcut bilgi kapasitesini sorgulamaya yol açacaktır. Zira aynı zamanda Ortaçağ Avrupası demografik bir patlama yaşayacak, ticaret yolları üzerinde hem yeni şehirler kuracak hem de eski Roma kentlerini canlandıracaktır. Bu yeni toplumsal örgütlenmenin gereksinimleri karşısında mevcut bilimsel çerçeve yeterli olmayacaktır. Bu bağlamda 9 ve 10. yüzyıllarda Avrupa'da hummalı bir tercüme hareketi başlayacak, Müslüman bilginlerin (İbn Rüşd, İbn Sînâ, Harezmî ve diğerleri) eleştirip geliştirerek yeniden ürettiği antik metinler Latinceye çevrilecektir. Ortaya çıkan bu yeni külliyatın Avrupa'nın geçerli bilimsel çerçevesi tarafından doğrudan sindirilmesi mümkün değildir. Zira bu dönemde hâkim bilimsel epistemolojinin teoloji olduğu düşünülürse, bir başka uygarlığın bilimini almak aynı zamanda onun inancını da almak anlamına gelecektir. İşte Avrupa'da üniversite, İslâm dünyasının külliyatını kendi bilimsel çerçevesiyle uyumlulaştırarak ithal etmek ihtiyacından doğacaktır.

Üniversitenin doğuşu hâkim bilimsel paradigmanın değişiminin bir ifadesidir. Le Goff bu sebepten skolastiği küçük bir Rönesans olarak adlandırır (Le Goff 2006). Monastik dönem kapanacak, bilimsel metinleri sadece kıraat ve kopya etmek yerine onları yeni bilgiler ışığında yorumlamaya dayalı skolastik (okullu düşünce) merkezî düşünsel etkinlik olacaktır. Bu noktada teorik düşünce ile pratik bilgi arasındaki ilişkiye dair bazı saptamalar yapabiliriz. Paradigma dönüşümü ihtiyacı, verili bilimsel çerçeve içinde hissedilmemiştir; onun yerine yeni bir toplumsal düzen kurma pratik ihtiyacı bağlamı yeni teorik çerçeveyi dayatmıştır. Tam da bu sebepten Le Goff, üniversiteyi inşa halindeki Ortaçağ kenti şantiyesinin bir parçası olarak konumlandırır (Le Goff 2006, 24-25). Bu yeni çerçeve İslâm'ın sosyopolitik ilerleyişinin sonuçlarını deneyimlemekten ve onun bilimsel külliyatınının tercümesinden doğacaktır. Paradigmatik dönüşümünü dünyevi karşılaşmalara ve deneyime dayanan bilgilere borçlu olmasına rağmen üniversite kuruluşundan itibaren gene de Antik Yunan'ın teori-pratik hiyerarşisine bağlı kalacaktır. Kuşkusuz bunun sebebi üniversitenin kurulduğu 12-13. yüzyıllarda bilimin öncelikle teoloji olması, doğa kavrayışının (fizik) teolojik bilginin özünü oluşturmasıyla alâkalıdır. Zira dışarıdan gelen veya deneyimle elde edilen bilgiye teori karşısında üstünlük atfetmek bir yönüyle Hıristiyanlığın tartışmaya açılması anlamına gelecektir.

Yeni bilgilerin edinilip yaygınlaştırılması ama bunun verili teolojik çerçeveyi aşmaması ihtiyacı üniversiteye ikili bir rol atfetmiştir. Üniversite

bir yandan öğrencilerin yeni bilgileri öğrendiği ve dolayısıyla yeni bilgilerin kontrollü bir şekilde yayıldığı yerdir. Öte yandan bu yeni bilgilerin verili teolojik temeli yıkmaması için üniversite bir yorumlama ve uzlaştırma yeridir. Öğrenim öğrencilerin (*scolar*) işidir, yorumlama ve uzlaştırma ise öğretmenlerin (*magistrat*). İşte bu temelde üniversite önce bir meslek loncası olarak *Studium Generale*, ardından da *Universitas Magistrorum et Scolarium* adını alır. Bilim artık kendi mekânına sahiptir; bir öğretmenler ve öğrenciler evreni içinde varolur. Böylece 13. yüzyılla birlikte Ortaçağ kentinin içinde bilimsel varoluş kendine müstakil bir yer edinir.

Ortaçağ'da üniversite işlevi itibarıyla kilisenin gözetimi altında din dışı bilgiyle temas yeridir. Doğal olarak bu "hassas işlem", büyük bir titizlik, katı kurallar ve ön belirlenmiş metotlarla gerçekleştirilmelidir. Le Goff'un çizdiği çerçeveyi kısaca ele alalım: Skolastik öncelikle dile ve dil bilgisine, yeni bilgilerin tartışılacağı düzleme özel bir önem verir. (nominalizm buradan doğacaktır.) Zira Ortaçağ üniversitesinin kendine ait –ve artık gündelik hayatta konuşulmayan, sadece yazılan– bir akademik dili vardır: Latince. İkinci aşama diyalektik, verili bilgi ile yeni bilginin karşılaştırılmasıdır. Son olarak metinlerin merkezî konumu; eski ve yeni bilginin yorumlanarak kanona dâhil edilmesi. Yeni bilgi böylece sisteme alınmış olur, ancak bu yeni bilginin yayılımı da çok dikkatli bir şekilde yapılmalıdır. Bugün hâlâ daha geçerliliğini koruyan *bachelor*, *licence*, *master*, *doctora* gibi unvanlar Vatikan tarafından kimlerin yeni bilgileri ne kadar öğretebileceğine dair derecelendirmelerdir (Le Goff 2006, 123-130). Üniversitenin kuruluş ânındaki bu tarihsel bağlam, gelenekselleşerek bugüne kadar gelen akademik pratikleri konusunda çok hassas ve muhafazakâr davranmasına yol açmıştır.

Le Goff, skolastik yıkılırken dil ve gramer hassasiyetinin içi boş kavram tartışmalarına, diyalektiğin havada asılı kalmış kuru akıl yürütmelere, metinlere verilen merkezî önemin tekrara düşmeye, sürekli aynı metinleri "hafızlamaya" yol açtığını söyleyecektir (Le Goff 2006, 123-130). Ortaçağ skolastiği, İslâm dünyasının bilgileriyle ilişki kurmak için gösterdiği esnekliği iki yüz yıl içinde yitirecek ve 15. yüzyılın sonlarına gelindiğinde yeni pratik bilgilerle ilişki kuramayarak içeriden yıkılacaktır. Öte yandan, skolastiğin çöküşünün nedenleri arasında sayılan üniversitenin kendine has kabalistik bir dile ve kavram enflasyonuna gömüldüğü, ne bilimde ne gerçek hayatta karşılığı olmayan kısır akıl yürütmelere gark olduğu ve temel metinlerini kutsayan ezberci-tekrarcı bir zihniyete düştüğü yönündeki eleştirilerin belli düzeyde bugün de üniversitelere yöneltildiğini görmek ilginçtir. Daha da öteye Le Goff, siyasetle sorunlu ilişki, üniversitenin finansmanı, akademik bir aristokrasinin oluşumu, üniversite içi klik çekiş-

meleri gibi bilgi üretme pratiklerini de doğrudan etkileyebilen ve bugün bize hiç yabancı gelmeyen pek çok sorunun Ortaçağ üniversitesinde de bulunduğuna dikkat çeker. Bu çekişmeler kuşkusuz akademik tarihte her zaman var olmuştur; ancak varoluşla temasa zorlandıklarında yaratıcı düşünsel süreçlere evrilirken varoluşla temas etmedikleri ölçüde bilimsel düşünce için yıkıcı sonuçlar doğurmuşlardır. Dolayısıyla skolastik düşüncede gördüğümüz gibi bilimin varoluştan koparak içten kuruması, üniversite örgütlenmesine içkin bir tehlikedir. Bu durum temelde üniversitenin kendi içinde bir evren olmasıyla, varoluşun akışının dışında kendine ait sabit bir ada-evren belirlemesiyle alâkalıdır. Özsuyunu yitirip içeriden kuruma tehlikesine karşı sürekli mücadele etme gerekliliği, kurumsallaştığı andan itibaren bilim için varoluşsal bir sorundur.

Doğayı Kavrama Metodu Olarak Akıl

Akıl Descartes'ın keşfiyle yoktan neşet etmiş değildir. Skolastik düşüncede de akıl önemli bir yere sahiptir. İman ile geçerli iki bilgi edinme yönteminden biridir ve kendi alanını sürekli genişletmiştir. Skolastiğin yıkılıp hümanizmin doğuşunu aklın ve bilimin imanın yerini alması şeklinde okumak bu anlamda indirgemeci olma tehlikesini barındırır. Hümanizm, esasen tedricî bir şekilde imanı kendi alanına itmiş, eski teolojik çerçeveye yedirilmiş Aristotelesçi fizik yerine yeni bir doğa kavrayışı, yani yeni bir fizik bilimi önermiştir. Le Goff, Kartezyen düşüncenin ortaya çıkışında Aquinolu Thomas başta olmak üzere, vahiy ile uzlaştırmak için de olsa akıl üzerine düşünen skolastik düşünürlerin sistematik ve net sonuçlara ulaşma arzularının önemli bir rol oynadığının altını çizer (Le Goff 2008, 153-154). Bu anlamda bir süreklilikten bahsetmek mümkündür ancak hümanizmin akılcılığının esas itici gücünü gene gerçek hayatta, yeni varoluşsal koşullarda aramak gerekecektir. Rasyonalizmin kurucu metni kabul edilen Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşması*'nı "artık yaşamayan" Latince yerine Fransızca yayımlaması varoluşa yakınlaşma anlamında dikkat çekicidir.

15. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Ortaçağ kenti kurulmuş, artık "şantiye" toplanmıştır. Skolastik dönemin atılımı, teknik alanında pek çok yeniliği tetiklemiştir. Barut, pusula ile gemi inşasındaki ilerlemeler ve nihayetinde coğrafi keşifler verili düşünsel çerçevenin sorgulanmasına yol açmıştır. Bütün bu pratik/teknik gelişmeler, öncelikle fiziğin kökten bir şekilde yeniden ele alınmasını gerektirmiştir. Galileo'nun dünya-merkezli statik astronomiye saldırısı bu arka planda gerçekleşir. Ancak Galileo örneğinde çok bariz bir şekilde görüldüğü üzere, verili düşünsel çerçeve yeni pratik gelişmelerin soyutlanmasıyla elde edilen bilgiyle ilişki kurmakta sorun yaşayacaktır. Üniversite hümanist entelektüeli benimsemekte zorlana-

caktır. Sonuç olarak, hümanizmle birlikte bilim "okuldan kaçar". Üniversite bir öğrenim kurumuna indirgenecek, Rönesans ve sonrasında bilimsel atılımlar üniversite dışında gerçekleşecektir. Kuşkusuz burada siyasal bir okuma yapmak da mümkündür; zira Vatikan'ın kanatları altında kent merkezli olarak kurulan üniversiteler yeni siyasal gerçeklikle uyum sorunu yaşamaktadır. Yeni siyasal gerçeklik, dünyanın her yerine keşif seferleri düzenleyen, Avrupa'ya zenginlik getiren ve dolayısıyla her tür teknik gelişmeyi destekleyen merkezî monarşi olacaktır. Bu bağlamda Aydınlanma düşünürleri aynı zamanda bir diplomat, hâkim, danışman veya mühendis olacaklardır. Belki bu meslekî deformasyon sebebiyle edindikleri pratik bilgiyi teorize etmek yerine ilk aşamada bütün bilgileri alfabetik olarak dizmeyi ve bir Ansiklopedi oluşturmayı tercih edeceklerdir.

Modernizmin başlangıcı olarak kutsanan bu dönemin düşünsel anlamda temel özelliği, kozmosu yıkması ve "göğü yere indirmesidir." (Koyré'den aktaran Bumin 2005, 29-30) Aristoteles fiziği doğayı geometrik kesinliklerle betimlemez. Şeyleri yaklaşık olarak tarif eder ve onları statik bir konumda ele alır. Doğa kendi ilk ve son nedenini içkin olarak barındırdığı için şeylerin durduğu yer onların doğal yeridir. Dışarıdan uygulanacak kuvvetle yaratılacak yer değişikliği bir istisnadır ve fiziğin konusu değildir. Aristotelesçi fiziğin doğayı bu şekilde kavraması, insani faaliyetlerin (*poeisis*) fiziğin konusu olmadığı, fiziğin doğanın kendi formundaki mevcudiyetiyle ilgilendiği ön kabulünden ileri gelir. Öte yandan, yeryüzünün "dışarısı" olarak gözlemlenebilen, ideaların ya da Tanrı(lar)ın bulunduğu gökyüzü geometrik mükemmelliğe sahiptir ve matematikle anlaşılabilecek bir düzlemdir. İşte Descartes'ın yayılımlı geometrisi, doğayı aynı gökyüzü gibi geometrik bir düzlem olarak ele almayı mümkün kılmıştır. Tekniğin henüz yeteri kadar ilerlemediği bir dönemde, mükemmel ve kesin geometrik planı haiz doğa duyumlarla algılanamamaktadır; böylesi bir doğa ancak kuşkuyla kendi varlığını kendinde kuran bilinçte teorik olarak var sayılmaktadır (Bumin 2005, 34-50).

Hümanist düşünür aynı zamanda bir teknisyen veya bir zanaat/meslek erbabıdır. Sadece bilmekle yetinmeyen, aynı zamanda yapan bir kişidir; teorik ve pratik bilgiyi kişiliğinde birleştiren "*homme complet*"tir. Doğayı hareket temelinde ele alan, şeylerin yer değiştirmesini kendine konu edinen hümanizm, *physis* ile *poeisis* arasındaki *mimetik* ilişkiyi tersine çevirir. Bacon'ın metinlerinde ifadesini bulan yeni anlayışa göre, insan kendi düşünce ve edimlerinde doğayı taklit etmekle yetinmemeli, onu tahakküm altına alıp dönüştürmelidir (Bacon in. ed. Scharff ve Dusek 2014, 33-47). Böylece tanrıça mertebesinde görülen doğa ana artık gizemleri ele geçirilerek diz çöktürülecek; kendine has ve yeniden tasarlanamaz görülen o

kutsal *Gaia* üçgen, kare ve dairenin içine sığdırılmaya çalışılacak; içinde barındırdığı enerji doğanın insanlığın iyiliği için dönüştürülmesine kanalize edilecektir. Geometrik kesinliklerle ölçülebilme, dışsal olarak gözlemlenebilme ve dinamik olarak anlaşılma kabulleri temelinde doğa artık bir *makine*dir. Muhtelif pek çok anlaşmazlıklarına rağmen dönemin önde gelen düşünürleri (Galileo, Gassendi, Descartes, Torricelli, Fermat, Huygens, Hobbes ve Boyle) doğayı bir makine olarak ele alır ve bilim de artık bu yeni makineyi kullanma ve ona benzer makineler üretme sanatıdır (Bumin 2005, 24). Akıl, işte doğayla kurulacak bu yeni ilişki tarzının, bu yeni bilimsel anlayışın metodu olarak ortaya çıkacaktır. Nitekim tam da o yüzden Descartes *cogito*yu takdim ettiği kitabının başlığını *Metot Üzerine Konuşma* yapacaktır. Akıl doğayı gözlemleyerek anlama, doğayı bir makine olarak tasarlama ve nihayet onu kontrol altına almanın metodudur.[1]

Descartes böylece kozmosu parçalamış ve göğü yere indirmiştir. Artık kesin bilgilere ulaşmak için doğayı gözlemlemek yeni metodun birinci adımıdır. Astronominin matematiksel olması, "evrenin merkezi olan dünya" gibi sağlam ve sabit bir platformdan gökyüzüne bakmakla mümkün olmuştu. Peki, biz hem dünyanın içinde olup hem de ona "dışarıdan" nasıl bakabiliriz? İşte *cogito* burada devreye girer. Doğayı gözlemleyebilen bu dünyada yaşayan sıradan insan değildir. Kendini kuşku sayesinde kendinde kurabilen ve teorik bir varsayım olarak kendini doğanın dışına atmış rasyonel özne bu işi yapabilecektir. Özne böylece doğayla arasına mesafe koyacak ve doğayı bir nesne olarak görecektir. Ancak kendini de nesneden dolayımla kurabilecektir. Foucault'nun ortaya koyduğu üzere, özne (*sujet*) nesneye tâbidir (*assujettir* – tâbi olmak), ona dışarıdan bakabildiği ölçüde vardır. Doğa ise artık nesnel olduğu kadar yakalanacak bir hedef/amaçtır (*objective*). Dolayısıyla Hümanizmin merkeze aldığı insan, doğaya kendi isteğiyle tâbi olmuş ve doğayı da kendine tâbi kılmaya çalışan rasyonel öznedir. Hümanizm insanı değil, insanın doğayı dönüştürme kapasitesini olumlayacaktır.

Pozitivizm ve Aksiyomatik Akıl

Hümanizmle birlikte "okuldan kaçan" bilimin yeniden üniversiteye dönmesi pozitivizmin teorik bütünlüğe sahip olmayan Aydınlanma bilgisini kapsamlı tadiliyle mümkün olmuştur. Pozitivizmin hâkim bilimsel paradigma konumuna yükselmesinde 18. yüzyılın sonunda ortaya çıkan yeni varoluşsal koşullar etkendir. Ulusal monarşiler ve onların kanatları altında

[1] Akıl, Latince *ratio* (ölçü, ölçek, oran), İtalyanca (*raggione*) ve Türkçe argoda *racon* (yol, yordam, usul) anlamına gelir. Batı dillerinde aklın (*reason*) neden (*cause*) ile anlamsal olarak iç içe geçişi daha sonra aklın sadece bir metot olarak ele almanın ötesine geçmesiyle alâkalıdır.

varlıklarını sürdüren Ortaçağ kurumları tarih sahnesinden silinmeye başlamıştır. Ne var ki 19. yüzyılın başında teknik gelişmelerin tetiklediği yeni ekonomi-politik içerisinde sosyal düzen dağılmış ve yenisi henüz tesis edilememiştir. Comte'a göre "uygar uluslar uzun süredir kriz halindedir ve onu aşmak için pratik olarak en önemli felsefe pozitif felsefedir." (Comte 2001, 55) Comte toplumun yeni koşullarına bir "düzen" getirmek ve böylece bilimsel "ilerlemeyi" istikrara kavuşturmak niyetindedir.

Pozitivizm 19. yüzyılın başında düzeni kurmak için pozitif bilimlerin rehberliğine güvenecektir. Galileo, Descartes ve Newton'ın temellerini ortaya attığı ve genelleştirilmeyi bekleyen bu yeni bilim pozitif bilim olacaktır. Pozitif bilim doğayı gözlemleyecek, doğadaki düzenlilikleri tespit ederek onları mümkün olan en az sayıda yasaya indirgeyecek ve sonra bu yasalar ışığında düzen ve ilerlemeyi sağlayacaktır. Pozitivizm böylece başıboş hareket eden bilimleri yatay ve dikey bir iş bölümü içinde toplamaya girişecektir. Comte'a göre bilimlerin hepsi aslında aynı konuyla ilgilenmektedir, dolayısıyla bunlar arasında bir iş bölümüne gitmek ve aralarındaki ilişkileri kurmak gerekir (Comte 2001, 44-46). Bilim dalları arasındaki yatay iş bölümünün yansıra Comte teorik bilimler ile uygulamalı bilimler arasında –hiyerarşik– bir ayırıma gider ve bunların en altına zanaatları koyar. Uygulamalı bilimler, yani mühendisler sınıfı, teori ile pratik arasında köprü görevi görecektir. Comte böylece teorik veya pratik bütün bilgi alanlarını düzenler. Bilim hem düzenin bekçisi hem de ilerlemenin rehberi olarak toplumsal hayatın tamamına nüfuz eder. Nitekim Comte toplumsal fenomenleri de doğa bilimlerinin metodolojisiyle ele almak gerektiğini savunur. Sonradan sosyolojiye dönüşecek bu bilim dalı, Comte tarafından toplumsalın fiziği olarak tanımlanacaktır (Comte 2001, s. 43). Böyle bir ortamda bir yandan bilim meslekleşir, öte yandan ise meslekler bilimleşir. Bilim ana bilim dallarına, disiplinlere bölünür. Disiplinleşme (*discere* kökünden gelir, "sadece bir kişiden" öğrenmek anlamına gelir) bir yandan yayılmayı ama bir yandan da her bir disiplin için içe kapanmayı getirir. Öte yandan meslekler de artık doğanın gereklerine, bilimin evrensel yasalarına göre örgütlenecek ve işleyeceklerdir.

Pozitivizm Aydınlanma düşüncesini evrensel bir program haline getirecektir. Ancak bu dönüşüm rasyonalizme köklü müdahaleler gerektirecektir. Zira pozitivizmin temelinde bir inanış yatar: Her şeyi bilebiliriz, her şeyi yasalara indirgeyebilir ve öğretebiliriz. Bu anlamda, kendini mistik ve bilinemezci "negatif bilimlerin" karşıt kutbu olarak kurulmuştur. Pozitivizmin bu inanışını evrensel bir programa dönüştürmesinin sonucu aklın artık bir metot yerine *aksiyom* olarak ele alınmasıdır. Akıl artık doğanın anlaşılmasının metodu değildir sadece, kendisinden geriye gidilemeyecek ve

kendisinden hareketle her şeyin açıklanabileceği bir aksiyomdur. Nitekim 19. yüzyılda matematik ve fizik de aynı şekilde kendilerini aksiyomlardan hareketle tam, kesin ve evrensel tutarlılığa sahip dizgeler aramaya adayacaktır. Ancak aklı bu şekilde bir aksiyom olarak kurmak pozitivizmi tam da tasfiye etmekle övündüğü metafiziğin kucağına itecek, aklı transandantal referans noktası haline getirecektir. Kendini doğrulayan bir kehanet gibi, Comte hızını alamayacak ve pozitif bir din kurmaya da girişecektir.

Modernizmi uçlarına götürerek radikalleştiren pozitivist akıl "şehirden" herkesi kovalar. Hareket merkezli doğa görüşünün keyfini çıkaran Barok artık bitmiştir. Doğanın "altın tacı asfaltın tozuna karıştığında" durumun ciddiyetini anlayan sanat ya estetiğe (estetizm) ya da doğaya ve iç düşünceye (romantizm) kaçar. Durkheim'ın Comte'un mirasını daha ileriye götürerek "toplumsal olayları şeyler olarak" ele alma önerisi varoluşsal açıdan ürkütücüdür. Varoluşçuluğun ilk metinleri bu bağlamda ortaya çıkacaktır. Doğaya ve estetiğe kaçmaksızın meydan okuyucu ilk çığlığı Nietzsche atacaktır. Hıristiyan teolojisinden hareketle Kierkegaard başka bir perspektiften itirazlarını dile getirecek, insanın varoluşsal dramı kendini Dostoyevski'nin satırlarında hissettirecektir.

Daha önceki bilimsel paradigma dönüşümlerinde varoluştan koptuğu için kuruyan bilimin tekrar varoluşla yakınlaşıp kendini yenilemesi söz konusuydu. Pozitivizm de teori-pratik ilişkilerini yeniden düzenleyerek yükselir. Bir farkla ki bu kez paradigma değişikliğini zorunlu kılan yeni varoluşsal koşullar karşısında eski çerçeve tasfiye edilmemiş, tam tersine devralınan teorik çerçeve genelleştirilip tahkim edilerek bütün pratiği yutacak şekilde konuşlandırılmıştır. Bilime daha önce hiç sahip olmadığı bir güç tanınmıştır. Bu özgüvenle üniversiteler artık sekülerleşmeye ve kilise ile farklı derecelerde bağlarını koparmaya başlamıştır. Hattâ *Université Libre de Bruxelles* ve *Vrije Universiteit Amsterdam* sırasıyla Katolik ve Protestan kiliselerinden kopuşlarını simgeleyen özgür sıfatını benimsemişlerdir.

Son olarak, pozitivizmin determinist karakterine dikkat çekmek gerekir. Pozitivizm doğa yasalarından yola çıkarak evrensel, kesin ve tutarlı bilgilere sahip olduğu iddiasındadır. Aynı zamanda bir uygulama-eylem bilimi olarak kendini kuran pozitivizm, bu iddiayı öne sürmekle yetinmez, maddi ve insani varoluşu kendi bilgileri temelinde ön belirlemek ister, çünkü pozitivizmin mottosu "harekete geçmek için öngörmek, öngörmek için bilmek"tir zaten (Comte 2001, 64). Bilimsel öngörü temelinde varoluşu tek ve kesin bir "ilerleme yoluna sokma" gayesi pozitivizme deterministik bir karakter verir. Pozitivizm böylece varoluşa sırtını döner, deneyim ve hayat hikâyesini yok sayan bir konuma savrulur. Geleceği determinist bir şekilde öngörme arayışı pozitivizmi çok kurtulmak istediği metafizi-

ğin kucağına iter. Akıl temelinde örgütlenmiş bilimin sınırları fazlasıyla zorlanmıştır. Varoluşçuluk bu determinist sapmayı kıyasıya eleştirmiş ve kuruluşu itibarıyla determinizm karşısında özgürlüğü dünya görüşünün temeline koymuştur.

Pozitivizm daha önce bilimin konusu olmayan pek çok alanı bilime açmış, yeni bilim dalları kurmuştur. Bu bilimci yaklaşım aynı zamanda özü itibarıyla bilimleştirilmesi mümkün olmayan alanlara da sirayet etmiştir. Bu anlamda tarihsel olarak çok etkili ancak bilimsel anlamda sorunlu temellere sahip 19. yüzyılda ortaya çıkmış iki ilginç kavramı ele almak faydalı olabilir: Teknoloji ve ideoloji. Sentaks olarak her iki kavram da aynı psikoloji, sosyoloji, biyoloji gibi bir bilim intibaı vermektedir. Tekniğin ve fikirlerin bilimi... Nitekim ilk öne sürüldüklerinde amaçlanan da budur. Ancak teknoloji, yani kendi *logos*una sahip bir teknik fikri pozitivizm için bir oksimorondur. Zira teknik, pozitivizmin bilgi hiyerarşisinin en altında yer alır, saf bir uygulama alanıdır ve ona bilgi teorik ve uygulamalı bilimler üzerinden gelir. Saf uygulama olarak tekniğin zaten bilgisi yoktur, insan mahsulüdür; teknoloji maddeye dışarıdan gelen bilgiyi doğaya aitmiş gibi gözlemleme anlamına gelir. İdeoloji için de aynı sorun göze çarpar: ideler zaten kendileri bilgidir, zaten ancak ideler yoluyla şeyleri bilebilirken bu kez idelerin logosunu bilmeye çalışmak aynı derecede oksimorondur. Her iki kavram da iddia ettiklerinin aksine içsel tutarlılıktan yoksundur ve tarihsel olarak kuruluş amaçlarının tersine bilim dalı olarak kurumsallaşmamıştır.

19. yüzyıldan bu yana maddi ve toplumsal dünyayı anlamlandırıp dönüştürmeye yönelik kolektif çabalarımızda teknoloji ve ideoloji temel referans noktalarıdır. Bu durum, pozitivizm için büyük bir ironidir çünkü o bu görevi bilimlere vermiştir. Gerçekte ise pozitivist ön kabulleri temelsiz bir şekilde içinde barındıran bir nevi sözde bilim olarak teknoloji ve ideoloji bilimlere biçilen işlevi sahiplenmiştir. Teknoloji, maddeye dair sorunlarımızın düzenlenmesinde maddenin koşullarını topluma dayatan dışsal bir programa dönüşmüştür. Aynı şekilde ideoloji kolektif varoluşumuzu nasıl düzenlememiz gerektiği konusunda topluma dair bilgilerden çıkarsandığı iddia edilen varoluşa duyarsız bir reçeteye dönüşmüştür. Varoluşa dışsal bir evrenden gelen ve insani deneyimlerimizin kendinden nasıl etkilendiğine özü itibarıyla sağır kalan birer metafizik programlardır artık bunlar. 20. yüzyıl boyunca her iki kavramın da deterministik nüveler içermesi ayrıca dikkat çekicidir. Ekonomi büyümek için teknolojiye tâbidir; toplum ise sorunlarını ideoloji aracılığıyla kavrayıp aşmaya çalışmaktadır. Nitekim bu karmaşa, teknolojinin ideolojiye (Habermas 2016) ve aynı zamanda da ideolojinin teknolojiye dönüşmesiyle zirvesine çıkar. Gerçekten de insa-

nın maddeyle ilişkisi (teknik) ve bunun yönetimi (ekonomi), 20. yüzyılda ideolojik bir programa göre düzenlenmiş ve en kristalize haliyle Soğuk Savaşta gördüğümüz ideolojik bir çekişmeye dönüşmüştür. Teknoloji ideolojikleştikçe siyaset de teknikleşmiş, bireysel ve kolektif varoluştan koparak seçkinci ve teknokratik eğilimler kazanmıştır.

ERKEN HEIDEGGER: VAROLUŞÇU BİR SKOLASTİK MÜMKÜN MÜ?

Bugün bildiğimiz anlamda varoluşçuluğun kurucusu sayılan ancak tam da varoluşçuluğa yakışır bir ironiyle varoluşçu olduğunu kabul etmeyen Heidegger'in özellikle bilim üzerine düşünceleri büyük ölçüde modern akıl ve onun pozitivist yorumuyla polemikler halinde gelişmiştir. Bu aşamada erken Heidegger (üniversitede bulunduğu dönem) ile geç Heidegger'in (üniversite sonrası) bilime dair düşüncesinde iki ayrı yönelim belirlemek mümkündür. Okullu Heidegger'in eleştirilerinin daha çok cari olarak geçerli olan bilimsel paradigmayı hedef aldığı söylenebilir. Heidegger'in ikinci dönemi ise özellikle tekniğe dair tezlerinden beslenen ve bilime kategorik olarak karşı çıkan bir tınıya sahiptir. Bu bağlamda, Heidegger'in *Düşünmek Ne Demektir?*'deki meşhur "bilim düşünmez, düşünemez" ifadesini erken dönemi için "pozitif bilim düşünmez" diye okumak verimli bir tartışma zemini açabilir.

Heidegger'in akademik kariyerinin henüz başında skolastik bir düşünür üzerine çalışması ilgi çekicidir. Ne var ki Heidegger üzerine ikincil literatür Scotus üzerine yazdığı doktora tezine çok ilgi göstermez. Scotus skolastik içinde aykırı bir yere sahiptir. Özetle vahyi akıl yerine varoluşla uzlaştırmayı önermiştir. Böylece, akılla arasına mesafe koyarak –tıpkı Heidegger gibi– varoluşu merkeze almıştır. Bu sebepten aklın öne çıktığı Rönesans döneminde Erasmus, Rabelais gibi isimler tarafından Scotus alay konusu olmuş, âdeta bozulmuş skolastiği temsil eden bir karikatür olarak görülmüştür (Le Goff 2006, 206). Halbuki Scotus, Aquinolu Thomas veya Ockham'lı William gibi skolastiğin merkezî figürlerinden biri olamamıştır. Nitekim Heidegger de Scotus'a olan ilgisini onun "gerçek hayata karşı geniş ve isabetli yakınlığıyla" açıklar. Heidegger bir anlamda aklın egemenliğiyle sonlanan Batı düşünce tarihinde henüz akıl egemenliğini ilan etmeden ona alternatif oluşturabilecek kanalları inceler gibidir. Heidegger, doğru ve sistematik bir okumayla "skolastik ile modern akılcılığın aynı alanlarda aynı sorunlarla ilgilendiğinin" görülebileceğini söyler (Heidegger 1978, 15-6). Heidegger bu çalışmada sonuç olarak aklı reddetmez, sadece aklın tek mümkün yapısal yönelim olarak ele alınmaması ve başka mümkün yollar da olabileceğinin altını çizer (Heidegger 1978, 250).

Heidegger'in skolastik ile modern akılcılık arasında belli paralellikler görmesi ve skolastiğin içinde varoluşu merkeze alan bir düşünürü gündeme getirmesi önemlidir. Zira nasıl skolastikte teolojik/teorik/metafizik bir din karşısında pratikten dolayımlanan bir akıl varsa, sanki Heidegger de modern dönemde metafizikleşen ve kanonlaşan akılcı müktesebat karşısına varoluşu koyarak bu ikisinin yorumlama yoluyla uzlaşmasını hedefler gibidir. Heidegger akılcılığı esasen kendini tek mümkün metot olarak yorumlaması temelinde eleştirir, ancak onu tamamen yok saymaz ve varoluşla ilişkisinin kurulmasını ister. Zira Scotus'u çalışmaya değer bulmasının bir diğer sebebi "hayatın tamlığından (*fullness*) matematik soyutlamalara dönebilme becerisidir." (Heidegger 1978, 15) Bu anlamda Heidegger'in düşünce hayatının henüz başında mevcut bilimsel paradigmanın varoluşla ilişkisini "okullu düşünce" içinde kurmak ister. (Örneğin bu Nietzsche'de görmediğimiz bir arayıştır.) Bu anlamda, Kaufmann'ın Heidegger'i –biraz da Nazi bağlantısına imayla– "skolastik öğrencileri andırmak" ve "soyuna çekmiş Katolik temel" (Kaufmann 1997, 37) sebebiyle eleştirmesi ironiktir. Zira Heidegger en azından erken dönemde kendini tam da "okullu düşünce" geleneğinin içinde temellendirebilmenin yollarını aramaktadır. Nitekim benimsediği metodoloji, yani hermenötik, esasen skolastiğin yorumlama tekniğinden türetilmiştir. Keza en özel kavramsal katkısı olan *Dasein*, gene skolastiğin *essentia*nın karşısına koyduğu *existentia* kavramının 17. yüzyılda Almancaya tercüme edilmiş halidir.

Heidegger'in *magnum opus*u *Varlık ve Zaman* âdeta akılcı düşünceyle polemiklerle örülmüş gibidir. Gene de akılcılığı toptan reddetmemiş, onu yok saymamıştır; tam tersine, akılcılığın varlık sorusunu unutmuş olduğunu, halbuki devraldığı Antik Yunan düşüncesinde bu sorunun merkezî bir yer tuttuğunu söyleyerek başlar (Heidegger 2018, s. 8-9). Heidegger burada esasen akılcılığı eleştirel bir gözle yorumlayarak varoluşa yaklaştırmayı hedeflemektedir. Zira akıl mevcut haliyle varoluşa kapalıdır ve skolastik çökerken olduğu üzere kendi kavramsal tartışmalarına, boşlukta formel akıl yürütmelere ve kıraate düşmüştür. Heidegger bu anlamda "Avrupa'nın krizine" bir çare aramakta, aklı varoluşa çağırmaktadır.[2]

Erken Heidegger'de akılcılığa dair dört temel eleştiri hattına dikkat çekmek yerinde olabilir. İlk olarak, kendini akılla aşkın teorik bir düzlemde kuran soyut özneyi dünyaya geri davet etmek sayılabilir. Zira Heidegger "dünyanın kendisinden bağımsız ve dışında mevcut olana göre kanıtlanmaya çalışılmasını... felsefenin skandalı" olarak kabul edecek (Heidegger

[2] Ne yazık ki Heidegger'in çağrısı, "Avrupa'nın krizine" değil "Almanya'nın krizine" çare bulma arayışınca sahiplenilmiştir. Hikâye, aklın varoluşa gelmesi yerine Nazi ideolojisiyle doldurulmuş aklın varoluşu ezmesiyle son bulmuştur.

2018, 311) ve varoluşun "ancak dünyaya geri adım atarak anlaşılabileceğini" (Heidegger 2018, 180) vurgulayacaktır. Dolayısıyla varoluşunun temel koşulu, *bu-dünyada-olmaklık* olan *Dasein* için üzerinde durup dünyayı dışsal olarak gözlemleyebileceği –rasyonalizmin varsaydığı– aşkın bir platform, dışsal bir bakış mümkün değildir. İkinci hat, tümel aşkın/ideal bir aklın varlıkta/insanda tikel izdüşümünü arayan düşüncenin reddidir. Heidegger kendini-kendinde-gösterenlerin (*phainomenon*) bilimi olarak fenomenoloji yapmaktadır. Fenomenler dışsal bir kaynak olmaksızın kendilerini kendilerinden gösterirler, onlara dışarıdan bir töz enjekte edilmiş değildir; dolayısıyla onları içinde barındırdıkları aşkın tözlerden yola çıkarak anlamak mümkün değildir.

Üçüncü eleştiri, esasen aklın bir aksiyom olarak ele alınmasını hedefler. Heidegger, akılcı düşüncenin kendinden sonuç neşet eden mucizevi neden (*causa*) anlayışını reddeder; Heidegger'e göre Antik Yunan'daki orijinal anlamına göre neden, sonucun çıkmasına vesile olur, sonucu yaratmaz. Dolayısıyla fenomenolojinin ana sorusu neden değildir; o varoluşun nasıllığıyla, nedenlerden sonuçlara nasıl ulaşıldığıyla ilgilenir (Heidegger 2018, 58). Heidegger burada aklın yeniden sadece bir metot olarak kullanılmasına çağrıda bulunuyor gibidir. Son olarak, özellikle pozitivist aklın kesin, tutarlı ve evrensel olarak geçerli öznel aklına itirazı ele alabiliriz. Zira *Dasein*, her zaman bir tamamlanmamışlıkla, bir eksiklikle maluldür. *Dasein*'ın kendini bilmesi ancak kendi sonunu bilmekle mümkündür. Ancak Dasein sonu geldiğinde artık orada olmayacağı cihetle kendi sonunu da asla bilemez, onu sadece bekler. Kendi ifadesiyle, "*Dasein* var olduğu müddetçe, onda olabileceği ve olacağı şeyler hep noksandır. Bu noksanlığa, 'bitişin' kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın 'bitişi' ölümdür. Var-olabilirliğe yani varoluşa ait bu bitiş, hep *Dasein*'in olası bütünlüğünü sınırlandırır ve belirler" (Heidegger 2018, 351). Varoluş bir tamamlanmamışlık olduğu ölçüde ona dair kesin, tutarlı ve evrensel kategoriler de mümkün değildir.

