DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 23 | SAYI: 93 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2020 | ISSN: 1303-7242



VAROLUŞÇULUK - II

DOĞUBATI

İÇİNDEKİLER

VAROLUŞÇULUK - II

Taşkın Takış 9
Kendini Aldatmak
Proust ve Sartre'da
Var Olma Deneyimleri

Kemal Bakır 25
Nikolay A. Berdyaev ve
Varoluşsal Felsefi Antropoloji

Ali Osman Gündoğan 47
Camus, Varoluşçuluk ve Felsefe

Hüseyin Aydoğdu 67
Dünyanın Teninden Politik
Bedene: Merleau-Ponty'nin
Politik Ontolojisi

Cansu Özge Özmen 95
Nascituri Te Salutant

Osman Fırat Baş 111
Witold Gombrowicz'in
Varoluşçuluk Eleştirisi

Hasret Ertürk 121
Camus'de Ölüm ve İntihar

Mustafa Turan 133
Bütüncül Bir Filozof Olarak
Paul Tillich'in Din Felsefesi ve
Varoluşçu Tanrı Anlayışı veya
Modern Dönemde
Ölen Tanrı'yı Aramak

Hazel E. Barnes 153
Sartre'ın Ontolojisi: Varlığın
Açığa Çıkarılması ve
Varlığa Anlam Verilmesi

M. Hanifi Macit 177
Varoluş Felsefesi, Jean-Paul Sartre
ve Tarih Üzerine

Metin Bal 195
"İyi Bir Kimse Nasıl Olunur?"
Sorusuna Sartre'ın Hümanist
Ateist Varoluşçu *Şeytan ve*
Yüce Tanrı Oyunu Bağlamında
Felsefi Bir Cevap Girişimi

Mehmet Türkan 223
Sartre'da Özgürlüğün Temeli
Olarak Varoluşsal Ontoloji

KENDİNİ ALDATMAK

PROUST VE SARTRE'DA VAR OLMA DENEYİMLERİ

Taşkın Takış

Marcel Proust'un derin bir hafıza yolculuğuna çıktığı *Kayıp Zamanın İzinde* romanında, dönemin yüksek ve soylu çevreleri bu uzun yolculukta yazara eşlik eder. Yapıtta benliğin dile gelişi geniş bir çevre ile bütünlük kazanır. Anlatıcıyla birlikte çevrenin bakış açısına hassasiyetle nüfuz edilir. Eserin birçok sayfasına Güzel Döneme (*La Belle Époque*) tanıklık eden Paris'in aristokrat ve burjuva ailelerinin yaşam tarzı, alışkanlıkları, zevk ve beğenileri sinmiştir. Seçkin muhitlere dair yapılan gözlemler ciddi bir hacim tutar. Çocukluğun hassas zamanları kabuğundan sıyrılarak, farklı renk ve tonlardan oluşan, lüks ve rahatlığın sayısız seçim ve imkânını barındıran üst tabakanın özel vakitlerine ayarlanmış gibidir. Akşam yemekleri, çay saatleri, mutat ziyaretler, haftalık buluşma ve sohbetler birbirini takip eder. Sanatçı ve yazarlar davet edilir, elçiler, prens ve prensesler, diplomat ve hekimler bir araya gelir, ışıltılı ortamlarda sıradışı yetenek ve ilginç şahsiyetler belirir. Her bir tanıdık sima farklı dünyaların temsilcisidir. Erken yaşlarda deneyimlenen küçük bir ânın benlikte devasa bir yer kaplaması gibi, bu yaşlarda kurulan ilk yakınlıklar da sonsuz bir zaman ve mekân algısını yakalarcasına farklı perspektiflere açılır. Proust da çocukluğunun küçük dünyasında Berma'nın piyesinden ilk defa duyduğu bir ayrılık tiradını uzun süre tekrar edecek, besteci Vinteuil'ün sonatındaki minör bir parçanın (*cümlecik*) izini roman boyunca sürecek; doğanın olağanüstü şiirsel görünen anlarını yakalayan ressam Elstir'in sanatına tutkuyla bağlı

kalacaktır. Öte taraftan anlatıcı, aile dostu Swann'ın aşklarında, yıllar sonra kendi mutsuz aşklarının yansımasını görecek, bu kibar beyefendinin etkisi altında kalıp belki de onun sayesinde karakterler üzerinde derinlemesine tahlil yapabilme yeteneğini öğrenecektir.

Bir yazarın gelişimine, yüksek değerlerle tanışmasına, çevresindekilerle birlikte beğenilerinin incelmesine son derece elverişli bir ortam söz konusudur. İzi sürülen ve ideal kılınan edebî, estetik malzemeler çevrenin etkisiyle doğal bir sürecin akışına uygun olarak yapıtı doğrudan beslemektedir. Kuşkusuz *Kayıp Zamanın İzinde* Paris sosyetesinin övüldüğü ve yüceltildiği bir roman değildir. Aksine bu tabakaya mensup kişiler sayfalar ilerledikçe statü ve mevkilerinden bağımsızlaşır ve kendi yalın hallerine dönerler. Proust açık bir yargıda bulunmaktan özenle kaçınır ve daima iz sürmeyi tercih eder. Zira çevresindeki karakterler alışılmış iyi ve kötü kalıplarına sığmamakta, kendine özgü ahlâk yasalarını oluşturmaktadırlar. Onları en iyi bulacağımız yer ortalama bir ahlâk dünyası değil kendi aşırılık ve eğilimlerinin gömülü bulundukları benlik dünyalarıdır. Öncelikli olarak her bir karakter geniş bir zaman düzlemine yerleştirilmiştir. Proust'un imgesini anımsayacak olursak bedenler mekânda kısıtlı bir yer kaplarlar, oysa bedenlerin sayısız günden oluşan dev varlıklara benzemesi daha çok şaşırılması gereken mucizevi bir durumdur. Bu hayalî geometride belli bir zaman çizgisi takip edilerek her bir yükseliş ve düşüş konumlandırılır. Ve zamanın nasıl idrak edildiği meselesi üzerinden nihai anlamlarına kavuşurlar. Böylesi bir kurguda zamandaki değişime, zamanla birlikte karakterlerin nasıl değiştiğine dikkat etmek gerekecektir. En sıradan görünen davranışlarda bile zihnin zamanla kurduğu ilişkiler geçerlik kazanır. Sözgelimi, kişilerin buluşma anları herhangi bir tesadüfün parçası olmayıp tıpkı bir resimden yansıyan mutlaklığı içermekte, belli zaman aralıklarına sabitlenmektedirler. Vakalar sıradan olsa bile, vücuttaki tüm sinirleri uyarırcasına bir ayağın uyuşukluğundan uykuların bölünüşündeki korkulara varıncaya dek hemen her şey olağanüstü bir üsluba kavuşmaktadır. Bu kâh "mutfağın Michelangelo"su aşçı Françoise'ın hazırladığı yemeklerde kâh hizmetkârın temkinli adımlarında ve davranışlarında görülebilir. Karakterler tasvir edilirken ısrarla saf ve maddedışı hakikatlere dönülür. Platon'un idealarındaki gibi en basit gerçekliklerde öncelikli olarak duyularımız devreye girmez, tam tersine bizdeki kavramların sahip olduğu derinlik ölçüsünde dış dünyayı görür, hisseder ve tat alırız. Kavramlar duyulardan önce gelir. İdealaların gözünden bakıldığında mutlak kılınan değerlerin yanında, sayısız boşluk, tutarsızlık ve ruhsal gelgitler aynı berrak mercekten seyredilir.

Büyük bir anlatıyı temsil eden romanlar kaçınılmaz olarak dikkati başlangıç ile son arasındaki yükseliş ve düşüşlerde toplayacaktır. Yazarın dün-

yada var olma deneyimi büyük önem arz eder. *Kayıp Zamanın İzinde* de önceki ve sonraki yaşamlar arasındaki uçurumlar farklı zaman dilimleri kat edilerek okura yansıtılır. Mensup olduğu sınıfın üstünlüğüne inanan, doğuştan birtakım ayrıcalıklara sahip, eğitimli ve zengin çevreler güçlü görünümlerinin yanında ne kadar ketum davransalar da zafiyetlerini gizleyemezler. Skandallar ardı ardına patlak verir. Yaşamlarında somut ve bilinçli bir ilerleme kadar iradedışı kuvvetlerin de yadsınamaz bir rolü vardır. Arzu ve isteklerinin tatminsizliği her defasında onlara başka sürprizler hazırlayacaktır. Asla başladıkları yerde bulamazlar kendilerini. Başlangıçtaki heyecan ve hevesten çok uzak bir yere savrulmuşlardır. Sanki belli bir safhadan sonra iradeleri kontrol altına alamadıkları güçlerin eline teslim edilmiştir. Nasıl ki tabiatta var olan değişim ağır adımlarla ilerler ve çıplak gözle fark edilmezse, büyük harflerle yazılan Zaman da tabiattaki ritme benzer ölçüde, nesnel zamanın kurallarına uygun olarak herkese eşit pay dağıtırken içsel zamanın ölçütleriyle hesaplandığında bu kişileri bambaşka boyutlara sürüklemiştir. İçsel zaman tasavvurunda benlik sabit noktalarını yitirmekte ve gerçeklik algısı olaylar karşısında değişmektedir. Bir sınıfın daha çok aşırılıklarla yüklü tuhaf ve anlaşılmaz görünen davranışlarında onlara ait gerçekliğin sürekli yer değiştiren bu algısı yatmaktadır. İçsel zaman kategorisi, üzerinde herkesin hemfikir olabileceği apaçık bir kural ve sözleşmeye taraf olmamaktadır. İç ve dış dünyaları eşitleyecek ortak bir zemin oluşmamıştır; neticede insan gerçekliği risk almaya, bu yüzden belirsizliğini sürdürmeye mahkûmdur.

Proust'a göre hükmedici güç yalnızca Zamandır, hakkımızda karar veren mercii odur. Proust'un anlatımında zaman şahsiyet kazanır; kendisinden medet umulan kocaman bir deve dönüşür ama çoğunlukla o da acımasız bir cellât gibi davranır. Yazgının sıklıkla gösterdiği bir cilve olarak önemsenmeyen, ufak tefek kabul edilen hatalarda bile Zaman, karar vermekte, o an hükmünü icra etmekte hiç de aceleci davranmaz. Oyununu sessizce oynamaya devam eder. Benlikte daha büyük gediklerin açılmasını, yanlışların birikmesini bekler. Küçük adımlarla ilerleyen bir hatanın, bir vehmin, bir korkunun kurbanı olduğumuzu ancak yıllar sonra anlarız. Zaman soyut bir mefhum değildir, alışkanlıklarımızla sıkı sıkıya örülmüştür.

Kendini aldatma bahsinde Proust alışkanlıkları üst sıraya yerleştirir; düşünürken, hayal kurarken, umut beslerken alışkanlıkların bizi uyuşturan o tatlı zehrine mütemadiyen işaret eder. Bu bazen zihinsel bir tembellik, bazen dizginlenemeyen bir arzu ve hırs, bazen de kendini tamamıyla yadsımaya yönelik içi boş bir gurur olabilir. Mekanik bir zaman hesaplamasından hareket ederek alışkanlıklarımızın günah ve sevap cetvelini çıkarmak mümkün müdür? İnsanı esir eden alışkanlıklar içsel zamana kökten kazılı

olduğundan ancak içeriden dışarıya doğru bir değişiklik ve hamle yaparak bu soruya bir yanıt aranabilir. Cesaret bulduğumuz bazı anlarda esir edici alışkanlıkları topyekûn değiştirme iradesini ortaya koymak, işte asıl tatmin duygusunu insana bu verebilir ve amansız bir düşmana karşı değil de yalnızca zamana karşı gerçek bir devrim yapılabileceğini gösterir. Tıpkı tabiat kanunlarında olduğu gibi, dışarıdan gözlemlendiğinde belli bir sebep-sonuç silsilesini izleyen ve taraf gütmeyen gündelik olayların akışı "içsel zaman"ın diline çevrildiğinde kişide hangi yöne gidileceği bilinmeyen muazzam bir mesafe duygusu uyandırır. Bu sebeple Proust'un tüm dikkati dış hadiselerden ziyade içsel zamanın altüst edici değişim ve hamlelerine yöneliktir.

Yazarın çocuklukta hayranlık beslediği kişilerin ilk planda saf ve mutlak halleriyle belirdiğini yukarıda zikretmiştik. Sonrasında ise bambaşka bir çehreye bürünürler. İlk karşılaşmalarda yazar sezgilerine güvenir. Ancak sezgilerin tecrübenin süzgecinden geçmesi için daha uzun bir süreye ihtiyaç vardır. Herkes belli bir gözlemleme sürecinin içinden geçer. İnsan sarraflığı doğuştan edinilmez. Tüm insanlar dışarıya karşı, yani ötekine karşı ister istemez bir "savunma" halindedirler. Bu kendini saklamanın bir yolu olarak da düşünülebilir. Gerçek amaç ve yönelimler ise çok sonradan belli olur. Proust'a göre insandaki nitelikleri ayırt etmek zordur. "Kişiliğimizi oluşturan şahsiyetler arasında en temel olanlar, en çok görünenler değildir" yargısına varır (*Mahpus*, s. 10). Meleksi *görünen* birinden kötülüğün tüm unsurları pekâlâ eksiksiz ayırt edilebilir. İnsan kendisini mükemmelen gizleyen bir varlıktır; zira bir fizikçi doğayı sonuna dek açık ve okunmaya müsait bir kitap gibi görmesine karşılık bu bakış açısına zıt bir nitelik oluşturacak şekilde insanın duygu ve tepkileri kimi travmatik olaylar karşısında kendine karanlık bir yüzey seçmekte zorlanmaz. Bu tür durumlar karşısında bir psikolog da her zaman bir fizikçi kadar şanslı olmaz, insanı değerlendirmek konusunda sıklıkla yanılgıya uğrar. Saint-Beuve'ün edebiyat tekniğine uygun olarak bir bitki familyasını örnek alıp tür ve cinsine, yetişme koşulları, toprak ve iklimine göre insanı tasnif edemeyiz. İnsanda umulmadık tepkiler birbirini izleyebilir. İnançtan inançsızlık çıkabilir, sevgi ve şefkat duygusu hıncı besleyebilir, aşırı bir denge halinden de öfke ve bıkkınlık doğabilir. Zengin metaforlara dayanan ve farklı sanatsal alanlara yayılan bir metni okurcasına, insan aynı anda birbirini yadsıyan o kadar karmaşık bir söylemi bir arada tutmayı başarabilir ki, tıpkı bir hiyeroglifi çözümlercesine ipuçlarından yararlanmak, tersinden okumalar yapmak, simgeleri kullanmak ve hattâ bazen dile getirilen şeyin tam aksi istikametinde düşünmek gerekebilir. Sevgililerin kendi aralarındaki konuşmaları söylediğimize misal teşkil eder. Harfleri değiştirmek yoluyla

bir anagram oyununun ortasında buluruz kendimizi. Albertine, "Belki yarın Verdurin'lere giderim, hiç bilemiyorum aslında, canım pek istemiyor" dediğinde şunu kastediyordur: "Yarın Verdurin'lere gideceğim, kesin kararlıyım, çünkü benim için çok önemli." Albertine'in sözleri yalan olduğu kadar tabiidir de. Bir çelişki içermez. Yaratılışındaki değişkenliğe uygun olarak konuşur. Hakikatteki yanılsamaya ayna tutar. Bazen bu, bilinçdışındaki çözülememiş bir problemin yüzeye çıkması gibi, bir konuşmanın ortasında istenmeden sarf edilen bir sözcük, hatalı bir tepki, kimi zaman davranışlarda görünen tutarsızlık ve aşırılıklar doğanın dilini konuşmalarımıza önceleyecektir.

Sorbonne'daki Profesör

Proust'un uzak çevresinden Profesör Brichot'yu tahlil edebiliriz şimdi. Sorbonne'da dersler veren Brichot tarih ve etimoloji konusunda sıradışı yeteneklere sahiptir. Kamuoyunda belli bir ün kazanmıştır. İtibar gördüğü çevrelerde keskin zekâsı ve olağanüstü hafızasıyla kendinden söz ettirmeyi başarır. Kelimelerin kökeni, yer adları, yüzyıllara göre değişen lehçeler, ülke, şehir ve köylerin tarihleri, azizlerin yaşamı, asalet unvanları, imparatorlar, savaş ve kıtlıklar üzerine söyleyeceği o kadar çok şey vardır ki, neredeyse tüm bu konular üzerinde harfiyen tespitler yapabilme becerisine sahiptir. Şöyle ki: "Bu kelimelerdeki *v* ve *g* harfleri aslında aynı harftir. Tahrip etmek anlamına gelen *dévaster* kelimesinin yerine *gâcher* kelimesini de koyabiliriz. Yüksek Almancadaki *wastinna*'dan türemiş olan *jachères* ve *gâtines*, bu anlamı taşır."

Bir başka yerde:

> Douville, Mont-Saint-Michel manastırı başrahibinin fiefi, bir *domino abbati*'dir. Rahibin buna sevinmesi, Saint-Claire-sur Epte fermanından anlaşıldığına göre, Mont-Saint-Michel manastırında yaşanan rezaletler düşünülecek olursa, epeyce tuhaftır; Danimarka kralını, İsa'dan çok Odin'e tapınmayı yaygınlaştırdığı bütün bu sahilin senyörü olarak düşünmemek de bir o kadar tuhaftır. Öte yandan *n* harfinin değişip *m* olması beni şaşırtmıyor, Dun'den gelen (Lugdunum) bir başka isim olan, doğruluğu tartışılmaz Lyon kadar da bir değişim gerektirmiyor. (*Sodom ve Gomorra*, s. 300)

Brichot'nun retoriği göründüğü kadarıyla bir bilim adamının masumiyet sınırlarında gezinmez. İlerleyen sayfalarda edebiyatçılar hakkında basmakalıp yargılarını sıralarken, yeteneksizliğini ifşa etmekte, örneğin Balzac'a dair "titiz olmayan bir kâtip" tespitinde bulunurken esasen yazar ve düşünürlerin zafiyetlerini keşfetmiş olmanın hazzına bir de görgüsüzlüğünü

katmaktadır. Dâhice bir hava yaratan üslubunda çevresindekileri küçümseyen, hattâ onları azarlayan sert bir ton hâkimdir:

> Mallarmé tapınağında sapkın ve dönek olarak lanetlenmek istemem; eminim yeni dostumuz da, bütün yaşıtları gibi, bu tapınağın kapalı âyinine, en azından koroda yer alarak katılmış, ya dekadan, ya da Gül-Haç Biraderleri'nden olduğunu göstermiştir. Ama doğruyu söylemek gerekirse, büyük harfle Sanat'a tapan, Zola sarhoşluğu yetmediğinden damarlarına Verlaine iğnesi vuran bu entelektüelleri çok gördük. Baudelaire hayranlığıyla uyuşturucu müptelası olmuş durumdalar, havası pis kokularla ağırlaşmış sıcak, miskin ve sağlıksız bir afyon tekkesi sembolizminin o müthiş edebî nevrozuyla öyle uyuşmuş haldeler ki, vatanın bir gün kendilerinden isteyebileceği cesur çabayı göstermeleri mümkün olmayabilir. (*Sodom ve Gomorra*, s. 367)

Bu tür hamlelerle dinleyicilerinden alkış bekleyen Brichot, birçok aksaklığı beraberinde taşır. Öncelikle Proust'un dostu Swann, bu tarz bir üsluba son derece mesafelidir. Brichot'nun sert ve kaba bir söylemin temsilcisi olduğu düşüncesindedir. Dreyfus davasının içinde yer almayan Brichot, aşırı milliyetçi ve askerî kanatta yer alır. Aydınların gerçek meselelerine uzaktır ve hiçbir zaman cesur bir tavır gösterememiştir.

Brichot'nun dünyası "bilgi" ile malul denilebilecek bir kısıtlılık içinde seyreder. Üst üste yığılan bilgi kümeleri, hafızanın derinliklerinden neredeyse donmuş vaziyette, kalıplar halinde dökülürler. Boşlukta uzun süre bekletilen bilgiler çözülmeye müsait değildir. Şimdiki âna uyum sağlayacak bir esneklikten yoksundurlar. Halihazırdaki koşullar için bu bilgilerin bir yönelim ve amacı var mıdır? Örneğin bir trenin nereden geçtiği profesöre danışılacak olsa, doğrudan bir yanıt vermek yerine trenin geçtiği şehirlerin tarihini anlatmaya kalkacaktır. İlerleyen sayfalarda Brichot'nun bilgilerindeki tutarsızlıklar ortaya serilir. İddialarından ne derece emin ise o ölçüde yanıldığı görülecektir.

Proust, Brichot'nun içinden çıkılmaz haline ironiyle değinir. Filoloji ile nevroz arasında bir bağ yakalar. Nevrotik kişilerde sıklıkla rastlandığı üzere, profesör de çevresindekilerle sahici bir diyalog kurmaktan mahrumdur. Onun biricik haz kaynağı sergileyebileceği üstün yetenekleridir. Ancak bu konuda da acemice davranır. Belli bir merkez tayin edemez kendisine, ardı ardınca kopup gelen bilgi hazinelerini düzenleyecek bir içsel yasa üzerinde yoğunlaşmamıştır. İnsanlar arasında bilgi alışverişindeki en temel görgü kurallarına aykırı, daha çok hafifmeşrep bir tavra uygun düşecek biçimde tüm dikkati dışarıdan kendisine çevrilen bakışlara yöneltmiştir. Böylesi bir gerilim ve bekleyiş hali ondaki alışkın olduğu içsel mekanizmayı sarsa-

cak, savunma gücünü zamanla tüketecektir. Kişiler arasındaki mücadele ve çekişme ortamlarında, güvendiği hafızası ve bilgileri onu yarı yolda bırakacaktır. Bu mücadelenin üstesinden gelebilmesi pek de mümkün değildir. Brichot şimdiye kadar tek bir hat boyunca ilerlemiştir. Psikolojinin tabiriyle daima "sınır durumlar"da yaşamaya mecbur kılmıştır kendini. Bir taraftan mesleğinin biçtiği görevleri yerine getirmeye çalışırken (Brichot daha çok "âlimane bir otorite"den ilham alan bir imajı kendine uygun görmüştür) öte yandan bu bilgilerle irtibat kurabilecek ve "varoluş" koşullarını sorgulayabilecek içsel deneyimlere tamamen kapalıdır. Bütünüyle bakıldığında Sorbonne'daki profesörümüzün bir özgünlük taşımadığı görülecektir. Zeki, bilgili, donanımlı ve kültürlü görünen karmaşık bir kişiliği esasen son derece basit eğilimler idare etmektedir.

Bir yazarın portresi

Proust'un yaşamının sonuna dek sadık kalacağı dostlarından biri Bergotte'tur. Bir varsayıma göre bu isim Henri Bergson ile Paul Bourget isimlerindeki karışıma izafe edilir. Yazar olarak Bergotte'ta Proust'un kimi ideal yansımalarını buluruz.

Roman boyunca Proust'un Bergotte hayranlığı sürer ancak Bergotte ile tanışmasında derin bir hayal kırıklığına uğrayacaktır. Hayalimizde yaşattığımız kimi isimleri keyfî ressamların çalışmalarına benzetecektir Proust; bu amatör ressamlar, ülkelerin ve insanların eskizlerini o denli özensiz çıkarırlar ki gerçekle karşılaşıldığında âdeta bir yıkıma uğrarız. Bergotte'u ilk gördüğünde karşısında "kısa boylu, tıknaz, miyop, salyangoz biçimli, kırmızı burunlu" birini bulur. O olağanüstü izlenimleri yansıtan, sıradışı cümlelerin doruğunda gezinen, yaratıcılığın ve parlak düşüncelerin sahibi nasıl bu adam olabilir? Fantastik bir dünyadan yola çıkıp şu kaba saba görünüme, şu yassı buruna, keçi sakallı adama nasıl varılabilir? Anlatıcı, yazarla bu ilk karşılaşmasında uğradığı şoku atlatmaya yönelik bir telafi mekanizması kurmaya çalışsa da, Bergotte, aksine halinden memnun, bedeniyle son derece uyumlu hareket etmektedir. Doğa ondan hiçbir şeyi esirgememiştir, bilakis fazlasıyla lütufkâr davranmış, zihinsel mutluluğu ona bahşetmiştir. Bedensel eksikliklerin üstesinden gelebilecek tek ilacın, Stoacı bir tevekkülle, zihinsel hayatın mutlulukları olduğunu düşünür. Yeteneklerinin bilincinde olduğundan tüm meşguliyeti onlar arasında ideal anlamda nasıl bir ahenk kuracağına ilişkindir. Yetkin bir dengeyi sağlamak adına tüm gücünü merkezinde toplar. İçeriden dışarıya doğru sessiz, sakin ve gösterişsiz bir akış vardır. Yazarlığından söz edildiğinde kısa sözcüklerle iltifatları yarıda kesişini Proust şu benzetmeyi kullanarak anlatır: Tıpkı bir kadının elbisesi beğenildiğinde "oldukça kullanışlı" ya da kızı övüldü-

ğünde "iyi huyludur" diyerek konuyu geçiştirmesi gibi Bergotte da hayran kitlesi karşısında sessizce "Aa öyle mi?...Olabilir." gibi tepkiler verir. Bergotte niteliklerinin ön planda dağılıp gitmesini engellemek için mütemadiyen arka planda beklemeyi tercih eder. Onun amacı kendini ileri sürmek değil, nesnelerin özünde saklı, varlıktaki cevheri (tözü) ortaya çıkarmaktır. Proust bu ilginç ismi bir de fiilleştirerek üstadının eylemlerini Bergotte'luk (*faire du Bergotte*) olarak tanımlar. Böylelikle yapıtında okurlarına ilk ulaşan Bergotte'un şahsı değil nesnelerin özünü aktarmayı başardığı için küçük miktardaki Bergotte'luklardır. Belki de bu yüzden en sevdiğimiz yazarları kişiliğimize eklemler, onların özünden bir parça taşıdığımıza mutlak surette kendimizi ikna ederiz. Proust okurla bir zihinsel akrabalık kurulduğu ölçüde bir yazarın yeteneklerinden söz edebileceğimizi belirtir:

> Dâhice eserler üreten kişiler, en seçkin çevrede yaşayan, en parlak konuşma biçimine, en geniş kültüre sahip kişiler değil, birdenbire kendileri için yaşamayı keserek kişiliklerini bir aynaya, sosyal ve hattâ bir bakıma zihinsel açıdan sıradan bir hayat da olsa, hayatlarını yansıtacak bir aynaya dönüştürecek güce sahip olanlardır; çünkü deha, yansıtılan görünümün özündeki değere değil, yansıtma gücüne bağlıdır. (*Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*, s. 116)

Proust ve Sartre

Varoluşçuluğun öncü isimlerinden Jean-Paul Sartre gençlik yıllarında Proust'u tutkuyla okuyanlardan biridir. Fakat birbirine yakın sayılabilecek bir kuşağın yazarları olmasına karşın Sartre'ın eserlerinde Proust'un damgası neredeyse hiç görülmez. Onun edebiyattaki konumu Proust'tan bir hayli farklıdır. Geleneksel romanda (örneğin Balzac'ın *Kibar Fahişelerin İhtişam ve Sefaleti*) sınıflar arasındaki ayırımlar, zenginlik, yükselme hırsı, asalet ve unvanlara göre sınıfların dağılımı, aşk konusu, metreslerin âşıklar üzerinde oynadığı tehlikeli oyunlar, para meselesi, hayal kırıklıkları vb. temalar Proust'un romanında daha belirgin görünürken Sartre'ın edebî eserlerinde klasik romanın kalıplarına, imge dünyasına, sorunları ideal düzeyde ele alma tarzına, dil ve üslup bakımından ayrıntılı betimlemelere, göz alıcı renklere neredeyse hiç rastlanmaz. Proust şimdiki zamanı geçmişten devşirirken Sartre yüzünü geleceğe dönmüş, insandaki temel kaygıya işaret eden umutsuzluk ve özgürlük sarkacını şimdiki zaman ile gelecek arasında kurmuştur. Proust ve Sartre arasındaki farklılıklar çoğaltılabilir. Ancak iki yazar bir noktada buluşurlar. Proust'un aristokrat ve burjuva çevrelerinde gördüğü derin boşluklar Sartre'da açıktan açığa bir memnuniyetsizliğe dönüşecektir. "Güzellik" kategorisine ait tüm niteliklere neredeyse bir bulantı

halini ekleyecektir. Böylesi bir haletiruhiyenin oluşumunda onun Marksist dünya görüşüne yakın durmasından çok, savaş, açlık ve sefaletin ardından gelen umutsuzluk gibi çağın sorunlarına bilfiil çare üretmek isteyen birinin tavrı yatmaktadır. Sartre da Proust gibi varlıklı çevrelerle iç içe olmuştur. Proust'ta görüldüğü üzere, bu ayrıcalık ona üst sınıfları içeriden gözlemleme imkânını verecektir. Sartre en büyük düşmanının burjuva sınıfı değerlerini taşıyanlar olduğunu her fırsatta yineleyecektir. Çünkü burjuva değerleriyle varoluşçu düşüncenin yan yana gelmesi düşünülemez. Apayrı iki dünya söz konusudur. Varoluşçuluğun bir burjuva felsefesi olduğu yönündeki eski itirazları anımsamak gerekirse, evet, varoluşçuluk burjuva dünyasının değerlerinin çözüldüğü, ahlâki kayba uğradığı bir ortamda serpilip gelişmiştir. Ancak "varoluş" ve "öz" kavramlarının gönderme yaptığı toplumsal sınıfları eğer bir kurgu içinde yerleştirmek mümkünse, felsefi öz'leri burjuva sınıfının hanesine kaydetmek gerekecektir. Burjuva öz'leri kendinden menkul bir değer taşır, üstünlüğünü daha en baştan ilân ederler. Burjuva, insani krizleri kendi özüne temas etmeksizin dış dünyada çözümleme eğilimindedir. Varoluşsal bir kaygının kendini meşgul etmesine izin vermez. Olaylara karşı ilk planda tepkisizliği, yaygın görünen hissizliği, herhangi bir içsel çatışmayı pek sorun etmemesi, kendi sınıfının üstünlüğüne duyduğu güvenden kaynaklanır. Sahip olduğu konforun dağılıp gitmesine izin vermeyecek kadar kurnaz ve akıllıdır da. Koşullar bu eğitimi ona ta en baştan vermiştir. Oysa tam da bu öz değerleri sarsacak varoluşçu tipi temsil eden Roquentin karakteri bütünüyle savunmasız ve aylak bir tip olarak burjuvanın karşısına dikilir.

Roquentin

Sartre, klasik Fransız romanına ciddi bir mesai harcamıştır. Flaubert üzerine *L'idiot de la Famille* (Ailenin Budalası) üç ciltlik bir eser kaleme almıştır. Bunun dışında Stendhal ile ilgilenmiştir. Hattâ erken yaşlarda felsefe ve edebiyata yöneldiğinde "aynı anda hem Spinoza hem de Stendhal olma" hayalindedir. İyi bir edebiyatçı, filozof olmalıdır. Klasik romana tüm vaktini harcayan Sartre, edebî eserlerinde ise dil ve üslup bakımından yoğun biçimde okuduğu yazarlardan çok az iz taşır. Flaubert, Stendhal ve Proust gibi neredeyse hastalık düzeyinde estetik kaygılarla boğuşan yazarların etkisinden sıyrılıp tamamen yeni bir dille ortaya çıkmak Sartre'ı özgün kılan unsurlardan biridir. Felsefi yapıtlarında bu özgünlük kısmen gölgelense de özellikle edebî eserlerinde kendisini geleceğe taşıyacak dil üzerine kafa yorar. Kullanılacak dil tamamen yeni kalıplar içermelidir. Sartre'ı öne çıkaran noktalardan bir diğeri de dehayı kendinde arama bilincine sahip olması ve fakat onu sürekli olumsuzlamasıdır. Sartre dehayı "özgürlük" kavramı

aracılığıyla duyurur. Öncelikle dehasına tüm günahlarını katarak yazmayı tercih eden yazarlardan biridir. Kişisel tarihini saklamaz. Henüz erken yaşlarda yüzleşmek zorunda kaldığı "çirkinliğini" ve bunun bilincine kadınlar üzerinden vardığını, arkadaşlarına karşı yalanlarını, annesinden gizlice nasıl para kopardığını, tüm yazı serüveninin aslında üvey babasından bir intikam almak olduğunu çekinmeden itiraf eder. İşgal dönemi sırasında Fransızların ikircikli bir tavır gösterdiğine ilişkin sözleri çokça yankı bulur. Politik ve ideolojik mevzularda eleştiri okları onun üzerinde toplanır. Ama Sartre tüm kusur ve günahlarını ortaya dökerken yazma eyleminin Kant'taki ödev ahlâkına benzer biçimde bir borç olduğunu, bir tür zorunluluk içerdiğini, yazma eylemi dışında hiçbir seçiminin olamayacağını söyler. Ve gözlerini kaybedinceye kadar yazı ve düşünce hayatının içinde yer alır.

Sartre tüm eserleri arasında *Sözcükler* ve *Bulantı*'yı ayrı bir yere koyar. Sartre'ın otobiyografik yolculuğu olan *Sözcükler*, dolaysız bir anlatımın ürünüdür. *Bulantı* romanında Antoine Roquentin karakteri ise yirminci yüzyıldaki bireyi temsil eden figürlerden biridir. *Bulantı* romanı burjuva ahlâkına ve orta sınıf değerlerine yalnız ve başıboş gezen adamın bir tepkisidir. Roquentin'ın çevresine âdeta üşüşen her şey bir "bulantı" konusudur. Yarı kuru yarı ıslak bir çakıltaşından bir bira bardağının masada iz bırakan kabarcığına kadar bu hoşnutsuzluk hali her tarafa yayılır. Roquentin idealleriyle tanımlanacak biri değildir. Kendine bir amaç tutmaz. İsteksizliği bezdirici boyutlara varır. Etrafında onu harekete geçirecek pek de anlamlı bir şey bulamaz. İnsanların hâlâ birbirlerine anlatabilecekleri hikâyelerinin olmasını tuhaf karşılar: Bu kadar çok konuşuyor olmalarının acaba bir mânâsı var mıdır? İnsanlar bir konuda ortak düşünmek ve birbirlerini ikna etmek için ne kadar çaba harcamaktadırlar. Çevresinde yer alanlar ona içten bir davranışın imkânsızlığını ilân ederler.

Sartre'ın felsefi terimleriyle düşünüldüğünde Roquentin'ın varlığı, yapısı itibarıyla eksiksizlik ve tamlıkla açıklanan "kendinde-varlık" (*être-en-soi*) alanına ait değildir. O belirsiz ve trajik bir durum içerir. "Kendisi-için varlık" (*être-pour-soi*) niteliğine sahip insan türü kendinde-varlık gibi hiçbir zaman bütünlüğe erişemeyecektir. Gene de kendisini geliştirmek ve aşmak durumundadır. Fakat olumlayarak değil yadsıyarak bir bilince kavuşabilir. Kendisi-için duyduğu hiçliktir ama bu kendinde-varlık aracılığıyla, onunla ilişkiye geçmek suretiyle mümkündür. Dünyanın bir hiçlikten ibaret olduğu gene dünya aracılığıyla anlaşılabilir. Verili olandan kendini koparmak gelecek için bir olasılık yaratmaktır. Bu hiçliği doldurmak için de daima eylemde bulunmak, bir fail olarak seçim yapmak durumundadır.

Acaba herkes bir seçim yapma şansına sahip midir? Sartre ünlü eseri *Varlık ve Hiçlik*'in ilk sayfalarına Proust'tan bir örnekle başlar. Varolanın

derinliklerine gömülü, kendinde içkin bir meziyet (*vertu*) üzerinde değil, görünümlerdeki değişim üzerinde durur (*Varlık ve Hiçlik*, s. 18). Nereden bakılırsa bakılsın, insanların eylemlerine tuhaf bir özellik karışmıştır. Üzerlerine sanki bir etiket yapıştırılmışçasına dışarıdan bir el, bir ses, jest ve mimikler davranışlarını yönlendirmektedir. Eğer durum öyleyse, bu *belirlenmişlik* hali nereden geliyor? *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre'ın "kafedeki garson" örneği ünlüdür. Garsonun tepsiyi tutuşu, hızlı hareket edişi, müşterilerle konuşma ve ilgilenme tarzı gözümüzde canlanabilir. Garsonda gördüklerimiz esasen ortak bir rolün parçasıdır: "Garson, garson *olmayı* oynadığı ölçüde mesleğinin gereklerini yerine getirmiş sayılır." Garsonluk personası ile özdeşleştiği sürece iyi bir garson olur ama kendini de o ölçüde aldatır. Benzer şekilde örnekleri çoğaltmak mümkündür. Toplumsal işleyiş bütünüyle kabullenilmiş bu kalıplara göre hareket eder: "Bakkalın, terzinin, simsarın oynadıkları bir oyun vardır ve bu oyun aracılığıyla müşterilerini bir bakkaldan, bir simsardan, bir terziden başka bir şey olmadıklarına inandırmaya çalışırlar. Hayal kuran bir bakkal müşteri açısından rahatsız edicidir, çünkü o durumda tümüyle bakkal değildir." (*Varlık ve Hiçlik*, s. 107). Bir şey olmanın koşulu her zaman, kendisine atfedilen o şeyle özdeşleşmedir; kendini incelikle aldatanlar en başarılı kimseler olabilir. Bu kişiler ontolojik bir hakikate yaslanmaksızın bir kurgunun parçasını oluştururlar. Yaşam onlar için bütünüyle bir kurgu sayılır. Kurgunun bir parçası olmak, küçük de olsa hayattan bir rol kapmak en rahat ve güvenilir yol olarak görünür. Doğru veya yanlış bir tercihte bulunmuş olabilirler ama bu neyi değiştirir ki, tercih kendilerinindir, zaten öyle düşündükleri için vardırlar. Hayal dünyalarına kalın bir perde indirmişlerdir, bu sayede okulda, iş yerinde ve evde nelerle karşılaşacaklarını, nasıl davranacaklarını az çok öngörebilirler. Sınırlı da olsa bu bir başarı ve tatmin duygusu verir. Çevrede olup biten hiçbir hadise algı dünyalarının dışına çıkmamalı ve onları şaşırtmamalıdır. Gazetede bir yazarın konuyu nasıl işlemesi gerektiği, akıl yürütme ve çıkarımları toplumsal kurguya dâhil olmalıdır. Bireyin toplumda her gün maruz kaldığı bu pasif deneyimler giderek daha geniş bir halkayı içine katar. Sartre'ın bakış açısından değerlendirildiğinde toplumun gönül birliğiyle iştirak ettiği bir "kendini aldatma" sarmalıyla karşılaşırız.

Türkçeye "kendini aldatma" olarak çevrilen *mauvais fois*'nın birebir karşılığı "kötü inanç"tır. Sartre'da asıl mesele bir inanca sahip olup olmamak değil, daha çok bir kalıba girerek "kötü inanç" sahibi olmaktır. Dindarlar arasından kötü inançlılar çıkabileceği gibi bir tanrıtanımaz için de bu ihtimal kuvvetle geçerlidir. Sartre inançsız bir düşünürdür, gene de hiçbir zaman din sorununu on sekizinci yüzyılın Ansiklopedistleri gibi ele almamıştır. Kaba bir materyalizme saplanmamıştır. İnançsızlıklardaki mutlak

iyimserlik onda nahoş bir tat bırakır. Sartre'ın yaratıcı imgeleminden doğan "kötü inanç" kavramı doğrudan etik bir tartışmanın konusudur. Ama Sartre geleneksel ahlâk kavramlarının içine girmeksizin kişiyi geleceğe taşıyacak özgürlük planında bir tartışma açmayı hedefler. Sartre kötülüğü basitçe iyiliğin karşıtı gibi ele almaz. Kötülüğü cehaletin veya sapkınlığın bir kolu gibi de değerlendirmez. Dikkatle bakıldığında çağın tüm eylemlerine kötülük sinmiştir. Kötü inanç çağın en temel sorunudur. Aynı şekilde kendini aldatmanın (*mauvais foi*) karşısında yer alan iyi niyetin (*bonne foi*) alternatif olarak ileri sürdüğü *içtenlik* (*sincérité*) yaklaşımı ise bu sorunu tam olarak çözmeyecektir. Çünkü bilinç kendini tümüyle bir olumsuzlama sürecine tâbi kılmadığı müddetçe kendini aldatma hali devam edecektir.

Kendini aldatan kişi hakikatin üzerini örtmekte ve kendine yalan söylemektedir. Kendini aldatma dışarıdan gelen ve farkında olunmayan bir etkiyle değil, doğrudan bilinç durumuyla alâkalı bir meseledir. Benlik kendi dünyasının içine gömülü kaldığı sürece her türlü saldırıya açıktır. Sartre psikanalizi ve Freud'un ünlü bilinçdışı kuramını da eleştirir. Nelerin bilinçdışına itildiği ve nelerin bilinçte açığa serildiği bahsinde net bir ayırıma varılamaz. Hata ve yanlışları bilinçdışı ile açıklamak bir tür kolaycılığa kaçmaktır. "Bilinçdışı" kavramı geçtiğimiz yüzyılda insanı rahatlatan en büyük keşiflerden biri olmuştur. Neredeyse bir tür günah çıkarma mekanizmasına dönüşmüştür. "Bilinçdışımız" derken sanki başka bir bedende konumlanmış kötü bir varlığın sürekli bizi hataya, topyekûn bir unutmaya sevk ettiğini kast ediyoruz. Sorumluluğu üzerimizden atıyor ve özgürlüğün imkânlarını ıskalıyoruz. Kendini aldatma, hiçlik ile yüzleşememe halidir. Kendini aldatan kişi hiçlikten, hiçliğin verdiği çaresizlik duygusundan hep kaçınacaktır. Bunun yerine dünya-meşguliyeti kendini aldatan kişinin hiçliğe karşı verebileceği yegâne cevap olacaktır.

Bir eğilim olarak varoluş

Birbirinden farklı sistemlerin içinde yer alsalar da kimi düşünürler dolaylı yollardan varoluşçuluğu bir eğilim olarak beslemişlerdir. Varoluşçuluk felsefi bir sistemden ziyede bir eğilim, hattâ kimi zaman sistemli ve ideal düşüncelerin tıkandığı yerlerde bir *sapma*, bir *geriye dönüş* olarak görünür. Augustinus'un zaman, mekân, hafıza ile ilgili *İtiraflar*'da kaleme aldığı ayrıksı düşüncelerin etkisi Bergson'dan Sartre'a kadar uzanır. Augustinus *İtiraflar*'da hafızasını yoklayarak ve zamanda kısa bir yolculuğa çıkarak "ben"liğinin utanç girdabına dalmış günahlarını tek tek sayar. Bu bölümlerde, Tanrı karşısında konuşan mahcup bir "ben" edası sinmiştir. Davranışlardaki görünüm ile niyetlerin çok farklı olduğunu endişeyle dile getirir Augustinus. Tanrı katında çelişkilerin giderileceği yönünde güçlü bir umut

besler. "Sonsuz uzayın sessizliğinden ürküntüye kapılan" Pascal ise bu uçsuz bucaksızlık karşısında kaygı temelli bir "ben" imajı yaratmıştır. Tüm yöntemi bir kesinliğe dayanmasına rağmen Descartes'ın Ausonius'a atfen kişisel notları arasında *Quod vitae sectabor iter?* (Hayatta hangi yolu seçmeliyim acaba?) cümlesine rastlamak oldukça ilginçtir.

Sokrates'e yoğun göndermelerle ve benliğin sesinin dolaysız işitildiği, aynı zamanda bir hayli ironik olan serüveni tam anlamıyla Kierkegaard'da ortaya çıkar. Soyut ve toplumsal bir varlık olmanın öneminin aşırı vurgulandığı bir söylem Kierkegaardcı bakış açısına oldukça yabancıdır. Kierkegaard'ın bireyi dolaysız bilgiye sahiptir, içe dönüklüğünü yitiren kişi kendisiyle sahici bir ilişki kurma imkânını elde edemez. Kierkegaard, Hegel'in hakikati mantık sınırları içerisinde gezintiye çıkarmasını tuhaf karşılayacaktır. Ona göre bu tutum, kendi dışımızda veya çok uzakta olan bir şeyleri mantık aracılığıyla kavrıyormuş izlenimini vermekten başka bir işe yaramayacaktır. Mantığın herhangi bir devinime sahip olduğu tezi yanlışlıklarla doludur. "İyi" ve "kötü" terimlerini ele alalım örneğin. Bu iki terim Hegel'in mantık sisteminde hangi devinim içinde birbirlerini dışlayıp yok edebilirler ki? Böyle bir devinim etiğin konusunu oluşturamaz. Bir kişinin yaşamı düşüncelerinden ayrı tutulduğunda felsefeye basit bir taklit etme görevi verilecektir. Hegel'in tüm kavramları kuşatmaya yönelik tutkusundan "varoluş" da nasiplenir. Ancak "varoluş" her şeyin izah edildiği bir sistemde büyük evrensel aklın yedeğine alınmıştır. Varoluşçu düşünce, tam da düşünce sistemlerinin tıkandığı yerlerde bir tepki olarak karşımıza çıkar. Hegel önce bir şema oluşturmakta ve sonra bu şema üzerinde bizim düşünmemizi beklemektedir. Bu yüzden Kierkegaard, Hegelci sistemi insanın ömür boyu zeki kalmasını sağlayan bir kurnazlığa benzetecektir. Hegel'in soyunduğu üstün görevler karşısında Kierkegaard kendini mütevazı bir birey, bir filozoftan çok müstear adlarla yazılar kaleme alan sıradan biri olarak takdim edecektir.

Sonuç

Varlık (*être*) ile görünüm (*apparence*) hiçbir zaman tam olarak örtüşmemektedir. Proust'un zamandaki inişli ve çıkışlı yolculuğu bir açıdan bakıldığında varlık ile görünüm arasındaki sayısız değişimin kanıtıdır. Onun aristokrat ve burjuva çevrelerine yönelik memnuniyetsizliği varlık ve görünüm arasındaki farklı deneyim ve izlenimlerin karşılığıdır. İlerleyen yıllarda bu çevrelere karşı heyecanını tümüyle yitirecektir. Geriye yazacağı eser dışında pek bir amaç kalmayacaktır. Geçmişte tattığı bir lezzet, işittiği bir ses, duyduğu bir koku Proust'ta maddenin basit bir yansımasını değil, bizzat nesnelerin özünü verdiği için hayal gücünü beslemekte ve varlığın

anlamına işaret etmektedir. Şimdiki zamana asıl kuvvetini veren geçmiş ile kurulan bağdır. Maddenin zamandaki hareketi zihinde olağanüstü güçler uyandıran bir potansiyeli beraberinde taşır. İnsanda da üstün vasıflar tek tek ortadan kaldırıldığında benzer bir yalnızlık süreci ile karşılaşılacak, insandaki özler çıkarıldığında geriye bir dizi yavan ilişki kalacaktır.

Proust, *Kayıp Zaman*'da seçkinliğin toplumsal mevkiden bağımsız bir unsura sahip olduğu kanaatindedir: "Entelektüel düzey soyluluktan bağımsızdır" yargısına ulaşır (*Yakalanan Zaman*, s. 43). Bu tezin sağlaması ise üst sınıflara göz kırpan, zihinsel vasatlığı ölçüsünde *sonradan* bu gruplara dâhil olma hevesi taşıyan birinin derhal fark edilebilecek snop tavırlarından değil ancak tabii koşullarda bu çevrelerin içinden gelen bir kişinin özgüveninden çıkarsanabilir. Belli bir zaman sonra Proust etrafındaki kalabalığın ikiyüzlü (*hypocrite*) tavırlarından öylesine ıstırap duyar ki, kimliğinden tamamen uzaklaşmış ve sonradan görme (parlayan) tipi temsil eden snop güruhundan tıpkı kutsal kitaplarda lânetlenmiş bir kavmin tasvir edilmesi gibi söz edecektir. Bir başka tartışmada "asıl cahillerin elektrik işçileri değil, sosyete mensupları olduğunu bilecek kadar yüksek sosyeteye girip çıkmıştım" (*Yakalanan Zaman*, s. 196) hatırlatmasını yapar. Proust'a göre toplumsal sınıflar kendi hastalıklarını yaratmakta ustadırlar. Tedavilerinde de kendilerine özgü çözümler bulurlar. Bu kişiler saygınlıklarını yitirmeden daha geniş kitleleri aralarına katarak suçlarını *zarifçe* örterler. Dün Dreyfus davasını lânetleyen Paris'teki kamuoyu bugün prestij ve itibar sağladığı için bir anda Dreyfus davasının en hararetli savunucuları olmuşlardır. Dönemler arasındaki çelişkiler sorgulanmaksızın siyasi ve entelektüel kamplar yer değiştirebilir, güç merkezleri kendilerine uygun –hiç kuşkusuz halkı hem eğlendiren hem de küçümseyen Sorbonne'daki malumatfuruş profesörleri sahneye çıkararak– ortalama bir seviyede toplumun harcını yoğururlar. Bu sayede her dönemin "basın filozofları" bir önceki dönemi karalayarak işe başlarlar. Sanatçı ve yazarlara karşı gizleyemedikleri nefret ve öfkeyi sanki yeni bir entelijansiya yaratmışlarcasına sergilerler. Artık "yeni Fransa"nın kurulduğunu, hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağını müjdelerler. Hakikatte hiçbir şey değişmez. Proust yirminci yüzyılın başında "Değişmeyen tek şeyin 'Fransa'da bir şeyler değişmiş gibi' olduğunu söyler.

***

Bu vesileyle eski bir tartışmayı gündeme getirerek yazımızda *görünen* ile *görünmeyen* arasındaki var olma biçimlerine kısıtlı ölçülerde temas edildi. Anlattıklarımız uzak bir geçmişteki hikâyeyi canlandırmaya çalışsa da farklı dönemlerde baskın eğilimler ortak özelliklerini hâlâ sürdürmektedir.

Kaynakça

Beauvoir, Simone de, *La cérémonie des adieux suivi d'Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Folio-Gallimard, Paris 2015.

Proust, Marcel, *Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*, çev. Roza Hakmen, YKY, İstanbul1998.

Proust, Marcel, *Sodom ve Gomorra*, çev. Roza Hakmen, YKY, İstanbul 1998.

Proust, Marcel, *Yakalanan Zaman*, çev. Roza Hakmen, YKY, İstanbul 1998.

Rifat, Mehmet, *Otantik Snoplar*, YKY, İstanbul 2014.

Rifat, Mehmet, Marcel Proust ya da Bir Roman Yaratmak, YKY, İstanbul 2020.

Sartre, Jean-Paul, *La nausée,* Folio-Gallimard, Paris 2005.

Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi, çev. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2017.



Nikolay Bardyaev (1874-1948).



Berdyaev öğrencileriyle birlikte, 1927.

Nikolay A. Berdyaev ve Varoluşsal Felsefi Antropoloji

Kemal Bakır*

Prof. Dr. Babek Kurbanov'un anısına..

> "Kişilik insanın kemâlidir. İhtirasını irfan ile süsleyen ruhtur. Hakkı cüretle gerçekleştiren, imanı fiil haline koyan varoluş (existence) ahlâkın varoluşudur. Ve bundan dolayı onun en önemli vasfı "ahlâkilik"tir. Ahlâklı olmak, imanını dünyaya yaymak, irfanını fiil haline koymak demektir. Bu ise, ruhu kudretli olmakla kabildir. Ruhunda cüret ve aşk olmayanın irfanında değer yoktur. Onun kişiliği yoktur, kişi olmamıştır, ahlâki varoluş değildir. O, boş bir kalıptan, ateşi sönmüş bir ocaktan ibarettir. (…) İrfanın ilk adımı kendine bakmaktır. İçindeki âlemi gören, dışarıdaki âlemi de anlayacaktır. (…) İnsan olmak, ruhunda inkılâp geçirmektir. Küfürden sonra imana gelmektir. İçten ruh değişmesine uğramaktır. Kendinden geçtikten sonra kendine dönmektir."
>
> Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*

Sürgünde Özgür Bir Ruh: Nikolay A. Berdyaev

Bir "özgürlük filozofu" olarak, insan ve problemlerini kendine dert edinen, insana ve özgürlüğe yönelik her tür tehdidi açıkça ve sert bir dille eleştirmekten kaçınmayan ve bu yüzden genç yaştan itibaren ömrünü sürgünde

* Doç. Dr. Kemal Bakır, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

geçiren[1] Nikolay Aleksandroviç Berdyaev (1874-1948), aristokrat ve varlıklı bir Rus ailenin oğlu olarak Kiev'de dünyaya geldi.[2] Asker bir ailenin mensubuydu, büyük dedesi, dedesi ve babası asker idi ve dolayısıyla Berdyaev de aile geleneğine bağlı olarak askerî okulda eğitime başladı, 6. sınıfa kadar devam etti, fakat sonrasında "felsefe profesörü olma" arzusuyla burayı bırakarak üniversiteye girmeye çalıştı. Önce Kiev Üniversitesi Doğa Bilimleri Fakültesi'ni sonra ise Hukuk Fakültesi'ni kazandı. Burada eğitimini sürdürürken 1897'de katıldığı öğrenci eylemlerinden dolayı tutuklandı ve üniversiteden kaydı silinerek Vologda'ya sürgün edildi. Bu Berdyaev'in ilk fakat son olmayan sürgünüydü. Burada Marksist bir dergide "F. A. Lange ve Sosyalizme Dair Eleştirel Felsefe" ("F. A. Lange and Critical Philosophy in its Relation to Socialism") başlıklı ilk makalesini, sonrasında, 1901'de ateşli bir biçimde pozitivizmden metafizik idealizme geçişi savunan "İdealizm için Mücadele" ("Struggle for Idealism") başlıklı makalesini yayımladı. 1907'de Rus dinî romantiklerin etkisiyle idealizmine dinî bir boyut kattı ve dinî idealizme yöneldi. Bu etkiyle *'Yeni Dinî Bilinç ve Toplumsallık'*, *'Entelektüellerin Manevi Krizi'* ve *'Özgürlük Felsefesi'* adlı eserleri yazdı. 1913'te Rus Ortodoks Kilisesini eleştirdiği *"Ruh Boğucuları"* başlıklı makalesinden dolayı Sibirya'ya sürgün edildi. Fakat I. Dünya Savaşı'nın yarattığı karmaşa ortamında hüküm giymekten kurtuldu ve sonuçta Vologodsky'de üç yıl sürgünde kaldı. Ülkesi içindeki, Rusya'daki sürgün yıllarından, daha sonra 1917 Bolşevik Devrimi'ni (Ekim Devrimi) takip eden süreçte SSCB haline gelecek olan Sovyet Rusya'dan ihraç edileceği zamana kadar çok sayıda makale ve kitap yazan Berdyaev'in, bunlar içerisinde en çok değer verdiği ve kendisini bulduğu iki eseri *Yaratıcı Eylemin Anlamı* (The Meaning of Creative Act) ve *Tarihin Anlamı* (The Meaning of History)'dır. Berdyaev, Moskova'da bulunduğu yıllarda, Din ve Felsefe Topluluğu'nu, Bolşevik Devrimi'nden sonra ise Manevi Kültürün Özgür Akademisi'ni kurmuştur. Sovyet döneminde resmî ideoloji ile çelişik görüşlerinden dolayı iki kez hapse düşmüş ve yapılan mahkeme neticesinde hakkında Sovyet Rusya'dan ihraç kararı çıkmış, ülkeyi terk etmemesi durumunda görüldüğü yerde kurşuna dizileceği bildirilmişti. 29 Eylül 1922'de 160 kadar entelektüel, yazar ve akademisyenle birlikte "Filozoflar Gemisi" olarak adlandırdığı bir gemiyle Sovyet Rusya'dan sürgün edilmiştir. Ailesiyle birlikte Berlin'e giden ve burada Max Scheler, Hermann von Keyserlig ve Oswald Spengler ile tanışan Berdyaev, Franz Xaver von Baa-

[1] Babek Kurbanov, "N. A. Berdyaev'in İnsan ve Devlet Felsefesi", Nikolay A. Berdyaev, *Rus Komünizminin Kaynakları ve Anlamı*, çev. Babek Kurbanov, Erzurum, 2008, s. 165.
[2] David Bonner Richardson, *Berdyaev's Philosophy of History: An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology*, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1968, s. xiv.

der'in eserleri vasıtasıyla Jakop Böhme'nin dinî mistisizmine yönelmiştir. 1924'te Paris'e taşınmış ve ömrünün sonuna kadar Fransa'da sürgün hayatı yaşamıştır.[3]

Sürgündeki Rus düşünürler arasında eserleri en çok tercüme edilen ve okunan kuşkusuz Berdyaev idi.[4] Berdyaev, çocukluğundan itibaren felsefe ile ilgilendi ve daha on dört yaşında iken babasının kütüphanesinde Schopenhauer, Kant ve Hegel'in kitaplarını okudu. Erken yaşlarda dahi hiçbir felsefi geleneğe bağlanmadı, fakat daima bir radikal özgürlük ve otorite karşıtlığı hissine sahipti. Bir Marksist olduğunda idealist bir Fichteci ve doğduğu topluma karşı bir isyancı gibiydi. O, her ne kadar bir Kantçı olarak nitelendirilmese de felsefede asıl uzmanlık alanı Kant idi. Felsefede geniş çaplı bir okur olan Berdyaev, mistik Alman geleneğini ve 19. yüzyıl Rus düşünürlerini kendi düşüncesine yakın buldu. Aslında onun okuduğu ve bahsettiği yazarlar Rus ve Batı düşüncesinin bütün dönemlerinden isimleri içeren çok uzun bir listeyi oluşturuyordu. 1900'de Marksçı bir idealist olarak edebî/entelektüel bir faaliyete başladı ve ölene dek kitaplar ve makaleler yazdı. Aynı zamanda çeşitli felsefi topluluklarda lider ve hayat boyu katılımcı olarak yer aldı, bu platformlarda konuşmacı kariyerini başlattı. Onun bütün yaşamı boyunca cansiperane profesyonel bir filozof olduğu söylenebilir. Biyografisi, *Otobiyografi*'si ve tüm kitaplarından anlaşılacağı üzere o, felsefede özellikle 19. ve 20. yüzyıl Avrupa düşüncesine son derece hâkimdir. Çağdaş Avrupai cereyanlardan geri kalmamış bilhassa da varoluşçuluğu sıkı bir şekilde takip etmiştir.[5] Berdyaev, çağdaş felsefeye olduğu kadar genel felsefe tarihine, Antik Yunan ve Hint felsefesine, Hıristiyan inancına, mistisizmine ve felsefesine de vâkıftır ve varoluşçuluktan olduğu kadar Hıristiyanlıktan ve Antik Hint felsefesinden de ciddi anlamda etkilenmiştir. Yaşadığı sürgün hayatını çok umursamasa da "özgürlüğü" oldukça umursayan ve "özgürlük" adına belirli bir felsefi sisteme ya da öğretiye bağlı kalmayı reddeden fakat onlardan özgürlüğe kapı açacak düşünceleri de göz ardı etmeyen Berdyaev'in felsefesi bu tavrına binaen eklektik ve sentezci bir karakterde şekillenmiş; pek çok felsefi problem ve kavram, Berdyaev'in felsefesinde, kendi başlarına olduklarından daha farklı bir anlam kazanarak neredeyse ayırt edilemez bir şekilde iç içe girmiş, birbirlerine eklemlenmiştir. Bu sebeple onun felsefesi ele alınırken nereden başlanacağı hususu çoğu zaman zihni zorlar. Fakat Berdyaev'in dilinden düşürmediği "özgürlük" kavramı başlangıç için bir ipucu olabilir.

[3] Kasım Müminoğlu, *Berdyaev'de Din, Felsefe, Özgürlük*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2018, s. 21-26.
[4] Frederick C. Copleston, *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev*, Tunbridge Wells: Search Press, 1986, s. 371-371.
[5] Richardson, *Berdyaev's Philosophy of History: An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology,* s. xiv-xv.

Kuşkusuz Berdyaev'in sözünü ettiği özgürlük, insan özgürlüğüdür. Bu durumda kavramlar ve ifade ettikleri problemler peş peşe dizilir: insan, özgürlük, ahlâk, kişilik, hayat, ebediyet, kader ve tarih. İşte Berdyaev'in felsefesi, yukarıda bahsi geçen felsefelerden yaptığı sentezlerle, bu problemler yumağını çözmek ve hakikatte insan olmanın ne anlama geldiğini ortaya koymak üzerine kurulmuştur. Berdyaev, insanın varlığına değil henüz var olamamış varoluşuna odaklaşır. Ancak bu varoluş varlıkta değil ruhta gerçekleşebilir: Çünkü ona göre özgürlük varlık değil ruhtur. Böylece insanı tinselliğiyle ele alan Berdyaev'in temelde gözettiği şey *insanın kaderi*ni belirleyecek ahlâki bir "başlangıç/son" (varoluş), buna yaraşır bir "son" (eskatoloji) ve sonsuzluğun başlangıcı idi. O, ömrü boyunca böyle bir varoluşun, ruhsal başlangıç durumunun yolunu ve imkânını sorgulamış; bu yolda felsefeye, bilhassa yeni bir *insan felsefesine* (felsefi antropoloji) ve bu minvalde bir *tarih felsefesine* olan ihtiyaca ve zorunluluğa dikkat çekmiş, insan, kader ve tarih problemini anlamsal bir bütünlük içerisinde *varoluşsal* ve *eskatolojik* bir bağlamda yeniden ele almıştır.

VAROLUŞSAL FELSEFİ ANTROPOLOJİ

Berdyaev'in temel problemi, kısaca değinildiği üzere, insanı anlamak ve anlamlandırmaktı. Bu açıdan onun varoluşçuluk ile aşağı yukarı ortak bir paydada buluştuğu söylenebilir. Zira genel itibarıyla –her ne kadar "genel" kavramı ve bu genelleme bile varoluşçuluk açısından sıkıntılı olsa da- varoluşçuluk, bireyi ve onun deneyimini tekil ve eşsiz bir şey olarak ele alarak bunu insan doğasını anlamanın temeli olarak görmektedir. Ayrıca insanın varoluşuyla doğal nesnelerin varlık türü arasındaki ilişki üzerine odaklaşarak, insanın bir irade ve bilince sahip olmasına rağmen irade ve bilinçten yoksun nesneler dünyasına fırlatılıp atıldığını ileri sürmekte ve bu doğrultuda *dünyada insan olarak var olmanın ne anlama geldiğini* sorgulamaktadır.[6] Bu çerçevede varoluşçuluk, insanın öznelliğine, özgünlüğüne ve bu anlamda özgürlüğüne vurgu yapar. Varoluşçuluğun sabit bir tanıma bağlanamaması da bu öznellik, özgürlük, irade ve sorumluluk problemi ile ilgilidir. Yani problem büyük ölçüde etik eksenlidir. Her ne kadar kendisini bir varoluşçu olarak addetmese de Berdyaev'in insana yaklaşımı ve özgürlük meselesini ele alışı benzer şekildedir. *Otobiyografi*'sinde kendisinden bahsederken: Hiçbir zaman aileme ait olduğumun bilincinde olmadım ve akrabalık ilişkileri, kan bağı, 'soya özgülük' bende hep garip bir isteksizlik uyandırdı. Ben, aile hayatı ve evcimenlik ilkelerine duyulan bir sempati ile oyalanamam, Batı toplumunda hüküm süren bu ilkelere bağlılık beni

[6] A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, (ed. A. Kadir Çüçen), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015, s. 19.

şaşırtıyor. Bazı dostlarım bana şakayla karışık 'beşeriyet düşmanı' adını taksa da insana karşı yoğun bir muhabbetim var. Fakat ne zaman insana yaklaşmaya çalışsam, ebeveynler ve çocuklar, kardeşler ve kız kardeşler arasındaki gibi ailevi benzerlikler tarafından hep geri püskürtüldüm. Bu tür benzerlikler ve genellikler daima insan onuruna bir meydan okuma olarak beni vurdu. Ben insanda yalnızca değerli olana, *en özgün bireye*, en özel olana tutuldum[7] diyen Berdyaev, özgürlük ve kişilik bağlamında etik kaygılar güden bir sorgulamayla işe başlamıştır. Bu bağlamda, modern dünyada insanın anlamsız bir ahlâki krizin içinde olduğu; bilhassa Hıristiyan Avrupa toplumunun *Tanrının Ölümü*'nü çabucak kabullenerek "özgür bir kişi olarak insan"dan ziyade bilim, hümanizm ve demokratik ilerlemeye odaklaşarak bir ruhsal krizin içine düştüğü[8] kanaatine varmış ve bu durumdan "kurtuluş"un yolunu aramıştır. Bu noktada Berdyaev, ilk ve en önemli mesele olarak gördüğü "kişi" olarak insana, özellikle özgür bir "kişi" olarak insana vurgu yapar[9] ve ahlâki özgürlüğü aramak üzere Kant gibi metafiziğe yönelir. Fakat Berdyaev'in metafiziği dinî karakterdedir ve o asla dinin (Hıristiyanlığın) tarihsel gerçekliğini reddetmez, bilakis, ileride ele alınacağı üzere, özgürlüğün ve kişiliğin asıl anlamının bu "tarihsel" temelde yattığını düşünür.

Berdyaev açısından, özgürlük nesnel dünyada ya da dünyanın dışında hâlihazırda mevcut olamayan dolayısıyla başkaları tarafından verilemeyen ya da bilinçli bir çaba olmaksızın kazanılamayan, bizzat "kişi"nin yaratıcı eylemleriyle varolabilen daha doğrusu yaratılabilen bir şeydir. Bunu, "özgürlük varlık değil bir ruhtur, insandaki ruhsal başlangıç gerçek özgürlüktür, ruhu reddetmek özgürlüğü reddetmektir (...) özgürlüğün gerçek problemi yaratma problemidir"[10] diyerek ifade eder. Burada söz konusu olan, insanın kendini gerçekleştirmesi, özgürlüğünü yaratması, kendini anlamlı, özgürce ve ahlâki bir "kişilik" olarak ortaya koyması ve böylece ebediyete taşımasıdır. Bu düşüncesiyle Kierkegaard'ı anımsatan ve varoluşçu teze oldukça yaklaşan fakat varoluşçuluğu da varoluşçuluğa yaraşır bir biçimde, kendine özgü bir tarzda yorumlayan Berdyaev'e göre varoluşçuluk oldukça önemli ve ciddi bir felsefedir. Fakat ne yazık ki modaya uygun bir felsefe haline getirildi, bu hususta Sartre'a teşekkür etmek lazım! Öyle ki, anlaşılması kolay olmayan ve çok az okuru olan Heidegger bile moda olmuştur.

---

[7] Nicolas Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, çev. Katherine Lampert, New York: Collier Books, 1962, s. 15-16.

[8] Kasım Müminov, "Nikolay Berdyayev ve Sartre Felsefesinde Kişilik ve Özgürlük Problemi", *Dinî Araştırmalar*, (Ocak-Haziran 2016, Cilt: 19, Sayı: 48), s. 13.

[9] Copleston, *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev*, s. 371.

[10] Galina Petrovna Kovaleva, *Rus Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Mominov, Konya: Çizgi Kitabevi, 2014, s. 90.

Oysa varoluşçuluk gibi ciddi bir felsefenin bir moda meselesi olmasına müsaade edilmesi, varoluşçuluğa yakışmamaktadır. Her şeye rağmen, varoluşçuluğun temel izlencesi, geleneksel felsefenin kaderindeki krize ışık tutmak ve girdiği yeni yolları göstermektir ki, Varoluşçuluk skolastisizmin miras aldığı Yunan entelektüalizmi ile Descartes'ın rasyonalizmi ve Alman idealizmi arasında kırılma ile kendini gösterir.[11] Varoluşçuluk her ne kadar farklı şekillerde tanımlansa da, bunlardan en önemli olanı, onu, nesnelleştirici (*objectification*) bilgiyi kabul etmeyen bir felsefe olarak ifade eden tanımıdır. Çünkü varoluş bilginin nesnesi olamaz. Nesnelleştirme, yabancılaşma, bireyselliğin kaybedilmesi, özgürlüğün kaybedilmesi, genele bağlanma ve kavram yoluyla biliş demektir. Neredeyse tarihinin her aşamasında felsefi düşünce, ifade edildiği felsefelerin farklılığına rağmen, nesnelleştirmenin damgasını, doğum lekesini taşımıştır. Zaten varlık, bir kere, nesnelleştirme düşüncesinin çocuğudur, nesneldir.[12] Bu anlamda bir varoluşu ve varoluşçuluğu yadsıyan Berdyaev, ilgisini modern anlamda varoluşsal sorunlaştırmanın ilk örneğine, Kierkegaard'a yöneltir.

Berdyaev'e göre, Kierkegaard nesnellikte değil, genel olmaktan ziyade bireysel olan öznellik alanında var olan bilgiyi *varoluşçu* olarak görmüştür. Bu açıdan Kierkegaard varoluşçuluğun önderidir ve ona en sadık kalan da Jaspers'tir. Kierkegaard öznelliğe yönelmiş ve başkaları tarafından tıpatıp tekrarlanamayan kendi bireysel deneyimini ifade etmeye çalışmıştır. Onu bu kadar önemli kılan da budur. Fakat özne ile nesne arasındaki ayırımın tamamen ötesine uzanan bir pozisyon almamıştır. Bu ayırımı korumuş ve aynı zamanda öznenin tarafını tutmuştur. Oysa Berdyaev, bu ayırımı aşmayı, ötesine uzanmayı arzulamaktadır. Bu bağlamda Kierkegaard'ın varoluşçuluğunu, varoluşçu felsefenin bir başka tanımı olarak görür. Berdyaev, kendi arzusunu yarım bırakan bu tanımda varoluşçu felsefenin dışavurumcu olduğunu, başka bir deyişle, varoluştan soyutlanan bir şeyden ziyade bilişsel zihnin varoluşunu ifade etmeyi amaçladığını ve bunun da nesnelleştirici felsefenin yapmayı amaçladığı şey ile aynı olduğunu vurgular. Berdyaev'e göre, bu anlamda, bütün büyük filozoflarda, nesnelleştirme sürecinin ardındaki varoluşçuluk unsuru bulunabilir. Varoluş (*Existenz*) öz değildir, madde değildir, özgür bir eylemdir. Varoluşsal (*Existential*) olan özü üzerinde üstünlüğü ele geçirir. Bu açıdan varoluşçu felsefe, her eylem felsefesine ve tüm özgürlük felsefelerine benzer. Kant'ta özgürlük alanı gerçekte varoluştur, egzistans'tır, ama bunu açıkça ortaya koymamıştır.

[11] Nicolas Berdyaev, *Truth and Revelation*, çev. R. M. French, New York: Collier Books, 1962, s. 13.
[12] Berdyaev, *age.*, s. 13-14.

Derinliğinde varoluş özgürlüktür.[13] Bu, hem Kant ile fikir birliği içinde olan Jaspers'ta hem de onunla çok az ortak noktası olan Sartre'da görülebilir. Berdyaev bu noktada şöyle bir eleştiri getirir: Varoluşsal alanda gerçekleşen olaylar, herhangi bir nedensel dizinin dışında yatar. Nedensel bağ sadece varlık alanındadır. Dolayısıyla Tanrı'nın dünyanın nedeni olduğu söylenemez. Tanrı ve insan arasında nedensel ilişki de söz konusu olamaz. Tanrı'nın belirlediği hiçbir şey yoktur. Tanrı, "dışarıda" ve "yukarıda" bir güç değildir.[14] Bilakis insana içkindir, varoluştur ve bundan dolayı yaratma eylemi insanın tasarrufundadır. Yaratıcılık tanrının insana bir armağanıdır.[15] Böylece maddi ontolojiden, fenomenolojiden ve nedensellikten hareket eden varoluşçuluğun da bir çıkar yol olmadığı kanaatine varan ve onu eleştiren Berdyaev, hakiki varoluş arzusunu gerçekleştirmek üzere varlığı aşmaya ve ondan bağımsız düşünmeye karar verir.

Berdyaev açısından, insanı ve özgürlüğünü tarihin en derin ruhsal gerçekliğinden izole edilmiş bir şekilde düşünmek mümkün değildir. Zira varoluş tarihseldir. Kant ve onun yolundan gidenlerin, tarihselliği sadece bir fenomen olarak deneyime sunulan dış dünyanın bir tezahürü olarak görme eğilimi kabul edilemez. Aynı şekilde, Kant'ın karşı çıktığı gibi, numenal gerçekliğe, iç gizli gerçekliğin özüne karşı çıkılamaz. Bu noktada, "tarihin ve 'tarihsel'in sadece fenomen olmadığını, numen olduklarını düşünüyorum ki, bu da tarih felsefesinin en radikal hipotezidir"[16] diyerek, varoluşçu felsefenin radikal bir biçimde anti-ontolojik olması gerektiğinde ısrar eden Berdyaev, esefle, modern varoluşçuların çoğunluğunda ve özellikle de fenomenolojik soyundan türetilen yeni bir Varlıkbilimi (Temel-ontoloji) geliştirdiği iddiasında olan Heidegger'de durumun böyle olamadığını vurgular ve bu durumu eleştirir. Berdyaev, varlık açısından insan asla özgür olmadığı için ontolojiyi reddetmek gerektiğini, bunun da Varlığı aşan Özgürlüğün önceliğinin ve dolayısıyla insanın özgür olduğu ruhun önceliğinin tanınması ile sonuçlanacağını ileri sürer. Ona göre, ruhun özgürlüğü, insanın kendinden başka bir şey tarafından belirlenmemesi gerçeğinden oluşur, çünkü ruh kendini içeriden belirlemek ve kendinden olmaktır. Oysa Heidegger'in ileri sürdüğü varlık, yani Oradaki-varlık (*Dasein*) özgürlüğü kaskatı bırakarak kendine hapseder. Ayrıca varlığın özgürlük üzerindeki önceliğinin determinizme ve dolayısıyla özgürlüğün reddine yol açması kuvvetle muhtemeldir. Oysa özgürlük, kendisi dışında hiçbir şey tarafından belirlenemez. Bu bağlamda özgürlükle ilgili felsefi doktrinlerin büyük

[13] Berdyaev, *age*, s. 14-15.
[14] Berdyaev, *age*, s. 15.
[15] Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, s. 209.
[16] Nicolas Berdyaev, *The Meaning of History*, çev. George Reavey, Londra: Geoffrey Bles, 1949, s. 15-16.

kısmının kendisini tatmin etmediğini belirten[17] Berdyaev, varoluşçuluğu yeniden yorumlar.

Eğer varoluşçuluk da nesneye karşılık özneye, idrake karşılık istence, genel ve evrensel olana karşılık somut olana ve bireye önem vermek anlamına geliyorsa Berdyaev, kendisinin bir varoluşçu olarak nitelenmesine amadedir. Fakat haklı olarak not düştüğü gibi, genellikle varoluşçu olarak tanımlanan filozoflar, aslında varlık kavramı üzerinde durma eğilimindeydiler. Sartre bir ontoloji geliştirmiş ve Heidegger öncelikle varlığın anlamı problemi ile ilgilenmekte ısrar etmiştir. Böylece Berdyaev, ontolojiyi ve Parmenides'ten beri süregelen ontolojik geleneği reddettiğini açıkça ifade ettiğinde üzerine yapıştırılan varoluşçu etiketten de kurtulmuş gibi görünmüştür. Fakat o, aslında, varoluşçu olarak addedilen düşünürlerden daha canıgönülden bir varoluşçu olduğunu iddia etmektedir.[18] Diğer varoluşçuluk türlerinin aksine, Berdyaev'in felsefesi post- ya da anti-metafizikten ziyade metafizik olan ve bütünüyle mitolojiden arınmışlığın aksine çeşitli efsanevi unsurlar üzerinde spekülasyonlar içeren bir Hıristiyan teozofik nüveyi barındırır. Dahası, aşkınlık konusunda ısrarcı bir düalizm önerir. Berdyaev'in felsefesi, nesnelleştirilmemiş bir içgörü (*gnosis*) biçimini kabul eden gnostik bakış açısını yansıtır.[19] Bu bağlamda Berdyaev, varoluşçuluğu, insan merkezci olması, insan ve kaderi ile ilgilenmesi, özgürlüğe odaklanması, özgünlüğü önemsemesi bakımından önemli bir felsefe olarak değerlendirir. Fakat burada aslında kendi felsefesini (varoluşçuluğunu) ya da onun varoluşçuluk ile ortak yanlarını betimler. Berdyaev'in varoluşçuluğu, öznenin önceliğini savunan ve başlangıcını varoluşsal deneyiminde bulan bir epistemoloji sunar. Varoluş, özneye karşıt ya da özneden kopuk bir bilgi nesnesi olamaz. Bilakis, varoluşun anlamı ve amacı bilfiil sadece somut öznede ve özne aracılığıyla ortaya çıkarılabilir. Berdyaev'in kendi ifadesiyle: "Varoluşçu felsefe, özne aracılığıyla oluşun anlamının idrak edilmesidir. Özne varoluşsaldır, varoluşsallaştırılmıştır. Buna karşın nesnede, içsel varoluş gizlenir. Bu anlamda felsefe özneldir, nesnel değildir. Ruhsal deneyime dayanır." En önemlisi de, varoluşçuluk, "bilgiyi nesnelleştirme"ye karşı çıkan bir felsefeyi ifade eder.[20] Bu nesnelleştirme/me sorununa bağlı olarak klasik ontolojiyi reddettiği gibi klasik epistemolojiyi reddeden ve bunun yerine kendi irrasyonel epistemolojisini (gnosiolojisini) ileri süren Berdyaev, insanı ve de özgürlüğü bu gnostik yaklaşımla ele alır.

[17] Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, s. 102-103.
[18] Copleston, *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev*, s. 371.
[19] Fabian Linde, *The Spirit of Revolt Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism*, Stockholm: Stockholm Slavic Studies 39, Stockholm University Press, 2010, s. 46.
[20] Linde, *age.*, s. 200.

Berdyaev'e göre, felsefe geleneksel yaygın inançlara karşı düşünceyi uyanık tutma mücadelesinden doğmuştur. Özgürlük felsefenin/düşüncenin/ruhun hayatta kalması için gerekli iklimi oluşturur. Felsefeyi bir ilkeler teorisi olarak ya da dünyaya ilişkin en genel bilgi, varlığın doğasına ilişkin teori olarak tanımlamak ve bununla sınırlandırmak doğru değildir. Zira felsefi bilginin bilimsel bilgiden ayrıldığı en önemli nokta, bilimin, varlığı sanki insandan bağımsız bir şeymişçesine ele almasına karşın felsefenin varlığı insanda ve insan aracılığıyla bilmesi ve anlam probleminin çözümünü insanda bulmasıdır. Bu sebeple felsefe için varlık ruh iken bilim için doğadır. Ruh ile doğa arasındaki bu farklılığın ruhsal ile fiziksel arasında yapılan ayırımla kesinlikle bir ilgisi yoktur. Sonuç olarak felsefe kaçınılmaz bir şekilde ruhun felsefesine dönüşür ve bu anlamda bilimden bağımsızdır. Bu açıdan *felsefi antropoloji*nin temel felsefi disiplin olması gerektiğini düşünen Berdyaev, bunun insanı inceleyen biyoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi bilimlerden bütünüyle farklı olduğunu ileri sürer. Bu farklılık, felsefenin insanı bizzat insanda insan aracılığıyla ele almasında ve onu *ruhun krallığı*na ait bir şey olarak görmesiyle ortaya çıkar.[21] Bundan dolayı felsefe varlıkla ya da nesnelerle meşgul olmamalıdır, çünkü onun için hiçbir şey nesnelleştirilemez. Ruhun felsefesinin temel özelliği onun bilgi nesnesi olmamasıdır. İnsanı insanda ve insan aracılığıyla anlamak onu nesneye dönüştürmek anlamına gelmez. Anlam, yalnızca *kişi* olarak insanın kendisi, yani ruh olduğunda ve şeylik, yani dış nesne insan için varolmadığında açığa çıkar. İnsan için nesne olan hiçbir şeyin anlamı yoktur. Anlam sadece insanda ve insanla birlikte olan şeyde, yani ruhsal dünyada varolabilir. Felsefe ile bilimi radikal bir biçimde birbirinden ayırmanın tek yolu felsefenin nesnelleştirilemez bilgi, kendinde ruhun bilgisi olduğunu, doğa içinde nesnelleştirilemeyeceğini, yani anlamın ve anlama katılımın bilgisi olduğunu kabul etmekten geçer. Bilim her ne kadar insana güç verip güvenlik sağlasa da insan bilincini harabeye çevirip onu gerçeklikten koparır.[22]

Bu doğrultuda çağdaş felsefeyi eleştiren Berdyaev'e göre, modern felsefenin hayali bilimsel ya da o minvalde bir şey olmaktır. Filozof sıfatı taşıyanların hemen hepsi, her ne pahasına olursa olsun felsefeyi bilimsel bir disipline dönüştürme çabası içindedir, fakat hiçbiri bunun doğruluğu ve uygunluğuna dair herhangi bir ciddi endişeye sahip değildir. Filozofların çoğu, pozitivistler ve metafizikçiler, materyalistler ve "eleştiriciler", Kant ve Hegel, Comte ve Spencer, Cohen ve Rickert, Wundt ve Avenarius felsefenin ya bilim ya da o kabilde bir şey olması gerektiğinde hemfikirdir-

[21] Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012, s. 9-10.
[22] Berdyaev, *age.*, s. 10.

ler ve bunu arzularlar. Bu nazarda felsefe daima bilime imrenir. Bilim, filozofların bitmeyen özlemidir. *Filozof olmaya cesaret edemeyen filozoflar*, daima bilim insanlarına öykünür, onlara benzemeye çalışırlar. Filozoflar felsefede yaptıklarından daha çok bilime itibar etmektedirler. Onlar kendilerine ve kendi çalışmalarına kuşku ile yaklaşırlar ve bir ilkenin yerine bu kuşkuları büyütürler. Filozoflar, bilginin yalnızca bilim tarafından ortaya konabileceğine inanırlar ve felsefi bilgiye yalnızca bilimle anoloji kurarak inanmaya hazırdırlar. Bunun yalnızca pozitivistler ve "eleştiriciler" için değil hâlihazırda zamanımızın metafizikçilerinin büyük bir kısmı için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu oldukça küçük bir başarı olmasına rağmen metafizik bile bir bilim olmak, her şekilde bilime benzemek arzusu içerisindedir. Modern filozoflar felsefenin nihai olarak özel bir bilime dönüşerek bütün bağımlılıklardan azade olmayı başarabileceğini düşünürler. Modern bilinç, "bilimsel" felsefe fikri ile mecnuna dönmüş, bilimsellik fikri dayatılarak efsunlanmıştır. Fakat filozofların bu çabası nafiledir. Felsefe kati suretle herhangi bir tür bilim değildir ve onu bilimsel yapacak hiçbir yol yoktur.[23] Böylece pozitivist tavrı eleştiren, felsefe ile bilimi kesin çizgilerle birbirinden ayıran ve bütün ilgisini bilimin nesnesi olan varlık olarak insana değil felsefeyle, *felsefi antropolojik* incelemeyle anlaşılabilecek *ruhsal varoluş* olarak insana yönelten Berdyaev'in, epistemolojisi de gnostiktir. Berdyaev'e göre:

> Epistemolojinin temel problemi bilen öznenin kim olduğunu, varoluş alanına ait olup olmadığını belirlemektir: epistemolojinin işi bilginin insani bir aktivite olduğu yolundaki kaçınılmaz önkabule yeni ve daha derin bir anlam bulmaktır. (…) Asıl ve temel problem insan problemidir; insanın bilgisi, özgürlüğü ve yaratıcılığı problemi. İnsan bilginin ve varoluşun gizeminin anahtarıdır. İnsan, doğanın bir parçası olsa da, doğaya göre açıklanamayacak ve varlığın kalbine nüfuz edilmesi yalnızca kendisiyle mümkün gizemli bir varlıktır. İnsan anlamın taşıyıcısıdır; anlamın tahrif edildiği düşmüş varlık olsa bile. Fakat düşüş yalnızca bir irtifadan düşüş olabilir ve insanın bizatihi düşüşü büyüklüğünün göstergesidir. Düşmüş durumunda bile insan yüksek kaynağının işaretini muhafaza eder ve şeylerin anlamsız dünyasını aşan daha yüksek düzeyde bir hayata ve bilgiye muktedir kalır. Felsefe, insan mihverinde dönmeye mahkûmdur –bunun ontolojik temelleri vardır. İnsan bilgiye sırtını dönemez, fakat fiziksel ve psikolojik düzeyden spritüal düzeye yükselme-

[23] Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act*, çev. Donald A. Lowrie, New York: Collier Books, 1962, s. 23, 25.

> lidir. Transandantal bilinç, epistemolojik özne, ideal mantıksal varlık ile yaşayan somut insan arasındaki gedik [uçurum] bilgiyi mümkün kılar.[24]

Berdyaev açısından bu bilgi, insanı özgürlüğüne kavuşturacak varoluşun sırrına erdirecek bilgidir ve yolu uçurumdan geçer. Bu hiçliğin uçurumudur ve uçuruma atılmak bile bir özgürlük meselesidir. Zira ona göre, insan ruhu hapistedir. Hapishane, zorunluluğun egemen olduğu bizzat yaşanılan dünyadır. Fakat dünya kozmos değildir, o kozmik hiyerarşinin canlı monadlarının atomlarına ayrılması ve parçalanması, ayrılmanın ve husumetin kozmik olmayan bir belirlenimidir. Ruhun bu dünyadan özgürleşmesinin doğru yolu, insan ruhunun kendi zorunlu esaretinden kurtulmasıdır. Doğru yol, dünya üzerinde yatay hareket değil, dünya ötesi dikey harekettir. Hareket dünyada değil ruhtadır. Bu dünyanın reaksiyonundan ve onun oportünist uyarlamalardan kurtulmak ruhun büyük bir başarısıdır. Bu muazzam ruhsal temaşanın, ruhsal dinginliğin ve yoğunlaşmanın bir yoludur. Kozmos hakiki varlıktır, fakat "bilinen dünya" hayalî bir görünüş, bir aldatmacadır ki, bu da belirlenime mahkûm bu dünyanın bir zorunluluğudur. Kilisenin doktrinlerini öğretenler, bu dünyayı kötü tutkularla tanımlamışlardır. İnsanın bu dünyaya ruhsal esareti, onun hatası, günahı ve düşkünlüğüdür. Dünyadan kurtulmak günahtan kurtulmaktır, yapılan hataların bedeli, alçalan ruhun başkaldırısıdır. Biz bu dünyaya ait değiliz ve bu dünyayı ve içindekilerini sevmemeliyiz. Fakat çoğu günah öğretisi asılsız bir zorunluluğa mahkûm doğmuştur. Onlar bize şöyle demektedir: "Sizler günahkâr, düşkün varlıklarsınız bu yüzden ruhun yaratıcı yolunda dünyadan kurtulmaya yani özgürleşmeye gözünüz kesmez; günahın sonuçlarını uysalca kabul etmek boynunuzun borcudur." Böylece insan ruhu bir kısırdöngüye saplanıp kalır. Oysa asıl günah ruhun köleliği, esaretidir, şeytani bir gerekliliğe boyun eğmek, bir özgür yaratıcı fail olarak kendi kendini yeteneksizliğe mahkûm etmektir ki, insan böylece Tanrı özgürlüğüne talip olmak yerine, dünyanın zorunluluğuna boyun eğerek kendini kaybeder.[25] İnsanın kendini bulacağı yer, tanrısal özgürlük sahasıdır ki, buraya da ancak yaratıcı eylemleriyle dünyadan kurtularak varabilir. Bunun için elbette ölmek gerekmez, zira dünyadan kurtulmak, dünya değiştirmek ölmek anlamına gelmez, bilakis hayatta kalmak ama yaşanılan dünyanın maddi bağlarını aşarak bilinçli ve irade sahibi bir varlık olarak hayatta kalmak ve öylece bir hayat sürmek ve kaçınılmaz son/başlangıç olan ölümden geçerek sonsuzluğa varmak anlamına gelir. Bu açıdan Berdyaev'in düşüncesi, kısmen ve biçimsel olarak, Kant'ın, bir yönüyle heteronom bir varlık olarak insanın aşkınlıkla etik bilince ve istence sahip otonom bir varlık haline

[24] Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, s. 12-14, 15-16.
[25] Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act*, s. 11-12.

gelmesini ifade eden düşüncesine benzer. Fakat Berdyaev, aşkınlığa deyim yerindeyse âşık olduğundan, aşkın olanı, numeni kesinlikle "tarihsel" görmekle birlikte onu salt dünya için bir araçtan ziyade bir telos, nihai bir erek olarak görür ve bu anlamda Kant'ın "sınırları"nı da aşar. Özetle Berdyaev, eskatolojik çerçevede, insanı etik bir özne olmakla ve hayatı da ahlâklı yaşamla, kısaca ahlâki varoluş ile anlamlandırır.

Berdyaev'e göre, yeni bir hayat yaratımı için dünyanın bağlayıcılığından "kurtuluş"un, özgürleşmenin, bir etik özne olmanın yolu aynı zamanda günahtan kurtulmanın ve kötülüğün üstesinden gelmenin yoludur, ilâhi olan yaşam için ruhsal güçlerin bir araya gelmesidir. "Berlirlenmiş dünyaya", zorunluluğa kölelik yalnızca esareti değil aynı zamanda dünyanın nefret dolu ve bölünmüş kozmik olmayan durumunu meşrulaştırır ve teyit eder. Özgürlük sevgidir, kölelik nefrettir. Fakat kölelikten özgürlüğe, dünyanın nefretinden kozmik sevgiye kaçış, günaha karşı, alt doğamıza karşı zafer yoludur. Orijininden sapmış, yozlaşmış öğretilerin (Hıristiyanlık ve Marksizm) telkinlerine uyulmamalı, insan, doğasının günahkâr olduğu ve varlık hiyerarşisinin en dibine çökerek boğazına kadar günaha battığı gerekçesiyle bu yola girmekten alıkonulmamalıdır. İnsanın günahlarının sonuçlarına katlanması gerektiği düşüncesiyle onu bu dünyanın en dibine terk etmek büyük bir yanılgı, dinî ve ahlâki yargının korkunç bir hatasıdır. Asıl günah budur. Bu yargının egemen olduğu yerde, iyilik ve kötülüğe karşı utanç verici bir kayıtsızlık, yanlışa karşı yiğitçe direnişi reddetme, ondan kaçma eğilimi baş gösterir. İnsanın kendi günahkârlığı üzerine depresif bir şekilde yoğunlaşması ikircikli düşünceyi: Tanrı ile şeytanı, Mesih ile Deccal'i daimi birbirine karıştırma tehlikesini doğurur. İyiliğe ve kötülüğe kayıtsız kalınan bu durumu utanç verici, ruhsal ve dolayısıyla ahlâki bir düşkünlük olarak gören Berdyaev'e göre, düşkün ruh şeytana uyar ve hangi tanrıya hizmet ettiğini bilmemekten hoşlanır ve böylece her yerde terör ve tehlike saçmaktan haz duyar. Bu ruhsal ve ahlâki düşkünlük, Hıristiyanlığın alçakgönüllülük ve itaati salık veren doktrinlerinin yozlaşmasından kaynaklanmaktadır.[26] Bu bağlamda, insan maneviyatının ve ahlâkının bozulmasında, onu sözde "yeryüzü cenneti" idealiyle oyalayan Marksizm kadar, devlete bağlı yozlaşmış Hıristiyanlığın da önemli payı olduğunu düşünen ve bunları eleştirmekten çekinmeyen Berdyaev, Hıristiyanlığın orijininden sapmış çileciliğinin insan bedenini ve ruhunu zehirlediğini ileri sürer.[27] Berdyaev, ısrarla insanın bu durumdan kurtulması gerektiğini, bunun bir kader olmadığını, insanın yaratıcı eylemleriyle özgürlüğünü kuracak, kendi kaderini kendisi yazabilecek, kendi kişiliğini kendisi şekillendirebi-

[26] Berdyaev, *age.*, s. 12.
[27] Kurbanov, "N. A. Berdyaev'in İnsan ve Devlet Felsefesi", s. 166.

lecek bir potansiyeli olduğunu ve bu potansiyelin açığa çıkarılmasında en önemli rolün felsefeye, ruhun felsefesine (metafiziğe) düştüğünü vurgular. Fakat Berdyaev'in metafiziği personalizmine bağlı olarak tamamıyla "kişisel" ve "kişilik"le ilgilidir ve bu kişilik de kendini "tarihsel" olanda, tarihsel metafizikte ortaya koyar. Ancak Berdyaev'in tarih felsefesi Hegelci gelenekten farklıdır, orada bir dönüşümü amaçlar.

Kişilik ve tarihsel varoluş

Bu çerçevede tarihi de varoluşsal bir bağlamda ele alan Berdyaev'e göre, tarih, en büyük ruhsal gerçeklikle eşanlamlı olduğundan, verilen ampirik bir olgu ya da çıplak bir gerçeğe dayalı materyal değildir. Zaten bu haliyle, ne varolmuştur ne de anlaşılabilir. Fakat tarih, tarihsel hafıza sayesinde, tarihsel bilgi alanı içinde gerçekleştirilecek belirli bir ruhsal faaliyetle, yani 'tarihsel'le belirli bir ruhsal ilişki aracılığıyla ele alınabilirdir ki, sonuç olarak manen yüceltilmiş ve dönüştürülmüş olur. Tarihin gizli ruhu tüm netliğinde, sadece tarihsel hafızada gerçekleşen dönüşüm ve başkalaşım sürecinde ortaya çıkar. Bu, insan ruhu için geçerli olduğu kadar tarihin ruhunun anlaşılması için de geçerlidir. Zira insan, "kişiliği" açısından, hafızayla/akılla yekpare bir bütüne bağlı olmadığından dolayı insan ruhunu "belirli" bir gerçeklik olarak kavrama fakültesinden yoksundur. Burada isim vermeden Hegel'i eleştiren Berdyaev'e göre, 'tarihseli' anlamanın bir aracı olarak görülen tarihsel hafıza/akıl, dışarıda hiçbir varoluşa sahip olmayan tarihsel geleneğin vazgeçilmez parçasıdır. Oysa tarihsel vesikaların soyutlanması asla 'tarihsel'in bilgisine götürmez.[28] Bu bağlamda Berdyaev'in düşüncesi, bütün varoluşçulukta olduğu gibi, Hegel'in spekülatif idealizmine karşı bir reaksiyonu temsil eder. Berdyaev, "mutlak varlık"tan başlayan ve onu saçma olarak varoluşa taşıyan "mantığı" reddeder. Gerçekliğin Hegelci çift odaklı gözlükte görünümü, sonlu olanda sonsuzun, fani olanda ebedi olanın bir ölümü, tarihin sonudur ve öznelin genel olana, mutlak varlığa bağlanmasıdır. Oysa varoluşçu felsefeye temel olan şey, olgu ile değer arasındaki ayırımın berrak algısıydı –ki, buradaki olgu ne duyum ne de öznel izlenimlerdir. İnsan bir gerçeklik ile sunulur. O, isteksizce gerçekliğin içine atılmıştır. Değerler, yalnızca, iyiyi ve kötüyü seçebilen ya da iyi ya da kötü olabilen failin yani insanın özgür eylemleriyle yaratılır. Eyleyen insan ona verilen bir "gerçeklik" dünyasını özgürce yaratır. Tıpkı Kant'ın istençten başka iyi ya da kötü herhangi bir şey görmemesi gibi, varoluşçular da özgürlükten başka herhangi bir istenç tanımazlar. Bundan dolayı spekülasyonun "hayal dünyası" ile ilişkili değildir. Varoluşçular gibi Berdyaev için de

[28] Berdyaey, *The Meaning of History*, s. 17-18.

varoluş, daima oldukça özel bir varoluştur. Nitekim özgürlük bizzat nihai değerin kaynağıdır.[29]

Berdyaev, varoluşçu felsefeyi, insan varoluşu ve onun somut tezahürü üzerinden gerçekliğin bilgisi olarak kabul eder. Bu cihetle Berdyaev'e göre, bireysel varoluş, hepsinin en varoluşsal olanıdır. İnsan, kendini bilmede, başkaları hakkındaki bilgisi sayesinde kendisine bilinmez olan gizemlere dalar. Burada, Berdyaev, özellikle Herder ve Goethe'nin düşünceleriyle çerçevesi çizilen *Rönesans insanı* fikrinin değişik bir biçimi olan *mikrokozmos insan* fikrini paylaşır. İnsanın kişiliği, insanın yaşadığı dünyadan son derece daha mistik ve eşsizdir. Berdyaev'e göre, tarih ile onun karmaşık devinimi ve aktörleri ve insan ile onun eşsiz ve indirgenemez kişisel kaderi arasında bir çekişmenin/mücadelenin orada zuhur etmesinin nedeni budur. Berdyaev açısından tarih ve tarihsel süreç insana karşı hasmane ve acımasızdır çünkü onlar insanlık dışı ve kişisel amaçları gerçekleştirme yolunda ortaya çıkar ve büyür. Fakat eğer insan yukarıda vurgulandığı gibi mikrokozmos ise bu durumda mücadelenin başka bir temel ciheti var demektir ki, bu da insanın tarih ile kendini kimliklendirmesi/tanımlamasıdır.[30] Berdyaev, bunu, "En derin mistik seviyede dünyaya olan her şey bana da olur… Çağımın olayları ve yaşadığım dünyanın kaderi, kendi kaderim olarak başıma gelenlerden ibarettir; ama öte yandan, dünyanın tamamen yabancı ve benden ilgisini kesmiş olduğu gerçeğiyle cefa çektiğimin bilincindeyim"[31] şeklinde ifade eder.

Bu çerçevede gelişim içerisindeki dünyayı anlamlandıran şey de ruh ile doğanın karşıtlığıdır. Ruh hayat, özgürlük, aydınlık, aktif, yaratıcı eylem öznesi iken doğa bir şey, bir gereklilik, kesinlik pasif uzunluk, hareketsizlik nesnesidir. Doğanın egemenliğindeki her şey nesneldir. Fakat ruhun egemenlik sahasında durum farklıdır ve buradaki farklılıkları anlamanın yolu sevgiden geçer. Ruhu tanımak ise akıl ve mantıksal düşünme ile değil yaşam tecrübesi ile mümkündür. Tanrı ruhun bizzat kendisidir ve ruhsal deneyim yaşayan yaratıcı eylemde bulunanların (mistiklerin, azizlerin, velilerin) hayatında gerçekten mevcuttur. Onlar Tanrı'nın varlığına ilişkin bir rasyonel kanıta ihtiyaç duymazlar.[32] Bu, ruhsal deneyimi yaşayabilmek ise tamamen kişilik ve özgürlükle ilgilidir.

Bu doğrultuda ister seküler isterse dinî olsun insanı ilgilendiren tüm problemlerle bilhassa *özgürlük meselesiyle* derinden ilgilenen Berdyaev, yalnızca siyasal anlamda değil aynı zamanda genel anlamda da herhan-

[29] Jyotirmaya Sharma, "The Philosophy of Nicolas Berdyaev", *Indian Philosophical Quarterly*, (Cilt XXI, No. 4, Ekim 1994), s. 337.
[30] Sharma, *age.*, s. 337-338.
[31] Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, s. viii-ix; Sharma, *age.*, s. 338.
[32] Kovaleva, *Rus Felsefesi Tarihi*, s. 89.

gi bir fikir ve inanç sistemi dayatma girişimine şiddetle karşı çıkmıştır.[33] Marksistler insan özgürleşmesinin peşindeyken bir noktaya kadar onlarla birlikte olmuş, fakat Marksizmi, Dostoyevski'nin *Büyük Engizisyoncu*'da[34] anlattığı toplum türüne yol açan bir ideoloji olarak görmeye başladığında Marksist döngüden uzaklaşmış ve bu çevrenin dışında kalmayı tercih etmiştir. Yönünü dine döndürdüğünde ise bu çevrede, Hıristiyan Ortodoksluğun temsilcileri arasında da benzer tutumum olduğunu teşhis etmiş ve bu çevreye de siper almıştır. Zira Berdyaev, toplum yapısı ve tipi nasıl olursa olsun ayırım yapmaksızın toplumun baskısına karşı insanı ve insanın bireysel özgürlüğünü savunmuştur. O, hayatı boyunca kendisinden *başkaldıran bir isyankâr* olarak bahsetse de eserlerinden anlaşılacağı üzere onun bu olumsuzlamadan çok da hoşnut olmadığı görülebilir. Hayatın anlamını, Tanrı'nın insanda, insanın da Tanrı'da doğduğu ruhun gizemine rücu etmekte bulan Berdyaev, inancını bu dünyada erişilecek herhangi bir sosyal ütopyada ifade etmemiştir. Fakat o, insanın ruhsal bir yeniden doğuşu (varoluşu) için ihtiraslı bir arzuya sahiptir.[35] Bu çerçevede Berdyaev'in düşüncesi, her ne kadar ilk etapta varoluşçuluk, romantizm, Marksizm, Hıristiyanlık ve Rus düşüncesinin belli standartlarının karmaşık bir birleşimi gibi görünse de sonunda iki eksende, varoluşçuluk ve Hıristiyanlık arasında şekillendiği söylenebilir. Aslında Berdyaev, kendi felsefesinin, felsefenin kabul edilen sınırlarını aştığını ve inancın itirafını temsil ettiğini iddia eder. Başka bir deyişle doğrulanmış ve önceden belirlenmiş öncüllerden ortaya çıkan bir felsefe değil ruhsal deneyimin doğurduğu bir felsefedir.[36] Bundan dolayı maddi ontolojiye, epistemolojiye tarihe ve tarih felsefesine başkaldırarak kendi felsefi antropolojisinden hareketle ruhun isyanını dile geti-

[33] Copleston, *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev*, s. 371-372.

[34] "Büyük Engizisyoncu", Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* adlı romanında bir bölümdür. Dostoyevski bu anlatısında, kardinal Büyük Engzisyoncu olarak adlandırdığı din adamının, kendi maiyetiyle Tanrı adına teokratik bir yönetim kurarak doğuştan günahkâr olduklarına inandırdıkları insanların özgürlüklerini, ahlâki iradelerini ellerinden alıp istedikleri gibi yönetmeleri ve böylece onları günahtan kurtararak mutluluklarını sağladıklarını iddia etmelerini konu alır. Burada, insanlar, Engizisyoncuların özgürlüğün çok çileli bir şey olduğu ve herkesin sorumluluğunu kaldıramayacağı yönündeki telkinleri ile ikna olurlar ve geçim, huzur ve güvenlik yani dünyevi refah adına özgürlükten vazgeçerler. İnsanlar, "yeryüzü cenneti" vaadine kanarlar. Bkz. Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 276-294. Berdyaev'e göre, Yeryüzü Cenneti ütopyası Dostoyevski'yi son derece rahatsız etmişti ve o, "Büyük Engizisyoncu"da teokratik sahte "yeryüzü cenneti" kavrayışına büyük bir darbe indirmiş, İsa'nın özgürlüğünün, her türlü yeryüzü iktidarı savlarından vazgeçme pahasına elde edilebileceğini ortaya koymuştur. Berdyaev'in kendisi de "Yeryüzü Cenneti" ideali bağlamında Marksizmi "Büyük Engizisyoncu" ile aynı kefeye koyar. Bkz. Nikolay A. Berdyaev, *Dostoyevski*, çev. Ender Gürol, İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984, s. 158; Nicolas Berdyaev, *The Russian Idea*, New York: The Macmillan Company, 1948, s. 123.

[35] Copleston, *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev*, s. 372.

[36] Sharma, "The Philosophy of Nicolas Berdyaev", s. 337.

ren Berdyaev'in karşısına başka bir problem çıkar: İnsan ruhsal deneyimle yaratıcı gibi özgürce kendi kişiliğini yaratacak, bir irade ortaya koyacak, kendi ahlâki varoluşunu gerçekleştirecekse bu, maddi dünyanın koşulları içinde nasıl mümkün olacaktır?

Burada gnostisizmini ve eskatolojik bakış açısını devreye sokan Berdyaev'e göre, mekân ve zaman varlığın tümünü kuşatamaz, fakat insanı ayrılıklara ve kopuşlara mahkûm eder, ölüm daima hayat karşısında galiptir ve anlamın ebediyette ve varlığın bütünlüğünde aranması gerektiğini gösterir. Çünkü anlamın zafer kazanacağı hayatta ayrılık, ölüm, insanın düşünce ve duyguları değişmez, aynı etkiyi gösterir. İnsan sadece kendi ölümüyle ölmez, sevdiklerinin ölümüyle de ölümü tadar. Her ne kadar ölümün nihai deneyimini yaşamamış olsa da hayattayken ölüm deneyimi vardır. Fakat insan ölümle, ne insanların ne de hayvanların, bitkilerin ve diğer nesnelerin ölümüyle barışamaz. Çünkü varolan her şeyin ebediliğine özlem hayatın özüdür. Ebediyete ise paradoksal bir biçimde yalnızca ölümden geçilerek ulaşılabilir. Ölüm bu dünyada varolan her şeyin kaderidir.[37] Ahlâki bir varoluş timsali olan İsa, sevgi ve özlemle acı çekerek kaderini yaşamış, sonunda acıdan da dünyadan da kurtulmuş, özgürlüğüne kavuşmuş ve böylece varoluşunu sonsuzluğa taşımıştır. Berdyaev'i burada bekleyen başka sorular vardır: Bu varoluşta Tanrı'nın rolü nedir? Özgürlüğün kaynağı nedir?

Berdyaev'e göre, insan özgürlüğü hiçlikten gelir ve Tanrı her şeyi bu hiçlikten (yoktan) yaratmıştır. Hiçlik, Tanrı'dan önce gelen ve içinde hiçbir ayrıştırmayı barındırmayan ilk ilkedir. Tanrının yaratması ikincil eylemdir, bu açıdan özgürlüğü yaratan Tanrı değildir. Zira Berdyaev'in özgürlük kavramı, hiçlikle eş anlamlı, nesnel olmayan, belirsiz ve dinamik bir karakterdedir. Yaratma açısından Tanrı'nın hâkimiyeti sadece varoluş üzerindedir, varoluş olmayanın (hiç'in) ve dolayısıyla yaratılmamış özgürlüğün üzerinde bir tasarrufu yoktur. Bu özgürlük ahlâki bakımdan önceliklidir, dolayısıyla iyiliğin ve kötülüğün belirleyicisi, ahlâki eylemde bulunabilmenin ön koşulu özgür iradedir. Bu durumda Tanrı, özgürlüğün, dolayısıyla iyiliğin ve kötülüğün yaratıcısı değildir, sadece bu iradenin iyiliğe yönelmesine yardımcıdır. Berdyaev'in bu şekilde düşünmesinin sebebi teodise problemi ile ilgilidir. Şayet Tanrı özgürlüğün yaratıcısı olsaydı tüm kötülüklerin sorumlusu da O olurdu ve bu durumda Tanrısal adalet diye bir şeyden bahsetmek mümkün olmazdı.[38] Böylece geleneksel pozitif teolojiyi reddederek negatif teolojiye başvuran Berdyaev'in teodisesi tamamen özgürlüğe

[37] Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, s. 308.

[38] Mehmet Vural, "Nikolay Berdyaev'in Devrim Karşıtlığı Bağlamında Özgürlük Felsefesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (Sayı 14, Ekim 2008), s. 56.

bağlıdır. Zira o, Dostoyevski üzerine yazdığı kitapta, "eğer özgürlük, bütün yaratılışın arkasında bir sır olarak var değilse ne bu acı içindeki dünyanın ne de korkunç ve anlamsız bir şey yaratabilecek bir Tanrı'nın gerçekliğinin"[39] kabul edilemeyeceğini vurgular. Özgürlüğün asıl değerini ve anlamını bulduğu yerin "Tarihî Hıristiyanlık" olduğunu düşünen[40] Berdyaev'e göre Hıristiyan inancı, Kutsal Üçleme (teslis) de su götürmez bir biçimde Tanrı'nın dünyaya ve insana ilişkin ikincil eylemini ifade eder. Mesih kendisini insan ile ilişkilendiren ve hiçlikten kurtaran Tanrı'nın çile dolu sevgisini aşikâr etmiştir. Tanrı, Tanrının Oğlu görünümünde, her tür iyiliğin olduğu kadar kötülüğünde kaynağı olan uçuruma, *Ungrund*'a, özgürlüğün derinliklerine inmiş[41] böylece tarihsel ve ahlâki bir kişilikle varoluşunu gerçekleştirmiştir. Bu noktada Berdyaev, özgürlüğü açıklamak üzere Jakop Böhme'nin *Ungrund*[42] kavramına başvurur; "Tatmin edici bulduğum tek özgürlük kavrayışı, yazılarını daha fazla takdir etmeye başladığım ve hakkında bir dizi makale yazdığım Jacob Böhme'ye aittir. Böhme'nin her açıdan doğru olduğunu iddia etmiyorum, ancak *Ungrund* ile ilgili öğretisini kendi yorumuma uygun gördüm ve *Ungrund*'u tüm ontolojik kararlılıklardan önce gelen ilkel özgürlükle tanımladım"[43] der ve bunu şöyle açıklar:

> Yaratıcı Tanrı'nın dünyayı yaratması ikincil bir eylemdir. Bu görüş noktasından hareketle özgürlüğün Tanrı tarafından yaratılmadığı söylenebilir; özgürlük Hiçlik'tedir, her ezelden önceki Ungrund'dadır. Özgürlük Tanrı tarafından yaratılmamıştır; Tanrı'nın dünyayı kendisinden yarattığı hiçliğin parçasıdır. Yaratıcı Tanrı ile özgürlük arasındaki karşıtlık ikincildir: İlâhi Hiçlik'in birincil hiçliğinde bu karşıtlık aşılmış durumdadır; hem Tanrı hem de özgürlük Ungrund'dan doğarak ortaya çıkar. Yaratıcı Tanrı kötülüğü doğuran özgürlükten sorumlu tutulamaz. İnsan Tanrı'nın çocuğudur ve özgürlüğün, hiçliğin, hiç-varlığın (*non-being*) çocuğudur. Meonik (*meonic*) özgürlük Tanrı'nın yaratma eylemine izin

[39] Nicholas Berdyaev, *Dostoevsky,* çev. Donald Attwater, New York: Living Age Books-Meridian Books, 1957, s. 85.

[40] Müminov, "Nikolay Berdyayev ve Sartre Felsefesinde Kişilik ve Özgürlük Problemi", s. 13.

[41] Nicholas Berdyaev, *The Destiny of Man*, çev. Natalie Duddington, New York: Harper Torchbook, 1950, s. 25; Garrett Green, *A Kingdom Not of This World, A Quest for a Christian Ethic of Revolution with Reference to the Thought of Dostoevsky, Berdyaev, and Camus*, Stanford: Stanford University Press, 1964, s. 6.

[42] Bu terim, "birincil zemin" (Ur-grund)'dan ziyade "temelsizlik" anlamına gelir ve özgürlüğün belirsiz doğası fikrini önerir. Bkz. Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, s. 103. Böhme'ye göre, Ungrund "hiçliktir, ebediyetin temelsiz gözü aynı zamanda hiçbir şeye dayanmayan iradedir, *bir-şey* olma arzusu olan Hiçliktir. Ungrund aynı zamanda karanlıkta özgürlüktür." Bkz. Nesrin Öztürk, "N. Berdyaev'de İnsanın Özgürlüğünün Kaynağı: Ungrund", *Dört Öğe*, (Yıl 4, Sayı 9, Nisan 2016), s. 211.

[43] Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, s. 103.

> vermiştir; hiç-varlık varlığı özgürce kabul etmiştir. Fakat insanın Tanrı'nın eserinden uzaklaşmasıyla birlikte kötülük ve acı girmiş ve varlık hiç-varlıkla karışmıştır. Hem dünyanın hem de Tanrı'nın reel trajedisi budur.[44]

Berdyaev'e göre, özgürlüğün varolmayandan ya da hiçlikten doğduğunu kabul etmek, özgürlüğün irrasyonel sırrını kabul etmektir. Hiçbir rasyonel kavram bu gizemi ifade edemez, çünkü kavramlar zaten var olanla ilgilenir ve ona bağımlıdır. Sadece ruhsal deneyime açıktır ve bu nedenle sadece sembollerde ve mitolojik görüntülerde konuşulabilir.[45] Böylece *Ungrund*'u, özgürlüğün gizemli irrasyonel belirsiz doğasını oldukça önemseyen ve "İsa'nın Çilesi"ni anlamlandırmak için *episteme*'den ziyade *gnosis*'ten hareket eden Berdyaev, bu meseleyi Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'daki anlatıları üzerinden ele alır. Berdyaev'e göre, her şeyi rasyonelleştirmeye çalışmak, her şeyin, acının, çilenin, kargaşanın, karanlığın, lanetin matematiksel formüllere indirgenebileceğini, her şeyin kaderini önceden görmenin ve aritmetiksel bir hesapla aklın vukufiyeti ve kontrolü altında tutmanın mümkün olduğunu kabul etmek, insanın *istediği* eylemlerde bulunabilmek için aklından vazgeçmesini, cinnet geçirmesini gerektirir. Oysa insanın asıl ödevi kendinde özerk bir "kişi" olduğunu, bir dişli çarkı olmadığını kanıtlamasıdır. Bu noktada, "her şey çarpım cetveliyle ifade edilecek olursa ve iki kere iki dört eder kavramından başka şey kalmazsa, özgür istencin durumu ne olur? İstenç bundan mı ibarettir?"[46] diyen Dostoyevski'ye canıgönülden katılan Berdyaev, yaratıcılığın ve bu anlamda özgürlüğün Tanrı'dan gelen bir armağan olduğunu, insanın ancak özgürlüğü sayesinde duruma, kaderine müdahale edebildiğini ve yaratıcı sıfatıyla artık Tanrı'nın elinde salt pasif bir nesne olmadığını ileri sürer.[47] O, insanın irrasyonel bir şekilde yıkım ve kargaşadan haz almasını da, sona varmaktan ve başladığı işi bitirmekten duyduğu sezgisel bir korkuya bağlar. Berdyaev'e göre, muhtemelen, insanlığın varmak istediği yer, matematiksel kesinlikle ifade edilebilecek gerçek bir erek olmaktan ziyade, durmadan bir ereğe varmak istediği yer, yani hayatın ta kendisidir. "Çünkü iki kere iki dört eder, yaşamın değil ölümün başlangıcıdır." İnsan nasıl ki, rasyonel olarak kendi refah ve mutluluğunu seviyorsa ki, bunun bir garantisi yoktur, aklın şaşkına dönmesiyle (aşkın bir bilinçle) acı çekmeyi tutkuyla sevmesi de muhtemeldir. Hattâ Berdyaev, insanın yıkım ve kargaşadan doğan ger-

[44] Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, s. 34.
[45] Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, s. 208-209.
[46] Berdyaev, *Dostoyevski*, s. 39; Fyodor Mihailoviç Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet Özgül, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 42-46.
[47] Berdyaev, *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, s. 209.

çek acıdan vazgeçemeyeceğine, çünkü acı çekmenin *bilginin* tek ve biricik kaynağı olduğuna inanır[48] ve bu gnostik yaklaşımıyla *mümkün olan varoluşu* ileri sürer:

> Acı çekiyorum o halde varım. Bu Descartes'ın Cogito'sundan daha doğru ve daha engindir. Acı çekmek bizzat kişiliğin ve kişisel bilincin varoluşu ile bağlantılıdır... Acı çekmek yalnızca insanın çaresiz hayvan durumuyla, başka bir ifadeyle onun alt (maddi) doğasıyla ilgili değil bunun yanında onun tinselliğiyle, özgürlüğüyle, kişiliğiyle yani üst doğasıyla da ilgilidir. Tinselliği reddetmek özgürlüğü ve dolayısıyla kişiliği reddetmektir ki, bu retler ıstırabı dindirip acıyı azaltmasına rağmen son tahlilde insanın haysiyetini inkâr etmekten başka bir anlam taşımaz.[49]

Bundan dolayı, insanın bu dünyadaki varoluşu tarihsel bir varoluştur. Varoluş tarihtir. Bunun yanısıra, kişisel ve kişisel-üstü ya da kişisel-öncesi arasında trajik bir çekişmedir. Tarih, kişilik ve toplum, kişilik ve kültür, kişilik ve kütle arasındaki anlaşmazlığı hiçbir zaman çözmez; zira mücadele nitelik ve nicelik arasındadır. Kişilik, bireyin içinde tecelli ettiği, belirginleştiği tarihte aktiftir. Fakat tarih, kişiliğin oluşumuna yönelik bir hareketlenmeye karşı oldukça acımasızdır, bireyi kasıp kavurur. Burada tarihin bir anlamı vardır ve bu anlamın tanımı Hıristiyanlığa aittir.[50] Tarih aynı zamanda, gerçekten insanın ve kültürün fiyaskosu, bütün insan planlarının çöküşüdür. İnsanın planladığı şeyler gerçekleşmez ve gerçekleşenlerin asıl anlamı insanın kavrayışından kaçar. Tarih hiçbir zaman faaliyette bulunduğu araçlarla sınırlı değildir. Ereklerine ulaşmak için her yolu kullanır, erekler çoğunlukla insan için anlaşılmaz kalır ve insanın kendi kaderi ile ölçülemez. Hegel, tarihin ruhunun zekiliğinden, kendi ereklerine ulaşmak amacıyla insanı aldatan bir zekilikten bahseder. Aslında tarihin nesnesinin insan olmadığı, beşeriyet bile olmadığı fakat insan dışı bir akıl ya da ruh olduğu söylenebilir ki, bu Marx'ın öğretisinde insan dışı ekonomiye dönüşmüştür. Marx, kapitalist bir toplumda insanın nasıl maddileştirildiğini ve insanlıktan çıkarıldığını gösterir. Tarih, özel ya da bireysel olandan ziyade daima genel ya da umumi olan için işler. Bir kimse paradoksal olarak diyebilir ki, insan tarihe boyun eğmede büyük fedakârlık göstermiştir. Muhtemelen buna mukabil insan, tarihin yolunu kabul ettiğinde kendi çıkarını aramıştır, fakat tarih, bütünüyle insan dışı gayelere erişme aracı olarak insanın menfaat arayışını kullanmış ve böylece onu aldatmıştır. Tarihin hinliği canlı

[48] Berdyaev, *Dostoyevski*, s. 39-40; Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, s. 47-48.
[49] Nicolas Berdyaev, *The Divine and The Human*, çev. R. M. French, Londra: Geoffrey Bles Publishing, 1949, s. 66.
[50] Nicolas Berdyaev, *The Fate of Man in the Modern World*, çev. Donald A. Lowrie, Londra: Student Chiristian Movement Press, 1935, s. 8.

kişilik isyanlarına karşıdır. İnsan her zaman tarih tarafından baskı altına alınır. Tarih insanın kaderidir, fakat bu kader asla tarihi ilgilendirmez. Tarih ve bireysel kader arasındaki bu oransızlık tarihin içinde çözülemez bir trajedidir. Öyle bir trajedidir ki, tarihin kendi kendisine son vermesini gerektirir. Kişisel hayatın kemali olan üstün kişilik tarihte asla gerçekleşmez. Tarih kendini kişisel ve insani hedeflere kurduğu zaman bile onları insan kişiliğini baskı altına alarak gerçekleştirir.[51] Bu sebeple, etik bir özne olmanın gereği olarak insanın varoluşuyla tarihe başkaldırıp *tarihsel* bir biçimde kaderini yeniden yazması gerekir ki, bunun tarihte örneği vardır: İsa'nın varoluşu. İnsanın, özgürlüğün, kişiliğin, hayatın, kaderin, tarihin ve hülasa varoluşun gizemli anlamı burada yatar.

Sonuç

Berdyaev'in vazgeçemediği şey özgürlüktür, içerlediği ve isyan ettiği şey ise dünya üzerinde, fizikî mekânda oraya buraya sürgün edilmek değil, insanoğlunun kendi bilinçsizliği ve eylemsizliği neticesinde ebedi ruhsal hayattan/ahlâki varoluş sahasından, bitimli, bir amacı olmayan anlamsız bir hayatın sürdürüldüğü fizikî varlık sahasına, dünyaya sürgünüdür. Bu sürgünden "kurtuluş"un, özgürlüğün yolunu arayan Berdyaev, bu yolda varoluşçuluktan, idealizmden, Kant'tan, Hint Felsefesinden ve Hıristiyanlıktan sentezler yapar. "Kurtuluş" ve "hiçliği" her ne kadar Hıristiyanlık üzerinden okusa da burada, özellikle ölüm paradoksunda Budizmden etkilendiği söylenebilir. Zira felsefi antropolojisinde, insanı başlangıç ve son - son ve başlangıç arasındaki ebedî bir döngüyle, yani sürekli yaratmayla/varoluşla anlamlandırır. Elbette bu insanın meşru-ahlâki varoluşudur ki, Berdyaev bunu felsefi olduğu kadar dinî açıdan da temellendirmeye çalışır. Varoluş, fani ve bu anlamda anlamsız ve *değer*den yoksun bir varlık olarak insandan çıkıp ebedî bir ruh olarak insan, yani *değer*li bir kişi haline gelmek, belirlenen değil belirleyen olmaktır.

Berdyaev, felsefi olduğu kadar edebî kimliğe de sahip bir entelektüeldir, bu yönü eserlerindeki sanatsal ifade tarzında kendini gösterir. Onun edebî diliyle ifade edilecek olursa: Varoluş, Tanrı'ya öykünmektir, hattâ Tanrı'nın dahi yap(a)madığını Onun ideasından feyz alarak yapmak, özgürlüğü yaratmaktır. Ahlâki kişilik de budur. Kişiliğin varoluşu tarihseldir, fakat Berdyaev mevcut tarih felsefelerinin insanı bir bilgi nesnesi olarak ele almalarından ve onu varlığa ya da bir mutlağa bağlamalarından mustariptir. Eğer bunlara bel bağlanırsa insan belirlenmiş bir varlık pozisyonuna düşer ve asla varoluşunu gerçekleştiremez. Oysa insan yaratıcı etik eylemleriyle,

[51] Berdyaev, *age.*, s. 8-10.

yani varoluşuyla, tarihi ve bu anlamda kaderini yazmalı, onu yaratmalıdır. Böylece, varlık açısından bir anlam taşımayan ve bu yüzen bunalıma düşen insan, ruhundaki devrimle hakiki anlamına kavuşacaktır. Berdyaev de sürgünde bir "kişi" olarak maddi varlığına aldırmaksızın felsefe ile kendi kaderini aşmayı, özgürlüğüne kavuşmayı denemiş; hayatı, düşünceleri ve bunları konu alan *Rüya ve Gerçeklik: Bir Otobiyografi Denemesi* başlıklı otobiyografisi ile *rüyadan gerçekliğe* uzanma arzusunu dile getirmiş, deyim yerindeyse çile ile yoğrulmuş kendi *varoluşsal tarihini* yazmıştır. Onun felsefesine biyografisi üzerinden bir sorunlaştırma ile başlamamız da bu sebepledir.

Kaynakça

Berdyaev, Nicholas. *Dostoievsky,* çev. Donald Attwater, New York: Living Age Books-Meridian Books, 1957.

Berdyaev, Nicolas. *Dream and Reality: An Essay in Autobiography*, çev. Katherine Lampert, New York: Collier Books, 1962.

Berdyaev, Nicolas. *The Destiny of Man*, çev. Natalie Duddington, New York: Harper Torchbook, 1950.

Berdyaev, Nicolas. *The Divine and The Human*, çev. R. M. French, Londra: Geoffrey Bles Publishing, 1949.

Berdyaev, Nicolas. *The Fate of Man in the Modern World*, çev. Donald A. Lowrie, Londra: Student Chiristian Movement Press, 1935.

Berdyaev, Nicolas. *The Meaning of History*, çev. George Reavey, Londra: Geoffrey Bles, 1949.

Berdyaev, Nicolas. *The Meaning of the Creative Act*, çev. Donald A. Lowrie, New York: Collier Books, 1962.

Berdyaev, Nicolas. *The Russian Idea*, New York: The Macmillan Company, 1948.

Berdyaev, Nicolas. *Truth and Revelation*, çev. R. M. French, New York: Collier Books, 1962.

Berdyaev, Nikolay A. *Dostoyevski*, çev. Ender Gürol, İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984.

Berdyaev, Nikolay. *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.

Copleston, Frederick C. *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev*, Tunbridge Wells: Search Press, 1986.

Çüçen, A. Kadir. *Varoluş Filozofları*, (ed. A. Kadir Çüçen), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2015.

Dostoyevski, Fyodor Mihailoviç. *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç. *Yeraltından Notlar*, çev. Mehmet Özgül, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Ertürk, Nesrin. "N. Berdyaev'de İnsanın Özgürlüğünün Kaynağı: Ungrund", *Dört Öğe*, (Yıl 4, Sayı 9, Nisan 2016), s. 209-217.

Green, Garrett. *A Kingdom Not of This World, A Quest for a Christian Ethic of Revolution with Reference to the Thought of Dostoevsky, Berdyaev, and Camus*, Stanford: Stanford University Press, 1964.

Kovaleva, Galina Petrovna. *Rus Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Mominov, Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.

Kurbanov, Babek. "N. A. Berdyaev'in İnsan ve Devlet Felsefesi", Nikolay A. Berdyaev, *Rus Komünizminin Kaynakları ve Anlamı*, çev. Babek Kurbanov, Erzurum, 2008, s.165-176.

Linde, Fabian. *The Spirit of Revolt Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism*, Stockholm: Stockholm Slavic Studies 39, Stockholm University Press, 2010.

Müminoğlu, Kasım. *Berdyaev'de Din, Felsefe, Özgürlük*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.

Müminov, Kasım. "Nikolay Berdyayev ve Sartre Felsefesinde Kişilik ve Özgürlük Problemi", *Dinî Araştırmalar*, (Ocak-Haziran 2016, Cilt: 19, Sayı: 48), s. 9-24.

Richardson, David Bonner. *Berdyaev's Philosophy of History: An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology*, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1968.