Heidegger varlık felsefesini fizik ve matematikte önemli tartışmaların yaşandığı, pozitivizmin temel kabullerinin sorgulandığı ve yeni bir bilimsel paradigma devriminin ayak seslerinin duyulduğu bir dönemde ortaya atmıştır. Einstein'ın 1916'da ileri sürdüğü izafiyet teorisi ilk önce sessizlikle karşılandıktan sonra 20'ler itibarıyla geniş ilgi görmeye başlamıştır.[3] *Varlık ve Zaman*'la aynı yıl (1927) Heidegger'le arkadaşlığı bilinen Heisenberg belirsizlik teorisini ortaya koyacaktır. Beş yıl sonra Gödel, matematiğin görevinin "aksiyomlaşmış varsayımlardan teoremler üretmek"

[3] Heidegger için "özü itibarıyla Daseinsal olan varlık türü dolayısıyla hakikat, Dasein'ın varlığına izafidir" (Heidegger 2018, 341).

olduğu yönündeki inanışı yıkarak matematiğin "niceliklerin bilimi" olarak kavranışının temellendirilemez olduğunu kanıtlayacaktır (Nagel ve Newsman 2010, 41). Gödel'in pozitivizmin kesinlik, tamlık, tutarlılık gibi genel/evrensel sonuçlar aramasının beyhudeliğini ortaya koyuşuyla Heidegger'in aklın kendinden mucizeler neşet eden bir *genesis* amentüsü olarak ele alınmasına itirazı arasındaki benzerlikler çarpıcıdır.

Heidegger'in pozitivizmi ve modern aklı eleştirdiği bağlam, aslında bir yandan her ikisinin de temelini oluşturan Newton fiziğinin aşıldığı bir dönemdir. Heidegger'in düşüncesi bu anlamda çok özel bir yere oturur: varoluşu felsefi olarak kavramlaştırıp tam da eski düşünsel çerçevenin yetersiz kaldığı ve yeniden varoluşa açılmaya ihtiyaç duyduğu anda ortaya atmıştır. Daha önceki bilimsel paradigma değişikliklerine baktığımızda yeni varoluş koşullarını içinde taşıyan bilgiyle temasın pratik bir nitelik arz ettiğini görüyoruz. Monastikten skolastiğe geçişte İslâm âlimlerinin külliyatı tercüme edilmiş ve yorumlanmaya hazır beklemekteydi; skolastikten akılcılığa geçerken ise yeni teknik gelişmeler ve coğrafi keşifler bir metodoloji etrafında teorize edilmeye muhtaç bir şekilde duruyordu. Pozitivizmin elinin altında Ansiklopedi vardı. Pozitivizm aşılırken yeni bir şey vardır: Varoluşa dair düşünsel bir çerçeve! Heidegger, varlığın nasıl var olduğunu, onu nerede aramak ve nasıl ilişki kurmak gerektiğini felsefeye dökmüştür. Bu bağlamda, varoluşçuluğun bir felsefi tarz olarak kendini ortaya koyması bilim için önemli bir fırsattır. Zira bilim kendine içkin olan varoluştan koparak özsuyunu yitirme ve içten çürüme tehlikesiyle hep karşı karşıyadır. İşte artık bilim varoluşçuluğun sesine kulak kabartarak varoluşla temas edebilir, kendini sürekli olarak kontrol edebilir ve varoluştan koparak metafiziğe savrulma riskini yönetebilir hale gelecektir.

Geç Heidegger: Bilimin Sınırları ve Modern Teknik

Heidegger, *Bilim ve Düşünüm*'de "maddi doğanın nesneliği, modern atom fiziğinde, klasik fizikte sergilediği temel karakteristiklerden tamamen farklı temel karakteristikler sergiler... Çekirdek fiziği, kendisinin klasik fiziğe götürülmesine ve ona indirgenmesine izin vermez." der (Heidegger 1998a, 32). Böylece Heidegger, yeni fiziğin eskinin yerini aldığı bir bilimsel devrimi kabul eder, iki fiziksel paradigma arasındaki kopuşu kesin ifadelerle saptar. Ancak Heidegger, yeni fizikle ilgili de ömrünün sonuna değin özellikle teknikle ilişkisi bağlamında eleştirilerini sürdürür. Heidegger'in eleştirisinin özü, "modern çekirdek ve alan fiziği, hâlâ fizik, yani bilim, yani teori olarak kalır; şöyle ki, o da, nesnellikleri içerisinde real-olana ait olan nesneleri, onları nesnelliğin birliği içinde güvenceye-almak

maksadıyla tuzağa düşürür." ifadesinde saptanabilir (Heidegger 1998a, 32). Buradaki eleştirinin muhatabı sadece yeni fizik değildir; genel olarak bilimsel düşüncenin sınırlarına işaret etmektedir. Zira bilim epistemolojik olarak kuramsallaştırma kaygısıyla maluldür; bu yüzden varoluşu sabit bir nesne olarak görüp verili koşullarda edinilmiş bilgileri tarihsiz bir şekilde dondurup genelleştirir.

Glazebrook'un ifadesiyle, "eğer bilim varlığa dair hakikatin eklemlenmesi (*articulation*) olarak anlaşılmazsa sırf teknik bir uzmanlığa indirgenme tehlikesiyle karşı karşıya kalır" (Glazebrook 2001, 392). Ne var ki Heidegger bilimin özü itibarıyla zaten buna kapalı olduğunu öne sürer. Heidegger'in felsefesi modern akılcı felsefelerden farklı olarak ne teorik ne pratiktir. Gene kendine özgü bir tanımla anlamlandırdığı haliyle pragmatiktir. *Pragmata*, "ilgilenerek muamele etme (*praxis*) sırasında uğraşılanlardır"; temas etmeksizin zihnimizde kurabileceğimiz veya saf bir pratikte karşılaşacağımız şeyler değildir. Varoluşsal kaygımız bağlamında ilgilendiğimizde kendilerini bize açarlar (Heidegger 2018, 68). Bu bağlamda ne saf ne de pratik akıl varoluşa uğramadıkları sebebiyle düşünemezler. Heidegger'e göre, *idea* Antik Yunan'da görmek, karşılaşmak, yüz yüze gelmek demektir. Dolayısıyla ancak "bilimin dışında kalarak" önümüzdeki ağacı; kendimizi ağaca ağacın kendini bize takdim ettiği bir şekilde görebiliriz (Heidegger 2004, s. 41). Modern akıl etrafında örgütlenmiş bilim önündeki ağacı göremez, dolayısıyla kendini varoluşa kapattığı ölçüde de düşünemez.

Gerçekten de bilim "düşünemediği" ölçüde tekniğe teslim olur. Bu minvalde Heidegger'in *Bilim ve Düşünüm*'de modern bilimi ele alışı ile *Teknik Üzerine Sorgulama*'da modern tekniği ele alışı arasında pek çok benzerlik göze çarpar. Özetle, Heidegger'de teknik, hakikatin gizini açma tarzıdır, varlığın varoluşa çıkmasını sağlayan yollardan biridir ve büyük ölçüde olumlanır. Ancak modern teknik, yani modern akılla iç içe geçmiş teknik, varoluşu çerçeveler, daraltır ve onu (ön)belirleme eğilimi gösterir (Heidegger 1998b). Bu aşamada, Heidegger bilim için de benzer karakteristikler saptar: her ikisi de kader olarak (yani deterministik bir şekilde) kendini dayatır, her ikisi de doğaya ve varoluşa yönelik meydan okuyucu bir çağrı olarak örgütlenir.

Bilim ile teknik arasındaki fark modern tekniğin özü itibarıyla bilimi de çerçeveleme kapasitesine sahip olmasında yatar. Teknik doğayı bir el altında duran olarak organize ederek ona istikrarlı bir karakter verir ve onu idare edilecek bir şey haline getirir. Öte yandan bilim ya da "teori, reallolanı –fizik örneğinde cansız doğayı– saptar ve onu tek bir nesne-bölgesi içerisinde tespit eder" (Heidegger 1998a, 34). Varoluşa dair oluşturdukları

tehdit bakımından teknik çok daha yıkıcı potansiyellere sahiptir çünkü doğayı kendi hareketi içinde çerçeveleyip yönetme eğilimini içinde barındırır. Bilim ise tek bir "nesne-bölgesini" sabitler, varoluşun akışı karşısında sadece kendi tasarladığı cansız doğanın teorize edilmiş *belli bir kısmından* hareketle konuşabilir. Dolayısıyla bilim, varoluşu cansız bir doğa olarak görürken varoluşun akışını kontrol etmekte sınırlılıklara sahiptir. İşte tam da bu sınırlılık, bilimin teknikle iç içe girerken aynı zamanda bilimin tekniğe (maddeye) teslim olmasına, teknikleşmesine yol açar.

GÜNCEL EĞİLİMLER, KRONİK SORUNLAR

Bilim varoluştan koptuğu ölçüde içten kurumaya başlar ve ancak yeni varoluş koşullarına etkin bir şekilde uyum sağladığı ölçüde kendini yeniden üretebilir. Paradoksal olan, bilimin kurumsal örgütlenmesi (üniversite) ve akılcı epistemolojisi bir yandan en güçlü silahlarıyken bir yandan da varoluşla ilişkisini zayıflatan momentlerdir. Kuşkusuz bu iki uç arasındaki dengeyi ölçmek mümkün olmadığı gibi anlamlı da değildir. Bunun yerine bilimin bazı güncel eğilimlerini varoluşsal koşullar ışığında yorumlamayı deneyebiliriz.

Kurumsal düzlemde meseleyi ele aldığımızda üniversitelerin güncel bazı sorunları skolastik dönemden beri kendini tekrar ediyor gibidir. İlk olarak özellikle sosyal bilimlerde günden güne donuklaşan ve bazen atıf enflasyonuna yol açabilen kanonlaşma sorunu düşünülebilir. Akademik öğrenimin sorunsallaştırmayı ve eleştiriyi ikinci plana atarak belli bir bilgisel müktesebatın öğrenciye aktarılmasına indirgendiği pek çok örnekle karşılaşmak mümkün. Akademik öğrenim sürecinin ne derece eleştirel düşünceyi önceleyiği ne derece belli metinlerin içeriğinin sorgulanmadan ezberlendiği bugün için meşru bir soru olarak durmaktadır. Aktarılan müktesebatın içeriği bir diğer tartışma konusudur. Roy'un saha araştırmaları özelinde dile getirdiği ancak sosyal bilimlerin geneli için göz önünde bulundurulması gereken uyarısı önemlidir: "sosyal bilimler günümüzde, 'Amerikan üniversitesi' versiyonlarında diyelim, boşa dönüp durmaktadır. Çünkü var olan teorilerden yola çıkma ve üniversite binasına kendi tuğlanı ekleme mecburiyetinin arkasında, saha ortadan kalkmaktadır." Skolastiğin çöküş dönemini andırır bu kavram ve metot şablonlaşması ile bilimin aşırı-meslekleşmesi eleştirisi dikkate almaya değerdir. Zira gene Roy'a kulak kabartırsak, "akademik çalışma haddinden fazla üniversite çarkını döndürmek için işler, gerçeği anlamak için değil. Tezler ve teoriler kariyer beklentilerine göre yapılır, sahaya uygunluk göz önünde bulundurularak değil; ... düşüncenin icaplarına uyulmamaktadır" (Roy 2017, s. 268-9). Roy'un

eleştirilerinde âdeta Heidegger'in "bilim düşünmez, düşünemez" saptaması yankılanmaktadır.

Gene Le Goff'un skolastiğin sonunda saptadığı bazı kronik kurumsal sorunları da hızlıca sayabiliriz. Akademik dilin gerçeklikten koptuğu, "kabalistik" dille anlaşan ve sadece birbirine atıf yapan küçük cemaatler şeklinde örgütlenmiş bir akademik aristokrasinin zuhur etmesi bugün de belli ölçülerde geçerli sayılabilir. Öte yandan pozitivizmin radikal bilimciliğinin bir sonucu olarak görülebilecek görece yeni bir olgu, bilimlerde aşırı uzmanlaşma ve disiplinleşmedir. Doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasındaki diyalogun zayıflaması bir vakıadır. Bu sorunu aşmak için benimsenen çok disiplinli yaklaşımlar ise belli durumlarda hiçbir disiplinde yetkinleşememe sorununa yol açabilmektedir. Doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasındaki uçurum bir yana aynı fakülte içinde örgütlenmiş ana bilim dalları arasında bile anlamlı bir etkileşimin olmadığı pek çok örnek mevcuttur. Bu sorunlar birçok boyutuyla kroniktir ve her gün yönetilmesi gerekir. Yeni olan ise akademik üretimin hacim ve hızının çok artması ve bilim insanlarının buna ayak uydurmakta yaşadıkları anlaşılabilir sorunlardır.

Üniversitenin yaklaşık bin yıldır hiç bitmeyen bir özerklik tartışması mevcuttur. Esasen burada bilime özgü bir durum söz konusu değildir; meslekî prensipler ile idari bağlılığın gerekliliklerinin her kurumda (bkz. medya) çatışabildiğini biliyoruz. Öte yandan, akademinin ekonomi ve siyasetle ilişkisinin bazı güncel yanları üniversitenin tarihsel sürekliliği içinde görece yenidir. Toplumsal örgütlenmenin ölçeğinin büyüdüğü ve karmaşıklaştığı yerlerde bilim ile tekniğin iç içe girdiği (Gille 1978, 80) düşünülürse, küreselleşmiş bir dünyada bunun tersi kaçınılmazdır. Tekniğin hızlı gelişimi ve ekonomik büyümenin teknik gelişmeye endekslendiği bir ortamda bilim, özellikle de doğa bilimleri ve mühendislik gibi uygulamalı alanlar bir ar-ge laboratuvarına dönüşme riskiyle karşı karşıyadır. Kuşkusuz tekniğin gelişmesi bilimin de gelişmesi anlamına gelebilecektir ancak bu teknik gelişmenin "daha fazla âlet üretmek için daha fazla âlet üretmek" şeklinde basitleştirebileceğimiz tekno-determinist bir programa göre mi, yoksa bilimin –ve dolayısıyla toplumun– belirleyiciliğine göre mi gerçekleştiği meşru bir sorudur.

Epistemolojik düzlemde özellikle sosyal bilimler içinde 20. yüzyılda akıl merkezliliğe yöneltilen eleştirilerden türetilmiş bazı yeni yönelimler görmek mümkündür. Heidegger'in eleştirileri temelinde Frankfurt Okulunun araçsal akıl, öznel-nesnel akıl gibi tartışmaları ve "akılda bir arka kapı açan" psikanaliz sosyal bilimleri önemli ölçüde etkilemiştir. İyi bir Nietzsche ve Heidegger okuru olan Derrida ile Foucault'nun çalışmaları temelinde ortaya çıkan postyapısalcılık veya postmodernizm sosyal

bilimlerin çalışma alanını muazzam genişletirken aynı zamanda onu sorunsallaştırmıştır da. Sosyal bilimleri besleyen bu düşünsel damarları göz önünde bulundurduğumuzda, kabaca 20. yüzyılda düşüncenin ana tartışma konularından birinin, belki de en önde geleninin akıl eleştirisi olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır.

Gerçekten de 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak akıl araçsal, şablonlaşmış, kapitalist, sömürgeci, eril/ataerkil, beyaz, Avrupamerkezci, türcü, cinsiyetçi, disipline edici olmakla itham edilmiştir. Burada metodolojik izlek bellidir: Akıl modernleşmenin taşıyıcısıdır, nesnel ve tarafsız olma iddiasının aksine taşıdığı bagajın teşhir edilebilmesi için arkeolojisi yapılmalı, soy kütüğü çıkarılmalı veya yapısöküme uğratılmalıdır. Metinler böylelikle yapıbozuma uğradığında söylem ile amaç birbirinden ayrıştırılacak ve modern akıl tüm patolojik yönleriyle ortaya çıkacaktır. Buradaki temel kabul, modern aklın, tarihsel/siyasal bir bagajla yüklü olduğu ve savunucularının iddiasının tersine hiç de tarafsız, nesnel, ilerlemeci olmadığıdır. Bu yaklaşım, aklı "demistifiye" etmeye çalışırken bir yandan da akla müthiş bir güç atfeder. Akıl, bu kez pozitif değil negatif bir misyonla her şeyin failidir. Paradoksal bir şekilde akıl gene kendisinden geri gidilemeyecek bir nirengi noktasıdır, tüm önermelerin merkezindedir ve tarihsel olarak kendisinden hareketle atılmış adımları ön-belirlemiştir.[4] Bu haliyle aklın kötücül bir bagajla yüklü tarihsel iktidarının teşhiri aynı zamanda aklı geriye doğru mutlak olarak kurmaya hizmet etmektedir. Akıl bu yorumla yeniden güçlendiğinde bilimle varoluş arasında mesafe tekrar açılır çünkü bu haliyle sosyal bilimler güncel toplumsal sorunları ele alırken bir kez daha "ağacı göremeyecektir", zira gene soyut evrensel akılla, üstelik bu kez olumsuz bir gündemle, baş başa kalacaktır.

Varoluşçu argümanların katkısıyla pozitivizmin sosyal bilimlerde genelgeçer, evrensel ve anonim olarak doğru bilgi üretme iddiası rafa kalkmıştı. Nasıl *Dasein* ***bu-dünyada-olmak***la ve dolayısıyla varoluş öncelikle mekânın içinde bulunmakla karakterize oluyorsa, bilim yaparken de insanın kendi bağlamı, dünya görüşü ve aidiyetleri kesin bir tarafsızlık ve nesnelliğe imkân bırakmıyordu. Böylece kuruluşu itibarıyla oldukça problemli olan "nesnel hakikat" adına konuşma iddiası boşa çıktı çünkü Popperci yorumla bilim yanlışlanabildiği ölçüde bilimdi artık. Bu sorunu gidermek için geliştirilen çözüm basit ama etkilidir: bilim kullandığı metot ve kavramlar ile içinde bulunduğu bağlamı konusunda şeffaf ve dürüst olacaktı. Bu şeffaflık ve dürüstlüğü garanti altına almak için bir "akademik etik" inşa edildi. Ne var ki aşırı endeksleşme riski içeren "akademik etik", meslek olarak örgütlenmiş akademik dünyanın kanonlaşma, şablonlaşma ve kataloglaş-

[4] Bu düşünce tarzının vülgerleşmiş hali komplo teorilerinde görülebilir.

ma zaaflarıyla denk düşebiliyordu. Sonuç olarak, belli durumlarda sözü söyleyenin kimliği, sözün nasıl ve nerede söylendiği sözün içerdiği fikre göre öncelik kazanabildi. Bu bağlamda öznellik denetimi için inşa edilen "akademik etiğin" belirlediği ortak davranış kodu, sanki bilim yapmanın *sadece tek bir geçerli yolu* varmış gibi yorumlanmasına açık hale gelir. Bu anlamda, aşırı etikçi yaklaşım bilimi bir tür endeks ve atıf hapishanesine kapatıp varoluşla teması zayıflatma riskini içinde barındırmaktadır.

Peki nasıl bir bilim?

Heidegger'in "bilim düşünmez, düşünemez" yargısına rağmen bilim içten kurumamak için kendi üzerine düşünmeyi denemelidir. Kavramları, metotları, pratik ve kurumsal edimleri sürekli bir şekilde varoluş perspektifinden sorgulamalıdır. Bir ölçme, kategorileştirme, kavramlaştırma, tanımlama, sistemleştirme faaliyeti olarak bilim için kendi alet-edevatını ve içinde bulunduğu bağlamı kökten değiştiren varoluşsal alt üst oluşları ıskalama tehlikesi hep vardır. Bilim felsefesi ve bilim tarihi bu tuzağa düşmeyi engellemek için önemli ipuçları sunmaktadır. Çok atıf alan ancak meramı görece az ciddiye alınan Bachelard'ın henüz 1934 yılında yayımlanan *Yeni Bilimsel Tin*'inde "bilimsel kavramların evrenselliklerini kolayca yitirebileceği" uyarısı yer alır (Bachelard 2008, 139). Bachelard burada kısaca, bilimsel tinin kesinleşmiş bir kuruluşunun mümkün olmadığını, bilimsel düşüncenin her yeni deney/deneyimle kendini değiştirmesi gerektiğini savunur çünkü bilimin konusu olan fenomenler kendi içlerinde mutlaklıklar değildir. "Basit doğa, basit töz yoktur", fenomenler eylemin oluşturduğu dokulardır ve kendi içinde böylesi bir ilişkisellik barındıran fenomenin ne olduğu değil kendini nasıl –yeniden– kurduğu bilimsel düşüncenin konusu olmalıdır (Bachelard 2008, 151). Bilimin kendi kavram ve metotları ile ana yönelimini her yeni gelişmede bütüncül bir şekilde sorgulayarak donuklaşmaktan kaçınması için dikkate değer bir perspektiftir Bachelard'ınki.

Özellikle sosyal bilimler için bir diğer ilgi çekici deneme olarak Gurvitch'in ilk 1953'te ortaya attığı ve 1962'de bilim felsefesinin genel görünümü içine yerleştirdiği *diyalektik hiper-empirizm*i sayılabilir. Gurvitch'in denemesi bir yönüyle Kant'ın tanımlayıp parametrelerini sabitlediği rasyonalizm ile amprizmin uzlaştırılması programıyla aynı yönde ilerler. Ancak Gurvitch'in önerisinde orijinal olan yan bu iki gelenek arasında melez bir orta yol bulmaktan ziyade onları varoluş içinde (deneyim) sentezleme girişimidir. Deneyim burada anahtar kavramdır çünkü rasyonalizmde pratik edimler *a priorik* olarak kurgulanır ve ona göre hayata geçirilir. Empirizm ise edimleri saf pratikler olarak ele alır, onlarda bir yönelim/bilinç aramaz ve bütün kategorilerini *a posteriori* olarak kurar. Halbuki varoluşçu

anlamda deneyim ne saf akıl ne saf pratiktir; zira deneyim, bir anlamda varoluşsal kaygıyla somut koşulların çarpışmasıdır. Dolayısıyla deneyim, akılla ön-belirlenmediği gibi saf bir pratik değildir çünkü varoluşsal kaygı tarafından tetiklenmektedir. Gurvitch *diyalektik hiper-empirizm* ile bilimin hedef olarak deneyimi yakalamayı ancak aynı zamanda da bilimin temel kategorilerinin deneyim tarafından sorgulanmasını önerir. Zira Gurvitch'e göre asla ne insan-üstü ne insan-altı olan deneyim daima insanidir ve sürekli olarak kendi referans çerçevesini kırıp dışına taşar. Diyalektik ise ne bir varış ne bir kalkış noktasıdır, o yoldur.[5] Diyalektik hareket halindeki insanın kendileri de değişen reel bütünlükleri, kendi aralarında ve insani varoluşla dinamik ilişkileri içinde anlamaya dönük bir yolda olma halidir. Böylelikle *diyalektik hiper-empirizm*, tamamlanmamışlılık olarak hep sonuna doğru ilerleyen varoluşu yakalamak (ya da kendini varoluşa bırakmak) ve varoluşun değişen/dönüşen karakterine uygun olarak dinamik reel bütünlükleri (kurumlar, kavramlar, araçlar vb.) yeniden üretmek için uygun bir çerçeve sunmuş olur (Gurvitch 1953, s. 4-14).

Sonuç

Stiegler günümüzün esas sorunu olarak tekniğin kültürden hızlı ilerlemesine dikkat çeker. Bilimle iç içe geçmiş modern teknik, yani organize edilmiş cansız madde varoluşu günden güne daha çok çerçeveler. Maddi koşulları kolektif ve bireysel (psikolojik) varoluşumuza mâl etme tarzları (yani hafıza) olarak kültür, maddi gelişmenin kapsamı ve hızı karşısında çaresiz kalmışa benziyor. Oysa teknik, ancak insani olan ile maddi olan arasında dengeli bir şekilde geliştiğinde hakiki bir varoluşu mümkün kılar (Stiegler 1994). Bugün yaşanan tam tersidir. Küresel yeni teknik sistemin (dijital) üzerine kurulan ekonomi-politik (neoliberalizm) görüş kendini alternatifsiz (*There is no alternative*) olarak takdim ederken esasen teknolojinin insani varoluş üzerindeki deterministik meydan okuyuşunu toplumsal dile tercüme etmektedir.

Gille teknik sistem ile toplumsal sistemin denge içinde olması gerektiğini, ancak her bir teknolojik atılımın ardından toplumsal sistemin geride kaldığını (*désajustement*) ve yeni teknik sisteme uyum sürecinin toplumlar için çeşitli sorunlar doğurduğunu ortaya koyar (Gille 1978, 25-30). Bugün içinden geçtiğimiz uyum süreci pek çok yönden yeni ve görülmemiş ölçüde zordur. Teknolojik sistemin dijital ve küresel olarak örgütlenmiş yapısı karşısında kolektif ve bireysel varoluşumuzu anlamlandırma ve deneyimleme tarzlarımızın ölçeği de hızı da çok düşüktür. Bugüne kadar deneyimleyerek içselleştirdiğimiz varoluş tarzları böyle bir hız artışının

[5] Heidegger'in "Düşünmek yolda olmaktır" saptamasıyla benzerlik çarpıcıdır.

sonuçlarını sindirebilmekten uzaktır. Bütün kurum ve geleneklerin hızla altı oyulmaktadır. Nükleer teknolojisiyle –ama barışçıl ama silah olarak– depolanmış korkunç enerji kütleleriyle dolu dünyada küresel ısınma, çevre kirliliği, salgınlar, finansal kriz gibi büyük varoluşsal sorunlar karşısında henüz etkin çözüm yolları geliştirebilmiş değiliz. Bu bağlamda, tekniğin gidiş yönünü ve tarzını sorgulamak ve toplumsal sistemimizin yeni teknik sisteme insanca uyumunu sağlamak sadece varoluşçuluğun aykırı itirazlarına kulak kabartan bir bilimin kotarabileceği bir iştir. Her ne kadar birbirlerinin seslerinden rahatsız olsalar da bilim ile varoluşçuluğun karşı karşıya olduğumuz varoluşsal sorunlar karşısında birbirlerine daha çok kulak kabartmaları gerekiyor.

Kaynakça

Bachelard, Gaston. *Yeni Bilimsel Tin*. İstanbul: İthaki, 2008.

Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: YKY, 2005 (3. basım).

Canguilhem, Georges. *Idéologie et Rationalité*. Paris: VRIN, 2000.

Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Kursları*. İstanbul: Sosyal, 2001.

Descartes, René. *Metot Üzerine Konuşma*. İstanbul: Sosyal, 1984.

Gille, Bertrand. *Histoire des Techniques*. Paris: Gallimard, 1978.

Glazebrook, Trish. *Heidegger on Science*. New York: State Uni. of New York Press, 2012.

Glazebrook, Trish. *Heidegger and Scientific Realism*. Continental Philosophy Review 34: 361-401, 2001.

Gurvitch, Georges. *Dialectique et Sociologie*. Paris: Flammarion, 1962.

Gurvitch, Georges. *Hyper-Empirisme Dialectique*. Cahiers Internationaux de Sociologie, cilt (15) (1953), ss. 3-33.

Habermas, Jürgen. *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*. İstanbul: YKY, 2016 (9. basım).

Heidegger, Martin. *Bilim Üzerine İki Ders*. İstanbul: Paradigma, 1998a.

Heidegger, Martin. *Dons Scotus' Theory of Categories and of Meaning*. Chicago: University Macrofilms, 1978.

Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. İstanbul: Paradigma, 1998.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Alfa, 2018 (2. basım).

Heidegger, Martin. *What is called thinking*? New York: Harper & Row, 1968.

Kaufmann, Walter. *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*. İstanbul: YKY, 2005 (4. basım).

Le Goff, Jacques. *Ortaçağ'da Entelektüeller*. İstanbul: Ayrıntı, 2006 (2. basım).

Le Goff, Jacques. *Avrupa'nın Doğuşu*. İstanbul: Literatür, 2008.

Nagel, Ernest ve Newman, James R. *Gödel Kanıtlaması*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2008.

Roy, Olivier. *Kayıp Şark'ın Peşinde*. (söyleşi: Jean-Louis Schlegel). İstanbul: Metis, 2015.

Scharff, R.C. ve Dusek, V. (ed.). *Philosophy of Technology*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2014.

Stiegler, Bernard. *La Technique et le temps I. La faute d'Epiméthée*. Paris: Galilée, 1994.

Yıldırım Cemal. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi, 2016. (20. basım)

VAROLUŞSAL İZDÜŞÜMÜN İMKÂN PERSPEKTİFİ

Kadir Pektezel

Ontolojik olan "VAR" kılınandır. Buradaki kılınma ifadesi, kılmak fiili ile ilişkili edimin doğrudan ya da dolaylı ilişkiselliğindeki yüklem tezahürüdür. Bu tezahür bazen empirik olanın ispatı sonucuyla kendini ortaya koyar, bazen aklın zorunlu koşulundaki soyutlamanın kavramsal indirgemesiyle kendini ortaya koyar, bazen oluş kategorisindeki var olandan başka bir var olana dönüşün, olmakta olan var olanı olarak kendini ortaya koyar (Örneğin bir tohumun ağaç olacak niteliklere haiz olduğunda ağaç olarak oluş kategorisinde olması gibi), bazen ise kendine ontolojik gönderme yapan iradenin edimselliğinde yüklemsel olanın tezahürü olarak kendini ortaya koyar. (Descartes'ın *cogito*'su gibi) Fakat ontolojik gönderme edimindeki Descartes'ın cogito'su, şimdiki zaman kipindeki edimselliğin kendini var kılmadaki yüklemselliğe ait nedensel ilişkideki korelasyonudur. Bu korelasyon beraberinde önce, "Peki ama ne adına ve nasıl düşünüyorsun?" sorusunu koşullar. Daha sonra ise, "Neleri niye düşünüyorsun?" sorusuna da zemin hazırlar. Çünkü böylesi bir koşul ve zemin "Var olmak neye karşılık gelir ve varoluş ne anlama gelir?" ile eşgüdümlü olmayı imler. Zira olmak fiili, oluş halindeki bir sürece atıf yapmayı dile getiren bir olgu dü-

zeyidir. "Yemek oldu" dediğimizde, yemeğin olmasıyla alâkalı bir sürece atfen, yemeğin oluşum sürecindeki faktörleri ifade ederiz (Pişme etkinliği). Öyleyse "Olmak" fiili, kendisinde belirli bir süre, hareket ve değişim değerini koşullar. Gene aynı minvalde "Akşam oldu" ve "Adana'yı sel bastı" önermeleri de, "Süre, hareket, değişim değeri" ile ilişkili eşdeğer bir çıkarım mantığının sonucudur. Olmak ile oluş arasındaki mahiyet farkı ise, olmak fiilinin sonuca ait bir değere karşılık gelmesi, oluşun ise sürece ait bir kavramsallığa sahip olmasıdır. Durum bu iken, varlık belirli bir nitelikler bütünü ile oluş halini gerçekleştirir. Dolayısıyla oluş hali, bir sürece binaen ve bir hareket bağlamında, olası bir gerçekliğe geçişin (varmanın) mümkünlüğündeki içerik ve formu ifade eder. Bu gerçekten hareketle varoluş, bir oluş hali ise, o zaman kendine ait farklı varoluş kategorilerinden bahsedebiliriz (Gezegen, Dünya, Doğa, Bitki, Hayvan ve İnsanın varoluşu gibi). Fakat burada bizi asıl ilgilendiren husus, bizatihi insanın varoluşudur. Zira insan dışındaki her varoluş kategorisi, daha önce kendisinde belirlenmiş niteliklerin sınırlamalarıyla varoluşunu gerçekleştirirken, insan için bu durum biraz daha karmaşık bir hal alabilir. Örneğin bir erik ağacı toprakla buluştuğunda (tohum) ve belirli koşullar elverdiğinde, kendisinin ne olacağına dair sınırlar daha önceden belirlenmiştir. Bir erik ağacı "Hayır ben erik ağacı değil, elma ağacı olmak istiyorum" diyemez ve bunu seçemez. Çünkü varoluşunu gerçekleştirirken kendisine kodlanmış olanın dışına çıkacak bir belirlenime sahip değildir. Buradaki belirlenim bir "ÖZÜ" ifade eder. Bir şeyin özü nedir diye sorduğumuzda, aslında onu öz kılan faktörlerin aslına vâkıf oluruz. Kısacası öz, maddi varlıklar bağlamı açısından bir şeyin nitelikleri ondan alındığında geriye kalandır. Eğer var olan her varlık bir belirlenimden (ÖZ) neşet ediyorsa, bu durumda bir masanın, bir bitkinin ve bir insanın özü nedir sorusu da doğal olarak karşımıza çıkar. İnsanın özü nedir diye sorduğumuzda ise, hem insana kodlanmış bir öz var mı deriz hem de farklı çağlarda ve farklı coğrafyalarda herkesi bağlayan ve herkes için ortak olan bir insan fıtratından bahsetmek zorundayız. Böylesi bir zorunluluk, ontolojik olarak "ÖZ"ün kendisinden meydana gelen harekete dair tezahürün ifade edilmesini, betimlenmesini ve usa vurulmasını da ilgilendirir. Bu bağlamda varlık, kendisini eşgüdümlü olarak dâhili ve harici hareket ile yansıtıyorsa, "Bütün Varlık"ın içinde olan insanın da hareketin eşgüdümünde izah edilmesi gerekir. İzah edilmesi gerekenler ise, düşünülmesi gerekenleri bir gereklilik olarak imler. Zira insan açısından düşünmek, odaklanan bilincin zihin vasıtasıyla kurduğu ilişkideki tasarımın bilme ve kavrama gücünü ifade ediyorsa, o zaman düşünmek; zihnin kendi koşullanan gerçekliğindeki algı-olgu diyalektiği ile kurduğu ilişki düzeyindeki yönelimselliğin edimidir. Peki, öyleyse düşünmek bir edim

ise, bu edim nereden beslenir? Realitenin bizatihi kendisinden mi beslenir? Yoksa zihnimizin kurgu gücündeki soyutlamalardan mı beslenir? Aslında bu soruya verilecek cevabın kendisi, varoluşçu perspektifin sistematik felsefe ile olan yol ayırımının da en önemli nedenlerinden birisidir. Bilindiği gibi sistematik felsefe ve inanma ediminin usavurma iradesi, varlık üzerinde ısrarla dururken, "ÖZ" esaslı bir tasavvur ortaya koyar. Bu tasavvuru, kısmen realitenin kendisine atıf yaparak ve onun üzerinden bir içeriği ifade eden soyutlama sonucundaki kavramlarla yapar. Örneğin bir kişiye "Sen kötü davrandın" dediğimizde, doğal olarak bir kötülük tanımı ve algısı da yapmış oluyoruz. Burada bir tavrın kendisi mantıksal olarak tanım olmadan anlaşılamaz. Tanımdan tanımlanan tavır her ne ise, belirlenimden (öz) belirlenen de "O" olmuş oluyor. Buradan hareketle kötülük bir kavram olarak öze, davranış ise bir varoluşa denk düşüyor. Böylelikle öz, düşünme edimine ait olan yönelimin bir tarafı açısından, kısmen kavramlar yoluyla görünmeyen bir görünene, algılanmayan bir algılanan hüviyetine bürünüyor. Hiç kuşkusuz ki sistem; birbirini tetikleyen, birbirini açıklayan ve birbirini tamamlayan unsurların bütününe verilen adlandırmanın kendisine denir. Her düşünsel sistem kavramlarla görür, okur ve öyle konuşur. Eğer öz, daha önce niteliksel açıdan belirlenmiş olan ve bundan ötürü varlık düzeyindeki bir bilgi ilişkisi ise, sistemsel düşünme indirgemeci bir soyutlama edimiyle kavramsallaştırdığını kurgusallaştırır. Çünkü sistematik felsefe zamansallığın (Geçmiş, şimdi, gelecek) bütün boyutlarını aşan hakikatin peşinde olduğundan ötürü, varlığı, olup biteni ve olgusallığı geniş bir periferideki us vasıtasıyla rasyonalize ederek nesnelleştirme çabası içindedir. Hakikati sistematik bir bütün olarak anlamaya çalışır. Dolayısıyla gerçek, büyük bir "Bütün ve Düzen" ile ilişkili hakikatin parçası olmalıdır. Felsefi anlamda bütünselliği ve mutlak olanı amaçladığı için, formel bir indirgemeci düşüncenin izdüşümüdür. Kavramlar vasıtasıyla şeyleri, us vasıtasıyla olmuşu, olmamışı ve olacak olanı kavrama, açıklama, doğrulama formu ve stiline ilişkin bir bilgi düzeyi ortaya koyar. Bu açıdan sistematik felsefe ve kuramsal inanma perspektifi, tarih-üstü bir niteliği her daim kendi bünyesinde barındırdığından, varoluşsal anlamda olayların ve olguların hissedemediği içeriklerini biraz da yetersiz ussal dolgularla tamamlar. Böylelikle evrensel olana ulaşmayı hedefler. Kavramların evrenselliğini nesnel dünyanın birbiriyle iç içe geçmiş birlikteliği ile açıklayarak, herkes için nesnel olma potansiyeli olduğunu deklare edip, bir otorite olarak onay veren ve onayı alınandır. Mutlak olan ile ilişkiselliğinden ötürü tarihin dışında kalma eğilimi, var olanı bütünleyen aklın sarmalındaki bir unsura dönüştürdüğünden, netice itibarıyla reel olan, tarihin, olgunun ve olayın zaman-üstü kriterinde kalır. İçselleşemeyen dışsallığın genelle-

me retoriğindeki bir boyutuna mâl olur. İnsanın olgusal niteliğindeki gerçekliğini yüzeyselleştirerek onu bağlamsızlaştırır. Kısacası çerçeve bir suje anlayışı, boşlukları soyutlamayla içeriklendirip doldurmaya götüren olgusal tutarsızlıktaki düşünce eksikliğidir. Bu eksikliğe zemin olan oluş ve kavram arasındaki uyumsuzluğun usu ile realite açıklanamaz ve temellendirilemez. Çünkü sadece usumuzla değil, aynı zamanda olgusallığımızla da yaşarız. İndirgemeci bir soyutlamanın kavramsallığıyla düşünmek, bir kavram teknikerliği değildir. Hayattan beslenen, hayatı içeriklendiren ve tekrar hayata dönerek hayatı besleyen bir felsefe, dile getirdiği gerçeğin ne kadar içine girebilirse, o derece ona nüfuz eder. Aksi takdirde "Düşün(me)meyi düşün(me)meye, inanma(ma)yı inan(ama)maya" zorlar... Doktriner her felsefe ve inanma iradesi soyutlama yapan, varoluş ise soyutlamadan önce olandır. Öze genel geçer bir evrensellik hükmü vermek, her doktrinin kendine ait teselli edici gücünü ve görevini yansıtır. Eğer söz konusu olan insanın varoluşuysa, o zaman bütün mesele kavramların içinde kaybolan insanın kavramların soyutlamasında bulunamayacağıdır. Zira kelimelerin taşıyıcılığındaki niteliksel yargılarla insanın varoluşuna ulaşılamaz. Felsefenin bir işi de, olgusal gerçekliklerle birlikte yaşanan deneyimsel karşılıklar için düşünceyi tekrar yeniden inşa etmektir. Elbette olgusallığımıza kavramların iktibasıyla bir boyut katarız. Ancak maddi varlıkların bilgisine nispeten yapılan değerlendirme ile birlikte kavramlar adına bir bilgi objesinin pasif zihinsel tasdikliği, yaşamın spesifik ekstrem durumlarında aktifleşerek deneyim tecrübesine dönüşür. Bu durum ise insan varoluşunu, kavramların içinde ifade edilebilen ama ancak yaşamın içinde özel olarak idrak edilebilen bir statüye kavuşturur. Öyleyse insan varoluşu lafzen kavramlarda mevcut olan, fakat yaşamın değişik deneyimsel perspektifiyle yakalanabilen bireysel canlı bir olanaktır. Bu olanak indirgemeci kavramsallığın ve kuşatıcı olan genellemenin sığ bir yetersiz umumî insanı ile değil, hususî insanı ile olur. Böylelikle kavramlarla gerçeği düşünen insan, yaşamla kavramayı kabullenerek, bilgi ile tekrar iletişim kurma olasılığı dâhilinde varoluşunda aradığı deneyimsel gerçekliğin künhüne vâkıf olmak ister. Çünkü hizaya sokucu ve düzenleyici her türlü 'ÜST' aklın kendi üzerine kapanarak genelleme yapmasına ve dayatmasına karşı çıkar. Olgusal bağlamların düşünsel önemini önemser. Varoluşçu perspektif, bir öz anlayışının determinist karakterindeki a priori yaklaşımını paranteze alır. Çünkü yaşamın çok yönlü ve karmaşık gerçekliğinin envanteri, varoluşa ait öznel olgusal içeriklerle dolu olduğu için, nesnelliğin bir hakikat putuna dönüşmesine karşı çıkar. Subjektif gerçekliğimizin olasılıklarıyla hakikati kavrayabileceğimizden ötürü, kesinlik istemlerine karşı mesafeli durup, inanmanın ve düşünmenin mekanikleşerek duygusuzlaşan kategori-

lerine mukavemet gösterir. Düşünce adına varoluşsal deneyimin feda edilmemesini hatırlatarak, yaşamsal düşünmenin olanağına kapı aralar. İşte bundan ötürü varoluşçuluk, oluş halindeki eylemselliği bir fenomen olarak fark edip, bu eylemselliğin kendisini düşünme ve düşündürme edimidir. Varoluşçuluk; bir yüklem mantığı değil, olasılık dâhilinde insanın nasıl olduğunun mümkün hallerindeki oluşunu kavrama çabasıdır. Bir bağlamda oluştur. Dünya ile ilişkideki tahakkuk eden yorumsallığın dışsallığına ait direnç tarzıdır. Aksiyon insanı nitelemesindeki bir praksis olup, pratik olanın eylemselliğindeki gerçekliğin gerçekliğidir. Zira teorik olanın pratiği kuşatamadığı noktalarda, pratik olan teoriyi kuşatır anlayışındadır. Haddizatında sistematik felsefe tanımlayıcı olan olarak, varoluşçuluk ise betimleyici olan olarak karşımıza çıkar. Hattâ bu betimleyici özellik varoluşçu perspektife, olguların ve olayların dışında kalan insana, gene olguların ve olayların içinde kalan insanın ağzından öyküleyici bir lirizm vizyonu imkânı da sunar. Varoluşçuluk, kendine göre durumlar perspektifindeki bir içe bakış korelasyonundaki betimleme düzeyi ise, dikkati deneyimsel gerçekliğimizdeki içsel olana yönlendirerek, karşılığı olmayan soyutlamalardan oldukça uzak durup, izleyenin izlenenle ifade ettiği izlenimsel bir olgusallığın iç görüsü olur. Hissedemediğim, bir iç görü olarak duyumsayamadığım ve zihnimde temellendirip bir benliğe dönüştüremediğim her bilgi, beni ifade etmediğinden ötürü yavan ve kuru bir bilgi objesi olur der ve ısrarla insanın pas geçilmemesi için müşahhaslaşmanın somutluğuna vurgu yapar. Bu haklı vurgudan hareketle, aklı kendi düşünce ediminin kategorik dolayımından çıkartarak somut ile yüzleştirebilmek öyle çok kolay olmayabilir. Zira hayatın somut varoluşunda iç içe geçmiş her ilişki ağı görece niteliğini kendi bünyesinde barındırır ve bu durum düşünme ediminin koşulsal varlığında karşılık bulur. Bu bağlamda ve bu koşulun eşgüdümünde varoluşçuluk, somut gerçeklik üzerinden hareket ettiğinden, var görünenden, var fark edilenden ve var olarak algılanandan başlayarak, duyumsanabilen ve gözlenebilen, ifade edilebilen ve algılanabilen üzerinden bireysel bir "KENDİ" olgusundaki biricikliğe varmayı amaçlar. Çünkü insan, kendini kendi içindeki kendi ile onaylama ve sağlama yapma deneyimselliğidir. Varoluşun bu karakteri aktarılabilir ve öğretilebilir olmaktan çok, biricik öznelliğimizle kavrayabileceğimiz bir gerçeklik duyumsamasıdır. İnsanın kendine odaklanmadaki duyum katsayısı, varoluşu nesnel anlatımlar (açıklamalar) üzerinden değil, öznel deneyimler üzerindeki kavrayış bağlamında fark ettirir. Bunun sebebi ise, her insanın kendi subjektif yaşamının insana doğal bir bilme ve kavrama olanağı sunmasındandır. İnsanın kendi öznelliğindeki duygusallığın yoğunluğuna odaklanmadaki sorunun önemine vurgu yapmak, kendine kendi yoluyla ulaşmaya

çalışmadaki bir kendi olma vurgusudur. Varoluş bizi içerden yakalayarak, kendi kendimizle olan ilişkideki bir boyuttur. Kendi subjektif gerçekliğimizdeki olgusallıkların lirizmini ve ritmini takip etme duyarlılığıdır. Nasıl ki mide ağrısına neden olacak bütün niteliksel özellikleri bilmemize rağmen, ancak midemiz ağrıdığında ağrıya ait acının olgusal gerçekliğini kavrayabiliyorsak, varoluşun olgusal lirizmini ve ritmini de bir sürecin gerçekliğindeki çok boyutlu duyarlılıkla kavrarız. Haddizatında bu hayatta herkesin kendine ait bir süreci ve gerçekliği vardır. Parmak izlerimizin farklı olması bu durumu açıklayabilen bir perspektif göstergesi olabilir. Biricik gerçekliğimizin biyolojik deneyimsel uzanımı ortaya koyan bu gösterge, sadece kriminolojideki ispat delilini değil, varoluşun ontolojik verisini ve çıktısını da bizlere çağrıştırabilir. Parmak izlerimizin kriminolojideki maddi emaresi, varoluşçu ontoloji açısından "Herkesin kendine ait bir süreci ve gerçekliği vardır" epistemik perspektifini imleyebilir. Eğer çıplak gerçekliğin varolanı olarak bir insani varoluştan bahsedeceksek, varoluş anın gerçekliğinde ve anın diyalektiğindeki "BEN"imdir. İnsanın kavramsal düşünceye yapay olarak tanıklık etmesi değil, varoluşa ait yaşayan "BEN"im bir olgusallığım ve düşünsel bireyselliğimdir. Varoluşçu perspektifin içeriği, hissedilebilir olanın ne düzeyde kavranılabilir olacağını, görünemez olanın ne düzeyde görünebilir olacağını, ifade edilemez olanın ne düzeyde ifade edilebilir olacağının hermenötik bir çabayla yaşam üzerindeki şifresini aramaksa, fiilin faili "BEN", hissederek algılayıcı bir farkında oluşa dönüşerek olmak istediği "BEN" seviyesindeki hedefe yol alır. Bu durum varoluşun amentüsünü yansıtır. Öyleyse "Ben ne kadar bana ait'im" sorusunu sorarak "Kim" olduğumuzu deşelemek, bir boyutuyla zamansallığın algısıyla mümkündür. Bu mümkünlüğün imkânı bakımından insan varoluşu, geçmiş ile anımsar, şimdi ile deneyimler ve gelecek ile ontolojik bir konum alır. Zamansallığın hareket içindeki uzamı açısından ve insani bağlamda geçmiş daha önce yaşadığım şimdiyi, şimdi mevcut yaşadığım zaman kipini ve gelecek ise daha sonra yaşayacağım şimdiyi ifade eder. Mümkünlük; bir gerçeklik olarak daha henüz tamamlanmamış olanın çabasını içeren bir algı düzeyindeki olasılık ise, gelecek, insanın eylemine dair yönelimselliktir. Geleceğe doğru olmakla verilen her karar, varoluşçu perspektif açısından bir özgürlüktür. Geçmişe yaslanarak şimdiye odaklanan ve geleceği bir aksiyonla tasarlayarak harmanlayıp onu bir "praksis"e dönüştürüp yönelme ediminde bulunan her insan, şimdiyi bir forma sokar. Bu bağlamda varoluş perspektifinde nokta koymak yoktur. Daima oluş halindeki harekette karar vardır. Çünkü gelecek, yaşama ihtimali olan bir şimdidir. Zira sistematik düşünce insanı olmaktan ziyade eylem insanı olmayı yeğlemek, düşüncenin bir boyutuyla eylemselliğin için-

den neşet ettiğini dile getirmektir. Rasyonel ve matematiksel gerçekliğin tezahürüne değil, olgusal gerçekliğin somut varoluşuna odaklanmaktır. Bilgiye ait sınırlı verilerden, olguya ait sınırsız deneyimlerden yana tavır almaktır. Dolayısıyla insan varoluşu, geçmişe ait olarak "şimdi"deki olanın hareket halindeki aşamasal sürekliliğidir. Aşamanın kendisi bir durumdan bir duruma uğrama ya da bir duruma geçişin olgusallığındaki içeriksel düzeylerin betimlenmesi ve ifade biçimidir. Böylelikle nesnellik adına bilginin nesnesi olan insan, deneyimsel gerçekliğiyle bilginin görece öznesi olmak ister. Bu durum ise varoluşun olgusallığında deşifre olur. İnsanın olgusal halleri (tasa, iç huzursuzluk, umutsuzluk vb.) zaman ve uzam dâhilinde kendini ifşa ettiği için, bir boyutuyla insanın psişik durumlarını da imler. Dolayısıyla yaşam öncesi kurgusal düşünme ile yaşam sonrası olgusal düşünme, insanın kuvveden fiile geçişteki olanaklarının olma potansiyelidir. Fakat bu potansiyel durum bir zamansal bağlamın kontrolündeki "AN" ile olur. An; varoluşun tecrübeye düşen zamansallığındaki geçmiş ve gelecek arasındaki şimdiyi ifade eden kesitlerden bir kesittir. Zira insanı somut üzerindeki olgusallıklarıyla kavramak "AN" ile olur. Dolayısıyla insan yaşadığı "an" içindeki duyumsadığı ve hissettiği bir mukavemet ise, varoluş açısından hakikat, anın gerçekliğinde ve anın diyalektiğinde kendini ifşa eden mümkün bir imkâna dönüşür. Haddizatında insan kavramlarla yaşarken, onu kendisine dokunmadan yasallaştırır. Söz konusu yasallaştırma spesifik ekstrem durumlarda yaşanılan duygulanımlar olduğunda ise, "AN" ister istemez varoluşu abluka altına alır. Fakat spesifik ekstrem durumlarda bu abluka bir imkâna da dönüşebilir. Çünkü insanı içerden "AN" yakalar ve bunun içindir ki, varoluşçu perspektif "AN" itibarıyla düşünür. Bunun nedeni ise, spesifik ekstrem durumların bilincin ağırlığındaki "AN"da gerçekleşmesidir. Ara geçiş içerikleri ve formları bağlamında insan varoluşu için koşullar birer hedef hükmünde ve spesifik ekstrem durumlar aşılması gereken aşamalar ise, düşüncenin bilgiyle, bilginin deneyimle olan geçiş sürecindeki hal dili çok önemlidir. Zira varoluş nesnelliğin kendi içinden ziyade, daha çok öznelliğin "AN"a odaklanmadaki biçimsel kopuşun hal dilinde ortaya çıkar. Israr ile sebat gösterip kararlı olmak, "AN" olgusundaki içsel gerçekliğimize odaklanmaktır. Bir imkân dâhilindeki armağan niteliğinde olan "AN", insanın belirli durumlardaki deneyimsel olan hallerinin iç görü mesabesindeki bilişsel izdüşümleridir. Fakat bu izdüşümler her zaman ve herkese tezahür etmez. Çünkü sıra dışı anlar çok ama çok seyrek temayüz eder ve genelliğin dengesi açısından bu durumların da aritmetik ortalamasının matematikselliği yoktur. Kısacası insanın değişik varoluş kiplerinde yaşayarak duyumsadığı spesifik ekstrem durumlar (tasa, iç huzursuzluk, umutsuzluk vb.), insanın kendisinde far-

kındalık bularak varoluş prozodisine dönüşen bir nirengi noktası olur. Nesnel bir duyumun üstünde ve ötesinde "OLGU-ALGI-DUYGU" kronolojisinin perspektif çözümlemelerindeki yargısal kavrayışlar, insanı içerden ve kökten sarsacak bir yetersizlik duygusuna gark eder. Böylesi bir gark oluş, insanı çepeçevre kuşatan mekanikliğin bir sonucudur. Bilindiği gibi mekaniklik, doğrudan ya da dolaylı düzenle(n)me etkinliğinin ilişkiselliğidir. Bu ilişkisellik bağlamında bir canlı türü olarak insan, evrende herhangi bir gezegende insan değil, sadece dünyada insandır. Çünkü varlık koşulları bu dünyaya endekslidir. Zira başka bir gezegende dünyada olduğu gibi doğa, mevsimler, diğer canlılar ve hattâ insanın duygulanım geçireceği olgusallıklar yoktur. Hayat, insan için kendi dışsallığındaki mekanik bir form ve içerikle varoluş kesbeder. Fakat düşünme edimi açısında bu mekanikliğin değerlendirme merkezini neye irca edeceğimiz çok önemlidir. Hakikatin bağlamsallığı periferisinde ve canlılar dünyasındaki süreklilikle eşgüdümlü olarak insan, doğadan ve canlılardan bağımsız ifade edilemez. İnsanın dışsallığındaki mekaniklik bir toplumsal mekanikliğe dönüştüğünde ve bu durum da kamusallaştığında, insan kendini isteyerek veya istemeyerek bir obje konumuna indirger. Kendini, belirli varoluş kiplerindeki ilişkilerin mekanik çerçevesiyle görür ve kendini öyle ortaya koyar. Bir soyutlama edimiyle eidetik olana ait olan kavramsallaşarak kuramsallaştığında ve bu durum da toplumsallaşarak kurumsallaştığında, her epistemik olan ister istemez varoluşsal değerden düşen bir etiket bilgisine dönüşür. Değerden yoksun her kabullenme ise, düşündüğü şey ile hissettiği şey, inandığı şey ile yaşadığı şey arasındaki derin uçurumun yaman çelişkisindeki insani bir "kişiliksizlik" olarak karşımıza çıkar. Eğer hakikat insan için önemliyse ve insan açısından bir anlam ifade ediyorsa, şartlı reflekslerin mekanikliğindeki insanın esaslı bir şekilde düşünülmesi gerekir. Bu hayatın görüntüye dayalı gündelik yaşamında aslında hepimiz öyle ya da böyle birbirimize bağımlı varlıklar olarak hep bireysel yaşantımızda "daha başka niteliksel durumların" ve "daha farklı olgusal imkânların" peşindeyizdir. Hayatın akışındaki varoluşsal döngünün içerisine gir(e)meme tercihi ya da zayıflığı, biraz da gerçeğin sanal olandan temyiz edilip bulunma imkânına bağlıdır. İnsanın içinde bulunan farklı konseptlerin savaşımı çok farklı boyutlarda kendini gösterdiğinden, gündelik olanın keşmekeşinde kavradığımızı zannettiğimiz pek çok şeyi aslında kavrayamayız. Yaşamın döngüselliğindeki olaylarla ve olgularla beslenen "BEN" algısındaki her duygulanım paranteze alındığında, insan kavramlarla yaşamadan yaşar. İnsan mekanik bir "oldu-bitti"ye evrilerek gereğini düşünen değil, gereği düşünülen olur. Mekanikliğe ikna olarak âşina olmak, insana yüzeysel bir güven duygusu vererek onu kaygılardan âzade kılar. Fakat insanın kendi kendisiyle sak-

lambaç oynadığı böylesi bir varoluşu kabullenmesi, belirlenmiş bir toplumsal mekanikliğin düşünsel bakiyesini benimsemesiyle olur. Elbette insan kendi toplumsallığındaki bir başkasıyla insandır. Lâkin insan bir başkasından kendini izole edecek güce sahip olduğunda, varoluşsal bir imkân insanına dönüşür. Her insanın kendisiyle olan ilişkideki bu imkânı, kendi toplumsallığında her daim sabote eden insanların var olduğu gibi, anımsatan insanlar da vardır. Mekanikliğin güdümünde oluşan "BEN" canlı bir "ŞEY" hükmüne dönüştüğünde ise, o "ŞEY" artık hiçbir duygulanıma eklemlenemez. Ancak sahicilik jargonuna dayalı bir bilinç imkânı ile ona ulaşılabilir. Soyutlama ediminin zihinsel kurgusallığında kavramsallaşan statik her indirgemeci mantalite, zihinsel düzeyde değil, eylemsel olanda bir sahicilik karakteri kazanır. Öyleyse kendi sahiciliğimiz hakkındaki sahiciliğimizin sahiciliğini nereden biliriz? Düşünsel gerçekliğimizdeki deneyimselliğimizin yansımasını ifade eden realitenin yaşamla olan ilişkisinde biliriz. Samimiyet ne peşin ne de taksitle alınan oluş halindeki varoluşun duyarlılığı ise, varoluşçuluk bireysel sorumlulukla kabullenilen tercihin hür bir iradeyle koşullanmasıdır. Çünkü bu koşullanma bir sahiciliği ancak bir bilinç ile ortaya koyar. Kuşkusuz insan topyekûn bir varlıksal bütünün hem bir içeriğidir hem de bu içeriğin toplamından kendini izole edebilen bir bilinçtir. İnsanın dışındaki her varoluşun kendi içinde sabit ve muayyen bir oluş seviyesi vardır. Dolayısıyla insan kendi bilinç düzeyi vasıtasıyla kendisiyle ilişki kurabilen hayvandır diyebiliriz. Buradaki yüklemsellik analojinin kategorik içeriğini yansıttığı gibi, "...dır" ya da "...değildir" yüklemselliği de, bu içeriğe dair bir perspektif düzeyini imler. Tersinden okumaya tâbi tuttuğumuzda ise, bu yüklemsellik bize epistemolojik bir kriterler olanağı da sunabilir. İnsanın içselliğindeki olan ile dışsallığındaki olanın iştirak edimi, elbette ki bilincin kendisine gönderme yapmadaki ilişki iradesini yansıtır. Zira "bir şey neden burada veya bir şey niye orada değil burada" sorusunu hayvan kesinlikle soramaz. Haddizatında felsefe, var olanın varlık dünyasında vücut bulmuş bir bilinç varlığı (insan) ile düşünsel düzeydeki sorgulayıcı bir alışveriş edimidir. Varoluş ise hakikatin hayata düşen yansımasındaki deneyimsel olana ait olanın, düşünsel düzeye taşınma ilişkiselliğindeki düşünceye yeni bir boyut katma seviyesidir. Bilgiyi yaşam ile tasdik ederek kabul etme isteği, epistemolojinin nesnelleşmesini istemeyen bir parola ve kesinlik üstü somutluğundaki varoluşsal bir düşünme neticesi olarak kendini dışa vurur. Dolayısıyla "Kendini bilmek nereden ve nasıl olur" sorusu, varoluşun farkında oluş içerikleriyle beslenir. Öyleyse kendine ait olarak kendini bilmek isteyen her suje, kendini bilmek için kendini kendisinden ayırımlayamadığı bir "BEDEN" ile varoluşunu icra edip var bulunarak kendini ikame eder. Bedenimiz bilincimizin

dışında olmadığı gibi, bilakis bilincimiz bizatihi bedenimizin içindedir. Ne bilincimize rağmen bir bedene sahibizdir ne de bedenimize rağmen bir bilince sahibizdir. Kendi belirlenmiş (renk, ırk, estetiklik) biyolojik gerçekliğimizle kendisinde zemin bularak görece bir erk sahibi olduğumuz "BEDEN", anatomik bir organlar mekanizmasıdır. Tezahür niteliği bakımından arzular, duygular ve biyolojik gereksinimler bir "BEDEN"e içkin olduğundan, her insanın kendine ait olan biyolojik olgusal süreçleri vücuduna yansır (Ağlamak, arzu duymak, yemek-içmek, boşaltmak, hastalanmak, yaşlanmak vb.). Kendine ısmarlanan bir vücut olarak insan bu dünyada bulunuyorsa, o vücut ile oluş halindeki gerçekliğini deneyimler ve varlığını etkin hale getirir. Hiç kuşkusuz ki insani değerlerin bilinç ile diyalektiği vücut koşulu ile olur. Fakat değerler ne bir "BEDEN" olmadan yaşanır, ne de bir "BEDEN"e rağmen yaşanır. Çünkü araçsallaşan her vücut aynı zamanda ontolojik olarak epistemolojik bir amacı da koşullar. Vücudumuzu onun daha ötesine taşıma idrakimiz, bizi vücudumuz vasıtasıyla insan olma potansiyelimizi mücadeleye değil ama müzakereye davet eder. Bedenimiz hakikat açısından bir uzuvlar toplamının ötesindeki bir işleve sahipse, vücudumuzla olan ilişkimizin neliğinin esaslı bir analizi şarttır. Bilinç ile entegre olan her vücut, toplumsallaşan bir "BEN" olarak kamusallaşır. Hem kendi bireyselliğini yaşayan bir vücut olarak hem kendi vücudundan (görsel, fiziksel, estetik) nemalanılan kişi olarak, hem de hukuki bir norm olarak. "BEN"i kendi gerçekliğindeki vücut ile tanımakla, dışsallığındaki (Doğa, bitki, hayvan) ve bir başkası (insan) ile tanımak farklı bilgi kategorilerini yansıtır. Düşünme ediminin vücuda ait "BEN" ile ilişkiselliği, vücudu araçsallaştırarak bir kavrayış ilkesine dönüştürür. Bu ilke vesilesiyle her kavrayışa ait iç kargaşa, bilince ait bir veri sunar. Böylelikle varoluşsal olarak insan kendisini hayvandan ayırımlayarak, ontolojik ve epistemolojik açıdan kendi kendisiyle iletişim uğraklarını, olanaklarını ve kodlarını bulur. Benlik = Vücut+Bilinç+Düşünme+Eylem ise, "Benim vücudum bana ait bir tasarruf mudur? Yoksa bana ait bir vasıta mıdır?" sorusu, ontolojik olarak insan nedir sorusuyla ilişkili, vücuda ait bir "BEN" ile bilince ait bir "BEN" anlayışındaki epistemik ayırımı koşullar. İşte asıl mesele budur. Dolayısıyla insanın vücudu, bilinçle girdiği alışverişin bağlamsallığında kendisini ortaya çıkarttığı iyelik ekinin hayatla kurduğu ilişkideki dünyaya açılan toplumsallığı ise, bir insan olma potansiyelinin tahakkuk ettiği imkân açısından "Evlilik akitleşmesi, Dekolte fenomeni, Moda kavramı ve Ölme bilinci" başlıkları bu imkânlarda varoluşsal karşılık bulur... Etimolojinin metaforik form ve içeriği açısından "Evlilik", Ev-ile-ilgililiği ifade eder. Yuva ise daha çok barınak kavramıyla ilişkilidir. "Damat-Gelin" etimolojisinin metaforik ifadesinde "Damat", 'Dam-atan' olarak, yani

bir evin damını atıp evi forma dönüştürüp inşa eden olarak dile getirilirken, "Gelin", 'Gel-en' olarak yönelimsel bir eylemsellikteki bir eve gelinme durumunu imler. Hayvanlar türlerine ait güdülerin eşgüdümündeki vücutlarıyla çiftleşirler, insanlar ise düşünmeye dayalı bilincin eşgüdümündeki vücutlarıyla birleşerek (evle)-(ne)bilirler. Ontolojik olarak burada bakmasını ve görmesini bilenler için çok esaslı bir epistemik mahiyet farkı vardır. Hayvanlar belirli standartların dışına çıkamadan (çiftleşme olasılıkları açısından vb.) çiftleşirlerken, insanlar belirli standartları çeşitlendirecek (erotizm, pornografi vb.) imgeselliklere ve kabiliyetlere sahip olarak birleşebilirler. Evlilik; bilinçli iki iradenin geçmişe ait bir kabul, şimdiye dair bir karar ve gerektiğinde hukuken vazgeçebilme imkânını kendinde saklı tutan bir gelecek zaman kipine yönelik vaat beyanıdır. "BEN-SEN" ilişkiselliğindeki birbirlerinin üzerinde talepleri olan bilinçlerin ve vücutların, bir söz vererek kendilerini varoluşsal bağlamdaki bir vücut eşgüdümüyle ontolojik olarak sınırlama deneyimindeki bilişselliktir. Burada söz vermek, insanı hayvandan yapısal olarak ayrı kılan niteliksel deneyimin "söz verebilme" ayrıcalığındaki kategorik ontolojisidir. Çünkü zamansallığın değişik kiplerini (geçmiş, şimdi, gelecek) hesaba katarak hem vücudum bir başka vücudu arzu duyarak istemesine rağmen dur diyebilmeli hem de bilincim "BEN-SEN" ilişkiselliğindeki "BİZ" olarak koşullanmalıdır. Haddizatında doğada hayvanlar, türüne ait güdüselliğinden mütevellit olarak ve bir bilinç vasıtasıyla içgüdülerine dur diyebilecek bir varoluşa sahip olmadığından ötürü, hayvan vücudu çiftleşerek ontik pozisyonuna göre yayılır. İnsanlar ise kendisiyle ilişkiselliğin bilinci vasıtasıyla güdülerine dur diyebilecek oranda birleşerek evlenebilir ve bu ontik pozisyonuna göre çoğalırlar. Zira doğada hayvanlar "artık yeterli sayıda yayıldık, buna dur demenin vakti gelmiştir" diyemediği için yayılmalarını durduramazlar, buna mukabil insanlar bilincin irade niteliğindeki belirli nüfus planlamalarının içeriğiyle çoğalmalarını durdurabilirler. Bu saptamalardan hareketle doğada hayvanlar söz veremeyen bir vücut, insanlar ise söz verebilen bir vücut olarak var bulunurlar. Söz verememek hayvana içkin, söz verebilmek insana içkindir. Hayvan söz veremediği için imza atıp evlenemeyendir, insan söz verebildiği için imza atıp evlenebilendir. Hayvan kendini sınırlayıp kayıt altına alamayan, insan ise kendi kendisini sınırlandırıp kayıt altına alabilendir. Birinci varlık türü güdüye dayalıdır, ikinci varlık türü güdüyü de içeren bir bilince dayalıdır. Kısacası ontolojik olarak zamansallığımın ve bilincimin kiplerindeki nitelikselliğimin dışavurumundaki söz verebilmemden ötürü verebildiğim söz, doğada bir vücut olarak "BEN"i insan kılar, söz veremediğinden ötürü hayvanı da vücut olarak doğada var bulunan bir canlı kılar. Sürekli hayvan ile kıyaslanan insan varlığı, varoluşsal

ilişkideki varlık temayülüne geçiş özelliğini kendi bünyesinde taşımasından ötürüdür. "...gibi" edatıyla ilişkiselliğindeki "Hayvan olma, Hayvan ol(a)mama, Hayvan olmamalı olma" olarak açığa çıkan varlık kategorisi, insan ile hayvan arasındaki ayrıcalık farkının ontolojik bir imkânını imler. Dolayısıyla insan eylemsellikleriyle bir varlık statüsünden başka bir varlık statüsüne geçebilir. Doğadaki insanın hem beşerî ilişkiler bağlamında hem de evlilik akitleşmesi özelinde söz vermesi (vaat); bir canlı türü olarak hayvandan ayrılmanın ayrıcalığındaki "BEN"in, kendi vücuduna tahakküm kurarak kendini sınırlandırmasındaki deneyimselliğin varoluşsal imtiyazındaki ontolojik bir imkânıdır. Bir canlı türü olarak insanın kendi kendisine ve bir başkasına söz verebilmesi (vaat), kendi varoluşuyla tecrübe edilebilen dolayımlı bir aşkınlık deneyimidir. Dolayımlı aşkınlık tecrübesi; "BEN"i kendi kendisinin dolayımındaki üst bir varoluş kipi adına "...için" edatı ile harmanlayarak sınırlayabilme, bağlayabilme, düzenleyebilme ve "BEN"i teyakkuz halinde bırakabilme ontolojisindeki içkinliğin mümkün bir olanağıdır. Öyleyse evlilik bir sadakat sözleşmesidir. Fakat bu sözleşmedeki imza ile kayıt altına alınan yasal zemin aslî bir zemin değil, formel bir hukuki ispat vesikasıdır. Aslî zemin söz verebilme nosyonuyla ilişkilenen insanın, kendini tutma bilincindeki bağlılık konseptine dair bir kabulleniştir. Sadakat; kendi olgusallığımla geçmişe ait verdiğim bir kararın, şimdiki ve gelecek zaman kipindeki "BEN"e dair kararlılığın süreklilik halindeki varoluşsal teyakkuzudur. Sadakat, "BEN"in kendi vücuduna rağmen (vücudun bir başkasına arzu duymak istemesi vb.) kendini hayvandan ayırma niteliğinin farkında olma bilincidir. "BEN" - "SEN" ilişkisindeki "O" olasılığının olmayarak olumsuzlanmasıdır. Paylaşılan bir hazzın (iki vücudun) mahrem ilişkideki yetinme yeterliliğidir. Sadakat, sahip olarak hükmetme değil, insan olma ayrıcalığını deneyimleme olanaklarının bilişsel kavrayışıdır. Sadakat bir amaç perspektifidir. Amaç "...e rağmen" teyakkuzundaki bir iradenin "...onun uğruna" duyarlılığı ise, bu duyarlılık her zaman sayısız ayartmalarla kuşatılır. Hiç kuşkusuz ki insan, bir başkasıyla ilişkiselliğindeki olgusallığın eylemleriyle bu hayatta kendini ortaya koyduğunda, estetiğin ve farklılığın gücündeki "şehvet" ile her daim bir başkasının arzusuyla ayartılabilir. Bu durumdaki her insan, "arzu-bilinç" ikilemine dair çatışmalar ve gelgitler yaşar. Böylesi çatışmalarda ve gelgitlerde vücudun talebi hep tatmin edilme yönündedir fakat sadakatin hem etken hem de edilgen niteliği ölçeğinde kişi, vücuduna rağmen kuşatılan ayartmalarla insan olma bilincindeki potansiyeli yakalar. Zira sadakat düşüncede değil, pratik bir gerçeklikte yaşanır. Çünkü insan olma potansiyeli "ihanet-sadakat" dikotomisinin eylemselliğinde zuhur eder. Evlilik akitleşmesi bağlamında başka bir "O" için her iki "BEN"in arzusundaki şehveti

durdurarak bedenlerini tutup vazgeçebilmeleri, birbirlerinin hükmü altına girmelerini değil, söz verebilmenin ontik dolayımsallığı ile kendimizi aşan üst bir bağlayıcılığın ilişkisel varoluşunu tasdik ederler. Sadakat adına vücutlarına dur diyerek bir bilinç varlığına dönüşüp, başka bir varlık kategorisine girme imkânı bularak insan olurlar. Öyleyse sadakat "Güvenen-Güvenilen" ilişkiselliğindeki itimat duygusudur. Yani bir inanma varoluşudur. Eğer insan söz verebilen bir hayvan ise, bu durumda insan atıf yapabilen bir varoluştur demektir. Atıf yapmak, bir ilişkilendirme edimine ait gönderim ilişkiselliğidir. "Gönderen-Gönderilen" koşulundaki mümkün her illiyet bağı, bir yollama ve yönelmedeki isnat perspektifini imler. İnsan sadece doğanın ve hayvanın karşısında bir canlı türü olarak insan değildir. Bir başkası ile birlikte önce toplumsal ve hukuki anlamda bir kişi hüviyetine sahip olur, daha sonra ise başka "BEN"ler ile olan ilişkiselliğinde açığa çıkarak, bir imkân olarak insan olma potansiyelini yakalar. İşte varoluş bu potansiyeli oluş halindeki yakalama atfıdır. Bu bağlamda dekolte fenomeni, bir atfın çıktısındaki görünüm varoluşudur. Bir başkasının bakışı amacına matuf yapılan görsel gönderilme, gönderenin kendi toplumsallığındaki kendi vücudu ile girdiği ilişkinin görsel paylaşımındaki bir ifade biçimidir. Dekolte, vücudun özellikle erotik bölgelerini kamusal hayatın hareketliliğinde gösterme amacı ile kendini var kılmanın vücut fenomenidir. Daha çok kadınların dişi olmak ile kadın olmak arasındaki bir mahiyet farkının var olma istemindeki yansımasıdır. Dekolte fenomeni ile bir başkasının görme amacıyla ilişkili gösterimin bir tarafı olan her "BEN", başka bir "BEN" için ve başkası amaçlı bir edimin başkalaşan bir vizyonu olur. Bu vizyonun temel zemini, ontolojik onay paydasındaki dikkate alınmanın, varoluş açısından vücut ile eşgüdümlü gösterimin arzuyu gıdıklayarak toplumsallaşmadaki gösterim payıdır. Bu fenomende "BEN", kendini arzunun ilişkiselliğindeki yönelimselliğin bedenine dönüştürerek ve kendini ayırt edici olarak algılatarak, canlı bir dikkat objesi haline gelir. Bir başkasının bakışındaki arzunun canlı nesnesi olarak dikkatin konsantre hedefi olan bakılan "BEN", ontolojik onay istemindeki dikkatin arzuyu gıdıklama ile harmanlanan diyalektiğinde paranteze alınarak, normalliğin kabul edilen kamusallaşmasında maskelenir. Böylelikle kamusal hayatın akışındaki "BEN", bireysel varoluşuna ait rüçhan hakkını vücut vizyonu perspektifine verir. Eğer bir öteki varsa ve ilgi, dikkate alınma, arzunun bakışındaki görme potansiyelindeki kadraja göre manipüle edilirse, "BEN"in kendisi, kendisi için suje olmaktan ziyade, "Buraya bakın, ben buradayım" ve "Ben varım" özelindeki bir başkası için obje pozisyonuna göre vaziyet alır. Görünüşüyle bakışın varlığındaki "BEN"i önceleyerek kendine yetemeyen her "BEN", karar veren "ÖZNE" olmanın bilinciyle ve etken bir var olma