Sharma, Jyotirmaya. "The Philosophy of Nicolas Berdyaev", *Indian Philosophical Quarterly*, (Cilt XXI, No. 4, Ekim, 1994), s. 337-345.

Ülken, Hilmi Ziya. *Aşk Ahlâkı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Vural, Mehmet. "Nikolay Berdyaev'in Devrim Karşıtlığı Bağlamında Özgürlük Felsefesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (Sayı 14, Ekim 2008), s. 45-58.

Camus, Varoluşçuluk ve Felsefe

Ali Osman Gündoğan*

Camus, Türkiye'de 60'lı yıllardan itibaren önce edebiyat ve sanat çevrelerinde, 90'lı yıllardan itibaren de felsefe çevrelerinde en çok okunan yazarlardan birisi haline gelmiş durumda. Ortaya koyduğu absürt ve başkaldırı kavram ve düşünceleri doğrultusunda bazı roman, hikâye ve filmlere konu olan Camus'nün düşünceleri, bilhassa Fransız Filolojisi bölümlerinde akademik araştırma konusu olmuş, zamanla da felsefe bölümlerinde ele alınıp değerlendirilen bir yazar konumuna gelmiştir. Onun felsefeci olup olmadığı yolundaki tartışmalar, varoluşçu sayılıp sayılamayacağına yönelik ortaya konulan görüşler, bu konularda kendisinin ifade ettiği sözler dikkate alınınca Camus'nün tartışmalı bir felsefe-filozof ve varoluşçu nitelemesine sahip olduğu söylenebilir. Biz bu yazımızda, söz konusu edilen duruma ilişkin bir tartışma yapmak istiyoruz.

Öncelikle şu soruyu sormak gerekiyor: Kime filozof denir? En genel ama en doğru ve kesin bir biçimde verilebilecek olan cevap; "felsefe yapana filozof denir", cevabıdır. Bu cevap, ilk sorumuzu değiştirmeye imkân

* Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

ve izin veren bir cevaptır. İlk sorumuz şu şekle dönüşür: Felsefe yapmanın belli, nesnel bir ölçütü var mıdır? Bu soru da, başka bir soruyu doğurur: Felsefe yapmak ne demektir? Felsefe yapmanın ne demek olduğu da, felsefenin ne olduğu ile ilgilidir. Bu soruları cevaplamaya ve tartışmaya çalışırken, gene varoluşçu bir filozofu ve onun kısa bir metnini takip edeceğiz: Heidegger ve *Nedir Bu-Felsefe?* Heidegger'in felsefe ve filozof hakkında söyledikleri, elbette takip edilecek tek yol değildir. Onun söyledikleri sadece bir seçenektir ve bu seçenek, sadece Camus için değil, başka pek çok yazar için de söz konusu edilebilir.

Kime filozof denir? Sorusu, önemli ölçüde felsefe yapmanın ne olduğuna, bu da felsefenin ne olduğuna göre ortaya çıkacağı için, felsefenin ne olduğundan başlamak gerekecek. Bu soruların cevapları ya da bu sorulara ilişkin tartışmamız, Camus hakkında vereceğimiz yargıya da ışık tutacak.

Heidegger, *Nedir Bu-Felsefe?* adlı kısa metninin hemen başında, ele aldığı konunun çok geniş bir alana yayıldığını, bundan dolayı da konunun belirsiz kalacağını, belirsizlik durumunda da konunun her türlü bakış açısından ele alınabileceğini ifade eder. Felsefe konusundaki soruyu daha iyi belirlemeye çalışmak gerektiğini, bu suretle konuşmanın belli bir yola gireceğini, "Bununla, bu yolun kesinlikle biricik yol olmadığını itiraf etmiş oluyoruz"[1] der. Bununla söylenmek istenen şey; felsefe hakkında burada söyleyeceklerimiz, felsefe hakkında söylenebilecek olan biricik şeyler değildir ve felsefe hakkında söylenebilecek başka şeyler de vardır, biçimindeki bir düşüncedir. Dikkat edilecek olursa, daha işin başında, felsefenin ne olduğuna ilişkin herkes tarafından kabul edilebilecek ve bütün felsefeleri, felsefe yapma biçimlerini kucaklayabilecek bir *öz*'ün varlığının şüpheli olduğunu düşünmeye başlıyoruz. Böyle bir şüpheli durumdan hareket ediyor olsak da, söylenecek olan sözler, bütün felsefeleri, felsefe yapma biçimlerini ve filozofları ilgilendirmeyecek şeyler olmamalıdır. Belki de daha işin başındayken, her ne kadar erken verilmiş yargı da olsa felsefenin, felsefe yapma biçimlerinin ve filozofların tarihselliğine bir vurgu yapılabilir ve farklı felsefeler, felsefe yapma biçimlerinin varlığına ilişkin bir düşünce ortaya konulabilir. Hattâ bu düşüncemizi şu şekilde de pekiştirebiliriz: Genellikle filozofların üzerinde durdukları soruları hazır olarak önlerinde bulduklarını söylemek mümkündür. Bir bakıma hemen bütün filozofların sorularında bir ortaklık vardır ve bu sorular da felsefe tarihi takip edildiğinde, kendilerinden önce sorulmuş sorular olarak tespit edilebilir. Sorular ortaktır ama cevaplar farklıdır. Cevapların farklılığı, sorulara yaklaşma biçiminden, filozofun tarihsel ve kültürel konumundan veya farklı felsefe yapma tarzlarından kaynaklanabilir. Mesele, felsefenin içinde olup olma-

[1] Martin Heidegger, *Nedir Bu-Felsefe?*, çev. Ali Irgat, İstanbul: AFA, 1995, s. 25.

makla ilgilidir daha çok. Nitekim Heidegger bu metninde, sorduğu soruya cevap verirken, felsefenin içinde kalmak suretiyle bu soruya cevap vermek gerektiğini düşünür ve böylelikle de, felsefe yapmaya bir örnek de oluşturur. Felsefe yapmaya örnek olmak demek, sorunun içine kendimizi de koymak ve yürüdüğümüz yolun bizzat bizi ilgilendirmesi olarak düşünülmektedir. Bizce bu, yaptığımız felsefenin felsefe yapan olarak biz'i/ben'i ilgilendirmesi gerekir, demektir. Camus ile ilgili tartışmalarımız esnasında, Camus'nün yaptığı şey kendisini ve bizi ilgilendirmekte midir sorusunu sormamız gerekecektir. Gerçi bu soru, felsefe adına bazen pejoratif sonuç çıkarmalara meydan verecek tarzda kötüye kullanılabilir. Çünkü felsefe, insani bir etkinliktir ve hiçbir konusu insana yabancı değildir. Elbette bu hususa aşırı dikkat etmek gerekecektir. Ve gene ilave etmek gerekir ki, filozofun kendisini ilgilendiren ve kendi hayatından hareketle ortaya konulacak görüşler ne derece felsefe sayılabilir? Bir hayat tecrübesinden bir felsefe çıkarılabilir mi sorusu, aslında tartışmalı sonuçlara neden olabilecek bir sorudur. Camus'nün ortaya koyduğu görüşlerde, onun kendi hayatının izlerini de görmek mümkündür. 1957'de, Nobel Edebiyat Ödülü Töreni'nde yaptığı konuşmada, kendisini de içine dâhil ettiği nesli ile ilgili olarak şunları söyler: "I. Dünya Savaşı başlarında doğan, Hitler'in iktidara geçtiği ve aynı zamanda ihtilal mahkemelerinin kurulduğu sırada yirmi yaşında olan, daha sonra eğitimlerini İspanya Savaşı, II. Dünya Savaşı, ölüm kampları evreni, işkence ve ceza evreleri Avrupa'sı ile karşı karşıya kalarak tamamlayan bu insanlar, bugün de yapıtlarını ve oğullarını, nükleer savaşın korkuttuğu bir dünyada yetiştirmek zorundadırlar. Öyle zannediyorum ki, hiç kimse, iyimser olmalarını isteyemez onlardan."[2]

Heidegger, gene sanatçı duyarlılığı yüksek olan Camus için bize yol gösterici nitelikte olan akıl ve duygu meselesine değinir ve "duyguların en güzellerinin dâhil, felsefede yeri yoktur"[3] der. Çünkü duygular irrasyoneldir, felsefe ise sırf *ratio*'nun işidir. Burada duyguların felsefede yeri olmadığını söylemek ve onların akıldışılığından bahsetmek, aklın işi değil midir? Bu türlü dolambaçlı yollardan gitmektense doğrudan meseleye dâhil olmak için felsefe sözcüğünü kaynağından dinlemeyi yeğler Heidegger. Felsefe sözcüğünün kaynağı Yunancadır ve felsefe sözcüğü Yunanca konuşmaktadır. Öyleyse bu sözcük, Yunanca olarak ne söylemektedir. Soru, "felsefenin özüyle ilgili"dir.[4] Ve Yunanca olarak felsefe, neyi ortaya koyuyorsa o sözcük, odur ve ortaya koyduğu şey yani logos vasıtasıyla ortaya konulan şey açığa çıkmıştır (*aletheia*). Filozof sözcüğü, felsefe sözcüğünü

[2] Albert Camus, *Sanatçı ve Çağı*, çev. Yıldırım Keskin, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1965, s. 17.
[3] Heidegger*, age*., s. 26.
[4] *Age.,* s. 34.

önceler ve "Yunanca *philosophia sözcüğü*, *philosophos* sözcüğünden gelir."[5] Herakleitos için burada önemli olan *sophon*'dur; filozof da, *sophon*'u sevendir. Heidegger'e göre "*Sophon*, şunu söyler: varolanların hepsi, varlık içindedir. Daha da keskin olarak söylenirse: varlık, varolandır… Varolan olarak varlık, varolanı bir araya toplar. Varlık, bir araya topla(n)madır-*Logos*."[6] Burada felsefenin *logos* yoluyla hakikatle olan ilişkisi dile gelmekte ve felsefe, bir araya toplanma olan varlık karşısında, onun hakikati vasıtasıyla hayret duymakla başlamaktadır. Felsefeyi başlatan da, böyle bir şey karşısında duyulan hayrettir ve bu hayret, *sophan*'a yönelik bir özlem duymaya neden olur. Bu özlem, *sophon*'dan *philosophia*'ya dönüşümü de sağlıyor. Öyleyse felsefe Sokrates, Platon ve Aristoteles'te varolan hakkındaki sorular nedeniyle; "varolan olarak varolanın ne olduğunu arar."[7]

Varolan olarak varolanın ne olduğunu aramaya neden olan *pathos*, hayrettir ve bu duygu, felsefenin bütün bir tarihine, felsefe yapma sürecine eşlik eder. Bir kere ortaya çıkıp felsefe yapmayı başlatmakla ortadan silinip gitmez ve sürekli filozofa hâkim olur. Varolanın varolmaklığı karşısında duyulan hayretten doğan yolda oluş, filozoflarda varolanın varolmaklığının ne olduğu konusunda farklı kavramlarla bizi karşılaştırır. İşte bu durum, filozofların felsefe karşısındaki tanımlamaları arasında da farklara neden olur. Bu farklılığın kaynağı da şudur: Filozofların, varlıkla kurdukları karşılıklı konuşmada, farklı konuşma tarzlarına sahip olmalarıdır. Varlıkla Platon'un konuşması ile Aristoteles'in konuşması farklıdır. Çünkü varolan varolmaklığını birisinde idea'da bulurken, diğerinde başka bir şeyde bulur. Gerçekten varolan olarak varlık'ın ne olduğu konusunda aynı şeyi düşünmezler. Burada ortak olan bir şey varsa, o da, konuşmayı gerçekleştirenin *logos* olmasıdır. Heidegger şu ifadeyi kullanır: "*Philosophia*, varolanın varlığının bize seslenmesine dikkat ederek konuşan özel bir karşılık-olan konuşmadır."[8] Felsefenin ne olduğuna dair fikir de, bu konuşmada yatar.

Yeniçağ'a gelindiğinde bu durumun değiştiğini ve *pathos* olarak, "bilginin her zaman ulaşılabilir mutlak kesinliğine duyulan güven" ortaya çıkar ve bu da, bu çağın *arkhe*si olarak kendisini gösterir. Heidegger, Descartes'tan sonra gelen filozoflar açısından sadece sorular sorar ama soruları cevapsız bırakarak, "aslında" der, "felsefenin gelecekteki özünü düşünüyoruz. Varlığın sesini duymaya çalışıyoruz."[9] Öyleyse felsefe sürekli bir biçimde, her dönem filozofların yaptıkları felsefelerle, felsefenin gelecekte gerçekleşecek olan özüne katkıda bulunmaktadırlar. Bunun nedeni olarak

[5] *Age.,* s. 35.
[6] *Age*., s. 36.
[7] *Age*., s. 38.
[8] *Age*., s. 47.
[9] *Age*., s. 53.

Aristoteles'in bir sözü gerekçe gösterilir: "Varolan-varlık, çok çeşitli görünmektedir."[10] Demek ki varlık çok çeşitli görünmekle çok farklı biçimlerde de seslenmektedir ve varlıkla çok çeşitli karşılıklı konuşmalar da yapılabilmektedir.

Bu tartışmadan çıkaracağımız birkaç sonuç olmalıdır: Felsefenin, zaman ve mekân üstü bir özü yoktur ve her dönem ve o dönemde yapılan felsefe, felsefenin gelecekteki özüne bir katkıdır. Her dönemin felsefe yapma *arkhe*'si, *pathos*'u aynı değildir. Varlık, sadece bir biçimde kendisini göstermez, onun kendisini farklı gösterme biçimleri vardır. Bu gösterme biçimi, onunla karşılıklı bir konuşma ile dil aracılığıyla ortaya çıkar ve bu, onun hakikatidir. Bu hakikatin içine giren, muhakkak surette bu içine girmenin aynı zamanda kendisiyle de ilgili olması gerekir. Öyleyse varlık, hakikatini kendisiyle olan konuşmada farklı biçimlerde gösterir. Hattâ hakikat kendisini sadece felsefe yoluyla göstermez. Heidegger'in diğer metinleri de dikkate alınacak olursa sanat ve teknik ile de hakikat kendisini gösterir. Çünkü felsefe de, başlangıçta bir *tekhne* olarak, bir sanat olarak düşünülmüştür. Bu sonuçları dikkate aldığımızda Camus için durum nedir? Camus için bir *pathos*'tan, bir *arkhe*'den söz edilebilir mi? Camus'nün varlıkla bir konuşması var mıdır? Bu soru şu şekilde de değiştirilebilir: Camus'nün bir hakikat tutumu var mıdır? Ayrıca Camus, ele aldığı bir meseleyi rasyonel ve tutarlı bir biçimde temellendirme ihtiyacı duymakta mıdır? Elde ettiği sonuçlar, evrenselleştirilebilir bir mahiyette midir? Meseleye eleştirel bakmakta mıdır? Onu herhangi bir felsefi disiplin içinde değerlendirenler var mıdır? Ele aldığı meseleler, ontolojik bir mesele ile ilişkilendirilebilir mi? Bu soruları da dikkate almak gerekecektir.

Camus, kendisini filozof olarak kabul etmez. "Kendimi filozof hissetmiyorum, bir kuruşluk bile olsa; beni ilgilendiren şey, nasıl hareket etmek gerektiğini bilmektir."[11] Camus'nün bu sözü, bu tartışmayı gereksiz kılar diye düşünüp tartışmaya hiç başlamayabilirdik. Bu kanaatimizde, Camus hakkında vereceğimiz yargı, kısmen de olsa gizli olarak duruyor ve hattâ onun gizliliğini ifşa etmiş gibi oluyoruz. Bunun farkındayız. Ama biz, tartışmayı sürdürmek gerektiğine ve düşünmeyi devam ettirmenin faydalı olacağına inanıyoruz. Çünkü bir kişinin kendisini filozof olarak hissetmesi ya da hissetmemesi, meselenin kişinin kendisi hakkındaki bir duygu meselesi haline dönüştürülmesi anlamını taşır. Muhakkak ki, kişi hakkında en doğru kararı kişinin kendisi verir.

[10] *Age*., s. 56.
[11] Pierre de Boisdeffre, *Métamorphose de la littérature*, Cilt 2, Paris: Editions Alsatia, 1962, s. 372.

Kişinin kendisini filozof hissedip hissetmemesi elbette önemlidir. Bu, kişinin kendisi hakkındaki yargısıdır. Ancak filozofluk, önemli ölçüde felsefe camiasının nasıl gördüğüyle de ilgilidir. Genel olarak pek çok filozof belki de kendisini filozof olarak nitelendirmez ama filozofluk daha çok felsefe tarihinin bir kararıdır. Bu karar, felsefe tarihinin, yazarı kendi sistematik devamlılığı içerisinde bir yere dâhil etmesiyle ilgilidir.

Camus'nün bu sözü, felsefenin kazandırdığı alçakgönüllülük tavrıyla açıklanabilir mi? Çünkü Sokrates'in, "bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir" düşüncesinde böyle bir alçakgönüllülük tavrıyla karşılaşıyoruz. Camus'de de sık sık, "sınırlarını bilmek", "bilgisizliğimizi bildik mi, yobazlığı attık mı, dünyayı ve insanı sınırlandırdık mı"[12] ifadeleri geçer. Onu asıl ilgilendirenin, nasıl hareket etmek gerektiğini bilmek meselesinde böyle bir alçakgönüllü tavrın varlığı sezilebilir. Çünkü kendisinin bilmediği ama bilmek istediği ve hattâ bilinmesi gereken bir şeyin varlığını dile getirmektedir.

Camus'nün sanatçı kişiliği ile ilgili olarak tam bir mutabakat vardır. Camus, öncelikle sanatçıdır. Eserleri; *Sisifos Söyleni* ve *Başkaldıran İnsan* dışında roman, hikâye, deneme, piyes ve tiyatro eserleri durumundadır ve sanat ve sanatçılar hakkında yazıları olduğu halde felsefe ve filozoflar hakkında pek sözü yoktur. Sanat hakkındaki tavrı açıktır. Nobel Edebiyat Ödülü törenindeki konuşması, tamamen sanat ve sanatçılara yönelik bir konuşmadır.[13] Camus'ye öncelikle sanatçı unvanı verilmelidir. Konumuz, felsefe ve filozof olduğu için sanatçı kimliği konusunda derin gerekçelendirmelere girmiyoruz.

Tek bir felsefe ve filozof tanımı yoktur. Bunu, felsefe ile ilgili olarak Heidegger'in yaptığı yorumlar açısından dile getirmek mümkündür. Ama her filozofta, felsefe için değişmez bir *arkhe* vardır. Saptanması gereken diğer bir husus da, filozofun varlıkla konuşmasıdır. Bu konuşmada anahtar kavram da *logos*'tur. Ama her filozofa, varlık, çok farklı biçimlerde göründüğü ve seslendiği için onunla çok farklı biçimlerde de konuşmak mümkündür. Her konuşma, kendisi açısından da biriciktir.

Camus'ye düşünme ve yazma konusunda sürekli eşlik eden şey ya da *pathos*, öncelikle çağını anlamak, insan gerçekliğinin doğasına ilişkin bir zihinsel tutum elde etmek, bir bakıma anlam sorununu ele almaktır. 20. yüzyıl, anlam sorununa odaklanmış bir yüzyıldır. Varoluşçuların temel sorunudur bu. Tam aksi noktada bulundukları düşünülen analitik felsefe filozoflarının, özellikle Wittgenstein, Ayer gibi dil felsefesi yapanların da

[12] Albert Camus, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, İstanbul, Say Yayınları, 1994, s. 30-31.

[13] Camus, *Sanatçı ve Çağı*, çev. Yıldırım Keskin, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1965.

temel sorunu, anlam sorunudur. Öyleyse 20. yüzyıl, anlam sorunu ile diğer bütün alanlar arasında sarsılmaz ve temel bir ilişkinin bulunduğu hakikatine duyulan duygu ile hareket eder. Bu açıdan 20. yüzyılda felsefenin hakikat ile ilgili tutumu, anlam sorunuyla ilgili tutumu tarafından belirlenmiştir. İnsanın varoluşunun ve hayatının anlamı, önermelerin ve dilin anlamı, varlığın anlamı biçimlerinde kendisini gösteren bir yayılım vardır. Bütün bunların ortaya çıkışı, anlam sorununu ya hiç dikkate almayan ya da bu sorunu bilim, akıl, din, politika gibi vasıtalar yoluyla gidermeye çalışan tutumların yetersizliğinin anlaşılmış olmasıdır. Camus'nün ele aldığı sorunlara bakılacak olursa, 20. yüzyıl felsefesinde ele alınan sorunlara kaynaklık eden aynı atmosfere dâhil olduğunu görürüz. Nitekim *Sisifos Söyleni*'nde, hemen kitabın ilk cümleleri olarak şunları söyler:

> Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, aklın dokuz mu, yoksa on iki ulamı mı olduğu, sonra gelir. Oyundur bunlar; ilkin yanıt vermek gerekir. Nietzsche'nin istediği gibi, bir filozofun, saygıdeğer olabilmek için, başkalarına öğütlediğini önce kendisi yapması gerektiği düşünülürse, bu yanıtın önemi iyice anlaşılır, çünkü yanıt kesin davranıştan önce gelecektir. Gönlümüzle sezdiğimiz şeyler bunlar, ama aklımıza da aydınlık gelmeleri için derinleştirilmeleri gerekir.[14]

Bizim de, Camus'nün bu ifadelerini derinleştirmemiz gerekir. Kendisi, kitabın devamında, "akla aydınlık gelmeleri için" bir derinleştirme işi yapar. Bizim de konumuz açısından aynı işlemi yapmamıza ihtiyaç vardır.

Yaşamın yaşanmaya değip değmediği meselesi, yaşamın anlamı meselesidir ve Camus için bu, felsefenin tek meselesidir. 20. yüzyılın felsefe yapmak için ortaya koyduğu *pathos*, Camus'nün de felsefe yapmak için kabul ettiği *pathos*tur. Hattâ Camus bu meseleyi, bütün bir felsefe tarihinin meselesi olarak görür. Çünkü "Hiç kimsenin varlığın özüyle ilgili bir kanıt uğruna öldüğünü görmedim"[15] der ve buna örnek olarak Galileo'yu gösterir. Ulaştığı bilimsel bir gerçeklik, onun hayatını tehlikeye attığında, yolunu değiştirdi. Buradaki örnekten de anlaşıldığı gibi, Camus'ye göre, cevaplanması gereken sorunun önceliği meselesinde, kişinin eylemine bakılmalıdır. Filozof, bir şeyi öğütlemekle kalmamalı, bizzat hayatına da aktarmalıdır. Bu, Camus için teorik ile pratiğin birleştirilmesi ve bilgelik için gerekli olanı gerçekleştirmeyi sağlar. Çünkü bilgelik, bilgiye eylemin eşlik

[14] Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Adam Yayınları, 1974, s. 13.
[15] *Age.*, s. 13.

etmesiyle gerçekleşebilir. Camus'nün böyle bir durumda, felsefe disiplinleri içerisinde ahlâka doğru yol aldığı anlamına gelir. Başkaldırma felsefesi, aynı zamanda bir başkaldırma ahlâkıdır. Absürt felsefesi aşamasında kalınması durumunda ahlâki açıdan doğacak sorunlara dikkat çekilir. *Yabancı*'nın kahramanı Meursault, *Caligula* oyununda Caligula gibi kahramanlar, ahlâk bakımından yargılanamazlar bile. Çünkü anlamın olmadığı bir evrende eylemler arasında bir ayırım yapmak imkânsız hale gelir. Bu, yaşamanın imkânsızlığına da işaret eder. Bu açıdan, Sartre'ın da haklı olarak dillendirdiği gibi Camus, "Sisyphos Efsanesinde soğuk biçemle, denemelerinin konusuyla, Adler'in haklı olarak Nietzsche'nin öncüleri adını verdiği büyük Fransız Aktörecileri geleneğinde yer almaktadır."[16]

Bir yazarın felsefe ve filozofluk ile olan mesafesi, sorduğu soruların felsefe ve filozoflukla mesafesine bağlı olmakla birlikte, asıl olan o sorulara yaklaşma biçimidir. Sorunun mahiyeti, yaklaşma biçimini etkiler ve hattâ bazen belirler bile. Adalet nedir sorusu, filozofun sorusu olduğu gibi hukukçunun da sorusudur. Hukukçu, bu soruya hukuk bilimi çerçevesinde cevap verir. Bu cevap, adalet'in özünü vermez. Filozof ise, adaletin özünü ortaya koymaya yönelik bir cevap vermek durumundadır ve adaleti, hukuk bilimi açısından değil, ontolojik ya da epistemolojik gerekçeler öne sürerek ortaya koymaya çalışır ve bütün varolan alanları dikkate alır. Soru değişince gene filozof ile başka birisinin cevap verme biçimi de farklılaşır. Sözgelimi hayatın bir anlamı olup olmadığını sormak, artık bir kavramın özüne ilişkin soru sormak değildir. Bir kavramın özüne ilişkin soruya cevap vermek, rasyonel-diskürsif bir yöntemi gerektirir. Ama hayatın anlamı, bizzat yaşanan, hareketli olan, akıp-giden bir oluşun anlamını sormak demektir ki, bu akış ve oluş, bir kavramın sahip olduğu mantıksal ve değişmeyen bir öz'e göndermede bulunmaz. Öyleyse bu durumda daha betimsel ve canlı olan bir söz-*logos* gerekir. Camus, böyle bir dil sahibidir. Böyle bir dil, klasik filozofların dili değildir. Felsefeye mahsus dil, klasik filozofların dili midir? Buna kesin olarak evet denilemez. Çünkü Nietzsche'nin, Augustinus'un, Pascal'ın, Kierkegaard'ın, Sartre'ın, İlkçağ doğa filozoflarının dili de farklıdır. Dil, önemli ölçüde sanatın, edebiyatın dilidir ve hakikat, Heidegger'e göre nasıl ki, Hölderlin'in şiirinde dile gelirse, Camus'de de edebiyatın; romanın, tiyatronun, denemenin dilinde dile gelir. Önemli olan, varlıkla ilişkide ortaya çıkan konuşmada, varlığın seslenişine uygun bir seslenişte bulunmaktır. Burada şu sorulabilir: Camus'nün sözü ile varlığın seslenişinin ilişkisi var mıdır?

[16] Jean-Paul Sartre, *Yazınsal Denemeler*, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları, 1984, s. 83.

İntihar meselesi, genelde toplumsal bir mesele olarak ele alınmıştır. Ama onu asıl olarak, "bireysel düşünce ile intihar arasındaki ilişki"[17] olarak ele almak gerekir. Burada bireysel düşünce, bir hakikatin kavranmasıyla birlikte ortaya çıkan aydınlanma durumudur. Daha da önemlisi, bilinci harekete geçiren bir aydınlanma durumu. Bu aydınlanma durumu, bir varoluş durumu olarak kendisini gösterir. Bilinç, ne karşısında aydınlanmıştır? Cevap, hayat karşısında. Bu aydınlanmada bilince hayat, absürt olarak görünür. Ama absürt, bilincin kendisi ve kendi dışındaki dünya ile kısacası varlık ile ilişkisindeki uyumsuzluk olarak ortaya çıkar. Elbette Camus bunu Sartre gibi ontolojik olarak temellendirmez ama bize ipuçları verir. Varlık, irrasyonel yönüyle bilince görünür ve bilinç ile arasında boşluk doğar. Hayat hakkında düşünmeye başlar ve bu kopuşta duyduğu sese intihar, umut ya da başkaldırı olarak cevap verir. Çünkü absürt, temel bir gerçekliktir ve bu gerçekliğe umut (başka bir dünyaya iman ederek kurtuluş beklemek), intihar ya da başkaldırı, aydınlık hale gelmiş bilincin cevabıdır. Bu cevap, bizden eylem talep eder. Absürt sorununun bir varlık sorunu olduğunu, bu soruna bağlı olarak etik sonuçları bulunduğunu, bunları dile getirirken, somut gerçekliklerden ve örneklerden hareket ettiği için de, felsefeye de somutluk kazandırmak maksadıyla sanattan faydalandığını görüyoruz. Böylece de "bu dünyada onun (felsefenin) ayakları üstünde durmasını sağlar. Camus de böylece bu dünyanın filozofu olur."[18]

Umut, intihar, başkaldırı verilebilecek muhtelif cevaplardır. Doğru cevap hangisidir? Doğru cevap, aslında varlığın durumuna ya da varlıkla ilişkimdeki/ilişkisizliğimdeki duruma doğru bir konuşma yapmak demektir. Varlıkla farklı konuşma biçimleri olsa da, her konuşma biçimi doğru bir konuşma biçimi olmayacağı için her konuşmayı felsefe olarak adlandırmak mümkün değildir. Camus, varlıkla tek konuşma biçiminin başkaldırı olduğunu söyler. Diğer tavır alışlar, varlığın seslenişine aslında sağır ve dilsiz kalmaktır. "Bir insan söylediği şeylerden çok, söylemedikleriyle insandır."[19] Bazen varlık da bilincin özlemlerine sağır ve dilsiz kalır ama varlığın sessizliği, varlığın hakikatini ifşa eder Camus'de. Bunun adı absürt'tür. Camus'nün *Yanlışlık* adlı piyesindeki sağır ve dilsiz uşak, bunun güzel bir örneğidir. Onun sağır ve dilsiz olduğunu düşündükleri için onunla hiç konuşmazlar. Ama o, her şeyi gören ve bilendir. Piyesin sonunda, trajik durumun ortaya çıktığı anda Martha'nın, yaşadıkları karşısında "Of Tanrım yaşayamayacağım bu çölde. Sana seslenmek için gereken kelimeleri bula-

[17] Camus, *age*., s. 14.
[18] İsmail H. Demirdöven, "Albert Camus'den Öğrenilebilecek Olan: Olmazın Bilgisi", *Frankofoni*, Ortak Kitap, sayı 3, Ankara, Şafak Matbaacılık, 1991, s. 60.
[19] Camus*, age*., s. 93.

bilirim herhalde. Artık kendimi sana bırakıyorum, acı bana, uzat elini. Bu ayrılıklara, sevişip ayrılanlara insaf et" yakarışına karşılık, İhtiyar Uşak, "Beni mi çağırdınız?" diye ilk defa cevap verir.[20] Bu piyes, varlık'a nasıl seslenmemiz gerektiğini bilmemizi gerektiren bir ders verir aslında. Ve son sözü İhtiyar Uşak söyler. Ama bu son söz, "Hayır"dan ibarettir. Bu oyundaki son söz olan Hayır'ın anlamı, kaderi değiştirmenin imkânsızlığıdır. Bu, sadece sevilebilir.

Umut, varlığın ve insani varoluşun hakikatinin üstünü örtmeye ve ondan kaçışa neden olur. Kaçmak, her ne ise onu muhatap almamaktır. İntihar ise absürt'e boyun eğiştir ve akıldışılığın bizim üzerimizdeki galibiyetidir. Camus, yenilgiyi ve kaçışı reddeder. Absürt'ü muhatap almamız gerektiği konusunda ısrarcıdır ve onunla kavga ederek, saç saça, baş başa onunla mücadele ederek ona başkaldırmamız gerektiğini öğütler. Bir bakıma varlıkla aramdaki ilişkide ortaya çıkan durumuna "hayır" diye cevap verir. Belki Aristoteles, Descartres, Kant, Hegel gibi filozoflardan farklı olarak onun *logos*'una gene söz anlamında çok güçlü bir duygusallıkla *mitos* ve *epos* karışır. Hayatın anlamı ve insan varoluşu söz konusu olunca hangi filozofun konuşmasına *mitos* ve edebî olmak adına *epos* karışmaz ki? En güzel örnek Nietzsche'dir. Ayrıca Camus, Sartre, Marcel, Kierkegaard gibi düşünürlerin hedefi, yaşanan gerçekliğin betimlenmesi söz konusu olduğu için ve bu gerçeklik akıl yürütmenin eseri olarak ortaya çıkmadığından dolayı sanatın dilini kullanmak zorunluluk halini alır. Camus, *Sisifos Söyleni*'nde felsefi olanı deneme türüyle dile getirdiği için zorunlu olarak daha canlı bir dil kullanmak zorunda kalmıştır. Bu dili kullanma esnasında da, ele aldığı absürt sorununu önemli ölçüde temellendirmeye dayalı bir açıklama yoluna başvurmuş ve bu sorunu, çok yönlü bir biçimde irdelemiştir. Bu irdeleme biçimi, felsefi bir tavrın sonucudur. *Başkaldıran İnsan* ise başkaldırıyı hem metafizik hem de tarihsel açıdan ele alan, sorunu farklı yönleriyle tartışan ve sonuç olarak da belli bir başkaldırı anlayışına varan bir eserdir. Bu açıdan *Başkaldıran İnsan*, deneme türünün ötesine geçen ve dolayısıyla *Sisifos Söyleni*'nde rastladığımız deneme dilini aşan bir eser konumundadır. Romanlar ve diğer eserlerinde Camus, bir fikir olarak ortaya konulan *Sisifos Söyleni*'ndeki absürt'ü, *Başkaldıran İnsan*'daki başkaldırıyı örnek kahramanlar üzerinden işler ve adı geçen kavramlar daha canlı bir biçimde iz bırakırlar. Ele aldığı sorunların içine kendisini de dâhil eden Camus, sorunların içinde kalarak felsefenin içinde bir konum almıştır:

> Bizim üstünde durduğumuz sıkıntı, bütün bir çağın sıkıntısıdır ve biz kendi yaşantımızdan ayrılmak istemiyoruz. Biz, kendi tarihimiz içinde

[20] Albert Camus, *Yanlışlık*, çev. Ferit Edgü, İstanbul, Ataç Kitabevi, 1964, s. 48.

> düşünmek ve yaşamak istiyoruz. Biz inanıyoruz ki, bu yaşamın gerçeğine ancak herkesin kendi dramını sonuna kadar yaşamasıyla erilebilir. Çağımız nihilisme'den çok çektiyse, aradığımız ahlâka nihilisme'i bir yana bırakmakla varılamaz: Hayır, her şey yadsımada ya da saçmada bitmiyor. Ama, önce yadsımayı ve saçmayı ele almalı. Çünkü, bizim kuşağımız önce onlara rastladı ve ilkin onlarla kozunu paylaşmak zorunda.[21]

Buraya kadar yaptığımız tartışma, Camus'nün sanatçı-filozof olarak adlandırılmasına imkân ve izin vermektedir. Çünkü o, sanatın araçlarını kullanarak felsefi olarak adlandırabileceğimiz çağının sorunlarına ve felsefe yapma *pathos*'una uygun olarak, felsefenin gelecekte ortaya çıkacak özüne katkıda bulunmuştur.

Buraya kadar, felsefe hakkında söylediklerimiz, felsefe hakkında söylenebilecek biricik şeyler değildir. Bunu, baştan kabul etmiştik. Felsefe hakkında yapılmış pek çok tanım vardır. Felsefe tarihi ve filozoflar dikkate alındığında, "felsefe kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatıdır"[22] biçimindeki tanım, her filozofun kavramsal bir kişiliği olduğunu da dile getirir. Bu bakımdan Camus, absürt ve başkaldırı kavramlarını belki kendisi keşfetmemiş olsa da, bu kavramlara verdiği anlamlarla bu kavramların sahibi gibi düşünülebilmektedir. Absürt ve başkaldırı denildiğinde akla gelen ilk isimdir Camus ve bu kavramlar onun, kavramsal kişiliğini de oluştururlar.

Tartışmamızın ikinci kısmı, Camus'nün varoluşçulukla olan ilişkisi üzerinedir. Bir yazar, hangi gerekçelerle varoluşçu olarak adlandırılabilir? Varoluşçuluğun, herkesin üzerinde anlaştığı bir tanımı var mıdır? Sartre, Camus hakkında "üzerinde yazdığı temalar nedeniyle Fransa'da varoluşçuluk bağlamında adı sık sık geçmektedir"[23] dediği halde Camus de,

> Hayır, Varoluşçu değilim. Sartre ve ben adlarımızın bir arada anılmasına hep şaşırıyoruz. Hattâ bir gün birlikte küçük bir açıklama yayımlayarak ortak bir yönümüz olmadığını, birimizin olası diyetini ötekinin ödemeyeceğini imzalayarak belirtmeyi düşünüyoruz. Kuşkusuz bu bir şaka. Sartre ve ben kitaplarımızın hepsini birbirimizi tanımadan önce yayımladık, tanıştığımız zaman ise birbirimizle olan ayrılıklarımızı saptadık. Sartre varoluşçudur. Benim yayımladığım tek düşün kitabım *Sisyphos Söylencesi* ise varoluşçu diye adlandırılan felsefecilere karşıdır.[24]

[21] Camus, *Denemeler*, s. 55.
[22] G. Deleuze-F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, YKY, 1992, s. 12.
[23] Sartre, *Yazınsal Denemeler*, s. 81.
[24] Nevzat Yılmaz, "Bir Dostluğun Bozuluşu", *Frankofoni*, Ortak Kitap, Sayı 3, Ankara, Şafak Matbaacılık, 1991, s. 234.

Nevzat Yılmaz bu bilgiyi, 15 Kasım 1945 tarihli *Les Nouvelles Littéraires*'de Camus ile yapılan bir söyleşiden aktarır ve henüz o tarihte *Başkaldıran İnsan* yayımlanmamıştır. *Başkaldıran İnsan*, 1952'de yayımlanır ve bu kitap vesilesiyle Sartre ile dostlukları bozulur. Bu dostluğun bozulmasının nedeni ise felsefi değil, politiktir.[25] Böylesine bir durum olmasına rağmen, Camus, bu iki soru çerçevesinde nasıl ele alınabilir?

Öncelikle Camus'nün kendisini varoluşçu saymaması, sadece Camus'ye özgü bir durum değildir. Heidegger, derslerinden birisinde, varoluşçuluk adı verilen felsefeye karşı konuşmuş, Jaspers de, varoluşçuluğun varoluş felsefesini öldürdüğünü söylemiştir.[26] Oysa her iki filozof da varoluşçudur. Hattâ bu felsefenin kurucusu olarak anılan Kierkegaard, dikkatle incelenecek olursa varoluşun sisteminin kurulmasının imkânsızlığını dile getirir ve o, "belli bir öğretinin düşünürü olmayı istemiyordu."[27] Öyleyse Camus'nün bu sözü söylemesi önemli olmakla birlikte onun bu akım içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda tek ölçü olarak alınmamalıdır, denilebilir.

Varoluşçuluğu tanımlamanın türlü güçlükleri vardır. Sartre dışında varoluşçuluk sözcüğünü tam olarak benimsemiş filozofa kolayca rastlanamaz. Belki Simone de Beauvoir adı anılabilir. Varoluşçuluğun, filozofların ele aldığı temalardan hangisinin daha önemli görülmesine göre tanımlayanların sayısı oldukça fazladır. Örnek vermek gerekirse, "Weil'e göre varoluşçuluk, bir bunalım, Mounier'ye göre umutsuzluk, Hamelin'e göre bunaltı, Banfi'ye göre kötümserlik, Wahl'e göre başkaldırış, Marcel'e göre özgürlük, Lukács'a göre idealizm (düşüncülük), Benda'ya göre usdışıcılık (*irrationalisme*), Foulquié'ye göre saçmalık felsefesidir."[28] Bu tanımlama farklılıkları, bu akımı "tanımlama biçiminin, Heidegger'in 'asal olmayan' diye nitelediği alanda yer alması. Durmadan varoluşçuluk konuşuluyor; oysa Heidegger ve sanırım Sartre, özellikle bundan kaçınmak ister. Çünkü doğrusu aranırsa, üzerinde konuşulması değil, dingin bir köşede, tek başına düşünülmesi gereken sorunlar var."[29] Sorun, varoluşçuluğu tanımlama sorunu değil gibi görünmektedir. Varoluşçu olarak nitelenen filozofların da böyle bir sorunu olmadığı görülmektedir. Yukarıdaki tanımları yapanlardan Marcel hariç, diğerleri varoluşçu olarak sayılan isimler değildir. Varo-

[25] Bu konuda bkz. *Camus-Sartre Çatışması*, çev. Bertan Onaran, İstanbul, İzlem Yayınları, 1965. Ayrıca bkz. Ali Osman Gündoğan, "*Sartre-Camus Çatışması*", Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat *Bilimleri Dergisi*, sayı:22, ss.123-130.
[26] Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları, 1999, s. 10.
[27] *Age*., s. 10.
[28] Asım Bezirci, "Varoluşçuluk'a Önsöz", Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Yazko, 1981, s. 9.
[29] Wahl, *age*., s. 10.

luşçuluğu tanımlama çabası, varoluşçu olmayan ama varoluşçuluk üzerine düşünenlerin bir çabası olarak görülmektedir ve onlar arasında da tam bir görüş birliği yoktur. Bu durum, varoluşçuluğa ilişkin bir zorluktur. Ayrıca varoluşçu olarak anılanlar çok geniş bir yelpazede anılırlar. Hıristiyan kaynaklarından ateist yönelimleri de içinde barındıran varoluşçuluk, zaman zaman Katoliklerin, Marksistlerin eleştiri konusu olmuş, moda felsefe diye adlandırılmış, Sartre varoluşçuluğu bağlamında değerler ile ilişkiler bakımından küçümsenmiştir de. Bunlar, varoluşçuluk hakkında bir yargıya varma konusunda çeşitli güçlüklerdir. Bir yazarı, filozofu varoluşçu sayıp saymamaya imkân verecek ölçüt olarak alınabilecek bir tanımın olmayışı, varoluşçuluk hakkındaki farklı yargılar ve varoluşçu yazarların geniş bir yelpazede yer almaları, başka ölçütler bulmamıza neden olur. Bu ölçütler de, varoluşçu olarak anılan filozofların ortak olarak kabul edilebilecek tutum, yaklaşım ve hedeflerinde aranabilir.

Bütün varoluşçularda ortak bir iklimin teneffüs edildiğini görürüz. Hattâ Kierkegaard'dan başlayarak varoluşçu temalar üzerinde duran her filozof için, "herhangi bir düşünce okulundan olmamak, herhangi bir inançlar küme'sini, özellikle sistemleri yetersiz görmek, sığlığını, bilgiçliğini yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek gelenekçi felsefeyi açıkça küçümsemek – işte varoluşçuluğun çıkış noktası."[30] Bunlara, öz ve varoluş arasındaki ilişkiye bakış ve dolayısıyla özcülüğe karşı çıkış, bireyciliği önemseme, felsefe sorunu olarak daha çok varoluş ve hayatın anlamı üzerine odaklanmak, insanın kendisini aşması suretiyle varoluşunu tamamlamaya doğru gidiş içerisinde bulunmak gibi eğilimleri de eklemek gerekir. Gerek tanımlama çabalarında geçen kavramlar gerekse varoluşçu filozofların teneffüs ettiği iklimin eğilimleri dikkate alındığında Camus'nün durumunu daha sağlıklı bir biçimde değerlendirebiliriz. Bu değerlendirmeye geçmeden önce şu da ifade edilmelidir ki, varoluşçuluk üzerine yazılan pek çok metinde ve kitapta, Camus'nün adı, ateist bir varoluşçu olarak anılmaktadır.

İlkin, yukarıda ifade edilen Camus'nün sözünde geçen "Benim yayımladığım tek düşün kitabım *Sisyphos Söylencesi* ise varoluşçu diye adlandırılan felsefecilere karşıdır" ifadesini irdelemek gerekir. Bu irdelemeyi yaparken *Yabancı*'dan da destekler bulunabilir. Camus, "bu kitap, yüzyılımızda dağınık olarak bulabileceğimiz uyumsuz bir duyarlılığı ele alıyor; çağımızın gerçek anlamda tanımadığı bir uyumsuz felsefeyi değil"[31] der. Burada uyumsuz (*absürt*), bir hareket noktası olarak ele alınmıştır. Camus bu kitapta; intihar sorununu, buna bağlı olarak hayatın anlamı sorununu ele

[30] Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul, De Yayınevi, 1964, s. 6.
[31] Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 9.

alır ve sorunu absürt kavramı çerçevesinde işler. Absürt ise, absürt duygusundan, aklın bu dünyayı anlama ve açıklama gayretinin başarısızlığından ve akılcılığa duyulan tepkiden kaynaklanır. Absürt duygusu da, monotonluk (Sisifos'un durumu), zamanın geçmesi ve onu değiştiremez oluşumuz, yabancılık ve ölümden kaynaklanır. Absürt karşısında da türlü yollar deneme imkânı vardır. İntihar ve umut, bunlardan ikisidir ve ikisi de çözüm olarak kabul görmez. Ama Camus, "intihar sorununu ve varoluşçu felsefenin sonuçlarına gösterilebilecek ilgiyi tanımlamış"[32] olduğunu düşünür. Ona göre tek yol, başkaldırıdır. Başkaldırının da Don Juan, Aktör, Fatih ve Sanatçı olarak sıralandığı görülür. İlk üç tip, absürt bir tipin davranma biçimidir ve niceliksel ahlâkı oluştururlar. Başkaldırma ise dayanışmada kendisini gösterir. Bu yol, *Başkaldıran İnsan* ve *Veba*'da anlatılır.

Geleneksel felsefeye karşı olmakla ve bu felsefenin ele aldığı konuların ciddi felsefe sorunları olmadığını ifade etmekle, varoluşçu filozoflarla uyum halindedir. Çünkü ele aldığı konular itibarıyla varoluşçu filozoflarla aynı noktada bulunur. Özcülüğe karşı bir tavrı vardır. Bu açıdan varlıkçı tutumu eleştirir ve hattâ "varlıkçı tutumu felsefece intihar" diye anlatır. Ama Sartre ve Heidegger gibi, felsefe tarihinin varlık felsefesiyle ilgili sorunlarına çok da ilgi duymaz, o sorunları felsefece aşmayı denemez, sadece kısa değinilerde bulunur. Bu dünyayı aşarak başka bir dünya bu dünyanın yerine konulduğu için Kierkegaard, Şestov eleştirilir. Husserl de, bu eleştirilerin odağında yer alır. Çünkü o da, çözümü, zaman dışı özlerde arar. Bu açılardan bakıldığında ateist varoluşçulara yakındır. Absürt'e karşı tavır takınan Don Juan, Aktör, Fatih gibi kahramanlarda varoluşçu izler bulunmaz. Çünkü onların tercihleri bilinçli değildir. Onlar, kendilerine ait bir kişilik oluşturamazlar. Kendilerini aşma teşebbüsü içinde değillerdir. "Don Juan'ın eylem alanına soktuğu şey, niteliğe değer veren ermişin ahlâkına karşıt bir ahlâktır, bir nicelik ahlâkıdır."[33] Bencil, sevmekle işi sonuçlandırmayan, fethettiğini tüketen birisi olduğu için "hiç olmayı seçmiştir."[34]Aktör yani oyuncu, "geçici olanın alanında egemendir."[35] Kendisine ait bir karakteri yoktur. Sürekli değişik karakterlere bürünür. Öyle görünür ama göründüğü gibi değildir. "Fatihler eyleminin aslında yararsız olduğunu bilirler."[36] Onların da hiçbir şeyi sürekli değildir. Her biri, birer absürt kahramandır. Absürt kahramanın en güzel örneği, *Yabancı*'nın kahramanı Meursault, seçimde bulunmayan, karar veremeyen, başkasına kapalı bir kahraman olarak varoluşunun anlamını sorun bile edinmeyendir. Sorum-

[32] *Age.*, s. 37-38.
[33] *Age*., s. 81.
[34] *Age*., s. 82.
[35] *Age.*, s. 87.
[36] *Age.*, s. 95.

luluk almaktan tamamen uzak yapısıyla özgürlüğü tartışmalı bir tiptir. Varoluşçuluğun özgürlük ve sorumluluk konusundaki duyarlılığını bu kahramanda ve diğer üç tipte bulmak mümkün değildir. Şimdiki anlar dizisinde duyumsal olarak yaşayan bir tip çıkar karşımıza. Maria ile neden evlenmek istediği konusunda bir fikri bile yoktur. Değerlerle ilişkisi kesilmiştir. Hayata anlam yüklemeye çalışmak, boşuna bir çabadır. Ölmek ile öldürmek arasında fark yoktur. Bu söylediklerimiz, Camus'nün ilk aşamasında ortaya koyduğu görüşler olarak varoluşçu temalar olmakla birlikte varoluşçu bir ele alış gibi görünmemektedir. Konular *existentiale* olmakla birlikte konuları ele alış biçimi *existantialiste* değildir. Sözgelimi insanın kendisini aşma felsefesi olarak değerlendirilen varoluşçuluk, *Sisifos Söyleni* ve *Yabancı* dikkate alındığında Camus'ye uzak gibi değerlendirilebilir. Çünkü varoluşçu insan, inananlarda kendini ve doğayı aşmak suretiyle kendini var ederken, ateistlerde ise geçmişten gelen ve geleceğe atılan insan şimdide kendisini aşarak gelecekte var olur. Oysa Camus'nün absürt insanı için gelecek yoktur. O, geleceksiz yaşar. Çünkü aşmak zorunda olduğu şey, hareket noktası olan absürt'tür. Oysa absürt, aşıldığını düşündüğümüz her an, gene absürt insanın önüne geçer ve her durumda onu kendi önünde bulur. Bunun nedeni, ne tek başına insanın ne de tek başına dünyanın absürt oluşudur. Absürt, ikisi arasındaki ilişkisizlik ve kopuş durumudur ki, bu durum, insan ile dünya arasındaki ilişki kurma durumunun özünü oluşturur. Camus için illa bir öz'den bahsedilecekse, bu öz, tam da dediğimiz durumda ortaya çıkar. Hattâ başkaldırı aşamasında ortaya konulan görüşlerde de bu öz, kaybolmaz. Bundan dolayı "sürekli bir daha", "yeniden bir daha" biçiminde ifade edebileceğimiz bir dönüş içinde bırakır Camus bizi. Tıpkı Sisifos gibi. Camus üzerinde varoluşçu etkileri reddetmemekle birlikte burada ve kaderini sevme konusunda Nietzsche etkisinin daha yoğun olduğu ifade edilebilir.[37]

Camus'nün *Başkaldıran İnsan* kitabı, felsefi içeriklere sahip olmakla birlikte politik gönderimleri daha yoğun olan bir eserdir. Başkaldırının metafizik ve tarihsel olmak üzere iki türünü ele alan Camus, başkaldırıda insanın sadece kendisini bulmadığını, bütün insanları bulduğunu, "başkaldırıyorum, öyleyse varız"[38] ifadesiyle dile getirir. Başkaldırıda insan, kendini, başkalarını ve bir değeri evetleyişi bulur. Hayır diyen başkaldırı eylemi,

[37] Camus üzerinde Nietzsche'nin etkisi için bkz. Sadık Erol Er, "Camus'nün Nietzsche'si; Nihilizm, Ahlâk ve İsyanın Estetiği", *Özne*, Anarşizm Sayısı, Bahar, 2020, 32. Kitap, ss. 325-362. Sadık Erol Er, bu değerli çalışmasında; Camus'nün estetik anlayışında Nietzscheci izleri, *Sisifos Söylencesi*'nden *Başkaldıran İnsan*'a değerlerin yeniden değerlendirmesi açısından Nietzscheci etkileri ve Camus'nün son romanı olan *Düşüş*'ün Nietzscheci bir bakışla değerlendirilmesi sunmaktadır.

[38] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Ankara, V Yayınları, 1990, s. 19.

bilinci doğurur. Bilinçli bir ayaklanış, bencilliği terk ediş ve "başka biriyle bir özdeşleşme" halidir.[39] Yalnızlıktan dayanışmaya, yabancılıktan birlikte oluşa, absürt'ten (anlamsızlıktan) başkaldırıya (anlamlı oluşa) gidişin bir serüvenidir. Bu, yalnızlığın, yabancılığın, absürt oluşun, bireyciliğin aşılması çabasıdır. Yaşama imkânı tanımayan absürt durumun farkına varış ile birlikte bir yaşama imkânı yaratma çabasıdır. Başkası ile dayanışma halinde oluş suretiyle kişinin kendi kendini aşması ve kendi dışında bir değere bağlanması arzusu vardır. Camus'yü varoluşçu olarak görme eğiliminin bu noktalarda ortaya çıkması gerekir. Varoluşçu, mevcut durumun tasvirinden hareketle insan ve onun varoluş ve anlama ilişkin sorunlarının nasıl çözülebileceğine dair düşünceler öne sürer. Temel olarak bulduğu insan varoluşuna ait sorunun aşılabilmesi yollarını dener. Sorunun nereden kaynaklandığını ve bu sorunun genel olarak bütün insanlar için ortak olduğunu düşünür. Sorun, anlam sorunudur. Bunu, başkaldırı ile aşma yolu denenir. Ama her türlü başkaldırı biçimi, sorunu aşmaya yeterli değildir ve hattâ bazı başkaldırı biçimleri, sorunu daha da büyütür. Çünkü başkaldırı, sınır düşüncesinden ayrılmaz ve muhakkak surette bize başkalarını buldurur. Başkaldırmanın mantığından ayrılmış bozulmuş başkaldırı biçimleri; nihilizm, romantikler, Sade, anarşistler, politik devrimler ve özellikle Marksizm bozulmuş başkaldırı örnekleridir. Camus'nün eleştirisi daha çok tarihsel başkaldırı örneklerinedir.

Metafizik başkaldırı, Tanrı'ya karşıdır. "Doğaötesi başkaldırma insanın kendi koşulunun ve bütün evrenin karşısına dikilmesidir. İnsanın ve evrenin ereklerini yadsıdığı için doğaötesidir."[40] Bu başkaldırının doğal sonucu, tarihsel başkaldırı olmuştur. Çünkü metafizik başkaldırı Tanrı'yı ortadan kaldırması ve nihilizme kapı açması nedeniyle insanın yalnızlığını gösterir. "Tanrı'sız, efendisiz ama özgür olan insanlara yeni efendiler bulmakta"[41] yolu, tarihsel başkaldırı ve devrimler açmıştır. Düşünceden eyleme geçiş olan tarihsel başkaldırı, Tanrı'nın yerine tarihi koymuştur. Camus'nün başkaldırıda istediği ölçü, sınır ve dengedir. Saint-Just'ün XVI. Louis'yi öldürmesi, Fransız Devrimi, Rus Teröristleri, Marksizm, Faşizm gibi hareketler, başkaldırma ile başlamış olsa da, sınır tanımadıkları için başkaldırmayı yasaklamak durumuna gelmişlerdir. Özgürlük, hem de mutlak özgürlük isteği ile başlayan bu hareketler, özgürlüğü yok etmekle sonuçlanmışlardır. Camus'nün başkaldırısı da, hiçbir zaman tüm özgürlük isteme değildir. Tam tersine, "tüm özgürlükten davacıdır."[42] Başkaldıran insan,

[39] *Age*., s. 14.
[40] *Age*., s. 23.
[41] Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul, Öteki Yayınları, 2018, s. 154.
[42] Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 261.

kendisi için istediğini herkes için ister. Elde ettiğini, başkalarını mahkûm etmek için istememiştir. Aksi takdirde başkaldırmanın ortaya çıkardığı dayanışma gerçekleşmez. Camus'nün başkaldırısı, "herkesi içine alan ölçülü, sınırlı özgürlüğe dayalı, ölüm ve öldürmeye karşı mücadele eden, bütün insanlar için iyilik ve adaleti istemekten ibaret olan bir sonuca ulaşmaktadır."[43] Çünkü kaynağında ölçü bulunan başkaldırı, başkaları için kendini feda etmek, kurtuluşu başkalarının ölümünde görmemektir. Başkaldırma, yaratmadır ve yaşatmadır aynı zamanda. Oysa Camus'nün ele aldığı devrimler, yok etme ile sonuçlanmışlardır. Başkaldırmanın yaratma idealine uygun olan tarihsel ve siyasal devrimler değil, sadece sanattır.

Nasıl ki absürt'ü onaylamadan başkaldırı gerçekleşmezse ve başkaldırı, absürt ile bir mücadele ise, sanat da gerçekten kaçamaz, onu reddedemez ama ona bağlı da kalmaz. Bunun için sanat ile başkaldırı, özleri gereği birbirlerine benzerler. Sanat için, "tarihle saç saça, baş başa başkaldırmanın 'Başkaldırıyorum öyleyse varız'ı ile doğa ötesi başkaldırmanın 'Yalnızız'ına, olmadığımız varlığı ortaya çıkarabilmek için öldürecek ve ölecek yerde, olduğumuz şeyi yaratmak için yaşamamız ve yaşatmamız gerektiğini"[44] gösterir der. İşte sanatın bu durumu, başkaldırmanın kuralını yerine getirmekten başka bir şey değildir. Sanat, tıpkı başkaldırı gibi ne bütünüyle kabul ne de bütünüyle reddir. O, hem kabul hem reddir. Başkaldırı nasıl ki absürt'ü reddetmiyor ama onda kalmak da istemiyorsa, sanat da gerçekliği kabul eder ama onu aşmak da ister. Sanat, Camus'nün başkaldırıya neden olan şeyleri uygulayabileceğimiz bir alandır. Saçmaya, kötülüğe, ölüme, adaletsizliğe, köleliğe başkaldırı, sanatın bağlanmayan ama salon edebiyatı da olmayan bir mahiyete bürünmesini gerektirir. Çünkü insan, kendisine ait kaderi sonuna kadar ancak sanat yoluyla yaşayabilir. Sanat, insanın elinde olmayan kaderini meşru yolla kendi eline almasını sağlar.

Camus'nün bu düşüncelerinde ne kadar varoluşçu olduğu sorulabilir. İnsan düşüncesi olguları, fikirleri, eylemleri, inançları, kişileri tasnif etme eğilimindedir. Tekil bir durumu tümel bir kavramın altına dâhil etme ihtiyacı, tekil olanı tümel olanın ışığında anlama ve aydınlatmayı sağlar. Bunun, anlama çabası bakımından kolaylığı olduğu gibi zorluklara neden olan tarafı da vardır. Anlamayı kolaylaştırır ve tekil olana bir sıfat yüklemek suretiyle tümel olana ait bütün nitelikler tekil olana uygulanır. Ama anlamayı zorlaştırdığı durum da bu noktada ortaya çıkar. Çünkü tekil olan bütünüyle bir tümelde nasıl temsil edilir? Tekil olan, tümel olanın sınırlarından sürekli kaçar. Çünkü tümel olan değişmezken, tekil olan sürekli zaman ve mekânın kendisine müdahalesiyle değişir. Camus hakkındaki filozof ya da

[43] Gündoğan, *age*., s. 173.
[44] Camus, *age*., s. 230.

varoluşçu tartışmasında da durum böyledir. Özellikle özcülüğe karşı bir yazar için böylesi bir yöntem hiç uygun değildir. Camus, ele aldığı temalar bakımından varoluşçularla aynı atmosferde bulunur. Geleneksel felsefeye, özcülüğe, akılcılığa karşı olmakla da onlarla buluşur. İnsanın mevcut durumunu aşması gerektiği konusunda da varoluşçularla anlaşır. Bazı yerlerde ise yöntem bakımından farklılıklar gösterir. Bireyciliği onaylamayan ve subjektifliği dayanışma suretiyle aşmak isteyen Camus, süjeler arası bir dünya yaratmak ister. Bu, biz alanıdır. Bu alan, sosyalistlerin ya da Marksistlerin alanı değildir. Çünkü Camus, bireyin de yok olmasını, ortadan silinip gitmesini istemez. Ayrıca Wahl varoluşçuluğu başkaldırma felsefesi, Foulquié de absürt felsefesi (saçmalık felsefesi) olarak tanımlamışlardı. Bu tanımlama biçimleri, doğrudan Camus'ye göndermede bulunur.

Camus, varoluşçu olduğunu reddetmekle birlikte varoluşçuluğu savunmak konusunda da hiç tereddüt etmez.

> Olacak şey mi, Avrupa'yı yüz yıldır uğraştıran sorunları Aube gazetesindeki bir yazar bir anda çözüversin? Hem de öyle yazar ki, kılı kıpırdamadan Nietzsche'yi bir ten düşkünü yapıyor, Heidegger'e de yaşamanın boş olduğu düşüncesini yüklüyor. Benim o çok ünlü existentialisme'e pek bağlılığım yok. Uzun sözün kısası, bu felsefenin vardığı sonuçları yanlış sayıyorum. Ama, ne de olsa, bu felsefe insan düşüncesinin büyük bir serüvenidir ve Bay Rabeau'nun yaptığı gibi onu en kısa görüşlü konformizm ile yargılamak insanın gücüne gidiyor doğrusu.[45]

Camus, varoluşçuluğun sonuçlarını benimsemediğini söylemekle hangi varoluşçu filozofun vardığı sonuçları benimsemediğini belirtmiyor. Çünkü varoluşçu filozofların her birinin ulaştığı sonuçlar birbirinden de farklı. İnanan varoluşçular ile ateist olanlar arasında fark olduğu gibi ateist olanlar arasında da farklar var. Heidegger, Sartre'ı eleştirir. Sartre'ın sistemi ile Hiedegger'in sistemi benzerlikleri olsa da oldukça farklı etkiler doğurur. Ama Camus'nün sözünde geçen "yüzyıldır uğraştıran sorunlar", Camus'nün kendisinin de sorunlarıdır. Böyle olmakla birlikte Camus, elbette Kierkegaard'ın, Gabriel Marcel'in, Karl Jaspers'in vardığı sonuçları kabul etmiyor. Onları, felsefece intihar girişiminde bulunmakla eleştirir. Çünkü felsefece intihar, absürt sorunundan kaçış ve çözümü başka bir dünyada arayıştır, kendimizi akıldışına feda etmektir. Heidegger ile uzlaşması da zor görünmektedir. Çünkü Camus'nün niyeti, ahlâk temelli bir insancıllığa varmaktır. Dayanışma ile bunu gerçekleştirdiğini düşünür. Oysa Heidegger'in felsefesinde başkası ile ilişkiler konusu ve buna bağlı olarak da ahlâk sorunu ele alınmamıştır. Ayrıca Heidegger'in Naziler ile olan ilişkisi, Ca-

[45] Camus, *Denemeler*, s. 54.

mus'nün kabul edemeyeceği bir ilişkidir. *Bir Alman Dosta Mektuplar*'da, Alman Nazi hareketini, onların özgür Avrupa ruhuna yaptıkları kötülükleri ele alır. Sartre varoluşçuluğu ile ilgili olarak da Camus'nün düşünceleri dikkate alındığında Sartre'ın ulaştığı sonuçlardan uzak bir konumda olduğu söylenebilir. Sartre, özellikle *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde, kendisi-için varlık ve başkası-için varlık ilişkisinde ve ikisi arasındaki somut ilişkiler bağlamında oldukça umut kırıcı ve kötümser sonuçlara varır. Çünkü başkası ile ilişki, bakış çerçevesinde gerçekleşir ve bakış, bakılanı nesne haline dönüştürücü bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı başkası, her ne kadar kendimi bilişim ve varoluşum için gerekliyse de, onun bakışı düşmancadır. Böyle bir durumda, varoluşçuluğun bir hümanizm olduğu iddiası zarar görür. Çünkü başkaları, cehennemdir. Gerçi *Varoluşçuluk bir Hümanizmadır* adlı eserde Sartre, başkasıyla olan durumu, *Varlık ve Hiçlik*'te olduğundan daha farklı ele alıyor izlenimi vermektedir. Sartre'ın bu durumu, Camus'ye hiç de uygun değildir ve Camus'nün dayanışmacı başkaldırısı, başkasını değerli gören ve hattâ asıl olarak da başkasını yaşatmaya yönelik bir başkaldırıdır. Bütün bu düşünceler, Camus hakkında bir hüküm vermeyi de güçleştirmektedir. Ama burada dile getirilen düşünceler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Camus için, sanat yoluyla felsefeye dâhil olan, ele aldığı temalar nedeniyle varoluşçuluk içinde kalarak ona mesafe alan bir sanatçı-filozoftur, denilebilir.