kipiyle kendini varoluşsal olana dâhil edemez, bir başkasındaki bakışın "SEN" ve "O" periferisindeki içerikle "NESNE" bir kişiliğin varoluşsal edilgenliğine dâhil olur. Kişinin kendi vücuduna ait bir eti, dekolte fenomeni vasıtasıyla kamusal hayatta arzuya ait bir "ET BEDEN"e dönüştürmesi ise, bir değilleme olarak "BİLİNCE AİT BEDEN"in epistemik farkındalığını imler. Elbette ki burada kastedilen kesinlikle "utanma-utanmama" olgusallığındaki psikolojik bir etik iç görünün deneyimsel pratiği değildir. Bir varlık kipindeki tercihin olgusal düzeyidir. Böylesi bir düzeyin ontolojik onay ile ilişkiselliğindeki atıf edimselliğinin bir diğer örneği ise moda kavramıdır. Moda; bir estetik tarzın algı-olgu diyalektiği bağlamında kamusallaşan örtük bir kriter özelindeki kabullendirmeye dayalı otorite fenomenidir. Haddizatında gündelik hayatta birbirimize bakarak yaşarız. Vücudumuza yakışanın ne olup ne olmadığını genellikle belirlenenler üzerinden belirleriz. İçinde yaşadığımız toplumsal çoğunluğun estetik kabulünü kendimize kriter yaparak, kabulün kriteri için çoğunluğa atıf yaparız. Böyle bir atıf durumda estetik bir tarz ile özdeşim kuran "BEN", kabullenilmiş bir kabulü kabul ederek, kendini dolayımlı olarak kabullenir. Bu kabullendiği estetik kabul ile "BEN", başkalarının estetik düzeyde kendisi için istediği, belirlediği ve telkin ettiği bir "SEN" olur. Birçoklarının tarzı ve standardı benim standardım değil, birçoklarının tercihi, standardı ve tarzı ise, kişi, genelleşen tarzın asimilasyonunda hem taşıyıcı olarak hem de onaylayıcı olarak estetik bir takdir edilmenin kabulüyle kendini var kılar. Kişinin doğrudan ve dolaylı rızasıyla ve onun taşıyıcılığında kamusallaşarak çoğalan moda, bir başkasının bakışındaki görünen bir kabul olarak estetik bir süreç stili haline gelir. Bu süreç periyodik aralıklarla kendi kendisini dayatarak, kişide mengene işlevi görür. Mengene işlevinin presiyle manipüle edilen her kişisel varoluş, bir başkası için obje olan ama kendisi için suje olamayan bir yabancılaşma olgusudur. Yabancılaşma olgusu, kendim için istediğimi zannettiğim olgusallığımı farkında olmadan bir başkaları adına bir forma ve içeriğe sokarak isteme düzeyindeki kişilik uzamıdır. Fakat buradaki asıl mesele bir başkası adına istemekten öte, atıf yapılan dolayımsallığın istemedeki içerik bilişselliğinin eksen kaymasındaki manipülasyonudur. Kişinin insan olma potansiyeline ait olan kendi kendisiyle ilişki kurabilmedeki atıf edimselliği, kendisinden gizlenebilen bir yabancılaşma olgusundaki bumerang etkisinin olasılığına dönüşebilir. Hareket noktasındaki aynılığın farkı çıktıları, varoluşsal odaklanmanın epistemik yaklaşımındaki perspektife bağlıdır. Böylesi bir perspektifin yaklaşımındaki ilişkiselliğin en net nirengi noktası, ölme bilincinin insanı hayvandan ayrı kılmadaki atıf edimselliğidir. Hayvan ontolojik açıdan kendi kendisiyle varoluşsal bağlamda ilişki kuramadığından ötürü, bir son algısından

yoksun olarak ölme bilincinin içeriğinden habersizdir. Çünkü ölme bilincinin kendisinden hareketle vücuduna dur diyerek, vücudunu durdurabilecek bir ihtimal ile varoluşu içkinlenmemiştir. Hayvan intihar edemediği için kendini ceset kılamaz ve kendi iradesiyle ölme kabiliyeti olmayan bir varoluşa sahip olduğundan ötürü, canlı bir son olur. Bu bağlamda bir durumu istememekten, başka bir durumu istemeye yapılan atıf bilinciyle insan, ölme istidadı kendisinde içkin olan ve ölme niyetini her daim açığa çıkartabilecek olan bir ölme imkânıdır. Bunun içindir ki intihar, bir canlı türü olarak insanın, varoluşundan usanarak vücuduna müdahale edebilme kabiliyetindeki sonu isteme kararıdır. Her intihar bir karar olduğundan, ölüm karar ile ilişkili içerik ihtimalindeki bir atıf edimselliğindeki sonu istemedeki "SON" bilincinin olgusal varoluşudur. Ölüm olgusuyla ilişkili her durum bir aktüalite içinde yaşamda karşılık bulurken, gündelik hayattaki standart insanın bilinci, ister istemez ölümü istatistik bir olgu olarak algılar. Böylelikle ölüm, bir nüfus cüzdanı sahibi olarak bir kimlik kişisinin nüfustan düşürülmesindeki bir veri olur. İnsan yaşamı açısından ölümün dışsal bir unsur gibi değerlendirilmesi, aslında yaşamın gerçekliğinin şimdiki sürekliliğinde hep içimizde paranteze alındığının da bir göstergesidir. Fakat bu görül(e)meyen gösterge, bu dünyanın maddi gerçekliğinde bir daha olamama kaygısının düzeyidir. Eğer insan ontolojik olarak gelecek zaman kipindeki bilinmezliğin kaygısını fark edebilirse, bir canlı türü olarak, bir gün öleceğini bilebilen ile bir gün öleceğini bilemeyen arasındaki mahiyet farkını o zaman idrak edebilir. Böylelikle neye yok deriz sorusu, ölüm vasıtasıyla insana bir iç monolog imkânı sunar. Bu monologun tezahürü olarak insan, realite adına bir durum tespiti yaparak, ölümü yok olmak diye kabul ettiğinde, varoluş bir duruş tespiti yaparak, ölümü tasavvurun ontolojik bir arka fonuna manipüle eder. Çünkü ölüm bilinci insani varoluşun ontolojisine kodlanmışsa, tasavvur bir imkân perspektifinde barkot olarak tezahür eder. Tezahür eden barkodun üzerindeki etiketi kaldırıp kodu fark edebilmek ise, insanı hayvandan ayrı kılabilecek atıf edimselliğinin dolayımsallığındaki korelasyonla mümkündür. Haddizatında insan kendi vücuduyla dolayımsal ilişkiye girebilmenin bilinciyle, fark etsin veya fark etmesin, ontolojik olarak doğrudan ya da dolaylı atıf edimselliğindeki bir imkânın "...için" varlığına dönüşür. Eğer beynimiz vücudumuza aitse, insan aynı zamanda vücuduyla da düşünür. Söz verebilmenin ontolojik ayrıcalığındaki nitelik ile evlilik akitleşmesinde imza ile kayıt altına alınan akitleşme, insanın kendini aşarak bir başkası bağlamında söz verdiği için "ÖTEYİ İSTEME" varoluşundaki sadakat arzusudur. Çünkü evlilik özelindeki sadakat arzusu, varoluşsal bir güvenme istemine dayanır. Zira bu akitleşmedeki imzanın kendisi taraflara hayatın değişik olasılıklarında

jandarmalık yapamaz. Böylelikle sadakat olgusu, hem güvenerek inanma hem de inanarak güvenme olarak temayüz eder. Burada insan, atıf edimselliğinden hareketle söz verebildiğinden ötürü "...için" varlığına dönüşüp, bu dönüşüm ile evlilik akitleşmesindeki bir bağlamı bulup, bu buluşma ile sadakat arzusundaki öteyi isteme olanağını yakalar. Öyleyse atıf edimselliği dolayımındaki "ÖTEYİ İSTEME" = "...için varlık" + "...bir bağlam" ile varoluşsal zemin bulur. Bu perspektiften hareketle aynı durum dekolte fenomeni ve moda kavramsallığı için de geçerlidir. Dekolte fenomeninde insanın vücuduyla girdiği atfın dolayımsal gösterim vizyonunda insan, "Dekolte fenomeni" ile "...için" varlığına dönüşüp, "Dikkat" ile toplumsallaşarak "...bir bağlam" bulup fark edilip, "Ontolojik onay" ile başka bir olgusallığa ait öteyi arar. Aynı durum moda kavramsallığı için de geçerlidir. Moda kavramsallığında insan estetik bir "Tarz" ile "...için" varlığına dönüşüp, "Kabul" ile toplumsallaşarak "...bir bağlam" bulup kendini seçkin kılıp, "Özel ve Önemli" hissetme ile kendi kendisinin, kendi adına dışsal gerçekliğindeki bireysel imajının ötesini ister. Ölümü bilmenin bilinci ise, insan açısından öteyi istemenin en esaslı bir perspektifidir. İnsan "Öleceğini Bildiğinden" ötürü "...için" varlığına dönüşüp, bir daha olamayacak olmanın verdiği "Tasa" ile "...bir bağlam" bulup, varoluşsal düzeydeki bilinciyle "Epistemolojik Bir İmkân" ile öteye ait bir perspektif kovalar. Dolayısıyla insan atıf edimselliğinin dolayımsallığındaki ontolojik nitelikleriyle kendini hayvandan ayrı kılabildiğinde ve bir olumsuzlama yapmadan hayvanı tanımlayabildiğinde, işte o zaman kendisine dair insan olma potansiyelini değerlendirebilir. Kendi vücutlarıyla girebildiği orandaki eşgüdümün ilişkiselliğinde hayvanlarda ne evlilik akitleşmesinin, ne dekolte fenomeninin, ne moda kavramsallığının, ne de ölüm olgusuna dair ölme bilincinin ol(a)maması, insana ontolojik farkındalığın farkını fark ettiren epistemolojik bir imkân sunabilir. Fark edilemez olanı fark ettiğinde, farkındalığın farkına varan her insan ise, bir bağlamın kontrolünde olur. Eğer neye meşruiyet verdiğimiz, nasıl meşruiyet verdiğimizle ilişkili ise, insan bir canlı türü olarak ayrıcalıklı sıfatlar bütünüyle bir isme kavuşarak İNSAN olur.

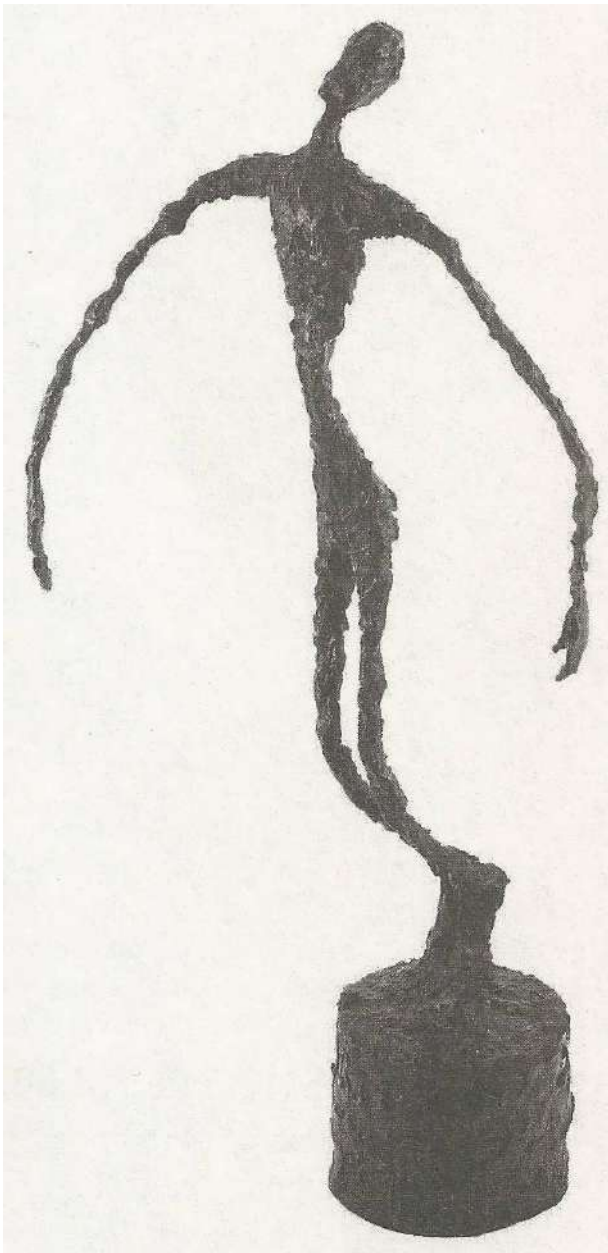
SONUÇ OLARAK...

Aklın yol göstericiliğindeki nesnel olanı değersizleştirmeden düşünsel bir yola çıkıldığında, elbette sistematik aklın tepeden bakan doktriner dayatmasındaki kavramsallığın indirgemeci genellemesiyle karşı karşıya kalırız. Varoluşçuluk, bu karşı çıkışın yaşam merkezli duyarlılık hatırlatmasıdır. Kavramsal düşüncedeki indirgemeci bilginin "herkes için"i değil, yaşamın oluş halindeki sürecine ait çok boyutlu gerçekliğindeki hususi "biri için"in

perspektif salınımıdır. Zira deneyim dünyamızın verileri herkese aynı düzeyde yansımadığından ötürü, varoluşçu perspektif, herkesin her biri değil, "BİRİCİK BİRİ" olması gerektiğini düşünür. Fakat insanın kendi varoluşunu ayıklayarak yaslanacağı zemini olmazsa da, çok belirsiz bir göreceliğin cenderesinde döner durur. Böylelikle ister istemez bir "sabite" olmadan ayıklama, ayıklama olmadan yaslanma, yaslanma olmadan da atıf olmaz. Nesnel gerçeklikle öznel gerçekliğin eşgüdümündeki her düşünümsellik, sistematik düşüncenin bıraktığı yerde varoluşçu perspektifi, varoluşçu perspektifin bıraktığı yerde ise sistematik düşünceyi epistemolojiye çağırarak senteze zorlar. Bu senteze göre biri olmadan diğeri ol(a)maz. Birinin diğerini değillemesi beklenmemelidir. Öncelik ve sonralık sırası ise, düşünce ediminin hayatla kurduğu ilişkiye bağlıdır. Kişiyi bedeninden, beklentilerinden ve imgelerinden ayrı değerlendiremediğimizden ötürü, insan bir kavram değildir. Lâkin insan bir başka insan da değildir. Toplumsal varoluşumuzda birbirimize açık olduğumuz kadar, bir o kadar da birbirimize kapalıyızdır. Hem birbirimize "a priori" olmayı isteriz, hem de birbirimize "a priori" olmayı istemeyiz. Birbirimize hem çok yakınızdır hem de birbirimize çok uzağızdır. Eğer insan bir başkasını kendi gerçekliği üzerinden okuyup kavrıyorsa, kendini de bir başkasının gerçekliği üzerinden okuyup kavrıyorsa, imaj "BEN"in ve imaj "SEN"in zihinsel hapishanesinin mahkûmudur. İmajların algısallığı, geçmiş ve şimdi ile ilişkilendiğinde ise, "insan için geçmiş, şimdiki gerçekliği yansıtıp bir geleceği tayin eder mi?" sorusu da büyük bir önem arz eder. Çünkü insan ister istemez bir geçmişe yaslandığında, şimdiki "BEN", yapıp ettikleriyle bir kaçışı yansıttığı gibi, olabileceği bir "BEN"e doğru yönelimselliği de ifade eder. Haddizatında bu hayatta beklentilerimiz, düşüncelerimiz, niyetlerimiz ve olayın olgusallığa dönüşen fenomenindeki eylemlerimiz, kısmen sahip olduğumuz ve kimi zaman ise sahip olamadığımız ardışıklığın bağlantısal iç içe geçmiş sürekliliğini yansıtırlar. Hayatın sürüp giden olanakları ve olasılıkları dâhilinde herkes, uzak bir ihtimal dâhi olsa bir başkasının konumuna geçme potansiyelini kendi varoluşunda taşır. Koşullu "BEN" sadece eylemleriyle ifade edilemez, aynı zamanda onu aşan bir gerçekliği de imler. Elbette insan için seçilen koşullar var olduğu gibi, itilen koşullar da vardır. İnsanın olgusallıkları koşullara ve koşulların içindeki bakış açılarına göre her an değişebilir. Beşerî ilişkilerin hesaplanamayan ve öngörülemeyen niteliksel olgusallıkları, insan için bazen karmakarışık bir hal alabilir. İnsan realitenin kaosunda olmak istemediği biri iken, olmayı tasavvur etmediği ama olduğu birine dönüşebilir. Zira "BEN"in bir başkasıyla iletişimindeki niyetselliğine rağmen, koşulların spontane gücü işte burada açığa çıkar. Spontane gelişen olguların karmaşasında ve heyecanında insanın idraki, her zaman

bütün faktörleri ve ayrıntıları aynı anda göremez. Böylesi bir kompleks durum, olayın olasılık dâhilindeki fenomeninde her daim gizlidir. Hesap edemediğimiz durumların birbirleriyle ilişkili bağımlılığında varoluş kontripiyede kalarak, sınırlı durumların sınırsız olasılıklarında kendini bulabilir. Spontane gelişen koşulların yaptırdığı seçimin kendi kriterinde insan, kendine ait olgusallığın çok daha ötesindedir. Kişinin bir an içinde kontripiyede kalarak, aklen idrakinin yetersiz kaldığı eylemleri, koşulların gücündeki varoluşsal paradoksu yansıtır. Yoksa olumsuz bir eylemi olumlama adına maske rolü görevi gören bir suret değiştirme değildir. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz şimdiki gerçekliğimizin çıplak varoluşu, tamamen düşündüklerimizin, tasarladıklarımızın ve hedeflediklerimizin bir neticesi olamaz. Çünkü hayat bir matematik problemi olmadığı için, koşulların olgusallıklarındaki olasılıklarda insan, aklıyla her an kendini sıfırlayamaz. Bu hayatta aynı niteliksel sonuçlar, her zaman aynı nedenlerin değişik faktörlerindeki tezahür biçimiyle vücut bulmaz. Bir soğanı soyduğumuzda da gözlerimiz yaşarır, ağladığımızda da gözlerimiz yaşarır. Bunlar aynı şeyler midir? Birincisi dışsal faktörün etkisini bize gösterirken, ikincisi içsel faktörün etkisini bize gösterir. Netice itibarıyla, hakikat açısından gerçekliğin formu olasılık dâhilinde tezahür eder ve insan böylesi tezahürün mümkün varoluş kipleriyle içeriklenir. Bu içerik teyakkuz halindeki varoluşsal duyarlılığı koşullarken, hakikatin jesti ise, spesifik ifşanın âşikar temayüzü ile tebarüz eder. Öyleyse hayat açısından varoluş; "BİR"in varlık görüntüsündeki detayların oluş halindeki realitesinin yansıması olarak tasavvur edilebilirse, "BİR", bu yansımaların toplamıdır denilebilir...

VAROLUŞÇU PSİKOTERAPİ



Alberto Giacometti, "Düşen Adam".

Felsefeden Seans Odasına, Oradan da Hayata: Bir Varoluşçuluk Öyküsü

Ferhat Jak İçöz

Felsefe psikoterapistler arasında güçlü bir şekilde popülarite kazanıyor. Psikoterapi camiasından olmayanlar, bu durumu gözden kaçırabilir, ancak en beklenmedik psikoterapi ekolleri bile felsefi kökenleri araştırmaya, o kökenlere geri dönmeye başladılar. Özellikle psikoloji ve psikoterapi tarihine hâkim olan kişiler için bu oldukça beklenmedik bir gelişme. Bilindiği üzere psikoloji, diğer birçok bilim gibi felsefi sorgulamanın modern çağdaki bir ürünüdür. Ancak modern çağın tüm bilimleri belki kendi çıktıkları kabuğa, felsefeye bir parça yukarıdan bakıyor. O bilimin veya disiplinin felsefi kökenlerini inceleyen dersler, lisans düzeyinde genellikle öğrenciler için ek dersler olarak görülür. Nihayetinde felsefi kökenlerin günümüzdeki pratikle bir bağı yoktur veya öyle olduğu iddia edilir.

Bu durum psikoloji ve psikoterapi disiplinlerinde daha da ön plana çıkar ve maalesef bu üstten bakma ihtiyacının felsefe ile alâkası yoktur. Günümüzde kendini bağımsız bir bilim olarak ilân eden tüm araştırma ve uygulama alanlarından farklı olarak psikoloji ve psikoterapi kendini tam olarak

nereye konumlandıracağını bilemez. Pozitif bir bilim midir? Sosyal, insani bir bilim midir? Tıbbi bir alan mıdır? Yoksa kamusal bir girişim, bir çaba mıdır? Cevap belki de hepsi veya hiçbiri. Psikoloji ve psikoterapi, ilginç bir şekilde, ortaya çıktıkları andan itibaren kendilerini pozitif bir bilim olarak yansıtmaya çabalamış, hipotezlerinin geldiği, yöntemlerinin dayandığı daha felsefi araştırmaları reddetmeye çalışmıştır. Günümüzde hâlâ nicel bir çalışma, nitel bir çalışmadan daha makbuldür. Ve hâlâ Sigmund Freud'a getirilen en temel eleştiri bütün kuramını vaka çalışmalarına dayandırmış olmasıdır. Oysaki bireyin son derece özgün bir şekilde ilmek ilmek ördüğü kendi şahsına münhasır deneyimi bizim tam da çalışma alanımız. Bu şekilde konumlandırınca nitel çalışmaların, vaka anlatılarının daha değerli olmasını beklerken, biz psikologlar âdeta bir aşağılık ve eksiklik duygusu ile hâlâ standardizasyon, istatistik, oranlar, p değerleri peşinden koşuyoruz.

Nedir korkumuz? Aslında korkumuzu ünlü varoluşçu psikoterapist Rollo May çok güzel ifade etmiştir: Felsefeden çıktık ve tekrar felsefe tarafından işgal edilmekten korkuyoruz (R May, Angel, & Ellenberger, 1994). Âdeta bilimsel ehliyetimizi kaybetme korkusuyla da felsefeyi üfürükçülüğe, mesmerizme, bilimde yeri olmayan, modern insana yakışmayan ruhani pratiklere giden yolda son çıkıştan sonraki ilk köy gibi konumlandırırız. Başka bir deyişle felsefi kökenlerimizi araştırmak demek, felsefeden beslenmek bir psikolog ve psikoterapist için bilimsellik yeminini bozmak gibidir.

Böyle bir bağlama yer vermemin sebebi psikoterapistler arasındaki felsefeye uyanan ilginin aslında bu alan açısından devrim niteliğinde olmasıdır. Devrim demek belki de doğru değildir. Varoluşçu terapistler olarak Friedrich Nietzsche'nin *amor fati* kavramı ile işaret ettiği hale pek inanırız. Keza Martin Heidegger de *Eigentlichkeit*'tan bahsettiğinde çok uzak bir yere gitmez. Kendimiz olmaya giden yolun, kendi içimizde bir bütünlük kazanmanın tek yolu kendimize dair olanlara sahip çıkmaktır. Bu benim hayatımın parçası, sevsem de nefret etsem de bu bana dair deyip yüklenebildiğimizde özgürlüğümüz gözlerimizin önünde katman katman açılır. Belki de psikoterapinin geçtiği böylesi bir süreçtir.

Bu yazıda tek bir psikoterapi ekolünün gözünden felsefe ile kurulan bağların hem psikoterapi alanını hem de psikoterapi alanına öyle ya da böyle temas etmiş insanların hayatlarını ne kadar zenginleştirebileceğini tarif etmeye çalışacağım. Ancak felsefe ile kurulan bağlara yatırım yapması gereken tek ekolün varoluşçu psikoterapi olduğuna inanmıyorum. Hangi ekolden gelirse gelsin, bir psikoterapistin kısa cevaplara kaçmadan bazı sorulara cevap vermesi, kendi pratiğini sağlamlaştırması adına çok önemli.

Bu soruların başında da en temel ontolojik hallerimiz geliyor: İnsan olmak nasıl bir hal?

Makalede ne sunacağıma gelecek olursam, felsefenin yetişkin olmuş çocuğu psikoterapi ile nasıl yeni bir hayat kazanacağını betimlemeye çalışacağım. Tabii bu ilişki hiçbir şekilde tek taraflı değil; psikoterapide ebeveyni felsefenin sözlerini dinleyerek daha özgür, daha ihtimalli, daha otantik bir yere varabilir. Yaşlıları, emeklileri bir yük olarak gören, üretkenliği, pragmatik anlamda işe yararlılığı kutsayan günümüz toplumlarına farklı gelebilecek bir şekilde tecrübenin gençliğe nasıl destek olabileceğini, gençliğin de tecrübe sahibi ve nasıl kendi enerjisini bulaştırabileceğini iddia edeceğim. Bu bağlamda kısaca varoluşçu psikoterapilerin nereden geldiğine dair tarihsel bir anlatıyı takiben terapi odasında felsefeyi nasıl kullandığımıza değineceğim. Ancak bu makaleyi yalnızca teknik bir yerde bırakmak istemem çünkü psikoterapi de safi teknik bir mesele, uğraşı değildir. Terapi odasında taze kana kavuşan felsefi fikirlerin gündelik hayatlarımızı nasıl dönüştürebileceğine işaret etmeye çalışacağım. Son olarak psikoterapinin felsefe için nasıl yeni imkânlar sağlayabileceğine değinerek meseleyi toparlamaya çalışacağım.

Bu yazı daha ziyade Batı felsefesi olarak isimlendirdiğimiz ve ağırlıkla varoluşçu ekol olarak gruplandırdığımız felsefi fikirlere dayanmaktadır. Yazıyı böyle bir yerden kurgulamamın, kesinlikle tek "işe yarar" felsefi fikirlerin bunlar olduğu kanısı yaratmasından imtina ederim. Halihazırda sistematik bir düşünme ve uygulama şekli olarak bu felsefi fikirler terapi odasında ete kemiğe bürünseler de, emin olabiliriz ki daha ötesi var. Nihayetinde çıktığımız yol, binlerce yıllık bir araştırmanın yüz küsur yıllık bir uygulamayı nasıl destekleyebileceğini ve bu yüz küsur yıllık modern pratiğin binlerce yıllık bu araştırmayı nasıl geri gündelik hayatlarımızın haritasına yerleştirebileceğini keşfetme yoludur.

VAROLUŞÇU PSİKOTERAPİ DE NEREDEN ÇIKTI?

Aslında varoluşçu psikoterapinin nereden çıktığını anlayabilmek için felsefedeki varoluşçu akımın nereden çıktığını, nasıl bir ihtiyacın ifadesi olduğunu iyi anlamaya ihtiyacımız var. Felsefedeki varoluşçu akım, ne akım ne de ekol olmak üzere ortaya çıkmıştır. Varoluşçu akım dâhilinde düşündüğümüz düşünürler arasında sadece biri, Jean-Paul Sartre, kendini açık açık bir varoluşçu olarak isimlendirmiştir. Bununla beraber bu isimlerden bazıları, örneğin Martin Heidegger, "varoluşçu" yaftasına zinhar itiraz etmiş ve reddetmiştir. Bahsettiğimiz haliyle felsefedeki varoluşçu akım âdeta kazara ortaya çıkmış; Avrupa'nın farklı noktalarında benzer bir gelişmeye, aklın ve mantığın deneyimin geri kalanından daha üste yerleştirilerek

kutsanmasına bir itiraz, bir isyan olarak belirmiştir. Varoluşçu psikoterapi ise kökenlerini dayandırdığı bu felsefi akımdan çok farklı değildir; dünyanın farklı yerlerinde, geçen yüz yılın farklı noktalarında psikolojinin ve psikoterapinin insanı gittikçe makineleştiren, insan olmaktan men eden tavrına bir itiraz ortaya koymak için seslerini yükseltmişlerdir. Birazdan bahsedeceğim üzere, tam da bu nedenle, tek bir varoluşçu psikoterapiden bahsetmek mümkün değildir.

Hem varoluşçu felsefeyi hem de varoluşçu psikoterapiyi anlamak için neye itiraz ettiklerini iyi dinlemek gerekir. Varoluşçu fikirlerin ortaya çıkışına dair Rollo May güzel ve derli toplu bir tez öne sürer (R May ve diğ., 1994); ona göre, araştırma ve sorgulama ruhunu klasik çağı bitiren kilise dogmatizmine kaybeden insan; mistik, doğaüstü, ilâhi olandan akılcı, mantıklı ve algılanabilene savrulmuştur. Yasalar, değerler, anlamlar ilâhi bir kaynaktan gelirken aydınlanma ve onu takip eden sanayileşme ile tüm bunların akıl temelli olması gerektiğini savunmuştur. Yüzlerce yıl süren bu sorgulama yasağı karşısındaki sert geçiş çok anlaşılır bir durumdur. Ancak insan kendi aklını referans olarak aldığı andan itibaren akli olanın dışında kalan her şey yasak hale gelmiştir. Aydınlanma, mantığın ön plana çıkmasını ve bugün anladığımız hali ile bilimselleşme, kendi dogmalarını üretmiştir. Viktoryen dönem toplumlarına dikkat çeken May, bu toplumların dışarıdan son derece iyi işliyormuş gibi bir görüntü verdiğini, fakat yoğun bölünmeler ve yasakların beraberinde ağır bir fatura çıkardığından söz eder. Daha da ileri giderek insan deneyiminin üçe bölündüğünü, mantıklı olanın kutsandığını, irade dediğimiz gücün mantığın hizmetine verildiğini, duyguların ise mantığı desteklediği sürece var olacak bir alan bulabildiklerini, aksi takdirde saçma, hastalıklı veya gereksiz olarak saf dışı bırakıldıklarını iddia eder. Tıpkı deneyimimizin farklı parçalarının kesin ve net rollerinin olması gibi toplumdaki bireylerin de kesin rolleri olmuştur. Erkekseniz veya kadınsanız seçenekleriniz veya tabiri caizse seçeneksizlikleriniz bellidir. Çocuk olarak herkes yerini bilmelidir. Keza fakir olan da, zengin olan da, işçi olan da, burjuva veya aristokrat olan da... May biraz daha ileri giderek bugünkü bilimsel ayrışmanın tam da bu rol ayırımıyla alâkalı olduğunu ileri sürer. Benim bir psikolog olarak bedensel meselelerle ilgilenmemem gerekirken, bir dâhiliye uzmanının da duygularla ilgilenmemesi gerekir. Etik ve pratik anlamda bu uzmanlaşmanın meyvelerini çok yesek de, bu ayrışmalar, insanın kendine dair bölünmüş bakış açısına yataklık etmeleri açısından soru işaretleriyle doludur.

Yukarıda bahsettiğim bu bölünmüşlük 19. yüzyıl ile sınırlı kalmamış, günümüze kadar devam etmiştir. Kendi deneyimimizi bölmek, bir kısmını yasaklı hale getirip derin yerlere gömmek, bir kısmını göklere çıkarıp,

o göklere çıkardıklarımızla hayatı idame ettirememek hepimize yakın bir deneyimdir. Bunun farklı tezahürlerini gündelik hayatımızda kendimizde ve etrafımızda görürüz. Midem ağrıyor diye ağrı kesicilere kendimizi boğarken mide ağrımızın hayatımıza dair ne anlattığına bakmayız. Duygularımızı betimlemek yerine, onlardan genellikle eksiklermiş, fazlalarmış, farklı olmaları gerekirmiş gibi sıklıkla söz ederiz. "Ama çok mutlu olmam lazım." "Kaç ay geçti, artık acımaması lazım." "Utanmam gerekiyordu ama hiç de utanç hissetmiyorum." Ana akım psikoloji bilimi bile ağırlıklı olarak insan deneyimlerini hâlâ sayılarla anlamaya çalışır. Birçok meslektaşım karşılarına gelen danışanın nasıl bir depresif halde olduğu ile değil de, belli bir depresyon ölçeğinde kaç puan aldığı ile veya depresyonun semptom kontrol listeleriyle uğraşır durur. Lockecu pragmatizmin böylesine hepimizi ele geçirdiği dünyada Rollo May bizlere Leibnizci kavrayışı hatırlatır. İnsana dair meselelerde çözüm ancak belli bir kavrayış ile gelir; bu âdeta bir yan etkidir. Neden kaygılıyım sorusu değil de, kaygımın beni sevk ettiği, bana gösterdiklerini kavradıkça daha az kaygılı hale gelebilirim. Ve bu kendiliğinden olur. Bana düşen anlamaya çalışmaktır. Oysa günümüzde hem kendimize bakışımız hem de ruh sağlığı alanının ona başvuranlara bakışı neredeyse tamamen çözüm odaklıdır. Bu noktada yanlış anlaşılmak istemem; savunduğum görüş "danışan kişi kendini depresif hissediyorsa hissetsin" değil. Ama bizleri zorlayan her ne ise onu anlamadan, ona yakından bakmadan onu çözmeye koyulduğumuzda aslında onu çözmüş olmuyoruz. Kuvvetle muhtemel düğüm üzerine bir düğüm daha, mesele üzerine bir mesele daha ekliyoruz. Kısacası kendimize biraz daha yabancılaşıyoruz.

Felsefedeki varoluşçu fikirler tam da bu yabancılaşmaya, bu bitmek tükenmek bilmez bölünme ve parçalanmaya bir itirazdır. İnsan deneyimi bir bütündür. Duygusu ve düşüncesi, içi ve dışı, yankısı ve bağlamı ile bir bütündür (Emmy van Deurzen, 2010). Küçük bir örnek vermek isterim bu noktada; sıklıkla danışan kişiler nereden geldiğini anlamadıkları bir kötü histen bahseder. "Bana haftanızı anlatır mısınız, aklınıza geldiği gibi, bu kötü hissin sebebini bulmaya çalışmadan" dediğimde çok geçmeden hissettikleri kötü halin kendilerini buldukları bir bağlamın onların içindeki yankısı olduğunu keşfederler. Ne kadar üzücü ki kendimize hiç olmadığımız kadar yabancıyız.

Varoluşçu düşünürlerden ilkinin hep Søren Kierkegaard olduğu iddia edilir. İlginçtir bugünkü varoluşçular kendilerini ne Sokrates'e dayandırırlar ne de antik çağ ile modern zamanlar arasındaki sayısız düşünür ile bir özdeşlik kurarlar. Kierkegaard'ın varoluşçu düşünceyi başlatan filozof olduğunu söylemek ise yanlış bir iddia değildir. Kierkegaard gerçekten de

kendinden önce gelenlerin yapmadığı bir arayışa, bir incelemeye atılır. Bu inceleme insanı bir bütün olarak alan incelemedir. İnsanı, içinde olduğu dünya ile, içinde yaşadığı ilâhi düzen ile beraber ele alır. İnsanı anlamak için dünya ile, ilâhi düzen ile ve belki de en önemlisi getirdiği tüm ontolojik koşullarla beraber hayat ile nasıl ilişkilendiğine yakından bakmak gerekir. Kierkegaard da tam böyle bir projeye kalkışmıştır. Kierkegaard'ın insanı ikilemlerle örtülüdür; bir yandan sonluluğunu bilir ama bir yandan da sonu gelene kadar sonsuz ihtimaliyle yaşar. Bir yandan sonsuz ihtimalin verdiği kaygı ile titrerken, bir yandan da sonluluğun verdiği umutsuzluktan korkar, donar kalır. Bir yandan hesap verebilecek bir hayat kurması gerekir, bir yandan da hesap verebilir bir hayat kurmak için ihtiyacı olan melekelere sahip değildir; bilmeden, öngöremeden seçmeye ve seçtiklerinin sonuçları ile yaşamaya mahkûmdur (Kierkegaard, 2006; Kierkegaard, Hong, & Hong, 2013; Emmy van Deurzen, 2010).

Friedrich Nietzsche de benzer zamanlarda farklı bir yol tutturur. Hâlâ yazdıklarının ne kadar felsefi olduğu tartışılsa da, bizlere insan olmanın nasıl bir hal olduğunu anlatan bir rehber olmaya devam etmektedir. İnsanın dürtüsel, hayvani, spontane deneyimlerle daha üst, organize, sahip çıkılmış değerler arasında sıkışmış, bu iki uç arasındaki gerginlikte hep kalmak zorunda olduğunu ilk söyleyen Sigmund Freud değildi. Freud bu meseleleri ele almadan 20, 30 yıl önce Nietzsche insan olmanın dramını ayrıntılı bir şekilde gözler önüne sermişti (Emmy van Deurzen, 2010). Nietzsche'nin çizdiği insan resmi ontolojik koşullarla sınırlı olsa da bu koşullarca dikte edilmeyi, bu koşulların arasına sıkışıp kalmayı, bozulmayı reddeden bir insandır. Tam aksine, hayatın getirdiklerini neşemizi, canlılığımızı bulmak için birer basamak haline getirmektir bizlere düşen (Nietzsche, 2014).

Edmund Husserl ise farklı bir yoldan gelip, bizlere bambaşka bir rota çizmiştir. Kierkegaard, Nietzsche gibi isimlerin felsefelerinin spekülatif olarak isimlendirilmesinin nedeni sistematik olmayan gözlem yöntemleriyken, Husserl tam da böyle bir sistem geliştirmeye kendini adamıştır. İnsan olmak nasıl bir hal, nasıl bir deneyim ve algı, nasıl incelenebilir soruları ile yakından haşır neşir olan Husserl, nihayetinde elimizdeki nesnel veya öznel yöntemlerin bu konuda yetersiz olduğu kanısına varmıştır. Öznel yöntemlerle insan kendini incelediğinde her zaman bir şeyleri kaçırma, görmeme, bilmeden yok sayma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Nesnel yöntemler ise, adı üzerinde, insana nesne muamelesi yapar. İnsanlardan farklı olarak nesneler kendileri adına seçim yapamazlar; dış koşulların dikte ettiklerine tamamen bağlıdırlar. Dış koşulları keşfetmek o nesnenin doğasını keşfetmenin temel yoluyken bu insanlar için geçerli değildir. İnsan kendi özgürlüğünün farkındadır, seçer ve kendine şekil verir. Kendini yaratabilir.

Bu nedenle algıladıklarımızı nasıl algıladığımızı keşfetmenin insan olmanın nasıl bir hal olduğunu gözler önüne serme yolunda önemli bir adım olduğunu düşünen Husserl bizlere fenomenolojik yöntemi armağan etmiştir. Felsefi bir inceleme yöntemi olan fenomenoloji bugünkü varoluşçu psikoterapi pratiklerinin de temelini oluşturur (R. May ve diğ., 1994; Emmy van Deurzen, 2010, 2015).

Kuşkusuz varoluşçu filozoflar bu isimlerle sınırlı değil. Kierkegaard, Nietzsche ve Husserl'in ötesinde ilerleyen sayfalarda Martin Heidegger, Paul Tillich, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Martin Buber ve Emmanuel Levinas'a değineceğim. Ancak öncesinde bu felsefi düşünce akımının nasıl bir psikoterapi ekolüne dönüştüğünden bahsetmek isterim.

Bilindiği üzere konuşmanın iyileştiriciliğini ilk keşfeden kişi Sigmund Freud'dur. Tabii Freud'dan da önce konuşmanın, ifade etmenin, insanın kendi kendine kaldığında ulaşamadığı katmanlara bir öteki ile ulaşabilme fikri ortalıkta dolanmaktaydı. Buna dair elimizdeki en iyi örnek antik Yunan uygarlığında filozofların toplumdaki rolüdür. Sokrates'in Atina sokaklarında kendisi ile diyaloğa girmek isteyen insanlara sorular sorduğu, sorduğu sorularla kişinin içinde örtük kalmış hakikatleri, *aletheia*ları ortaya çıkartmaya çalıştığı sıkça ifade edilen tarihsel bir nottur. Keza farklı yaşam prensipleri benimsemek isteyenler için hem Stoacılar hem de Epikürosculer kendi prensiplerine dayalı komün hayatları sunmaktaydı. Kısacası, felsefe uzun zamandır sandığımız gibi gündelik hayattan ve insanların hayat ile ilgili meselelerinden uzak bir disiplin, uzak bir sorgulama alanı değildi. Tam aksine antik Yunan şehirlerinde filozofların bugün psikoterapistlerin doldurduğu işleve yakın bir işlev yerine getirdiklerini iddia etmek çok da yanlış olmaz (Cooper, 2003; van Deurzen, 2002). Bununla birlikte modern varoluşçu psikoterapinin tek bir kurucu babası veya annesi olmadığını, dünyanın farklı yerlerinde birbirlerinden haberli veya habersiz birçok pratisyenin felsefi düşünceleri seans odasına taşıma çabası ile ortaya çıktığını söylemekte fayda var.

Modern zamanlara gelindiğinde felsefe ile psikoterapi arasında etkileşimin psikoterapinin ilk yıllarından itibaren mevcut olduğu görülür. Hiçbir zaman tam anlamıyla referans vermemiş olsa da Sigmund Freud'un yapısal modeli Nietzsche'nin ortaya koydukları ile oldukça paraleldir. Keza her iki ismin de dürtüye yaptıkları vurgu çarpıcıdır, özellikle Nietzsche'nin bu meselelere Freud'dan birkaç on yıl evvel eğildiği düşünülecek olursa. Ancak Freud'un zihninde bambaşka bir proje vardır; Freud konuşma terapisini kendinden önce gelen tüm geleneklerin mistisizminden ve bilimsel anlamda temelsizliğinden arındırarak bilimsel bir girişim haline getirmek

istiyordu (Quinodoz, 2013). Freud'un insan deneyimlerini formüllere, birtakım akli mekanizmalara ve sebep-sonuç ilişkilerine dökme çabası hemen göze çarpmaktadır. Varoluşçu denilebilecek ilk düşünceler ve itirazlar ise Freud'un çok yakın çevresinde ortaya çıkmıştır.

Otto Rank, uzun dönem Freud'un en yakın çevresinde yer almış olan bir isimdir. Rank zaman içerisinde Freud'un insana bakışını fazla mekanik ve fazla indirgenmiş olarak görmeye başlamıştır. Rank'ın geldiği yer ise bugün psikoterapi ile ilgilenenlere çok tanıdık gelecek iki kavram ve onların seans odasındaki karşılıklarıdır: Şimdi ve burada ve de ilişkisel deneyim. Rank cinsel dürtülerin esaretinden kurtulmaya çalışan bir insanın kurtuluş çabasına farklı araçlarla destek veren bir konumda olmak yerine, danışanı ile iki insan olarak, iki benzer ontolojik koşullara tâbi birey olarak aralarında ilişkisel anlamda nasıl transaksiyonlar olduğunu incelemeye yönelmiş, bunların konuşulabilir olmasının gerçek açılımları getireceğini iddia etmiştir (Kramer, 1995; Rank, 2013).

Freud'un çevresindeki ikinci varoluşçu ise ünlü İsviçreli psikiyatrist Ludwig Binswanger'dir. Asıl Jung'un yakın çevresinde yer alan Binswanger, Freud hayatta olduğu sürece onunla bağını hiç koparmamış, ancak psikanalizin meseleleri anlamlandırmak üzere sadece içe bakması ile de hiçbir zaman tam anlamıyla rahat etmemiştir. Binswanger, varoluşçu felsefi akımın bağlama dair vurgusuna sahip çıkarak, danışanları anlamak üzere tüm hayat öykülerini kavramanın ve danışanın belli davranış veya semptomları hangi bağlamlara cevaben geliştirdiğini anlamanın önemine vurgu yapmıştır (Binswanger, 1964). Buna dair en önemli örnek Binswanger'in anoreksiya nervozadan ölen hastası Ellen West hakkında yazdığı kapsamlı vaka anlatımıdır (Binswanger, 1958).

Gene İsviçre'de psikanaliz tekniğinden çok etkilenen, ancak insanı anlamak üzere kullandığı kuramları kısır ve sığ bulan Merard Boss, Heidegger ile yakın bir işbirliği dâhilinde Dasein Analizi yönetimini geliştirmiştir. Dasein Analizi'nde danışan tıpkı psikanalizde olduğu gibi divana yatar, sık seansa gelir ve serbest çağrışımını terapist ile paylaşır. Psikanalizden en önemli farkı, terapistin duyduklarını mümkün mertebe Heideggerci bir çerçevede anlamlandırması ve görece daha fenomenolojik bir yerde kalmasıdır (Leffert, 2018). Heideggerci bir açıdan danışan bakmanın nasıl bir yol olduğunu ve fenomenolojinin seans odasındaki kullanımını bir sonraki bölümde açıklayacağım.

Makalenin başında bahsettiğim Rollo May ise bugünkü anladığımız anlamıyla ilk varoluşçu psikoterapisttir. Nazi Almanyası'ndan ayrılmak zorunda kalan ünlü varoluşçu düşünür ve teolog Paul Tillich'in öğrencisi olan Rollo May, Kıta Avrupası'nın varoluşçu fikirlerinin özellikle psiko-

terapi ile alâkalı olanlarını sadece İngiliz diline kazandırmakla kalmamış, bugünkü çerçeveye yakın bir şekilde varoluşçu psikoterapinin sınırlarını ilk kez çizmiştir.

Rollo May Amerika'da fenomenoloji ve felsefe kökenli yeni bir alan açarken ve Merard Boss, Heidegger ile ilişkilerini yakınlaştırırken, Viktor Frankl ise çok farklı bir perspektif kazandırmak üzere anlam odaklı psikoterapi sistemi olan logoterapi hakkında daha fazla yazmaya başlamıştır. 1930'ların başında anlam odaklı müdahaleleri ile Viyana'daki ergen intihar girişimlerinin sayısını dramatik bir şekilde düşüren Frankl, II. Dünya Savaşı'nda Yahudi olması nedeniyle toplama kamplarına düşmüş ve kendi tabiriyle hem şans hem de anlam odaklı felsefesi sayesinde hayatta kalmıştır. Frankl'a göre bizi hayatta tutan anlamdır. Hayatımızda anlamı kaybetmek sadece lüks sayılacak güzel bir şeyi kaybetmek değildir, tam aksine kendimizden yabancılaşmaya ve hayatla bağlarımızın solmasına giden yolda geçtiğimiz en önemli duraktır (Cooper, 2003; Frankl, 2006, 2010, 2014).

Dasein analizi ve logoterapi haricinde günümüzde adından en çok bahsettiğimiz varoluşçu psikoterapi ekolleri varoluşçu-hümanistik ve varoluşçu-fenomenolojik ekollerdir. Varoluşçu-hümanistik ekol Rollo May'in açtığı yolda ilerlemiş, zaman içerisinde hümanistik fikirleri de bünyesine katarak, insanın en üst seviyede potansiyeline ontolojik koşulları ile en barışık hale geldiğinde varabileceğini iddia eder (Schneider, 2011). Varoluşçu-fenomenolojik ekol ise İngiltere'de Ernesto Spinelli'nin öncülüğünde psikoterapi disiplinli ve saf bir fenomenolojik çalışma olarak konumlanmıştır. Bu ekolde terapist fenomenolojik zemini korur ve yorum yapmaz. Danışan kendi deneyimini gittikçe daha ayrıntılı bir şekilde betimledikçe, kendi ile daha yakından karşılaşma imkânına kavuşur (Spinelli, 2005). Son olarak Britanya ekolü bir yandan varoluşçu felsefenin, bir yandan da R. D. Laing'in açtığı yoldan ilerleyerek danışanların meselelerinin fenomenolojik olarak incelenerek anlamlandırılabileceğini iddia etmiştir. Varoluşçu-fenomenolojik ekole çok benzemekle beraber, Heideggerci bir tavır ile fenomenolojik araştırmanın her zaman yorumlayıcı bir yanı olduğunu iddia eden Britanya ekolü, fenomenolojik yöntem ile ortaya çıkanları Sokratik *aletheia*ları, yani danışanın kişisel hakikatlerini ortaya çıkarma çabası ile yorumlar (van Deurzen & Adams, 2010).

Varoluşçu felsefenin ve psikoterapinin tarihçesini ve coğrafyasını inceledikten sonra, felsefenin seans odası ve psikoterapiste nasıl faydalı olabileceği sorusuna gelebiliriz.

FELSEFEDEN SEANS ODASINA

Kierkegaard'a göre insan olmanın en büyük trajedisi günahkâr olmaktır. Ancak burada günahkârlıktan bahsederken Kierkegaard gündelik hayatta kullanmadığımız bir hale işaret eder. Kierkegaard'ın günahkârlığı ilâhi yasaları çiğnemekle ilgili değildir; her daim eksik olacak olmamızla ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında günahkâr olmayan tek varlık her şeyi haiz Tanrı'dır. Bizler de günahkâr doğarız, yaşarız ve ölürüz. Bütün bunlarla beraber belki de en önemli soru, ne açıdan eksiğiz? Eksiğiz çünkü sonluyuz. Eksiğiz çünkü sonsuz ihtimalden sadece birkaçını gerçekleştirebiliriz. Eksiğiz, çünkü belirsizlikle yaşamaya mahkûmuz. Eksiğiz. Elimizden ne mi gelir? Bizi çekenlere cesaretle, korkup titresek de kendimizi atmak. İnsan olmak âdeta kör ebe oynamak gibi bir şey, yaşadığımız sürece gözümüz hiç açılmayacak. Buna karşın Kierkegaard'a göre yapabileceğimiz en iyi şey; daha az günahkâr olmak ve imanla hareket etmektir. Gene burada da Kierkegaard bu iki kavramı gündelik kullanımdan uzak tutar. Daha az günahkâr olmanın yolu eksikliklerimizi görmek, bilmek ve sahip çıkmaktır. İmanın tanımını ise birkaç satır yukarıda yaptım aslında dolaylı olarak; bizi çağıranların peşinden gitmek, sonucuna hükmetmeden, korkup şüphe etsek de bir yol bizi çağırıyorsa ona kendimizi adamak. Bu çerçeveden bakıldığında danışana dair sorulacak çok soru var. O günahkârlığının ne kadar farkındadır? Varoluşçu psikoterapi daha az günahkâr olmanın, yani ne kadar eksik ve belirsiz olduğumuz ile yüzleşmek için bir alan açabilir. Danışan hayatında iman ediyor mu? Kierkegaard çevirmeni (dostum) Ekrem Düzen, Kierkegaard hakkında yaptığı bir konuşmada "iman etmediğiniz şey sizi tükürür atar" demişti. Gerçekten öyle; imansız yaşam soluk, donuk, cansız, kendimizi oradan oraya sürüklediğimiz bir yaşamdır. Kierkegaard'a dair son eklemek istediğim ise kaygı ve umutsuzluk kavramları. Gene gündelik kullanımının dışında bu kavramlara referans veren Kierkegaard, kaygının sonsuz ihtimallerimizle karşılaşmanın deneyimi; umutsuzluğu ise, sonlu değişmez gerçekliklerimizle karşılaşmanın deneyimi olarak betimler. Kaygı umutsuzluğa, umutsuzluk kaygıya bir çağrıdır. Acaba danışan bu çağrıları duyabiliyor mu? Ne de olsa Kierkegaard'a göre kaygılı yaşamayı öğrenmek nihai anlamı öğrenmektir (Kierkegaard, 2006; Emmy van Deurzen, 2010).

Friedrich Nietzsche ise bize bambaşka bir yol gösterir; bu dünyanın koşullarında neşemizi bulmak mümkün müdür? İlk bakışta mümkün değilmiş gibi görünse de iş bireye düşer; ne de olsa Tanrı artık öldü. Nietzsche her şeyden önce bedenimizi dinlemenin öneminden bahseder; ancak Nietzsche'nin bedeni bugün bahsettiğimiz beden kadar sınırlı değildir. De-

neyimimizde spontane bir şekilde kendini gösteren her şey bedene dairdir; duygular, bedensel reaksiyonlar, ağrılar, sezgiler, çağrışımlar. Spontane ortaya çıkanlara kulak vermek, kendimiz ile daha yakından ilişkilenmektir. Nietzsche'nin sözünü ettiği diğer bir kavram bengi dönüştür. Özgünlük, otantiklik ve neşe bu döngü dışına çıkmakla gelmiyor, istesek bile döngülerin dışına çıkma şansımız yok. Tam aksine hayatımızda canlılığı ve neşeyi bulmak istiyorsak yüzümüzü dönmemiz gereken yer bize canlılık veren döngüler yaratmaktır. Öyle bir gününüz, öyle bir hayatınız olsun ki, sonsuza dek tekrarlamak zorunda kaldığınızda bıkmadan usanmadan onun içinde yaşayabilin. Son olarak *amor fati*, kaderine âşık olmak fikrinden bahsetmekte fayda var. Nietzsche'ye göre bugüne kadar seçtiklerimiz, seçimlerimizin sonuçları, seçmeden başımıza gelenlerin hepsi bizim kaderimizdir (alınyazısı değil). Kaderimize âşık olmak demek bize ait olanları kabul edip taşımayı reddetmemektir. Bize ait olanlar zaman zaman ağır ve tatsız olsalar da... (Nietzsche, 2014; Emmy van Deurzen, 2010). Bu minvalde danışan üzerine düşünürken ister istemez bedene dair bir soru ortaya çıkar. Danışan bedenine ne kadar kulak verebilir? Bedenine ne kadar yakındır? Bununla beraber danışanın bengi dönüş ile arası nasıldır? Bengi dönüşün olmadığı bir hayat fantezisinde, kişi kendinden gittikçe uzaklaşıyor mu, yoksa döngülerini hep içinde kalmak isteyeceği şekilde süslüyor mu? Ve tabii son olarak danışan ne kadar kaderine âşıktır? Kaderimize âşık olmamak, kendimize de uzak düşmektir.

Edmund Husserl ise biz terapistlere bambaşka bir alan açar. Odada nasıl olmalı, danışana nasıl sorular sormalı? Terapistin işi nedir? Eğer çözümden değil, kavrayıştan söz ediliyorsa Husserl ilk başvurmanız gereken isim olmalı. Husserl'in geliştirdiği fenomenolojik yöntemin terapistleri ilgilendiren önemli iki ayağı var (aslında her üç indirgemenin her birinin beş basamağı da önemli, ama bir tercih yapıp eşitlemeyi bozmam gerekince bu ikisini seçtim): Varsayımları paranteze almak ve betimlemede kalmak. Terapist ne pahasına olursa olsun danışanın anlattıkları üzerine zihninde canlanan varsayımları askıya almalı. Biri gelip "boşanmaya karar verdim" dediğinde aklınızdan ilk geçen "ne zor olmalı" olabilir, ama belki de gelen için tam aksine bir özgürleşme ve canlanma halidir. Terapist varsayımlarını paranteze aldıkça danışanın deneyimi için daha çok yer açılır. Aksi bir yerde ise, terapistin varsayımları seans odasında ne kadar ortalığa saçılırsa, danışan kendini ifade edecek ve böylelikle kendini keşfedecek çok daha az alan bulabilir. Betimleme ise danışanın deneyimlerini mümkün mertebe en ayrıntılı ve üç boyutlu şekilde kelimelere dökmesiyle ilgilidir. Terapistin işi sorularıyla, sessizliklerle, mimikleriyle danışanını kendi deneyimini daha yakından anlatmaya davet etmektir. Betimlemenin varacağı nokta te-

rapistin danışanı daha iyi anlaması değildir; danışanın kendine daha yakından bakmasıdır (Husserl & Moran, 2012; Smith, 2007).

Martin Heidegger ise tasarladığı felsefi projeye yakışır bir şekilde insan olmanın ve insan olma ihtimallerinin en azından terapistlere iyi gelecek bir haritasını sunar. Heidegger'e göre insanın dünya halini en iyi tanımlayan kelimelerden biri fırlatılmışlıktır. Bir şekilde bu dünyaya yabancılığımız hiç bitmeyecek, çünkü dünya oldukça tekinsiz bir yerdir. Tam da bu nedenle arka planda hiç kurtulamadığımız bir *Unheimlichkeit* ile yaşıyoruz; kendimizi hiçbir zaman tam anlamıyla evimizde, yerimizde, yurdumuzda hissedemiyoruz. Neyse ki, bu durum bireysel olarak yaşamaya mahkûm olduğumuz bir hal değil; dünyayı paylaştığımız diğer bireyler de aynı koşullardan mustariptirler. İşte tam bu noktada Heidegger bireye iki seçenek tanır; ya *das Man*'a göre, yani elâleme göre yaşayabiliriz, ya da *Eigentlichkeit*, yani otantiklik yolunu seçebiliriz. Bu seçim her an yaptığımız bir seçimdir. Bir kere seçip kurtulduğumuz, atladığımız bir mertebe değil. Elâleme göre yaşamak beraberinde bir konfor getirir. Tıpkı bizim gibi olan insanlarla, anonim bir "onlara" göre hayatımızı şekillendirmek, kendimizi yaratmanın yükünü alıyormuş gibi görünür. Ancak işin Faustvari kısmında, kendimizi elâleme bıraktığımız anda kendimizden de uzaklaşmış, kendimize yabancılaşmış oluruz. Psikoterapi açısından bakıldığında psikopatoloji kategorisinde değerlendirdiğimiz bütün deneyimlerin içinde böyle bir elâleme bırakmışlık ve kendine yabancılaşmışlık mevcuttur. Otantiklik yolu ise kolay değildir; Heidegger otantikliği çoğumuzun zihninde canlandırdığı üzere özgünlük, orijinallik veya yaratıcılık üzerinden yapmaz. *Eigentlichkeit* kelimesinin kökü *eigen*'dir; Almancada kendi demek. Bu açıdan bakıldığında *Eigentlichkeit* bir kendimize sahip çıkma, hayatımıza tüm boyutlarıyla sahip çıkma, kendimize dair ne varsa ve onlara dair ne hissedersek hissedelim "bunlar benim" deyip onlarla kalabilmekle ilgilidir. Heideggerci bir terapist ister istemez danışanının fırlatılmışlıkla, evsizlik, yersizlik, yurtsuzlukla nasıl ilişkilendiğini anlamak ister. Ve pek tabii ki varoluşçu psikoterapinin hedefi, elâlem pençesinden kendimizi kurtarıp, kendimize dair olanlara daha çok sahip çıktığımız bir alana varmaktır, her ne kadar bunu tamamen yapma şansımız hiçbir zaman olmayacak olsa da (Heidegger, 2010; van Deurzen, 2010).

Paul Tillich ise insan olmakla beraber gelen, canlı olduğumuzun ibaresi olan kaygıyı yakından inceler. Çağdaşlarına kaygının sonluluğumuzla ilgili olduğu konusunda katılır, ama nasıl sonluluklarla karşı karşıya olduğumuzu daha derinden inceler. Tillich'e göre otantik bir şekilde var olmak için kendimizi cesurca var etmeye devam etmemiz gerekir. Buradaki cesaret, kaygının zıttı olarak tanımlanmaz. Sonluluğa ve sınırlılığa dair

kaygılarıma rağmen, seçim yapıp kendimi yarattığımda, kendimi ortaya koyduğumda bu cesur bir eylem olur. Tillich'e göre kaygı her an var olmama ihtimalinin bizlerdeki yankısıdır. Olmama ihtimallerimiz, bu açıdan bakıldığında, sadece ölümle sınırlı değildir. Evet, ölüm sonluluk ihtimallerimden biridir. Diğer ikisi ise anlamsızlık ve kendini suçlama/ayıplamadır. Tillich, insanı bir parça kumdan kalelere benzetir; her gün kendimi yaşatmaya çalışıyorum ama bir gün öleceğim, her gün ilkelerime göre yaşıyorum ama bir gün bu ilkeler benim için bir utanç kaynağına dönüşebilirler. Her gün hayatımda anlam bulmaya çalışıyorum ama bulduğum anlamlar yarın bana çok anlamsız gelebilir. Tam da ölüme, kendimizi ayıplamaya ve anlamsızlığa rağmen yaşamak, değer sahibi olmak ve anlam bulmak cesarettir (Tillich, 1999, 2000). Seans odasına gelindiğinde Tillich'in bizlere ve danışanlara sorduğu soru sanki oldukça nettir: Danışan ne kadar cesurdur? Cesur olmak demek kaygılı olmak demektir. Cesur olmamak demek ise öylesine sürüklenerek, kayıp bir şekilde yaşamaktır.

Makalenin başından itibaren ontolojik koşullar diye bir olgudan söz ediyoruz. Sanırım Karl Jaspers ontolojik koşullara dair en ayrıntılı incelemeyi gerçekleştirmiş filozof ve psikiyatristlerden biridir. Jaspers hepimizin hayatlarının sınır durumlarla çevrili olduğundan bahseder. Bu sınır durumlar hiçbirimizin kaçamayacağı, hepimizin bir şekilde tâbi olduğu olgulardır. Sıralamak gerekirse hepimiz ölmek zorundayız, acı çekmek zorundayız, suçluluk duygusuyla yaşamak zorundayız, şansa ve kadere tâbiyiz ve elbette son olarak hayatta olmak demek bitmek bilmeyen bir mücadelenin içinde yer almak demektir. Jaspers'e göre sınır durumlarımızı görür, onları sahiplenirsek hayatımızda özgürlüklerimizi keşfetmek ve seçimlerimizi daha gerçekçi bir yerden yapmak mümkün olacaktır. Her ne kadar ağır ve yüklü olsalar da sınır durumlarımızı görmek bize kaçınılmaz bir şekilde canlılık getirir. Kendimiz adına otantik olma yolunda önemli bir köşede duran sınır durumlar, aynı zamanda öteki ile ilişkimizde de belirleyici rol oynar. Ötekinin neyi ne için yaptığını sınır durumlar üzerinden anlamaya çalıştığımız takdirde gerçek ve derin ilişkiler kurma şansımız doğar. Ötekinin sınır durumlarını görmemek, onu yargılamak ve anlamaya teşebbüs bile etmemek demektir (Jaspers, 2015; van Deurzen, 2010). Bu açılardan bakıldığında Jaspersci bir terapistin de zihnindeki soru oldukça açıktır; danışan ne kadar sınır durumlarını görüyor, kabul ediyor? Bunun yanısıra ben bir terapist olarak danışanın sınır durumlarının ne kadar farkındayım? Eğer birini yargılıyorsanız, ister bir terapist olarak isterseniz de bir arkadaş, dost olarak o kişinin sınır durumlarını görmekten kaçınıyorsunuz demektir.

Jean-Paul Sartre ise bize kapsamlı bir ontolojik harita sunar. "Varoluş özden önce gelir" derken Sartre aslında sadece bir slogan yaratmak isteme-

miştir. Var olduğumuz, hayatta olduğumuz, yaşadığımız gerçeği dışındaki tüm gerçek sandıklarımız birer kurgudur. Anneliğimiz, babalığımız, doktorluğumuz, psikologluğumuz, kardeşliğimiz, dostluğumuz, akla gelen ne varsa. Ben ile başlayan cümlelerde zikrettiğimiz her şey sonradan bizim inşa ettiğimiz olgulardır. Bunların kurgu olması demek sahte veya yanıltıcı oldukları anlamına gelmez, tam aksine, özgürlük alanımızda seçimler yaparak inşa ettiğimiz hayatımızın parçaları olduğunu gösterir. Ama tekrarlamak isterim; biz hayatı bu şekliyle kendimiz kurduk, kurguladık. Sartre'a göre hayatta olduğumuz gerçeği haricinde tutunabilecek hiçbir zeminimiz yoktur. Tam da bu sebepten ötürü özgürlük korkutucu gelir veya zaman zaman "benim seçimim değildir" deriz. Oysaki her an bir özgürlük alanımız vardır ve seçmediğimiz bir şey bile olsa onu hayatımızda nasıl konumlandırdığımız bizim seçimimizdir. Sartre'a göre kurgusuz veya kötü inançsız yaşamak mümkün değil. Burada can alıcı nokta kurgularımızın kurgu olduğunu görüp, onları öylece sahiplenebilmektir. Kurgularımızı ontolojik değişmez gerçekliklerle karıştırmaya başladığımızda hayatımız içinden çıkılmaz bir karmaşaya sürüklenir. Bütün bu zeminsizlik üzerine kurulmuş kurguların içinde Sartre'a göre duygularımız yardımımıza koşar. Duygular, dünya ile aramızdaki ilişkinin, iletişimin dilidir. Duygularımızı manipüle etmek, bastırmak, susturmak, çekiştirmek ve değiştirmek yerine onlara kulak vermemiz gerekir. Duygular bizi daha rahat edebileceğimiz bir yere sevk etmek üzere ortaya çıkarlar. Sevk ettikleri yere gitmek zorunda değiliz ama sevk ettikleri yeri görmek kendi ihtiyaçlarımızla karşılaşmak için paha biçilmez bir fırsat olabilir (Cannon, 1999; Sartre, 2013; van Deurzen, 2010). Sartrecı bir terapistin şüphesiz yüzünü döneceği ilk yer danışanın kurguları ile nasıl ilişkilendiği olacaktır. Onları değişmez gerçeklikler olarak mı, yoksa kendi özgürlüğünden ve seçimlerinden inşa ettiği hayatının parçaları olarak mı görüyor? Duygular diğer bir önemli unsur olacaktır; onları duyabiliyor mu, onların sevk etmeye çalıştıkları yeri görebiliyor mu?

Maurice Merleau-Ponty'nin felsefesi fazla soyut veya seans odasında karşılıksızmış gibi görünebilir, ancak bu büyük bir yanılgıdır. Merleau-Ponty tam olarak dünyayı nasıl algıladığımızı ve algıladıklarımız üzerine nasıl kendi hayatımızı kurguladığımızın süreçlerine yakından bakar. Fenomenolojik olarak ortaya koyduğu çarpıcı çok veri olsa da, seans odasında bir hayli karşılık bulan kavramlarından biri sedimentasyon veya tortulaşma kavramıdır. Merleau-Ponty'ye göre algı hızımız ile fark etme hızımız arasında ciddi bir fark vardır. Fark ettiklerimizin hepsinin üzerine düşünme şansımız olmadığını da göz önünde bulunduracak olursanız, algıladıklarımızın çok küçük bir kısmını gerçekten bilinçte ele almak mümkündür.

Peki algılayıp fark etmediklerimize ne olur? Merleau-Ponty'ye göre hepsi bir şekilde vücutta tortulaşır. Bu tortulaşma kuramı tam da psikanalizin bilinçdışı olarak isimlendirdiği yapıyı fenomenolojik olarak gözler önüne sermektedir. Ancak klasik psikanalizin bilinçdışının aksine, tortulaşanlara yakından bakıldığı takdirde kendilerini gösterebilirler (Merleau-Ponty, 2013). Gene de unutmamamız gerekiyor ki, hepimizin sistematik olarak görmezden geldiği, on, yirmi, belki de daha uzun zamandır tortulaşmaya bıraktıklarımız var. Baktığımız anda en üst katmanlar kendini ifşa edecek olsa da, daha alt katmanlara inmek zaman alacaktır. Bu açıdan düşünüldüğünde varoluşçu terapi tortulaşanları tekrar ayağa kaldırma, nehre karıştırmaya benzeyebilir. Nihayetinde tortulaşana sahip çıkma şansımız yoktur.

Bu noktaya kadar sözünü ettiğim isimler bireyin kendini var etmesi üzerine odaklanırken bu noktadan sonra değineceğim iki isim bu örtük iddiayı baş aşağı etmektedir. Martin Buber deneyimimizi iki ayrı katmanda yaşayabileceğimizi iddia eder. Ötekini nereye konumlandırdığımız, kendimizi nasıl deneyimlediğimizi şekillendirir. Ötekine nesne muamelesi yapıldığında, onu bir bütün olarak görmeyiz ve sadece bir parçasıyla ilişki kurarız. Karşı tarafın da sadece bir parçası ile ilişkilendiğimizde o ilişkisel alanda da kendimizi sadece bir parça, bir nesne olarak var etmiş oluruz. Arkadaşımın bana hediye alıp almamasına göre bana verdiği değeri anlamaya çalışıyorsam, kendimi değeri hediye ile ölçülene indirgemiş olurum. Bunun aksine ötekini kendimizden bağımsız bir özne olarak görürsek, o zaman kendimizi de bir tam özne olarak var edebiliriz. Nesne ile nesne arasında ilişkilere ben-o tipi deneyimler diyen Buber, özne-özne arasında ilişkilere de Ben-Sen tipi deneyimler ismini vermiştir (Buber, 2012). Buberci açıdan sürekli Ben-Sen tipi deneyimde kalmak mümkün değildir, ancak bunu hiç deneyimlememek ise kişinin hayatını derinden yoksullaştıracaktır. Böylelikle Buberci bir terapist, danışanının başta terapistle olmak üzere ötekileriyle nasıl ilişkilendiğini anlamaya ve tespit etmeye çalışacaktır.

Filozoflar seans odasında kendilerini başka şekillerde gösterebilirler, ancak bu bölümde felsefeyi danışanlarımızı anlamak üzere nasıl kullanabileceğimize dair kısa örnekler vermeye çalıştım. Bu fikirler ve bu listeye dâhil edilen filozofların sayısı genişletilebilir. Bir sonraki bölümde bu fikirlerin seans odasından çıkıp nasıl gündelik hayatlarımızda yer bulabileceğine değineceğim.

Terapi Odasından Hayata

Bütün bu filozoflar fikirlerini yazarken tam olarak varoluşçu terapistlerin anladığı nosyonları mı anlatmak istiyorlardı, bilmek bir parça güç. Ancak gene de kendine çaresizce rehber arayan modern insan için felsefe ve özel-

likle varoluşçu felsefe, paha biçilmez bir imkân sunmaktadır. Bir önceki bölümde seans odasındaki karşılıkları ile aktardığım bu felsefi nosyonların gündelik hayattaki karşılıklarını sunmak isterim. Aslında fikirler sunmaktan ziyade bir dizi soru soracağım.

Kierkegaardcı bir yerde hayata bakıldığında, karşımıza çıkan ilk sorular şunlardır: Eksikliklerinizle, güçsüzlüklerinizle, kırılganlıklarınızla, kontrol gücünüzün sınırlılığıyla ne kadar barışıksınız? Her şeye gücünüzün yetmeyeceğini biliyor musunuz? Geleceği önceden göremeyeceğinizi de? Peki, seçimler yaparken yaptığınız seçimlerin sonuçları üzerindeki etkinizin de çok sınırlı olduğunun farkında mısınız? Bu kadar sınırlılıkla çevrelenmişken, Kierkegaard bize çıkar yolu iman üzerinden gösterir. Hayatta bazen bir şeyler bizi çeker ve çağırır; anlamayız, saçma gelir, makul ve mantıklı olmaktan uzaktır. Resim yapmak istersiniz, yeni bir dil öğrenmek istersiniz, seyahate çıkmak istersiniz ve elle tutulur hiçbir "kazancınız" olmayacaktır. Sonucuna hükmetmeden, sizi çağıran süreçlere kendinizi adayabiliyor musunuz? Bunu yapmaktan yoksun olmak hayatlarımızı çok tatsızlaştırabilir.

Nietzscheci bir perspektiften bakıldığında soru kendinizi ne kadar tanıdığınız meselesine dönüşür. Deneyiminizin spontane bir şekilde kendini gösteren boyutlarına, duygular, sezgiler, hayaller, çağrışımlar gibi kulak veriyor musunuz? Onların gösterdiklerini görmeye çalışıyor musunuz? Yoksa bunları saçmalık, çocuk oyunu, benim böyle şeylere imkânım yok değil geçiyor musunuz? Peki ya, döngüleriniz. Aslında her gün bir öncekinin tekrarı, ama siz döngülerinizi sonsuza dek tekrarlamak isteyeceğiniz bir hale getirmek için çaba gösteriyor musunuz? Her gün yemek yapmak zorundayız, peki ama kendinizi dinleyerek, yemeği keyifle mi yapıyorsunuz yoksa abur cuburla mı geçiştiriyorsunuz? Bütün bunlarla beraber tabii ki geçmişinize ne kadar sahip çıktığınız sorusu gündeme geliyor. Nietzsche'ye göre geçmişimizin tamamı kaderimiz; seçtiklerimiz, seçmeden başımıza gelenler, hepsi. Bunlar bana ait diyebiliyor musunuz, ne kadar sizi üzseler de, acı verseler de?

Husserl'in felsefesi çok soyutmuş gibi görünse de bizlere çok önemli bir ayırım sunar: Doğal tavır ve fenomenolojik tavır. Gündelik işlerinizi ezbere bir yerden yaptığınızda, hayatın getirdikleriyle karşılaşmak yerine zihninizde önceden sabitlediğiniz fikirlerinizle hareket ederseniz bu doğal tavır olur. "Aman, Ayşegül'ü de hiç görmek istemiyorum, gene bayık bayık konuşacak" dediğiniz anda Ayşegül ile karşılaşmanıza dair yeni bir deneyim yaşama ihtimalinizi bir hayli düşürmüş olursunuz. Fenomenolojik tavırda ise, doğal tavrın aksine, karşılaştığımız olgulara, onları hiç bilmiyormuşçasına bakmaya çalışırız. Ve zaten bilmeyiz de. Her yeni karşılaş-

ma, yeni bir deneyimdir. Önceki deneyimlerinizle bezediğinizde gerçekten dışarıda olup biteni kaçırabilirsiniz.

Heidegger ise bize çok net bir ayırım sunar; hayatı parmağınızın ucuyla tutup, öylesine, sahip çıkmadan mı yaşayacaksınız yoksa kendinize ait olanları sırtlanıp kendi varlığınızı netleştirmeyi mi seçeceksiniz? Heidegger bunun üzerine uzun uzun yazar; örneğin ilk yolu seçtiğimizde bunun etkilerini farklı birçok alanda görürüz. Konuştuklarımız safsataya dönüşür, etrafımızdakilere birer âlet veya kendi uzantımızmış gibi davranmaya başlarız, etrafımızdakiler için endişelenip hayata dair yüzeysel bir merak duyarız. Bu yolun sonu kendini unutmaktır. Öte yandan kendimize ait olana sahip çıktığımızda konuştuklarımız net söylemlere, etrafımızdakiler bağımsız öznelere, ötekine karşı hissettiğimiz ihtimama dönüşür. Bu yolda ilerledikçe kendi kişisel hakikatlerimizi keşfederek varlığımızı net kılarız.

Tillich de benzer bir şekilde bizlere iki seçeneğimiz olduğunu hatırlatır. Cesaret edememek, kendimizi silikleştirmek ve hayattan saklanmak demektir. Tabii ki öleceğiz ama hayattayken yaşamamız gerekir. Elbette önünde sonunda kendi ilkelerimizi çiğneyeceğiz fakat kendimize ait kıldığımız ilkelerin hayatımıza rehberlik etmesine ihtiyacımız var. Tabii ki yaptıklarımız bir noktada anlamsızlaşacak, ancak anlamlı olanın peşinden gitmek durumundayız. Belki de temel soru yaşadıktan sonra mı ölmek, yoksa hiç yaşamadan mı ölmektir?

Keza Jaspers de bize kendi varlığımızı nasıl netleştirebileceğimize dair ciddi ve net bir yol göstermektedir; sınır durumlarımızı kabullenerek. Hiç ölmeyecekmiş, hiç acı çekmeyecekmiş, hiç suçluluk yaşamayacakmış, hiç şansa veya kadere tâbi değilmişiz veya hiç mücadele etmeyecekmiş gibi yaşadığımızda bizi büyük hayal kırıklıkları ve yaralanmalar bekler. Aynı şekilde, bunlardan korkup kendimizi bunlardan gizlediğimizde de yaşamadan bir ömrü tüketir gideriz. Evet, öleceksiniz, acı çekeceksiniz, suçluluk hissedeceksiniz, şansa ve kadere tâbisiniz ve mücadele etmek zorundasınız, bunları yüklenin ve ayağa kalkıp kendinize içinden hiç çıkmak istemeyeceğiniz bir dünya inşa edin.

Sartre ise bize çok önemli bir özelliğimizi hatırlatıyor. İnsan olmak demek özgür olmak demektir. "Ben anneyim yapamam", "benim yaşımdaki birine yakışmaz", "hayatta olmaz" dediklerimiz aslında sadece sıkı sıkıya tutunduğumuz kurgulardır. Evet, kurgusuz yaşayamıyoruz ama o kurguları da bizler kurduk, adı üzerinde. Sartre'dan yola çıkarak birkaç soruyu gündeme taşımakta fayda var: Özgür olduğunuzun farkında mısınız? Hayatınızı seçimlerinizle ilmek ilmek ördüğünüzün farkında mısınız? Hayatta olduğunuz sürece her zaman farklı bir hayatın mümkün olduğunun farkında mısınız? Yaşadığınız hayatı gerçekten seçerek mi yaşıyorsunuz, yoksa

seçim şansınız olmadığını mı iddia ediyorsunuz? Aynı şekilde kendinize kurgularınızla kurduğunuz bu dünyaya dair nasıl hissediyorsunuz, nasıl bileceksiniz? Duygularınıza kulak veriyor musunuz? Sizi sevk etmeye çalıştıkları yerleri görebiliyor musunuz? Yoksa korkuyor musunuz?