Kaynakça

Bezirci, Asım, "Varoluşçuluk'a Önsöz", Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Yazko, 1981.

Boisdeffre, Pierre de, *Métamorphose de la Littérature*, Cilt 2, Paris: Editions Alsatia, 1962.

Camus, Albert, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Ankara, V Yayınları, 1990.

Camus, Albert, *Yanlışlık*, çev. Ferit Edgü, İstanbul, Ataç Kitabevi, 1964.

Camus, Albert, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & Vedat Günyol, İstanbul, Say Yayınları, 1994.

Camus, Albert, *Sanatçı ve Çağı*, çev. Yıldırım Keskin, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1965.

Camus, Albert, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Adam Yayınları, 1974.

Deleuze G., & Guattari, F., *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, YKY, 1992.

Demirdöven, İsmail H., "Albert Camus'den Öğrenilebilecek Olan: Olmazın Bilgisi", *Frankofoni*, Ortak Kitap, sayı 3, Ankara, Şafak Matbaacılık, 1991.

Er, Sadık Erol, "Camus'nün Nietzsche'si; Nihilizm, Ahlâk ve İsyanın Estetiği", *Özne Anarşizm Sayısı*, Bahar 2020, 32. Kitap, ss. 325-362.

Gündoğan, Ali Osman, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul, Öteki Yayınları, 2019.

Gündoğan, Ali Osman "Sartre-Camus Çatışması", *Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Dergisi*, sayı: 22.

Heidegger, Martin, *Nedir Bu-Felsefe?*, çev. Ali Irgat, İstanbul, AFA, 1995.

Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul, De Yayınevi, 1964.

Sartre, Jean-Paul, *Yazınsal Denemeler*, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları, 1984.

Yılmaz, Nevzat, "*Bir Dostluğun Bozuluşu*", *Frankofoni*, Ortak Kitap, Sayı 3, Ankara, Şafak Matbaacılık, 1991.

Wahl, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları, 1999.

Dünyanın Teninden Politik bedene: Merleau-Ponty'nin Politik Ontolojisi

Hüseyin Aydoğdu*

> "Dünya bedenimin kumaşından yapılmıştır. …
> … şeyler ve bedenim aynı kumaştan yapılmışlardır."
>
> (Merleau-Ponty 1964a: 19, 21)

> "Bundan böyle, bedenim başkalarının bedenlerinden alınmış parçalar taşıyabilir; aynı biçimde, benim tözüm onlara geçer; insan, insan için aynadır."
>
> (Merleau-Ponty 1964a: 33-34)

> "Bir bilinç olmak ya da bir deneyim olmak, dünyayla, bedenle ve başkasıyla içeriden bir iletişim kurmak, onların yanında olmanın yerine onlarla birlikte olmaktır."
>
> (Merleau-Ponty 1945: 113)

Giriş ya da politik sorumlu bir filozof olarak Merleau-Ponty

Genelde varoluşçu fenomenolog, varoluşçu ontolog ve post-fenomenolog, özelde ise bir beden filozofu olarak değerlendirilen Merleau-Ponty, dünyada yaşamın ne anlama geldiğini beden, dil, zaman, estetik, tarih ve politika gibi birçok alan açısından ele alarak, yaşam/Varlık üzerinden çarpıcı ve aydınlatıcı betimlemelerde bulunmuştur. Hakikatin kökeni hakkında be-

* Doç. Dr. Hüseyin Aydoğdu, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

denden hareketle çok yönlü sorular sorarak, Kartezyen felsefe ve Hegel gibi büyük felsefe sistemleri geleneğinin dışında dikkat çekici yanıtlar vermiştir. Bedenin ve dünyanın teni üzerinden indirgemeyen, değillemeyen ve ötekileştirmeyen kapsayıcı ve ufuk açıcı ontik-politik bir söylem geliştirmiştir. Bu bütünleştirici politik söylemin kodları ise varoluşçu ontolojisinde saklıdır. Merleau-Ponty, beden ontolojisinde görünüşte metaforik ve karmaşık ama o derece reel ve edebî yazılarında geleneksel felsefenin kavramlarını bir kenara bırakarak, beden (*corps*), öz beden (*la corps propre*), ten (chair), açılma (*déhiscence*), kesişme (*chiasme*) ve çokkatmanlılık gibi kavramlarla kendi felsefesini ortaya koymuştur. Gerçekten Merleau-Ponty'nin felsefesi kuru genellemelerden ve soyut fomülasyonlardan uzak, analitik ve eleştirel metin okumalarıyla tüketilemeyen bir birikime sahiptir. Her okuyuşumuzda karşımıza ayakları yere sağlam basan bir felsefe ile çıkar. Bu açıdan "yaşarken görülmeyeni düşünmeye, anlaşılmayanı anlamaya değer veren bir düşüncenin sahiciliği içinde, ölümün lafını bile etmeyecek kadar yaşamı onaylayan bir filozofla karşılaşma deneyimi" geçmişte olduğu kadar bugün de oldukça ilginçtir (Direk, 2003: 9-10).

Merleau-Ponty varoluşsal ontolojisinde beden üzerinden âdeta bir üstdüşünüm sorgulaması yapar. Beden, her şeyden önce benim bedenimdir, benim dünyamdır, dünyaya açıldığım yerdir. Beni kültür dünyasına taşıyan bedenimdir. Bedenim dünyanın merkezi olduğundan, o asla ne metalaşmalı ne politize edilmeli ne de herhangi bir şeye indirgenmelidir. Fakat bu, bedenin dünya dışında bir varlık olduğu anlamına gelmez. Çünkü insan dünya dışında bir varlık değildir. İnsan, dünya içinde bir varlık olarak her zaman beden aracılığıyla kendisiyle ve çevresiyle bir diyalogu vardır. Bu da "politik bedeni" gündeme getirmektedir. Merleau-Ponty, zamanının toplumsal ve politik sorunları karşısında aktif olarak yer almamasına rağmen, bir düşünür olarak hiçbir zaman politikanın uzağında kalmadı. Zaten kalmak istese bile varoluşsal ontolojisi buna izin vermezdi. Çünkü beden bir kişi olarak varolma mücadelesinin yapıldığı alan olduğundan, algı ve deneyimler kadar politik bir önceliğe de sahiptir. İnsan bir yandan bedenden hareketle varlığı anlamlandırırken, öte yandan da başkalarının bakışı sonucu bedenini bir nesneye indirgememek için varoluşsal bir zeminde birlikte yaşamanın kodlarını oluşturmaktadır. Bu nedenle bedenin politikleşmesi dolayısıyla politik felsefe kaçınılmazdır:

Bir bedenim olduğundan, başkasının bakışı altında bir nesneye indirgenebilir ve artık, kişi olarak kendini [hiçe] sayılabilirim; ya da tam tersine, karşımdakinin efendisine dönüşüp ona ben bakabilirim, ama bu üstünlük aynı zamanda bir çıkmazdır. Çünkü başkasının arzusu tarafından değerim tanındığı anda, başkası artık kendisi tarafından tanınmayı dilediğim kişi

değildir, bu, baştan çıkarılmış, özgürlüksüz biridir ve artık benim için bir değeri yoktur. Bir bedene sahip olmam demek, bir nesne olarak görülebilir olmam ve bir özne olarak görülmeye çalışmam demektir. Başkası benim efendim olabileceği gibi kölem de olabilir demektir (Merleau-Ponty, 1945: 194-195).

Merleau-Ponty'de bir bedene sahip olmak, konumuna göre bir özne veya nesne olabilmek ve her tür bireysel ve sınıfsal farklılıkları ortadan kaldırabilmek demektir. Politik beden, başkası tarafından fark edilmekle, yani ben ve başkası ilişkisiyle kendini gösterir. Bu açıdan politik beden, bedenin farkındalığıdır. Bir başka beden üzerinde üstünlük, egemenlik kurma arzusu değildir, aksine kendini başkasıyla birlikte ifade etme veya gerçekleştirme edimidir. Ancak Merleau-Ponty'ye göre bu edim çoğu zaman amacı dışına çıkarak, bazen psikolojik, fizikî, sosyal, ekonomik veya cinsel şiddet bazen de politik şiddet ve terör aracına dönüşebilmektedir.

Beden-Özne Birliği İçin Descartes Düalizmi İle Hegel İdealizminin Elenmesi

Merleau-Ponty politik ontolojisini varoluşsal ontolojisi gereği beden üzerine temellendirmiştir. O, varoluşsal ontolojisine öncelikle Kartezyen düalizmi ile Hegel diyalektiğini eleştirerek başlar. Ona göre Kartezyen ontoloji ve onun etkisinde kalan modern insan, yaşamı, özne ve nesne, zihin ve beden, iyi ve kötü, kendinde (*en soi*) ve kendi-için (*pour soi*), görünüş (*apparence*) ve gerçeklik (*réalité*) ile ben (*ego*) ve öteki (*autre*) gibi farklı düalizmlere bölmüştür. Merleau-Ponty, Kartezyen ontolojinin başlatmış olduğu bu çatallaşmayı her şeyden önce şüpheye bağlar. Çünkü Descartes'ta "şüphe *psikolojik* değil *ontolojik*tir. Şüphe kendimi içinde bulunduğum bir zihin haline işaret etmez o, *yıkmak* için *kurulan* bir şüphedir" (Şan, 2015: 135). Descartes, *cogito*sunda düşünceden varlığa yol almıştır. Hakikati kuran gerçekliğin kendisidir, ama ona giden yol düşünceden geçer. Bu nedenle hakikati kuran varlık değil, düşüncedir. Bunun sonucu olarak Descartes, tözsel öznenin varlığını *cogito*dan çıkarmıştır. Böylece o, bir yandan varlığı töze indirgedi, öte yandan da özne ile dünyayı hiçbir zaman birleşmeyecek şekilde birbirinden ayırdı. Özne/beden özü itibarıyla dünyaya yabancılaşıp oluştan yoksun kaldı. Oysa tözsel ontolojiye karşı olan Merleau-Ponty'ye göre "Ben", düşüncenin öznesi olduğu kadar varoluşun da öznesidir. Böyle bir eksende özne ve nesne düalizmi ten ontolojisinde de görüleceği üzere kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Bunu başarabilmek için varlığın özüne dair bir sorgulama yapmak gerekir. Aslında bunu Merleau-Ponty'den önce Heidegger de hissetmişti. Heidegger'e göre Descartes, "*Cogito sum*" diyerek, felsefeyi yeni ve sağlam bir zemine dayandırmak istedi. Ancak

Descartes, "Varlık nedir?" sorusundan kaçınarak özsel bir ihmale düştü. "*Sum*"un varlık anlamını görmezlikten geldi, düşünceyi gerçeklikten kopardı. Çünkü onun düşünce yapısı "Varlık nedir?" sorusunun sorulmasına izin vermedi. Bunun nedeni Descartes'ın kurtulduğunu iddia etmesine rağmen, gerçekte Ortaçağ Skolastik düşüncesine bağımlı kalmasıdır (Heidegger, 2008: 25). Descartes'ın "*Cogito sum*"un bir sonucu olarak yaptığı sonlu töz (ruh ve madde) ve sonsuz töz (Tanrı) ayırımı Husserl'i de etkilemiştir. O da fenomenoloji felsefesinde immanent olan ve transandantal olan ayırımını Descartes düalizminden hareketle yapmıştır (Husserl, 1950: 140-144; 1991: 175). Gerçi Husserl, yönelimsellik sayesinde Descartes'ın düştüğü hataya düşmedi; özne, dünyayı kendi varoluşunun dışına taşımadı. Ama fenomenolojisini immanent olan ve transandantal olan ayırımından kurtaramadı. Merleau-Ponty, Husserl'in bir anlamda yarım bıraktığı bu ontolojiyi ten ontolojisi ile aşar. Zaten Merleau-Ponty'nin yönelimsellik konusunda Husserl'den ayrıldığı temel nokta burasıdır. Merleau-Ponty, yönelimselliği Husserl'in aksine öznenin merkezine yerleştirerek, bilincin dünya ile kurduğu ilişkiden öz bedene ulaşır ve Husserl'in yaptığı *hyletik* ve *noematik* ayırımını ortadan kaldırarak, içkinlik ile nesnelliğin kökensel birliğine varır (Şan, 2015: 154). Böylece Merleau-Ponty dünya ile bedenin farklı şeyler değil, aynı kumaştan olduğu ontik birliğine ve gerçekliğine ulaşmış olur. O, bu gerçekliği felsefesinin ikinci döneminde hakikatin kökeni olarak ifade edecektir.

Merleau-Ponty'nin Hegel'e yöneltmiş olduğu eleştirisinin nedeni ise onun, özneyi diyalektiğe kurban etmesidir. Hegel diyalektiği de Kartezyen düalizm gibi "bedeni ve bilgiye ulaşmada bedenin kilit rolünü görmezden" gelmiştir (Primozic, 2013: 17). Hâlbuki zihin ile beden iki ayrı varlık değildir. Ama Kartezyen ontoloji zihin ile bedeni iki ayrı varlık olarak göstermişti. Zihin ile beden arasında iki ayrı varlıkmış gibi açık bir yarık yoktur. Varlığın böyle algılanmasının nedeni varlık ve hiçlik düalizmidir. Hiçlik bir yokluk değil, işleyen bir olumsuzlama, saydamsızlık veya derinliktir. Hiçlik, varlığımızdan ayrı ya da ona karşıt bir şey değildir. Aksine ben, Hegel'in de dediği gibi "varlıkta bir delik" değil, daha ziyade bir çukur, bozulup yapılabilen bir kıvrımdır (Merleau-Ponty, 1945: 249). O zaman varlık ve hiçlik arasında bir çelişki veya çatışma değil, bir kesişme vardır. Hegel'in düştüğü bu hataya Sartre da düştü. Çünkü Sartre fenomenolojik ontolojisinde Hegel'in etkisinde kalarak, Varlık ve Hiçlik diye iki varlıktan hareketle varoluşçuluğunu ortaya koydu. Sartre, Varlık'tan Hiçlik'e doğru adım attığımızı savunurken, Merleau-Ponty ise insan ile dünya arasında böyle bir yarığın olmadığını savunur. Bedensel yaşam, zihinsel yaşamla doludur, zihinsel yaşam da bedensel yaşamla kapalıdır. Yazı yazmak bunun

en güzel örneğidir. Bir konuyla ilgili yazı yazmak için öncelikle onunla ilgili bir şeyler bilmeliyim. Sonra da el ve parmaklar sayesinde kalem veya klavye aracılığıyla onu yazıya dökerim. Bu süreci yöneten beyin dolayısıyla zihindir. Zihin ile beden arasında Hegel'in öngördüğü şekilde idealist diyalektik bir ilişki yoktur. Çünkü "insan, akıllı bir hayvan değildir." İnsanın, zihin ve beden ya da "akıl ve ruh şeklinde ortaya çıkması, insanın kendi içinde kapalı içgüdüler alanında bırakılması değildir" (Merleau-Ponty 1942: 245). Buna göre düşünme, nedensel veya mekanik bir süreç değildir. O zaman bedenin çeşitli anlamları üzerinde durmak gerekir. Aslında hem modern davranışçı kuramlar hem de bilişsel kuramlar davranışın nedenini açıklamaya yoğunlaşmışlardı. Ama hiçbiri davranışı incelemede başarılı olmamışlardır, aksine birini diğerine, yani ya özneyi nesneye ya da nesneyi özneye indirgemişlerdir. Oysa insan bir davranışta bulunurken, tüm nedensel ve mekanik süreçlerin anlamının merkezinde olarak davranışta bulunur. Davranışın merkezinde zihin ve beden ayırımı yapılmaksızın her zaman insanın kendisi vardır. Ne zaman nedensel ve mekanik düşünme yerini diyalektik düşünmeye bırakırsa, zihin ile beden arasında bir yarığın olmadığı ancak o zaman anlaşılır (Merleau-Ponty, 1942: VIII). Bunun böyle olduğunu anlamanın yolu ise fenomenolojik yöntemden geçer. Çünkü bilme ve anlama, dünya ile kurduğumuz determinist, mekanist ya da mistik bir ilişki değil, etkileşime dayalı bir süreçtir. Etkileşim ise yalnızca beden üzerinden gerçekleşir. Bu nedenle insan akli, zihinsel, ruhi bir varlık olmaktan önce bir beden olarak vardır. İnsan bir varoluş olarak beden sayesinde vardır. Bir ben başka bir ben ile geçişi beden aracılığıyla gerçekleşir. Varlık kendisini dışarıya beden olarak açınlar. Ben bir beden olarak "doğaya fırlatılmışım ve doğa yalnızca benim dışımda, tarihi olmayan nesnelerde görünmekle kalmaz, öznelliğin merkezinde de görülür olur." (Merleau-Ponty, 1945: 398) Hattâ,

> tüm alışık olduklarımız dışında 'Ben'in her ânı hiç dokunulmamış bir başka beden olarak geçebilir. Bu aşamaların her biri, daha alt seviyedekiler söz konusu olduğunda 'ruh', daha yüksek seviyeler söz konusu olduğunda ise 'beden'dir. Beden genel olarak, önceden kurulmuş yolların, kazanılmış güçlerin bütünüdür, üzerinde daha yüksek oluşumların şekillendiği kazanılmış diyalektik bir vatandır, ruh ise varlığa gelen yeni bir anlamdır. (Primozic, 2013: 19)

Merleau-Ponty'nin varoluşsal ontolojisinde Kartezyen ontolojinin ya da modern felsefenin aksine kurucu bir özne yoktur. Çünkü eğer ben dünyayı kuruyorsa, başka bir bilinci düşünemez. O zaman herkesin kendi dünyasını kurması gerekir. Bu da hem ben'i ve başkasını nesnelleştirir hem de ideolojiyi, şiddeti ve terörü meşrulaştırır. Bu durumda ben ile başka ben'ler ara-

sında ontik, epistemik ve sosyopolitik bağ kurulamadığından, birlikte yaşamanın zemini oluşamaz. Ontik alanda ben'ler, epistemik, kültürel ve politik gibi birçok açıdan eşitlenemez. Eğer böyle olursa "hepimiz, yalnızca yaylarla hareket eden mekanik varlıklar oluruz" (Merleau-Ponty, 1945: 401). Merleau-Ponty'de beden, diyalektik bir sürecin sentezi olarak var değildir. İnsan kendinde-varlık olan doğada kendi kendine verilidir, bedeni sahip olduğu bir şey değildir. Yani insan fiziksel ve toplumsal bir dünyaya yerleşmiş ve bağlanmış bir varlık olarak ortaya çıkmıştır. Buna rağmen insan, ne dünyada yapayalnızdır ne de bir kutunun içinde izole edilmiş bir şey gibi kendine ve dış dünyaya karşı yabancıdır. Aksine fiziksel ve toplumsal dünyada her varlık gibi bir duruma yerleşmiştir, dünyayı kendine vatan kılmıştır: "*Ben veriliyimdir*, yani fiziksel ve toplumsal bir dünyada çoktan bir duruma yerleşmiş ve bu dünyaya bağlanmış bulunuyorumdur; *kendi kendime veriliyimdir*, yani bu durum asla benden gizlenmiş, yabancı bir zorunluluk gibi benim çevremde değildir ve ben de asla kutunun içindeki bir nesne gibi orada kapatılmış değilimdir" (Merleau-Ponty, 1945: 413). Merleau-Ponty'de toplum ve vatan olmaya, dolayısıyla kültürlenmeye giden yol bedenden geçer. Çünkü beden, ontik, epistemik, zamansallık, psişik, etik, estetik, kültürel, politik ve tarihsel birçok sürece sahiptir, onlarla birlikte anlam ve değer kazanmaktadır. Bundan dolayı insan dünyada yapayalnız değildir, başkalarıyla birlikte birçok fiziksel ve kültürel nesnelerle birlikte vardır. Ne insanın bunlara karşı ne de bunların insana karşı herhangi bir önceliği, ayrıcalığı ve ya üstünlüğü yoktur. İnsanın çevresi bu fiziksel ve kültürel nesnelerle çevrilidir: "Yalnızca fiziksel bir dünyaya sahip değilim, yalnızca toprakla, havayla ve suyla çevrili ortamda yaşamıyorum, etrafımda yollar, köyler, kiliseler, âletler de var, bir zil, bir kaşık, bir pipo var" (Merleau-Ponty, 1945: 399). Bu nesnelerin her biri bir yandan hizmet ettiği insanın izini, oyuğunu taşırken, öte yandan da her birinden dünyaya bir insanlık havası yayılır. İşte insanın kurucu özne olmadığının en büyük işareti bunlardır. Bedenim aracılığıyla ürettiğim bu kültür ve medeniyet, ben ve başkalarıyla birlikte yaşayacağım ortak zemindir. Ancak o zaman kültür ve medeniyet örtüsü altında başkasının yakın mevcudiyetini hissederim. Bunun nedeni bedenimin kendi içine kapalı olmamasıdır. Bedenim sürekli dünyaya doğru bir hareket içerisindedir. O zaman dünya âdeta bir kaldıraç gibi bedenime bir dayanak noktasıdır (Merleau-Ponty, 1945: 402).

DAVRANIŞ VE YÖNELİM MERKEZİ OLARAK BEDEN-ÖZNE

Merleau-Ponty'de epistemolojik insan öznesinin ön koşulu bedendir. Ontolojik, epistemolojik, etik, estetik ve politik gibi her tür söylemin merkezi

*beden-özne*dir. Bilgiyi, etkileşimi ve hareketliliği mümkün kılan bedendir. Beden âdeta bir projektör ışığı gibi her yöne doğru hareketli olan bir vektördür. Onun aracılığıyla kendimizi, içimizde ya da dışımızda olan herhangi bir şeye doğru yöneltiriz, nesneler hakkında herhangi bir davranış formu sergileriz. Gene de projektör ışığı benzetmesi, ışığın, üzerinde gezineceği nesneleri verili olarak kabul etmesinden dolayı yeterli değildir. Hâlbuki gönderimde bulunduğumuz nükleer fonksiyonu, nesneleri görüşümüze ya da bilgimize getirmeden önce bizim için daha gizli bir anlamda onları mevcut hale getirir. Bunu bilinç tek başına gerçekleştiremez. Bilinç, bunu yaşamının altında yatan bir "yönelimsel yay" sayesinde başarır:

Öyleyse daha ziyade, bu terimi başka çalışmalardan ödünç alarak, sözgelimi bilinç yaşamının –bilen yaşamın, arzunun yaşamının veya algısal yaşamın– altında yatan "yönelimsel yay" vardır ve bu bizim etrafımızda, geçmişimizi, geleceğimizi, insani ortamımızı, fiziksel durumumuzu, ideolojik durumumuzu, ahlâki durumumuzu yansıtır veya daha ziyade tüm bu ilişkiler bakımından bizim bir duruma yerleşmiş olmamızı sağlar. Duyuların, duyularla zekânın, duyarlılığın ve motor becerilerin [hareketliliğin] birliğini meydana getiren de işte bu yönelimsel yaydır. Hastalıkta "gevşeyen" de odur (Merleau-Ponty, 1945: 158).

Merleau-Ponty'nin varoluşsal ontolojisinde tüm bilinçli yaşamımız, benliğimizi mümkün kılan ve benliğimizde ve etrafımızda olup biten her şey, etrafımızı bir projeksiyon gibi aydınlatan ve bizi dünyanın içinde konumlandıran "yönelimsel yay"dır. Bunun sayesinde kişisel özdeşliğimiz olarak bilinen kesintisiz bir anlam şeridine sahip oluruz. Tüm geçmişimizi, şimdimizi, geleceğimizi, insani ve insani olmayan çevremizi, fiziksel, ahlâki, estetik, politik ve ideolojik durumumuzu ve daha birçoğunu yönelim merkezi ortaya koyar. "Kısacası, bütün bu anlam vektörlerinin merkezi olarak bedenlerimizi ortaya koymaktadır. Bizler birer anlam merkeziyizdir ve bu, özellikle algısal perspektiflerimizin çeşitlenmesini ve değişmesini, buna bağlı olarak da sözü edilen mevcut anlamların çeşitlenmesini ve değişmesini mümkün kılan bedenimiz tarafından ortaya konmaktadır" (Primozic, 2013: 32).

Merleau-Ponty'de insan, tarihin hiçbir döneminde hiçbir zaman kurucu özne değildir. İnsanın kendi bedeni gibi başka bedenler de aynı ontik yapıya sahiptir. Ben'in diğer ben'lerle hiçbir ayrıcalığı, üstünlüğü ya da önceliği yoktur. Bu nedenle "kendimi muhtemelen ne doğal dünyanın ne de kültürel dünyanın kurucusu olarak hissederim." (Merleau-Ponty, 1945: 411). Eğer ben, kurucu özne olursam başkasının varoluşu basit bir olgu olur ve benim imkânlarım arasında yer alır. Oysa benim yaşamdaki temel amaçlardan biri bedenimden başka bedenlere ve dünyaya açılmaktır. Bunu

sağlayacak olan bilinçtir. Ben'in içinde kapalı olmayan bilinç hem ben'i hem de başka ben'leri kurar. Merleau-Ponty'de beden, kapsamlı bir algı modelidir. Fakat bu doğal algı değil, fenomenal algıdır. Doğal algı bedeni bir nesne olarak gösterir (Merleau-Ponty, 1945: 493). Beden, dünyayı, şeyleri ten aracılığıyla algılar. Beden öteki bedenlerin çekirdeğini birer öz olarak kendi çekirdeğinde taşıdığından, duyumsanan- duyumsayan bağıntısı içerisinde dünyayı algılar. Bu algılama ile beden dünyaya açılır ve düşünceyi üretir (Merleau-Ponty, 1964b: 190-191). Yaşamımız boyunca taşıdığımız her şeye anlamı veren *beden-özne*dir. Bizler birer beden varlığıyızdır. Bedenimiz olmadan var olmamız mümkün değildir. Bilincimiz, deneyimimiz, kimliğimiz, dilimiz, kültürümüz, sanatımız, politikamız bedenimizde ve bedenimiz aracılığıyla vardır. Ama beden, Descartes'ın iddia ettiği gibi zihin ve bedenin toplamı değildir. Aksine beden tüm varoluşumuzun sergilendiği, kendisine ve nesneye anlamı veren varlıktır. *Beden-özne*, anlam-verme eylemleri yetisi olarak ortaya çıkmaktadır. *Beden-özne* olmaksızın var olmamız mümkün değildir. İnsanın tüm deneyimleri, yaşamı öncelikle varoluşla var olur. Descartes düalizminin, davranışçı ve bilişsel kuramların iddia ettikleri gibi bilgi ve anlamda var olamaz.

Merleau-Ponty'de anlamların belirlenmesinde ilk rolü beden oynar. Sözü söyleyen dil değil bedendir. "Dil" ve "söz" fenomenleri bedende bir araya gelir. Dil yaşantıdır, yaşantı ise "yaşantı-sözdür." (Merleau-Ponty, 1964b: 167). Beden dil ile birlikte bu temelde doğmuştur. İnsan dünyaya doğru her uzamsal ve bedensel yöneliminde hem şeylere hem de sözcüklere yeni bir anlam ekler. Anlam kesintili bir durum değil, kesintisiz bir süreçtir. *Beden-özne* sembolleri mevcut anlamları ile yeni anlamları arasında bir sentez yapar. Bu süreçte insan mevcut birikimini toptan inkâr etmez. Tam tersine tüm bilgilerini, kültürel ve tarihî birikimlerini beden üzerinden yeniden değerlendirir ve yorumlar. Merleau-Ponty, kendi anlam teorisini ortaya koyarken Husserl'in anlam teorisini de eleştirir. Husserl'e göre anlamı biz yaratırız ve dilsel göstergenin kendisi, biz ona bir anlam ile yönelinceye kadar anlamsızdır. Bu durumda göstergenin arkasındaki göstergenin kendisinden farksızdır (Primozic, 2013: 36). Çünkü düşünce, sözcükten önce gelir. Düşüncenin sözcüğe ihtiyacı yoktur. Merleau-Ponty'ye göre ise bir sözcüğün anlamı ile sembolik göstergesi tıpkı zihin ve beden gibi birlikte bir varoluşu paylaşırlar. Bundan dolayı göstergenin varlığı ile anlamın varlığı birbirlerinden tamamen ayrı şeyler değil, tek bir varlıktır. Bunun en güzel örneği sözcüklerin anlamlarının zaman içinde farklılaşıp gelişmesidir. Göstergeye yüklenen anlamın yapısı göstergeyle taşınmasına rağmen, anlam sabit kalmaz, zaman içinde gelişip farklılaşır. Örneğin "doğum" sözcüğüne zaman içinde anne ile çocuğunun yüklediği anlamın

farklılaşması gibi. Böylece Merleau-Ponty, kendi varoluşumuzu dünyanın varoluşuna yönelik en eski deneyimimizin üzerine inşa edilen bir çeşit "algısal inanç" yoluyla bilebildiğimizi söyler. Algısal inanç, ontolojik, epistemolojik ve politik söylem dâhil her anlamın ön koşuludur. Algısal inançta önce varoluş, sonra da içsel algı gelir. Çünkü "kendi kendimi, "şeyler" ile ilişkim içinde tanırım, iç algı daha sonra gelir ve eğer şüphemle, onu nesnesine kadar yaşayarak temas kurmamış olsaydım, iç algı da mümkün olmazdı" (Merleau-Ponty, 1945: 439). Bu aynı zamanda hem düşünme ile konuşma ve düşünce ile şeylerin algısı arasında bölünmez bir karşılıklı ilişkinin bulunduğunu hem de insanın göksel, eidetik özneler olmadığının bir ispatıdır. İnsan, bedenden ve dünyadan bağımsız bir töz olmadığına göre "bizler ve anlamlarımız, daha ziyade, bütünüyle iç içe geçmiş bir halde bulunuruz, başka bir deyişle bizler birer anlam merkeziyizdir" (Primozic, 2013: 39). Merleau-Ponty'de insana dair anlamları veren *beden-özne*dir. Husserl'de olduğu gibi özneden, dünyadan bağımsız, mesafeli, kurucu transandantal ben yoktur. Merleau-Ponty, bu tezine örnek olarak Gestalt psikoloğu Goldstein'ın Schneider adlı bir hastası üzerinde yaptığı bir çalışmayı verir. Schneider I. Dünya Savaşı gazisi olup, savaştan beyin hasarı alarak kurtulmuştur. Schneider'ın algısı geçmişi, şimdiyi ve geleceği bir arada değerlendirememekte, o anda yaptığı şeylerle kısıtlıdır. Dikkatini geçmiş veya gelecek yaşantılar üzerine yoğunlaştırıp veremez. Schneider'ın zihninde ve yaşamında artık açık bir biçimde bütünüyle birbirine bağlanmış bir anlam şeridi yoktur. Tarihi bağlantılı ve kesintisiz bir şekilde yaşayamamaktadır, aksine Humecu atomik ben paradigması olarak yaşamaktadır. Bu yüzden Schneider, bir kaygının, bir can sıkıntısının bile ne olduğunu bilememektedir. Çünkü her şeyi bir an, yeni bir atom olarak yaşamaktadır, zihinsel süreçler arasında bir bağ kuramamaktadır. Schneider, artık bir yaşam projesine sahip değildir. Savaştan döndükten sonra önceki hayatı gibi gene kendine ait politik veya dinsel görüşler oluşturmak ister, ama bunu başaramaz. Yalnızca ifade edemediği büyük çaplı inanışlarla yetinmek zorunda kalır. Kendiliğinden asla şarkı söyleyemez veya ıslık çalamaz. Her şarkı söylemeyi öğrendiğinde, o şarkıyı bir süre sonra söylemek isterse, aynı deneyimi tekrar tekrar yaşamak zorundadır. Evinden alışveriş yapmak dışında asla çıkmaz. Daha önce çokça gittiği mekânları örneğin doktoru Goldstein'ın evini bile tanımaz. Çünkü oraya gitme yönelimiyle evden çıkmamıştır. Gelecek ve geçmiş onun için yalnızca şimdinin "kırışmış" uzantılarıdır. Bedene ve dünyaya zamansal vektöre göre bakma gücünü kaybetmiştir. Örneğin hem yaz ile kışın hem de dün ile bugünün hava mukayesesini yapamaz. Ayrıca sayı saymayı, toplama, çıkarma, çarpma ve bölme yapmayı becerdiği halde, sayının ne olduğunu bilmez ve an-

lamaz. Sayıların sıralamasını ezbere bilir, ama işlemleri zihninden değil, parmakla yapar. Schneider için sayı yalnızca bir sayı dizisidir. Onun için iki sayı arasında en büyük olanı, sayılar dizisinde sonra gelendir. Örneğin "5 + 4 – 4" işlemini tek seferde değil, iki seferde gerçekleştirir. Kendisine bu işlemin sonucunun "5" olduğu söylenildiğinde hemen kabul eder. Niçin "5" olduğunu sorgulamaz. Gene belli bir sayının iki katının yarısının bu sayının aynısı olduğunu anlamaz. Yapılan araştırmalarda Schneider'ın bu zihinsel yetersizliğinin nöropsikolojik bir bozukluk olmadığı görülür. Merleau-Ponty'ye göre Schneider'ın böyle düşünmesinin nedeni "yönelim yayı"nı, yani zihin-beden birliğini yitirmesidir (Merleau-Ponty, 1945: 155-157). Schneider örneği ile Merleau-Ponty, Schneider'ın beden-öznedeki işlev bozukluğunun onun kesintisiz özdeş-benliğe sahip olmadığını gösterir. Ona göre insana dair anlamlar, salt kurucu bir transandantal bilinç tarafından değil, *beden-özne* tarafından verilmiştir. Anlamı veren bizim kendi varlığımız, konumumuz ve bedensel-bilincimizdir, kurulmuş özne buna muktedir değildir. Anlam Husserl'in düşündüğü gibi sabit ve özsel değildir. Herhangi bir durum içinde olmamızın nihai kaynağı *beden-özne*dir. Dünyayı ve etrafında dönen bağlamları düzenleyen odur. Duyusal ile anlamın arasındaki bu bağlantıyı ortaya çıkaracak olan yönelimselliktir. Şeylere ve dünyaya anlamı verenin *beden-özne* olduğunu ne idealist felsefe ve Cogito ne de davranışçı psikoloji ve entelektüalist psikoloji anlayabildi. Merleau-Ponty, Schneider örneğinden hareketle vardığı sonucu şöyle özetler:

> Motor becerinin incelenmesiyle keşfettiğimiz şey, sonuç olarak "anlam" sözcüğünün yeni bir anlamıdır. Entelektüalist psikoloji ile idealist felsefenin gücü, algının ve düşüncenin içsel bir anlamı olduğunu ve bu unsurların, tesadüfen bir araya gelmiş içeriklerin dışsal olarak birleşmesiyle açıklanamayacağını... [gösteremediler]. Cogito, bu içselliğin bilincine varılmasıydı. Ama buradan hareketle her tür imleme bir düşünce edimi olarak, saf bir Ben'in işlemi olarak anlaşılıyordu ve her ne kadar entelektüalizm empirizm karşısında kolaylıkla üstün gelse de, o da deneyimizin çeşitliliğini, bu deneyimde anlamdan yoksun olan şeyi, içeriklerin olumsallığını açıklayamıyordu. Beden deneyimi bizi, evrensel bir kurucu bilincin işi olmayan ve belirli içeriklere bağlanmayan bir anlamın yüklendiğini kabul etmeye zorlar. Bedenim, genel bir işlev gibi davrandığı halde varolan ve hastalığa açık olan bu imleme çekirdeğidir. Genel olarak algıda yeniden karşımıza çıkacak ve o zaman daha eksiksiz şekilde betimlememiz gerekecek, öz ile varoluşun oluşturduğu bu düğümü [birliği] tanımayı, bedenimizde öğreniriz (Merleau-Ponty, 1945: 171-172).

Yukarıdaki metinde de görüldüğü gibi Merleau-Ponty'de yönelimsellik eylemi önemli bir yere sahiptir. İnsana dair anlamlar, Husserl'in fenomenolojisinde olduğu gibi, kurucu bir transandantal ben tarafından değil, öz bedenin deneyimi sayesinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle "insanda öz-bilinç ile vücutsal dayanak arasındaki bir ayırımdan söz edilemez." (Şen, 2015: 160).

Bağlılığın, Sorumluluğun ve Özgürlüğün Kendisi: Politik Beden

Merleau-Ponty, varoluşsal ontolojisinde politik bedenden hareketle tartıştığı politik felsefesi salt kuramsal bir felsefe değildir. Yani felsefesinde ne herhangi bir politik kuram geliştirir ne de herhangi bir politik kuramın savunuculuğunu yapar. O, politik felsefeyi bir yandan dünyada bedene bir alan açmak için, öte yandan da zamanında iki kutbu temsil eden kapitalizm ile sol komünizmden hareketle özgürlük ve şiddet karşıtlığını tartışmak için ele alır. Ayrıca teorik tartışmalardan uzaklaşarak, fiilî örneklerden hareketle zamanındaki politik dünyanın bir resmini çizer. Bunu yaparken de hem kendini hem de kavramları politize etmemeye özen gösterir. Merleau-Ponty'nin politik ontolojisinin temelleri 1920'lerde École Normale'deki öğrencilik yıllarına kadar geri gider. O da Sartre gibi Marksist bir söyleme sahip olmasına rağmen, Stalin'in iktidarı süresince (1927-1953) İspanya İç Savaşı'nda ve Avrupa'da anti-faşist hareketleri desteklemesi, 1939'da Naziler tarafından Polonya'nın işgalinde Sovyetler'in dolaylı rolü, Sovyet çalışma kampları ve 1950 yılında başlayan Kore Savaşı'nda Kuzey Koreli komünistlerin şiddet içerikli eylemleri onu politika konusunda yazılar yazmaya yönlendirmiştir. Bu yazılar bir süre sonra onun hem ortodoks komünizmden hem de Sartre ile yollarının ayrılmasına neden olmuştur. Buna karşılık Sartre, bu olaylara ikircil (*équivoque*) bir yorumla yaklaştı, hattâ birçoğunu diyalektik materyalizmin bir sonucu olarak haklı bulup onayladı. Bunun üzerine Merleau-Ponty, öğrencilik yıllarından itibaren arkadaşı olan Sartre'ı, Aşırı-Bolşevik olmakla, özgürlük ve hümanizm kavramlarını politize etmekle ve popülist davranmakla suçlar. Gerçekten hem Merleau-Ponty hem de Sartre felsefelerinde özgürlük ve hümanizm kavramlarına çokça vurgu yaparlar, ama her ikisinin de bunlardan anladıkları aynı şey değildir. Merleau-Ponty, politik bedeni bağlılık, sorumluluk ve özgürlük üzerinden tartışır. Bu kavramları varoluşsal ontolojisinde bedenden hareketle temellendirir. Ona göre özgürlük, varlık ve hiçlik, ben ve dünya, özne ve nesne arasında yaşanan bir boşlukta, bir *ara dünya*da gerçekleşir. Örneğin Varlık, varlık-hiçlik ayırımı olmaksızın bu aralıkta kendisi olmayan tarafından ortaya çıkarılır. Merleau-Ponty'nin ten ontolojisinde Sartre'ın varoluşsal ontolojisinde olduğu gibi varlık-hiçlik dayanışması yoktur. İn-

san dünyadan kopuk bir varoluşa sahip değildir. Bu nedenle "otantik insan özgürlüğü, *beden* ve algı aracılığıyla gene *beden* ve algı içinde bulunmaktadır" (Primozic, 2013: 51). Merleau-Ponty'nin ontolojisinde beden aktif, üreten bir varlıktır. İnsan beden aracılığıyla dünyayı araştırma ve bilme özgürlüğüne sahiptir. Bizler epistemoloji, etik, estetik, politika ve tarih gibi her alanda bedenimiz aracılığıyla kendimizi tanımlarız ve başkaları tarafından tanımlanırız. Bu bizim hem biraz muğlâk olsa da varoluş biçimimizdir hem de insan olma tarzımızdır. Bedenimizin böyle bir hareket içinde olduğunu anlamanın yolu varolmak eyleminden geçer. Varolmak sözcüğünün bir şey olarak varolmak ve bir bilinç olarak varolmak şeklinde iki anlamı vardır. Merleau-Ponty'de varolmak, her şeyden önce "dünyada olmaktır" (Merleau-Ponty, 1945: 414-415). Bedenimize ilişkin deneyimimiz, muğlâk olan bir varoluş tarzını ortaya çıkarır. Bu aynı zamanda bedenin nesne olmadığını doğrular. Ama bedenin birliği çoğu zaman örtük ve bulanıktır. Her zaman olduğu şeyden başka bir şeydir; hem sorumluluktur hem de özgürlüktür. Doğaya kök salmıştır, asla kendi üzerine kapalı değildir. Doğada köklenen özgürlük, bedenimizin var olma tarzıyla harekete geçer. Bu şekilde eyleme geçen özgürlüğü artık hiçbir şey engelleyemez, mühürleyemez ve arkada bırakamaz. Özgürlüğü fark etmenin yolu ise onu deneyimlemekten geçer:

> İster benim, isterse başkasının bedeni söz konusu olsun, insan bedenini tanımanın tek yolu onu yaşamaktır, yani onun içinde oynanmakta olan dramayı kendi hesabıma devralıp onunla iç içe geçmemdir. O halde benim bedenimim, en azından herhangi bir şey edindiğim sürece; bedenim de doğal bir özne, toplam varlığımın geçici bir taslağı gibidir (Merleau-Ponty, 1945: 231).

Bu durumda Merleau-Ponty'de benlik, dünya ile ben'in bir sentezidir ve insan bedeni aracılığıyla yaşamakta ve deneyimlerde bulunmaktadır. Yalnız, beden kapalı değildir, aksine herkese açıktır. Ama bedenimizin deneyimleri, hareket alanı sınırsız değildir. Sosyal, etik, mekânsal, zamansal ve maddi koşullarla doğrudan sınırlanmıştır. Bundan dolayı özgürlük mutlak değildir, konumumuza bağlıdır ve onun koşullarıyla belirlenmiştir. Mutlak bir özgürlüğün olmadığının en büyük ispatı başkaları ve toplumdur:

> Fakat bunlar eylemin ve bağlanmanın erdemleridir; başlangıçta ben sınıfların [toplumun] ötesinde bir birey değilim, toplumsal olarak bir konumun içindeyim ve özgürlüğüm beni başka bir şeylere bağlama gücüne sahip olsa da, karar verdiğim şeyi ânında olmamı sağlamak gibi bir güce sahip değildir. Bu nedenle, burjuva veya işçi olmak, yalnızca öyle olduğunun bilincinde olmak değil, kapalı veya varoluşsal bir tasarı

> sayesinde kendine işçi veya burjuva olarak değer vermektir ve bu tasarı dünyaya biçim verme ve başkalarıyla birlikte varolma tarzımızla iç içe geçer. Benim kararım, yaşamıma dair spontane bir anlamı devralır, onu onaylayabilir veya reddedebilir, fakat iptal edemez (Merleau-Ponty, 1945: 510-511).

Bu nedenle bedenimin, benliğimin benim için anlamı, toplumsal bir projenin, toplumsal sınıf gibi politik bir sürecin sonucunda oluşmaktadır. Merleau-Ponty bu sonuca zamanındaki kapitalist ve sol komünist uygulamalardan hareketle ulaşır. O, politik felsefeyle ilgili analizlerini özellikle *Sens et non-sens* ile *Les aventures de la dialectique* adlı yapıtlarındaki bazı yazılarından hareketle yapar. Merleau-Ponty komünist olamayan sol fikrini savunur. Zamanında politik dünyanın karşıt iki kutbunu temsil eden ABD ve SSCB (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği) üzerinden kapitalizmi ve sosyalizmi/komünizmi tartışır. Ona göre her ikisi de kötülükte birbirleriyle yarışmaktadır. Kapitalizmin karşısına bir umut olarak ortaya çıkan Rus Devrimi de ne düşünce ve basın özgürlüklerini ne de toplumsal özgürlükleri gerçekleştirebildi. Bu durum doğrudan Marksizmden değil, diyalektiğin yanlış yorumlanmasından ve uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Marx'ın tarih felsefesinde diyalektiğin ve tarihin sonu yoktur. Ama mevcut sosyalist uygulamalar olanın tersini önermekle, yani öncekine olmayan şeyleri ekleyerek diyalektiğin doğasını bozmuştur. Bunun sonucu olarak Rus devrimi ilk gününden itibaren toplumları aldatmakla işe başlamıştır (Merleau-Ponty, 1996: 285). Başta Rusya olmak üzere Çin, Kore ve Vietnam'daki insanlık dışı uygulamalar ve yasaklar Marx'ı ve gerçek diyalektiği maskelemiştir. Merleau-Ponty, bu durum karşısında devrim yoluyla uluslara, sosyalizme ve diyalektiğe eklenen her şeyin çıkarılmasını önerir ve kendisinin de çıkardığını itiraf ederek şöyle der:

> Politik eleştiri sadece fikirlerle değil, bu fikirlerin onları ifade ettiklerinden ziyade maskelediği davranışlarla da ilgilidir. Fikirlerin düzleminde, ulus ve devrimle uyumsuz olmasa bile, eylem düzleminde ve tarihin dinamiklerinde, bir sosyalizm, eğer tüm ülkeler çok iyi anladıysa sosyalizme bu öneki ekleyerek, rahatsız edici her şeyi çıkarıyoruz. (Merleau-Ponty, 1996: 176-177)

Merleau-Ponty, politik eleştirilerini doğrudan Marx'a, sosyalizme, diyalektiğe ve devrime değil, devrimci diyalektik anlayışa yani sol-komünizme yapar. Devrimci diyalektiği, insanlığın sonu yozlaşma olacak korkunç maceralara sürüklemekle eleştirir. Merleau-Ponty, politik devrimlerin yaşayabileceği negatif dönüşümlerden dolayı devrimlere mesafeli durmuştur. O bu düşüncesini "devrimler hareketler kadar doğrudur ve rejimler

kadar yanlıştır" diyerek ifade eder (Merleau-Ponty, 1955: 303). Aslında o, bu sözüyle bir yandan politik devrime mesafeli dururken, öte yandan da devrimci diyalektik anlayışın bir sentezini yapmaktadır. Çünkü Merleau-Ponty'de diyalektik, varlıktan ve yaşamdan kopuk ve tepeden inme değildir, aksine onlarla iç içe gelişmektedir. Bu nedenle diyalektiği, "varoluşsal şeylerin pozitif zekâsı" diye tanımlar (Merleau-Ponty, 1955: 95). Çünkü gerçek diyalektikte özne ve nesne birbirlerinden kopuk değildir. Ancak böyle bir tanımla diyalektik, hem özne ve nesneden hem de mekân ve zamandan kopuk olamaz. Bunun sonucu olarak Merleau-Ponty, diyalektiği "etkili tarihin izlediği, özne ve nesne arasında sonsuz değişimin ardından gelen bir okumadır" şeklinde yeniden tanımlar (Merleau-Ponty, 1955: 50-51). Buna göre Merleau-Ponty'de diyalektik, bedenin, toplumun, tarihin hattâ dünyanın ve doğanın belirli tanımlayıcı özelliklerinin basit bir gözlemidir. İçerisinde "etkileşimler", "gelişmeler", "nitel sıçramalar" ve "çelişkiler" vardır. O zaman "diyalektik dünya, hareket halindeki her fikrin diğerleriyle iletişim kurduğu ve değerlerin tersine çevrildiği bir dünyadır" (Merleau-Ponty, 1980: 227). Merleau-Ponty'de diyalektik, yalnızca politik alanla sınırlı değildir, aksine tüm varlığa yayılmıştır. Bedenin, dünyanın ve varlığın bir diyalektiği olduğu gibi her bilimin de bir diyalektiği vardır. Örneğin "felsefe, düşünce yasalarının diyalektiğidir" (Merleau-Ponty, 1955: 95). Merleau-Ponty'nin devrimci diyalektiğe karşı olan bu tavrının amacı, diyalektiği politize edilmekten ve fiilî çatışmadan ve şiddetten korumaktır. Merleau-Ponty buna rağmen, Henri Lefebvre'in ve Sartre'ın eleştirilerinden kurtulamamıştır. Henri Lefebvre, Merleau-Ponty'yi anti-komünist olmakla, yani komünist karşıtlığına yol açmakla suçlayarak, Sağ'a Sol'dan daha fazla hizmet ettiğini söylemiştir. Sartre ise Merleau-Ponty'yi sosyalizmi/komünizmi tam olarak anlayamamakla ve gündemi okuyamamakla suçlamıştır. Marleau-Ponty ise kendisini ve varoluşsal felsefesini anti-komünist değil, her bir olayı incelemeyi özellikle öneren ve herhangi bir öngörücü şematiği reddeden somut bir düşünce olarak görür. Ona göre bu eleştirilerin kaynağında Marksizm değil, Marksistler vardır. Eğer Marksizm her zaman doğru kalmayı başarabilirse, gerçeğin yolunu ve zamanımızın doğru okumasını ve çözümlemesini bulabilecektir (Merleau-Ponty, 1996: 303). Merleau-Ponty bu cevaplara ek olarak *Les aventures de la dialectique*'te şu cevabı da verir:

> Eski olan (kadük) bu diyalektik değil, tarihin sonunda veya kalıcı bir devrimde, kendi başına bir meydan okuma olarak, artık ihtiyaç duyulmayan bir rejimde sona erdirmek iddiası dışarıdan meydan okumaktır ve kısaca artık bir dışarısı yok. (Merleau-Ponty, 1955: 301)

Merleau-Ponty, kapitalizm ve sol-komünizme yönelttiği eleştirileri *Humanisme et terreur* adlı eserinde de devam ettirir. Burada özellikle "Proleterden Komiser'e" adlı yazısında sol-komünizm üzerinden Marksizmin ve komünizmin şiddet ve teröre dönüştüğünü ve onların niçin hümanizmi ortaya çıkaramadıklarını tartışır. Merleau-Ponty'ye göre SSCB'de bağımsızlığı ve özgürlüğü temel alan komünizm, Lenin ve Stalin dönemlerinde şiddete başvurarak, insani olmayan terör eksenli politik bir sisteme dönüşmüştür. O, Rus Devrimi'ni Hegel'in "her bilinç, diğerinin ölümüne yol açar" sözünü temel alarak, Rus Devrimi'nden itibaren yaşanılan şiddeti varoluşsal politika açısından sorgular (Merleau-Ponty, 1980: 204). Rus Devrimi Lenin ve Stalin dönemlerinde politik şiddeti temel alarak, hem ülke içinde hem de ülke dışında sol-komünizmi meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu durum bilincin bedenden, başkasından ve doğadan kopmasına neden olmuştur. Oysa bilinç beden olmadan hiçbir şey yapamaz ve başkalarına ancak bedenler üzerinden yönelir. Bu durum köleliği ortadan kaldırmaz, aksine köleliği bir başka ad altında devam ettirir. Kölelik proletarya sınıfı ile değil, doğayı bedenin bir eki yaparak, doğayı kendine uygun hale getirerek ve doğada güç araçlarını kırarak azaltılabilir. Ayrıca liberal devlette olduğu gibi şiddet, ancak onu yasaların dışına çıkarılmakla ortadan kaldırılabilir. Aslında Marksizm de şiddete karşı böyle bir tavrın alınması gerektiğini biliyordu. Ama toplumda kısa sürede kökleşmek için Marx'ın "Radikal olmak", "şeyleri kökünden kavramaktır. Ama insan için kök insandır" ilkesi gereği sol-komünizm şiddeti önceledi (Merleau-Ponty, 1980: 203-204). Bu nedenle Marksizm her zaman bir şiddet ve terör unsuru olmaktan kendini alıkoyamamıştır. Üstelik tarih sınıfların mücadelesidir diyerek, Kant'ın "iyi niyet" ve çatışmasız evrensel etik kuralına itiraz etmiştir. Çünkü vicdan, materyalist diyalektiğin önünde bir engeldir, komünisti, başkasını ve doğayı bozar. Bunun sonucu olarak komünizm, başkalarının sözlerine güvenmesine veya onlara özgür ve rasyonel özneler olarak davranmasına izin vermez (Merleau-Ponty, 1980: 204-205). Örneğin insan veya halk özgürlüğü komünist ilkeler aleyhine kullanılamaz. Baskı ve şiddet politikalarının olduğu yerde ise özgürlük ve demokrasi yok olur. Gerçi Marksizm bunu gelecekte şiddetsiz bir toplum üretmek için yapar. Ama daha yüksek bir aşamada devletin yok olup olmayacağını bilmiyoruz. Ayrıca gelecekte şiddetsiz bir topluma varmak için baskı, şiddet veya savaş haklılaştırılamaz. Bu tür tercihler hümanizmi törpüler, onun varlığını tehlikeye sokar ve öznelerarasılığı (*intersubjectivité*) ortadan kaldırır. Oysa ben bir özneyim ve karşımdaki de öznedir. Komünal yaşam insana nesne olarak yaklaşır ve bunun bir sonucu olarak şiddeti kullanmayı sürdürür, insanları tarihin nesnesine dönüştürür. Aslında Marksizm, tarihi asla insanların keyfî tercihle-

rine bırakmak istemez. Çünkü tarih gibi insan güven duyulacak bir varlık değildir. Marksistler insana değil, tarihe büyük bir güven duyarlar. Bu düşüncesini Merleau-Ponty, Lenin'in Komünist Enternasyonal'in Dördüncü Kongresi'nde yaptığı konuşmada "Kitleler bilinçli olarak formüle edemediklerimizi hissettiler" sözüyle ispatlar (Merleau-Ponty, 1980: 217). Bunun bir sonucu olarak devlet, proletaryanın hizmetine dönüşmüştür; devrim ile hedeflenen ne sınıfsız toplum ne de özgürlük gerçekleşebilmiştir. Devlette proletaryanın öncelenmesi ise liberalizmde görüldüğü şekilde olmasa bile Marksist Makyavelizmin ortaya çıkmasına neden oldu. Böylece Marksizm, amacından saparak, çok özel çıkarların yararına çalışmaya başladı. Merleau-Ponty bu eleştirisini de "Marksizm, genel olarak insana, genel olarak vatandaşa, genel olarak adalete, genel olarak hakikate dayanan bir politikanın, bir zamanlar tarihin somut bütününe yerleştirildiğini, çok özel çıkarların yararına çalıştığını gösterir ve onu bu bağlam içinde yargıladığımızı duyar" diyerek ifade eder (Merleau-Ponty, 1980: 230). Merleau-Ponty bu durumu ise Proletarya Devrimi'nin İngiltere ve Almanya gibi sanayileşmeyi tamamlamış bir ülkede değil, modern endüstri ve ekonominin olmadığı Rusya gibi bir ülkede gerçekleşmesine bağlar. Gerçi Bolşevik Rusyası'nda Lenin'in ölümünden sonra Stalin sosyalizmin başarısını hızlandırmak için planlanmış bir sanayileşme programı başlattı. Ama bu, gerçekte sosyalist olmayan bir unsurun Devlet Kapitalizmi'ne dönüşmesine neden oldu. O zaman komünizm, hiyerarşiye değil, topluma ve iletişime doğru gelişirse gerçek hüviyetini kazanmış olur (Merleau-Ponty, 1980: 240, 257). Bu açıdan Marksizmin Hıristiyanlıktan hiçbir farkı yoktur. Marksizm de Hıristiyanlık gibi dogmatik, eleştiriye açık olmayan, ötekileştirici bir sisteme dönüşmüştür. Bu durum karşısında Merleau-Ponty, burjuva kapitalizminin sömürücü eylemi ile Stalinci komünizm arasında diyalektik ve sentetik biçimde aracılık edebilecek üçüncü bir çıkış yolu arar. Bu çatışmayı insanın, öznelerarası bir diyalog ile aşabileceğini düşünür. Hattâ barışı da öznelerarası diyalog üzerine kurar. Böylece "diyalektiği çelişki mantığı (*logique de contradiction*) fikrinden çıkarıp ona ontolojik bir statü kazandırır" (Şen, 2015: 180). Merleau-Ponty'ye göre beden-özneyi temel alırsak, farklı politik tercihlerin başkalarına zulmedici eylemlere dönüşmesi engellenebilir. Bunun yolu kişinin dünya içinde kalmasıyla gerçekleşir. Kişi, dünyada olduğu ve bu dünyanın içinde kaldığı sürece hem kendisi ve başkası için iyi olur hem de ortak iyiye uygun eylemlerde bulunur. İnsan her zaman bağımsızlığa ve özgürlüğe yol açmak için zulmü ve onu doğuran her tür dogmatizmi dışlamalıdır (Primozic, 2013: 59).

Merleau-Ponty, varoluşsal politik felsefesinde özgürlük problemine ayrı ve özel bir sayfa açar. Yukarıda da görüldüğü üzere sol komünizmi özel-

likle özgürlük, şiddet ve terör ekseninde tartışır. Merleau-Ponty, özgürlük problemini çözümlerken sol komünizmi temsil etmesinden dolayı Sartre'ın özgürlük anlayışına tekrar dönüş yapar. Ona göre Sartre'ın özgürlük fikri ontolojik bir temele dayanmadığından eksiktir. Çünkü Sartre'ın özgürlüğü birinci olarak, yaşama/Varlığa bir hareket alanı açmak yerine salt içselliğe sıkışmış olan ve başkalarına ve dünyaya tepeden bakan duygusal politik söylemlerle dolu bir yargı özgürlüğüdür. İkinci olarak, dünyayı anlamlandırmak yerine kendi amaçlarına hizmet eden varoluşsal dayanaklarından, bağlılık ve sorumluluktan yoksun bencil bir özgürlüktür. Üçüncü olarak ise verimsizdir, yani reel toplumda karşılığı yoktur ve totolojiktir. Örneğin bir yandan özgürlüğe mahkûmum diyeceksin, öte yandan da başkasını cehennem olarak tanımlayacaksın. Bu bir çelişkidir. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te gündeme getirdiği özgürlük mutlaktır, insanı her koşulda özgür olmaya mahkûm eder (Sartre, 1945: 515). İnsanın eylemleri ve kararları hiçbir şekilde güdüler veya dış dünya tarafından belirlenmemiştir. İnsan, bir şeyin gerçekliğinden daha çok özgürlüğe sahiptir: "İnsan-gerçekliği, kendi varlığı içinde kendiliğinden özgür bir varlıktır… İnsan-gerçekliği yeterince olmadığı için özgürdür, durmadan kendi-kendisinden koparıldığı ve olmuş olduğu şey olduğu ve olacağı şeyden bir hiçlik ile ayrıldığı için özgürdür… İnsan özgürdür, çünkü kendi değildir, fakat kendinde mevcudiyettir" (Sartre, 1945: 515-516). Özgürlük evrende mutlak bir belirlenim olduğundan çevre veya dış dünya insanın güdülerini ve kararlarını belirleyemez. "Çünkü ileri sürülen güdülerin kararım üzerinde herhangi bir ağırlığı yoktur, tersine güdüye gücünü veren benim kararımdır. Gene insanı şeyler olarak görüp görmediğim bana bağlıdır. Bir kayanın bana tırmanılamaz olarak mı yoksa güç bir engel olarak mı göründüğü benim ona tırmanma istencime bağlıdır" (Aydoğdu, 2017: 194). Ben bunu eylemi gerçekleştirmeden önce değil, gerçekleştirdikten sonra karar veririm. Bu nedenle "insan kimi zaman özgür, kimi zaman köle olamaz; tümüyle ve her zaman özgürdür." (Sartre, 1945: 516). Merleau-Ponty, Sartre'ın özgürlükle ilgili bu keskin ve hiçbir anlamda belirleme kabul etmeyen mutlak görüşlerini sorumluluk ile ben ve başkası ilişkileri bağlamında tartışarak reddeder. Ona göre eğer özgürlüğün mutlak ve sınırsız olduğunu söylersek özgürlüğü ontolojik olarak güçlendirmeyiz, tam tersine onu ontolojik dayanaklarından koparırak, hem varoluşsal ontolojik zeminini oyarız hem de anlamsal derinliğini yoksunlaştırırız. Özgürlüğüm ve evrenselliğim yok olmayı, varoluşum da anlamsızlandırmayı kaldıramaz. İnsanın bazı eylemlerinde özgür bazılarında ise belirlenmiş olması makul bir açıklama değildir. Çünkü böyle bir durumda tekrar bilinç haline gelmem söz konusu olamaz. Özgürlük "anonim bir akıştır" (Merleau-Ponty, 1945: 496). Merleau-Ponty'ye göre Sartre'ın,

özgürlüğü hem özgürüm hem de özgür değilim ikilemi içerisinde değerlendirmesinin nedeni, özgürlüğü ontolojik bir eksende temellendirememesidir. Bunun sonucu olarak başkası bir süre sonra cehenneme dönüşmüştür. Bu da şiddeti ve terörü hem birey hem de devlet eliyle haklılaştırmasına neden olmuştur. Belki bundan dolayı Sartre, başkasını "cehennem"imiz şeklinde ifade ederek, özgürlüğü başkasından bağımsızlaştırmaya çalışmıştır. Oysa özgürlüğü başkasından ayrı olarak düşünemeyiz ve temellendiremeyiz. Sartre'ın bu yaklaşımı aynı zamanda özgürlüğü Marx'ın materyalist tarih ve toplum felsefesiyle sentezleyememesine neden olmuştur. Sartre'ın bunu başaramamasının bir başka nedeni düalist ontolojisidir. Sartre'da dünya, özgür kurucu bir bilinçten yoksun saf varlık olan *kendinde-varlık* ile kaba olgudan yoksun saf bilinç olan *kendi-için-varlık*tan oluşmaktadır. "Merleau-Ponty için, Sartre'ın bu düalizmi, Descartes'ın ölümcül zihin-beden düalizmine çok daha yakındır, çünkü her iki filozofun da temel kavramlarının saflığı arasında aracıya yer yoktur. Bu şekilde aracıya yer olmadığında ise, Hegelci sentezdeki gibi, bir şeye doğru kaçınılmaz bir hareket mümkün olamayacağı için, diyalektiğin olanaklı olması da söz konusu değildir" (Primozic, 2013: 61). Sartre'ın felsefesi yaşamla, dünyayla doğrudan bir ilişki içerisinde değildir. Sartre'ın ontolojisinde insan, temel, kaba olgusal dünya ile hiçbir teması olmayan Kartezyen Cogito içinde sıkışıp kalmıştır. Bu durum Sartre'ın hem Marksizmi doğru bir zeminde okuyamamasına hem de proletaryanın ya da Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin ülke içinde ve dışında etik dışı faaliyetlerini ve eylemlerini görememesine neden olmuştur. Bunun sonucu olarak Sartre'ın ontolojisinde ben ile başkası arasındaki ara dünya ortadan kalkmıştır. Bu aslında mantığın üçüncü halin olanaksızlığı ilkesinden başka bir şey değildir. Bu ilkede de olduğu gibi Sartre, *ya/ya da* düşünce biçimi içinde sıkışıp kalmıştır. İnsan ya bütünüyle özgürdür ya da bütünüyle özgür değildir. Benim özgürlüğüm başkasının özgürlüğünün başlayacağı yerde biteceğini düşündüğümüzde başkası cehennem olur. Hâlbuki özgürlüğü ya/ya da ikilemi içerisine sıkıştırmak yerine özgürlüğü yaşamın kendisinde aramak gerekir. Yaşama baktığımızda "özgürlük her yerdedir, ama aynı zamanda hiçbir yerde değildir" (Merleau-Ponty, 1945: 499). Özgürlük insana, öz bedenin bahşedilmesi gibi bahşedilmiş olan hiçbir lütfa sahip olmama lütfudur, ayrıca bilincin herhangi bir doğaya sahip olmamaktan ibaret olan doğasıdır. Çünkü özgürlük bütün bir yaşama, dünyaya yayılmıştır. Bunun için özgürlük ne yaşamın içindedir ne de dışındadır, bağlılığın ve sorumluluğun timsali olan yaşamın kendisidir. Ayrıca özgürlük ile beden ve dünya arasında ara geçişler yoktur. Yaşam özgürlük ile doludur. "Özgürlük alanı" yaşamın kendisidir. Eğer özgürlüğe bu açıdan bakılırsa, iç ve dış dünya arasında yapılan karşılaştırma, tarih

öncesi özgürlük veya tarih sonrası özgürlük gibi ayırımlar kendiliğinden ortadan kalkar. Bundan dolayı az veya çok özgürlük diye bir şey yoktur. Özgürlük her zaman yaşamın kendisi olarak vardır. Onu az veya çok kılan, Kartezyen düalizm, determinizm, seçim, ideoloji veya politik tercihleridir. Özgürlük, belli bir alanın, koşulun içinde veya dışında olmaz. Özgürlükte olasılık da yoktur. Daha yakın ve daha uzak imkânlarım olduğuna göre özgürlük tüm yaşama/dünyaya yayılmıştır: "Mümkün olan içinde dereceler yoktur, özgür edim ya artık özgür değildir ya da hâlâ özgürdür ve o zaman özgürlük tamdır" (Merleau-Ponty, 1945: 504, 518).