Merleau-Pontyci bir çerçevede deneyimimizin tortulaşmamasının yolu yok. Algıladıklarımızın tamamının üzerine düşünmek mümkün değil. Ancak sizler kendi hayatlarınız üzerine düşünmek için yeterince yer açıyor musunuz? Kendi hayatlarınız üzerine düşünmek derken de zihninizde soyut bir düşünme hali canlanmasın. Doğrudan, gündelik deneyimleriniz üzerine düşünecek bir yer açıyor musunuz? Yoksa öylesine veya gündelik koşuşturmacanın içinde kaybolmuş bir şekilde yaşayıp gidiyor musunuz? Varoluşçu terapistler tortulaşmanın belli bir alanda yoğunlaşmasını ruhsal zorlukların temeli olarak görür. Buna karşın yapabileceğimiz en iyi şey ise mümkün mertebe uyanık kalmaktır.

Peki ya Buberci açıdan insanlarla nasıl bir tonda ilişkileniyorsunuz? Pek tabii ki gündelik hayat bol bol nesne-nesneye ilişkiyi gerektiriyor. Ancak hayatınızda özne-özneye karşılaşmalara yer var mı? Hiç kendinizi ifade etmekten öte gündeminiz olmadan, ötekini dinlemeye açık şekilde diyaloglara giriyor musunuz? Buber Ben-Sen ve Ben-O deneyimlerini anlattığı paragrafları çok güzel noktalandırır; eğer hayatınızda sadece Ben-O deneyimleri varsa mezarınız hiçlikte olacaktır (Buber, 2012).

Felsefe İçin Çok da Eski Olmayan Yeni Bir İmkân Olarak Psikoterapi

Bu makalede psikoterapistlerin aslında ne kadar felsefeye ihtiyaç duyduğuna işaret etmek istedim. Binlerce yıldır biriken bir bilgi birikimini reddedip son yüz otuz yıla kendimizi sıkıştırmak her şeyden önce meslekî anlamda elimizden gelenin en iyisini yapmamak demektir. İnsanlık uzun süredir bazı temel meseleler üzerine düşünüyor, ancak sebebini anlayamadığım bir şekilde bu sorgulamaların sadece modern zamanların sorgulamaları olduklarına inanıyoruz. Bütün psikoterapistlerin varoluşçu olmasına gerek yok ama bütün psikoterapistlerin inandıkları sistemlerin felsefi boyutlarını öğrenmeleri ve sorgulamaları gerekmektedir.

Bununla beraber felsefeye ihtiyacı olan yalnızca psikoterapistler değildir. Bu dünyada öyle ya da böyle hayatını yaşamaya çalışan herkesin felsefeden alabileceği çok şey var. Bu noktada felsefenin ulaşılmazlığı hakkında söylenenlere katılmadan edemiyorum. İşte tam bu noktada varoluşçu terapistler birer tercüman olarak ortaya çıkmalıdırlar. Aslında gündelik hayatımızı şekillendirirken felsefeden duyabileceğimiz öylesine çok fikir var ki. Bizse Amerika'yı tekrar keşfetmeye çalışıyoruz. Felsefenin bize pek

ihtiyacı olmayabilir ama bizim felsefeye, gündelik, uygulanabilir felsefeye her zamankinden daha çok gereksinimiz var. Varoluşçuluk da bunun için muhteşem bir kapıdır.

KAYNAKÇA

Binswanger, L. (1958). The Case of Ellen West. An Anthropological-Clinical Study. In Rollo May (Ed.), *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (pp. 237–364). New York: Basic Books.

Binswanger, L. (1964). *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*. E. Reinhardt Verlag.

Buber, M. (2012). *I and Thou*. Bloomsbury Academic.

Cannon, B. (1999). Sartre and existential psychoanalysis. *Humanistic Psychologist*. https://doi.org/10.1080/08873267.1999.9986897

Cooper, M. (2003). *Existential Therapies. Existential Therapies*. https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2

Deurzen, P. E. Van. (2002). Existential Counselling and Psychotherapy in Practice. *Psychotherapy*. https://doi.org/10.4135/9781473914773

Frankl, V. E. (2006). *Man's Search for Meaning*. Beacon Press.

Frankl, V. E. (2010). *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy*. Knopf Doubleday Publishing Group.

Frankl, V. E. (2014). *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. Penguin Publishing Group.

Heidegger, M. (2010). *Being and Time*. State University of New York Press.

Husserl, E., & Moran, D. (2012). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Routledge.

Jaspers, K. (2015). *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Martino Fine Books.

Kierkegaard, S. (2006). *Kierkegaard: Fear and Trembling*. Cambridge University Press.

Kierkegaard, S., Hong, H. V, & Hong, E. H. (2013). *Kierkegaard's Writings, XVI, Volume 16: Works of Love*. Princeton University Press.

Kramer, R. (1995). The Birth of Client-Centered Therapy: Carl Rogers, Otto Rank, and "The Beyond." *Journal of Humanistic Psychology*. https://doi.org/10.1177/00221678950354005

Leffert, M. (2018). Psychoanalysis and Daseinanalysis. In *Phenomenology, Uncertainty, and Care in the Therapeutic Encounter*. https://doi.org/10.4324/9781315707266-4

May, R., Angel, E., & Ellenberger, H. F. (1994). *Existence*. Jason Aronson, Incorporated.

Merleau-Ponty, M. (2013). *Phenomenology of perception. Phenomenology of Perception.*

Nietzsche, F. W. (2014). *Thus Spoke Zarathustra.*

Quinodoz, J. M. (2013). *Reading Freud: A Chronological Exploration of Freud's Writings*. Taylor & Francis.

Rank, O. (2013). The trauma of birth in its importance for psychoanalytic therapy. *Psychoanalytic Review*. https://doi.org/10.1521/prev.2013.100.5.669

Sartre, J. P. (2013). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Taylor & Francis.

Schneider, K. J. (2011). *Existential-Integrative Psychotherapy: Guideposts to the Core of Practice*.

Smith, D. W. (2007). *Husserl. Routledge Philosophers*.

Spinelli, E. (2005). *The interpreted world : an introduction to phenomenological psychology*. Sage Publication.

Tillich, P. (1999). *The Essential Tillich*. University of Chicago Press.

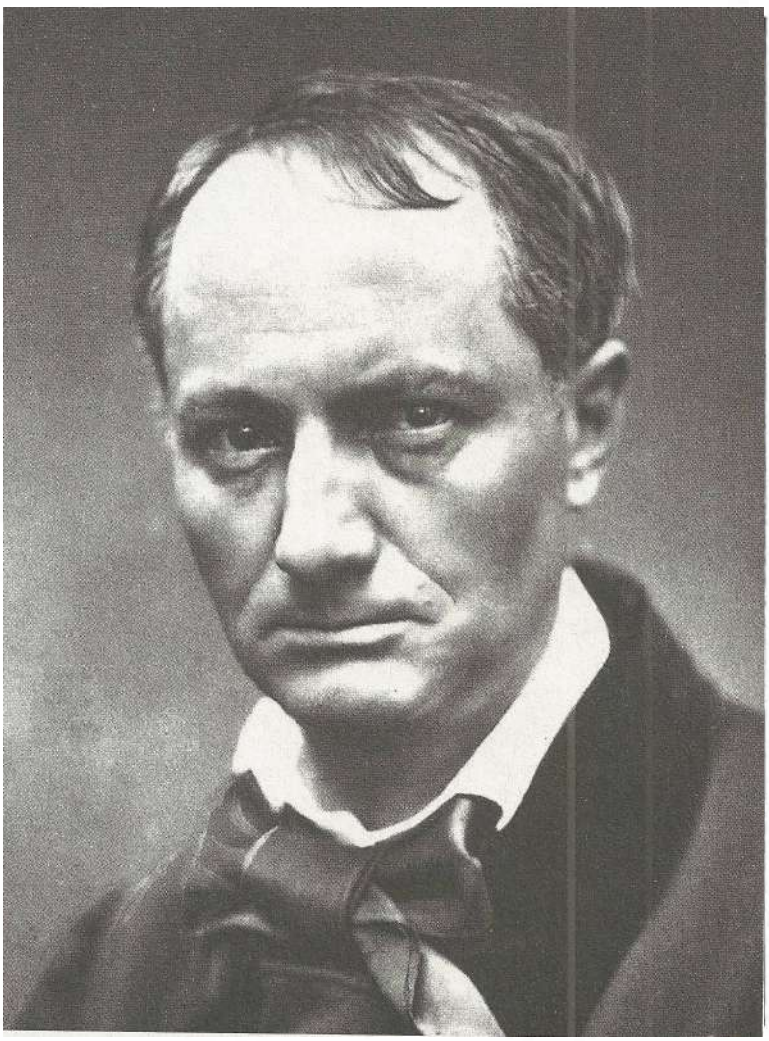
Tillich, P. (2000). *The Courage to be*. Yale University Press.

van Deurzen, E, & Adams, M. (2010). *Skills in Existential Counselling & Psychotherapy*. Sage Publications.

van Deurzen, Emmy. (2010). *Everyday Mysteries: A Handbook of Existential Psychotherapy. Routledge*.

van Deurzen, Emmy. (2015). Structural Existential Analysis (SEA): A phenomenological research method for counselling psychology. *Journal of Contemporary Psychotherapy*.

EDEBİYAT



Charles Baudelaire (1821-1867)

BAUDELAIRE VE ŞİİRİN VAROLUŞ BİÇİMLERİ

Pınar Aka

"Şeytanın en büyük hilesi, bizi var olmadığına inandırmasıdır"[1] diyor Baudelaire *Petits Poèmes en Prose*'da (Küçük Düzyazı Şiirler). *Fusées*'de (Işıntılar) ise, "Tanrı, hükmetmek için var olmaya bile ihtiyaç duymayan tek varlıktır"[2] diyor bu kez Baudelaire. Yani şaire göre, bir yanda yokmuş gibi yapan şeytan, öbür yanda ise varmış gibi yapan Tanrı vardır.

Peki, Baudelaire'in bu görüşleri şiirlerine nasıl yansır? Hugo Friedrich, "Bir şairin ruhunu sezinlemek için eserlerinde en çok tekrar eden kelimeleri arayalım. Kelime, saplantıyı tercüme edecektir"[3] diyor ve Baudelaire'in kelimelerinin arkasında hep Hıristiyan unsurlar bulunduğunu söylüyor. "Baudelaire, Hıristiyanlık olmadan düşünülemez. Oysa o artık bir Hıristiyan değil. Hıristiyanlığı, onca sıklıkla tanımlanan 'satanizmiyle' çelişir. Şeytan'ın hükmünde olduğunu düşünen birisi, kuşkusuz Hıristiyanlığın izlerini taşır, ancak bu, kurtuluşa inanan Hıristiyanlıktan farklı bir şeydir."[4]

Gerçekten de Baudelaire'in pek çok şiirinde Hıristiyanlıkla ilgili göndermelere rastlamak mümkün. Hugo Friedrich'in sözünü ettiği 'satanizm'i-

[1] S. 90.
[2] *Œuvres*, s. 626.
[3] *Structure de la poésie moderne*, s. 58.
[4] *Age.*, s. 59.

ni ise belki de en açık bir şekilde ortaya koyan, "Şeytana Övgü" isimli şiiridir. İşte bu şiirden bir bölüm:

Ey bütün Meleklerin en bilge, güzeli, sen,
Yazgısı dönük Tanrı, yoksun tüm övgülerden,

Sen, ey Şeytan, bu uzun sefaletime acı!

Ey sürgünler Prensi, haksızlığa uğrayan,
Yenildiğinde bile, güçlü, doğrulup kalkan,

Sen, ey Şeytan, bu uzun sefaletime acı!

Her şeyi bilirsin sen ve tüm yeraltlarının
Kralı, sıkıntıyı dindiren otacısın,

Sen, ey Şeytan, bu uzun sefaletime acı!

[....]

Toprağın altındaki o değerli taşları
Sen bilirsin, nereye sakladı kıskanç Tanrı,

Sen, ey Şeytan, bu uzun sefaletime acı!

Kefenlenip uyuyan madenler nerededir,
Derinlikleri gören keskin gözlerin bilir,

[....]

Baba Tanrının, kızıp yeryüzü cennetinden
Kovduğu insanların o üvey babası, sen,

Sen, ey Şeytan, bu uzun sefaletime acı![5]

Bu şiirde Tanrı'nın 'baba', şeytanın ise 'üvey baba' olarak tanımlanması ilginçtir. Ancak Baudelaire'in tasavvurunda baba Tanrı, 'kıskanç' ve acımasızken, üvey baba Şeytan, 'bilge', 'güzel', 'güçlü' ve sanki Tanrı'dan daha merhametlidir.

Şunu belirtmek gerekiyor ki Tanrı'yı değersizleştiren ve Şeytan'ı olumlayan ve yücelten bu 'satanist' yaklaşımı Baudelaire'in bütün şiirlerinde görmüyoruz. "Yıkım" adlı şiirinde şair, Hıristiyan bakış açısına daha yakın bir Tanrı ve Şeytan portresi çizer. Bu şiirde 'İblis', insanı Tanrı'dan uzaklaştıran bir ayartıcı olarak resmedilir.

Sürekli dolanıyor İblis, yanımda yöremde;
Yüzüyor çevremde, tıpkı görünmeyen bir hava;

[5] Alkan, *Karanlıklar Prensi Baudelaire*, s. 281-283.

Yutuyorum İblisi, alevi ciğerlerimde,
Dolduruyor içimi, sonsuz, suçlu bir arzuyla.

Büyük Sanat aşkımı bilerek, bazan giriyor
O baştan çıkaran, ayartıcı kadın şekline,
Dudağımı alçak süzgeçlere alıştırıyor,
Kendine has o sözde sıkıntı bahanesiyle.

Böylece, uzaklaştırıp beni Tanrı gözünden,
Götürüyor bitkin halimle ve soluk soluğa
Sıkıntının o derin ve kıraç ovalarına,

Ve kirli giysileri, açık yaraları birden
Öyle şaşkın bakıp duran gözlerime atıyor,
Kanlı aygıtı, Yıkım'ı üstüme fırlatıyor![6]

Diğer taraftan, *Mon Coeur Mis à Nu*'de (Apaçık Yüreğim) Baudelaire'in "Her sabah, her türlü gücün ve adaletin kaynağı olan Tanrı'ya ve şefaatçiler olarak babama, Mariette'e ve Poe'ya dua etmek"ten[7] söz etmesi de bu bağlamda ilginçtir. Ancak Hıristiyan bakış açısını ortaya koyan bu örneklere rağmen, özellikle Baudelaire'in şiirlerinde Tanrı'yı değersiz ve güçsüz olarak gösteren, buna karşılık Şeytan'ın gücünü yücelten ve bu güce âdeta tapan yaklaşım ağır basmaktadır. Peki, nedir Baudelaire'in Tanrı'yla olan meselesinin sebebi? Bu soruya cevap vermeden önce, modern şiirle, şiirde meydana gelen dönüşüme daha yakından bakmak gerekmektedir.

Yves Bonnefoy'ya göre "şiir dünyayı inşa eder."[8] Jacques Lacan ise şiirin bir dünya inşa etme gücünü ve bunu ne şekilde gerçekleştirdiğini şu sözlerle ortaya koyar:

> Ne zaman ki bir metin bizi bizimkinden farklı bir dünyaya götürür ve bize bir varlık, temel bir ilişki vererek onun bizim dünyamız olmasını sağlar, orada şiir vardır. [....] Şiir, dünyayla yeni bir sembolik ilişki düzeni üstlenen bir öznenin yaratılmasıdır."[9]

Baudelaire'in şiirleri, modern şiirin ilk örnekleri olarak görülmektedir. Henri Meschonnic'e göre "edebî modernite Sartre'ın 1850 nesli adını verdiği şeyle başlar."[10] Bu, *Les Fleurs du mal* ve *Madame Bovary*'nin yayımlandığı tarihtir.

---

[6] *Age*., s. 266.
[7] *Œuvres*, s. 672.
[8] *Entretiens sur la poésie*, s. 323.
[9] *Les psychoses*, s. 91.
[10] *Modernité Modenité*, s. 25.

'Modern güzellik' ve 'modern sanat' kavramlarını ilk temellendirme girişimlerinde bulunan Baudelaire'le birlikte, artık Tanrı'nın yarattığı dünya mükemmel olarak görülmez. Şair, bundan böyle kendi hayal gücünü kullanarak yeni bir dünya yaratmak peşindedir. Yani modern şairin bir sanat eseri ortaya koyması, aynı zamanda Tanrı'ya meydan okuması anlamına gelir. Baudelaire'in aşağıdaki cümleleri, bu iddianın büyüklüğünü ortaya koyması bakımından ilginçtir.

> Benden mükemmel bir sanatçı tasarlamamı istediğinizde, zihnimde belli konularda söz konusu olan bir mükemmelikten ziyade, bütün türlerde erişilen bir mükemmellik canlanıyor. Aynı şey genel anlamda edebiyat ve özelde de şiir için de geçerli. Saraylardan yıkıntılara, şefkat duygularından acımasızlığa, ailenin sınırlı sevgilerinden evrensel iyilikseverliğe, doğanın nimetlerinden mimarinin mucizelerine, en tatlı ve yumuşak olandan en korkunç olana, her dinin mahrem anlamından dış güzelliğine, her ulusun ahlâki ve fizikî fizyonomisine, görünür olandan görünmez olana, gökyüzünden cehenneme kadar her şeyi resmetmeyi bilmeyen, sözcüğün gerçek anlamıyla ve Tanrı'nın kalbi uyarınca şair değildir.[11]

Batı düşünce dünyasındaki temel ayırımlardan biri olan doğa-kültür ayırımını da Tanrısal olanı insani olandan ayırma endişesinin bir ürünü olarak görmek mümkündür. Moderniteyle birlikte değer yargılarının uğradığı dönüşüm sonucu, insanın eseri olan kültür, Tanrı'nın eseri olan doğadan üstün olarak tasavvur edilir. Ancak modern şiirin kurucusu olarak Baudelaire, Tanrı'nın eseri olan Doğa'dan bağımsız bir kültürel alanda iktidar sahibi olmakla yetinmeyecek ve doğa üzerinde de iktidar sahibi olmak isteyecektir.

Modern şiirle bağlantılı olarak sıklıkla ortaya konan kavramlardan biri de 'muğlâklık' kavramıdır. John Jackson, *La poésie et son autre* (Şiir ve Öteki) adlı kitabında, "Muğlâklık, modern şiirin birçok yazılış şeklinden biri değildir; ona içkindir. 1800'den beri şiirden söz etmek, muğlâklıktan da söz etmeyi zorunlu kılar"[12] diyor. Hugo Friedrich ise "İyi niyetli insana vereceğimiz öğüt, modern şiiri sarmalayan muğlâklığa gözlerini alıştırmasıdır"[13] diyerek Jackson'ı destekler.

Modern şiirde her zaman mevcut olduğu söylenen bu muğlâklık, Dil'de anlam meselesiyle doğrudan ilintilidir. Şimdi bu meseleye biraz daha yakından bakalım. Aristoteles'e göre, 'masa' sözcüğünün bir anlamı varsa

[11] *Écrits sur la littérature*, s. 323.
[12] S. 11.
[13] *Structure de la poésie moderne*, s. 14.

bu, dünyada masa nesnesinin olmasıyla ilgilidir. Ancak Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*'nde bunun böyle olmadığını söyler. De Saussure'e göre, anlam meselesi dil-dışı değil, dil-içi bir meseledir.[14] Bilindiği gibi, de Saussure, göstergenin gösteren ve gösterilenden oluştuğunu söyler. Bunlar bir kâğıdın iki yüzü gibidir. Gösteren, bir sözcük olabileceği gibi, örneğin bir trafik lambası da olabilir. Ancak kendimizi edebiyat alanıyla sınırladığımıza göre, de Saussure'ün Dil modelinde, gösteren bir sözcük, gösterilen ise kavram olacaktır.[15]

Sadece modern şiirde değil, genel anlamda şiirde gösterilenin geriye itildiğini ve Anthony Easthope'un vurguladığı gibi gösterenin öne çıktığını görmek mümkündür.[16] Friedrich'e göre şiir dili, her zaman işlevi iletişim kurmak olan standart dilden farklı olmuştur.[17] Wittgenstein'ın söyledikleri ise özellikle ilginçtir: "Şiir, iletişim dilinde yazılsa bile, bize bir anlam iletmez."[18]

Şiirin kendi üzerine kapanması söz konusudur. "Şiir, kendi üzerine kapalı bir yapıdır. Ne gerçeği ne de 'kalbin sarhoşluklarını' yansıtır. Artık kesinlikle hiçbir şey yansıtmaz. O, '*the poem per se*'dir (kendi için şiirdir)"[19] diyen Hugo Friedrich bu durumu ifade eder. Octavio Paz ise "şiir, anlatmaya özenmez, var olmaya özenir yalnızca"[20] diyecektir.

Hugo Friedrich'in ve Octavio Paz'ın, bu sözleri, şiirin bir varoluş biçimi olduğunu ifade etmektedir. Şair, bir anlamda varoluşunu sözcüklerle, imgelerle ve seslerle yeniden inşa eder.

Peki, şiirin bu varoluş biçimini Varoluşçuluk kuramı bağlamında nasıl temellendirebiliriz? Sartre'a göre, "varoluş, özden önce gelir."[21] Sartre, bu cümlesini şöyle açıklar:

> İlkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır. Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez, hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de.[22]

---

[14] *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 109.
[15] *Age*., s. 110-111.
[16] *Poetry as Discourse*, s. 16.
[17] *Structure de la poésie moderne*, s. 17.
[18] Easthope, *Poetry as discourse*, s. 17.
[19] *Structure de la poésie moderne*, s. 68.
[20] *Çifte Alev*, s. 15.
[21] *Varoluşçuluk*, s. 29.
[22] *Age*., s. 29.

Sartre'ın bu sözlerini şiir açısından ele alacak olursak, bu, bizi bir kez daha şiirde anlam meselesine getirecektir. Her ne kadar Sartre, varoluşun özden önce gelmesi durumunun insana özgü olduğunu söylese de, bunun şiirde de geçerli olduğunu varsayarsak, bu durumda şiir, önce gösterenleriyle 'var olmakta' özünü yani anlamını sonradan kazanmaktadır. Şiirin bu tasavvuru, okur-merkezli okumaları öne çıkaracaktır. Zira şiir, bu durumda anlamını okurda bulacak ve tamamlayacaktır.

Bu noktada Umberto Eco'nun *Yorum ve Aşırı Yorum* adlı kitabında ortaya koyduğu görüşlere yer vermekte yarar var. Eco, bir metnin yorumlanmasında öne çıkabilecek üç yaklaşımdan söz eder. Bunlardan, yazarın metni yazarken anlatmak istedikleri olarak özetlenebilecek olan "yazarın niyeti"nin (*intentio auctoris*) ortaya çıkarılması çok güçtür ve çoğunlukla metnin yorumu açısından önem taşımaz. Okurun metinden çıkardığı anlamlar olarak tanımlanabilecek olan "okurun niyeti" (*intentio lectoris*) Eco'nun Rorty'den aktardığına göre, "metni ne yapıp edip kendi amacına hizmet eder şekle sokan" bir yorumlama yöntemidir. Eco'ya göre bunların dışında bir üçüncü olasılık daha mevcuttur: "Metnin niyeti" (*intentio operis*).[23] "Metnin niyeti"ni öne çıkaran yorumlarda, 'yazar' ya da 'okur' gibi metnin dışında kalan unsurlar kenara bırakılmakta, metnin kendisinin ortaya koyduğu anlamlar öne çıkmaktadır.

Bu bağlamda, yazarın niyetini öne çıkaran yorumlar, Sartre'ın varoluşçuluk tanımıyla çelişmektedir. Zira yazarın niyetinin şiirin oluşmasında belirleyici olduğunu söylemek, şiirin özünün varoluşundan önce geldiğini söylemek anlamına gelir. Metnin niyetini öne çıkarmak ise, şiirin varoluşunun özüyle eş zamanlı olarak oluştuğunu ifade etmek anlamına gelecektir. Okurun niyetini öne çıkaran yorumlarsa Sartre'ın varoluşun özden önce geldiği görüşüyle uyumludur. Bu tasavvur ise, bizi bir kez daha şiirde muğlâklık meselesine getirir.

Ahmet Haşim, "Bir Günün Sonunda Arzu" adlı şiiri ilk yayımlandığı zaman anlamının "bazılarınca lüzumundan fazla muğlâk telakki edil[diğini] ve o münasebetle şiirde 'mânâ' ve 'vuzuh' hakkında hayli şeyler söylen[ip] yazıl[dığını]"[24] söyledikten sonra "[V]uzuh, esere ait olduğu kadar kariin de zekâ ve ruhuna taalluk eden bir meseledir"[25] ve "[e]n güzel şiirler mânâlarını kariin rûhundan alan şiirlerdir"[26] diye ekler.

---

[23] S. 35.
[24] *Bütün şiirleri*, s. 69.
[25] *Age.*, s. 75.
[26] *Age.*, s. 76.

Bu sözleriyle Haşim, şiirin anlamının şairden ziyade okurda tam şeklini bulduğunu anlatmak ister gibidir. Şair belki de hayalî bir okur için yazmakta, kendisiyle ilgili bazı 'hakikatleri' ona fısıldamaktadır.

Okurun, şiirin varoluşu ve anlamı bakımından kazandığı bu önem bağlamında Baudelaire'in "Au Lecteur" (Okura) adlı şiirini hatırlamakta yarar var. Bu şiirde şair, okura "İkiyüzlü okur, benzerim, kardeşim"[27] diye seslenir.

Modern şiirde sıklıkla hitap edilen o gizemli 'sen' okur mudur? Bu noktada şiirde 'öteki' kavramına değinmekte yarar var. John Jackson, *La poésie et son autre*'da (Şiir ve öteki) Paul Celan'dan şunları aktarır: "Şiir bir Öteki'ye yönelir, bu Öteki'ye ihtiyacı vardır, onu arar ve ona kendini sunar. Öteki'ne yönelen şiir için her şey, her insan bu Öteki'nin bir simgesi olur."[28] Lacan'a göre de "bilinçdışı arzu bir Öteki'ne yöneliktir, Öteki hiçbir zaman sahip olamayacağımız, nihai olarak tatmin edici bir gerçeklik görünümündedir[....]."[29] Jérome Thélot da aşağıdaki sözleriyle, Lacan'ın sözünü ettiği ötekiye yönelik olan arzuyu yazma eylemiyle ilişkilendirir:

> Yazarlık eğilimini ortaya çıkaran, her zaman öteki yazardır. Yazmak, bu anlamda, ötekini taklit etmek ve onunla olduğu şey olmak için rekabete girmektir: bu, arzulamaktır. Ama öyle arzulamak ki arzu düşünülebilir olsun. Yazı, arzunun özel bir şeklidir; öyle ki bu arzunun kuralcı yapısı orada şeffaf görünür ve böylece ortaya konabilir.[30]

Şiirin var oluşunda kilit bir öneme sahip olan okuru bu 'öteki'lerden biri olarak kabul edebiliriz. Ancak Harold Bloom, şiirin yazılışında bir başka 'öteki'nin can alıcı önemini ortaya koyar. Bu 'öteki', Bloom'un deyimiyle 'şiirsel baba'dan başkası değildir.

Terry Eagleton'ın Freud'un çalışmalarından yararlanarak son on yılın en cüretli ve özgün edebiyat kuramını geliştirdiğini söylediği Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (Etkilenme Endişesi) adlı kitabında, baba-oğul ilişkisini şiirsel düzlemde yeniden yorumlar. Bloom, edebiyat tarihini Oidipus kompleksine göre yeniden yazar:[31]

> Oğulların babaları tarafından bastırılmaları gibi şairler de kendilerinden önceki "güçlü" bir şairin gölgesinde yaşarlar ve herhangi bir şiir, bir önceki şiiri yeniden şekillendirerek bu "etkilenme endişesinden" kurtulma çabası olarak okunabilir.[32]

---

[27] Alkan, *Karanlıklar Prensi Baudelaire*, s. 183.
[28] S. 7.
[29] Eagleton, *Edebiyat Kuramı*, s. 194-195.
[30] *Baudelaire-Violence et poésie*, s. 137.
[31] *Edebiyat Kuramı*, s. 203.
[32] *Age.*, s. 203-204.

Şairin "şiirsel baba"ya karşı duyguları, hayranlıkla küçümseme, varlığı altında ezilmeyle yok etme isteği arasında gidip gelir. "Buradaki olgu, daha değerli bir şey bulduğu an, kişinin kendinden geçerek o şey içinde yitmesidir. Bir sanatçının ilerlemesi, sürekli bir öz-veri, kişiliğinin sürekli bir söndürülüşüdür"[33] diyen T. S. Eliot'ın bu sözleri, şairin şiirsel babasına karşı duyduğu hayranlık durumuna karşılık gelirken, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın aşağıdaki sözleri, şairin şiirsel babayı aşma çabasını dile getirir:

> Bir şâirin büyüklüğünü anlamak için yaptığı şeyler kadar bozduğu şeyleri de hesaplamak lâzımdır. Hakikî sanatkâr bozarak yapar. Kendinden evvel mevcut olan his ve hayal tarzlarının aynını kullanan sanat eseri ölü bir eserdir. Onun için her şâir kullanacağı kelimeleri evvelâ lugata bâkir olarak iade eder. Bununla beraber her eserde az çok ölü bir taraf vardır ve hazin olanı, en yeni eserler bile çok def'a ölü taraflarıyla kendilerini sevdirirler.[34]

Yazılarında ve mektuplarında Baudelaire'in Hugo'yu, Harold Bloom'un ifade ettiği gibi şiirsel bir baba olarak gördüğünü destekleyecek pek çok kanıt bulmak mümkün. Victor Hugo'ya yazdığı bir mektupta şunları yazar Baudelaire: "Bunlar sizin için ve sizi düşünerek yazılmış dizeler. Onları sert gözlerle değil, babacan gözlerle değerlendirin."[35] Şaire yazdığı başka bir mektuptaysa şunları yazar Baudelaire:

> Okura, gerçek anlamda kralı olduğunuz ve zihnimde leziz bir çocukluk anısı olarak yaşayan o muhteşem edebî dönemi hatırlatmak istedim. [....] Size ihtiyacım var. Kendiminkinden ve Théophile Gautier'ninkinden daha yüksek bir sese, sizin diktatörce sesinize ihtiyacım var. [....] Bu mektuba eklediğim dizeler uzun zamandır beynimde dolanıyordu. İkinci parça *sizi taklit etmek amacıyla* oluşturuldu [....] Bazı kereler resim atölyelerinde ustaların eserlerini kopyalayan zavallı çıraklar gördüm. İyi ya da kötü yapılmış olsunlar, bu kopyalara bazen, istemeden, kendi doğalarından büyük ya da bayağı bir şeyler koyuyorlardı. Bu belki de (belki!) üretimin mazereti olur. *Les Fleurs du mal* adaletin ondan çıkardığı malzemenin üç katıyla genişlemiş olarak yeniden piyasaya çıktığında, bu parçaların başına, eserleri bana bunca şey öğretmiş ve gençliğime bunca haz vermiş olan şairin adını yazmaktan zevk duyacağım.[36]

Harold Bloom'a göre, "Baudelaire'in Hugo problemi, o sırada şimdiden efsane haline gelmiş olan şiirsel babanın, *Les Fleurs du Mal*'in yazarından

[33] *Denemeler*, s. 31.
[34] *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 25.
[35] *Correspondances*, s. 622-623.
[36] *Age.*, s. 597-598.

neredeyse yirmi yıl daha yaşlı olmasıyla daha da körüklenmişti."[37] Baudelaire, öldüğünde 46 yaşındadır. "Sanat hayatı, ancak Rimbaud'nunkiyle karşılaştırıldığında uzun görünür; Victor Hugo'nunkiyle karşılaştırıldığında çok kısaydı –1841'den 1859'a kadar".[38] Üstelik Valéry'nin de vurguladığı gibi, Baudelaire'in yaşam süresi "Hugo'nunkinin yarısından biraz fazladır ancak."[39] Hugo'nun Baudelaire'in yaşamını ikiye katlayan ve kendisinden bunca genç olan şairin ölümünden sonra da devam eden uzun ömrü, Baudelaire'in, kendisi altı yaşındayken ölen öz babasının ömrüyle de ilginç bir karşıtlık oluşturmaktadır.

Baudelaire'in yazılarında ve mektuplarında Victor Hugo'ya olan hayranlığını ortaya koyan örnekleri çoğaltmak mümkün. Ancak bu noktada Baudelaire'in Hugo'ya ithaf ettiği bir şiirden bir bölümü alıntılamak daha ilginç olabilir. Bu, "Les Sept Viellards" (Yedi ihtiyar) isimli şiirdir.

Birden, sarı, yırtık giysileri insana
Bu yağmurlu göğün rengini düşündüren,
Ve gözlerinde yanan kalleşlik bir yana,
Kılığı sadakalar yağdıracak türden

Bir ihtiyar gördüm. Gözbebeği sırsıklam
Sanki acıdan; bakışıyla keskindi kış,
Ve bir kılıç gibi dik, uzun sakalı, tam
Yuda'nınkine benzer, ileri fırlamış.

Kambur değil, kırılmıştı düpedüz, sırtı
Bacağıyla kusursuz bir dik açı yapmış,
Değneği de biçimini tamamlamıştı,
Verip ona sarsak bir gidiş, adım atış

Sakat hayvanca, üç ayaklı yahudice.
Bata çıka yürüyordu kardan, çamurdan,
Pabucuyla sanki ölüler ezip nice,
Dünyaya karşı ilgisiz değil de düşman.

Ardında benzeri: tıpkıydı sırt, göz, kılık,
Değnek, sakal, aynı cehennemden gelmiş bu
Yüzlük ikizde, aynı adımla bu çarpık
Gölgeler bilinmez bir sona yürüyordu.

[37] *Charles Baudelaire*, s. 3.
[38] Claude Pichois ve Jean Ziegler, *Baudelaire*, s. 365.
[39] *Œuvres I*, s. 603.

Hangi iğrenç tuzağa çatmıştım kim bilir;
Hangi pis rastlantıyla küçülmüştüm ya da?
Çünkü yedi kez saydım, o dakikada bir
Çoğalan uğursuz ihtiyarı art arda![40]

"Çoğalan uğursuz ihtiyar", ezici varlığıyla şiir dünyasının tamamını işgal eden Hugo'dan başkası olabilir mi? Bu "ihtiyar"ın şiirin tamamında acımasızlıkla ilişkilendirilmesi ve olumsuz şekilde nitelendirilmesi bu açıdan anlamlı. Varlığını yediye katlayan bu "gözlerinde kalleşlik yanan" "canavar", "dünyaya düşman" olan ve "ölüleri ezen" bir varlıktır. Yaşlı adamın bu şekilde resmedilmesiyse, yukarıda örneklerini verdiğimiz yazılarda Hugo'nun hep olumlu ve hayranlık kaynağı olarak gösterilmesiyle çarpıcı bir karşıtlık oluşturmakta.

Diğer taraftan, yukarıdaki şiirdeki yaşlı adamın gücü ve acımasızlığının yanısıra, zayıflıklarından da bahsedilmektedir. "Kambur değil, kırılmış"tır, "[....] sırtı/ Bacağıyla kusursuz bir dik açı yapmış"tır, "değneği" ona "sakat [bir] hayvan"ınkine benzer "sarsak bir gidiş, adım atış" vermiştir. Bir "ihtiyar" oluşuysa onun ölümlü olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim "Romantizm doruk noktasında, yani ölümlü"[41] derken Baudelaire, Hugo'nun da ölümlü olduğunu ima etmemekte midir?

Bu noktada Baudelaire'in, kendisi altı yaşındayken ölmüş, dolayısıyla artık var olmayan gerçek babasıyla, şiirsel baba Victor Hugo'nun hem uzun ömrü hem de edebiyat dünyası üzerindeki neredeyse ezici olan varlığı arasındaki karşıtlığı bir kez daha vurgulamakta yarar var.

Pierre Reverdy, *Cette émotion appelée poésie* (Şiir adı verilen duygu) adlı kitabında şiiri 'eksiklik' (*manque*) ile ilişkilendirir: "Açık ki şiir, [....] insanın kalbinde ve özellikle de şairin bunların yerine koyma yeteneğine sahip olduğu ilişkide mevcut olan bir yokluk, bir eksikliktir."[42] Bu bağlamda denebilir ki Baudelaire, gerçek babasının 'eksikliğini', hem yaşama hem de şiir dünyasına ağırlığını koyan Victor Hugo gibi güçlü bir şiirsel babanın varlığıyla telafi etmeye çalışmaktadır.

Benzer bir durum, Baudelaire'in Tanrı ve Şeytan tasavvurunda da söz konusudur. Şairin var olmadığını düşündüğü Tanrı'nın bu 'yokluğu', yokmuş gibi yapan ama aslında var olan Şeytan'ın varlığıyla telafi edilir.

Peki, yokmuş gibi yapsa da var olan Şeytan'ın bu varoluş şekli, Baudelaire'in şiirlerine nasıl yansımaktadır? Şeytan'ın varoluş şekliyle, şairin şiirlerinin varoluş şekli arasında bir paralellik var mıdır? Ya da şöyle soralım: Baudelaire'in şiirleri de yokmuş gibi yapan şiirler midir?

---

[40] *Kötülük Çiçekleri*, s. 171-173.
[41] Valery, *Œuvres I*, s. 601.
[42] S. 113.