Merleau-Ponty, Sartre ontolojisinin yaratmış olduğu bu ikircil özgürlüğü *beden-özne* ile aşar. Ona göre hakikat beden-öznenin iç dünyasına yerleştirilmiştir. Bunun ilk örneği Husserl'in de dediği gibi "Kendini bil!" sözünde anlamını bulan ifadedir: "Delphi'deki özlü 'Kendini bil!' sözü yeni bir anlam kazanmıştır. Pozitif bilim, kendisine yönelik evrensel bir inceleme ile yeniden kazanılmak üzere epoke ile dünyada kaybedilen bir bilimdir. 'Dışarıya çıkmaya çalışma!' der Augustinus, 'kendi içine geri dön; hakikat ruhunda yaşamaktadır.'" (Husserl, 1931: 134). Fakat bu söz, hem Husserl hem de Merleau-Ponty için, hakikatin ne olduğunu kavramada tek başına yetersizdir. Bundan dolayı Husserl, hakikatin kökenini doğrudan Yaşam (Lebenswelt)'ın içinde aramıştır. Yaşam dünyası tüm pratik alandan oluştuğundan sürekli bir değişim içindedir. Tüm Yaşam dolayısıyla dünya bu değişime göre öz yasalarını korur. Çünkü yaşam dünyasının kendine özgü bir ontolojisi vardır (Husserl, 1976: 197). Husserl'in bahsettiği bu öz ontolojisi Merleau-Ponty'de beden ontolojisidir. Çünkü beden ile dünya aynı kumaştandır. Bize hakikatin, dolayısıyla özgürlüğün ne olduğunun yanıtını verecek olan *beden-özne*dir. Özgürlüğü tanımlamanın yolu Kartezyen düalizmini, yani özne-nesne ayırımını ortadan kaldırmaktan geçer. Gerçekte ben'lerin etrafını çevreleyen çitler yoktur. Ancak tarih boyunca kurucu özneler, kültürler ben'in etrafını çitlerle çevrelemiştir. Bu durum onun hakikati görmesini engellemesine ve hakikatin görünmez olarak kalmasına neden olmuştur. Oysa "Madeleine Kilisesi ya da Adalet Sarayı'nda olduğu gibi, bölünmemiş olarak aramızda bulunan kurulmuş görüşlerin yörüngesinin ötesine geçilir geçilmez, hakikate, yani görünmeze ulaşılır, her insanın birinden diğerine geçilemeyen kendi adacığında ikamet ettiği görülmektedir, insanların bazen herhangi bir şey hakkında aynı fikirde olmalarına şaşırmamalıyız" (Merleau-Ponty, 1964b: 30). Mutlak varlıklar veya evrensel bir otorite olmadığına göre hakikat tam ortasında durduğumuz *Yaşam*'dır. Hakikat kendisini, dereceli bir şekilde ve her zaman için açık yanılsamalardan kendisini kurtararak gösterir. Yalnız, hakikat tekil bir olay değil, bir açımlanma sürecidir. Buna bizi götürecek olan da *beden-özne*dir.

Bunun için önümüzde duran dünyaya bakmalıyız. Dünya ne düşüncelerin toplamıdır, ne bir projedir, ne de teorik bir yapıdır, aksine kendimizi içinde bulduğumuz bir durumdur. Dünya, ona ilişkin düşüncelerimizden önce vardır. Dünyayı uzak bir yerde aramamalıdır. "Dünya çevremdedir, karşımda değil." (Merleau-Ponty, 1964a: 59). Ama insan sayısı kadar dünya yoktur. Üzerinde konuştuğumuz ve hepimizin paylaştığı tek bir dünya vardır. Bu dünyayı bize verecek olan ise bedendir. Çünkü dünyanın ten'i ile bedenin ten'i aynı kumaştandır, "şeyler ve bedenim aynı kumaştan yapılmışlardır" (Merleau-Ponty 1964a: 19, 21). Bizim *ten*'imiz, dünyanın *ten*'inin bir parçasıdır. *Ten*, özne ve nesne, idea ve beden, Varlık ve Hiçlik, görünüş ve gerçeklik, öz ve olgu, iç ve dış ile kaplıdır. Tüm bunlar *dünyanın teni*nin bir parçasıdır. Evren büyük bir ten kütlesi olduğundan *ten*'imiz, değiştirilemez ve indirgenemez bir şekilde beden ve zihnin bir bileşimidir. Buna göre Merleau-Ponty'de ten, et ve kemikten ibaret bir bütün değil, "yaşayan beden", "canlı beden", algılayan, hareket eden, arzulayan, acı çeken, hayal kuran, zamanı, mekânı, tarihi ve politik tercihleri, yani varoluşsal bir hikâyesi olan bedendir (Merleau-Ponty, 1960: 287). Merleau-Ponty'de varoluş tenseldir. Ten ise "ne maddedir, ne tindir, ne de tözdür... Görünür olanın gören bedene, dokunulur olanın dokunan bedene sarmalanmasıdır" (Merleau-Ponty, 1964b: 184, 191). Ten, Presokratik filozoflar için ateş, su, toprak ve hava ne anlama geliyorsa, o anlamda bir "element", "genel şey" ya da "boyut"tur. Metafizik ya da antropolojik olmayan ontolojik bir kavramdır. Ten, duyumsayan ve duyumsanan, dokunan ve dokunulan, gören ve görülendir. "Duyumsayan beden ile duyumsanan beden birbirlerinin tersi ve yüzü gibidirler." (Merleau-Ponty, 1964b: 182, 188). Bedenden dünyaya geçiş ten sayesinde gerçekleşir. Beden ile şeyler arasındaki mesafe ten'in kalınlığıdır. Böylelikle kesişme yeri olan tende özne ve nesne ayırımı ortadan kalkar, hem beden ile dünyanın hem de ben ile başkasının iletişimi olanaklı kılınır. Bu yapısıyla ten, beden ile dünya arasında bir engel değildir. Beden ile dünyanın aynı şeyin parçası olduğunu engelleyen Kartezyen düalizmidir. Zihin ile beden ayrılığını ortadan kaldırırsak, bedenlerimizin ve bedenlerimizin bir ve aynı dünyanın içinde olduğu sonucuna, dolayısıyla bedenin ve dünyanın birliğine ulaşabiliriz:

> Dünyayı yalnızca görüş alanımıza giren ya da girme olasılığı olan şeylerin toplamı olarak değil, fakat aynı zamanda bu şeylerin bir arada bulunabildikleri yer olarak; bakış açılarımız, imkânlarımız ve imkânların birinden diğerine geçişimiz arasındaki bağlantıyı sağlayan, şeylerin izlediği değişmez model olarak anlarsak eğer, bedenlerimizin ve zihinlerimizin bir ve aynı dünyanın içinde olduğunu görürüz. (Merleau-Ponty, 1964b: 29-30)

Şeyler vardır ve onların kendilerini gördüğümüze göre dünya şeylerden ayrı bir şey değildir, aksine gördüğümüz şeydir. Dünya, "sentezlediğimiz bir nesneler sistemi olarak değil, kendiliğimizi ona doğru yansıttığımız ucu açık bir şeyler bütünü olarak çevremizde olması gerekir" (Merleau-Ponty, 1945: 444; 1964b: 17). Her insan, yaşamın kendisi olan dünyada kendisini, başkasını, çevresini ve dünyayı anlamaya yönelik deneyimlerde bulunur. Ama insan dünyaya nasıl bakması gerektiğini bilmediğinden ya da kendi söylemini ve çıkarını ön plana çıkarmasından dolayı tek dünyayı algılayamamakta, ondan ayrı farklı dünyalar kurgulamaktadır. Bu da hem ben'i başkası'na ve başkası'nı ben'e hem de ben'i dünyaya yabancılaştırmaktadır. Dünya gördüğümüz şey olduğuna göre yapılması gereken şey, koşulsuz bir bakıştan vazgeçerek ona nasıl bakılacağını öğrenebilmektir. Aslında koşulsuz bir bakışın nasıl olması gerektiğini insana öğretmeye gerek yok. Çünkü yaşam bunu geç de olsa insana öğretecektir. Bu nedenle özgürlüğü herhangi bir durumda veya koşulda aramamalıdır; zira özgürlük, hem her yerdedir hem de hiçbir yerdedir (Merleau-Ponty, 1964b: 17-18; 1945: 499). Özgürlük, "orada var"ın, "burada"nın ve "orada"nın varoluşsal ontik yapısının koşulu olduğundan, o bu yapıların kendini gerçekleştirdiği her yerde mevcuttur:

> Denilecektir ki bu da aynı şeydir; özgürlüğüm "orada var"ın, "burada"nın ve "orada"nın yapısının koşuluysa, bu yapıların kendini gerçekleştirdiği her yerde mevcuttur, "engel" niteliğiyle engelin kendisini birbirinden ayıramayız, birini özgürlüğe diğerini kendinde dünyaya atfedemeyiz, özgürlük olmadan kendinde dünya ancak biçimsiz ve adlandırılamaz bir kütleden ibaret olurdu. Demek ki özgürlüğümün sınırını kendi dışımda bulamam (Merleau-Ponty, 1945: 502).

Özgürlüğümün sınırı kendi bedenimdedir. Ellerim, ayaklarım, gövdem ve başımdan oluşan bir bedenim ve bir dünyam varsa, karşımda da aynı unsurlardan oluşan bir beden ve bir dünya vardır. Bu durumda özgürlüğümü anlamlandıran yalnızca kendim değil, aynı zamanda başkasıdır. Ben ile başkası ilişkisi özne ve nesne ilişkisi gibidir. Nasıl özne ve nesne arasındaki ilişkide her ikisi de birbirlerine dönüşebiliyorsa, ben ve başkası ilişkisi de birbirlerine dönüşebilir. Yani her özne, bir başkasının bakışı içinde nesneye, her nesne de bir başkasının bakışı içinde özneye dönüşebilir. Oysa ben, başkasıyla birlikte varım. Benim bedenim başkalarının bedeniyle anlam ve değer kazanır. O zaman politik beden başkalarının varoluşunu hissettiğim bütündür. Böylece ya-ya da, siyah-beyaz, köle-efendi veya Varlık-Hiçlik ayırımları politik beden ile ortadan kalkar. Ayrıca başkasının içeriksiz ve yabancılaştırıcı bir cehennem olması da engellenmiş olur. Bunun için ötekileştirici olmayan bir bakışa ihtiyacımız var. Böyle bir bakış,

> zihinsiz bir yaratığın ya da bir robotun bakışı gibi boş değildir, daha ziyade algılayan, biinç sahibi ve yargılayan bir başka insan öznesinin üzerime diktiği gözlerinden gelmektedir. Başkası, gözlerini bana dikerek hem kendi bilincinin boş olmadığını bana göstermiş olur. "Öteki" ile gerçekleşen bu basit etkileşim, benim de başkasının bilinçli algısı için bir "nesne" olduğumu ve onun da bilinçli bir şekilde algılayan bir "özne" olduğunu ortaya koyar. (Primozic, 2013: 95)

Ben ve başkası arasında bilinç zemininde gerçekleşen bu etkileşim, aynı zamanda Varlık ile Hiçliğin birbirini değilleyen bir şey olmadığını, aksine yaşamın/dünyanın toplamı olduğunu ortaya koyar. Özgürlük varsa Varlık, mutlak doluluğa veya mutlak yokluğa indirgenemez. Bunu başaracak olan politik bedendir.

Görüldüğü gibi Merleau-Ponty'nin varoluşsal ontolojisinde politik beden kendini dünyaya özgürlük olarak açınlar. Onda özgürlük, "Kendi"nin (*soi*) temel yapısının bir parçasıdır. Kişi varoluşunu özgürlük aracılığıyla ortaya koyar ve dünyada diğer varlıklardan farklı bir doğaya sahip olduğunu onun sayesinde anlar. O zaman özgürlük, kişinin kendi olmasının farkına varmasıdır. Ayrıca özgürlük, dünyadaki tüm yapıp etmeler değil, bütün deneyimlerde, hareketlerde varolmak ve bedenin her boyutunu ve konumunu ontik bir zeminde koruma gücüdür. Özgürlük insanın dünyada taşıdığı sorumluluk gücüyle artar ve kendini hiçbir şeye, hiçbir şeyi de kendine indirgememekle gerçekleşir: "Özgürlüğüm, tüm deneyimlerinin öznesi olmak yönünde sahip olduğum temel güç, dünyaya girip yerleşmemden ayrı bir şey değildir. Özgür olmak, yaşadığım hiçbir şeye kendimi indirgememek; her tür olgusal durum karşısında kendimi geri çekme yetisine sahip olmak benim kaderimdir ve bu kader transandantal alanın açıldığı anda, ben görme ve bilme olarak doğduğum anda, dünyaya fırlatıldığım anda alnıma yazılmıştır" (Merleau-Ponty, 1945: 413). Merleau-Ponty'de özgürlük, ontolojiden, varoluşçuluktan, tarihten ve doğadan ayrı düşünülemez. Çünkü onda özgürlük, ontolojik, varoluşçuluk, psişik, tarihsel, politik ve doğal bir konum üzerinde birbirinin içine geçmiştir. Özgürlüğümüz ve konumuz arasında bir değiş tokuşun olması özgürlüğün onlar arasında bir biçim değiştirmesinden kaynaklanır. Bu durumda özgürlük ancak zamansallık temeli üzerinde anlaşılabilir. Merleau-Ponty'nin beden ontolojisinde, beden ve zamansallık ilişkisinde olduğu gibi, zamansallık ve özgürlük de birbirlerinden ayrılmazdır. Özgürlük, geçmiş, şimdi ve gelecek dizisinin üzerine yayılmıştır. Bu nedenden şimdi, asla her zaman şimdi değildir, göründüğü anda çoktan geçmiştir, gelecek ise kendisine doğru ilerlediğimiz bir amaçtır. Bu zamansallık sürecinde özgürlük, bir yandan sürekli kendini kemirir, öte yandan kendi yaptığını bozar, gerekirse yeniden inşa eder. Za-

manın ortaya çıkması ile özgürlüğün bir deneyim ve konum olarak ortaya çıkması aynı ontolojik zeminde birbirlerine öncelik vermeksizin aynı anda başlar. Bu ontik zemin ise bedendir. Bedenim zamanı elinde bulundurmasıyla "şimdi", "geçmiş" ve "gelecek" olarak zamansal ve uzaysal bir bütünlük içerisinde kendini *özgürlük* olarak gösterir. Nasıl ki beden zamana maruz kalmadan gerçekleşebiliyorsa, aynı şekilde özgürlüğe maruz kalmadan da özgürlük gerçekleşmektedir (Merleau-Ponty, 1945: 277, 516-517).

Merleau-Ponty'de özgürlük ancak bir bağlanma içinde mümkündür. Ben'ler dünyada birbirlerinden izole edilmiş, soyutlanmış şekilde bulunmazlar. Hem ben hem de başkası küresel bir projenin anonim üyeleriyiz, ikimiz arasında varoluşsal ontolojik bir ayırım yoktur. Varoluş, öznelerarası bir niteliğe sahiptir (Merleau-Ponty, 1945: 405, 512). Bundan dolayı "özgürlük zamandan, dolayısıyla da bedenden ayrı olarak düşünülemez. Çünkü özgürlük yaşamın kendisidir. Yaşamın sınırsızlığı ancak özgürlükle gerçekleşir. Yaşam, kendini bizzat özgürlük ile bedende tutarak birlikte dünyaya açılırlar. Buna karşılık özgürlük bedene tâbi olmuş olsaydı ya da mutlak olarak özgürlük yaşama egemenlik kurmuş olsaydı, bu durum özgürlüğün sonu olacaktı. O zaman Merleau-Ponty'de özgürlük bir ontik bağlanma ve bağlılıktır" (Aydoğdu, 2017: 195-196). Bundan hareketle Merleau-Ponty, özgürlüğü, varoluşsal ontolojisinin bir sonucu olarak öz beden içerisinde ele almıştır. Onun ontolojisinde öz beden, bir yönelimsellik, o da özdeşlik ilkesi gereği bir özgürlük durumudur. Öz beden ontolojik bir zorunluluk olarak sürekli özgürlük edimi içerisindedir. Özgürlük evrensel bir durumdur, belli bir mekân veya zamanı yoktur. İnsan özgür olduğundan hiçbir eylemi belirlenmiş değildir. Eğer insan eylemleri bir yandan belirlenmiş, öte yandan da belirlenmemiş denilirse, bu bir çelişkidir. İnsan eylemlerinin belirlenmesinde iç veya dış koşul bir nedensellik yoktur. İnsanı çevreleyen bir dünyası olsa da insan, ne tamamıyla bu çevreye bağlıdır ne de o çevrenin dışında bir varlıktır. "Eğer ben, çirkinsem, diğerlerini reddetmenin ya da dışlanmış bir varlığın seçimi isem, o, beni mazoşizm ve sadizm arasında özgürlüğe bırakıyor ve diğerlerini bilmemenin özgürlüğü yoktur" (Merleau-Ponty, 1945: 497). Çünkü özgürlük, zor durumda kalınan iki konum ya da şey arasında "Evet" ya da "Hayır" türünden bir seçim yapmak değildir. Böyle bir seçim Aristoteles'in iki değerli mantığının sonucundan başka bir şey değildir. Ama özgürlük, Aristoteles'in iki değerli mantığıyla da anlaşılamaz. Gerçeklikte özgürlüğümde kararı izleyen tartışmada güdüleri görülebilen gizli kararımdır, kararı doğrulayan ya da engelleyen kararsız bir güdünün güçlü olabilmesinin aynısı değildir. Güdüye gücünü veren benim kararımdır. Seçimim sırasında zamanı erteleyebilen güçlü bir gayret sarf ettiğimden, elde edebilmekte ona dayanabilen ve orada olan bir

karar tarafından kapanan bir anlam durumunu açıyorum. Bu, istençli bir eylem içinde özgürlüğü araştırmaya gereksinim duymak değildir, aksine o, kaçırılmış bir eylemde aynı anlama göre varolmaktır. Özgürlük, farklı durumlar arasından en iyi olanı seçebilme gücü de değildir. Çünkü seçimde de dolaylı olarak bir belirlenmişlik vardır. Doğal veya genelleştirilmiş bir zaman mefhumu devreye sokulmadığından özgürlük, sürekli yenilenen bir seçim olarak algılanmaktadır. Hâlbuki seçim yapmak ile nedensellik arasında doğrudan ya da dolaylı olarak hiçbir ilişki yoktur. "Seçim, dışsız saltık bir özgürlüğün doğrulanması ile nedenselliğin bilimsel bir anlayışı arasında varolmak, bizzat kendimizde var olan bilinçle bağdaşmaz gibi görünüyor" (Merleau-Ponty, 1945: 498-499). O zaman seçmek, görülen özgürlükte bir şeyi, bizzat kendisinin benzerini seçmektir. Seçim, özgürlüğün konumu gibi seçmiş olanın konumunu taşıyor ve onun kararında önemli bir rol oynuyor. Onun için özgürlük herhangi bir eylemde bulunmak ya da yapmak değil, seçim ve kararla gerçekleştirilen eylemin ortamıdır. Özgürlük ancak ontolojik bir alanda kökleşir. Bu kökleşmekte karar vermektedir: "Özgürlük *alan*ın varolmasını gerektiriyorsa, eğer o, özgürlük olarak karar vermek gücünü gerektiriyorsa, amaçlarından ayrı olarak bir şeyin olması gerekir. Bu nedenle o, bir *alan*da varolması gerekir, yani varlıkta diretmeye yönelerek gerçeklikleri ya da olanakların onun için orada varolmasıdır" (Merleau-Ponty, 1945: 500).

Merleau-Ponty, Sartre'ın özgürlük anlayışını eleştirmesine rağmen, onun özgürlük problemini tartışırken, bir kayaya ya da dağa tırmanılamaz olma anlamını verenin benim demesini doğru bulur. Fakat nesne/dünya ile bu anlamı doğuran monolog değil, diyalog olduğunu ileri sürer. Bedenim ile uçurum arasındaki ilişki yalnızca bana bağlı değildir. Uçuruma bir "engel" olma anlamını verdiğim zaman, daha şimdiden bir konumun içindeyimdir. Benzer olarak, geçmiş davranışım ve edindiğim alışkanlıklar bu "engel" üzerinde bir "konum" oluştururlar. Bundan hiçbir biçimde şimdiki seçimimin belirli olduğu sonucu çıkmaz. Çıkan şey, özgürlüğün hiçbir zaman mutlak değil, her zaman "konum"lu olduğudur. Özgürlükte engelleri önce ortaya çıkarıp sonra da onları ortadan kaldıran gene özgürlüğün kendisidir (Merleau-Ponty, 1945: 501-502). Bu durum özgür bir eylemin biri "özgür", öteki "belirlenmiş" iki parçaya bölünmesi değildir. Özgürlük "konumlu" bir eylem olduğuna göre konumun kendisi de "karar"ın kaynağından gelir. Böyle bir özgürlükte "özgürlüğün payı" ve "konumun payı"nı sınırlamak olanaksızdır (Merleau-Ponty, 1945: 517). Merleau-Ponty, özgürlüğü, bedenin kendisini kuşatan dış dünya koşullarına göre tartışır. Çünkü özgürlük somut bir zeminde yaşanılan dünyadaki koşullara göre biçimlenmektedir. Ancak bu haliyle özgürlük, hem determinizmi ve mekanizmi hem de her

tür objektifliği aşabilmiştir. Böylece özgürlük, tekrara düşen bir eylemden kurtularak yaratıcı bir eylem olur. Merleau-Ponty'ye göre Sartre'ın özgürlüğünde böyle bir konum olmadığından yaratıcı ve sürekli olamamıştır. Çünkü sürekli tekrara düşmüştür, öz boşluğu tekrar etmekten başka bir şey olamamıştır; öz boşluğa doğurgan özgürlüğü yerleştirememiştir. Onun için Sartrecı özgürlük "kısır" ve "totolojik"tir (Dupont, 2001: 39).

Merleau-Ponty, özgürlüğün dış dünya koşullarına göre ortaya çıkmasını proletarya sınıfı ile burjuva sınıfı arasında bir karşılaştırma yaparak örneklendirir. Örneğin sınıfı ile bozuşan ve kendini devrimci proletarya devrimi ile özdeşleştiren bir burjuva aydınını düşünelim. Burjuva aydını toplumla ilgili düşündüklerini özgürce yapar. Ancak kararını tüm toplumsal sınıflardan ayrı olarak varolan bir saf bilinç olarak yapamaz. Eyleminde kararına "konumlu" biri olarak ulaşır. Kararında isabetli olmasa da özgür bir eylemle gerçekleşen bir burjuva aydınının kararıdır. Tam anlamıyla bir burjuva aydını olarak seçme ediminde bulunur. Bu kararla o, burjuva sınıfı ile proletarya sınıfı arasındaki uçurumu kapatmaya çalışır. Ancak bu edimini hiçbir biçimde kendi sınıfından kopma, bir başka sınıfı destekleme gibi bir düşünceyle yapmaz. Aydının yaşamış olduğu bu durumu ne nesnel düşünce ne de refleksif düşünce görmüştür:

Oysa nesnel düşünceyle refleksif analizin aynı hatanın iki yüzü olduğunu, fenomenleri görmezden gelmenin iki tarzı olduğunu daha önce gördük. Nesnel düşünce sınıf bilincini proletaryanın nesnel koşullarından türetir. İdealist refleksiyon da proleter olma koşulunu proletaryanın buna dair sahip olduğu bilince indirger. Birincisi sınıf bilincini nesnel karakterlerle tanımlanan sınıftan çıkarsar, ikincisi ise tam tersine "işçi olmayı" işçi olma bilincine indirger. Her iki durumda da soyutlama içindeyiz, çünkü kendinde (*pour soi*) ve kendisi-için (*en soi*) seçenekleriyle sınırlı kalıyoruz (Merleau-Ponty, 1945: 506).

Sınıf bilincinin bizzat kendinde var olan varoluşsal gerçekliği unutulmaktadır. Durumu yalnızca tarihsel alan içinde sınıflar arası savaş diyalektiğiyle açıklıyorlar. Bu biçimdeki bir görüş, özgürlüğün uygulamasını, "önceden-varolan bir konum tarafından koşullandırır" (Copleston, 2000: 80). Bundan dolayı burjuva sınıfı ile proletarya sınıfı arasında var olduğu söylenilen bir savaşla özgürlük açıklanamaz. Özgürlüğü yaşanmış tarihten ayrı düşünemeyiz. Bu durumda aynı şeyde bahsedilen üç biçimi, tarihsel gerçeklik, tarihin anlamı ve konumları birbirlerinden ayrı olarak değerlendiremeyiz. Eğer onları birbirlerinden ayrı olarak değerlendirirsek, özgürlük tarihsel gerçekliğinden ve ontolojik köklerinden koparak politikleşir. O zaman da tarih, onların hiçbirini kapsamadığından özgürlüğe yansıyan hiçbir olayı göremeyecektir. Özgürlük probleminin çözümünde varoluşsal

ontoloji ve tarih devre dışı bırakılırsa, kökleri olmayan bir özgürlük ortaya çıkar. Bu da geleceğe yönelik büyük bir tehlikeyi ortaya çıkarır: "Eğer gerçekten ben, mutlak bir öncecilikle burjuva ya da işçi oluyorsam, eğer genel olarak hiçbiri özgürlüğü dilemiyorsa, tarih hiçbir yapıyı kapsamayacaktı, orada izi yansıyan hiçbir olayı görmeyecekti, hepsi hepsinden çıkabilecekti" (Merleau-Ponty, 1945: 517).

Eğer özgürlük, hem "Varlık"ta/dünyada mutlak değilse hem de politik bir olgu olarak sınıflar arası mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıyorsa, o zaman gerçekten özgürlük nedir? Merleau-Ponty'ye göre özgürlük, kurgulanmamış ve indirgenmemiş olan bir dünyada olmaktır ya da böyle bir dünyada doğmaktır: "Doğmak, bu hem dünyada doğmak hem de dünyanın doğmasıdır. Dünya hâlâ kurulmaktadır, fakat asla tamamıyla da kurulmuş değildir." (Merleau-Ponty, 1945: 517). O zaman özgürlük bağlılık ve sorumluluk duygusuyla yapılan bir seçimdir. Ancak sadece insanın seçimi değil, dünyanın da bir seçimidir. Çünkü yalnızca biz seçmiyoruz, dünya da bizi seçiyor. Böylece Merleau-Ponty ontolojisinde özgürlük, ne için ne de dışın birbirlerinden bağımsız ya da birbirlerini indirgeyerek varlığa gelmesidir. Aksine özgürlük, her ikisinin bedenin bütünlüğü içinde varoluşsal ontolojik bir zeminde karşılaşmasıdır (Merleau-Ponty, 1945: 518). Özgürlük insanın çevresinden ayrı olarak düşünülemez. İnsan, dünya ile Varlık arasında bir ara varlık olduğundan beden, varlıkta olduğu kadar ahlâkta, ödevde, dostlukta, aşkta, kinde, nefrette, icatta ve özgürlükte de bir düğüm noktasıdır (Merleau-Ponty, 1945: 520). Sonuçta Merleau-Ponty'de özgürlük, iç ya da dış dünyanın bir belirlenimi veya sınıflar arası mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir "fatum" (kader, talih) değil, "alter ego" (öteki ben) olarak dış dünyanın koşullarının dikkate alınarak bedenin varoluşsal ontolojik zemininde gerçekleşen "ex nihilo"dur (yoktan vareden, yaratan) (Merleau-Ponty, 1945: 508-509, 511). Özgürlüğün böyle ontik bir yapıda olduğunu bize verecek ve gösterecek olan bedendir. Beden sürekli bir yönelmişlik içerisinde olan yaratıcı, yapıcı ve bütünleştirici politik bir güçtür. Bedenin bu gücü aynı zamanda onun bağımlılığından ve bağımsızlığından gelmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Merleau-Ponty, politik felsefesini varoluşsal ontolojisinin bir neticesi olarak beden/ten üzerinden tartışmıştır. Politikayı ise bağlılık ve sorumluluğa dayalı özgürlük üzerine temellendirmiştir. Bunu yaparken de bir Sokrates gibi hiç çekinmeden deneyim dünyamızı merak ve sorgulamaya açar. Sorumluluk sahibi bir kişi olarak dünyayı yaşanılabilir kılmak için bize bir çıkış noktası sunar. Bu, öncelikle "Kendini bil!" sözüdür. Bu söz Merle-

au-Ponty'nin varoluşsal ontolojisinde yetersiz kalır. Çünkü varoluşsal ontolojiyi tam olarak karşılayamamaktadır. Bunun üzerine Merleau-Ponty, "Kendini bil!" sözünü yaşam ile yoğurarak, ten ontolojisinde yeniden anlamlandırır. Böylece yapay olarak oluşturulmuş olan ben ve başkası ayırımını ortadan kaldırır. Merleau-Ponty'de birlikte yaşamanın kodları özne ve nesne birliğinde, öznelerarasılığında, bağlılıkta ve sorumlulukta saklıdır. Bundan dolayı Merleau-Ponty'de başkası ne muallaktadır ne de cehennemdir, aksine benim gibi o da bir öznedir. Önemli olan özneler arasındaki kesişimi veya geçişkenliği artırabilmektir. Özneler arasında kesişim sağlayacak olan ise bedendir. Ancak böyle bir varlıkta özgürlük gerçek anlamını bulur. Bu nedenle Merleau-Ponty'de özgürlük, bağlılık ve sorumluluktur. Herhangi bir sınıfın veya ideolojinin kendi isteklerini gerçekleştirebileceği bir araç değildir. Onun bu özgürlük anlayışı bir anlamda Stoacıların savunduğu Logos temelli eşitlik ve adaletten farklı bir şey değildir.

Merleau-Ponty, bedenin özgürlükten hareketle ontolojik temelli sosyal bir boyutunun olduğunu vurgulayarak, politik felsefeyi de beden ontolojisi üzerine temellendirir. Onda politika, dil gibi bedenin birlikte varolmanın ve birlikte yaşamanın hakiki bir sonucudur. Dilin eser yaratması gibi beden de birlikte yaşama zorunluluğu içinde politik eylem alanını genişletir, toplumu yaratır. Bedenin bu ontik zorunluluğu politik yaşamımızı istila etmiştir, ondan hiçbir kurtuluş yoktur. Birlikte yaşama dilin olduğu kadar sosyal ve politik bir güç olan kültürün de bir zorunluluğudur (Merleau-Ponty, 1960: 305; 1964b: 242). Bu bakış açısıyla Merleau-Ponty'de politik felsefe, geleneksel yapının dışına çıkarak yeni bir anlam ve boyut kazanır. Ama bu, politikanın bedene eklenmiş ikinci derecede rastlantısal bir konum olduğu anlamına gelmez. Merleau-Ponty, bu sonuca Marksizmin mevcut uygulamalarından hareketle ulaşır. Marksizmin iç yapısı ile dış yapısının arasında doğan anlam ve uygulama çatışmalarını mevcut politikanın ikircil olan konumuna ve Rus Devrimi'nin diyalektiğine bağlar. Merleau-Ponty, bu durumdan politik felsefeyi kurtarmak için, kuran ve kurulmuş bir bilinç felsefesinden bağımsız bir bilinç felsefesine geçer. Ama bu ontolojik bir eksende temellendirilmediği zaman mümkün değildir. Her açıdan tamamıyla bağımsız bir bilinç felsefesinin de olmaması politik felsefeyi baskı altında tutacaktır. Özerk ve bağımsız politik felsefenin temellendirileceği zemin dil, zaman, estetik, kültür ve tarih alanlarının da temellendirildiği bedenin kendisinden başka bir şey değildir. Ancak böyle bir zeminde ve konumda politik felsefeden söz etmek mümkündür (D'Allonnes, 2001: 41; Aydoğdu, 2017: 200-201).

Kaynakça

Aydoğdu, Hüseyin (2017). *Maurice Merleau-Ponty'nin Varoluşsal Ontolojisi*, Beau Bassin: Lap Lambert Academic Publishing.

Copleston, Frederick (2000). *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe –Maine de Biran'dan Sartre'a–* (çev. Aziz Yardımlı), Cilt 9, Bölüm 2b, İstanbul: İdea Yayınevi.

D'Allonnes, Myriam Revault (2001). *Merleau-Ponty: La chair du politique*, Paris: Éditions Michalon.

Direk, Zeynep (2003). *Dünyanın Teni*, İstanbul: Metis Yayınları.

Dupond, Pascal (2001). *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses Éditions.

Heidegger, Martin (2008). *Varlık ve Zaman* (çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Husserl, Edmund (1931). *Méditations cartésiennes –Introduction à la phénoménologie–* (Fransızcaya çev. Gabrielle Peiffer & Emmanuel Levinas), Paris: Librairie Armand Colin.

Husserl, Edmund (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Fransızcaya çev. Paul Ricœur), Paris: Éditions Gallimard.

Husserl, Edmund (1976). *La crise des scinces européennes et la phénoménologie transcendantale* (Fransızcaya çev. Gérard Granel), Paris: Éditions Gallimard.

Husserl, Edmund (1991). *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Fransızcaya Çeviren: Jacques English), Paris: Presses Universitaires de France.

Merleau-Ponty, Maurice (1942). *La structure du comportement*, Paris: Presses Universitaires de France.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Librairie Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1955). *Les aventures de la dialectique*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Signes*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1964a). *L'œil et l'esprit*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1964b). *Le visible et l'invisible*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1980). *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1996). *Sens et non-sens*, Paris: Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (2003). *Göz ve Tin* (çev. Ahmet Soysal), İstanbul: Metis Yayınları.

Merleau-Ponty, Maurice (2017). *Algının Fenomenolojisi* (çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımurtoğlu), İstanbul: İthaki Yayınları.

Primozic, Daniel Thomas (2013). *Merleau-Ponty Üzerine* (çev. Zeynep Zafer Esenyel) Bursa: Sentez Yayıncılık.

Sartre, Jean-Paul (1950). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Librairie Gallimard.

Şan, Emre (2015). *Merleau-Ponty*, İstanbul: Say Yayınları.

Nascituri Te Salutant*

Cansu Özge Özmen**

Bugünlerde insanlar birbirlerine ne zaman çocuk yapacakları sorusunu nispeten daha az yöneltiyorlar. Bunun nedeni insanların artık başkalarının özel alanlarının nasıl düzenlendiğinin onları ilgilendirmediğine karar vermesi değil, yaşamlarımızda ilk defa küresel bir felaketin etkileriyle yüzleştiğimizi kabul etmek zorunda oluşumuz. Anksiyetemiz, yasımız, kötümserciliğimiz ortak. Bu süreçten, normal şartların insanları ulaştıramadığı anlamlar devşirmeye çalışanlar da inkâr edilmesi imkânsız bir belirsizlikle karşılaşıyorlar. Dünya şu anda birbirimize sarılıp öpüşeceğimiz, her köşesini gezip görmek için evimizden çıkabileceğimiz, fiziksel olarak bir araya gelerek alıştığımız ritüelleri tekrar edebileceğimiz davetkâr bir yer değil. Dünya bizi kucaklayıp bağrına basmıyor; bizi tehlikelerden sakınmıyor. Belki hiçbir zaman sakınmıyordu ama bunu her an bize bu kadar net bir biçimde de hatırlatmıyordu. İnsanlar olarak birbirimiz için tehdit oluşturuyoruz. Dünyanın sakinleri, dünyadan daha da tehlikeli. Bugünlerde in-

* Julio Cabrera ve Thiago Lenharo di Santis'in 2009 yılında yayımlanan *Porque te amo não nascerás!: Nascituri te salutant* (*Doğmayacaksın Çünkü Seni Seviyorum!: Hiç Doğmayacak Olanlar Seni Selâmlar*) adlı kitabının alt başlığı, gladyatörlerin imparatoru selâmlama şekli olan Latince "Ave Cæsar, morituri te salutant" (Selam ey Caesar! Ölmek üzere olanlar seni selâmlar) ifadesinin üreme etiği bağlamında değiştirilmiş versiyonudur.

** Dr. Cansu Özge Özmen, Namık Kemal Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

sanlar birbirlerine ne zaman çocuk yapacakları sorusunu nispeten daha az yöneltiyorlar çünkü küresel salgın, hayatımızda ilk defa yaşanıyor ve iyimserciler için dünya eskisi kadar güvenli bir yer değil. Covid-19'a sürü bağışıklığı kazandığımızda, virüsün tedavisi ya da aşısı bulunduğunda, bu defa da kaybettiklerimizin yasını küresel çapta tutarken ve küresel çapta travma sonrası stres bozukluğu yaşarken bu sorunun tekrar bastırıldığı yerden baş göstereceğine, sadece bir süreliğine rafa kaldırıldığına şüphe yok. İyimsercilerin hayatı bugüne kadar nasıl değerlendirdikleriyle ilgili şüphecilikleri pandeminin ömründen uzun olmayabilir.

Başkalarına ne zaman çocuk yapacağını soran insanların çoğunluğu, herhangi bir zamanda herkesin çocuk yapması gerektiği önkabulüne sahip ve kendisi de halihazırda çocuk sahibi olan insanlar. Bu önkabulden dolayı da soruları, çocuk yapıp yapılmayacağını değil, ne zaman yapılacağını öğrenmek üzere formüle ediliyor. Sorularının dayanağı da ifadelerine göre genelde özgeci nedenlerden oluşuyor. Hayatlarında yaşadıkları en güzel tecrübeyi başkalarının da yaşamasını arzuladıklarını söylüyorlar. Başka bir deyişle, insanların iyi oluş düzeylerinin çocuk sahibi olduklarında arttığını düşünüyorlar ve soruyu yönelttikleri kişinin bu düzeyi ne zaman artıracağını merak ediyorlar. Sorularının yanıtı "hiçbir zaman" olduğunda ise, karşılarındaki insanın kendi iyi oluşu için sağlıklı kararlar veremeyecek durumda olduğuna kanaat getiriyorlar ve bu tercihlerinin/eylemsizliklerinin arkasında yatan gerekçeler hakkında çeşitli varsayımlarının olduğu ortaya çıkıyor. Bencillik, sorumluluk sahibi olmama, annelik içgüdülerinin zayıf olması, çocuk sevmeme, kısırlık gibi. Sorgulama bu noktada sona ermiyor. Kişinin yetişkinliğindeki doğal varoluş biçimi, aile kurup çocuk yapmak olarak kabul edildiği için, üreme konusunda eylemsizlik tarafından belirlenen bu farklı varoluş biçiminin gerekçelendirilmesi ve meşrulaştırılması bekleniyor. Çocuk sahibi olmanın insanın hayatını kökten ve kalıcı bir biçimde değiştiren bir tercih olduğu düşünüldüğünde ve özellikle de çocuğun doğumu, bakımı ve yetiştirilmesi süreçlerine çocuksuzluk tercihini sorgulayan kişilerin müdahil olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, sorgulamanın eylemsizliğin gerekçelendirilmesinin beklenmesi düzeyine varışı, kişisel sınırların ihlali gibi görünüyor. Eğer çocuk sahibi olma konusunun kişisel sınırların ihlali açısından bir istisna olduğunu varsayacaksak, bu konuda eyleme geçen kişilerin de aynı derecede sorgulamaya tâbi tutulması doğal karşılanmalıydı. Fakat çocuk yapmaya karar veren, hamile kalan ya da doğuran insanlara ne zamanlamayla ne de gerekçeleriyle ilgili sorular aynı yoğunlukta yöneltiliyor. Hattâ çocuğun doğumundan hemen sonra toplu sevince dâhil olmak yerine, üreme eyleminin nedenleri sorgulanacak olsa, bu davranış birçok kişi tarafından uygunsuz bulunurdu. Halbuki ki-

şinin hayatını kökten değiştirecek ve dünyaya yeni bir insanın gelmesine sebep olacak kadar önemli bir kararın gerekçelendirilmesi, bu kararın ertelenmesi ya da hiç verilmemesinden daha elzem olmalı.

Dolayısıyla literatürde de insanların neden çocuk sahibi olmadığına dair çalışmalar, neden çocuk sahibi olduğunun araştırıldığı çalışmalarla kıyaslandığında çok daha fazla sayıda. Bunun nedeni, yukarıdaki sorgulama ve gerekçelendirme beklentilerinden de anlaşıldığı gibi toplumlarda pronatalizmin (üreme yanlılığın) antinatalizmden (üreme karşıtlığı) daha güçlü olması ve güçlü paradigmaların sorgulanmaya değer görülmeyişi. Diğer her türlü eylem/eylemsizlik tercihinde başkalarını da etkileyecek kararlarımızı gerekçelendirmemiz beklenirken, çocuk sahibi olma konusunda kimseye zarar vermeyen eylemsizliğimiz, kişisel alanımızın ihlal edilmesine neden oluyor ve eylemsizliğimizi gerekçelendirmemiz bekleniyor. Toplumda hangi sorgulamanın kabul gördüğünden bağımsız olarak, çocuk yapma konusundaki eylemler, hepimizi eylemsizlikten çok daha yakından ilgilendiriyor. Çünkü dünyaya gelen her çocuk ortak kaynaklarımızı paylaşacak ve ortak kaynaklarımızdan biri de üzerinde yaşadığımız gezegen. Ortak kaynakların kontrolsüz bir şekilde bireysel ve kolektif kullanımının olası sonuçları hakkındaki ilk analojiyi 1833 yılında İngiliz ekonomist William Forster Lloyd kullanmıştı. Ortak kullanıma açık bir otlakta belli sayıda büyükbaş hayvanı otlatan birçok kişi, büyükbaş sayısıyla otlağın kullanım sınırlarını da belirler. Otlağın yeterli olacağı büyükbaş sayısı sınırlıdır. Kişi, sadece kendi çıkarlarını düşünerek büyükbaş sayısını artırırsa, ortak kullanım alanının doyum noktasını da değiştirecektir. Garrett Hardin'in 1968 yılında Lloyd'un analojisinden yola çıkarak yazdığı "Ortak Malların Trajedisi" makalesi ise, kolektif çıkarların bireyler tarafından korunmasının imkânsızlığını, ortak kullanım alanlarının durumuna dikkat çekerek gözler önüne serer. Herkesin bireysel çıkarlarını gözettiği bir otlak, bir süre sonra kullanılmaz hale gelmeye mahkûmdur. Çünkü ortak alanı kullanan bireyler melek değildir. Melaike yapıda olanlar ise, melek olmayanların çıkarlarını gözetmek için girdikleri rekabetin çekiciliğine kapılıp yozlaşırlar. Ek bir adet inek, otlağı tek başına kullanılmaz hale getirmez. Fakat her aileye dâhil edilen bir ineğin ortak kullanılan otlak üzerinde yaratacağı etki yıkıcıdır. Hardin, analojisini genişleterek, dünya nüfusunun varlıklı kesimini bir cankurtaran botunda, yoksul ülkelerin hızla artan nüfuslarını da cankurtaran botu çevresinde yüzen insanlar olarak tahayyül etmemizi ister ve göç, gıda yardımı gibi konularda da bugün yaygın kabul görmeyen acımasız sonuçlara varır. Çünkü Hardin'in düşündüğünün aksine, dünyanın ekolojik kaynaklarını en çok tüketen ülkeler nispeten düşük doğurganlık hızlarına rağmen gelişmiş ülkelerdir.

Dünyada en yüksek doğurganlık hızına sahip olan (2019'da yüzde 7.2), nüfusunun yarısı 15 yaşın altında olan Nijerya'da ortalama bir insanın yıllık karbondiyoksit emisyonu 0.1 metrik tonken (2011-2015), doğurganlık hızı Dünya Bankası'nın 2017 verilerine göre 1.7 olan ve nüfusunun sadece yüzde 19'u 15 yaşın altında olan Amerika Birleşik Devletleri'nde ortalama bir insanın yıllık karbondiyoksit emisyonu 17 metrik tondur (Rieder, 2016: 31). Dolayısıyla nüfus artışı her ekolojik sorunu derinleştirse de, bu etkinin coğrafi ve ekonomik faktörlere bağlılığı oldukça çarpıcıdır ve sonuçlar Hardin'i büyük ölçüde yalanlamaktadır. Dünya Bankası'nın 2017 verilerine göre dünya çapında doğurganlık hızı yüzde 2.4. Yani bir kadın kendi ve varsa partnerinin ya da sperm donörünün yerine geçecek sayıda insandan daha fazlasını dünyaya getiriyor. Son 50 yılda bu oran neredeyse yarı yarıya düştü. Gene de Birleşmiş Milletler'in projeksiyonuna göre 2050 yılında dünya nüfusunun 9.7 milyar olması bekleniyor. Fakat bu insanların sayıları kadar, nerede ve nasıl yaşayacakları da gezegenin kaderini belirleyecek. Analojiye dönecek olursak, kimin nerede ve kaç çocuk dünyaya getirdiği, bu çocukların nerede ve nasıl yaşamlar sürecekleri, onların da üreyip üremeyecekleri hepimizi etkiliyor. Çünkü hepimiz aynı sınırlı otlağı kullanıyoruz. Kolektif sorunlar için de kolektif eylemler gerekiyor. Ya da bu durumda kolektif eylemsizlikler.

Murtaugh ve Schlax, bireylerin üreme tercihlerinin karbondiyoksit emisyon oranlarına etkisini araştırdıkları çalışmalarında Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan ortalama bir insanın hayatlarında yapacakları doğa dostu değişikliklerin yıllık karbondiyoksit emisyon oranlarına etkilerini hesapladılar. Haftada 371 km yerine 249 km araba sürmenin karbondiyoksit emisyon tasarrufunu 147 metrik ton; on adet 75 wattlık ampülü, 25 wattlık enerji tasarruflu ampülle değiştirmenin tasarrufunu 36 metrik ton; eski bozdolabını enerji tasarruflu bir modelle değiştirmenin tasarrufunu 19 metrik ton; kâğıt, plastik ve alüminyum geri dönüşümü yapmanın tasarrufunu 17 metrik ton; bir çocuk yapmaktan feragat etmenin tasarrufunu ise 9441 metrik ton olarak belirlediler (2009: 18). Yani ekolojik ayak izimizi azaltmamızın açık ara en verimli yolu üremekten feragat etmek:

> …en gösterişçi tüketim alışkanlığı olanlarımız tüketimlerini azaltsalar bile, yaptığımız her çocuk tüketim açısından her türlü kesintimizden daha ağır basacaktır. Daha az araba kullansak, hibrit arabalar sürsek, kısmen daha az lüks evlerde otursak da, pazara yeni bir tüketici sağlamak kaynaklarımıza net bir kayıp eklediğimiz anlamına gelir. Çocuklarımız kendi Priuslarını, kendi (ısıtmalı!) evlerini, kendi elektronik eşyalarını, bakımlı yollarını, okullarını isteyecekler ve onların çocukları da kendi Priuslarını ve evlerini… (Conly, 2016: 16)

Salt bu nedenle ya da buna ek olarak biyoçeşitliliğe en çok zararı veren tür olmamızdan yola çıkarak dünyaya çocuk getirmeyen insanlar varsa, nedenleri mümkün olan en özgeci nedenlerden biridir. Ayrıca bu ihtimal, insanları neden çocuk yapmadıkları konusunda sorgulayanların onlar hakkındaki "bencillik" ve "sorumluluk sahibi olmama" varsayımlarının da tam tersini kanıtlar nitelikte. İnsan türüne, insan türünün diğer türler üzerindeki ölümcüllüğü kadar zarar verecek başka bir tür olsaydı, insan eliyle çoktan özsavunma gerekçesiyle yok edilmiş olurdu. Her türün kendi türünü gözetmesi doğal karşılanabilir fakat insan türü, başka türlere verdiği zarar konusunda eşsiz bir konuma sahip ve zarar verdiği türlerin özsavunma becerilerinin sonuçları insanınki kadar tahripkâr değil.

Dünya şu anda Holosen yok oluşunu yaşıyor. Dünyanın bilinen tarihindeki en büyük kitlesel yok oluş. Ve giderek de hızlanıyor. Son elli yılda soy tükenme oranları sürekli artıyor. Şu anda her yüzyılda yüz kırk bin ve iki milyon arasında türün yok olduğu tahmin ediliyor. Bu, günde dört ve elli dört arasında tür demek. Bilim insanları bunun insan kaynaklı olduğu konusunda fikir birliği içindeler. Nedeni biziz. Eğer türlerin bizatihi değeri olduğu düşünülüyorsa ve kişi, insan olmayan türleri korumak konusunda kararlıysa, insan türünün yok oluş ihtimali sevinç gösterileriyle karşılanmalıydı (Harrison ve Tanner, 2011: 115).

İnsan türünün devamlılığı için insanların üremeye devam etmek konusunda ahlâki bir sorumluluğu olduğu öne sürüldüğünde, bu motivasyon da özgeci bir itici güç olarak görülebilir. Fakat insan türünün devamlılığı için insan üremesinin gönüllü bir şekilde kısıtlanmasının gerekliliğini yukarıdaki veriler ışığında kanıtlanmış kabul edersek, türün devamlılığı için üremeyi irrasyonel bir motivasyon olarak değerlendirmek gerekir. Nüfus azaltımı, potansiyel çocuklar açısından değil, halihazırda yaşayan insanların yaşam kalitelerinde düşüş yaşanacağı için bir dezavantaj olarak algılanıyor (Brown ve Keefer, 2019: 2). İnsanları ahlâki açıdan ekolojik tahribat ve biyoçeşitlilik konularını üreme tercihlerinde kriterler haline getirmeye zorlamak mümkün olmayabilir. Rasyonel bir çıkarım sonucunda aslında kan bağları olan gelecek nesillerin yaşam kaliteleri onları ilgilendirmeli; fakat birkaç onyıl sonraki potansiyel zararlar onların bugünkü tercihlerini belirlemek için onlara fazla uzak ihtimaller olarak görünebilir. Açlık, susuzluk, pandemiler, zorunlu göçler, güçlü kasırgalar, kontrol edilemeyen orman yangınlarının bir kısmına tanık olsalar da, onların sadece başkalarını ilgilendiren ve üremekten feragat etmeyi gerektirmeyen sorunlar olduğunu düşünebilirler.

Çocuk yapmayan insanları sorgulama motivasyonları altında yatan sözde özgeci (üremeye teşvik edilen insanın çıkarlarını gözettiğini iddia eden)

nedene gelecek olursak, çocuk yapmanın insanları daha mutlu ettiği ya da öznel iyi oluş düzeylerini yükselttiği de tartışmaya açık bir konu. Birçok araştırmacı (Blanchflower, 2008; Gilbert, 2006; Clark, 2006), çocuk sahibi olmanın, hayat doyumu konusunda olumsuz etkileri olduğunu ve insanları çocuk sahibi olmadan önceki hallerine kıyasla daha mutlu etmediğini ortaya koydular. Fakat sorgunun temelindeki suçlayıcı varsayımları düşünecek olursak ve bencil bir insanın çocuk sahibi olmak istemeyeceğini kabul edersek, aslında çocuk sahibi olma motivasyonu olarak mutluluk ya da iyi oluş düzeyimizi artırmak başlı başına bencilce bir neden olacağından, sorgulamanın kendisinin çelişkili olduğundan da söz edebiliriz. Sonuç olarak, bu sorgulamanın kişisel sınırları ihlal ediyor oluşu aslında onların en az sorunlu yanı. Kendi içlerinde çelişkililer ve insanları teşvik etmeyi amaçladıkları eylem, dünyadaki tüm türleri ve dünyanın kendisini olumsuz etkiliyor. Çocuk yapmayan bir kişi ironik olarak, türün ve tüm türlerin devamlılığı için fayda sağlarken, gezegeni de çocuk yapanlara kıyasla onların çocukları da dâhil olmak üzere herkes için daha uzun süre yaşanabilir bir ortam haline getirmeye, eylemsizliğiyle katkıda bulunuyor. Dolayısıyla sorgulanması gereken neden, ortak otlağımıza neden yeni bir inek getirilmediği değil, neden ortak alandan faydalanan herkesin birbirine danışmadan inek nüfusunu artırmaya devam ettiği olmalı. Fakat üreme hakkı, anneliğe ve verimliliğimize atfedilen kutsallıktan dolayı olağanüstü haller dışında henüz sorgulamaya açık bir konu değil. Dünyadaki birçok hükümet, özellikle ekonomik nedenlerle pronatalist politikalar izliyor; genç nüfus giderek daha uzun yaşamlar süren yaşlı nüfus için vergi kaynağı haline gelmesi açısından önem taşıyor. Anneliğe ek olarak, insan hayatının söylemsel açıdan kutsallığı dinî inançlar tarafından da destekleniyor. Tüm bu nedenler ışığında da, nüfus yoğunluğu ve bireysel üreme tercihleri arasında çok sık bağlantı kurulmuyor (Kopnina ve Washington, 2016: 4). "Bireysel düzeyde sera gazları emisyonumuzu azaltmayı düşündüğümüz zaman akla gelenler daha az araba kullanmak, daha az uçağa binmek, elektrik tasarrufu yapmak ya da belki daha az et yemek; fakat bireysel emisyonların azaltılması sorumluluğuyla üreme etiği arasında açık bir şekilde bağlantı kurulduğuna çok nadir rastlanıyor" (Hedberg, 2019: 4). Dünyaya çocuk getirmiş insanlar bile, çocuklarına karşı bağlılıkları ve sevgileri sorgulanmadan bu konudaki pişmanlıklarını ya da endişelerini dile getirmekte zorlanıyorlar. Aslında, onların (ideal bir dünyada) ölümlerinden sonra arkalarında bırakacakları ve aşırı kaynak tüketiminin zararlarına katlanmak durumunda kalacak bir çocukları var ve ortak alanımız olan dünyanın durumu onları çok daha yakından ilgilendiriyor.

"Bir insanın ahlâki hakları görmezden gelindiği zaman, ahlâki bir argümanın herhangi bir eyleme karşı ne kadar güçlü olduğu çok açık bir konu değil. Ben haklarımızın genel nüfusun çıkarlarıyla temas ettiği noktada hızla yok olması gerektiğini düşünüyorum. Bu yüzden de… örneğin toplum sağlığı için arzularıma ters düşecek şekilde davranmak zorunda kalmak konusunda nispeten rahatım" (Rieder, 2016: 50). Fakat bu ahlâki sorumluluğun sınırları da tartışmaya açık. Dünyadaki doğurganlık hızı nüfusun yenilenme düzeyinden yüksek olduğu için, dünya üzerinde sürdürülebilir yaşam süresini insan türü adına uzatmak isteyen bireylerden diğer insanların eylemlerini kendi eylemsizlikleriyle telafi etmeleri beklenebilir mi? Nüfus ve sürdürebilirlikle ilgili araştırmalar yapan ve üremeyi etiğin bir konusu haline getiren birçok yazar, bireylerin üremeye dair çıkarlarını da gözeterek bir çocuğu dünyaya getirmenin kabul edilebilir olduğunu fakat daha fazla sayıda çocuk yapmanın ahlâki açıdan sorumsuz bir davranış olduğunu öne sürüyor (McKibben, 1998; Overall, 2012; Conly, 2016; Rieder, 2016; Hedberg, 2019). Fakat çoğunluğun imtina ettiği bir konu, bu kısıtlamanın yasal düzenlemelere tâbi tutulması. Çünkü herhangi bir yasal düzenleme uygulanması çok zor olduğu için birçok insana zarar verebilir. Dolayısıyla, türün ve yaşam alanı olarak dünyanın devamlılığının yolu, kolektif bilinçlenmeden ve üreme tercihlerinin etik kriterlere göre bireyler tarafından yapılmasından geçiyor.

Ne zaman çocuk yapacağımızı soran insanın "hiçbir zaman" cevabını aldıktan sonraki varsayımlarından sorunun muhatabının çocuk sevmediğine dair yargısına dönersek, varsayımın kendisinin rasyonel bir zemine dayanmadığını görebiliriz. Çocukluk insan hayatının sadece bir dönemi ve insanın, ekolojik açıdan bakıldığında en fazla kaynak tüketimi yaptığı dönem de değil. İnsan hayatının diğer hiçbir dönemine içinde bulunan kişiler monolitik bir yapıdaymış gibi tek bir duyguyla yaklaşılması beklenmiyor. Bu genel anlamda çocukların bireyselliklerinin toplum tarafından tanınmayışına ve dolayısıyla da bireyselliklerine saygı duyulmayışına da işaret ediyor. Aynı indirgemeci tavra insan olmayan hayvanlar için de rastlanıyor. "Hayvan sevgisi" hem insan olmayan türler arasındaki farklılıkları hem de herhangi bir türün bireyleri arasındaki farkları yadsıyor. İnsan hayatının bir döneminde onlara ayrıcalıklı bir sempati, hayatının büyük bir bölümünü bu dönemin dışında geçirecek birini dünyaya getirmek için makul bir neden olamaz. Aynı şekilde, henüz tanımadığın bir insanın hayatının erken dönemlerine eşlik etmek konusundaki tereddüt de hayatının daha uzun diğer dönemlerinde ona eşlik etmemenin bir nedeni olamaz. Tabii ki bu, bilinçli bir tercih sonucu çocuk yapmamış insanların nedenleri arasında çocukları sevmiyor oluşlarını beyan etmelerine bir engel teşkil etmiyor.

Pronatalist kültürel söylemler kadınlığı doğurganlıkla ilişkilendirse de, özellikle Batı ülkelerinde bilinçli bir tercih sonucunda hiçbir zaman çocuk yapmak istemediklerini ifade eden kadınların sayısı da artış gösteriyor (Bartlett, 1994; Campbell, 1985; Ireland, 1993; McAllister ve Clarke, 1998; Morell, 1994, Gillespie, 2003, Agrillo ve Nelini, 2008, Blackstone, 2014). *Childless* terimi istedikleri halde çocuk sahibi olmamış insanları kapsarken, *childfree*, çeşitli nedenlerle çocuk sahibi olmamayı aktif bir şekilde tercih etmiş insanlar için kullanılıyor. Birçok çalışmanın vardığı ortak sonuca göre, en çok ifade edilen nedenler arasında insanların özgürlüklerinin kısıtlanmasını istemiyor oluşu var. Daha çok kadınların ifade ettikleri özgeci nedenler arasında nüfus yoğunluğu, iyi bir ebeveyn olamama korkusu ve dünyadaki sorunlar ışığında çocuğun nasıl bir yaşama sahip olacağı konusundaki endişeler de var (Agrillo ve Nelini: 350). 2018 yılında yapılan New York Times'ın bir anketine göre 20-45 yaş arasındaki, çocuk yapmamayı tercih eden 1858 katılımcının yüzde 33'ü iklim değişikliği konusundaki endişelerini, yüzde 27'si de aşırı nüfus yoğunluğunu tercihlerinin nedenleri arasında gösterdiler. 2019 yılında Davis, Arnocky ve Stroink tarafından Kanadalı üniversite öğrencileriyle yapılan bir araştırma da, insanların üreme tercihlerinde ekolojiyle ilgili değerlerinin ne kadar etkili olduğunu ortaya koydu. Farklı ekolojik değerlerin, insanların üreme tercihlerini egoistik, özgeci ya da biyosferik (dünya ya da insan olmayan hayvan yaşamıyla ilgili) yönelimlerle şekillendirdiğini gösteriyor. Üreme eğilimi olan insanlar ekolojik tahribatın kendileri ve başka insanlar üzerindeki etkileri konusunda kaygı duyarken, üremeye eğilimli olmayan insanlar dünya üzerindeki etkileri konusunda daha endişeliler. Dolayısıyla, kendileri ve yakın çevreleri ya da içinde yaşadıkları toplumla ilgili endişeleri olanlar üremeye daha yatkın ve flora ve fauna için aşırı nüfus yoğunluğunun ne anlama geldiğiyle nispeten daha az ilgileniyorlar. Kısıtlı kaynakları olan dünyanın insanlar tarafından üzerinde yaşanılmaz hale geleceğinden dolayı kaygılanan insanlar, çocuk yapmayı hayatlarının amacı, aileleri ya da toplum için yerine getirilmesi gereken bir görev olarak görmüyorlar.

Tabii ki çocuk yapmamanın özgeci nedenleri toplum sağlığı, türün devamı ya da dünyada sürdürülebilir bir yaşamı sağlamakla sınırlı değil. Üreme konusunda insanların eylemsizliğini sorgulayanların varsayımlarında yer almayan başka bir neden de üremeyi etiğin konusu haline getiren en önemli faktör: potansiyel çocuğun dünyaya geldiğindeki iyi oluş düzeyini önceden tahmin etmenin imkânsızlığı. Lloyd ya da Hardin'in de analojilerinde sadece değiştirilebilir nesneler olarak yer alan ineklerin ortak kullanılan otlağın kaynaklarını tüketmeleri dışında herhangi bir özellikleri denklemde yer almadığı gibi, onların olası tercihlerinden de söz edilmiyor. Ortak

alanların tahribatının onlar üzerindeki etkisi ya da ortak alanda var olmak konusundaki rızalarının yokluğu göz ardı ediliyor. İneğin nasıl bir hayatı olacağı iki analojide de etkili bir değişken değil. (İneği satın alan onu dünyaya getirmese de satın alarak başka bir ineğin dünyaya gelmesine dolaylı olarak neden olur). Dünyaya getirilen çocukların da tahribatına ortak oldukları dünyada bulunmak konusunda rızalarını almak ve onların yaşam kalitelerini önceden belirlemek mümkün değil. Bu konuda geriye dönük bir memnuniyet ya da hayıflanma ifade edebilirler fakat bu gerçek bir rızanın yerini tutmaz. Dünyaya getirilen çocukların hangi motivasyonla dünyaya getirildiği sorgulandığında, varılan sonuçların hepsi potansiyel çocuk dışındaki faktörlerle ilintili olacaktır. Başka bir deyişle "Çocuk yapmaya karar verenler, bunu birçok nedenle yapabilirler fakat bu nedenlerin hiçbiri potansiyel çocuğun çıkarları olamaz. Kişi hiçbir zaman çocuk için çocuk yapamaz" (Benatar, 2018: 18). Dolayısıyla kişi herhangi bir baskı altında kalmadan (kendisi dışındaki insanlara bir çocuğu dünyaya getirerek fayda sağlamak da bu baskılara dâhil olmak üzere) dünyaya bir çocuk getirmeye karar verdiyse, bu kararın bencilce olması kaçınılmazdır. Onu doğurduktan sonra çocuğa bakma ve onu büyütme kararı bencilce olmayabilir fakat bu onu dünyaya getirme nedeninin çocuğun çıkarlarını gözetmek olmadığı gerçeğini değiştirmez. Hayatın insanlar ve potansiyel çocukları için tamamen belirsiz ve sayısız riskle dolu oluşu çoğunluk için üreme önünde bir engel teşkil etmiyor. Kendi mevcut koşullarından yola çıkarak potansiyel çocuklarının hayatlarının olası koşullarıyla ilgili güvenilir tahminlerde bulunabildiklerini düşünüyorlar. Çocuklarının rızkıyla doğacağını düşünecek kadar kaderci bir tavır takınmayan, hayatlarını bir çocuğun büyütülmesine mümkün olan en uygun hale getirdikten sonra bilinçli bir tercih sonucu çocuk yapan ebeveynler bile, çocuğa sağlayabilecekleri imkânların onun hayatı boyunca karşılaşacağı zorlukları telafi edeceğini öngörüyor olmalılar ki, hayatlarında en çok değer vereceklerini bildikleri insan adına sayısız risk almaya karar veriyorlar. Bu koşul ve imkânların arasında üreme tercihleri yapılırken sık ifade edilmeyen fakat potansiyel ebeveynlerin kendi hayatlarıyla ilgili ulaştıkları niceliksel olmayan sonuçlar da var. Hayatta içkin bir anlam olup olmadığı ve ölüm fikriyle ilişkileri bunlardan en önemlisi. Zira ideal bir dünyada kimse anlam ihtiva etmeyen ve en nihayetinde de ölümle sonuçlanan bir hayatı bir sonraki nesle aktarmak istemez. Ebeveyn, bu soruya cevap vermeden yaşamı, doğduğunda ebeveyn için her şeyden değerli olacağı öngörülen kişiye –yani potansiyel çocuğuna– aktarıyorsa da, en az niceliksel koşulların yokluğu kadar hazırlıksız bir biçimde üreme tercihi yapmış demektir.

Hayatın genel anlamda belirsizliğiyle ve kaçınılmaz bir şekilde sonlanışı fikriyle baş etmek için insanların sık sık başvurduğu birçok psikolojik savunma mekanizması var. Bu mekanizmalar geçici bir süre için işlevini yitirdiğinde ya da travmatik bir olay sonucunda (örneğin pandemi) yeni bir mekanizmaya geçiş yapılması gereken dönemlerde, o güne kadar anlam atfedilen kavramlar, kişiler, düşünceler tarafından oluşturulan ve psikolojik açıdan hayatta kalınmasını sağlayan zemin sarsılmaya başlıyor. Hayatın tekrar sorguya tâbi tutulduğu ve belirsizliklerin tekrar kabul edilebilir bir düzeye ulaşmasına kadar geçen bu dönemde, "anlam", "varoluş" ve "ölüm" kavramları sarsılmaya başlayan zeminin yeni yapıtaşlarını oluşturuyor. Lev Tolstoy, *İtiraflar*'ında dinî inancını kaybedişini ve hayatını üzerine inşa edebileceği bir biçimde tekrar inancı keşfedişini anlatıyor. Ortodoks Hıristiyan olarak doğan ve büyüyen Tolstoy, çocukluğu boyunca dinî öğretilere maruz kalmasına rağmen, 18 yaşına gelip üniversiteye gittiğinde inancının güçlü temellere dayanmadığını; dinin günlük hayattan kopuk bir pratik olarak sembolik ritüellerle varlığını sürdürdüğünü; kendisinin ve çevresindekilerin davranışlarına nüfuz etmediğini fark ediyor. Dıştan gelen baskıyla sürdürülen din de üzerindeki etkisini kaybediyor. Tanrı'yı ve İsa'nın öğretilerini reddetmiyor fakat yaşadığı hayat da öğrendiklerini yansıtmıyor. Dua etmiyor; kiliseye gitmeyi bırakıyor ve Ortodoks orucu tutmuyor. İnandığı tek şeyin mükemmellik olduğuna kanaat getiriyor ve önce entelektüel açıdan ulaşmaya karar verdiği mükemmellik, dinî öğretilerle bağdaşmayan ün ve zenginlik gibi amaçlara evriliyor. Toplum tarafından yüceltilen hırs, güç düşkünlüğü, intikam duygusu ve gurur gibi özellikleri gösterdiğinde saygı duyduğu insanlar tarafından onaylandığını görüyor. Savaşta insan öldürüyor, insanları düelloya davet ediyor, kumar oynuyor, köylülerin işgücünü sömürüyor, insanları aldatıyor ve çevresi tarafından ahlâklı bir insan olarak görülmeye devam ediyor. Yazmaya başlamasının nedenininin de kibir ve kendi çıkarları olduğunu söylüyor. İçindeki iyiliği ne kadar saklayarak yazarsa o kadar başarılı olduğunu fark ediyor. Ağabeyinin neden yaşadığını bile anlamaya fırsatı olmadan bir yıl boyunca acı çekerek ölmesinden sonra, o yıllarda inancının merkezinde olan ilerlemeciliğe güvenini kısa süreliğine yitirse de şüpheleri hayatını kökten değiştirecek kadar etkili olmuyor. Değişimin ve ilerlemenin ona ihtiyacı olan tüm cevapları bir gün sağlayacağını düşünmeye devam ediyor.

Evlendiğinde ve ailesi genişlediğinde anlam arayışı ve inanç konusundaki şüphelerinin neden olduğu sorulara cevap aramayı, ailesinin yaşamını idame ettirmek için gerekli sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiği için on beş sene daha erteliyor. Fakat zaman zaman kendini kaybolmuş ve çaresiz hissettiği ve "Neden" ve "Şimdi ne olacak?" sorularıyla kendini

gösteren kaygı dolu anlar yaşıyor. Âdeta belirtileri görmezden gelinen ve giderek ilerleyen bir hastalık gibi sorular giderek daha ısrarcı bir şekilde aklını ele geçiriyor. Her eylemini sorgulamasına, her arzusunun doyuma ulaştırmaya değmeyecek bir heves haline dönüşmesine neden olan bu soruların aslında bildiğini düşündüğü cevabını kendine itiraf etmeyi reddediyor. Hayatın anlamsız olduğunu. Bu gerçek, kendini öldürmeyi en az sorularına yanıt bulma umudu kadar güçlü bir arzu haline getiriyor. "Yalnızca hayat sarhoşuysan yaşamaya devam etmek mümkün; bir kez ayıldığında tüm olanların sadece aptalca bir kandırmaca olduğunu görmemek imkânsız!" (430) Eskiden onu hayata bağlayan her türlü haz etkisini yitiriyor. Ölümün kaçınılmazlığı her türlü eyleme yüklenen anlamı etkilerinin kalıcı olmayacağı gerçeğiyle yok ediyor. "Kendini aldatmak anlamsız. Her şey kibirden ibaret. Mutlu, hiç doğmamış olandır" (667). Yitirdiği anlamı ailesinde bulmaya çalıştığında ise *İvan İlyiç'in Ölümü*'ndeki ana karakter gibi, onlara karşı aynı anlamsız hayatı paylaştıkları için acıma hissinden fazlasını duyamıyor ve *İtiraflar*'ında şöyle yazıyor:

> Onlar da tam olarak benim durumumdalar: ya bir yalanı yaşayacaklar ya da korkunç gerçekle yüzleşecekler. Ne için yaşıyorlar? Neden onları seviyorum, onlara bakıyorum ve yetiştiriyorum? İçimi dolduran aynı çaresizliği hissetmeleri ya da ruhsuz olmaları için! Eğer onları seviyorsam onlardan gerçeği saklayamam. Her öğrendikleri, onları bu gerçeğe ulaştıracak. Ve gerçek olan da ölüm. (446)

İnsanlığın bilgi birikiminin sorularına net bir cevap veremeyişi, hattâ inkâr etmeye çalıştığı cevabı onaylayışı umutsuzluğunu daha da pekiştiriyor. Hayatının onu bekleyen ölümün kaçınılmazlığının yok edemeyeceği bir anlamı olup olmadığı sorusunun sadece onun ve aynı olumsuz yanıta ulaşan filozofların aklına gelmemiş olmadığını düşünerek çevresindeki insanların hayatın anlamsızlığıyla nasıl başa çıktıklarını gözlemlemeye başlıyor ve onların mekanizmalarını dört kategoride topluyor. İlk mekanizmaya cehalet adını veriyor. Bu kategorideki insanlar hayatın kötücül ve absürt olduğunu fark etmiyorlar. Schopenhauer, Hz. Süleyman ve Buddha'nın anladıklarını düşünemeyecek kadar aptallar. İkinci mekanizma hazcılık. Bu mekanizmayı kullanan insanlar hayatlarında her şeyin bir anda altüst olabileceği ihtimalini öteleyerek halihazırda haz dolu olana yöneliyor ve umutsuzluğa kapılmamayı tercih ediyorlar. Üçüncü kategorideki insanlar hayatın kötücül ve anlamsız olduğunu kabul ederek hayatlarına son veriyorlar. Dördüncü kaçış yolu ise zayıflık. Bu kategorideki insanlar ölümün hayata kıyasla daha tercih edilir olduğunun farkındalar fakat hayatlarını sonlandıracak cesaretleri yok. Tolstoy kendisinin hayatının bu döneminde

dördüncü kategoriye ait olduğunu yazıyor (708). İlk iki kategorideki yaşamlar çok daha az acı barındırmasına rağmen, hayatın anlamsızlığı, acı, yaşlılık ve ölümün varlığı konusunda kazanılan farkındalığın geri dönüşünün olmayışı Tolstoy'un bu kategorilere uygun yaşamaya başlamasını imkânsızlaştırıyor. Aradığı cevapları ve anlamın hayattaki yansımalarını varlıklı ve eğitimli düşünürlerden oluşan dar çevresinde bulamayacağını fark ettiğinde sıradan addettiği eğitimsiz işçilerin hayatlarını izliyor. Milyonlarca insanın, dar çevresindekilerin aksine, hiçbir kategoriye ait olmadığını anlıyor:

> Rasyonel bilgi, eğitimli ve bilge insanlar tarafından sunulduğu şekliyle hayatın anlamını yanlışlıyor fakat büyük kitleler –genel olarak insanlık– anlamın irrasyonel bilgide saklı olduğunu görüyor. Bu irrasyonel bilgi de benim inkâr etmekten kurtulamadığım inancın ta kendisi. Bu Tanrı, üç kutsaldan biri, altı günde yaradılış, şeytanlar, melekler ve diğerleri –delirmeden kabul edemediğim her şey… İnanç benim için hâlâ eskiden olduğu kadar irrasyoneldi ama sadece onun hayatla ilgili sorulara dair insanlığa yanıtlar sağlayabildiğini, dolayısıyla da yaşamayı mümkün kıldığını gördüm. (780, 820)

Hayatın anlamını çoğunluğun, dinî öğretileri yaşam pratikleriyle bağdaştıran günlük yaşamlarında bulan Tolstoy, böylece beşinci bir kategori keşfediyor. Tolstoy'un sözünü ettiği mekanizmalar, Peter Wessel Zapffe,[1] David Benatar gibi düşünürlerin de insanların yaşama tutunmak için geliştirdiğini öne sürdüğü mekanizmalarla yakından örtüşüyor. Zapffe ve Benatar bu mekanizmaları güvenilmez buldukları ve insanı gerçekçi sonuçlardan uzaklaştırdıkları gerekçeleriyle kişinin nihai bir anlama ulaşılması imkânsız olan dünyaya birini getirmelerinin ahlâki açıdan sorunlu olduğunu savunurken, Tolstoy beşinci kategorisiyle kişinin kendi yaşamını olumluyor ve üremeyi de etiğin konusu olmaktan kurtarmış görünüyor. Bu kategoriye ulaşana kadar geçen zamanda çekilen acılar, nihai anlama ulaşmanın huzuruyla telafi edilmiş oluyor. Fakat Tolstoy da dâhil olmak üzere birçok insan, üreme tercihlerini yapmadan önce derinlemesine bir sorgulama sürecinden geçmediği için, kendi yaşamları ve dünyaya gelmesine vesile oldukları kişinin yaşamı da dâhil olmak üzere hiçbir yaşamın anlamı konusunda bir sonuca ulaşmamış oluyorlar. Çocuğun içine doğduğu psikolojik ve sosyo-ekonomik koşullar kadar önemli olan varoluşun amaçsallığı konusu üreme tercihlerinin değerlendirilmesine dâhil edilmiyor.

Güney Afrikalı antinatalist düşünür David Benatar, dünyaya birini getirmenin ahlâki açıdan neden sorunlu olduğunu varoluşun evrenin bakış

[1] "The Last Messiah", 1933.

açısından hiçbir anlamı olamayacağını öne sürmeden önce, net fakat sezgilere aykırı olduğu için genel kabul görmeyen acı ve haz asimetrisiyle anlatıyor. Benatar acı ve haz asimetrisine insan olmayan hayvanları da dâhil etmesine rağmen, antinatalizm felsefesini ekolojik bir çerçevede sunmuyor. Fakat Benatar'ın çıkarımı, üreme tercihleri konusunda biyosferik kaygılar taşıyan insanlar kadar özgeci motivasyonlara dayanıyor. Üstelik onun sunduğu özgeci motivasyonlar, ebeveynler dışındaki insanların ya da gezegenin uzun vadedeki çıkarlarını değil, sadece potansiyel çocuğun çıkarlarını gözetiyor. Asimetrisini X'in var olduğu ve var olmadığı iki senaryoyla sunuyor. X'in yani potansiyel çocuğun var olduğu ilk senaryoda X'in hayatında olacak haz iyidir; acı ise kötüdür. X'in var olmadığı ikinci senaryoda ise hazzın yokluğu kötü değildir çünkü var olmayan X, hazdan mahrum olduğunu da hissetmeyecektir. Acının yokluğu iyidir; X yoktur, böylece acı da çekmez (2018: 56). Dünyaya gelen herkes, hazlar tarafından telafi edilecek düzeyde de olsa acı çeker. Hayatta kalmayı sürdürmek için Tolstoy'un kaçış kategorilerinden birinde yer alarak yaşar. Hayattaki acılardan söz edildiğinde, en az acılar kadar hazların da hayata eşlik ettiğini hatırlatanların görmezden geldiği gerçek, bu hafifletici nedenin henüz var olmayanlar için geçerli olmadığıdır. Halihazırda yaşayan insanlar hazzın yokluğu nedeniyle acı çekebilecekken, bu mahrumiyet var olmayanları etkilemez. Bu yüzden de Benatar için bir insanı dünyaya getirmenin ahlâki açıdan yanlış hale gelmesine neden olabilecek herhangi bir acı, halihazırda yaşayanlar için önemsemedikleri bir rahatsızlık da olabilir. Henüz var olmayanlar ve halihazırda var olanlar için uyguladığı kriterler farklıdır. Dünyaya gelmek ve dünyada kalmak aynı kriterlerle meşrulaştırılamaz.

Bunu bilinçli bir düzeyde düşünmekten kaçınsa da, her potansiyel ebeveyn çocuğunun dünyaya geldikten sonra acı çekeceğini bilir. Bir başkasına ne zaman çocuk yapacağını soran insan da başkasının çocuğunun dünyaya geldiği takdirde acı çekeceğini bilir. Üstelik ebeveynin aksine, başkalarının üreme tercihlerini sorgulayan ve onları üremeye teşvik etmeye çalışan kişi, çocuğun hayatında bu acıları önlemek ya da telafi etmek için ebeveynler kadar aktif bir rol de oynamayacaktır. Gene de potansiyel insanları çoğu Tolstoy'un dört kategorisinde sürdürülen yaşamlar göz önünde bulundurularak oluşturulmuş kriterlere göre değerlendirmeye devam eder. Halbuki halihazırda var olan insanların ve potansiyel insanların hayatları aynı kriterlere göre değerlendirilemez. Kişi, kendi hayatından yola çıkarak hayatındaki hazların acıları telafi edecek miktarda ya da yoğunlukta olduğunu (en azından üreme tercihi yaptığı âna kadar geçen sürede) ve kendi değerlendirmesine göre potansiyel çocuğuna asgari koşulları sağlayabildiği sürece onun hayatının da benzer nitelikte olacağını umabilir. Fakat bu umut,

kanıtlanmadığı takdirde potansiyel çocuğu büyük risklere maruz bırakacak bir hipotezden ibarettir ve bunu kanıtlamak için çocuğun dünyaya gelişinden sorumlu olan ebeveynlerin yapabilecekleri sınırlıdır. *İvan İlyiç'in Ölümü*'nde Pyotr İvanoviç cenaze evine vardığında, uzun bir hastalıktan sonra üç gün boyunca korkunç acılar içinde kıvranarak ölen İvan İlyiç'in başına gelenlerle yüzleşir ve kısa bir süreliğine, her an kendisinin de ölebileceğini düşünür. Hemen sonrasında kendisini böyle kötümserci bir ruh halinden kurtarmak ister ve İvan İlyiç'e olanların kendisine olamayacağına, ölümün sadece İvan İlyiç'e uygun bir durum olduğuna kendisini inandırır (Tolstoy, 2009: 1038). Bu inkâr mekanizmasından varoluşçu psikiyatrist Irvin D. Yalom da, çocukların ölüme karşı iki temel savunmasını açıklarken söz eder:

> Her birimiz, önce çocuk, sonra yetişkin olarak özel olduğumuza dair mantık dışı inanca sarılırız. Sınırlar, yaşlanma, ölüm onlara uyabilir, ama kişinin kendine uymaz, bana olmaz. Derinlerde insan kendi kişisel zarar görmezliği ve yok olmazlığına inanmıştır. Bu eski inancın… kaynağı hayatın başlangıcında bulunmaktadır. Her birimiz için hayatın ilk dönemi yoğun bir benmerkezcil dönemdir. Kişi evrendir: insan ve diğer nesneler ve varlıklar arasında sınır yoktur. İnsanın her arzusu kişisel bir çaba olmaksızın karşılanır: insanın düşünceleri eylemle sonuçlanır. İnsan özel olma duygusuyla donanır ve kişi ölüm anksiyetesine karşı bu hazır inancı kalkan olarak kullanır. (1999: 160-161)

Özel olduğuna dair inanca dayanan bu temel savunma, ölüm fikrine olduğu kadar hayattaki tecrübe edilmesi mümkün tüm trajedilere de uygulanır. Üreme tercihlerinde kişinin kendisiyle de sınırlı kalmaz, potansiyel çocuğun yaşam kalitesine dair öngörülere de yansır. Ölüm potansiyel çocuğun başına gelmesi kaçınılmaz olan trajedilerden biridir. Diğer trajediler farklı derecelerde ihtimal dâhilindedir. Yukarıda sözü edilen umut da, bu mantık dışı iyimserciliğin bir yansımasıdır. Gene potansiyel ebeveyn, kendi hayatından yola çıkarak, geriye dönük olarak dünyaya gelmiş olmaktan duyduğu memnuniyeti potansiyel çocuğunun da duyacağını umabilir. Bu umudu da spekülatiftir ve spekülasyonu gerçeğe dönüşmediği takdirde hem çocuğunu hem de kendisini tarifsiz acılara maruz bırakabilir. Bu belirsizliğin çoğu zaman tereddütsüz kabulü de, Benatar'ın çocuğun hiçbir zaman çocuk için yapılmadığı çıkarımını destekler niteliktedir. Potansiyel çocuğun dünyaya gelmek konusunda rızası alınamaz, dolayısıyla yoktur; dünyaya geldikten sonra bu rızayı geriye dönük de olsa vermeme ihtimali vardır; hayatındaki hazların acıları telafi etmemesi, telafi edecek olsa dahi dünyaya hiç gelmemiş olmayı tercih edecek olması da mümkündür ve potansiyel ebeveynlerin umudu bu ihtimaller karşısında oldukça zayıf bir savunma

hattıdır. Üstelik acılarla hazları, iyiyle kötüyü niceliksel olarak eşitlemek ve karşılaştırmak da mümkün değildir. Baumeister ve diğerlerinin 2001 yılında yaptığı bir araştırmaya göre, kötü olayların, duyguların, ebeveynlerin, geribildilerimlerin, haberlerin etkisi iyilerden çok daha güçlüdür. Gelişimsel ve klinik gözlemlere göre, kötü bir olayın etkisinin de birçok iyi olaydan çok daha yüksek ve kalıcı sonuçları varken; bir kötü olay birçok olumlu tecrübenin faydalarını ortadan kaldırır fakat birçok olumlu tecrübe tek bir kötü olayı telafi edemeyebilir (326-327).

Çoğu insan ebeveynliğin "olağanüstü bir tecrübe" olduğunu söylüyor ve herkese bu tecrübeyi yaşamalarını tavsiye ediyor (ve yaşamayanları küçümsüyor). Ama şöyle de düşünebiliriz: "kimin için olağanüstü?" Ebeveynler için olağanüstü olduğu kesin. Bu tecrübenin sadece kendilerini değil, çocuklarını da mutlu edeceğini söylediklerinde bu iki tecrübe arasındaki muazzam asimetriyi ve eşitsizliği fark etmiyorlar. Birini dünyaya getirme ve dünyaya getirilme tecrübesi arasındaki farkı. Dünyaya getirilen çocuk tecrübeyi kabul etmek, onu iyi ve ilginç (hattâ olağanüstü) hale getirmek zorunda bırakılıyor; başka ne şansı var ki? Bu zorunluluk ebeveynler için geçerli değil. Tecrübenin "olağanüstü" doğası tek taraflı bir projenin parçası. İki tarafın içinde bulundukları durum karşılaştırılamaz (Cabrera ve di Santis, 2009: 25).

Hiç doğmayacak olanın asgari düzeyde de olsa acı çekecek olmasının kaçınılmazlığı, doğmadığı takdirde hiçbir hazdan mahrum kalmayacağı ve asgari düzeyde acıdan da kaçınacağı gerçeği, ekolojik tahribatın biyosferik açıdan bir duyarlılık oluşması gereken seviyeye ulaşması, çoğu üreme tercihinin hayatın anlamına dair bir sorgulama sürecinin yokluğunda yapılması insan üremesini etiğin bir konusu haline getiriyor. Bu koşulların tümü ışığında yapılan ürememe tercihi, ebeveyni ve üreme sonucunda fayda sağlayacak diğer insanları değil, özgeci bir bakış açısından potansiyel çocuğun kendisini ve çıkarlarını merkeze alıyor. Biyosferik çıkarları da potansiyel insanların çıkarlarından bağımsız bir şekilde değerlendirmek mümkün değil. Dolayısıyla hiçbir zaman çocuk yapmayacağını söyleyen insanların kararlarını sorgulayanlara verilecek cevaplardan, onların varsayımları arasında yer almayan bir tanesi de Cabrera'nın kitabının başlığıyla potansiyel çocuğuna yönelttiği cevaptan devşirilebilir: Hiçbir zaman doğmayacak, çünkü onu seviyorum.

Kaynakça

Agrillo, C., Nelini C. (2008). "Childfree by choice: A review", *Journal of Cultural Geography*, *25*(3), 347-363.

Benatar, D. (2018). *Keşke Hiç Olmasaydık: Var Olmanın Kötülüğü*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Brown, F. L., Keefer, L. A. (2019). "Anti-Natalism from an evolutionary psychological perspective", *Evolutionary Psychological Science*, https://doi.org/10.1007/s40806-019-00226-9.

Cabrera, J., di Santis T. L. (2009). *Porque te amo não nascerás!: Nascituri te salutant*. Brasília: LGE Editora.

Conly, S. (2016). *One Child: Do We Have a Right to More?* New York: Oxford University Press.

Harrison, G., & Tanner, J. (2011). "Better not to have children", *Think*, *27*(10), 113-122.

Hedberg, T. (2019). "The duty to reduce greenhouse gas emissions and the limits of permissible procreation", *Essays in Philosophy*, *20* (1), 1-24.

Kopnina, H., & Washington, H. (2016). "Discussing why population growth is still ignored or denied. *Chinese Journal of Population Resources and Environment*, *14* (2), 133-143.

Murtaugh, P. A., Schlax, M. G. (2009). "Reproduction and the carbon legacies of individuals", *Global Environmental Change*, *19*, 14-20.

Rieder, T. N. (2016). *Toward a Small Family Ethic: How Overpopulation and Climate Change are Affecting the Morality of Procreation*. Springer. DOI 10.1007/978-3-319-33871-2

Tolstoy, L. (1987). *A Confession and Other Religious Writings*. [Kindle DX versiyonu].

Tolstoy, L. (2009). *The Death of Ivan Ilyich and Other Stories*. [Kindle DX versiyonu].

Witold Gombrowicz'in Varoluşçuluk Eleştirisi

Osman Fırat Baş*

> "Ne yazarım, ne herhangi bir kurumun üyesiyim, ne de metafizikçiyim ne de denemeciyim, ben özgür, bağımsız bir canlıyım diye bağırdım… Ah dediler, o zaman varoluşçusun."
>
> Witold Gombrowicz, *Günlük 1959-1969*

Giriş

1937'de Polonya'da bir roman yayımlandı. Bu, Witold Gombrowicz'in (1904-1969) ilk romanıydı ve ileride, ikinci savaşı izleyen yıllarda, düşünce ve edebiyatta ağırlık noktalarından birini oluşturacak varoluşçuluğun "muştucusu" (Cataluccio ve Illg, 1991: 97)[1] sayılacaktı. Başlığı hiçbir dilde hiçbir şey ifade etmiyordu. Bir şehir efsanesine göre, Gombrowicz'in evine temizliğe gidip gelen emektar hizmetçisi, yazarın aylardır harıl harıl üzerinde çalıştığı kitabı nihayet bitirmiş olduğunu görünce başlığını sormuştu ama yazarın yapıtına bir başlık düşünmeye henüz fırsatı olmamış-

* Doç. Dr. Poznań Adam Mickiewicz Üniversitesi (Polonya).

[1] Francesco M. Cataluccio ve Jerzy Illg'in Gombrowicz metinlerinden ve onunla yapılan söyleşilerden yaptıkları seçki çalışmasıdır.

tı. Yardımcı olmak isteyen kadın, çok sevdiği köpeğinin adını önermiş, Gombrowicz de bunu kabul etmişti. Gerçek olması daha olası bir tez ise, başlığın Sinclair Lewis'in *Babbitt*[2] adlı romanının bir kahramanının adı ve soyadından türetilmiş olduğunu söyler:

> Bilin bakalım, dün akşam De Luxe Restoran'da kime rastladım? Yaşlı Freddy Durkee, eski çalıştığım yerdeki o felaket sıkıcı sevkiyat memuru (…) (Lewis, 2003: 60)[3]

> Lewis'teki Freddy Durkee kimdir? Efendim, kendisi başlarda zavallı bir memurken, yolu Profesör W. F. Peet'in (Peet yoksa Pimko mu?) hızlandırılmış güzel konuşma ve görgü kuralları kurslarına düşen bir adamdır. Bu kursların ardından Freddy, artık o eski adam değildir. Peet, ondan şimdi para ve makam-mevki sahibi, hoşsohbet ve zarif bir beyefendi yaratmıştır. Yukarılara çıkmaktadır. Ne sayesinde? Biçimler kazanmış olduğu için. (Baran, 1984: 744)[4]

Bu başlık seçimini, yayımladığı ilk öykülerini çok olumsuz değerlendirmiş eleştirmenlere yönelik bir hiciv olarak anlıyorum. Ama her durumda "Fedydurke" sözcüğü, ilk anda hiçbir anlamı olmayan, ancak bir şeyi imlediğini varsayarak anlam yükleyebileceğimiz bir yenitüreti oluyor. Varoluşçuluğun kurucu yapıtlarından birinde de böyle bir yenitüreti[5] hatırlıyorum ki bu felsefenin "muştucusu" sayılan bir romanın başlığı –sanırım– rahatlıkla ona bağlanabilir: "Dasein".

Heidegger, bu terimi yüksek bir varoluş biçimi olarak "özne"[6] kavramı yerine kullanıyordu ve anlamı "orada-var-olan" demekti. Böylece insani varoluşun mekânsallığını,[7] ama öncelikle de zamansallığını imlemiş oluyordu: "Dasein'ın egzistansiyalitesinin asli ontolojik temeli *zamansallıktır*"

---

[2] Kitap dilimize 1975 yılında Ali Seden tarafından *İbret* başlığıyla kazandırılmıştır. *İbret* ya da *Babbitt*, Harry Sinclair Lewis'e (1885-1951) 1930'da Nobel Edebiyat Ödülü'nü ve bu ödülü alan ilk Amerikalı yazar unvanını kazandırır.

[3] İngilizcesi şöyle: "Who do you think I ran into the other evening at the De Luxe Restaurant? Why, old Freddy Durkee, that used to be a dead-or-alive shipping clerk in my old place (…)"

[4] Baran'ın bu tezi, H. Markiewicz tarafından daha da güçlendirilmiştir. Markiewicz, Gombrowicz'in 1935 yılından, araştırmacıların dikkatinden kaçmış, *Uszy* (Kulaklar) adlı bir öyküsünü bulur. Bu öyküde, Babbitt'in yaşlı Freddy Durkee ile De Luxe Restoran'da karşılaşması yeniden yorumlanmaktadır. Bkz. Henryk Markiewicz (2004). "Do genezy *Ferdydurke*", *Teksty Drugie*, 6: 232-233. Gombrowicz'in söz konusu bu kısa metni, anılan yayında, Markiewicz'in giriş yazısının ardından verilmiştir.

[5] Bunun bir "türeti" olduğundan eminim, ama Heidegger'deki "yeniliğinden" aynı derecede emin değilim, çünkü Husserl de "burada-varolan" kavramını kullanıyor (İngilizcesini bulabildim: "being there"). Heidegger, Husserl'in öğrencisidir ve *Varlık ve Zaman*'da onun fenomenolojisini varlıkbilime taşır.

[6] Yani varlığın bilincinde olan.

[7] "(…) bir "özne" (yani Dasein), asli anlamda mekânsaldır çünkü" (Heidegger, 2006: 117).

(Heidegger, 2006: 249). Ancak bu zamansallık örneğin masanın ya da sandalyenin zamansallığından farklıdır. Gerçekleşmiş nesneler olarak onlar zamana karşı kayıtsızken, özne kendisini zaman içinde var eder: "Dasein'da hep *noksan* bir şeyler vardır, ki onlar, onun kendi varlık imkânı bakımından henüz "gerçekleşmemiş" olduğu şeylerdir (…)" (Heidegger, 2006: 251) Bu önemli, çünkü "Heidegger'in hangi yöne doğru gittiğini anlıyorsunuz. İnsan kendisini gerçekten insan yapar düşüncesi yönünde ilerliyor" (Cataluccio ve Illg, 1991: 111).

O zaman "Dasein"a göre "Ferdydurke" ne anlama gelir? Şöyle bir tez yazıyorum: Tıpkı "Dasein" gibi "Ferdydurke" de bir niceliğin tekil adıdır ve açılımı "orada-var-oldurulan" (dışarıdan yaratılan insan) şeklinde yapılabilir. Gombrowicz tanrısızdır;[8] dolayısıyla insanı "orada-var-olduran", dünya dışından bir güç değil ama insanlar-arasında[9] yaratılan Biçim olmaktadır:

> İnsan, "Biçim tarafından yaratıldığı için, yalnızca dışarıdan yaratılmıştır, dahası gerçek değildir, özünden sapmıştır. İnsan olmak hiçbir zaman kendi olmamak demektir". (Gombrowicz, 1998: 8)

Biçim

Peki, Gombrowicz'in insanlar-arasında yaratılan Biçim dediği şeyden neyi anlamak gerekir (ya da neyi anlayabiliriz)?

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inde "başkasının olgusallığı" kavramının açıklanabilmesi için şöyle bir örnek kullanılmıştır: Karanlık bir koridorda bir adam imgesi, her an bir başkasının gelip onu o halde yakalayabileceği düşüncesiyle tedirgin ola ola, anahtar deliğinden bir odanın içini gözetlemektedir (Sartre, 2009: 351-373). O haldeyken yakalanacak olursa utanç duyacaktır, onu o şekilde gören tarafından kınanacaktır. Öyleyse bir şey vardır ki yakalanırsa ona utancı, yakalanmaz ise birini gizlice gözetlemenin hazzını, yakalayacak olana onu kınama hakkını ve nihayet odanın içinde mahrem bir anında gözlenmekte olana da rahatsızlığı getirsin. Bu üç farklı özne tarafından ortaklaşa yaratılması olası bu duruma, insanlar-arasında gene ortaklaşa yaratılmış olup onların *a priori* bir doğru gibi kabul ettikleri, dolayısıyla tamamen onlara ait olmadığı halde onlarda belirli duygular ve birbirlerine karşı davranışların açığa çıkmasını dayatan; örneğin bir parkta oturup da birini uzaktan izlerken görüldüklerinde utanmamaları, ama aynı kişiyi anahtar deliğinden gözetlerken yakalanırlarsa utanmaları gerektiğini

[8] Heidegger de öyle.

[9] Gombrowicz için insanlar-arası, erişebilecek yegâne Tanrı olmaktadır (Gombrowicz, 2015: 265).

öğütleyen, böylece birini gizlice gözetlemeyi de bir haz aracı haline getiren bir içerik (sahtelik) ekli olmalıdır. Özetliyorum: doğrudan doğruya özneden kaynaklanmıyor, beraberce yaratılıyor, ama her bir özneyi ayrı ayrı ve birbirlerine göre dışarıdan belirleyen bir güce dönüşüyor. Ve "gözetleme" edimini duruma göre "sahte" anlamlara bağlıyor (kurgusallık).[10] Bunun ne olduğu sorulduğunda, Gombrowicz, mutlaka Biçim diyecektir.

Özne ve Nesne İlişkisi

Biçimin dışında Gombrowicz'in zihnini özellikle uğraştıran bir konu da özne ve nesne arasındaki ilişkidir. Onu yoran şey, tam olarak, öznenin (Heidegger'in terminolojisini kullanırsam) "hergünkü hep-beraber-olmaklık içinde" *herkes*te eriyor olması da (Heidegger, 2006: 133) değildir, çünkü öznenin burada hâlâ *herkes*te eriyip erimeme arasında özgürce bir seçim yapma şansı varmış gibi gözükmektedir. Gombrowicz'in sorusu, daha ziyade (ve bana öyle geliyor ki) öznelerin "hep-beraber-olmaklık içinde" var olurken özne olma karakterlerini koruyup koruyamayacaklarına ilişkindir. Heidegger'in verdiği örneklere bir soru sorarak konuyu biraz daha anlaşılır kılmaya çalışacağım: Tamam, gazete okurken herkes herkes gibi olur, gene herkes gibi sanat ve edebiyat okunur (Heidegger, 2006: 133-134), ancak öznenin –onun gibi olup herkes içinde eriyen diğer özneler karşında değil de– gazetedeki köşe yazarı, sanatçı ve edebiyatçı[11] ve onların "sahih diktatörlüğü" karşısındaki durumu acaba nedir? (Hegel, Efendi-Köle ilişkisi).

> İnsandaki en derin bölünme, onun kanayan yarası tam olarak şudur: (…) Özne ve nesne ilişkisi, ya da bilinç ve bilincin nesnesi, felsefi düşüncenin çıkış noktasıdır. (…) ben, özümde saf bilincim, özneyim… Eğer başka insanın da bilinç olduğunu kabul edersem, o zaman başka bir bilincin nesnesi haline, yani şey haline gelmiş olurum.[12] Sert düşüncede iki özne var olamaz; biri ötekini dışlar (Gombrowicz, 2017: 381).

Gombrowicz'in Felsefeyle İlişkisi

Gombrowicz, kurgusal yapıtlarının hepsini ağır felsefi içeriklere dayandırmasına, kurgusal olmayan –ve yukarıda bazılarından pasajlar verilen– yazılarında da felsefi tartışmalara girişmesine rağmen, kendisinin filozof olduğu iddiasında değildir. O bir şairdir ve o yüzden soyut düşünceye oldum olası yan bakmıştır (Gombrowicz, 2017: 61). Felsefeyi üstüne vazife

[10] Ve edim, insanın kendisini gerçekleştirmesi olduğuna göre, onu da sahteleştiriyor.
[11] Yani onları *herkes*te birleştirenler.
[12] Niye? Çünkü bilinç hep bilenin dışındadır, bilinenin bilincidir. "Bilinç 'yönelimsel'dir, yani (…) edimlerinin her birinde hep bir şeyin bilincidir" (Husserl, 2003: 14). Harun Tepe'nin giriş yazısından alınmıştır.

saymaz, ona yönelik ilgisini "yalnızca bir konunun çeşitli olanaklarından" yararlanmaya çalışmakla sınırlar. O, bu çatışmada özel "güzellikler" yakalamaya çalışmıştır (Gombrowicz, 1998: 6).

Gombrowicz'in felsefe ile edebiyat ya da soyut ile somut çatışmasında peşine düşüp sonunda yakaladığı "güzelliklerden" bazılarının, tümüyle pratik hayattaki amaçlarına ilişkin olduğunu düşünüyorum. Kuşkusuz çok sayıda istisnası vardır, ancak felsefe dışında kalan tin bilimleri, özelde de edebiyat üzerine yazıp çizen aydınlar için felsefe genelde hep biraz çekinilerek yaklaşılan,[13] üzerine söz söylenmesi zor bir alan olagelmiştir. İlk öykülerinin aldığı olumsuz eleştirilerle hayal kırıklığına uğramış Gombrowicz, *Ferdydurke* gibi felsefi düşünceyle bağları çok belirgin bir romanla eleştirmenlerin karşısına yeniden çıkarken, kitabına bir dokunulmazlık kazandırmayı hedeflemiş olabilir (siyaset).

Diğer yandan felsefenin, ihmal ettiği ya da boş bıraktığı demeyeceğim[14] ama soyutlarken "sertliğini" giderdiği alanların, sanatına "teçhizat" sağladığı açıktır. Örneğin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına doğru geri çekilelim: Filozof, öznelerin (Gombrowicz'in insanlar-arası dediği, Sartre'ın ise özneler-arası diyeceği) kamusal alanda birlikte varoluşlarına değinir, fakat öznelerin birbirlerini bu alanda bilişlerini karşıtlık ya da mücadele değil de, sonunda bir "ontolojik dayanışma" imgesiyle birleştirir (Sartre 2009: 336). *Ferdydurke*'de ise hareket, "birlikte-varlık"ın bir ögesinin diğerine saldırısıyla, yani bir kapışmayla başlar. Profesör Pimko, doğrusu özgün değildir, her öğretmen gibi bir öğretmendir, ama özgürdür: "Öğretmenlerden bir öğretmen" olmayı, insanlar-arasında yaratılmış öğretmen biçiminden alıntı yaparak var olmayı ve onu bu biçim içinde pekiştirecek öğrencileri özgürce seçmiştir. Demek ki (okuyucunun bilincine göre) özne rolündedir. Pimko, bilgide eksikleri olan biri olarak "bildiği" otuz yaşındaki yazarımızı, o kendi kendisini otuz yaşında ve bir yazar olarak bilirken, kolundan tuttuğu gibi ("olmuş olan"dan) okula (kendi tasarına göre "olmayacak olana") geri götürür.[15] Öyleyse başkahraman-anlatıcımız, yani diğer özne, ilk anda

[13] Benim için de öyle, o yüzden her bir cümlemi iyice ölçüp tartarak yazmaya çalışıyorum.

[14] Çünkü konuya bunu iddia edebilecek denli hâkim değilim (ahlâk, sorumluluk).

[15] Karışık gelebileceğini biliyorum ve daha da karıştırmak pahasına bunu nasıl anladığımı belirtmek istiyorum: "Olmuş olan", özneyi kavrayabileceğimiz biricik an olan "şimdiki zamanda" elbette "yoktur", fakat o an için başka bir yokluğa, yani öznenin "olacak olabileceği"ne bir yön belirlemesi açısından "hiçlik" de değildir. Kitaplar okudum, şu an kitaplar yok, ama bende devam eden bir varlıkları var ve dolayısıyla gelecekte onları anlatabilirim. Eylemim beni var ettiğine göre, "okuduklarını anlatan bir insan" olarak gerçekleşebilirim. Öyleyse Pimko'nun başkahraman-anlatıcıya yaptığı şey, özünde "olmuş olanın" ve onun ışığında "olabilecek olanın" (hattâ mantıken "olması gerekenin") hiçleştirilmesidir. Heidegger bu yüzden, "zamansallığı" açısından "Dasein"ı üç zaman *ekstaz*ının bütünü olarak da tanımlar. Bkz. A. Soysal, http://www.dusunuyorumdergisi.com/birlikte-ve-baska-2/

Pimko'nun bilincinin nesnesi olarak belirmektedir. Bu halden kurtulması, Pimko'yu artık öğretmen biçimi içinde kalamayacağı bir durumun içinde "bilinir" kılmasıyla mümkün olacaktır. Pimko'nun gecenin geç bir saatinde kolejli kızın odasında basılmasını[16] örgütleyerek, özneliğini geri kazanır. Fakat uzun süreli olarak değil… "Başkası" hem varoluşu hem de kendini bilişi için gerekli olduğuna göre (Sartre, 1999: 46), bağlantısız kalamaz (varoluşçuluk), ama bu aynı zamanda özgürlüğün olmaması demektir (varoluşçuluk eleştirisi):[17]

"(...) varoluş, huzur, bağlantısız ilişki değildir, ama kasılmış olandır – ve de (her ne anlamda olursa olsun) özgürlük değil, ama gerilimdir" (Nirenberg, 1998).[18]

Böylece, Gombrowicz'in varoluşçuluğa, özellikle de Sartre'a yönelik eleştirilerini sıralayabileceğim bir kapı aralamış oldum.

Gombrowicz'in Varoluşçulukla İlişkisi

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te insanın *"ne değilse o olmak ve ne ise o olmamak kipindeki varlık"* şeklinde bir tanımını yapar (Sartre, 2009: 335).[19] Bunu okuduğunda Gombrowicz, *Ferdydurke*'deki kendi insan kavrayışıyla bu düşünce arasında büyük bir benzerlik olduğunu hayretle görmüştür. Bu, tam da onun "biçimce deforme edilen insanı" değil midir? (Cataluccio ve Illg, 1991: 31) Düşüncedeki bu yakınlıklarını özellikle *Günlük*'te birkaç yerde yazmıştır, üstelik dostları da bu benzerliğin altını çizen yazılar yazmaktadırlar ki işte bundan pek hoşnut değildir; hiç kimseye benzetilmek istemez, hele de Doğu Avrupa'dan bir yazarın yüksek Batı Avrupa düşüncesinin en ışıltılı yazarıyla benzer şeyleri yazmasıyla övünülmesi gibi bir durumu, aşağılanma ve daha aşağı olunduğunun kabulü sayar (Gombrowicz, 2015: 129). Bütün edebiyatının Biçim sorunu çevresinde geliştiğine dikkat çekerek, kendisini yapısalcı olarak tanımlamakta (Cataluccio ve Illg, 1991: 145) ve "biçim bağlamında çok daha arı" olduğu için de Husserl'in fenomenolojisini varoluşçuluğa yeğlemektedir (Gombrowicz, 2017: 114).[20] Onun kavrayışında Husserl, felsefede devrim yapan[21] büyük bir düşünürdür; ne

[16] Sartre'ın "röntgencisini" yakalatır. Ancak Gombrowicz'in "röntgencisinin" duyduğu utanç, yakalandığı için değil de, "yakalanan bir öğretmen olduğu" içindir. Onu "öğretmenliği" kınar, aşağılar ve bırakır.

[17] "Çünkü bir surattan başka bir surata kaçmaktan başka bir kaçış yoktur, bir insan karşısında ise ancak başka bir insanın sarılışlarına sığınılabilinir. Popodan ise genel olarak kaçış yoktur" (Gombrowicz, 1992: 254).

[18] Gombrowicz'in Juan Carlos Gomez'e yazdığı 25 Kasım 1964 tarihli mektuptan.

[19] Bu, bir akıl yürütme içinde birden çok kez yinelenen bir kavramdır. Yalnızca ilk belirdiği sayfayı veriyorum.

[20] Elbette burada sanat alanında bir seçme söz konusu.

[21] Fenomenolojik indirgeme yönteminden söz ediyor.

var ki "klasik anlamda arı, mükemmel şekilde soyut bir felsefe" yaratayım derken, bilmeden, "barbarların saldırılarına kapı açmış" ve varoluşçular felsefeye tam da o kapıdan girmişlerdir[22] (Cataluccio ve Illg, 1991: 140). Ama nereye çıkmak için? "(…) en kötü üsluplardan birine (…), anlaşılması zor bir kesinlik, soyut bir somutluk, öznel bir nesnellik, dikişlerini koparan boş bir konuşmaya (…)" (Gombrowicz, 2017: 114).

Gombrowicz, varoluşçuluğa yönelik bu türden eleştirilerini onunla "uyuşamama durumunun" (Gombrowicz, 2017: 103) gerekçeleri olarak sıralar, fakat bu gene varoluşçulukla arasında bir bağın mevcudiyetini, örneğin "onunla uyuşmaya çalışmış olduğunu" ima eder ki sonunda bu en küçük bağı dahi koparıp atacaktır:[23]

> Filozofların kuramsal ve yöntemsel varoluşçuluklarına karşı çıkıyorum; çünkü bunun üstüne kurulan bir dünya, benim yaşamıma ters düşüyor, yaşamıma uymuyor. Benim için varoluşçular sahtekâr insanlar (…) onları bu doktrine götüren düşünsel ya da içgüdüsel yola karşı herhangi bir kuşkum yok. Varoluş olarak ortaya çıkan sonuç bağlamında onu reddediyorum (…) reddettiğim anda, soluk alabileceğim sıradan, somut dünyaya, yaşama dönüyorum (Gombrowicz, 2015: 258).

Gombrowicz'in Sartre'a Yönelik Eleştirileri

Gombrowicz'in Sartre'ı hedef alan eleştirilerini özetlemeye geçmeden önce, Polonyalı yazarın, ona olan "onca hayranlığına" karşın, Sartre'ın bütün yapıtlarını okumamış, *Varlık ve Hiçlik*'te ise seçici bir okuma yapmış olduğunu belirtmek gerekir (Gombrowicz, 2017: 239). Dolayısıyla Sartre'ın bütün bir akıl yürütmesi içinde gözünden kaçmış unsurlar olabilir. Bunu, Sartre'a karşı bazı eleştirilerinde haksızlık yapmış olabileceğinin de hesaba katılması için yazıyorum. Fakat bu bir olasılık;[24] kesin olan şu ki yarım bir okumada bile okuduklarının yarısı, Gombrowicz'in "en içten, yaşamsal" deneyimleriyle uyumsuzdur (Gombrowicz, 2017: 239). Öyleyse onlardan başlamak doğru olur, çünkü en güvenilecek (Sartre'dan daha fazla güvenilebilecek) Gombrowicz, o deneyimlerdedir.

"Ne bedeni ne de acıyı anlamıştır" (Nirenberg, 1998). Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'i yazarken genç bir adamdı ve olasıdır ki –felsefe kitapları okurken

[22] Heidegger de yapıtının hemen ilk sayfalarında bunu yazıyor: "Aşağıdaki incelemeler, temelini E. Husserl'in attığı zemin üzerinde mümkün olabilmiştir (Heidegger, 2006: 39).

[23] Üstelik bu kopuşu, varoluşçuluğun "çağı takdim eden" iki düşünceden biri olduğunu bildiği halde gerçekleştirir. Diğer düşünce, Marksizmdir (Gombrowicz, 2017: 61).

[24] Çünkü Gombrowicz, okuyucusunu kışkırtmayı seven bir yazardır; bazı şeyleri sırf doğru olduğu için değil, ama kışkırtmak amacıyla da yazmış olabilir. *Gombrowicz Filozof*'ta Sartre'dan epeyce şey okuduğunun işaretleri var (Cataluccio ve Illg, 1991: 105-106).

gözlerinin ağrıması ya da parmağındaki bir yaranın sayfaları çevirirken kendini duyurmasından daha– büyük bir fiziksel acıyla henüz karşılaşmamıştı. Beden ve acı üzerine yaptığı çıkarımlar, o an için büyük olasılıkla, salt gözlemlerine dayalı bazı varsayımlarıydı. Acıyı "bilincin *oradaki-varlığı*"nın, onun "dünyaya bağlanışı"nın kanıtlarından biri olarak kullanırken (Sartre 2009: 436) doktrinci sakinliği, bundan ötürü olabilir. Astım hastası Gombrowicz'in ise fiziksel acıyla çok genç yaşlarından itibaren kesintisiz ve dolaysız bir ilişkisi olmuştu. Böyle bir insana dünya, bilincin kayıtsız kaldığı imkânlar olan "acı ve haz imkânlarıyla" açılmıştır. O yüzden, Sartre'ın onca önemli saydığı bilincin, "acının ya da tatlının bilinci olmadığı sürece" anlamsız olduğunu yazar: "Bilinçli bir varlık, varlık değildir – duyarlılığım onu kayda geçirmediği sürece (…) O halde bilinç ancak duyarlılığın bilinci olmalıdır, varlığın doğrudan bilinci değil" (Gombrowicz, 2017: 258).

Gene bedene ve acıya bağlı kalınarak; Sartre'ın insanın yazgısı olarak açığa çıkardığı özgürlüğün de sınırları olan, şartlı bir özgürlük olduğu ileri sürülebilir. Örneğin sakatlığın acısını çeken bir insanın, sakat olmamayı seçmek özgürlüğü yoktur (durum), o yalnızca sakatlığını oluşturduğu tarzı seçmekte özgürdür (Sartre, 2009: 431). Gombrowicz, aynı sınırlılığı başka bir örnek üzerinden, "eğer doğam gereği ufak tefeksem, kendimi iri yarı biri olarak seçmeye hangi anlamda mutlak özgürüm," sorusunu sorarak göstermeye çalışır. Yanıtı şu olur:

> [Sartre'da] "*Seçim olgunun değil, fakat değerlerin seçimidir. Boyumu keyfimce seçemem, fakat kısa boyumu bir avantaj ya da eksiklik sayıp saymamak bana bağlıdır*" (Cataluccio ve Illg, 1991: 106).

Özne-nesne ilişkisi. Yukarıda Gombrowicz'in kendisinin de belirttiği şekilde, felsefenin en temel sorularından biri olan özne-nesne ilişkisini Sartre ayarında bir filozofun irdelememiş olması düşünülemez. Özneler arasındaki bağlantıyı görmüş ve niteliğini yazmıştır:

> (…) başkası benim kendisi için özne değil nesne olduğum kişidir (Sartre 2009: 315-316) (…) başkası için ben, onulmaz bir biçimde ne isem oyum ve özgürlüğüm bile varlığımın verili bir karakteridir. (Sartre 2009: 468)

Ve özneler-arası alanı da, Heidegger'den farklı ama Gombrowicz'e yakın gelebilecek şekilde, bir çatışma alanı olarak tanımlar[25]: "Çatışma, başkası-için-varlığın kökensel anlamıdır (Sartre 2009: 470). Çünkü "başkasının nesnelleştirilmesi benim başkası için nesnelliğimin yok edicisidir". Öyley-

[25] Buna yukarıda da değindim.

se "ben, varlığımın bizatihi kökünde başkasını nesneleştirme ya da tâbi kılma projesiyim" (Sartre 2009: 469).

Eğer "varoluşun huzur, bağlantısız ilişki biçimi olmadığı" yönündeki eleştiri, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki çıkarımlarına değil de, doğrudan doğruya ona –başkasının deforme edici bakışından kaçarak bir inzivaya, içinde kendini güvende hissedebileceği (örneğin "varoluşsal psikanaliz" gibi) bir alana çekilmesine– yönelik ise, bunun açıkça hedef gösterilerek yazılmış bir versiyonu da bulunmaktadır:

> Henüz Varlık ve Hiçlik'in yazarı olmayan bu genç kendisini insan – insan olmayandan oluşan bir sıkışıklığın ve baskının içinde bularak, ruhunun bütün gücüyle, yalnızlığı çağırmaya başladı. İşte böylece (…) kendine kaçtı. Kendi bilincinin biricikliğine, kendi varlığının somutluğuna (…) Kendi beninin ardından kapıyı kapatıp." (Gombrowicz, 2017: 178-179)[26]

Daha önce birkaç yerde yazdığım ve burada kendimi yinelemek istemediğim için, uzun uzun anlatmayacağım: Yukarıdaki alıntıda çizilen portrenin Sartre'ın kaleminden çıkmış bir anlatımını okumak isteyenlere, *Bulantı*'nın[27] 134. ve 135. sayfalarına göz atmalarını salık veririm. Orada, kendisini özneler-arası alandan kaçırarak, karanlık, kapısı sıkı sıkıya örtük bir odada gerçekleştiren genç bir adam imgesi bulacaklar.

Üslup sorunu. Özne-Sartre'ın özgürlüğü. Sartre, orada, tüm insanlığın üzerinde bir yere konumlandığı inzivasında, insanları gönlünce gözlemlemekte ve çözümlemekte özgür bir filozof; haklarında yargılar veren, nerede durup nerede durmamaları gerektiğini öğreten bir ahlâkçı; Pimko gibi bir öğretmen, insanlara özgürlüğü vaaz eden bir vaazcı (o meşum Mesih) olarak özgürce ve kendi tasarısına uygun olarak gerçekleşirken; kurbanlar, çilekeşler, esirler, burnuna kadar hastalığa gömülmüşler, bağımlılar, arzular, her daim koşuşturanlar, angaryaya maruz kalanlar, korku içerisinde olanlar, kovalananlar, sindirilenler… sabahın erken saatlerinden akşamın geç saatlerine kadar en iğrenç esareti deneyimler… (Gombrowicz, 2017: 257-258) O yüzden [tanrısız] "Sartre'ın karşıtı –der Gombrowicz– rahip değildir. O bir değirmenci, eczacı, eczacının çocuğu, marangozun karısıdır, onlar orta düzey vatandaşlardır, biçimlenmemiş, değersiz (…) bir düzeye aittirler. İşte Sartre kendi karşıtını "tam Sartre olmayan" diye adlandırılabilecek bu düzeyde bulur". Çünkü:

"En önemli, en şiddetli, en iyileşmez anlaşmazlık iki asal mücadelemizle içimizde sürdürülendir: Birincisi biçim, şekil, belirleme arzusu, öbürü

[26] Georges Girreferèst-Prést'in Gombrowicz'e anlattıkları.
[27] Sartre, J.-P. (1999). *Bulantı*, Çeviren: Erdoğan Alkan, Oda Yayınları.

biçimin içinde savunan, şekle girmeyi istemeyen duygu. İnsan öyle yapılmış ki, sürekli kendini belirlemek ve sürekli kendini tanımlamaktan kaçınmak zorunda" (Gombrowicz, 2017: 132).

Sonuç

Burada elimden geldiğince bir düzene sokarak sıralamaya çalıştığım eleştirilerine bakarak, Gombrowicz'in varoluşçulara karşı çok düşmanca duygular beslediğinin düşünülmesini istemem. Tam aksine: yeri geldiğinde Heidegger'den varoluşçu sistemin en yaratıcı ve önde gelen yazarı diye söz etmekten çekinmez (Cataluccio ve Illg, 1991: 108) ya da başka bir yerde, en değer verdiği Fransız yazarın Sartre olduğunu haykırır (Gombrowicz, 2017: 132). Gombrowicz'in yaptığı yalnızca, kendi öznesini savunmak için, varoluşçuluğun karşısında başka bir gerçekliği seçmek, o gerçeklik olmak edimidir (Gombrowicz, 2017: 258). Ama diyalektik… "Diyalektik, hareketi yakalamamıza bir ölçüye kadar izin verir – ne ki varoluşçulukta biz kendimiz hareket oluruz" (Cataluccio ve Illg 199l: 132). Öyleyse, kendisini kendi tasarısına göre gerçekleştirmek için attığı bu adımla Gombrowicz, acaba, varoluşçuları dışladığı bir "à la Gombrowicz varoluşçuluk" da kurmuş olmuyor mu? (yazarın öznesi, özgürlük)

Kaynakça

Baran, Bogdan (1984). "Ferdy Durkee", *Znak* 5-6: 744-746.

Cataluccio, Francesco M. ve Illg, Jerzy (1991). *Gombrowicz Filozof,* Krakow: Znak.

Gombrowicz, Witold (1992). *Ferdydurke*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

— (1998). *Pornografi*, Çeviri: Berran Tözen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

— (2015). *Günlük /1953-1958*, çev. Neşe Taluy Yüce, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

— (2017). *Günlük /1959-1969*, çev. Neşe Taluy Yüce, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Heidegger, Martin (2008). *Varlık ve Zaman,* çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi ve Agora Kitaplığı.

Husserl, Edmund (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çeviren ve Giriş: Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat.

Lewis, Sinclair (2003). *Babbitt*, Mineola NY: Dover Publications Inc.

Markiewicz, Henryk (2004). "Do genezy *Ferdydurke*", *Teksty Drugie* 6: 232-233.

Nirenberg, Ricardo (1998). "Gombrowicz, or the Sadness of Form", http://offcourse.org.

Sartre, Jean-Paul (1999). *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları.

— (2009). *Varlık ve Hiçlik / Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki.

Soysal, Ahmet (2003). "Birlikte ve Başka – 2", www.dusunuyorumdergisi.com.

CAMUS'DE ÖLÜM VE İNTİHAR

Hasret Ertürk

Tarih öncesinden günümüze kadar insanın ölümle mücadelesi ve ölüm karşısındaki tavrı varlığını her zaman korumuştur. İnsan İlkçağ'da karşılaştığı yırtıcı hayvanlara karşı tedbir alırken, sanat eserlerini bundan binlerce yıl önce icra ederken, dua ederken… ve daha bunun gibi yaptığı bir çok eylem insanın; ölüm karşısındaki duruşunun resmidir. Bütün bu eylemler bir yapbozun parçaları gibi birleştirildiğinde türün devamlılığı görülmektedir. İlkçağ'dan günümüze felsefenin başat konuları arasında ölüm vardır. Pek çok filozof ölüm konusuyla ilgilenmiştir. Platon'a göre ölüm bedenin varlığı için geçerlidir ve ruhun varlığı içim ölüm söz konusu değildir. Heidegger için ise ölüm yaratılışla gelen; insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Çağdaş Batı felsefesi içerisinde görülen Albert Camus'nün felsefesinde ise 'ölüm', üzerine düşünülmesi gereken yegâne konulardan birisidir.

Albert Camus I. Dünya Savaşı'nda ailesini kaybetmiş ve II. Dünya Savaşı'na tanık olmuştur. Bu zor dönemlerde Camus içinde bulunduğu durumu, insanların ruh halini eserlerine yansıtmıştır. Camus'nün felsefesinde ölüm, saçma ve intihar kavramları birbiriyle bağlantılıdır. Bu bağlantının temelinde kişinin dünya karşısında yabancılaşmasını bulmaktayız. Yabancılaşma kavramının Camus'nün felsefesinde önemli bir yeri vardır. Yabancı kavramı ilk anlamıyla canlı veya cansız olan her şey karşısında bilginin yoksunluğudur. Yabancılaşmada ise durum daha farklıdır. Yabancılaşan

kişi; şey karşısında bilgi sahibidir. Kişi, bilgi sahibi olmadığının bilgisine sahiptir. Bu noktada söylemek istediğimiz kişinin karşısında duran canlı ya da cansız olan herhangi bir varlığın farkında olması fakat farkında olduğu şeyin özüne hiçbir zaman ulaşamayacak olmanın bilincinde olmasıdır. Bu durum varlığın özünün bilinemeyeceğinin bilincine varmaktır. Kişi ya da organizma başka canlıların zihinlerinin farkına varmaktadır. Bu aynı zamanda kişinin kendi dışındaki insanların, canlıların da farkına varması demektir. Bu bilinç durumuna varmakla kişi başkalarıyla olan ilişkilerinin bağlantısına da dikkat etmeye başlamaktadır. Bu ilişkiler kapsamında sosyal yapılanmalar gelişir ve insanların etik, ahlâk gibi alanları açığa çıkmaya başlar. Birincil bilinç durumunda insan kendi deneyimlemelerinin farkına varırken; ikincil bilinç durumunda insan birçok düşünceyi barındırdığının farkına varmaktadır. Bizim bilinçlilik düzeyimiz algımızın sınırlarını da belirlemektedir. Gerçek olan şudur ki, dış dünya bizim bildiğimizden çok daha fazlasıdır. Hiçbir canlının ya da nesnenin asıl halinden bahsedemeyiz. Dış dünyayı tamamen algılamamız olanaksızdır. Bu olanaksızlık bizi yabancılaşmanın kendisine götürmektedir.

Yabancılaşma kavramı pek çok filozof tarafından ele alınmıştır fakat Marx'tan itibaren içi en fazla doldurulan kavramlardan bir tanesi olmuştur. Marx'ın *1844 El Yazmaları* eserinde ele aldığı yabancılaşma kavramı diğer eserlerinde de temel kavram olarak görülmektedir. Marx kapitalist sistemi eleştirirken aslında sistemin kendisini en iyi şekilde açıklayan filozoftur. Marx'ta yabancılaşma işçi sınıfı ve bu sınıfın emeği üzerinde temellendirilen bir kavramdır. İnsan kendisine; kendi doğasına ve emeğine yabancılaşmaktadır.