Bu soruya cevap verebilmek için Claude Lévi-Strauss'un, "Mit ve Müzik" adlı makalesine başvuralım. Bu makalesinde Claude Lévi-Strauss, Ferdinand de Saussure'ün dilin, bir yanı ses, öbür yanı da anlam olan, ama aynı zamanda birbirinden ayrılamayan ögelerden meydana geldiğini gösterdiğini söyledikten sonra[43] Roman Jakobson'un *Le son et le sens* (Ses ve Anlam) adlı bir kitabına dayanarak şunları ekler: "Ses var, sesin bir anlamı var ve hiçbir anlam, kendini dile getiren bir ses olmadıkça var olamıyor. Müzikte ses ögesi öne geçiyor, mitte ise anlam ögesi."[44] Bu sözlerin ışığında dilin (ve aynı zamanda şiir dilinin) ses yönünün müziğe, anlam yönünün de mite doğru bir yönelim gösterdiğini söyleyebiliriz.

Lévi-Strauss'un bu sözleri ışığında şiir, anlamı öne çıkarırsa düzyazıya, sesi öne çıkarırsa da müziğe yaklaşır. Şiirin düzyazıya ya da müziğe dönüşmesiyse onun bir anlamda ölmesi ya da yok olmasıdır.

Pascal Pia'nın söylediğine göre "Baudelaire, lirin bir virtüözü değildir."[45] Pia'ya göre, genç Barres, "muhteşem bir düzyazıyı zorlama bir şekilde dizelere döküyordu" dediğinde pek de haksız değildir.[46] Veznin ve kafiyenin zorluklarını güçlükle aşar ve çoğu zaman da bunu ancak gereksiz yinelemelere başvurarak başarır.[47] Ancak Pascal Pia, Baudelaire'in lirizm konusunda bunca zorlanmasını önemli bulmaz: "Ne önemi var? Arkadaşları Gautier ve Banville gibi çok usta şairler bize hiçbir şey söylemezken Baudelaire'in söyledikleri bizi her zaman ilgilendirip duygulandırıyor"[48] der Pia.

Bu noktada, Walter Pater'in şu sözünü hatırlamakta yarar var: "Bütün sanatlar sürekli müziğe yaklaşmak isterler."[49] Bu durumda Baudelaire'in şiiri, düzyazıya yaklaşırken gene de müziğe yaklaşmaktadır. Bu, farklı bir müziktir. Belki de düzyazı şiir dediğimiz şey, tam da budur. Baudelaire, *Petits Poèmes en Prose*'de (Küçük Düzyazı Şiirler) bunu şöyle ifade edecektir: "Ruhun lirik devinimlerine, rüyanın dalgalanmalarına, bilincin sıçrayışlarına uyum sağlayabilecek kadar yumuşak ve aynı zamanda karşıtlıklarla dolu olan, ritimsiz, kafiyesiz ama ezgili bir şiirsel düzyazı mucizesini tutkulu günlerinde hayal etmeyenimiz var mı?"[50] *Mon Coeur Mis à Nu*'de (Apaçık Yüreğim) ise şöyle der Baudelaire: "Hep şair ol, düzyazıda bile."[51]

---

[43] *Mit ve Anlam*, s. 61.
[44] Age., s. 61.
[45] *Baudelaire*, s. 94.
[46] *Age*., s. 94.
[47] *Age*. s. 94.
[48] *Age*., s. 94.
[49] Bremond, *La poésie pure*, s. 117.
[50] S. 2.
[51] *Œuvres*, s. 669.

Baudelaire, şiirin iki karşıt kutbu olan müzikle düzyazıyı, düzyazı şiirde bir araya getirir. Şair, şiirin bir anlamda yok olduğu müzik ve düzyazıyı birleştirerek şiir için yeni bir varoluş biçimi inşa eder. Böylece Baudelaire'in şiiri, yokmuş gibi yaparken, farklı bir şekilde var olur.

KAYNAKÇA

Ahmet Haşim. *Bütün Şiirleri.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994.

Alkan, Erdoğan. *Karanlıklar prensi Baudelaire.* İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 1995.

Baudelaire, Charles. *Correspondances.* Paris: Gallimard, 1973.

___. *Ecrits sur la littérature.* Paris: Librairie Générale Française, 2005.

___. *Kötülük Çiçekleri.* Çev. Sait Maden. İstanbul: Çekirdek Yayınlar, 1996.

___. *Œuvres.* Paris: La Pleiade, t. y.

___. *Petits Poèmes en Prose.* Paris: Calmann-Levy, t.y.

Bloom, Harold. *Charles Baudelaire.* New York: Chelsea House Publishers, 1987.

Bonnefoy, Yves. *Entretiens sur la poésie.* Paris: Mercure de France, 1990.

Brémond, Henri. *La Poésie Pure.* Paris: Bernard Grasset, 1926.

de Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri.* Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.

Eagleton, Terry. (Çev. Esen Tarım). *Edebiyat Kuramı.* İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 1990.

Easthope, Anthony. *Poetry as Discourse.* London ve New York: Methuen, 1983.

Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum.* Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 1997.

Eliot, T. S. *Denemeler.* Çev. Akşit Göktürk. İstanbul: Afa Yayınları, 1987.

Friedrich, Hugo. *Structure de la poésie moderne.* Paris: Librairie Générale Française, 1999.

Jackson, John E. *La poésie et son autre.* Paris: Librairie José Corti, 1998.

Lacan, Jacques. *Les psychoses.* Paris: Éditions du Seuil, 1981.

Lévi-Strauss, Claude. *Mit ve Anlam.* Çev. Şen Süer ve Selahattin Erkanlı. İstanbul: Alan Yayınları, 1986.

Meschonnic, Henri. *Modernité Modernité.* Paris: Gallimard, 1988.

Paz, Octavio. *Çifte Alev.* Çev. Tomris Uyar. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2002.

Pia, Pascal. *Baudelaire.* Paris: Éditions du Seuil, 1952.

Pichois, Claude ve Jean Ziegler. *Baudelaire.* Paris: Fayard, 1996.

Reverdy, Pierre. *Cette émotion appelée poésie.* Paris: Gallimard, 2003.

Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk.* Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 2001.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Edebiyat Üzerine Makaleler.* Haz. Zeynep Kerman. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

Thélot, Jerôme. *Baudelaire-Violence et Poésie.* Paris: Gallimard, 1993.

Valéry, Paul. *Œuvres I.* Paris: Gallimard, 1957.

BECKETT ANLATILARINDA VAROLUŞ SORUNLARI

Özgür Taburoğlu

Beckett'in anlatı kişilerine tipleme denilemez. İnsandan daha başka şeylere benzeyen bu varlıklar için anti-kahraman da denilemez. Çünkü onların konumlandıkları, tepkiyle şekil aldıkları bir model veya ideal kahraman yoktur. Beckett anlatıları, modern-sonrası anlatılarda rastlanabilecek bir siniklikten uzaktır. Roman türünü ve romantik mizacı ortadan kaldırsa da, yapıtının sonucu bu olur, amacı değil. Bir roman kişisi, bir başkası ile irtibatla, zaman ve mekân boyutunda tecrübe ettiği değişimlerle tip olmaktan çıkıp karaktere dönüşür. Üzerine yerleştiği mizaç, onu tutarlı, inandırıcı bir varlık yapar. Temel çizgiden saparsa, kendi olmaktan uzaklaşacağı için, Dostoyevski kişileri gibi vicdan azabı çeker. Başka varlıklar, kendi olmalarına mani oldukça huzursuz olur. Diğer yandan onlarla karşılaşmadan kendi mizacına ait çizgileri, renkleri, sesleri fark edemez. Bir romanı, romancıyı inandırıcı kılan da bu türden karakterler üzerine yerleşen, onlar yardımıyla taşınan bir yazı eylemi olur. Böyle bir mizacı kararlı şekilde taşımaları için irade sahibi olmaları beklenir. Bu irade çözüldüğünde ya da nitelik değiştirdiğinde, bir romantik kahramandan varoluşçuya ve oradan Beckett kişilerine doğru ilerleriz. Bu şekilde yol alırken, romanın romantik

niteliğini fark ederiz. Varoluşçu kahraman ya da Beckett kişisi de, romantik mizacın metamorfozları, değişkeleri veya kipleri gibi anlaşılabilir. Romanın romantikliğini Novalis çok erkenden dile getirir. Ona göre herhangi bir romanda, tesadüfi doğa unsurları, romantik bir ruh içinde "yönünü bulur", yönlendirilir:

> Hayat, bize verilmiş değil, bizim tarafımızdan kurgulanmış bir roman olmalı. (...) Roman, kitap halinde hayattır. (...) Romanın felsefesi ve ahlâkı romantiktir. (2014: 21, 34)

Geniş bir zaman aralığında, Cervantes'ten Beckett'a doğru yaklaştıkça, kendi ve başkası, içerisi ve dışarısı, ruh ve beden, zaman ve mekân, önce ve sonra, dış ve hakikat ayırımları da geçersiz olmaya başlar. Beckett kişileri, örneğin Malone, Murphy veya Watt, Don Kişot'un artığı gibi, abes fiiller içerisinde ortaya çıkarlar. Varoluşçu kahramanlarla beraber, sözgelimi Camus'nün *Yabancı*'sındaki Meursault'da fark edilebileceği gibi, romantik mizaç bedensel ve ruhsal melekelerini yitirmeye başlar. Romantik kahramanın türlü yolculuklar, zorluklar, hastalıklar, yalnızlıklar içerisinde biriktirdiği yetiler, onların da kalıtımında bulunur ama işlevsiz ve yersiz olmaya başlar. Beckett'ın yazdıklarında, cılız yaşam belirtileri taşıyan bir varlık, ölmemesine yetecek bir iradeyle ortalıkta gezinir. Muhtemelen Don Kişot ile başlayıp, Beckett'ın metinleriyle hamlesi tükenen roman türü, artık modern-sonrası anlatılarda, türlü mânâ ve biçim oyunlarına dönüşür. Bu zamandan sonra yazılana başka bir ad vermek gerekir belki de.

Beckett kişileri, iradesi ve ifadesini yitirmiş birer romantik gibi var olurlar. Romantikler, kararlı ve ısrarlı şekilde, sahip oldukları güç istenciyle türlü eylemler icra ederler. Olaylara maruz kalmaz, kaderi gibi anlatılana boyun eğmezler. Doğrudan, dolaysız eylemler peşinde, olayların akışına kapılmayan romantik kişiye karşılık, varoluşçu kahraman, başkasının neden olduğu olaylar ve ferdi eylemler arasında geçişler yaşar; romantik bir kahraman gibi gözüpek davranamaz. Daha çok istememe istencinin hükmü altındadır. Diğer yandan Beckett kişileri, herhangi bir istenç türü ile bağlarını koparırlar. Onların dünyasında eylemler, basit, niteliksiz fiillere dönüşür; geriye olaylar ve sureti belirsiz başkaları kalır. Bu yüzden kendilerini tesadüfen içine düştükleri yer ve zamanlarda bulurlar. Romantik kişilerin doğrudan fiillerine, varoluşçu olanların dolaylı eylemlerine onlarda nadiren rastlanır. Varoluşçu kahramanın bedbaht halinden uzaktır; romantik olanınsa acelesi ve hiddetinden. Başlarına gelen olaylar, ne romantiklerin dünyasındaki büyük eylemler gibi cereyan eder ne de içerilere dönmüş bir varoluşçu mizacın bilinç akışına cevap verir. İçeriyle dışarısı arasında bir yerde sathi olaylara tanık olur, maruz kalırlar. Dizgenin içinde ve dışında

durmaları böyle mümkün olur: "Var olmamış olanın şu iç varlığı, şu dış varlığı, şu arada varlığı." (2012: 39) Çoğunlukla olan biteni izler ve o arada hayatta kalmalarına yetecek bazı yüklemler icra ederler. İradeleri o kadar çözülmüştür ki, ölmek isteseler de ölemezler.

İradelerini kullanma becerilerine göre üçe ayrılsalar da, eylem yetilerine göre iki türlü roman kahramanı ayırt etmek olanaklıdır: Eylemde bulunanlar ve bulunmayanlar. Bu sınıflandırma şöyle de yapılabilir: Olayların akışına kapılmayanlar ve kapılıp gidenler. İlkinde etkin bir fail ve onun kararlı fiilleri vardır. İkincisinde insana benzeyen kişilerin başlarına türlü olaylar gelir. Romantikler ilk türe dâhil edilebilirler, varoluşçu kahramanlar ve Beckett kişileri ise ikincisine. Ama varoluşçular eylemde bulunmamak için başka türden bir irade kullanırlar ve istememe istencine başvururlar. Oysa tipik bir Beckett kişisi, genellikle eylemde bulunmaz, olaylara ve başkalarına maruz kalır.

Metin içerisinde romantik ve Beckett kişisi diye ayırt edilenler, kendi anlamlarına daha sadık şekilde tarif edilseler de, varoluşçu kahraman tasviri böyle bir sadakatten uzaktır. Bu şekilde yaygın bir yanlış anlamayı, biraz da bilerek sürdürdüğümüz fark edilebilir. Bilindiği gibi, varoluşçu kahraman alışkanlıkla bedbaht, iradesi çözülmüş olarak tarif edilse de, böyle bir ruh durumunu varoluşçu olmaktaki yetersizliğin belirtisi gibi anlamak da mümkündür. Varoluşçu, bir başına bırakıldığı yerde kendisi olmayı beceremediğinde, özgürlüğü ayağına dolaşır, beklenen seçimlerini yapamaz, kararsız görünür. Metin içerisinde varoluşçu tipleme şeklinde sınıflandırdığımız roman kahramanı da, biraz bu düşünce alışkanlığını destekler durumlar sergiler. Yani varoluşçu eylem ile onun başarısızlık belirtisini karıştırmaya dönük yaygın yanlış anlamanın burada da sürdürüldüğünü baştan dile getirebiliriz. Metin içerisinde varoluşçu diye adlandırılan, yolculuğunun sonuna varmış, muvaffak olamamış bir anlatı kişisini işaretler. Romantikler gibi, varoluşunu ele geçirmesi beklenen bir kimsenin başarısızlığını, eyleminin sonucunu bizzat eylemin kendisi gibi tarif etme hatasını, bir anlaşılırlık yaratmak adına sürdürdük.

Oysa Sartre, varoluşçuyu nerdeyse romantik kahramanın sorumluluklarıyla donatır. Onu irade sahibi, kederli olmaktan uzak bir kimse gibi anlatır. Varoluşçu olarak resimlenenin içinde bulunduğu ruh haletinin, varoluşçu olamamanın muhtemel belirtileri olduğunu o da fark eder. Ancak varoluşçu denildiğinde alışkanlıkla ima edilen çoğunlukla olumsuz bir karakterdir. Yani böyle nitelenen bir roman kahramanını, varoluşçu olmayı beceremeyen birisi gibi anlamak da olanaklıdır. Burada varoluşçu, "öz"ün "varoluş"tan önce geldiğine ikna olmuş, kendi olma çabasından vazgeçmiş bir kimsenin sıfatıdır. Böylece dile gelen, varoluşçu olmayı biraz da varoluş-

çu olmanın imkânsızlığında bulan bir başka fikri destekler. Sartre, Blanchot veya Camus de, varoluş sahnesine çıkardıkları kişileri böyle dramlar içerisine yerleştirirler. Örneğin hep birlikte anılan, kitapçılarda aynı rafı paylaşan *Bulantı* ve *Yabancı* romanları, varoluşçu olmanın güçlüğünü tasvir eder. Sartre, kuramsal yaklaşımını metin içerisinde âdeta tashih eder. Varoluşçu kişi, bir anlatı içerisinde hareket etmeye başlayınca, kendisini yeniden yaratmanın zorluklarıyla karşılaşır.

Belirli bir sadakatle dile getirdiğimiz romantik roman kahramanıysa, kendisi ve fiilleri arasına başka varlıkların girmesine gücü yettiği ölçüde fırsat vermez. Varoluşçu kahraman ise başkası ile kendisi arasında dalgalanır; tereddüt içinde ve derin bir boşlukta gibi kararsız gezinir. Diğer yandan Beckett kişisi, dünyaya ve başkalarına maruz kalmış olduğundan, kendisini türlü eylemler yardımıyla gerçekleştirmek konusundaki ısrarından vazgeçer; yaşamını iradesiz ve ifadesiz şekilde sürdürmeye çalışır. Başkası denilen gizemli varlıklar, onun içinde de yaşam sürüyor olabilirler. Romantik yazında başkaları genelde dışarıda, benden ayrı var olurken, varoluşçu romanda bir beden yüzeyinde birleşirler. Beckett kişisinde ise içerisi ve dışarısı ayırımı kalmamıştır artık. "Başkası olarak kendi"nin imkânsız görünen iyeliği içerisinde bulunurlar. Çevre dostu olmaları da, başkalarıyla kurdukları kesintisiz bağlar içerisinde anlam kazanır.

Beckett, birçok roman kişisine hayat vermiştir. Bazıları daha dünya üzerinde, gündelik alışverişler, sohbetler içinde görünürler. Ama çoğu, biraz da papağan gibi, ezberden, alışkanlıkla kendilerini ifade ederler; söylediklerinin sorumluluğunu almazlar. Bazılarıysa tümüyle suretini yitirmiş, mineral bir varlık düzeyinde, adsız, sıfatsız ve eylemsiz şekilde var olurlar. Beckett kişisi, özellikle romantik kahramanların belirgin şekilde sahip oldukları güç istenciyle, kararlılıkla, doğrudan eyleme yatkınlıklarıyla veya varoluşçu kahramanların dolaylı fiilleriyle tanımlanamazlar. Romantik bir mizaç gibi, amaç edindiğine doğrudan ve zaman kaybetmeden yönelmez. Hareketi eylem gibi görünmez; bir olaya tepki, refleks, tik gibidir. Sürçmeler, sürtünmeler, ayak diremeler, tereddütler onların fiillerine hâkim olur. Bazı anlatılarda, irade noksanlığının neden olduğu olaylar temel bir dram niteliği kazanır. Onların varlığını bir arada tutan herhangi türden bir istenci, ısrarı, fikirleri, amaçları, olay ya da bilinç akışının ilkelerini, hevesleri, arzuları belirlemek zordur. Bu yüzden sıklıkla ölüm öncesi bir durum içinde gezinirler. Ama en temel noksanlıkları iradesiz kalmış olmaları olan bu kişilerin, yaşlı, deli, meczup, duygusuz, umutsuz, karamsar olduklarına dair işaretler de yoktur. Bir istençle davranamayınca, yaşlarını, akıllarını, ruh hallerini koruyamaz, her yaştan, cinsiyetten, aklî seviyeden varlıklar gibi ortaya çıkabilirler.

Alain Badiou, Beckett kişilerinin böyle hallerini görmezden gelir gibi, (ama birkaç sayfa içinde tashih etmek üzere) onlar için kestirmeden "varoluşçu" der (2016). Bunu da metinlerdeki absürtlükler, umutsuzluklar, yalnızlıklarla ilişkilendirir. Varoluşçu kahraman, romantik mizacın kalıntıları ile ne yapacağını bilemez. Üstelik kendisini onlardan daha rahat ifade edebileceği özgürlükler ve seçimler alanında bunu duyar. Romantiklerden kalan ağır istenç yükünü neyi istemediğini anlamak ve keşfetmek için kullanır. Varoluşçu kahraman, romantik hamlenin sorumluluğunu almaz. Yavaşlar ve sessizleşir. Bu hamlesizlik, iyi bir âşık, yurttaş veya fert olmasına da engel olur. Sürekli kenara, dışarıya doğru hareket eder. Meylettikleri trajik sınırda ruhen veya bedenen ölüme yakın durur. Varoluşçu dram, bir bakıma Beckett'ın anlatı zeminini hazırlar; varoluşçu kahramanın öldüğü yerde yazmaya başlar sanki. Orada istenci körelmiş, çözülmüş, kendisinin Proust'ta bulduğu türden "bitkisel insan" hayat sürmeye başlar.

Badiou'de bir haklılık aranacaksa ve Beckett'ın yazıları, varoluşçuluğun belli bir telaffuzuna benzetilecekse, Sartre ve Camus'nün yazdıklarına değil de, Blanchot'nunkilere biraz daha yakın bulunabilir. Ama bu benzetmesinde Badiou da çok ısrar etmez ve kendisini tashih eder gibi, yıllar sonra yazarı tekrar okuyunca şöyle bir tarife ulaşır: "Yüzüstü bırakılmış bir varoluş ya da umutsuz bir vazgeçiş halinde yaşanan karanlık ve bedensel bir yok oluş değildir." (2016: 11) Ondaki absürt, abes unsurların tali olduğunu, bir tür Rabelais olmadığını da ekler. Ama onun verdiği dersi bu kez de "ölçülülük, kesinlik ve cesaret" gibi, gene kuşkulu sıfatlarla tarif eder. Diğer yandan "anlamı yerinden ettiğini" yazar ki, Beckett'a emanet edilen ifade parçaları zaten anlam ve biçim yükünden kurtulmuştur. Ama onun eserlerinde iki ayrı dönemi saptarken haklı gibidir. İnsana daha çok benzeyen, romantik ve varoluşçu kalıntıları taşıyan Adlandırılamayan öncesi ve sonrası gibi iki ayrı dönem gerçekten de fark edilebilir. Ama bu iki tipleme arasında da bir devamlılık vardır. İlk dönem roman kişileri sonrakileri hazırlarlar. Molloy'a kadar, mevcut ifade yükünden kurtulma, romantik ırsiyeti bozma talimleri yapılır. Sonradan sadece anlamların ve biçimlerin son kırıntıları değil, dil araçları da kaybolur. Noktalama işaretleri kalkınca, şeyler arasındaki nitelik farklarını sınıflandırmak da zorlaşır. Badiou'nün bu döneme özgü saydığı "aşırı esneklik", bir çeşit serbestlik, keyfîlik değil, tam tersine, olayların kaynağı bir varlığa maruz kalan kişilerdeki ifade ve irade kaybının işaretleridir.

Badiou, Beckett'ın tasarısını Descartes ve Husserl'in niyet ettikleriyle benzer sayarken biraz daha haklı görünür. O da, ruhun ve bedenin hazır imkânlarını, duyu ve ifade araçlarını paranteze alır; bir yargısızlığa (*epokhé*) doğru indirger. Ama bu sırada ortaya çıkan, ne bir "şüphe" ne de "görün-

gübilimsel indirgeme"dir tam olarak. Çünkü her iki düşünür için de şüphe eden ve öznel olanı ayırt eden bir özne geriye kalır. Düşünür de bu özneyi takip eder ve ondan başlayarak hakikati tekrar güvenceye alır. Beckett kişileri ise ara yerlerde daha çok nesne gibi dururlar; "varlığın mekânında" sabırla beklerler. Bu iki düşünürün tasarısında olduğu gibi aklından değil başlarından geçenler, aynının eylemi değil de başkasının olayı önem kazanır. Bu indirgemenin muhitinde, "birincil, şüpheli olmayan, yok edilemez işlevleri" ile baş başa kalmazlar. Çünkü orada bir insanlık dramı hüküm sürmez; "deneyim protokolü" de cereyan etmez. Bu gibi belirlemeler, yönelimleri, niyetleri, amaçları olan bir insan öznesini zımnen de olsa işaret eder.

Badiou, Beckett anlatılarında gezinen insan benzeri var olanın sadece bazı temel yüklemler icra ettiğini söylerken tümüyle haklı gibidir. Üç şeyi düzenli şekilde yaparlar: "dinlenir", "var olur" ve "dil kullanırlar". Son dönemlerinde "eşlik etmek" dördüncü bir yüklem olarak bunlara eklenir. Böyle indirgenmiş fiillerin icrası sırasında kımıldarlar; hareket veya davranış belirsiz kalır. Varoluş kanıtları giderek silinir. Eylemsiz kalmak, olaylar karşısında daha mütevazı durmak için, "sözcüklerin sızabildiği bir deliğe indirgenirler". Bu kadar varlığını küçülten için doğal olarak ölüm gecikir; yeni kımıltılar, cılız anımsamalar ve arkası gelmeyen cümleler ölümü erteler. Ama "metnin böyle yavaşlamasıyla dağılışının hızlanması" koşut olur. Badiou'ye göre bu dönemde, "ötekiyle olma hali" belirgin bir eylem olur. "Sürüngen bir öznenin" yavaşlığı, "hareket ve dinginlik" oranları ötekinin kendisine yetişmesine izin verir. Beckett kişisiyle beraber "Platon'un *Sofist*'te adlandırdığı en önemli beş türe çok yakınız. Varlık, Aynı, Hareket, Dinginlik ve Öteki." (2016: 26) Tuhaflıkları da bu kadar çok kökensel varlıkla karşı karşıya kalmalarından olabilir.

"Varlığın mekânı"nda bulurlar kendilerini. Ama bir kenarda, "varlığın koyu griliğinden ayrı" başka bir dünyanın imkânı da ortaya çıkar: "Belirsiz bir uzaklıkta, renkli ve hissi bir başka evrenin var olduğu hipotezi söz konusudur." (2016: 62) "Karanlık ile ışık arasındaki mesafeyi" ölçmek mümkün olmadığından, burasının yerini saptamak olanaksızdır. Ancak böyle "bir dünyanın yavaşça inşası" fark edilebilir. Badiou, bu mekânı belirleme çabasını "şiirsel" bulsa da, Beckett, bazen bir düşünürden farksız şekilde, varlığın temaşa edildiği veya nazar ettiği aralığa yerleşir. Buradan bakınca ilksel bir ışığın, sesin konumu ve şiddeti hakkında türlü varsayımlar ortaya koyar. Varlığın "konumlandığı" mekânın, Lao-Tzu gibi "alacakaranlık" olduğuna karar verir. Kendi olaylarıyla burasını arada aydınlatır, ses verir. Burada anlam ve biçimin olmaması bir yana, karanlık ve aydınlık arasında da nitel fark kalmaz. Buraya düşen için nasıl beyin zihnin yerini aldıysa,

nicel ses, ışık veya renk parçalarını ölçen bir duyu aracı da algının yerini alır. Badiou, "her şey sese indirgenir" dese de, ışık ve dokunuş da bu özel duyuların parçasıdır. Aydınlık ve karanlık arasındaki nitel sınırların ortadan kalkması gibi, "sözel curcuna" ile sessizlik de sürekli karışır. Çünkü gevezeliği ketum bir tavırdan ayırt etmek de hazır bir mânâya gönderme yapmadan mümkün olmaz. Badiou sesin aldığı halleri kusursuz dile getirir:

> Ses dermansız kalır, kekeler, tekrarlar ve hiçbir şey uyduramaz. Fakat bu verimsizlik hali de, yorgun ve kesintili bir dilden ilksel bir sessizlik ortaya çıkması için yeterli değildir. (2016: 34)

Badiou, Beckett'ın anlatılarındaki "koyu gri" varlık mekânını, Descartes ve Husserl'in tasarıları ile beraber anlasa da, ilerleyen sayfalarda bu konuda da düzeltme yapar. Böyle indirgemelerin mekânında, "Var olanın anlamı nedir?" gibi bir sorunun yerini, "Geleni nasıl adlandırmalı?" türünden bir başkası alır. Akıldan geçenin ilksel anlamını belirlemek değil de, başa gelen olaya ad vermek daha öncelikli olur. Ama bu yer ve zamanda kendisini bekleyenin arzularına, beklentilerine, niyetlerine, eylemlerine "kayıtsız varlık" bir türlü gelmez. Bu yüzden Beckett anlatıları mutlu (veya mutsuz) bir sona kavuşmadan son bulurlar. Sonla birlikte Godot gelecek, Molloy annesini bulacak, Malone ölecek, Adlandırılamayan sürdürdüğü şey her ne ise ona bir son verecek, Murphy karanlık zihni ile baş başa kalacak, Watt sonsuza kadar mahkûm olduğu döngüyü kıracaktır. Ama ortaya çıkmayan şeyi sabırla beklerler. Badiou, bu sebatkâr kimselere atfen, "düşünce öfkelenir ve yorgun düşer" derken yanılmış görünür. Oysa ad vermek, sıfat yakıştırmak istediği olayın belirtileri kendisinden ayırt edilemez. Anlaşılmaz sesler ve ışıklar böyledir. Badiou, büyük ve belirgin, anlamı ve adı olan bir olay tarifine sahip gibi, bu türden küçük ve arada kalmış hadiseleri tali sayar.

Eylemin kaybolduğu ve Beckett'ın yazdıklarıyla karıştırılabilecek bir başka anlatı türü olarak yeni roman da, öznesiz kalmış nesnelerle barışıktır. Yeni roman metinlerinde de, romantik kahramanın ifade araçlarından, değer yargılarından, yeteneklerinden kurtulmuş ama algılayan ve ölçen bir zihin, şeyler arasındaki duyulur farkları anlatır durur. Oysa Beckett kişisinin etrafını saran nesneler anlaşılmaktan uzaktır. Birçoğu fark edilmeden kalır. Bu yüzden sade bir mekân tasviri, fauna ve flora vardır. İçlerine kapanan kişiler, "nesne karabasanını" da görmezden gelir, şeyleri paranteze alırlar. Beckett romanları, modern anlatıların, yeni roman türünün de ötesine geçerek, olay örgüsünü aradan çıkarır. Roman kişilerinin başına bazı niteliksiz görünen olaylardan başka bir şey gelmez. Çünkü onların olayların seyrini kesintiye uğratacak eylemleri yoktur. Bu yüzden sürekli bir

yineleme, doğal bir çevrime öykünür gibi davranışlar, olayların gidişatına dâhil olmayan, onun ne öznesi ne de nesnesi olan kimselerin halleri vuku bulur. Kararlı fiiller içinde olmasa da, olan biteni sabırla temaşa etmeleri, birer nesne, şey olmaktan kurtarır onları. Ama yinelemeye dayanan, özne olmaktan uzaklaştıran davranışları, gövdelerinde yerleşik makineyi ele verir. Ne nesneleşmeye yatkın bir tipleme ne de özne olabilen birer karakter niteliği kazanırlar. Bu ikisi arasında dalgalanırlar. Çoğu zaman görünmez bir başka varlığa, büyük öteki denilen ruhsal ve bedensel tertibata yakalanır, tutulur ve bu yüzden davranışlarında tutuk olurlar.

Beckett, sıklıkla ne olmadıklarını hatırlattığı bu kişiler için nadiren de olsa ne olduklarını söyler. Örneğin Watt için, "her şeye rağmen bir insandır" diye yazar (2012: 69). Ama Watt'ın zihninde böyle bir insanlık duyumu, kendilik şuuru yoktur. Bu yüzden onun türünden olanlar kendilerine ne olduklarını sormazlar. Cemiyet içinde sebep oldukları uyumsuzlukları da bu yüzden pek dert etmezler. Sadece dâhil oldukları olayların sonuçlarına katlanırlar. Başlarına gelenler onlarda bir kıssadan hisse değeri kazanmaz, onları terbiye etmez. Örneğin şahsiyeti "bir taştan farksız" Watt'ın öğrenmeye direnç göstermesi, sürekli aynı olayların başına gelmesine neden olur. Gene de kendisine ve etrafındaki nesnelere türlü adlar yakıştırma çabasını sürdürür. Ama birçok başka meleke gibi, "canlı bir imgelemden" yoksun olması bunu zorlaştırır. En yakın olması beklenen kendi varlığı da erişilmez bir mesafeye çekilir. Bir taş, kutu ya da küpten farksız, ona dair bir yaşamöyküsü ile sulanmamış, boş gösteren şeklinde bir adı vardır. Bu ada eklenmiş bir benlik, hafıza, muhayyile olmadığında, özel isim olmaktan uzak bir cins adı taşıyıp durur. Watt, böylece belli bir insan türünün üyesi olur; Molloy, Murphy, Malone, Adlandırılamayan, Pim, Sapo, Vladimir veya Estragon gibi.

Nerede ve hangi zamanda olduğu konusunda şüpheleri olan Beckett kişisinin eylemlerini, aralıksız yinelemek gibi tarif etmek de mümkündür: "Sürdürmek deyin buna, sürdürüp durmak deyin. (...) Bulunduğum yerde öylece kaldım." (1997a: 301) Bazı mütevazı fiilleri, aklı, muhayyilesi, hafızası ortadan kalkmış gibi sürdürmeye çalışır. Adlandırılamayan, her ne yapıyorsa "eski bir alışkanlığın dürtüsüyle" sürdürdüğünü söylerken, romantik veya varoluşçu bir mizaçtan ne kaldıysa, onunla var olmaya çalıştığını dile getirir gibidir. Fiilin sahibi ile fiil birbirinden kopmuştur. Ben iyeliği üçüncü bir şahsı, başkasını işaret ediyor gibidir: "Konuşuyorum sanki konuşan ben değilim, kendimden söz ediyor gibiyim, kendimden söz etmiyorum." (1997a: 302)

Beckett kişilerinin eylemlerindeki hız ve sükûn oranlarının, beyin denilen hesap uzvuna başvurduklarında bozulduğu fark edilir. Beynin etkinlik-

leri ve düşünmek bazen karşıt anlamlar edinir. Watt, "usunun hızlı çalıştığı anlar ve düşüncesinin büyük bir ağırlıkla devindiği" zamanları ayırt eder (2012: 109). Zihin daha hızlı çalıştığında, üretimi de nicelik olarak değişir; cevapsız soruların, varsayımların veya olasılıkların sayısı artar. Bu çalışkanlık, karmaşayı artırmaktan başka bir sonuç doğurmaz. Beyin işlevleri bir kenara bırakılırsa, Beckett kişilerinin varoluşlarında belirli bir ritim vardır. Ama romantik karakterlerdeki gibi sürekli bir hızlanmaya, varoluşçulardaki gibi hız yitimine, irtifa kaybına meyletmezler. Oysa romantik ya da varoluşçu, olumlu ya da olumsuz bir istenci hayata geçirir. Bu anlamda gayretli, yerinde duramayan bir romantikle, tembel, bedbaht bir varoluşçu, birbirine karşıt iki tipleme olmayabilir. İstençle davrandıklarından, ivme kazanan romantik ya da kaybeden varoluşçu tipleme için erken, zamansız ölüm kaçınılmaz bir son olur. Oysa bir Beckett kişisi ölmeyi beceremez. Çünkü belirli bir hız ve yavaşlık oranı içinde davranmaları, her ne yapıyor iseler aralıksız sürdürmelerini sağlar. Ölüm bu kararlı ritmin arasına giremez.

Beckett kişileri, kendi hareket ve sükûn oranlarıyla varlığı temaşa ederken, en verimsiz jeolojik katmanlarda gezinir, orada nadiren başka insanlara, hayvanlara ve bitkilere rastlarlar: "Havasız, susuz, ölü dünya. İşte bunlar anılarım. Şurada burada bir kraterin yatağında solmuş bir likenin gölgesi." (1997b: 209) Buralarda yer tutmak, evsizler gibi koşullara aldırmadan yerleşmek, onlardaki yinelemeli, takıntılı hallerin, sürekli sayan, hesap yapan davranışların da kaynağı gibi anlaşılabilir. Buralarda zaman geçirmek için Malone "saymak için sayar". Bir amaç gütmeden hesap yapar; bir ara altmışa böler saydıklarını, sonra tekrar saymaya başlar. Varlığın büyük olayına maruz kalan bu varlık, tespih çeker gibi sayar, mırıldanır. Olay karşısında kendisini ifade etme ihtiyacından uzaklaşır. Karşısındaki yücelikle kendisinden geçmesinden değil, sadece bulunduğu yer ve zamanların ifade etmeye açık, anlamlı ve biçimli şeyler sunmamasındandır. Burada temel yüklemler, kıpırdanmalar dışında bir eylemin olmaması, failin tutuk ve yetersiz olmasından ileri gelmez. Böyle yerler ve zamanlar, onlarda herhangi bir arzuyu, ruh halini ayaklandırmaz; akıl, muhayyile ya da hafıza böyle bir varoluş muhiti içinde tahrik olmaz.

Romantiklerin roman okurunu alıştırdığı şekilde büyük bir iyelikle davranan, her nesneyi, ruh halini, bedensel kabiliyetleri, duyum olanaklarını kendisine mâl eden bir kahramandan farklı olarak Beckett kişileri, tüm bu eklentileri serbest bırakır, onların kendi başına, ayrı iyelikler içinde davranan bireyler olmalarına izin verirler. Bu çevre dostu tavırla beraber, her şey insan için olmaktan kurtulur, tekrar yeryüzündeki yerini arar, yaratır. Hayvanlar, bitkiler, başka insanlar kadar, sesler, ışıklar, renkler de özgürleşir-

ler. Kahramanın ruh haliyle, niyetleriyle biçim almaktan kurtulurlar. Hattâ böylece karşısına geçip, ona eziyet bile etmeye başlayabilirler. Dışarıdaki sesler anlatmaya başlayınca, kendi sesleri kısılır, gevelemeye başlarlar. Bu fısıldamalar, onlardaki "eski bir sesin kırıntıları" olur (2014a: 8). Kendi hikâyesi gibi ortaya çıkan da ondan bağımsızlaşır: "Biri dinliyor başka biri notlar alıyor aynı kişi belki" (2014a: 8). Bir üstkurmaca varlığını duyurur. Bu sırada noktalama, imla kuralları da serbest kalır. Sesler, renkler ve yazılar, kendi yeni kayıt yasalarını belirlemek üzere dağılırlar. Bu sırada adsız kalmış Beckett kişisine duyulur olan, kendi keyfince konuşan, yazan sesler, "ışıldayan varlıklar"dır. Onlar da etrafa dağılmış diğer varlıklar gibi, çoğu zaman tesadüflerin şekil verdiği güzergâhlar izler ve herhangi bir yer ve zamana düşerler. Ama bu sırada başlarına gelen varoluşçu bir düşme değildir. Ne yapacaklarını bilmedikleri özgürlükler, türlü varoluş imkânları ve seçimleri arasına düşmezler. Bir olayın ortasında, kimsenin egemen olamadığı bir varlığın insafına terk edilmiş yerlerde, sözgelimi bir çukurun içinde bulurlar kendilerini. Burada varoluşa biçim veren ilkeler, nedenler, "bilinmeyen, söylenemeyen", adlandırılamayan türdendir.