Marx'ın yabancılaşma düşüncesinin en çarpıcı örneğini Charlie Chaplin'in *Modern Zamanlar* isimli filminde görmekteyiz. Filmin giriş sahnesinde işçilerin fabrikaya girişi sürüden farksızdır. Filmin başrol karakteri Şarlo fabrikadaki bu işçilerden birisidir. Şarlo'nun fabrikadaki işi cıvata sıkmaktır. Bir robota dönüşen ve cıvata sıkmaktan dengesi bozulan Şarlo'nun bir dişlinin parçasına dönüştüğü film boyunca net bir şekilde görünmektedir. Fiziksel ve zihinsel anlamda dengesi bozulan Şarlo sadece emeğine değil sonunda kendisine de yabancılaşmıştır. Marx yabancılaşmayı üretim ilişkileri olarak ele alırken; Camus yabancılaşmayı bireyin anlamsızlığı temelinde ele almaktadır.

Kişi aklıyla Dünya'yı açıklamak isterken dünyanın sessizliği karşısında kendisini boşlukta bulur. Bu boşluğun sebebi dünyanın insanı aşan bir yanının olmasıdır. Dünyanın karşısında sadece kendi sesini duyan kişi, dünyaya yabancıdır. Kişinin yabancılığı sadece dünya karşısında değildir; anlamlandıramadığı dünyanın karşısında zamanla topluma ve kendisine de

yabancılaşır. Camus'nün *Yabancı* adlı kitabındaki Meursault karakteri, kişinin yabancılaşmasının etkileyici örneklerinden birisidir.

> Bir gün gardiyan bana 'Beş aydır buradasın,' deyince sözüne inandım, ama bunu aklım almadı. Benim için sanki bu, hücremde yuvarlanıp giden aynı gündü ve ben aynı işi yapıp duruyordum. O gün gardiyan gittikten sonra yemek kabımda yüzümü seyrettim. Bana öyle geldi ki, gülümsemeye çalıştığım halde, görüntüm ciddi duruyordu. Kabı oynattım. Yeniden gülümsedim, ama görüntüm hep o aynı ciddi, o aynı üzgün halini bırakmadı. Gün sona eriyordu. Vakit, cezaevinin bütün katlarından, akşam gürültülerin büyük bir sessizlik alayı halinde yükseldiği, sözünü etmek istemediğim o adsız saatti. Tepe penceresine yaklaştım, günün son ışığında bir kez daha görüntüme baktım. Gene ciddiydi. Bunda şaşılacak ne vardı! O anda ben de öyleydim. Ama, aynı zamanda, aylardır ilk kez kendi sesimi açık açık duydum. Bu ses ne zamandır kulaklarımda çınlayan sese benziyordu. O vakit anladım ki, bütün bu zaman içinde, kendi kendimle konuşmuşum. (Camus, 1998:75)

Dünya ile anlamlı bir iletişimin olmayacağının anlaşılmasıyla oluşan yabancılaşma durumu; yaşamın kendisine dair soruları da beraberinde getirmektedir. Bu durumda Camus'nün felsefesinde insanın yaşamaya devam edip etmemesine dair bir problem ortaya çıkmaktadır. Her şeyin anlamsız ve değersiz göründüğü noktada aynı şekilde insan yaşamının kendisi de değerini yitirecektir. Camus'nün düşüncesinde; yaşam sırf yaşam olduğu için değerlidir. Anlam ya da anlamsızlık dünyanın kendisinde olan bir şey değildir; tamamen insan üretimidir. Camus'nün düşüncesinde insanın anlamsızlık karşısında iki tercihi olduğunu görmekteyiz: intihar ve başkaldırı.

"Gerçekten önemli olan tek bir felsefe sorunu vardır, intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir." (Camus, 1974:10).

Camus'nün *Sisyphos Söyleni* adlı kitabında başkaldırının etkileyici bir örneğini görmekteyiz. Sisifos Yunan mitolojisinde ünlü bir kraldır ve yaptıklarından dolayı tanrılar tarafından cezalandırılır. Tanrıların Sisifos'a verdiği ceza; bir kayayı bir dağın tepesine yuvarlayarak çıkarmasıdır. Fakat Sisifos kayayı her tepeye çıkarışında kaya tekrar aşağı düşecektir. Kaya aşağı düşse de Sisifos inatla kayayı yukarı çıkarmaya devam eder. Anlar ki varolma nedeni sonu gelmeyecek olan bu çabasıdır. Burada Camus bize başkaldırının kendisini anlatmaktadır. İnsan başkaldırmalıdır çünkü intihar anlamsız olanı ortadan kaldırmayacaktır.

Kişiyi intihar düşüncesine götüren anlamsızlık duygusu hayatın herhangi bir ânında ortaya çıkmaktadır. Bu durum zamanı ilk defa fark etmek gi-

bidir. Zaman süreklidir, değişmez. Zamanın içinde değişen tek şey ölümlü olan insandır. İnsan zamanı hiçbir şekilde durduramaz. Bu noktada zaman, insanın göremediği ama savaştığı düşman haline gelmektedir.

İntihar kişinin kendi kararıyla yaşamını sonlandırmasıdır. Camus kişinin intihar etmesini ve başkasını öldürmesini birbirinden ayırmamış ve hayatı boyunca da bu durumu olumlamamıştır.

Sürekli geleceğe dair plan yapan insan bir gün bütün planlarının yarım kalacağını fark eder. Bu farkediş kişinin varoluşunun bilincinde olmasıdır. İnsanın ölümle karşılaşması kaçınılmazdır. Kişiye sıkıntı veren ölümün kendisi değildir; sıkıntı ölüm düşüncesidir. Bu düşüncenin kendisinde ise ölümün bilincine varma durumunun olduğunu görmekteyiz. Biz ölümü sadece başkalarının ölümüyle bilebiliriz, bunun dışında ölümü bilme imkânımız yoktur.

Camus'nün deyimiyle intihar etmek yaşamın bizi aştığını söylemektir. Oysa Camus bize, ölümün kendisinde yaşamın değerinin saklı olduğunu söylemektedir. Camus intiharı sosyolojik ya da psikolojik açıdan ele almamıştır. Camus için intihar bireyseldir. Kişi yaşamın yaşamaya değmeyeceği sonucuna varıp intihara kalkışabilir. Aynı şekilde hayatı anlamlı bulan kişide intihara karar verebilir. Camus'ye göre intiharın çok sıradan bir sebebi olacağı gibi çok derin bir sebebi de olabilir. Camus açısından anlamsızlığı öldürmenin yolu, hiçbir zaman kişinin kendisini öldürmesinden geçmez. İntihar eden kişi için anlamsızlık varlığını yitirmiş olsa bile insan türü için varlığını devam ettirecektir. Ona göre başkaldırı için hayata 'evet' demek şarttır. Camus ölümü bizimle beraber doğan bir olgu olarak ele almaktadır ve düşüncelerine bakıldığında ölüm; yaşamı açıklamak için bir basamaktır.

Anlamın temeline absürt'ü (saçmayı) yerleştiren Camus absürt ve intihar kavramlarını birbiriyle bağlantılı olarak ele almıştır. Camus'de akıl, anlam bulmada tek önemli araç değildir. Anlamı bulmada önemli olan kişinin varoluşunun farkına varmasıdır. Herhangi bir şeyin açıklaması olduğu zaman akılla açıklanabilir, akılla anlaşılabilir, ama anlamaya ilişkin her şey aklın süzgecinden geçmez. Dolayısıyla burada anlamsızlık durumu kaçınılmazdır. Camus'nün anlatmak istediği şeye örnek verecek olursak, Newton'ın evrensel kütle çekim kanununa göre, maddesi ne olursa olsun iki obje birbirine çekim kuvveti uygulamaktadır. Bu kanun sayesinde gezegenlerin, uyduların… vb. hareketlerini açıklamaktayız. Bu kanun için formül de gösterilmektedir. (F=G. x.) fakat biz bunu deneyimleyemeyiz. Yani evrensel çekim kanununun örneklerini gösterebiliriz; ama kendi bilincimizde kanuna yaklaşamayız. Camus'ye göre ezber olarak gösterilen kısım öğrenilebilir; ama öğrendiğim şey bizde bir anlam yaratmamaktadır. Bu anlamda akıl her şeyin temeli sayılmamalıdır. Evren sadece matema-

tikle örülmüş değildir; aslında evren insanın kendi bilinciyle örülmüştür. Burada Camus akıldan vazgeçmeyi savunmamaktadır. Vardığı sonuç aklın her şeye ilaç olabileceği düşüncesine bir itirazdır.

Camus *Başkaldıran İnsan*'ı yazdığında başkaldırıyı tarihsel başkaldırı ve metafizik başkaldırı olarak ikiye ayırmaktadır. Camus tarihsel başkaldırılara baktığında bu başkaldırıları yöneten şeyin akıl olduğunu söylemektedir. Akılla temellendirilen cinayetleri anlamlı bulmayı reddeder. Darwin'in doğal seçilim teorisinde belirli bir türde dış çevreye uyum sağlayan organizma genlerini gelecek kuşaklara aktarabilir fakat çevreye ve yeni koşullara uyum sağlayamayan organizma yaşamayı devam ettiremez. Darwin'in bu teorisini Herbert Spencer insanlara uygulamıştır. Akılla temellendirilen bu insanlık dışı teorinin ismi Sosyal Darwinizm'dir. Sosyal Darwinizm güçlü olanın hayatta kalması ve zayıf olanın ölmesi düşüncesine dayanır. Sosyal Darwinizme verilebilecek örneklerden birisi Hitler'in doktoru Josef Mengele'nin deneyleridir. Çocukların üstünde basınçlı deneyler yapan ölüm meleği olarak bilinen Mengele Almanları Nazilerin istediği forma sokabilmek için korkunç deneyler yapmıştır. İnsanlık ideali için daha iyi olduğu düşünülerek yapılan katliamların Camus'ye göre hiçbir açıklaması yoktur. İnsanları toplama kamplarına yollayacak ideolojilerin kendisi akılla belirleniyorsa Camus bunun karşısında olduğunu söylemektedir.

Camus başkaldırı fenomenini tarihsel olarak analiz etmektedir. Karşılaştığımız başkaldırıların cinayetler olarak karşımıza çıktığını söylemektedir. Camus başkaldırının tutku içeren ve mantıksal cinayetler olarak karşımıza çıktığını söyler. 20. yüzyılın en karakteristik yanlarından biri mantıksal cinayetleri meşru hale getirmesidir. Burada Camus'nün işaret ettiği şey nihilizmdir. *Başkaldıran İnsan* kitabında Nihilizme karşı çıktığı nokta burasıdır. İroniyle yazılmış bu kitap nihilizmi belli oranda Nietzsche temelinde eleştirmektedir. Öldürmenin gerekçesini kuran herhangi bir felsefi görüşün felsefeyle ilgisi olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada intiharın kendisini tutarlı görmediğimiz zaman; öldürmenin kendisini de haklı çıkaramayız. Eğer başkalarını öldürmeyi kendimizde hak olarak görüyorsak, intihar da etmiyorsak bu durumda bir tutarsızlık var demektir. Dolayısıyla intihar nasıl onun için tutarsız bir eylemse, öldürmekte aynı şekilde tutarsızdır. İntihar ve öldürme eylemlerinden sadece birini kabul edip diğerini reddetmek tutarsızlıktır. Tutarlı olan tek şey ikisine de evet demektir. İntihar etmemek ve öldürmek arasındaki eylemin tutarsızlığı kişinin başkasının hayatını anlamsız bulurken, kendi hayatını anlamlı bulmasından kaynaklanmaktadır. Ölüm insanın sınır durumlarından bir tanesidir. Ölümün farkına varmakla insan kendi varoluşunu yaşam süzgecinden geçirmeye başlamaktadır. Sınır durumlar kavramı Karl Jaspers'in felsefesinin

mihenk taşlarından birisidir. Jaspers insanların hayatlarının, düşüncelerinin durumlara göre değişiklik gösterdiğini söylemektedir. Fakat bazı durumlar vardır ki görünümleri ne kadar değişirse değişsin temelde kendileri asla değişmez. Ölüm, savaş, hastalık gibi insanın yaşadığı bu sınır durumlar insanın kendi varoluşunun farkına varmasıyla onu sarsmaktadır.

Camus *Sisifos Söyleni* adlı eserinde, hiç kimsenin varlığın özünün ne olduğuna dair bir kanıt uğruna ölmediğini söyleyerek Galileo örneğini vermektedir. Galileo dünyanın döndüğünü iddia ettiğinde kilise tarafından ölüm cezasına çarptırılmak istenmiştir. Galileo alacağı cezadan dolayı düşüncelerini saklamak zorunda kalmıştır. Yaşama içgüdüsü dünyanın dönmesinin ötesinde kendisini açığa çıkartmıştır.

Nedir insanı hayattan vazgeçmeye iten sebep? Çölün ortasında açabilen bir çiçeğe rağmen ölümün olmasıdır. Nijerya'nın kuzeydoğusunda Sahra Çölü'nde sarhoş bir Libyalı kamyon sürücüsünün çarpıp ölümüne sebep olduğu Tenere ağacı gibi… İnsanın anlamsızlığa düştüğü andan sonraki süreçte ölümü seçmesi Sartre'cı anlamda bulantı hali geçirmesidir. Bu bulantı hali görünen gerçekle kişinin varlığına yüklediği anlamın uyuşmamasından kaynaklanmaktadır. Sartre'cı anlamda bulantı insanın seçimlerindeki ağırlığı yaşama gerekliliğinden gelmektedir. Sartre'da insanın bilinçli ve bilinçsiz seçimlerinden kaynaklanan bu bulantı hali Camus'de hayatına son vermeye karar veren bir insanın elinde patlayan bir silahtır. İntiharın sebepleri farklıdır:

> Bir gün bana intihar etmiş bir emlak yöneticisinden söz ederken, beş yıl önce kızını yitirdiğini, o zamandan beri çok değiştiğini, bu olayın onu "için için yediğini" söylemişlerdi. Bundan daha uygun bir sözcük bulunamaz (...) Bu başlangıçta, toplumun fazla bir etkisi yoktur. "Kurt, insanın yüreğindedir. Yürekte aramak gerekir onu. (Albert, 1974: 11)

İntiharın temelinde yer alan anlamsızlığın özünde ne vardır? diye soracak olursak alacağımız cevap nihilizmdir. Nihilizm denince akla gelen isim Friedrich Nietzsche'dir. Yaşamın kendisinde ve yaşama dair ögelerde anlam bulamama durumunda kalınan o boşluğa nihilist bir duygu içerisinde kalma olarak bakılabilir. Duygunun kendisi teorik olarak ele alındığında yaşamda anlam yoktur ve hiçbir şeyin de anlamı yoktur deniliyorsa bu nihilist bir görüş olmaktadır. Nihilizm, hayatın anlamsızlığını temel alarak felsefi öğretisini şekillendirmektedir. Nietzsche geleneksel toplumların değerlerinin yok olmaya yüz tuttuğunu ve yeni değerler yaratılması gerektiğini söylemektedir. Çünkü insan Nietzsche'ye göre değerler yaratan bir varlıktır ve değer yaratması onu üstün varlık konumuna getirmektedir. Sadece insanların intiharı değil; insanların değerlerinin intiharı da vardır:

> Bir defasında şöyle demişti şeytan bana: "Tanrının da var kendi cehennemi: insanlara duyduğu sevgi." Ve geçenlerde şöyle dediğini işittim şeytanın: "Tanrı öldü; insanlara duyduğu merhamet yüzünden öldü Tanrı". (Nietzsche, 2011:490)

Nietzsche'ye göre pasif nihilist denilen kişi anlamsızlığı kabul etmekte ve bu kabul edişle birlikte yaşamaya devam etmektedir. Fakat aktif nihilist hiçbir şeyin anlamı yok, o zaman her şey yapılabilir ilkesini ortaya çıkaran insan tipine dönüşmektedir. Nihilistlere göre yaşamın hiçbir noktasında anlam yoksa o zaman Camus için tek tutarlı eylem intiharın kendisidir. Nihilist eğer hiçbir şeyde anlam bulamıyorsa tutarlı tek eylemi kendisini öldürmesidir. Başkasını öldürüyorsa hâlâ bir anlam vardır. Fakat bu Camus'nün parolası değildir. Yaşamın kendisinde barındırdığı bir anlam olmadığını, yaşamın sadece yaşam olması bakımından değerli olduğunu söylemektedir. Camus yaşamın değerli olduğunu vurgulamaktadır.

Nihilizmin temelinde anlamsızlığı yaratan şey nedir? Hayatı anlamsız bulmanın temelinde ölüm vardır. Camus'ye göre ölüm gerçekliği kişilerde anlamsızlık duygusunu yaratan en temel olgu durumudur. Anlamsızlık duygusu, bir bilinç durumuna belirli sürede ulaşmaktadır. Anlamsızlık bilincinin gelişmesi bir süreç gerektirmektedir. Hayatın anlamsız yanı bu noktada ölüme karşın doğumun gerçekleşmesidir. Bir anlamsızlık ve saçmalık görmek yaşamın kendisinde olan bir şey değildir. Anlamsızlık insan bilincinde olan bir durumdur. Kişinin kendisi hayata bir anlam ya da anlamsızlık yüklemektedir. Anlam yoktur aslında, anlamı yükleyen insandır. İnsan bu durumu bilincinde kurgulamaktadır. Hayatta doğum ve ölüm aralığı var. Bu aralığın içerisinde ise her tür canlı ve cansızın bir geçit töreni vardır. Bu geçit törenine bilinçli bir şekilde anlam yüklemek, anlam yüklediğimiz şeyde de bu anlamın barındığını söylemek hatalı bir yorum olacaktır.

Camus'ye göre bir bilinç olgunluğunun ortaya çıkması rastlantısaldır. Anlamsızlık bilinci her gün hayatımızı olağan seyrinde devam ettirirken içine düştüğümüz bir durumdur. Hayatta bir yaşam döngüsü vardır ve bu döngü ölümle son bulacaktır. Bu döngü içerisinde bilinç olgunluğu düşünerek bulunacak bir şey değildir; yaşama ânında bulunacak bir şeydir. Camus'ye göre düşünerek anlamsızlığı yaşayan, absürt'ün bilincine varmış kimse yoktur. Kişinin anlamsızlığı yaşantıda yakalamış olması gerekmektedir. Anlamsızlığın temelinde uyumsuzluğu görmekteyiz. Camus'nün intihara bakışı uyumsuzlukla ilişkilendirilmektedir. Bu uyumsuzluk bizi aklımıza gelen eski bir şarkıda yakalayabilir ya da yürüdüğümüz sokağın köşe başında karşımıza çıkabilir.

Kişi kendisine de yabancıdır. Ben kimim? diye sorduğunda sesini karşılayacak bir ses yoktur. Hayata hayır dediği noktada aynı şekilde hayatı anlamlı da kılabilmektedir. Çünkü anlam nasıl yaratılıyorsa; tersine bir anlam şekli de kurgulanabilmektedir. Yabancılaşma kişinin kendine, topluma, evrene sessiz kalmasıdır. İntiharı temellendiren savın kendisi anlamsızlık üzerinden yükseltilmektedir.

İnsan anlam kurmayı gerçekleştirmeye başladığında sanat, din, bilim gibi alanların deneyimlerine kapılarını açar halde yaşamaya başlar. Bu yaşam arayışının içerisinde onu en fazla tatmin etmesi gereken şey, 20. yüzyılın tabelası olan bilimin ta kendisidir. Bilinç sahibi bir insanla, profesyonel bir bilim insanının hayata bakışı ve hayatın anlamına dokunabileceği kısımlar farklıdır. Doğanın içerisinde kabul ettiğimiz şey aslında bir yazıdan, sembolden ibarettir. Doğada "Hız=Hubble Sabiti x Mesafe" yoktur. Bunu biz yeryüzünde varmış gibi söylemekteyiz fakat formülün kendisi doğada yoktur. Formülü sadece bilinçle üretiriz. Yasalar sadece insanın doğayı anlamlandırmasının bir şeklidir. İnsan yaşama tutunabilmek için anlam arayışında olan bir varlıktır. Bu anlam arayışına insan soru sorarak başlar ve sorduğu sorular karşısında dünya dilsizdir. İnsan bu sessizlik karşısında bir yabancıdan ibarettir.

Camus'ye göre yaşamın kendisinde bir anlam yoksa ölüm de gerçekse o halde hiçbir şeyde yaşamaya değer bir anlam yoktur sonucu tutarsızdır. İnsan varlığının, yaşamın bilincine ulaştığı zaman kendini ya da başkasını öldürebilir yargısı temellendirilemez. Anlamı bulamadığını söyleyen insan herhangi bir dünya görüşünün çevresinde bir insanı ya da başka bir insan grubunu yok sayma, ortadan kaldırma hakkına sahip değildir. 'Ben' dediğimiz şeyin bizim kurduğumuz bir şey olduğunu bilmemiz gerekiyor. Ben kimim dediğimiz zaman kendi içimizde ne olmak istediğimiz değil, ne yaptığımıza bakmamız gerekmektedir. İnsan, insanın cehennemidir derken Sartre'ın bize göstermek istediği şey de tam olarak budur:

> Biliyor musunuz, bizim küçük köyde, bir misilleme eylemi sırasında bir Alman subayı ihtiyar bir kadından, iki oğlundan rehin olarak kurşuna dizilecek birini seçmesini nazikçe rica etmişti. Seçmesini, tasarlayabiliyor musunuz bunu? Şunu mu? Hayır, şunu. Ve onun alıp götürüldüğünü görmesini. (Camus, 2014:18,19)

İnsanın anlamlar kurarak yaşamaktan başka bir şansı yoktur. Anlamsızlığı kurarken dahi insan başka bir anlam yaratmaktadır. İnsan bilincini kullanarak hayata 'evet' diyen tek varlıktır; Camus için önemli olan budur. Hayatın kendi içinde bir anlamı yok ise, insan kendi anlamlarını kendisi üretiyorsa, ölüm bu hayattaki tek gerçekse, yaşama sürecimin kendisine evet diyorum

demektir mühim olan. Yaşamın kendisini yadsımak için geçerli hiçbir felsefi görüş yoktur; buna nihilizm de dâhildir. Eğer hiçbir şeyde anlam yoksa ve insan ölüme evet diyorsa buradaki tek tutarlı ve mantıksal olan davranış intihar etmektir. Camus anlamsızlık yüzünden başkalarını öldürmeye geçişin kendisini tutarsız gördüğünü söylemektedir:

> Camus'nün tanımladığı insan mutlu olmayı ister, hayatın sonsuz olarak sürmesini arzular, başka insanlarla ve dış dünya ile ilişki kurmaya gayret eder ancak bu isteklerinin varlığın niteliği yüzünden işe yaramadığını görür. Camus'ye göre bu istekler ve beklentiler sadece insan yaşamı ile doyurulamaz. Bu yüzden insanın bilinçli veya bilinçsiz olarak yaşadığı sıkıntı, hayal kırıklığı, yabancılık duygusu ve ölüm korkusu karşısında ne yapması gerektiğini sorgulamayı amaçlar. Camus uyumsuzlukla bu şekilde karşılaşan bir insanın ilk yapması gereken şeyin, yaşadığı durumla bütün açıklığıyla yüzleşmek ve bu durumun gerektirdiği acı çelişkiyi kabul etmek olduğunu ifade eder. Uyumsuzluk hem insanı akıl üstü bilgiden ayırır hem de dünyanın kendinde var olan bilgisini olanaksız kılar. (Ferhat, 2019:78)

Camus'nün insanın kendi bilincine varmasını ve anlam arayışını roman karakterleriyle ele aldığımız zaman çarpıcı örnekler ortaya çıkmaktadır. Bu örneklere baktığımızda insan bilincinin değişen şartlar ve koşullar karşısında nasıl bir anlam sancısı içerisinde olduğunu görebilmekteyiz. Anlam sancısı insanda huzursuzluk, bulantı ve yabancılaşma doğurmaktadır. İnsanın sosyal ve psikolojik bir varlık olması, sonunda insanı "Bu Dünya'da neden varım?", "Yaşamın anlamı nedir?" sorularını sormaya kişiyi zorlamaktadır.

İlk örnek Franz Kafka'nın *Dava* isimli romanıdır. Kahramanımız Joseph K. bir sabah odasına giren iki yabancının kendisini tutuklama amacıyla geldiğini söylemesiyle uyanmaktadır. Gelen yabancıların hiçbir belge ve kimliği bulunmamaktadır. Kendisine hiçbir zaman ne suç işlendiği söylenmemektedir. Roman boyunca herkes onu suçlu kabul etmiştir. Joseph ne suç işlediğini öğrenmek için elinden geleni yapmıştır fakat suçunu hiçbir zaman öğrenemez. Burada Kafka kapana kısılan, korku içindeki bireyi tasvir eder.

İkinci örneğimiz Albert Camus'nün *Yabancı* isimli romanıdır. Kahramanımız Mersault'dur. Camus'nün *Yabancı* adlı bu eseri çarpıcı bir cümleyle başlamaktadır:

> Bugün annem öldü. Belki de dün, bilmiyorum. Bakımevi'nden bir telgraf aldım: Anneniz öldü. Cenazesi yarın kaldırılacak. Saygılar. (Camus, 1998:10)

Mersault'nun hayata olan bu tepkisizliği devam eden cümlelerde de göze çarpmaktadır. Çünkü onun için sevgi, ayrılık ve özlem gibi duygular sadece alışkanlıktan ibarettir. Annesinin ölümü karşısında üzgün bir ruh hali yaşamasını beklediğimiz Meursault'nun cenazedeki sıkılma hali dikkat çekmektedir. Mersault insanın en temel korkusu olan ölüme dahi tepkisizdir. Bir gün sahilde yürürken birini öldürmesi sonucu tutuklanır. Mersault umursamazdır ve tutuklanmayı da önemsememektedir. Mahkemede ise cinayetten çok annesinin cenazesindeki tavrı konuşulmaktadır.

Joseph K. ve Mersault karakterlerinde bilincin, duygu durumunun çok farklı iki boyutunu görmekteyiz. Yansıtılmak istenen toplum baskısıdır. Fakat karakterlerden birisi neler olup bittiğini anlamaya çalışırken, diğeri olan biten her şeye kayıtsızdır. Camus'nün hem hayatı anlamsız bulan hem de yaşamı, sadece yaşam olduğu için sürdürmek isteyen insan figürüne en yakın karakterlerden birisini Fyodor Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza* adlı romanında görmekteyiz. Rodya Romanoviç Raskolnikov hukuk fakültesi eğitimini yarıda bırakmış yoksul bir gençtir. Bir tefeciyi öldürerek hem maddi problemlerini çözmeyi hem de kötü bir insanın yaşamaya devam etmesini engellemeyi düşünmektedir. Kitap boyunca Raskolnikov'un gerçekleştireceği cinayetin sonucuna yönelik boş vermiş hali hem de tedirginliği okuyucuya açık bir şekilde yansıtılmıştır. Cinayetin sonucundan çok, bu cinayete karar verip vermeme Raskolnikov'un aslında kim olduğunu ortaya koyacaktır. Raskolnikov pasif nihilizm ve aktif nihilizm arasında sürüklenmektedir; ve tefeci kadını vahşice öldürür. Davranışları kendisini ele verdiği için baş şüpheli durumuna düşmüştür.

Sonuç

Albert Camus hiçbir zaman çağından bağımsız şekilde yaşamamıştır. Kendisini varoluşçu olarak nitelendirmese bile düşünce yapısı varoluşçuluğa dayanmaktadır. Felsefesinde anlamsızlık temasının altında yaşama sevinci ve yaşama olan bağlılığı saklıdır. Camus'nün başkaldırısı ölüme başkaldırıdır. Ölümün kaçınılmazlığını bilmektedir; buna rağmen anlamı gene yaşamın kendisinde bulmaktadır. Onun için yaşamın sıcaklığı karşısında ölüm soğuk, açıklanamaz ve anlamsızdır. Anlamlı olan ise doğamızın anlam arayışıdır. Biz doğamız gereği anlam üretmekteyiz.

Camus'nün karşısında durduğu şey, anlamı bilimde aramaktır. İnsanlar kendilerine verilen cevapları kabul etmek yerine, tek tek kendileri anlam arayışına girmeli, kendi anlamlarını kendileri bulmalıdır. Anlam Camus'ye göre bir bilgi konusu değildir. Bir taşı havaya attığım zaman neden yere düştüğünü bilim sayesinde, matematikle, sembollerle açıklayabilirim, ama o taşın düşmesinin anlamını sembollerle dile getiremem. Anlam, insanın

ölümlü olmasından kaynaklanarak ortaya koyduğu bir durumu ifade etmektedir. İnsanlar anlamlar üretirken mantıklarıyla yaptıklarını söyledikleri eylemlerin temeline bu anlamları koyamamaktadır. Bir kişinin bir başka kişiden veya bir topluluğun başka bir topluluktan insan olmak bakımından bir üstünlüğü yoktur. Bir insan grubu başka bir insan grubundan üstün değildir. Bu noktada insan olmak nedir? dediğimizde sadece kendisi için acı duymayandır diyebiliriz. Anlam vardır veya yoktur tartışmasının kendisi de saçma ve gereksiz bir tartışmadan ibarettir. Anlam yoksa yaşamak da anlamsız diyerek kişinin kendi hayatına son vermesi de mantıkla bağdaşmamaktadır.

Sartre "İnsan, insanın cehennemidir" derken; aslında, anlam arayışının sonuçsuz kaldığı noktada kendisi gibi düşünmeyen ve inanmayan insanları yok sayan ve bu insanları ortadan kaldırmak isteyenleri bize anlatmaktadır. Sistemin kendisine evrene baktığımız zaman sadece insanın doğasında anlam kurarak hayatına devam etme durumu bulunmaktadır. Canlılar arasında anlama veya anlamsızlığa rağmen hayata onay vermek, hayata 'evet' demek sadece insana özgüdür. Önemli olan ölüme rağmen hayata evet diyebilmektedir. Ölüm bizden önce vardı; bizimle ve bizden sonra da varlığını devam ettirecektir.

İntihar, insanın saçma karşısında kaçış şekli olarak gördüğü bir yanılgıdır. Kaçış kişinin kendi varoluşuna verdiği zarardır. Evet demek bilinçli ve insana ait bir karardır. Hayata anlamı veren evrenin tamamını çözümleyememektir. Dünya galaksideki küçük bir yıldız olsa da, koskoca bir kumsaldaki küçücük bir kum tanesi olsak da, tek bir pirinç tanesi bile teraziyi etkilemektedir. Önemli olan tür olarak insan olmak değil, her şeye rağmen insan kalabilmektir. Albert Camus, "kendimi mi öldürsem yoksa bir fincan kahve mi içsem?" derken aslında cevabın kahve içmek olduğunu bilenlerdendi.

Kaynakça

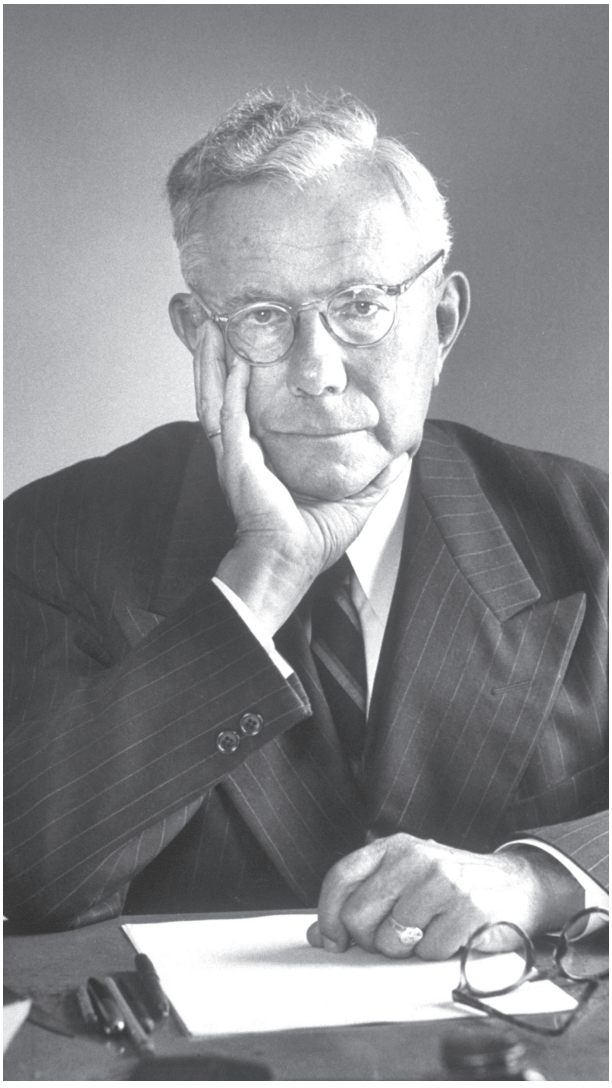
Camus, A. 2014, *Düşüş*, İstanbul: Can Yayınları

Camus, A. 1998, *Yabancı*, İstanbul: Can Yayınları

Camus, A. 1974, *Sisyphos Söyleni*, İstanbul: Adam Yayınları

Gülsün, F. 2019, "Albert Camus Felsefesinde Uyumsuzluk ve İntihar", *Yüksek Lisans Tezi*

Nietzsche, F. 2011, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.



Paul Tillich (1886-1965)

Bütüncül Bir Filozof Olarak Paul Tillich'in Din Felsefesi ve Varoluşçu Tanrı Anlayışı veya Modern Dönemde Ölen Tanrı'yı Aramak

Mustafa Turan*

1. GENEL FELSEFE ANLAYIŞI

Tanrı'yı bilmek sorununu nihai olarak iki farklı açıdan ele almak mümkündür. Tanrı'nın varlığının bilinebilirliği ve Tanrı'nın mahiyetinin bilinebilirliğidir.[1] Tanrı'nın varlığının kanıtlanıp kanıtlanamayacağı veya bilgi konusu olup olamayacağı temel bir problemdir. Bu sebeple bilgi kuramındaki bu güç kaybı birtakım felsefecileri bilgi kavramından tümüyle vazgeçmeye, diğer bir kısmını da rasyonel olan ile rasyonel olmayan ayırımını bütünüyle ortadan kaldıracak "ne olsa gider" anlayışına sürüklemiştir.[2]

Tillich de açıkça söylememesine rağmen kullandığı kavramlara bakarak Tanrı'yı bilme konusunda varlığı ve mahiyeti ayırdığını görürüz. Genelde din ile ilgilenen bilimlerin, özelde ise Tillich'in birincil ve en zor anlaşılan kavramlarının başında Tanrı gelmektedir. Tanrı hakkındaki tasavvurlarımız dine, insana ve dünyaya bakışımızı etkilemektedir. İnandığımız Tanrı'nın tasavvuru var olan Tanrı mı, yoksa bizim göremediğimiz varlığa yüklediğimiz kendi tasavvurlarımız mıdır? Eğer tek Tanrı var ise dünyada bulunan

* Mustafa Turan, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Din Felsefesi.

[1] Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 39.

[2] Mehmet Sait Reçber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı 39 (2004): 39.

dinlerdeki bunca farklı Tanrı tasavvurunun sebepleri nelerdir? Biz de bu bölümde Tillich'in çeşitlendirerek daha karmaşık duruma getirdiği Tanrı için kullandığı farklı kavramları açıklamaya çalışacağız.

2.1. TANRI ANLAYIŞI

Tillich, ontolojik olarak bilincin ve hayatın gerisinde olan iki Tanrı kelimesi kullanmıştır. Bunlar (Kendinde Varlık ve Şartsız) temelde aynıdırlar. Dünyayla ve insanla ilişkili olan mahiyetlerini ayırmıştır. Kendinde varlık doğayla ilişki kurduğunda, temel ve uçurum olarak kullanılmıştır. Şartsız ise, iman eden bireye nihai ilgi olarak görülen mahiyetidir. Bunların hepsine ise insanı merkeze alarak ulaşmıştır. Tanrı'nın doğadaki ilişkisel olan tarafı bile insan üzerinden görünür kılınır. Bunlar tek olan Tanrı'nın madde dünyasıyla olan ilişkisinde daha iyi anlaşılabilmesi için yapılan kavramsallaştırmalardır. Bir yönüyle Paul Tillich, Sistematik Teoloji'si aracılığıyla Pascal'ın ayırdığı "felsefecilerin Tanrısı" ile "İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısı"nı birleştirmeye, yani Atina ile Kudüs'ü barıştırmaya çalışmıştır.

Tillich'in öne sürdüğü şey bir Tanrı adına konuşma değil, Tanrı hakkında konuşmadır. Yani "Kör Allah'a nasıl bakarsa; Allah da köre öyle bakar." atasözümüzün bir açılımıdır. Duyusal ve duygusal algıların, zihinsel bilinçle kavramsal bilinç düzeyine çıkmasından; hayal, akıl ve iradede tâbi tutuldukları işlemin sonuna kadar geçen bütün aşamalar, düşünce olarak tanımlanmaktadır. Buna "zihinsel düşünce" diyebiliriz. İkincisi ise, bizzat aklın kendi başına gerçekleştirdiği düşüncedir. Buna da akılsal düşünce diyebiliriz… Akıl düşünce eylemini, zamanla ya tecrübeden veya tecrübeden elde ettiği bilgilerden, kendinde oluşturduğu bazı ilkelerle gerçekleştirir.[3] Bu yüzden dilin dünyevi özelliğinden dolayı dünyaya ait bir şeydir, Tanrı'ya uygulanamaz. Bir şeye ad vermek onu dünyaya dâhil etmek, yani yaratılmış kategorisine sokar. Bir diğer boyutta ise kavramlar soyutlamadır. Zihin bir şeyi kavradığında onun yerine kavramı geçirir, yani artık nesneyle uğraşmaz. Kavram, nesne değil, bir kavrayışın, anlamlandırmanın adıdır.

Tillich, Tanrı'nın sıfatlarının da tecrübemizden alındığını belirtir. Tanrı'nın bu sıfatları bizzat bizim sahip olduğumuz niteliklerin tecrübesinden çıkarılır. Onlar lafzi anlamında Tanrı'ya uygulanamaz. Eğer lafzi anlamda alınırsa sonsuz saçmalıklara yol açar. Dinin tahrif sebeplerinden biri de bunların yanlış yorumlanmasıdır. Aynı şekilde, böyle niteliklerin sembolik karakteri tutarlı bir şekilde iddia edilmelidir. Aksi halde onun hakkında her konuşma saçma olur.[4]

[3] Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 4. basım, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 159.
[4] Paul Tillich, "Din Dilinin Doğası", çev. Aliye Çınar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11 (2002): 233.

Tillich'e göre Tanrı, evren, insan farklıdır. Tanrı bütünüyle farklı olduğu için kanıtlama gereği bile duymaz. Tanrı aynı zamanda evrenle ilişki kurarken insanla kurduğu ilişkiden farklı bir ilişki içerisindedir. İnsanın Tanrı'yla ilişkisini emredici değil insan merkezli bir ilişki şeklinde ele alır. Bu yüzden Tanrı'nın evren'e ve insan'a müdahale eden yönünü birbirinden ayırır. Yani bir yönüyle "şeyliğin hem Tanrı'dan olumsuzlanması hem de Tanrı'yla olmasının olumsuzlanması"dır.[5] Tillich Tanrı'nın "soyut, mutlak ve aşkınlığını" kabul ederken, aynı zamanda Tanrı'nın "somut, görece ve içkinliğini"[6] kabul eder. Soyut yönü ile ilgili söz söylemenin gereksiz bir çaba olduğunu belirtir. Tanrı'ya içkin veya aşkın demenin onun varlığını kavrama dökerek dünyevileştirdiğini ve sınırlandırdığını belirtir.

Tanrı'nın dünyayla ilişkisine gelince Tillich tekrar sembolik dil kullanır. "Tanrı dünyayı yaratmıştı", "Tanrı oğlunu göndermişti", "Dünyayı kemale erdirecek" dediğimiz tarzdaki, O'nun edimleridir. Bu şekildeki geçici, nedensel ve benzeri ifadelerin hepsinde, Tanrı hakkında sembolik olarak konuşuruz. Örnek olarak bu cümlelerden "Tanrı oğlunu göndermişti" ifadesine göz atalım. Burada "mıştı" sözü ile bir geçicilikle, fanilikle karşı karşıyayız. Ancak Tanrı her faniliğin olmasa bile, bizim fâniliğimizin ötesindedir.[7] Tanrı, nihai olarak derin bir sırdır ve onu her kavrama ve anlama çabamız bütünüyle boşa çıkar. Kavramlarımız olsa olsa onun varlığına dair, lafzen uygulanamayan metaforlar ve sembollerdir.[8]

2.1.1. ONTOLOJİK DELİLE BİR KATKI OLARAK TANRI'NIN VARLIĞI

Tillich'e göre kişisel bir Tanrı, insanı nevrotik bir parçalanmaya sürükleyecektir.[9] Teizmin kişisel Tanrı anlayışı, Tanrıyı diğer varlıkların üstünde mükemmel bir kişilik olarak ortaya koymaktadır ki, Tillich, bu tür bir Tanrı'ya yönelik ateist itirazı haklı bulmaktadır.[10]

Tillich teizmin Tanrı anlayışının aşılması gerektiğini söylemektedir. Bunu "Tanrı'dan öte Tanrı" (*God beyond God*) ifadesi ile açıklamaktadır. Teizmin Tanrı anlayışına karşı ateist-varoluşçu itirazı da sonuna kadar haklı bulmaktadır: "Bir özne olarak Tanrı, beni başka bir özelliği olmayan sıradan bir nesne kılmaktadır. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten biri olarak beni, özne olmaktan mahrum bırakmaktadır. Bu Tanrı, Nietzsche'nin, 'öldürülmesi gerekir', dediği Tanrıdır çünkü mutlak bilgi ile mutlak gücün

[5] Metin Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 79.
[6] *Age.*, 114.
[7] Tillich, "Din Dilinin Doğası": 233.
[8] Alvin Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?*, 2. basım, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 20.
[9] Paul Tillich, *The Protestan Era*, (Chicago: Chicago University Press, 1963), 63.
[10] Paul Tillich, *Systematic Theology*, C. I, (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 245.

nesnesi olmaya kimsenin tahammülü yoktur."[11] Tillich, Tanrı'ya özgürlük problemi çerçevesinde yaklaşmıştır. Görünmeyen ve bir anlaşmaya uymayan Tanrı'yı sorgulamakta ve böyle bir Tanrı'yı Stalin ve Hitler'den daha tehlikeli görmektedir. Böyle yaklaşmasının sebebi Tillich'in ötekine olan yaklaşımıdır. Tillich'in ötekine bakışı Sartre gibi değildir. Sartre ötekinin bakışının insanı kontrol etmeye çalıştığını ve onu nesneye çevirdiğini anlatır. Bu sebeple ötekini cehennem olarak adlandırır ve ilişkisi çatışmalıdır. Tillich'in ötekine bakışı Heidegger'e benzer. Bu bakış mitsein olan bir bakıştır. Yani iki öznenin bakışının diğerini eşyaya dönüştürmediğini savunan bir bakıştır. Bu sebeple Sartre ve Tillich'in Tanrı'ya bakışlarının sebeplerini görmüş olduk.

Tillich, Tanrı'nın varlığına ilişkin delillere de itibar etmemekte, onları sözde deliller olarak adlandırmaktadır.[12] Ona göre bu deliller, gerçek birer delil olmadıkları gibi Tanrı'nın varlığını ispatlamaktan da uzaktırlar. "Tanrı'nın varlığı" sorusu ona göre yarı-küfür, yarı-mitolojiktir.[13] Ancak gene de bu deliller tamamen anlamsız sayılmazlar. Zira onlar insan sonluluğunda içkin olan soruyu ifade etmektedirler. Bu deliller Tanrı sorusunu sormayı mümkün ve hattâ zorunlu kılacak şekilde insanın analizini ortaya koymaktadırlar.[14] Yani Tanrı'nın "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" olarak adlandırılan imajın "düşmüş aklın ifade araçları"[15] ile ifade edilemeyeceğini belirtir. Kendinde varlık tanımlanmamıştır. Bütün niteliklerin ötesinde, bütün tanımlamaların üzerinde ve ötesinde, ayrıca bütün özlerin üstündedir.[16] Kendi düşmüş kavramlarımızı kullandığımız için Tanrı kelimesini kullanırken her zaman tırnak işaretinin kullanılması gerekliliğini savunur.[17]

Ancak bunun ötesine giderek, Tanrı'nın var olduğunu iddia etmek onu inkâr etmekle aynı şeydir: "Tanrı'nın varlığı (*existence*) sorusu, sorulabilir olmadığı gibi cevaplanabilir de değildir. Bu soru, sorulduğu takdirde, kendi doğası varoluşun ötesinde olan bir şey hakkındaki bir soru olacaktır ve cevap –ister olumlu, ister olumsuz olsun– Tanrı'nın doğasının dolaylı olarak inkârı olacaktır. Tanrı var değildir (*God does not exist*). O, öz ve varoluşun ötesinde kendinde varlıktır. Bu sebeple Tanrı'nın var olduğunu (*God exists*) iddia etmek onu inkâr etmektir."[18]

---

[11] Paul Tillich, *The Courage to Be*, (New Haven: Yale University Press, 1969), 185.
[12] Tillich, *Systematic Theology* C. I, 210.
[13] Paul Tillich, *Theology of Culture*, (Londra: Oxford University Press, 1959), 25.
[14] Tillich, *Systematic Theology* C. I, 205-206, 210.
[15] *Age.*, 80.
[16] Oswald Bayer, "Tillich as a Systematic Theologian", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning, (New York: Cambridge University Press, 2009), 26.
[17] Paul Tillich, "The Word of God", *Writings in the Philosophy of Religion Main Works,* cilt 4, (Berlin ve New York: De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987), 405.
[18] Tillich, *Systematic Theology* C. I, 237.

Açıktır ki Tanrı'nın anlamının bu şekilde anlaşılması, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu konusundaki tartışmaları anlamsız kılmaktadır. Nihai bir kaygının nihailiğini tartışmak anlamsızdır. Tanrı düşüncesindeki bu öge bizzat kesindir. Bu ögenin sembolik anlatımı, bütün insanlık tarihi içerisinde sonsuz derece çeşitlilik gösterir. İşte gene burada nihai kaygının sembolize edildiği figürlerden birinin veya ötekinin 'var' olup olamadığını sormak anlamsızdır. Eğer 'var olma' bütün gerçeklik içerisinde bulunabilecek bir şeye delalet ediyorsa, hiçbir ilâhi varlık yoktur. Sorun bu değildir, bilakis sayısız iman sembollerinden, imanın anlamına en uygun olanının hangisi olduğudur.[19]

Tillich'in olmayan bir Tanrı'ya inandığı, ateist olduğu vs. gibi iddialar bize göre gerçeği yansıtmıyor. Bu sorunun ortaya çıkmasının esas sebebi Tillich'i iyi anlayamama, bütüncül okuma yapamama, Tanrı'nın varlığıyla dünyayla ilişkide bulunduğu mahiyetini ayıramamaktan gelmektedir. Onun Tanrı anlayışı Protestan İlke'nin Tanrı'ya uygulanmasıdır. Yani Martin Buber'deki gibi iki sujenin karşılıklı dinamik ilişkide bulunmasıdır. İkisi dinamik olduğu için epistemolojik boyutu arka plandadır, yani eylemseldir. Diğer bir sebebi, bütün kullandığımız kelimelerin bu dünyaya ait olduğu nihai ilgi olan Tanrı'yı kanıtlamanın bizim kavramlarımıza sıkıştırmak ve putlaştırmak olduğunu düşünür. Hattâ kavramlarla bile düşündüğümüz için düşünceden de önce bir önvarsayım olduğu bilinçaltının bile gerisinde olduğunu savunur.

The Shaking of Foundations adlı eserinde "God is nearer to us than we ourselves"[20] (Tanrı bize kendimizden daha yakındır) dediği cümleyi "Tanrı bize şah damarımızdan daha yakındır" diye de okuyabiliriz. Tanrı'yı özne-nesne düzeni altında sınıflandırmanın imkânsızlığını belirtir. Tanrı, sudurcu bir şekilde değil manevi olarak mevcuttur.[21] Tillich "Tanrı'nın bir varlık olmadığını"[22] iddia edişi, O'nun dünyevi olmadığını ifade edişidir.

Tillich'in Tanrı'ya yaklaşımı Karl Jaspers'ın somut varoluşları üç alana bölmesinden etkilenir. Bu alanlar Tanrı-doğa-nesne'dir.[23] Buna göre "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" olan Tanrı hakkında spekülatif düşünce üretilmeyen Tanrı'dır ve gizemlidir. Jaspers'ın ifadesiyle aşkındır. Doğaya müdahale eden Tanrı ise, insanı muhatap aldığı gibi davranamaz. Doğa ise insan üzerinden tanımlanır, çünkü biz onu gördüğümüz için vardır, biz olmazsak değersizdir. Bu yüzden doğayı da insan üzerinden okumaya çalışır,

[19] Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, (New York: Harper & Row, 1947), 46-47.
[20] Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1948), 21.
[21] Tillich, *Systematic Theology*, C. I, 279.
[22] *Age.*, 204.
[23] Tuncay Akgün, "Karl Jaspers", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni,* C. 4, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 463.

fakat bu bakışımızla doğa insana dönüşmez ve varoluşun zevkine varmaz. Bilimin incelediği bu doğadır. İnsan Tanrı'yla karşılaştığı ölçüde bağlanabilir. Temel ve derinlik olan ve Tillich'in rastlantısal karşılaşma olan Tanrı'yla karşılaşmadır. İmanın Tanrı'sı ise örtülerinden arınmış ve bütünlüğünü sağlamış tam bir insanın varoluşsal olarak Tanrı'yla karşılaşmasıdır. Tillich, felsefe geleneğini çok iyi kullanarak itirazları minimize etmeye çalışan bir sistem kurmuştur. Bunu yaparken de geçmiş itirazları göz önünde bulundurmuştur.

2.1.2. TANRI'NIN (KENDİNDE VARLIK) DÜNYAYLA İLİŞKİ KURAN, GÖRÜNEN MAHİYETİ (TEMEL – DERİNLİK)

Tanrı'nın varlığı kendinde varlıktır. Tanrı'nın varlığı, diğer varlıkların yanında ya da üzerlerinde bir varlığın varoluşu şeklinde anlaşılmamalıdır. Eğer Tanrı bir varlık ise, zaman ve madde kategorileri başta olmak üzere sonluluk kategorilerine bağlı olacaktır. O'nun 'en mükemmel' ve 'en güçlü' varlık anlamında, 'en yüce varlık' şeklinde anlaşılması bu durumu değiştirmez.[24]

Tanrı'yı, hem anlamın temeli hem de derinliği olarak kabul etmektedir. Ona göre, bütün varlıkların, bizzat oluş ile ilgili çift yönleri vardır. Bütün varlıkların bizzat oluşla ilgili bu çift yönü, bizzat oluşa çift yönlü bir özellik verir. O, her şeyin, varlığın sonsuz gücüne katılma anlamında yaratıcılığa; tüm varlıkların, kendi yaratıcı temellerini aşma anlamında da derinliğe sahiptir.[25] Bu kavram, temel anlamını, Tillich'in, "Tanrı'yı, gücün, anlamın temeli ve derinliği"[26] olarak açıklamasında bulur. Bu tanımda Tillich, ontolojik olarak çift kutuplu kavram oluşturmaya çalışmaktadır. Tillich'in ifade ettiği gibi, "tanrısal hayat, derin olan dinamik birliğe ve forma sahiptir."[27]

'Temel' kavramı ile ilgili olarak Tillich, Tanrı'nın rasyonelliği fikrini ileri sürmektedir. O, şöyle demektedir: "Temel, sadece her formun kaybolduğu bir derinlik değil, aynı zamanda her formun ortaya çıktığı bir kaynaktır da. Varlığın temeli, bizzat ortaya çıkma, yani 'logos' özelliğine sahiptir. Bu, tanrısal hayata ilave edilen bir şey değil, tanrısal hayatın bizzat kendisidir. Derinlik özelliğine rağmen varlığın temeli, 'mantıksal'dır ve bizzat kendi 'logos'unu kapsar."[28] Logos, İşaya'da belirtildiği gibi doğaya yayılan ve ona düzen veren kısalmamış Tanrı'nın elidir.

İlişkisel yönüne gelince Tillich iki yönünü ortaya koymaya çalışır. Yaratıcı yönünü belirtmek için temel (*ground*) kavramını kullanır, yok edici

[24] Tillich, *Systematic Theology*, C. I, 235.
[25] *Age.*, 237.
[26] *Age.*, 21.
[27] *Age.*, 156.
[28] *Age.*, 157-158.

yönü için ise derinlik (*abyss*) kavramını kullanır. Dünyayla ilişkili olmasına rağmen dünyadan tamamen başka bir şeydir. Sıfır sayısı gibi görmüştür. Hem yutan eleman hem de eklenendir. Çarpıldığında yutar, fakat toplandığında eklenmesine rağmen eklenmemiş gibi görünür. Doğada görülen bu yönü bile insan üzerinden anlaşılır. Yani "Kendinde Varlık" olan Tanrı'nın görünümü olan temel ve derinlik insan merkezlidir.

Vahiyde adı geçen yaratma bir zamanlar olmuş bir olayın rivayeti değildir. Yaratma, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiyi anlatmanın basit şeklidir. Bu anlatım insanın şartlılığında ortaya çıkan soruların cevabıdır.[29] İlâhi yaratma, ilâhi hayatla aynı anlama gelir. Tanrı yaratır çünkü o Tanrı'dır. Bu yüzden yaratmanın onun zorunlu mu yoksa mümkün bir eylemi mi olduğunu sormak anlamsızdır. İlâhi yaşam özünde yaratıcıdır. Tanrı hakkındaki üç zaman formu da semboliktir. Tanrı dünyayı yaratmıştır, yaratmaktadır ve yaratacaktır. O halde biz ilk yaratma (*originating creation*), sürdürülen yaratma (*sustaining creation*) ve yönlendiren yaratma (*directing creation*)'dan bahsedebiliriz.[30] Birinci sıradaki yaratma, yoktan var etmek'tir. İkinci sıradaki yaratma, varolanları koruyan yaratmadır. Yani her an bir işe koşan Tanrı'dır. Üçüncü sıradaki yaratma ise, azmedene hakkını veren yaratmadır.

Nesnelere varoluş yüklüyoruz ama biz olmaz isek onlar da olmaz. Çünkü basit varlık, ancak hakkında edindiğimiz bilgi ile gerçek varoluşa erişir; aslında, kendi varoluşumuzun bilinci, evrenin varoluşu bilinci içinde içeriktir. Gabriel Marcel'in *Journal Metaphysique* adlı eserinde "Bir nesneyi varolan olarak düşünmek, yapılan işlemi, bu işlemin dışında kalanları da kapsayacak biçimde genişletmek demektir. Çünkü ancak, bir bilinç ile dolaysız ilişkisi olan nesnelerin varoluşundan söz etmek olanağı vardır." demiştir.[31]

2.1.3. TANRI'NIN (ŞARTSIZ), İMANLI BİREYLER TARAFINDAN GÖRÜLEN YANI (NİHAİ İLGİ)

Tillich'in sistemi hümanist olmamakla beraber insandan Tanrı'ya giden bir yön izler. Tanrı'nın kanıtlanamayan ve dile getirilemeyen yanına Şartsız demesinin sebebi insan ve doğadan farklılığını belirtmekle beraber insan fenomeninin önüne dünyevi bir şey koymayarak insanın özgürlüğünü savunmasıdır. Tanrı sadece güç verir, fakat irade insandadır. Bu bir nevi Sartre'a yapılan bir itirazdır.

---

[29] *Age.*, 252.
[30] *Age.*, 253.
[31] Paul Foulquié, *Varoluşçunun Varoluşu*, 3. basım, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 42.

Din bilimleri aslında Tanrı'yı incelemez, fakat Tanrı'yla ilişki içinde dindarların ne söylediklerini ve ne yaptıklarını inceler. Tanrı dindarlara "öteki" olan olarak anlaşılırken, ürettiği güç nedeniyle bilinir. Tanrı fikrinde asli unsur olarak doğa ötesi güç kavramıyla karşılaşırız. Ötekilik nosyonu, dini zihinde mutlak bağlılık bilinci oluştururken, dindarların dini tecrübe etme biçimlerine sempatik bir içgörü sağlar. Yani, din hem insanın Tanrı'ya cevabı hem de Tanrı'nın insanla ilişkisi olduğuna dayanır.[32] İnsan ise önceden tahmin edilemeyen bir varlık olduğu için bilimin incelediği gibi incelenemez. Her zaman için bir karmaşıklık ve keşfedilmemiş yönü vardır.

İman, daima şüpheye karşı bir meydan okumadır. O daima gergin ve geçici'dir. Bir diğer yan ise imanın başkasına aktarılamaz oluşudur. İnsan'ın aşkınlığını olduğu durumdan ayırmak mümkün değildir. Her ben kendi aşkınlığının karşısında bulunur. Tanrı daima benim tanrımdır, onu diğer insanlarla paylaşmam.[33]

Tillich'in Tanrı anlayışı büyük ölçüde Buber'den etkilenmiştir. Tillich, *Theology of Culture* adlı eserinin içerisinde bulunan "*An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought* (Martin Buber'in Bir Değerlendirmesi: Protestan ve Yahudi Düşüncesi)" adlı bölümde Buber'le olan benzer görüşlerini belirtir. Buber'in Protestanlığa yaptığı önemli katkılardan dolayı çoğu Hıristiyan teoloğun kendisiyle aynı fikirde olduğunu belirtmiştir. Buber'in doğrudan ve dolaylı olarak kendisine katkılar sağladığını, onun kadar Protestanlığa katkısının olamayacağını savunur.[34] Bu yüzden biz de gerek tezimizin başlığının "varoluşçu teoloji bağlamında olması" sebebiyle gerekse Tillich'in Buber'le ortak Tanrı anlayışlarının olması sebebiyle Tanrı anlayışlarının ortak olan yanlarını Buber'den alıntıladık. Diğer varoluşçu filozoflardan ise yer yer Tillich'i desteklemek için alıntılar yaptık.

Buber'e göre ve dolaylı bir şekilde Tillich'e göre, Tanrı imgeleri tahayyülden değil, gerçek ilâhi güç ve haşmetle hakiki karşılaşmalardan doğar. İnsanın kendisinden mutlak bir biçimde bağımsız olan bir gerçekliği tecrübe etme kabiliyeti ne kadar zayıflarsa, ilâhi olanı imgelerle kavrama kapasitesi de aynı ölçüde zayıflar.[35] Yani Tanrı kavramının beşer olarak sahip olduğu tecrübelerle desteklenmesi ve tamamlanması[36] gerekmektedir.

---

[32] Emir Kuşçu, *Din Fenomenolojisi*, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 20.
[33] Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 56.
[34] Paul Tillich, "An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought" *Theology of Culture*, (Londra: 1959), 188.
[35] Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, 2. basım, (Ankara: Lotus Yayınevi, 2013), 30.
[36] *Age.*, 31.

O olarak tasvir edilmesi imkânsız olup ancak "Sen" diye hitap edilebilen ve ulaşılabilen hakiki bir karşı karşıya olma durumudur.[37]

Tekrar tekrar nasıl 'Tanrı' demeye cüret edebilirsin? Diğer insanların bu sözcüğü senin anlaşılmasını istediğin anlamda anlayacaklarını nasıl umabilirsin? Senin Tanrı ismiyle kastettiğin şey, beşerin idrak ve kavrayışın üstünde olan bir şeydir. Fakat onun hakkında konuşurken onu insani kavramlaştırma düzeyine indirdin.[38]

Tanrının kişisel tezahürü, bizi dinin hakikiliğine götüren kesin bir şey değildir. Bizi otantik, hakiki dine götüren şey, tanrısal olanla karşımda duran varlık olarak ilişki kurmamdır. Tabii ki, bu Tanrısal varlık, sadece ve sadece benim karşımda değildir. Tanrısal olanın beşeri olan ben alanına tümden sokulması onun tanrısallığını ortadan kaldırır. Gerçekten Tanrıya inanmam için Tanrı hakkında bir şeyler bilmem zorunlu değildir. Pek çok hakiki mümin, Tanrı'yla nasıl konuşulacağını bilir ama Tanrı hakkında ne konuşacağını bilmez.[39]

Tecrübe önemli ve ilişkisel bir durumdur. Fenomen tecrübe edilmeden var olmaz. Bu günlük hayattaki iki insan arasındaki ilişkiye benzer. Heidegger'ci mânâda bakarsak Ben-Sen ilişkisidir. Birisi diğerine dışsal bir müdahalede bulunamaz. Hiç kimsenin yaşamı, bize doğrudan ulaşamaz, ona sadece yorum ve yeniden yapılandırmayla[40] ulaşılabilir. Tanrı algısı ve dolayısıyla inanç olgusu kişi ve kişilerin içinde bulundukları koşullara bağlıdır. Çünkü yönelim kişiden Tanrı'ya doğrudur. Bu iki bilinç arasında ise iletişimsel bir anlaşma vardır.

Anlam, ne tek başına kişide ne de tek başına yorumlayanda ortaya çıkar. Anlam ancak ve ancak iki öznenin diyalojik ve şimdide gerçekleşen ilişkisinde kendini açığa vurur.[41] Tanrı'nın karşısında bile özgür, hakikatin kendisine dışarıdan dikte edildiği bir varlık değildir. Birey, tamamen edilgin değil, Tanrıya sitem eden, yerine göre onunla dostane konuşandır.[42] Yoksa Tanrı'nın yarattığı ve yönettiği bir dünyada onun oynattığı kuklayı canlandıran biri değildir.[43]

G. Marcel'e göre, varoluşta, yalnızca birbirinden ayrılmaz iki realite ve bu iki realitenin aynı andaki keşfi değil, en azından ben'den daha önce bir Sen, mutlak bir Sen, Allah vardır. Zira iman bağı ile ona bağlanarak ancak

[37] *Age.*, 40.
[38] *Age.*, 25.
[39] *Age.*, 44.
[40] Kuşçu, *Din Fenomenolojisi*, 20.
[41] Buber, *Tanrı Tutulması*, 14.
[42] *Age.*, 15.
[43] *Age.*, 16.

kendi kendime varoluyorum.[44] Bu ne bir kalabalık, ne de bir toplum olmayıp belirsiz zamir ve adsız'dır.[45] Zira Allah ispatlanamaz. Tanrı'yı ispatlamaya çalışan her delil bir kişiyi ikna etmekte başarısızdır. Çünkü her delil belli bir temel ögeye başvurur. Burada temel öge, bendeki ve başkasındaki kesin Allah inancıdır.[46]

Kierkeegardcı bir bakışla bakarsak; şuur, kendisine kapalı bir evren oluşturmuyor mu? Hayır. Öznel düşünce, yeterince derinleşirse aşkının yolunu açar. O halde bu oraya götürmenin biricik yoludur. Zira insanlar arasındaki her insan, onlarla gerçek, içten ilişkiler olmaksızın yalnızdır. Fakat eğer istenilirse, insan başka bir süje, başka bir şahıs ile doğrudan, araçsız ilişkiye girebilir: Allah kendisi ile böyle bir ilişki kurabilen biricik "*existant* (varlık)"tır. Hayat, Tanrı'nın önündeki yalnızlıktan başka bir şey değildir. Gerçekten bizzat kendinde olmaya cesaret etmek, bir bireyi gerçekleştirmeye cesaret etmek, falan veya filan değil. Fakat şu, Tanrı önünde tecrit edilmiş, çabası ve sorumluluğunun sonsuz büyüklüğünde yalnız, işte bu kahramanlıktır.[47]

Dolayısıyla Tanrı'yı gereği gibi bilemeyeceğimiz ve bizim tasavvurumuzu aşan bir yönü vardır. İmanın Tanrısı bireyin karşılaştığı bir şeydir. Bu yüzden Tanrı'yı gereği gibi takdir edemeyiz. Bu durum bizi sembolizme yönlendirir. Bu durum antropomorfizmi ve literal kavramayı engeller.