Hiç için Metinler'in adsız hikâye kişilerinden birisi, bir mağarayı kendisine barınak yapar. Oyuklar, çukurlar, "varoluşsuzluğun" zeminleridir. Varoluş, böyle yarı karanlık yarı açık yerlerden kurtulmakla, düzlüğe varmakla şekillenir. Ara yerlerde, varlık ve var olan ayırımsızca birbirine değer. Sözgelimi adı bazen Pim olan Beckett kişisi, uzandığı yerde "bir santim daha ilerleyince" bir vadiye yuvarlanır. Vadi, Taocu ve Platoncu kozmolojileri birbirine karıştırırsak, üçüncü türden şeylerin aralığıdır. Şekil almayı bekleyen modellerin veya kopyalarına ulaşmak isteyen temel biçimlerin, geçici zaman ve mekânın birleştiği ara yerdir. Bir tarafı Yin, diğeri de Yang yamacı olan iki dağ sırasının arasıdır. Orada her varlığa uyumla şekil veren *ch'i*'nin dengeli ve verimli akışı vardır. Vadiye düşen, reenkarnasyon inancına göre, yeni bir beden ve ruhla tazelenme imkânına kavuşur. Vadi, yaşam ve ölümün ayırımsız olduğu ara yerdir. Kozmos, vadiye düşene biçim verdikçe kaos ondaki mevcut şekilleri, uzuvları alır. Vadide yer ve zaman tutanın içi doldukça bir yandan da boşalır: "Duyularıma yeniden kavuşuyordum. (...) Bu inanılmaz kaosun sıçtım içine." (2014a: 44) İçerisi ve dışarısı arasında cereyan eden bu alışverişler, şekil bulup kaybetme dramı sürerken, beyin en son kalan uzuv olarak işlemeye devam eder, "cebirle ilgili işlemler" yapmayı sürdürür: "Bu yaratık parlak bir zekâya sahip." (71) Sadece beyinle ilgili süreçlere indirgenmiş bu var olan, o kadar uzun ömür sürer ki, tüm insanlığı "en son budalaya kadar" gömer.

Pim adını aldıkça, ara yerde içerisinde kapalı kaldığı varlıktan uzaklaşıp kendi uzuvlarına kavuşan adsız Beckett kişisi, varlığa aracısız eşlik edince,

duyum ve ifadesi arasında bir kısa devre ortaya çıkar: "Ne duyuyorsam onu söylüyorum." (2014a: 69) Bu sırada cılız şekilde ifadesine kavuşan, ne hatırlanan ne muhayyel olan ne de bir çeşit metafor, mecaz veya alegoridir; doğrudan varlığın dile gelmesidir. Bu sebeple onu kimse duymaz, anlamaz. Ama nesne olmaktan biraz geri durup, küçük bir özne olarak Pim adını aldıkça, kendi sesine ve ışığına kavuşmaya başlar, bedeni bazı uzuvlara kavuşur; "yeniden ışıltıları yayan çocukluğunun yeryüzüne" belleği döner; "küllerin griliğinde sönmeye yüz tutan" bir zamanı hatırlar gibi olur (2014a: 33). "Varoluşu biraz daha sürdürmek için" Pim olur ve sonra arkasını getiremez, yeniden adını kaybeder. Ama özne ile nesne arasında bu gidiş ve gelişler ona "acı verir". Acıdan kurtulmanın iki muhtemel yolu da ona uzaktır; ne kararlı bir organizma olabilir ne de ölebilir. Varoluşu sürsün istediğinde, etrafa saçılmış beden parçalarını yeniden kendi bünyesine eklemesi, onlara yeniden ne yapacaklarını öğretmesi gerekir. Ama yeni bir varoluş için yeni kabiliyetler edinmiş bir beden ve ruh yaratmak istediğinde acı çeker. Bu acıya fazla katlanamadığından, birbirine alışmayan beden ve ruh parçaları çok geçmeden tekrar ayrışmaya meyleder.

Beckett, ağız ve anüs ilişkisini tersine çeviren Bataille ve bazı avangart sanatkârlar gibi, ifadenin ayrıcalıklı organlarını tersyüz etmez; anüs ve ağız farksız olur. Ama ağzın romantik zamanlarda olduğu gibi ifadenin ayrıcalıklı organı olduğu, "kendini bir şey sandığı günler" de sona erer. Varoluşçu kahraman için de ağız ayrıcalıklı bir organ değildir. Ama Beckett için konuşmak ve gaz çıkarmak nitel olarak ayrı eylemler sayılamaz. Birbiriyle bağlantısı kalmamış ve bu yüzden sıradüzeni karışmış beden parçalarının kendi özerk fiilleri arasında ayırım yapılamaz. Birbiri arasındaki organik bağların koptuğu uzuvlar, "aylaklıklarını tek başına yaparlar." Bu organların verimi ifade biçimleri de serbest kalır; "kafaya sahip olmayan", "ağızsız bir ses" (1999: 135, 139, 147) işitilir sözgelimi. Ses kendi özerk gövdesine kavuşur: "Ses soluk alıp veriyor." Kendi fiilinin faili olur. "Ölü bir ağzın fermuarı" çekilinceye kadar da "titreşmeye" devam eder. Sesin kendini söylemesi gibi, bedenden ya da ruhtan kopmuş farklı organların eylemleri de kendilerini devindirirler. Bu fiillerin artığı dışkı, sümük, balgam olabileceği gibi, sesler, dualar da olabilir. Beden ve ruhun ifade biçimleri ayırımsızca dağılır. Çok konuşmaktan yorulmuş "yaşlı ağız" türlü artıklar bırakır etrafa. Organlar bir arada veya ayrı ayrı çalışamaz:

> Kollarım yok, ellerim yok, yeğliyorum bunu, dünya kadar yaşlıyım, dünya kadar tiksincim, her yanımı kesmişler, budamışlar, kesik bacaklarım üzerinde ayakta duruyorum, bedenimde biriken çiş, eski dualar, eski dersler, patlatarak öldürecek beni, ruh, us ve iskelet dirsek temasında. (1999: 140)

Beckett kişilerinin içerisine ağır bir yükle düştükleri khöra benzeri yerde, Tanpınar gibi söylersek, "uzuvların sar'ası" başlar. Yeni uzuvların imkânlarını barındıran bu maşeri yer ve zamanda, mevcut beden ve ruh yetileri yok olur. Buraya düşenler, isimlerini, sıfatlarını, yüklemlerini kaybederler. "Kendini ben zanneden" herkes bir anda gözden kaybolur. Mevcut zaman ve yer kipleri mânâsını yitirir. Ama burası "tıka basa zamanla" ve uzamla dolu bir yerdir. Kozmik bir şahsiyet olarak Beckett kişisi, bu sınırsız organlar ve imkânlar âlemine okurunu getirip bırakır. Yaşam ve ölümün olanaksız olduğu aralıkta, berzahta durur, "varoluşun bitecek" gibi olduğu pervazda bekler. Varoluşun bir tarafı varlığa diğeri ise var olana temas eder. Ara yerde duran Beckett kişisi, ifadesiz, kavramsız khöra'ya maruz kalır. Varlığın nazarı altında abes fiiller ifa etmek, "saçmalayıp durmak" dışında oyalanacak bir şeyi yoktur. Bu sırada kendinden başkası gibi söz etmesi de bu nazarın belirtisidir. Kendisini dışarıdan temaşa ediyor gibidir. Hem hiç kimsenin hem de birisinin olduğu aralıkta, "varlığına tanıklık edilemeyen her şeyin tanığına" dönüşür. Yarı uyanık bir rüyada gibi, "başkalarının dünyası" ile kendisininki karışır; "yeni bir ölüm yeni bir uyanışa" ulanır. Bu rüyayı görenin yarısı "olanaksız bir bedendir". Bu ara yer ve zamanda beden ve ruh göçleri yaşanır; kendi uzuvları ile başkalarına ait olanlar değiş tokuş edilir: "Artık yitirmekte olduğum bana verilmiş olan beynim, yüreğim gibi organların, onları yitirir yitirmez bir başkasına ait olacak, çok teşekkür ederim." (1999: 143, 145)

Beckett kişileri, arada farklı metinlerde rastlaştıklarında birbirlerini insan saysalar da, diğerleri onları daha çok anlaşılmaz yaratıklara benzetirler. Bu yüzden sözgelimi bir sokak köpeğinin gündelik yaşamındaki bazı cürümlere maruz kalabilirler. Dayak yediklerinde karşılık vermezler. Ama şiddet ortamından uzak da durmazlar. "Başka bir adaletin sessizliği" içinde hallerine razı beklerler. Bir hayvana, nesneye vurmanın rahatlığını yaratırken, diğer yandan merhamet nesnesi de olurlar: "Giydirdiler beni, para da verdiler." (1999: 65) Romantik ve varoluşçu kahramanlara ait "onurlu" duruş onlar nazarında pek anlaşılmaz ama bir dilenci gibi de görünmezler. Her iki türlüsü de hayata istençle bağlı olma işaretidir. Gündelik dünyayla bir muhasebeleri, borçları ya da alacakları yoktur. Bu yüzden borç alıp vermez ama bağışları da pek müteşekkir kalmadan kabul ederler.

Beckett kişileri, eğer varoluşun derin karanlığında kaybolmadıysalar, acınacak ya da aşağılanacak bir varlık muamelesi görürler. Ama onlar da bazen "aşağılıklığın keyfini çıkarmaktan" geri durmazlar. Bu meczup görünümleri bazen dilenci gibi yardım görmelerini sağlar. Ceplerinde hep birkaç peni, bazı yiyecek kırıntıları bulunur. Arzuları geri çekildiğinden, ceplerindeki onlara uzun süre yeter. *Godot'yu Beklerken*'de Vladimir, "bir

yığın gereksiz şeyler dolu ceplerini karıştırır." (2017: 17) İkisi arasında daha saf olan Estragon, ihtiyaçlarından habersiz olduğundan, Vladimir ceplerini onun yerine de doldurur. Ceplerinde taşıdıkları eşyalar, yiyecekler onlara uzun süre yeter. Çünkü bedensel gereksinimleri nadiren duyarlar. Zihinleriyle baş başa kaldıklarındaysa genellikle abes şeyler düşünürler. Onların zihinsel tecrübeleri bir varoluş sancısı değildir. Ama her durumda, bedenlerini, zihinlerinden ayrı tutacak kadar harçlıkları olmalı, iyi kötü karınları doymalıdır. Gündelik sorumluluklarsa, zihinsel ve bedensel katılımı fazla gerektirmeyecek türde olmalıdır.

Beckett kişileri, romantik bir kahramanın iç ve dış dünyaları fethetmek için başvurduğu akılla, bellekle, duyu organlarıyla, muhayyileyle bağlarını kesmiştir. Varoluşçuysa, bunların hepsini bir yük gibi üzerinde taşır. Ama Beckett kişisi, böyle melekelerin farkında değil gibidir. Âdeta körelmiş ifade araçlarıyla gezinir. Sadece çok temel duyuları, ilkel ifade biçimlerini hayata geçirir. Örneğin hafızası, en temel varlık bilgisi olarak kendi adını bile kayıt altına almamış gibidir: "Birden anımsadım adımı, Molloy'du." (1997: 26) Bu şekilde anlama ve anlatma araçlarından kurtulup hafifleşmiş haldeyken, karşısında biçimler oyunu cereyan eder; belirli bir mânâda konaklamayan basit şekiller, duyu parçaları, khōra gibi "belli belirsiz kımıldayan bu küçük tortu (...) karanlık biçimler (...) birbirine benzemeyen katı, sıvı ve yumuşak nesneler." (1997: 26, 27) Mânâlı şekiller bozuldukça temel biçimler serbest kalır. Bu sayede "çürümenin dinginliğinde" yer değiştirir, kaba mevcudiyet içinde gezinirler. Romantiklerin tesadüf ettikleri anlamlar veya varoluşçuların anlamsızlıkları ötesinde, anlam ile bağını koparmış biçimlere rast gelirler. Mânâsız biçimler âleminde, "yapmakta sakınca duymadıkları davranışların sayısı artar." (1997: 28) Çünkü abes ya da muteber davranış ayırımları ortadan kalkar.

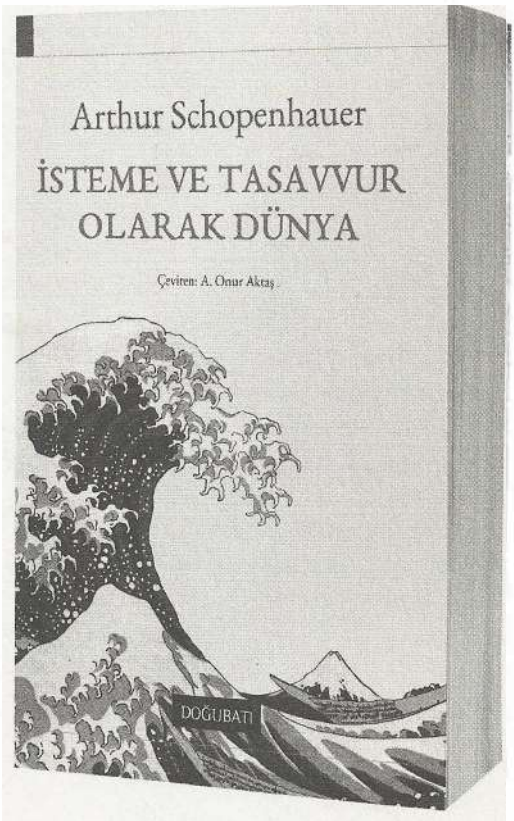
"Bedensel rahatlıkları" da buradan ileri gelir. Saf bir var olma çabasıdır onlarınki. Ruhsal ve bedensel yetilerinin sınırlı olması ve koordinasyon noksanlığı da bunu gerektirir zaten. Farklı eylemleri bir arada yapamazlar: "Düşünmek için durdum. Bisiklet sürerken düşünmek güç oluyor benim için. Bisiklet sürerken düşünmeye çalıştığımda dengemi yitiriyor ve düşüyorum." (1997: 30) Demans hastası gibi, zihinsel, bedensel melekelerini kaybetmişlerdir. Ama "bunamış" yaşlılar sayılamazlar. İradeleri çözüldüğünden karmaşık kabiliyetler sergileyemezler. İrade noksanlığı, ifadesizliğe neden olur: "Nasıl desem, bilmiyorum. Söylemek istememek, söylemek istediğini bilmemek, ne söylemek istediğini bilmeye gücü yetmemek." (1997: 31) Yapamadıkları için istemez, istemedikleri için yapamazlar. Romantik kahraman, ister ve yapar; varoluşçu, istemez ama yapabilir; Beckett kişisi, hem yapamaz hem de yapmayı istemez. Başka bir dünyanın

dağınık imkânları içinde gezinse de, o zaman ve yer parçasını kendisine göre düzenleme kararı, ısrarı, tutkusu, istencinden yoksundur. Bazı seslerin, renklerin, ışığın ve şekilsiz nesnelerin duyumundan fazlasını yapamadan sırt üstü uzanır. Hattâ bu izlenimlere edilgen şekilde açık olmak bile bazen yorucu olabilir. Şeylerin farklı şekillerde birbirine eklenip çıkartıldığı böyle bir dünyanın eşiğine kadar gelir, içeri göz atar ve sonrasını getirmez. Yazar da onlarla duygudaş bir şekilde, çok az şeye mecali kalmış bir anlatıcı gibi, gizemli olay örgülerinden, karakterlerin ruh hallerinden ve tahlillerden, satırbaşlarından, noktalama işaretlerinden, türlü dilbilgisi yasalarından uzak, sere serpe bir anlatı ortaya koyar; biteviye, kesintisiz bir söz akışı, olaysız, eylemsiz devam eder.

Romantik veya varoluşçu roman kişileri ölmeyi "becerirler". Ölüm, onların mizacını, talihini bütünler. Eylemlerinin doğal devamıdır; bir kesinti değildir. Beckett kişisi ise, herhangi türden bir istenç ile bağlarını koparmış, biteviye tekrar eden bir tertibata tutulmuş gibidir. Ölümün kenarında durmak, ne yaşamın ne de ölümün tarafına düşmemek, onlara tüm farkların silindiği yer ve zamanlar açar. İyinin ve kötünün ötesinde yüzeylerde durduklarından, "ne güzel ne de çirkin" bir hikâyeleri vardır. Khöra türünden bir varlık içinde olmaları, "biçim ve söze indirgenemeyen şeylere" "telaşsız" şekilde karışmalarını kolaylaştırır. Sözgelimi böyle bir tecrübenin uzamında, kadını erkekten ayırt etmek zordur. Çünkü bu tür tasnifleri yapmaya imkân verecek türden işlek bir beden ve zihin ortada yoktur: "Şu anda aklın üzerimde pek etkisi bulunmuyor." (1997b: 188) Ama ölümün kenarında olan Malone için, sınıflandıran, ayırt eden yetilerin kaybolması, arzu akışını serbest bırakır: "Son birkaç gündür her şeyde bir çekicilik buluyorum." (1997b: 189) Bu sırada arzunun nesnesi de öznesi gibi serbest kalır; yeni biçim ve muhtevalar için başkalarıyla bir araya gelebilir.

Malone, ölüme yattığı odasında, ne bedeniyle ve içgüdüleriyle yaşar ne de şuurun idaresi altındadır: "Bedenime yerine getiremeyeceğini bildiğim o eski buyrukları vereceğim, tükenmiş bilincime yöneleceğim, ölüm öncesi son anlarımı daha iyi yaşamak için berbat edeceğim bu anları." (1997b: 196) Beden ya da şuur, eğer bu adamlara şekil vermiyorsa, neyin hükmü altındadırlar? Beden veya ruhlarını işe koşarken, örneğin bir romantik gibi güç istenciyle ya da varoluşçu gibi doldurulması gereken bir boşluğun, özgürlüğün duyusuyla var olmazlar. Romantik ve varoluşçu fiillerin kaynağı, sorumluluğu, ferdi seçimlerde aransa da, Beckett kişileri, eylemlerini kendilerine borçlu değillerdir. Varlığın veya hiçliğin neden olduğu türlü olaylara maruz kalırlar. Bu olaylar karşısında hazırlıklı değillerdir. Bu yüzden hadiselere, hazır bir beden dili, ifade biçimi, ruhsal bağışıklık ile cevap veremezler. Nerede nasıl davranacaklarını bilemezler.

Örneğin Watt, uygun davranışı kestirmek için etrafındaki insanları gözler. Gülümsemek istediğinde "yalnızca dişlerini sıkmaktan" fazlasını yapamaz. Bu şekilde gülümsediği bir hamal kendisine söver. Yüzünde çizgilerden yoksun olduğundan, jest ve mimiklerini de kullanamaz. Sureti çok derinlere gömülüdür. Yüzü ve kaba etleri arasında fark yoktur. Bu yüzden gülümsemesi "osuruğa benzer" (2012: 25). Ama gülümsemek yorucu olduğundan, tekrar o yumurta gibi içkinliğe, çizgisiz bedene döner; ifadesi kaybolur. Bu durumda "bedenin çeşitli parçaları birbirlerine karşı çok kardeşçe bir tutum içerisine girer." (2012: 30) Ama alerjik bir bünyeye, gururlu bir kendilik duygusuna sahip olmamalarından, böyle olaylar birer engel, düş kırıklığı, umutsuzluk gibi tecrübe edilmez. Sanki başka bir dünyanın sakini gibi, birçoğu kendi hilafına cereyan eden, kimi zaman eziyet gördükleri olaylara kayıtsız kalabilirler. Çünkü bir romantik ya da varoluşçu karakteri, trajik bir çekişmeye, ölümü göze alabileceği bir çatışmaya ya da gözüpekliğe sürükleyebilecek koşullar onların kenarından geçer. Olaylardan kaçmazlar ama ona türlü eylemler yoluyla karşılık da vermez, direnmezler.



İSTEME VE TASAVVUR OLARAK DÜNYA

Arthur Schopenhauer

Çeviren: A. Onur Aktaş
Felsefe
746 Sayfa
Mayıs 2020
ISBN: 978-625-7030-13-7

Schopenhauer'ın Einstein'dan Schrödinger'e, Nietzsche'den Wittgenstein'a, Wagner'den Mahler'e, Tolstoy'dan Beckett'a günümüz kültür dünyasını şekillendiren pek çok kişiyi etkileyen ve felsefe tarihinin başyapıtlarından biri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'sı, birinci basımının ardından iki yüzyıl sonra nihayet ilk kez tam metin çevirisiyle Türkçede yeniden doğuyor.

Görkemli bir manzaraya şahit olmak için insanın tırmanmayı göze aldığı yücelikler vardır. Bu yolculukta yükseklere çıktıkça havanın gitgide daha ince bir hal alarak keskinleşip serinlemesi kişiyi canlandırır ve manzara da ona yavaş yavaş açılmaya başlar. Artık aşağılarda kalan çarşı pazarların ve hesap çıkarların dünyasının gürültüsü buraya ulaşamaz; zirvede ise –sükûnet, huzur ve anlayışı da beraberinde getiren– tanrısal bir gözden manzaraya şahit olunur. Schopenhauer felsefesinin merkezindeki *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'yı okumak da aynen bu şekilde dört ara aşamalı bir tırmanış güzergâhında olmak gibidir. Her adımda dünyayı deneyimin ve bilimin nesnesi olarak idrak ediş, aklın başarabileceklerinin sınırları, beden ve dünya bağı, dünyaya arzu temelli bağların sanatta ve varlığa bütüncül bakış yoluyla çözülme imkânı açılır ve kitabın şahikasına da son cümleye varmakla ulaşılır.

Tüm bunların yanında Kant felsefesinin tamamının en kapsamlı eleştirisi de mevcuttur.

A. Onur Aktaş, not düştüğü açıklamalarıyla ve çeviride seçtiği her kavram için hesap verişiyle okuru Schopenhauer'ın gerçek felsefesiyle buluşturmaktadır.

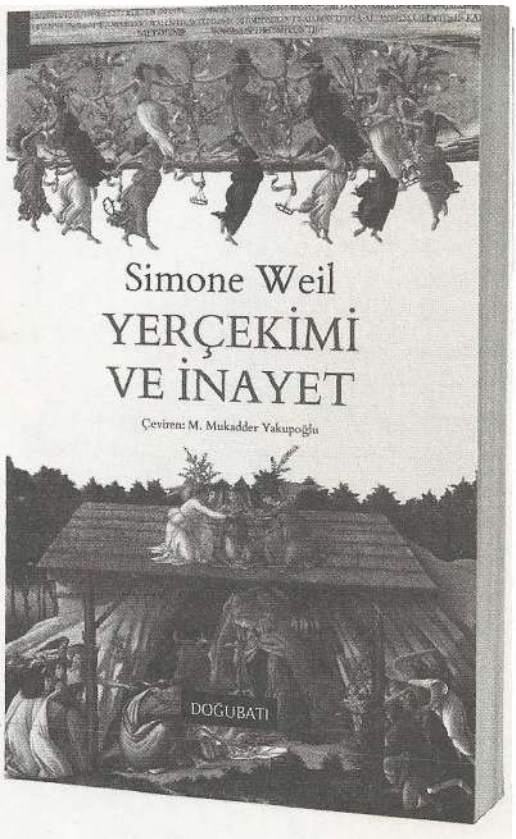


DÜNYANIN ANLAMSIZLIĞI ÜZERİNE
Francesco Petrarca

Çeviren: Timur Guda
Felsefe
165 Sayfa
Kasım 2018
ISBN: 978-605-2133-48-4

Francesco Petrarca bir seyahati esnasında elinden hiç düşürmediği Aziz Augustinus'un *İtiraflar* kitabının bir sayfasını rastgele açtığında okuduğu cümleden çok etkilenir: "*Et erunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos*" (... ve insanlar dağların yüksekliğini, denizlerin dev dalgalarını, nehirlerin geniş yataklarını, okyanusların enginliğini, hattâ yıldızların yörüngelerini hayranlıkla izlerler, lâkin kendilerini ihmal ederler...)

Yapıt, Petrarca ile Aziz Augustinus'un Hakikat huzurundaki üç konuşmasından oluşan otobiyografik bir incelemedir. Petrarca bu yapıtta, dünya işlerinde kendinden başka bir şey düşünmeyen ve yanlışlar yapan insanın bile Tanrı'ya ulaşabileceği umudunu dile getirir. Böylece manevi "sorun"unu kendine özgü bir bakış açısıyla, hümanist din ve ahlâk anlayışı içinde bir çözüme ulaştırmıştır.



YERÇEKİMİ VE İNAYET

Simone Weil

Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu
Felsefe
207 Sayfa
Şubat 2019
ISBN: 978-605-2133-72-9

Albert Camus "zamanımızın tek büyük ruhu" olarak selâmlar Simone Weil'i. Birçok sadık Weil okurunun söylediği gibi, zamanın tek büyük yüreği ve saf ışığı... İnsanın sefaletini ve düşkırıklığını Pascal'dan sonra dile getiren belki en derin seslerden biridir Simone Weil. Onda düşüncenin kendisi hiçbir zırha bürünmez, tam anlamıyla duru ve çıplaktır. Yalnızca içsel arınma arzusu taşır. Yüce alçakgönüllülükle dökülür her şey.. Weil'deki cümleler ruh için doğaüstüne taşınan bir besindir ve âdeta gnostiklerin 'seçilmiş' yazgısında erir. Bir yönüyle umut kırıcı ve zor bir mesafedir bu. Anlamak ve anlaşılmak için hakiki bir tinselliğe gereksinim vardır. Gene de inayeti dilemek yerçekimi yasasına aykırı bir fiili içermez ve bizi tüm hayalî kahramanlıklardan, sözde dindarlıktan ve dünyevî ödüllerden kurtarır. Sonuçta, insan saf ışıktan beslenmeyi bilmiyorsa eğer, tüm yanlışlıklar birbirine denk düşmeyecek midir?

Simone Weil tüm dehasını küçümseyerek yazmıştır. Tanrı, aşk, zaman, hiçlik, ben, bağlılık, boşluk, güç, acı vb. kavramları sıra dışı bir yaşam deneyimiyle açımlar. Her birinde lütfun güzelliğini ama o ölçüde de tehlikeyi ve sürekli düşüşü göstererek...

Yerçekimi ve İnayet, Weil'in düşüncelerini yansıtan en önemli kitabıdır.

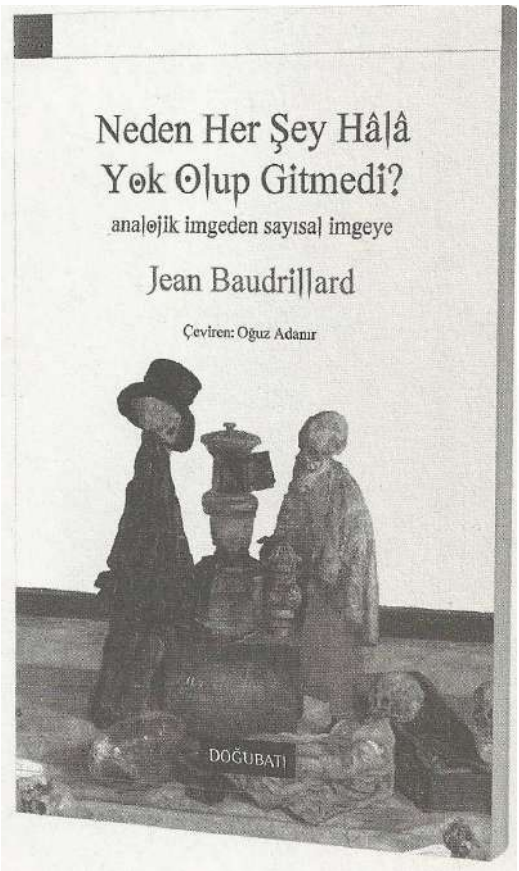


KEŞKE HİÇ OLMASAYDIK
Varolmanın Kötülüğü
David Benatar

Çeviren: Cansu Özge Özmen
Felsefe
258 Sayfa
Kasım 2018
ISBN: 978-605-2133-50-7

Dünyaya gelme bahtsızlığı büyük bir kötülük ve telafisi mümkün olmayan bir zararı içinde taşır. Bunu felsefenin şimdiye kadar kulaklara hoş gelen, yürekleri teselli eden tatlı ve melankolik sesiyle değil, son derece katı ve mantıki bir dille savunur kitabın yazarı David Benatar. Ve iflah olmaz iyimserlere fena sürprizleri vardır. Çünkü bütün hayatlar göründüğünden çok daha fazla acı bir tecrübeye sahiptir. Sürekli yükseltilmeye çalışılan mutluluk, zevk ve keyif standartları gerçek rakamlara döküldüğünde derin bir içsel sefaleti ve mutsuzluğu gizler. Yeryüzüne adım atmış olmakla insan esasen çekmeyeceği ıstıraplara gebe kalmıştır. Bu yüzden gelecek adına ideal nüfus "sıfır" olmalıdır ve mesken tutulan bu dünya yaşamak, hayal kurmak ve temelinde çocuk yapmak için ideal bir yer değildir.

"*Sonunda Eyüp ağzını açtı ve doğduğu güne lanet edip şöyle dedi: Doğduğum gün yok olsun, 'Bir oğul doğdu' denen gece yok olsun. Karanlığa bürünsün o gün… zifiri karanlık yutsun o geceyi… Çünkü… anamın rahminin kapılarını üstüme kapamadı. Neden doğarken ölmedim, rahimden çıkarken son soluğumu vermedim?*"



NEDEN HER ŞEY HÂLÂ YOK OLUP GİTMEDİ?

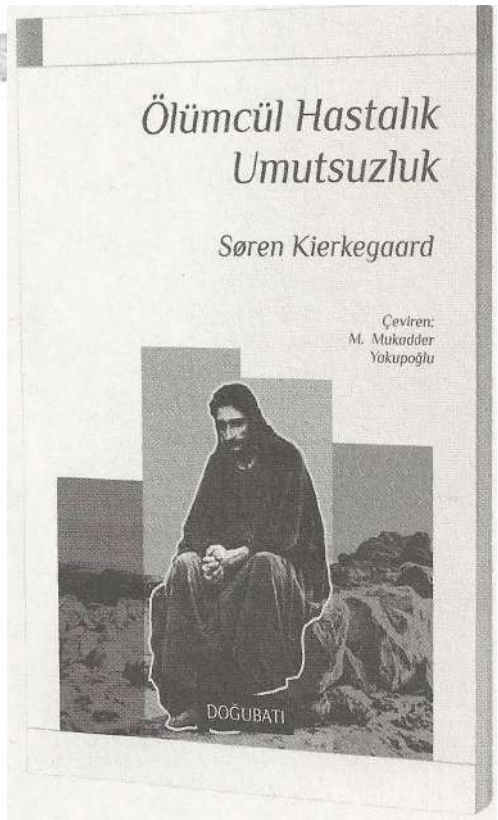
Jean Baudrillard

Çeviren: Oğuz Adanır
Sosyoloji
46 Sayfa
Aralık 2019
ISBN: 978-605-2133-84-2

Hiçlik bir yok edilme biçimi, tükenme, insanın ortadan kaybolma sanatıdır. İnsanın nesnelerle kurduğu çarpık ilişkiyi, teknolojide ve en çok da fotoğraf aracılığıyla somutlaştırır Baudrillard.

"İmgenin ayarı tamamıyla bozulmuştur. Fotoğraf, her şeyin fraktal ve mikroskobik boyutlarda görüntülenmeyi şart koştuğu, ne olursa olsun görülebilmeyi sağlayan bir teknoloji çılgınlığıyla her şeyi olağanüstü ayrıntılı bir şekilde sunarak yok edebilen bir şeye benzemektedir. Burada fotoğraf artık biçim oyunlarıyla fotoğraf olma özelliğini yitiren bir şeyden çok, *tıpkı değişik ağlar içinde zihinsel bir şekilde eriyip gidebilen* ve artık tamamıyla bir hayalete dönüşebilen birey gibi, dünya da kendine ait bir imgeden diğerine kendiliğinden sıçranmasını sağladığı otomatik bir yer değiştirme işlemine benzemektedir."

Zamandan söz ettiğim sırada onun varlığını hissedemiyorum.
Bir yerden söz ettiğim sırada o yer ortadan kaybolup gitmiş oluyor.
Bir insandan söz ettiğim sırada o insan ölmüş oluyor.
Zamandan söz ettiğim sırada akıp geçmiş oluyor.



ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK

Søren Kierkegaard

Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu
Felsefe
144 Sayfa
2004
ISBN: 978-975-8717-06-4

Søren Kierkegaard; şu Danimarkalı filozof, varoluşçuluğun babası... Kierkegaard'a göre umutsuzluk evrenseldir, çünkü insan sonluluktan sonsuzluğa geçişi umutsuzluk yoluyla gerçekleştirir. Umutsuzluk kaçınılmazdır, onu bir an olsun yabana atamayız. Benliğin iflah olmaz hastalıklarına karşılık umut üzerine topyekûn iyimser bir felsefe geliştirmek ruhumuza yapılabilecek en ağır saldırılardan biridir. Bir mustarip kötü bir teselliyle avutulabilir mi? Umut üzerine gerekli-gereksiz sarfedilen sözler ölümcül bir hastanın yanında yapılan gaflara benzeyecektir ve pek az teskin edicidir! Oysa umudunu sonuna kadar tüketmiş bir ruh hali gerçeği kavramak adına daha doğru bir adım atmış olur. Umutsuzluk kaçınılmazdır, insanın karşıtların bir sentezi olmasının, daha doğrusu diyalektik bir varlık oluşunun gereğidir. Sonlu varlığı ile sonsuz varlığı arasına sıkışan insan "kendi olma" sürecini umutsuzluk içinde yaşar.

Kierkegaard için umutsuzluk ölümcül hastalıktır. "Bu hastalıktan ölünmesinden veya bu hastalığın fiziksel ölümle sona ermesinden çok, bu hastalığın işkencesi, can çekişen ama ölemeden ölümle savaşan kişi gibi ölememektedir, sürekli bir can çekişme hali içindedir." "Ölümcül hastalık dar anlamda kendisinden sonra hiçbir şey bırakmadan ölüme giden bir hastalık demektir. Ve umutsuzluk budur." Umutsuzluğun özü yaşamın hiçbir şey olmamasıdır.

DOĞUBATI

Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I
20. Oryantalizm - II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - I
29. İdeolojiler - II
30. İdeolojiler - III
31. İdeolojiler - IV
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi
59. Türk Sosyalizminin Eleştirisi
60. Işık Doğudan Yükselir - I
61. Işık Doğudan Yükselir - II
62. Önce "Müzik" Vardı
63. Toplumsal Cinsiyet - I
64. Toplumsal Cinsiyet - II
65. Marjinal Sohbetler - I
66. Marjinal Sohbetler - II
67. Şehir Yazıları - I
68. Şehir Yazıları - II
69. Kitle ve İktidar
70. Kötülük Şarkıları
71. Mit ve Masallar
72. Sinema Tutkusu - I
73. Sinema Tutkusu - II
74. Sinema Tutkusu - III
75. Sinema Tutkusu - IV
76. Rüyalar
77. Hınç
78. Devrimler - I
79. Devrimler - II
80. Distopya
81. Küresel Şiddet
82. Faunaya Ağıt: Hayvan
83. Floraya Ağıt: Doğa
84. Boş ve Batıl İnançlar
85. Lâle Devri
86. Dijital Çağ
87. Çeviri - I
88. Çeviri - II
89. Balkanlar - I
90. Balkanlar - II
91. Balkanlar - III



GİRİŞ
Hasan Bülent Kahraman
Varoluşçuluğun Türkiye Serüveni: Huzursuzluğun Varoluşçuluğu Varoluşçuluğun Huzursuzluğu

U/MUTSUZLUK: KIERKEGAARD
Yasemin Akış Yaman
Benliğin Ölümcül Hastalığı: Umutsuzluk

Søren Kierkegaard
En Mutsuz Olan Συμπαρανεκρωμενοι için Coşkulu Bir Konuşma Cuma Toplantılarında Sonuç Söylevi

"İNSAN ÖZGÜRLÜĞE MAHKÛMDUR": JEAN-PAUL SARTRE
Senem Kurtar
"*Özgürlük Tanrı Olma Arzusudur!*" Jean-Paul Sartre'ın *Mutlak* ve *Radikal* Mücadelesi

Ata Devrim
Sartre'ın Varoluşçuluk Felsefesinin Eleştirisi

Hilmi Yavuz
Sartre ve 'Kün' Emri [Varlık'ın Öz'den Önce Gelişi'nin Eş'ârî ve Mutezile Kelâmına Göre Yeniden İnşası Üzerine Notlar]

HANGİ TAŞI KALDIRSAN
Cem Yavuz
Özgüvarlık ile Panánekomodin¡

JASPERS
H. Haluk Erdem
Karl Jaspers ve "Mümkün Varoluş"un Felsefesi

"ÖZ" VE "VAROLUŞ"
Necati Erbil Ertürk
Düşman Kardeşler: Bilim ve Varoluşçuluk Neden ve Nasıl Birbirlerine İhtiyaç Duyarlar?

Kadir Pektezel
Varoluşsal İzdüşümün İmkân Perspektifi

VAROLUŞÇU PSİKOTERAPİ
Ferhat Jak İçöz
Felsefeden Seans Odasına, Oradan da Hayata: Bir Varoluşçuluk Öyküsü

EDEBİYAT
Pınar Aka
Baudelaire ve Şiirin Varoluş Biçimleri

Özgür Taburoğlu
Beckett Anlatılarında Varoluş Sorunları

ISSN 1303-72420-0