Tillich'e göre Tanrı'yla olan bu karşılaşma bireydeki iman yoluyla olur. İmanın dinamikleri, insanların nihai kaygısının dinamikleridir. İnsan kaygıları bilişsel, estetik, sosyal ve politik gibi tinsel kaygılar olarak sınıflandırılabilir. Bazıları ivedidir tam teslimiyet iddia edebilmesi için diğer bütün iddialar ona tâbi olmak, onun adına reddedilmek veya feda edilmek zorundadır. O belirsiz semboller veya literal anlamda alınamayacak somut sembollerle ifade edilebilir. Ulusun büyüklüğü veya kurtarıcı ırk, nihai kaygı olarak belirtilirse nihai tatmindir ve sonuç olarak hayal kırıklığına uğranılır. Yanlış yerleştirilmiş bir iman "*Point of No Return* / Dönüşü Olmayan Nokta" olarak adlandırılır ve yerine getirildiği zaman, bu imanın vaadinin boş olduğu ortaya çıkacaktır.[48] Teolojik gerçeklik, açıklıkla insanın içindedir.[49] Birey, şahıs olmaktan çıkmadan içten gelen odaklanmış bir edimle hareket eder. Tillich'e göre, iman ne bilinçaltının bir hareketi olarak ne de kişinin herhangi bir rasyonel fonksiyonun bir eylemi cihetinde değerlendi-

[44] Verneaux, *Egzistansiyalizm*, 88.
[45] *Age.*, 89.
[46] *Age.*, 91.
[47] Verneaux, *Egzistansiyalizm*, 16-17.
[48] Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer, 2. basım, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 15-17.
[49] Paul Tillich, *Systematic Theology*, C. II, (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 36.

rilmelidir, fakat o, varlığının hem rasyonel hem de rasyonalite dışı ögelerinin aşıldığı bir eylemi olarak görülmelidir.[50]

Tillich'e göre iman, tüm kişiliğin eylemidir. Kişiliğin merkezinde gerçekleşir ve bütün ögelerini içerir. Bütün varlığının özel bir fonksiyonu ya da özel bir parçasının hareketi değildir. Bir bütün olarak kişisel hayatın dinamikleri içinde kişiliğin bir eylemidir. Analitik psikolojide bilinçdışı unsurların harekete neden olduğu düşünülür. Bütün kişiliğin bir eylemi olarak iman, bilinçdışı ögelerin kişiliğin yapısına katılımı olmadan düşünülemez. İman, bilinçli bir eylemdir, sadece bilinçdışı belirleseydi zorlama olurdu. Bu sebeple iman özgür bir eylemdir. Freud'daki baba imajının bir ifadesi olarak düşünürsek, prensipler yoluyla temellendirilmemişse baskıcı bir zorba olarak ortaya çıkar. Gerçek iman ise gerektiğinde baba imajına karşı bile hakikat ve adalet prensibini savunur. İman, bilinçaltının bir hareketi olmadığı gibi, kişinin rasyonel fonksiyonunun eylemi de değildir. Fakat o, varlığının hem rasyonel hem de rasyonel olmayan ögelerinin aşıldığı bir eylemdir. Kişiliğin kucaklayıcı ve odaklanmış bir eylemi olarak iman, coşkusaldır. O, rasyonel ve bilinçaltını aşar fakat yok etmez. Kendi olmayı bırakmaksızın, kendinin dışarısında kalma demektir. İnsanın kişisel hayatının bilişsel fonksiyonu ve diğer taraftan da duygu ve irade arasındaki gerilimdir. İmanın anlamındaki tahrifatın sebebi bu fonksiyonlardan herhangi birinin alt kategorisi yapma çabasıdır. İman eylemi, bağımsız bir araştırma sürecinin sonucu değil, fakat bütüncül bir kabul ve teslimiyet eyleminin ayrılmaz bir ögesi olarak bilişsel bir tasdik vardır. İman, duygusal bir taşkınlık/patlama değildir. İmanda duygu vardır fakat duygu imanı oluşturmaz. Zira iman epistemolojik bir içeriğe sahiptir ve iradenin bir eylemidir. İnsanın kişisel dünyasında vuku bulan her şey psikolojinin nesnesi olabilir. Freud, imanı korku denilen imandan daha orijinal diye varsaydığı şeyden çıkarmaya çalışır. İman, kendisini başka bir şeyden çıkarma/başka bir şeye dayandırma teşebbüslerinden önce gelir, çünkü bu teşebbüslerin kendileri inanca dayalıdır.[51]

Bu noktada Tillich'in özel bir önem verdiği ve "her şeyin temelinde"[52] gördüğü aşk, güç ve adalet kavramlarına değinmemiz yararlı olacaktır. Aşk kelimesi kullanıldığı her yerde samimiyet, tutku, mutluluk ve başarı hislerini ifade eder. O, geçmişte veya şu anda olanı ya da seven ve sevilen varlığın arzu edilen durumlarını çağrıştırır. Bundan dolayı, onun temel anlamı, tanımlanamayan bütün heyecanlar gibi duygusal bir durum gibi görünür. O, niyet veya isteğin değil, olay veya kabiliyetin konusu olmalıdır. Ancak

[50] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 19.
[51] *Age.*, 17-21.
[52] Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 15.

bu şekilde etkilenme alanı içerisinde değerlendirilebilir.[53] Aşk aynı zamanda benlik sevgisi şeklinde de tanımlanabilir. Aşkın çeşitleri olan eros ve agape sırasıyla dünyevi ve semavi aşktır.[54]

Samimi inanç, yalnızca onu teyit edecek koşullarda değil, inancın altını oyacak 'bir şeye rağmen' var olan koşullarda sürdürülür. Koşullar cesaretin; mevcut ihtiyaçları, varoluşçu anı karşılamak için eski kavramları tekrar uyarlamasını ve uygulamasını gerektirdi. "Olmak Cesareti" böylesi kavramların yeniden uyarlamalarıyla doludur.[55]

Güç kavramını açıklarken 'power' ve 'force' ayırımı yapar. Bu kavramların farkı sadece insan doğası için geçerlidir. Power, biraz ahlâki ve insani öfke kavramlarıyla ilişkilendirilebilir. O, zorunlulukla özdeş bir kavramdır. Fakat adalet formunu ve aşk cevherini kaybederse, kendi kendini ve ona dayalı olan politikayı ortadan kaldırmış olur.[56] Ruhsal güçte ise hiçbir zorlama bulunmaz. Buna rağmen, ruhsal gücün en büyük güç yani nihai güç olduğu kabul edilir. "Tanrı, Ruh'tur" denildiğinde, ruhsal gücün nihai güç olduğu kabul edilmiş olur.[57]

Tillich, adalet kavramına gelindiğinde ise öncelikle bölüştürücü ve ceza verici adalet kavramlarını öne sürer ve bunların varoluşsal değil hukuksal olduklarını açıklar. "Orantısal Adalet" kavramı ise bölüşümün hiyerarşi ve haklı isteklere göre yapıldığını anlatan bir şeklidir. Bu kavramı daha uygun bulur, çünkü varlık alanının dinamik ve sürekli değişen bir yapısı olduğunu savunur.[58]

Aşk, diğer kavramlarla ilişkili ele alınmadığında sadece duygusal olarak kalır. Kral Lear'ın gücünü sadece kendi kız çocuklarına harcaması örneğini verir.[59] Hukuk ise diğer kavramlarla birlikte ele alınmadığında sadece ulaşılamayacak soyut ilkeler ve kanunlarla ifade edildiğini belirtir. Onu somutlaştıran sevgidir.[60]

Hayat bir varlıktır; aşk ise hayatın eylemde bulunan gücüdür. Bu cümle aşkın ontolojik doğasını ifade etmektedir. Her şeyi harekete geçiren aşk olmaksızın gerçek bir varlığın olamayacağını açığa çıkmaktadır. Bireyin aşk tecrübesinde hayatın bizzat kendisi ortaya çıkar. Aşk, ayrılmış olanı birleştirmeye sevk eden bir güdüdür. Yeniden birleşme, aslında birlikteliğe ait olanın ayrılığını kabul eder. Bununla birlikte, yeniden birleşme anlamına

[53] *Age.*, 17.
[54] *Age.*, 19.
[55] Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, (İstanbul: Okuyan us Yayınları, 2014), 21.
[56] Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, 21.
[57] *Age.*, 22.
[58] *Age.*, 22-23.
[59] *Age.*, 26.
[60] *Age.*, 27.

gelen aynı ontolojik nihailiği ayırmak hatalı olacaktır. Çünkü ayrılık, orijinal bir birliği kabul eder. Varlık, kendini ve varolmayanı kapsadığı gibi; birlik de, kendini ve ayrılığı kapsar.[61]

Yabancı olan bir şeyin birleşmesi mümkün değildir. Bu durum ayrılmış olanların birleşmesidir. Yabancılaşma, orijinal bir birlikteliği kabul eder. En büyük ayrılık ise ben'in benden ayrılmasıdır. O, bağımsız bir merkeze sahiptir. Bölünemez ve parçalanamaz. Bu yüzden birey olarak isimlendirilir. Bireysel olarak kişi, hem çok fazla bölünmüş hem de güçlü aşkı taşıyan kişidir.[62] Bu da bireyin en güçlü yanıdır. Ayrıca Tillich'in bireye yaklaşımının burada Sartre'dan farklılığını görmekteyiz. Sartre'da birey aşkın olduğu için ondan ayrılıp kendine dıştan bakan kişi kaybolur ve öteki olarak kavramlaştırılır. Tillich'te ise bu durum insanın dinamik yapısını oluşturur ve olumlu bir şeydir.

Aşkın duygusal bir unsur olarak sınırlama teşebbüsü reddedilmelidir. Ancak, duyusal bir unsur olmaksızın hiçbir aşk olamaz. Aşk alanında, yeniden birleşme arzu edilir ve bu yeniden birleşme mutluluğu, hayalde canlandırır.[63] Arzu (*epithymia*), aşkın en düşük niteliği olarak kabul edilir. O, duygusal olarak kendini gerçekleştirme arzusuyla özdeştir.[64]

İtaat ise aşk değil aşkın zıddı olan bir kavramdır. Kişinin kendi özüyle yeniden birleşme arzusu olmadan Tanrı için aşk anlamsız bir kelime olur. Aşkın niteliği olan eros, aşkın niteliği olan *philia* olarak isimlendirilen şeylerle kutupsal olarak ilişkilidir. Eros, kişilerarası yönü; *philia* ise kişisel yöne işaret eder. Onların hiçbiri, diğeri olmadan gerçekleşemez.[65] Agape ise aşkın derinliği ya da hayatın temeliyle ilişkili olan aşk olarak isimlendirilir. Agape'de bulunan nihai gerçekliğin, kendini gerçekleştirdiği, hayatı ve aşkı şekillendirdiği söylenebilir. Vahiy, aklı ortadan kaldıran bir akıl; Tanrı kelimesi, bütün kelimeleri ortadan kaldıran bir kelime olduğu gibi, agape de aşkı ortadan kaldıran bir aşktır.[66] Agape diğer aşk türlerini kendi ötesine geçirir. Sadece Tanrı'da bütünleştikleri için kendini tüm olarak konumlandıran insan Tanrı karşısında sağlıklı iletişime geçebilecektir.

İnsanın nihai kaygısının gerçekliği, sıradan hayatının izafi ve geçici tecrübelerinin akışını aşabileceğini ortaya koyar. İnsanın tecrübeleri, hisleri ve düşünceleri şartlı ve sonludur. Onlar sadece gelip gitmezler, aynı zamanda mutlak doğruluğa yükselmedikçe onların muhtevası, sonlu ve şartlı/izafi kaygı içerir. İnsan, doğrudan kişisel ve merkezî bir eylem vasıtasıyla,

[61] *Age.*, 37.
[62] *Age.*, 38.
[63] *Age.*, 39.
[64] *Age.*, 40.
[65] *Age.*, 43.
[66] *Age.*, 45.

nihai, şartsız, mutlak ve sonsuzun mânâsını anlayacak güçtedir. Sadece bu, imanı, insani bir potansiyel yapmaktadır. İnsani potansiyeller gerçekleştirmeye doğru iten güçlerdir. Bu, hayatın akışı içerisinde kalbin huzursuzluğu olarak somut şekilde zuhur eden şeyin soyut terimlerle ifadesidir. Sonsuz tutku, ki iman bu şekilde tanımlanmıştır, sonsuza duyulan tutkudur. Tanrı düşüncesinde oluşturan şey mutlaklık ve nihailik ögesidir. Fakat bunun yanısıra bir önemli prensibin, insanın dinsel bilincinde etkili olmuş olduğunu ve halen de öyle olduğunu anlarız; yani gerçekten nihai olan şeyin, nihai olduğunu iddia eden, fakat yalnızca iptidai, geçici ve sonlu olana karşı zaferidir. Nihai, şartsız, sonsuz, mutlak gibi kavramlarla subjektivite ve objektivite asındaki fark kapatılmaktadır. İman eyleminin nihaisi ve iman eyleminde kastedilen nihai birdir ve aynıdır. Mistikler, Tanrı'ya ilişkin bilgilerinin, Tanrı'nın, kendisi hakkındaki bilgisi olduğunu söylerken bu durumu sembolik olarak ifade edilmiş bulunmaktadırlar. İman eyleminde, bir eylemin kaynağı olan şey, özne-nesne ayrılığının ötesindedir. O, her ikisi ve her ikisinin ötesinde de vardır. İmanın bu özelliği, gerçek ve sahte nihailiği birbirinden ayırmak için ilave bir kriter sunar. Sonsuzluğa sahip olmayıp sonsuzluk iddiasında bulunan sonlu (ulus, başarı), özne-nesne düzenini aşacak güçte değildir. Ulus, gerçek nihailiğe başarıdan daha yakındır. Milliyetçi vecd, öznenin neredeyse nesne tarafından yutulduğu bir hal doğurabilir. Fakat bir süre sonra, özne tamamen ve köklü bir şekilde sukutuhayale uğramış olarak yeniden su yüzüne çıkar ve ulusa, şüpheci ve hesapçı bir tarzda yaklaşarak onun kanıtlanmış savlarına bile haksızlık eder. Bir iman, ne kadar putperest ise özne ve nesne arasındaki uçurumu kapatmaya da o derece az muktedirdir. Zira gerçek iman ile putperest iman arasındaki fark budur. Gerçek imanda, nihai kaygı, gerçekten nihai olan hakkındaki kaygıdır; halbuki putperest imanda iptidai, geçici, sonlu gerçeklikler nihailik mertebesine yükseltilirler. Putperest imanın kaçınılmaz sonucu, varoluşsal hayal kırıklığıdır, merkezin kaybına ve kişiliğin parçalanmasına yol açar. [67]

İman eylemi, sonsuz tarafından sımsıkı kavranan ve ona döndürülen fani bir varlığın eylemidir. O, sonlu eylemin bütün sınırlamalarına sahip sonsuz bir eylemdir. O, sonsuzun sonlu bir eylemin sınırları ötesine iştirak ettiği bir eylemdir. Fakat imanın ilişkide bulunduğu sonsuz, bir sonlu varlık tarafından tecrübe edildiği sürece iman kesin değildir. İmanda şüphe ögesi her zaman için bulunur. Şüphenin bu cesaretli konumunda iman kendi dinamik karakterini en görünür şekilde ortaya koymaktadır. Varolmayışın gücüne rağmen, kişinin kendi varlığının cüretkâr bir kendini olumlamasıdır. Nerede meydan okuma ve cesaret varsa, orada başarısızlık imkânı vardır. Her iman eyleminde bu olasılık mevcuttur. Nihai kaygıdaki risk geçici

[67] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 21-24.

kaygılarda da vardır. Esas fark, geçici şeylere duyulan riskin başarısızlığı durumunda hayatın anlamı kaybolur. Kesinlik meselesi olan yalnızca bir nokta vardır ki o da, kişinin, sonluluk ve potansiyel sonsuzluk arasında oluşudur; insanın büyüklüğü ve acısı da burada gizlidir. İmandaki zımni şüphe, olgular ve sonuçlar hakkındaki şüphe değildir. Bilimsel araştırmalardaki şüphe teorinin iptidai özelliğine işaret eder. İkinci şüphe diyebileceğimiz şüphe çeşidi metodolojik şüphedir. Bütün inançlarımıza yönelik iddiadan çok bir tavırdır. Gerçek bir septik şüphe, bir iddia formu kullanmaz. Zira o, herhangi bir kesinliği gerçekten reddediş tavrıdır ve bu sebeple mantıksal olarak çürütülemez. Bu durum insanı kayıtsızlığa ve umursamazlığa sevk eder. İnsan kendi varlığı hakkında kaygı duyan bir varlık olduğu için, böylesine bir kaçış sonunda başarısız olacaktır. Uyandırıcı ve özgürleştirici fonksiyona sahiptir, fakat odaklanmış bir şahsın gelişimini engelleyebilir. Çünkü iman olmaksızın kişilik mümkün değildir. Her iman eyleminde zımni olarak var olan şüphe, ne metodolojik ne de septik şüphedir. O, her riske eşlik eden şüphedir. O, ne bilim adamının kalıcı şüphesi ne de septiğin geçici şüphesidir. Bilakis o, somut bir muhteva hakkında nihai derecede kaygı duyan birinin şüphesidir yani varoluşsal bir şüphedir. Her somut hakikati reddetmez, fakat her varoluşsal şüphenin içerisindeki güvensizlik ögesinin bilincindedir, bu yüzden iman cesaret ihtiva eder. Dinamik iman anlayışı, imanın hem subjektif hem de objektif yanının kavramsal bir analizinin neticesidir. O, hiçbir şekilde, zihnin, sürekli olarak gerçekleştirilen bir halinin tasviri değildir. Yapıya ilişkin bir analiz, eşyanın bir halinin tasviri değildir. Endişe, belirli şartlar altında kendini gösterir. Evrensel durum sonlu hayatın esas yapısıdır. Aynı şekilde şüphe, iman eylemi içerisinde daimi bir tecrübe değildir. Fakat o, imanın yapısında bir öge olarak her zaman mevcuttur. İman kaybı dedikleri şey için insan endişe, suçluluk ve umutsuzluk hisseder. Oysa ciddi şüphe, imanın tasdikidir. O, kaygının ciddiyetini, onun mutlaklığını gösterir.[68]

2.1.4. İSA (MESİH) ANLAYIŞI

Tillich, İsa'nın var olup olmadığı konusunda fikirlerini de belirtir. O, İsa hakkındaki görüşlerini şu şekilde belirtir:

> Tarihsel olan İsa'nın tarihte var olmaması, şayet tarihsel olarak mümkün olursa Hıristiyan doktrinin nasıl anlaşılacağını sordum ve sonra, kendi sorumu cevaplandırmaya çalıştım. Hıristiyan inancının temeli tarihsel İsa olmayıp, İncil'de resmedilen Mesih'tir. İnsan düşüncesinde ve fiillerindeki kriter, insan tecrübesinde ve eklestik (kiliseye ait) inançta

[68] *Age.*, 27-31.

> kökleşen İsa imajıdır, yoksa değişen ve yapay olan tarihsel araştırmanın yapımı olan değildir.[69]

Önemli olan tarihin doğru olup *olmaması* değil dinî bilinçte bıraktığı izdir. Kültürel hafıza geçmişin belli noktalarına yönelir ancak geçmiş onda da olduğu gibi kalmaz. Daha çok "ân"ın bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır. Mesela, İbrahim'in kurbanı, Nuh tufanı, Mısır'dan çıkış, Kâbe'nin inşası ve bayramlar gibi hadiseler insanın içinde bulunduğu duruma anlam veren ve o bulunulan zamanın askıya alınmasıyla bir coşkusallığın yaşandığı figürlerdir. İşte bu bağlamda kutsal kitaplardaki efsaneleri bir tarih ile karıştırmamak gerekir. Kültürel hafıza için gerçek değil, hatırlanan tarih önemlidir. Ve onların gerçek olup olmadığı çok da önemli değildir. Hattâ bu bağlamda tarihin de hatırlanan tarihe ve efsaneye dönüştüğü söylenebilir.[70] İslâmiyet'te de bulunan kıssalar bu bağlamda okunabilir. Önemli olan kıssaların geçtiği yerin, zamanın ve kişilerin doğruluğu veya yanlışlığı değildir. Mühim olan şey bizde yarattığı etki ve bizi kendimizi aşmamızı sağlayan hareketi sağlamasıdır. Literal olarak okunursa putlaşır, kavramlardan ve dünyadan taşan gücünü kaybeder. Kıssanın işlevi, gerçek olanı ideal olanın, anlık olanı ebedi ve aşkın olanın diline çevirmektir. Kıssa bu görevi, ritüel işlemlerini ideal durumlar düzlemine yansıtarak yapar. Ancak daha sonra nesnelleştirme ve yeniden üretim başlar.[71] Tillich, Hıristiyanlığın İsa denilen kişinin doğumuyla başlamadığını, fakat insanların ona sen Mesih'sin demesiyle başladığını ve bunu söylemeye devam ettikleri sürece devam edeceğini savunur. İsa'nın tarihsel reddinin Mesih'i bir sembol olarak doğurduğunu belirtir.[72]

İsa'nın bir sembol olması onun Tanrısal olanla birleştirme gücüne atıfla anlaşılabilir. Tarihsel İsa olan kişi, Mesih yani imanın İsa'sı olan kişinin bir sembolüdür. Burada tarih içinde yaşayan İsa'nın anılmasının sebebi onun imanın İsa'sını hatırlatmasıdır.[73] Etimolojik olarak İbranicede 'mashal' Yunancada 'symballein' ve Yunancada 'symbolon' olarak karşılanan sembol, iki yarım parçanın bir araya getirilmesi anlamına gelir. Bir isim olarak sembol kelimesinden ziyade 'sembolize etme', etimolojik bakımdan bir ittifakı güvence altına alan ve onun işareti olan, kırılmış bir madeni para veya madalyonun iki parçasının birbirine yaklaştırılması anlamına gelir. Sembolün önemi, yeniden birleştirilerek (*sym-ballein*) etkili olmadan kaynaklanır. Bu

[69] Paul Tillich, *The Boundaries of Our Being: A Collection of his Sermons with his Autobiographical Sketch*, (Londra: Collins, 1973), 320.
[70] Jan Assman, *Kültürel Bellek*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 55.
[71] T. H. Gaster, *Thespis Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*, çev. Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000), 25.
[72] Tillich, *Systematic Theology* C. II, 97.
[73] *Age.*, 98-99.

iki parçadan biri hemen ulaşılabilecek şekilde el altındayken, öteki parça ise 'başka bir yerde'dir.[74] Yani gerçek bir yönüyle açık iken, bir diğer taraftan kapalıdır. İnsanı harekete geçiren ve merakını cezbeden de bu yöndür. Bu İsa olarak Mesih'in görünümü hayalî (*imaginative*) değil, betimsel (*figurative*)'dir. Bu yüzden sembolle ifade edilir. Bu yüzden Tillich, İsa'da her daim aşkın bir yön olduğunu belirtmeye çalışmak için psikolojide boşlukları tamamlama anlamına gelen "Gestalt" kavramını kullanır. Mesih'in tam bir portresi yerine "Mesih'in Gestalt"ı kavramını kullanır.[75]

Sonuç

Bu çalışmada, 20. yüzyılın önde gelen filozoflarından olan Paul Tillich'in genelde felsefe alanında özelde ise din felsefesiyle ilgili görüşlerine değindik. Dünyada ve Türkiye'de eksikliğini hissettiğimiz sosyal bilimler alanına küçük bir katkı sunmak ve önemli fikirleriyle farklı alanlarla ilişkisel olarak eğilen Tillich hakkında bir farkındalık yaratmak istedik. Fakat bazı durumlarda kelamî alana kaydığını hissederek çalışmamızı sadece din felsefesi alanında sınırlamaya çalıştık. Ayrıca zor durumların sonucunda ortaya çıkan varoluşçuluğun sebeplerini sadece bir sebebe indirgemeden anlatmaya çalıştık.

Kişinin hayatında yaşadıklarının fikirlerinin oluşmasında önemli bir etken olduğu için hayatına da yer verdik. Tillich, Almanya'da makineleşmenin zirvede olduğu bir dönemde, yabancılaşma üzerine yabancılaşma yaşanılan bir çağda yaşamıştır. Savaşlara şahit olması, değerli bilim adamlarının fikirlerinden yararlanmış olması, farklı düşünceye sahip anne ve babanın çocuğu olması ve çeşitli sanat alanlarıyla uğraşmış olması nedeniyle bu alanları birbirleriyle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu yüzden arada olma metodunu kullandığı için kendisine "sınırların filozofu" denilmiştir. Bu alanlara bütüncül bakabilmek için Sistematik Teolojiyi kullanmıştır.

Teizmin klasik Tanrı anlayışını eleştiren Tillich, dinin çağa göre ifade edilmesi gerektiğini savunmuş ve bu noktada İncil'i yaşanılan döneme göre yorumlamanın önemine değinmiştir. Tillich'e göre insan yaşantısının merkezi, nihai kaygı olmalıdır. Dahası, Tillich en önemli kaygı olarak Tanrı'yı ele alarak diğer kaygıların geçici ve boş olduğuna temas etmiştir. Para, ün, makam gibi şeylerin de insanın nihai kaygısı olabileceğine dikkat çeken Tillich'e göre kaygı, günlük ihtiyaçlar için değil; nihai olana yani Tanrı için duyulmalıdır.

Tillich, insanın ruhsal varlığını anlatmada doğaüstücü metot, natüralist ve hümanist metodu yetersiz bularak bu eksikliği gidermek için korelasyon

[74] W. James Heisig, "Symbolism", *The Encyclopedia of Religion*, C. XIV, (New York: 1987), 204.
[75] Tillich, *Systematic Theology* C. II, 103.

metodunu kullanmıştır. Tillich'e göre teoloji, insan ve doğa bir bütün oluşturarak Tanrı'nın doğasına katılır. Bu yöntem insan merkezli olup soruları ve sorunları insan yaşamından alarak yabancılaşma problemini önlemeye, cevapları ise vahiyden almaya çalışmıştır.

İnsanların kendilerini nasıl inşa ettiklerinin bir göstergesi olan kavramları incelemek önemlidir. Biz de bu çalışmamızda Tillich'in temel kavramlarını açıklamaya çalıştık. Protestan ilke bize göre en temel kavramıdır. Putlaştırmayı ve kendi kavramlarımızı statikleştirmeyi önleyen bir kavramdır. Diğer yandan literatüre katkı olabilecek mahiyette Tanrı'yı ontolojik kanıtlamaktaki durağanlığı önlemek için Tillich'in Tanrı için kullandığı "temel, derinlik, önvarsayım ve mahiyet" kavramlarının ayırımını yaptık. Ontolojik alanın sadece Anselmus'un belirttiği alandan başlamadığını gördük. Ayrıca yabancılaşma kavramının insanın dünyadaki merkezini kaybetmesi anlamına geldiğini ve nihai ilgisini yitirdiğini belirttik. Günah kavramı Kierkegaard'da olduğu gibi Tanrı'nın huzurunda ve onunla ilişkili oluşunu belirtmesi açısından önemlidir. Aynı zamanda, Tillich'in teonomi kavramı hayatı dinamik olarak anlamlandırmanın bir göstergesi olarak okunabilir.

Tillich'in, Tanrı hakkında kullandığı birçok kelimeyi kullanılan alana göre, Tanrı anlayışının yanlış anlaşılmaması için bir düzen içinde sunduk. Tillich, felsefe geleneğinden yoğun bir biçimde faydalanmıştır. Bu sebeple varoluşçu filozof olan Jaspers gibi somut varoluşu Tanrı-insan-doğa olarak üçe bölmüştür. Bu bölümlendirme tasvir etmek ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak için yapılmıştır. "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" diye adlandırdığı kavramlar hiçbir şekilde insanın bilgi sahip olamayacağı, kavramlarımızın uygulanamayacağı spekülatif alanlardır. Ama Kendinde Varlık'ın doğaya müdahalesi temel ve derinlik olarak görülmüştür. Doğa da insan üzerinden anlaşılır, fakat bu karşılaşma Tillich'e göre rastlantı sonucu karşılaşmadır. Asıl karşılaşma Şartsız'ın bize görülen yanı olan iman eyleminde görülür. İman yönelimi insanın bütün kişiliğiyle dâhil olduğu bir eylemdir ve herhangi bir şeye indirgenemez. Burada "Kendinde Varlık" ve "Şartsız" kelimelerinin kullanılması, kendine özgü bir yapının oluşu ve nedensel yapıya indirgenememesidir.

Bunun yanında Tillich'in din, bilim, tarih ve felsefe gibi alanların, birbirlerinin alanlarına müdahale etmeden birbirlerinden nasıl yararlanabileceğini ortaya koyduk. Günahla, moderniteyle, makineleşmeyle ve doğadan kopuşla yabancılaşan insanın "sürgün ettikleri Tanrı"yı hayatlarında tekrar nasıl görünür kılabileceklerinin imkânlarını araştırdık. Tillich'in din ve bilim'in birbirlerinden rol kapmadıkları ve ideolojiye dönüşmedikleri sürece çatışmadığını açıklamaya çalıştık. Bilimin bilgi sağlamak bakımından önemli olmakla beraber yeterli olmadığını, varoluşu ilişkisel yönünden

kopardığını, parçaladığını ve akış içinde incelemediğini diğer filozoflardan da yararlanarak ortaya koyduk. Ayrıca bilimin öne sürdüğü şeylerin değişebileceğini ve bu durumun bakış açısıyla ilgili bir şey olduğu belirtilmiştir. Tillich, ayrıca tarihin dinle ilişkisinin, olan malzemeyi toplamak ve onlar üzerinden yorum yapan tarih ve tarih felsefesinden farklı olduğunu belirtir. Bu bilimin de batı tarzı bakış açısından üretildiğini ve ayrıca imanın sembolünün tarihsel bir gerçekliğinin olmasının zorunlu olmadığını belirtir. Önemli olan onun önem verdiği "an"da kişiye ifade etmiş olduğu durumdur. Buna rağmen bu durumların doğruluğu bilimsel olarak tarih bilimi içerisinde araştırılabilineceğini betimledik. Tillich'in felsefe ve din ilişkisine geldiğimizde ise, dinin ulaşılan bilgiyi sembollerle; felsefenin ise kavramlarla ifade ettiğini belirttiğini alıntılarla belirttik. Fakat kavramların sınırlayıcı ve varoluşu tam ifade etmede yetersiz olduğunu, bu açığın da semboller kullanmak suretiyle telafi edildiğini açıkladık.

Genelde varoluşçuluk, özelde Paul Tillich'in varoluşçuluk anlayışını işlemeye çalıştığımız bu çalışmada felsefe birikiminden faydalanarak katkı sağlamaya çalıştık. Gerektiği yerlerde durumu açıklığa kavuşturmak için diğer yazarlardan da yararlandık.

Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*. 4. basım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Akgün, Tuncay. "Karl Jaspers". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. C. 4. Editör Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Assman, Jan. *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Bayer, Oswald. "Tillich as a Systematic Theologian". *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Editor Russell Re Manning. New York: Cambridge University Press, 2009.

Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*. 2. basım. Ankara: Lotus Yayınevi, 2013.

Foulquié, Paul. *Varoluşçunun Varoluşu*. 3. basım. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Gaster, T. H. *Thespis Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.

Heisig, W. James. "Symbolism". *The Encyclopedia of Religion*. C. XIV. New York: 1987.

Kuşçu, Emir. *Din Fenomenolojisi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Plantinga, Alvin. *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?,* 2. basım. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Reçber, Mehmet Sait. "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği". *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı 39 (2004): 20-41.

Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

Şeriati, Ali. *İnsanın Dört Zindanı*. çev. Hüseyin Hatemi. 5. basım. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.

Tillich, Paul. *Aşk, Güç ve Adalet*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.

—. "An Evaluation of Martin Buber: Protestant and Jewish Thought". *Theology of Culture*. Londra: 1959.

—. "Din Dilinin Doğası". Çev. Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı 11 (2002): 227-236.

—. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1947.

—. *İmanın Dinamikleri*. Çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer. 2. basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

—. *Olmak Cesareti*. Çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan us Yayınları, 2014.

—. *Systematic Theology* C. I. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

—. *Systematic Theology*. C. II. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

—. *The Boundaries of Our Being: A Collection of his Sermons with his Autobiographical Sketch*. Londra: Collins, 1973.

—. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1969.

—. *The Protestan Era*. Chicago: Chicago University Press, 1963.

—. *Theology of Culture*. Londra: Oxford University Press, 1959.

—. "The Word of God", *Writings in the Philosophy of Religion Main Works.* Volume 4. Berlin and New York: De Gruyter- Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987.

—. *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948.

Verneaux, Roger. *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. Çev. Murtaza Korlaelçi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.

Yasa, Metin. *Paradoksal Konuşmak*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Sartre'ın Ontolojisi: Varlığın Açığa Çıkarılması ve Varlığa Anlam Verilmesi*

Hazel E. Barnes

Sartre'ın ontolojisinde insan varoluşunu diğer tüm varlıklardan ayıran şey tam da hiçtir. Daha doğru ifade edersek, bir hiçliktir. Cümlenin yeniden yazılışında ifadeyi bilinçli olarak değiştirdim. Bir varolan olarak insan diğer varlıklar gibi değildir ve diğer varlıklardan onu ayıran bir hiçlikle farklılaşır. Bu tanım sadece bir el çabukluğu mudur? Bu hiçlik anlamsız bir cisimleştirme midir? Yoksa gerçekte gizlenmiş bir şey midir?

Antik Yunan atomcuları, gerçekliğin atomlardan ve boşluktan oluştuğunu söylediklerinde, boşluğun bir madde olmadan gerçek olduğunu kavramak kolaydı. Bir çukuru görebiliriz. Açıkça görülüyor ki, atomlar evreni oluşturacak şekilde kendilerini gruplayacak veya yeniden gruplayacaklarsa boşluk zorunluydu. Fakat Atomcuların varolmayanı hiçbir şey *yapmaz*. Kendi kendine hareket eden atomlar biçiminde varolan bu atomlar hem göreceli devamlılıktan hem de değişimden sorumludur. Bunun aksine, Sartre tüm belirleyici aktiviteleri hiçliğin olduğu yere koyar. Peki, bu hiçlik nerededir? Sartre, "hiçlik (…) varlığın bizatihi bağrında, yüreğinde, bir kurtçuk gibi ortaya çıkar" der.[1] Fakat bu benzetme gizemlidir ve açıklama

---

* Çeviri: Merve Sunay.

[1] *The Cambridge Companion to Sartre* kitabı içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1999. Edited by Christina Howells. ss. 13-38.

gerektirir. Kesin olan bir şey vardır ki o da hiçliğin olduğu yerde bilincin olduğudur, ancak bu ikisi kesinlikle eşanlamlı değillerdir. Sartre bir bağlamda, dünya dışında varolan "varolan-olmayan birikintiler"den bahseder.[2] Bilinç ve hiçlik varlığa bağlıdır fakat varlık değillerdir. Sartre'ın ontolojisi bu şey-olmayanın –yani bilincin– bağlı olduğu varlıkla ilişkisinin fenomenolojik olarak betimlenmesidir. Sartre'ın görüşünde varolan, teorik olarak betimlersek, bütün açığa çıkarmaların koşuludur. Bir şey açığa çıkarılması ve orada olması için *olmalı*dır. Bilinç, varlığı *açığa çıkarır*. Hem açığa çıkan hem de çıkaran belirli bir transfenomenalliğe sahiptir. Varlığın transfenomenalliğinin "ontolojik bir kanıtı" olarak Sartre, "bilinç kendisi olmayan bir varlık*ta taşınarak* doğar" tanımını öne sürer.[3] Bir nesne, bilinç tarafından fenomenologların *Abschattung* olarak adlandırdıkları bir dizi bakış, gölge, profil ile açığa çıkarılır, başka bir deyişle görünür. Ancak, nesne kendi görünüşleriyle de tükenmez çünkü görünüşler sonsuzdur. Ona başka bir şekilde bakmak her zaman mümkündür. Aynı ölçüde fakat farklı bir şekilde bilinç de transfenomenaldir. Bir nesnenin farkında olmak o nesne olmamaktır. Nesne, bilincin nesnenin içine girmesinden daha fazla bilincin içine girmez. Bilinç bir şey, bir varlık, bir töz değildir. Sartre bilinci "tözsel-olmayan mutlak" olarak adlandırır. Bilinç mutlaktır çünkü tözsel değildir.

Bilincin hiçbir tözsel yanı yoktur, o saf bir "görünüş"tür; şu anlamda ki, ancak kendine göründüğü ölçüde varolur. Ama tam da saf görünüş olduğu, tam bir boşluk olduğu için (çünkü bütün dünya onun dışında kalmaktadır), görünüşün ve varoluşun ondaki bu özdeşliği nedeniyle, mutlak olarak düşünülebilmektedir.[4]

Bilincin varoluşu yalnızca açığa çıkarma edimidir. Sartre fenomenolojik açıklamanın tümünü benimser: "Her bilinç bir şey*in* bilincidir."[5]

Eğer şöyle bir şey söylersek Sartre'ın temel ifadesini felsefi olmayan gündelik bir şekilde ifade etmiş oluruz: Biz yani bir varolan olarak insan, bilinçli yaşamın evriminden önceki vahşi ve somut gerçeklikle karşı karşıyayız. Bilinç dediğimiz bu tanımlanmamış varlığın içine önemi, farklılaşmayı, biçimi, anlamı ve kendi amacımızı yerleştiriyoruz. Bedenimiz vasıtasıyla bu evrenden faydalanabiliriz ancak evrende bize cevap verebileceğini söyleyebileceğimiz bir şey yoktur – o sadece kayıtsızdır. Sartre, bilincin kendisinin bir varlık olmadığını fakat bütün belirlenimlerin ve

---

Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, *Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. T. Ilgaz, Gaye Ç. Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2009), s. 65.

[2] Sartre, *VH*, s. 63.

[3] Sartre, *VH*, s. 35.

[4] Sartre, *VH*, s. 30.

[5] Sartre, *VH*, s. 34.

varlıkta "meydana gelen" her şeyin kaynağı olduğunu düşünür. Sartre'ın bu düşüncesini pek çok eleştirmen hem idealist hem de düalist bir görüş olarak yorumlar. Oysaki Sartre ulaşmak istediği şeyin materyalist monizm olduğunu söyler.[6] Bu terimle Sartre, maddeden bağımsız olan hiçbir tinsel ya da zihinsel gerçeklik olmadığını göstermek istemiştir. Fakat bu bilinç sürecinin, bilinçli olmayan kimyasal ve fiziksel tepkimeleri belirleyen yasaların aynısı ile açıklanabileceği anlamına gelmez. Bilinç ne bir şeydir ne de ruh. Bilinç bir şekilde (yalnızca bir biyolog ya da bir psikonörolog teorik olarak nasıl olduğunu söyleyebilir ve yalnızca bir metafizikçi neden olduğu hakkında yorum yapabilir) varlığın bir mesafe alış, ayrılış gücünün kütlesinde ortaya çıktı. Sonuç olarak, varlığın bir parçası (her ne kadar "parça" demek zaten bilincin ayırt edici olan bakış açısını benimsemek anlamına gelse de) kendini varolanların geri kalanı ile ilişkilendirir. Ayrılış ve onunla ilişkili olan sonuç, sanki varlıktaki bir çatlak ya da çukur gibi, onun sayesinde tamamlanır. Ayrılmak bilinç olarak bildiğimiz aktivitedir. Bilinç sahip olduğu bu kopuş gücü sayesinde nesnelerin ve kendi aktivitesinin farkındadır. Bilinç nesnelerini hiçliğin kabuğuna sarar, böylece kendisini onların bir yansısı kılar ve onlara bir bakış açısı kazandırır. İşte bu; bilinç nesnesini *amaçlar,* bilinç varlığı açığa çıkarır ya da varlık bilince görünür dediğimizde anlatmak istediğimiz şeydir. Gene de bilincin yapılandırılmış bir zihin ya da aslında herhangi bir varlık olduğunu söylememeliyiz.

Sartre'ın tutumu şu düşünce olmaksızın kavranılamazdı: her ne kadar bilinç varlığı açığa çıkarsa da ontolojisini kurduğu temel karşıtlık bilinç ve varlık karşıtlığı değildir, yalnızca biri ayrılamaz bir şekilde bilinç ile ilişkili olan varlığın iki bölgesi arasındaki karşıtlıktır. Bunlar kendinde-varlık ve kendi-için-varlıktır, ancak kendi-için-varlık *olduğu* sürece, kendinde-varlık ile aynı varlığa sahiptir. Yalnızca bizim bilinç olarak deneyimlediğimiz etkin olumsuzlama aktivitesinin kendinde varoluşu ile ayırt edilebilir. Böylelikle varlığın bu iki bölgesi soyutlama dışında ayrılamaz ve gerçek şu ki, kendinde-varlık ile kendi-için-varlık arasındaki ayırım göründüğünden daha az belirgin ve daha karmaşıktır.

Genel hatlarıyla şöyle ifade etmenin doğru olduğuna inanıyorum: kendinde-varlık bilinçli-olmayan varlık iken kendi-için-varlık bilinçli varolandır. Buna ek olarak en azından pragmatik açıdan kendi-için-varlık insan varoluşu ile sınırlandırabilir. Her ne kadar Sartre geç dönemde yapmış ol-

[6] Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, cilt I. *Theory of Practical Ensembles*, çev. Alan Sheridan-Smith, ed. Jonathan Ree (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1976), ss. 180-I. Materyalist açıdan Sartre'ın felsefesini şu makalemde tartıştım: "Sartre as Materialist," *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. Paul Arthur Schilpp (La Salle, III.: Open Court, 1981), ss. 661-84. Bu makale ayrıca burada da tekrarlanan Sartre'ın beden ve harekete dair görüşlerine dair materyaller de içermektedir.

duğu bir röportajında muhtemelen bütün canlıların kendi-için-varlık olma payı olduğunun söylenebileceğini ima etse de açıkça görülüyor ki bu sözleri üzerinde dikkatlice düşünmemişti.[7] Şüphe yok ki, Sartre'ın yazdığı her şeyde aklındaki kendi-için-varlık yalnızca yönelimsel değil fakat radikal bir şekilde özgür öz-bilinçtir, böylesi bir tanım bitkiler şöyle dursun, içgüdüleri tarafından yönlendirilen hayvanlara bile uygun değildir. Gene de bilinçli/bilinçli-olmayan ayırımı her zaman geçerli olmakla birlikte, Sartre hem "varlığı" hem de "kendinde-varlığı" açıkça çeşitli gönderimleri bulunacak şekilde kullanır, buna ek olarak birbiriyle aynı olmayan "bilinç" ve "kendi-için-varlığı" ayırmaz ve kimi zaman da birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanır. Sartre'ın bu temel terimleri çeşitli yollarda ne kadar dikkatli bir şekilde ayırdığını göstermeye çalışacak ve varlığın iki bölgesi arasındaki özgün keskin çatlağı ne derecede bulanıklaştırdığını gözlemlemek bize bilincin; (1) hiçlik, (2) beden, (3) dışsal nesne, ve (4) ego ile bağlantısını anlamada yardımcı olacaktır.

Bilinç ve Hiçlik

Belki kendi-için-varlık ile başlayabilir ve her şeyden önce Sartre'ın "bilinç" ve "kendi-için-varlık" terimlerinin ne anlama geldiği ve bu terimlerin tarifi zor olan hiçlik ile ayrı ayrı bağlantılarının ne olduğu üzerine düşünebiliriz. Bilinç açığa çıkarma aktivitesidir; yani, yansıtma ve yönelimselliktir. Bir aktivite olarak bilinç iki şekilde varlığa bağlıdır. Öncelikle, bilinç ortada açığa çıkarılması gereken bir şey olmadıkça var olamaz (her bilinç bir şey*in* bilincidir). Ve bilinç bir varlığın aktivitesidir; yani, kendi-için-varlığın. Bu kesinlikle kendi-için-varlık ve bilincin iki ayrı varlık olduğu anlamına gelmemelidir. Ne bilinç ne de kendi-için-varlık birbirinden ayrı olarak varolabilir. Kendi-için-varlık (öz)-bilinçli varolan*dır*. *Varlık ve Hiçlik* yapıtının giriş bölümünü okuyan biri ara sıra bedenden ayrılmış bir zihnin iş gördüğünü hisseder, bu aldatıcı görünüş ise hemen giderilir. Kendi-için, kendisinden ayrılamaz olan bilincin hiçleme (=hiçleştirmesi) mevcudiyeti nedeniyle tam kalbinde varlıktan yoksunluk taşır.[8] Bir ceset artık kendi-için değil *kendinde*'dir. Sartre sık sık benzer anlamlı isimlermiş gibi "bilinç" ve "kendi-için-varlık" terimlerini birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanır. Bu iki terim metinde, okuyucunun ister dünyayla karşı karşıya gelmiş bir kimse, isterse de bir kimsenin karşı karşıya olduğu dünyaya ilişkin farkındalığını üzerine düşünmesi istensin, bu ikisi arasında bir fark olmadığından birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılır. Fakat Sartre,

[7] Barnes, "Sartre as Materialist," s. 40.
[8] Sartre'ın konu ile ilgili olan terimlerinin Fransızcası; *néant* (hiçlik), *néantir* (hiçlemek), *néantisation* (hiçleme).

örneğin bilincin beden ile olan ya da ego ile olan ilişkisinde daha kesin olmak istediğinden asla "kendi-içini" bilincin yerine geçebilecek şekilde kullanmaz. Buna benzer olarak "bilinci" değil ama "kendi-içini", bir cins olarak "insan" ya da "insan gerçekliği" (Sartre'ın Heidegger'in *Dasein* için çevirisidir) ile eş anlamlı olarak da kullandığı zamanlar vardır. Bu son nokta özellikle çok önemlidir. "Hiçlik Sorunu" bölümünden neredeyse rastgele alınmış aşağıdaki örnekleri düşünün:

İnsan, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlıktır.[9]

Biraz ileride,

"İnsan gerçekliğine" geçici bir süreyle bile olsa kendisinden önce konumlandırdığı varlık yığınını yok etme gücü verilmez. İnsanın varlıkla olan *bağı* onu değiştirebilmesidir.[10]

Ve son olarak da,

Özelliği hiçliği hiçleştirmek olan, onu kendi varlığıyla ayakta tutan, onu durmadan kendi varlığıyla yayan bir varlığın –kendinde olmayan bir varlığın–, *hiçliğin şeylere gelmesine aracılık eden bir varlığın* varolmak zorunda olması kalır.[11]

Sartre, kendi-içini" (insan bireyini) bilincin olumsuzlama aktivitesini ayakta tutan –ki bu bilinç, kendi-içini basitçe olduğu şey olmaktansa olmaya zorlayan, varlıktan yoksunluk ile ilişkilendirilir– varlık olduğunu daha açık ifade edemezdi.

Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde çelişkili bir şekilde felsefesinin gerekli ağırlığını hem davranışa hem de bilince vermiş olan bir materyalizm olduğunu ifade eder. Bilincin yöneldiği hangi nesne olursa olsun, fiziksel ya da fizyolojik, beyindeki engramlar ya da tüm düşüncelere eşlik ettiği söylenen belirsiz fiziksel-kimyasal tepkimeler, hepsinde mutlaka maddi bir dayanak vardır. "Her şey canlı bedenlerin ve cansız nesnelerin aynı moleküllerden yapıldığına işaret etmektedir."[12] Sartre, bunun bilincin de moleküllerden meydana geldiği anlamına gelmediğini iddia eder. Bilinç bedenin düzenlenmiş bir şekildeki moleküllerine bağlı bir aktivitedir, fakat bu onu bedene indirgemek değildir. Sartre, "her ne kadar zihin-durumlarının meydana gelmesi beynin durumlarına bağlıysa da zihin durumlarının doğası ille de böylesi bir ilişki ile açıklanamaz" iddiasında bulunan William James ile kesinlikle uzlaşırdı.[13] Gene de bilince bir varlık ya da töz

[9] Sartre, *VH*, s. 68.

[10] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology,* çev. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1972) s. 59-60.

[11] Sartre, *VH*, s. 66.

[12] Sartre, *Critique*, s. 81.

[13] İfadeler Gerald E. Myers'in ifadeleridir, James'in beyin ve bilinç arasındaki ilişkisine yönelik tutumunun bir özetidir. *William James: His Life and Thought* (New Haven, Conn.: Yale Univer-

statüsü vermeyi reddetsek de onun gerçekliğini reddetmemek konusunda dikkatli olmalıyız. Bilinç tıpkı aktivite gibi gerçektir. Bu bir olumsuzlama oluşturmak bile olsa bir şey meydana gelir, yapılır. Sartre, saf aktivite olan bir şey olarak değerlendirme tehlikesinin kaçınılmazlığı hariç diğer her şeyden dolayı "bilinç" teriminden kaçınılması gerektiğini önermekte James ya da ileri dönemki kimi fenomenologlar kadar ileri gitmez**.** Bence, bu noktada Sartre haklıdır. Tartıştığımız şeyin bir varlık değil yapılan bir iş olduğunu hatırlamak için "bilinçmek" gibi bir eylem türetmemize gerek yoktur.[14] Bakmanın, görmeyi meydana getiren bir şey olarak varlığını kabul etmeden, görmenin ne olduğunu betimlemek mümkündür. Sartre ontolojisinin merkezi olan bilincin fenomenolojik tasviri, bir kendi-için-varlığın (her birimizin) fizyolojik olarak değil fakat fenomenolojik olarak nasıl bilinçli olduğunu açıklamaktır. Bilinç, …'nın farkında olmaktır. Peki, …'nın farkında olmak ne demektir?

Bilincin kendisinin bir varlık olmadan varlığa iki şekilde bağlı olduğunu gözlemledik. Şimdi de bilincin hiçlik ile bağlantılı olarak nerede durduğunu belirlemeye çalışmalıyız. Hiçlik ve bilinç eş anlamlı mıdır? Eğer öylelerse, nasıl oluyor da bu hiçlik, Sartre'ın felsefesini absürdizme indirgemeden kastedemeyeceği günlük dilde kullanılan hiçten farklılık gösterir?

Başlayabileceğimiz ana paragraflardan biri şudur:

> Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık, öyle bir varlıktır ki, varlığı içinde kendi varlığının hiçliği soru konusu olur: *Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık kendi öz hiçliği olmak zorundadır.* Ve bununla anlaşılması gereken şey de, hiçleyen ve böylece bu kez kendisi varlık içinde bir temel gerektiren bir edim değil, ama varlığın kazanılmaz olan ontolojik bir özelliğidir.[15] *

Dünyaya hiçliği getiren ve böylece kendi varlığını sorgulayan varlık bilinçli kendi-içindir. Bilinci, kendi-için-varlıkta bulunan bir çeşit boş uzam olarak düşünmemeliyiz. Bu onu pasif hale getirmek olurdu. Bilinç, hiçliğe işaret eden bir şeyi meydana getiren kopartıcı aktivitedir.

---

sity Press, 1986), s. 55.

[14] Özgün metinde kullanılan "consciencing" sözcüğü İngilizcede olmayan bir fiildir. Yazar durumu açıklayabilmek adına, Türkçe çevirilerinden biri "bilinç" olan "conscience" sözcüğüne "-ing" eki ekleyerek fiil türünde yeni bir sözcük elde etmiştir. Bu sebeple de sözcük Türkçeye söz konusu "bilinç" terimine fiil yapma eklerinden biri eklenerek çevrilmiştir. (ç.n.)

[15] Sartre, *VH*, s. 67.

[*] Christine Howells bu pasajı Sartre'ın bilincin bir hiçlik olarak varlığını kabul ettiğine dair bir kanıt olarak görür. Fakat burada "varlık" bilinç değil kendi-içine –yani bir varolan olarak insana– gönderme yapmaktadır. Bence, bilincin bir aktivite olarak dünyaya getirdiği hiçliğe ontolojik bir statü vermek onu bir varlık kabul etmek değildir. "Sartre and Negative Theology," *The Modern Language Review* (Temmuz 1981): 552.

Bilincin ne olduğu sorusuna onun ne yaptığı veya bilinç olduğunda ne olduğu sorularını sorarak yaklaşmak en kolayı olacaktır. İlk başta birbirinden farklı görünen farkındalık, yönelimsellik, açığa çıkarma, yansıtma ve hiçleme terimlerinin birbirine denk olduğu bulunur. Bir nesnenin farkında olmak onu bir varlık olarak bulunduğu fondan ayırmaktır, tıpkı bulanık ve ayırt edici bir özelliği olmayan bir manzara yerine bir ağacın farkında olmak gibi. Bir nesnenin farkında olmak aynı zamanda o nesnenin farkındalık ile aynı şey olmadığını da fark etmektir. Başka bir deyişle, ağacın bilincinde olmak onu yanındaki iri kaya parçası, kök saldığı toprak ya da üzerindeki gökyüzünden farklı olarak açığa çıkarmaktır. Ağacın bilincinde olmak ağacın, algılayan bilincin içinde veya onun bir parçası olmadan *orada* olduğunu açığa çıkarmaktır. Bilinç kendi nesnesi *için* bir mevcudiyet, onun bir yansımasıdır. Fakat bilinç kendi nesnesi *değildir*. Bu nedenle bir şeyin farkında olmak iki yönlü bir olumsuzlamadır. Her bir amaçlı aktivite ortaya koyduğu nesnenin konumsallık yönünden farkındadır ve farkındalık olarak konumsal-olmayan bir şekilde kendisinin farkındadır. Sartre bu ikisini, "-ın" ekini parantez içine alarak ayırt eder: Bir nesnenin bilinci aynı zamanda kendi(nin) bilincidir. Bir başka ifadeyle: her bilinç bir şey(in) bilincidir ve aynı anda bir öz-bilinçtir. Ancak, kendinin içinde bir töz veya içerik olmadığını daima hatırlamamız gerekir, bu yalnızca olduğu haliyle öz-farkındalıktır. Bir bakıma bu kendi(nin) bilinci bir olumsuzlama*dır*. Çünkü bilinç kendi nesnesinden ayrı olarak var olamaz. Eğer bilinç nesnesi ile bir ve aynı olsaydı, o halde yalnızca nesne varolurdu. Sartre, kendi-için hiçliği hiçler dediğinde, bilincinde olma ediminin kesinlikle (öz)-farkındalığı kendi nesnesinden ve nesneyi onun fonundan ayırmanın ve tabii ki fonun kendisini farkındalığın bir parçası olmayan nesnenin bir parçası olarak ortaya koymanın bir takdimi olduğunu ifade etmek ister.

Bu bağlamda, düşünüm-öncesi (yani düşünümsel olmayan) bilinç düşünülmelidir. Sartre'a göre, bilincin konumsal olmayan bir şekilde farkında olduğu kendi'nin içinde bir "etkin ben" [I/ben] veya "edilgin ben" [me/bana], kişiselleştirilmiş herhangi bir katkı ya da biyografik bir kendi yoktur. Bilinç, öznelliktir çünkü bilinç nesnesinin farkında olmak kadar farkında olma(nın) da farkındalığıdır, fakat burada yapılandırılmış bir özne yoktur. "Ben", düşünümsel bilincin yani farkındalığını doğrudan kendi nesnesi gibi alan bir bilincin işleyişinin bir sonucudur. "Ben" ve "bana", düşünüm-öncesi saydam bilinçte değil, Ego'da bulunur. Gene de düşünüm-öncesi bilincin asla "şimdi" ile sınırlı olmadığı unutulmamalıdır. Belirli bir nesnenin farkında olmak (ve o olmamak) bu farkındalığın geçmiş zamandaki farkındalıkla aynı olmadığının farkında olmaktır. Bilinç bütün varlığı ile zamansaldır. Bu da bilincin kendi geçmiş ve gelecek farkındalık fonları-

nın farkında olduğu anlamına gelir. Sartre bilinçten "sürekli bir kaçış" olarak bahseder. Böylelikle bilince kesintisiz devam eden aktivite diyebiliriz. Birbirini takip eden "şimdiler" yerine, bilinç kendi(nin) birbirini takip eden sürekli bir hiçlemelerde açığa çıkması gibi farkında olmaktır. Eğer hiçliğe neden olma ve yönelimsel bilincin bir ve aynı olduğu fikrine sıkı sıkı bağlı kalırsak bilincin hiçlik *ol*up olmadığı ve eğer öyleyse de nasıl eyleyebildiği sorusunu sorarak absürdizme düşmeyiz. Bilinç *ol*duğu sürece, bilinç nesnelere yönelme edimi*dir*, ki bu da nesneleri onların farkındalığından bağımsız bir şekilde varlık olarak açığa çıkaran olumsuzlama*dır*. Bilinç nesnelerin yansısı*dır* ve bu da Sartre'ın sırası geldiğinde, yalnızca, hiçleme olarak adlandırdığı (kendini)-uzaklaştırmadır.

Bedenleşmiş bilinç

O halde tıpkı Atomistler gibi eyleyenin varlık (yani beden) olduğu ve hiçlik olmadığı sonucuna mı varmalıyız? Eğer bununla bilincin, tıpkı nesne olmadan meydana gelemeyeceği gibi beden olmadan da meydana gelemeyeceğini ifade etmek istiyorsak cevap evettir. Ancak bilinci kendisinden sorumlu bedensel bir organ tarafından yönlendirilen bir şey olarak görüyorsak cevap hayırdır. Bilinç, (öz)-yönlendirmedir, yönlendirilmiş değildir. Bilinç bedenin bir aracı değildir ve Sartre bariz bir şekilde bedenin de bilincin aracı olmadığını ifade eder. Şimdiye kadar bilincin hiçlediği şey olmadığını gördük. Fakat Sartre, bedene ilişkin olarak bilincin hem kendi bedeni olduğunu hem de olmadığını söyler. Bunun nedeni bedenin hem bir kendi-için-varlık hem de bir kendinde-varlık olmasıdır. Daha iyi ifade etmek gerekirse, beden üç boyutta varolur.

Bu boyutlardan ilki bedenin kendi-için-varlık olmasıdır. Esasen beden diğer iki boyutta etkin bir şekilde fark edilse de edilmese de her zaman kendi-için-varlıktır. Kendi-için bilinçli bedendir. Bilinç bedenselleşmiş olarak vardır. Sartre bize bedenin varlığı dünya içerisinde konumlandığı için kendi-için'in gerçekliği olduğunu söyler. "Böylece dünyanın içine girdiğimi, "dünyaya geldiğimi", bir dünya olduğunu ya da bir bedene sahip olduğunu söylemek, bir ve aynı şeydir."[16] Bireyleştiren, ilişkileri birleştirici orta nokta olarak hizmet eden, rüyayı gerçekten ayırmayı mümkün kılan bedendir. Sartre bilincin bir bedende ikamet eden ya da bir bedene hükmeden, onu kullanan bir şey olarak düşünmemize izin vermez. Çünkü bu düşüncelerin hepsi, kendi-için'in içindeki varlığı –ve varlıkları– birbirinden ayırmayı ima eder.

[16] Sartre, *VH*, s. 397.

Kendi-için-varlık bütünüyle beden olmak zorundadır ve bütünüyle bilinç olmak zorundadır: bir bedenle *birleştirilmiş* olamaz.[17]

Beden, kendi-için-varlık*tır*. Hattâ Sartre bir noktada bilinç beden*dir* der gibi görünür:

Bilinç bedenden başka bir şey değildir, bütün geriye kalan hiçlik ve sessizliktir.[18]

Sartre "bilinç bedeninde varolur" der. Diğer bütün varlıklarla ilişkisinde olduğu gibi bilinç farkında olduğu bedeni de hiçler, ona bağlı olurken bile kendisi ile beden arasına mesafe koyar. Buradaki farklılık bedenin her zaman yönelinmiş bütün algıların, duyguların vb. fonunun bir parçası olarak mevcut olmasıdır. Tıpkı "dünya"nın olduğu gibi. Fenomenolojik terimlerle ifade edersek dünya, bilinç deneyimlerinin birleştirilmiş fonunda düzenlenmiş dışsal gerçekliktir. "Nitekim bilincinde olmak, her zaman için dünyanın bilincinde olmaktır ve böylece dünya ile beden, farklı tarzlarda olmakla birlikte her zaman için bilincimdeki mevcudiyetlerdir."[19]

Beden, empirik olarak bilincin dünya içinde konumlandığı ilişkilerin odağıdır. Beden dünyadaki bir bakış açısıdır ancak bu bakış açısı bakış açısı olarak alamayacağım bir bakış açısıdır. Buna benzer olarak beden diğer bütün araçlara hâkim olan araçtır. Fakat aynı zamanda kullanamayacağımız bir araçtır çünkü biz bedeniz. Sartre, "*benim* bedenim, bilincimin bilinçli yapısıdır" ifadesini kullanır.[20] Gene de bu sadece bilincin bedeni yönelimsel aktivitenin bir parçası olarak içerdiği anlamına gelir, bedenin bilinci yabancı bir mevcudiyet gibi tıkadığı anlamına gelmez. Örneğin, cinsel arzuda bilinç yönelimsel olarak bütünüyle bedene bürünmeye, Sartre'ın dediği gibi "ete kemiğe bürünmeye" çalışabilir. Fakat bilinç aynı ölçüde gözardı edilmiş bir işaret olarak es geçilen, ihmal edilen bedenine sadece işaret eden bir direktif muamelesi ederek de anlamlandırabilir. Beden, hem diğer bilinçli aktivitelerin hatırlanan fonu olarak, hem de bilincimin "ötesine geçtiği" varlık olarak "geçmiş"tir.

Bilinç kendi bedenini "aştığı" ölçüde, beden kendinde-varlık olarak bir şekilde şimdide olmalıdır. Diğer iki boyutunun her ikisinde de bedenin bu yönü merkezî bir öneme sahiptir. İkinci boyut, başkası-için-bedenimdir. Sartre bu boyutun "başkasının-bedeni" yani başka bir bilince göründüğü şekliyle beden olarak daha kolay tartışabileceğimizi kabul eder. Başkasının bedeni (tıpkı benimkinin başkasına olduğu gibi) dışarıda algıladığım bu dünyadaki maddi bir nesnedir. Fakat bu beden başka herhangi bir şey-

[17] Sartre, *VH*, s. 384.
[18] Sartre, *VH*, s. 410.
[19] Sartre, *VH*, s. 414.
[20] Sartre, *VH*, s. 409.

den farklıdır, çünkü hareketlerini ve sözcelerini onu kontrol eden bir özne ile bağında anlayabilirim. Bu nedenle, bu kendinde ile olan bütün ilişkim gizlenmiş ve kontrol eden bir kendi-içinin mevcudiyetine yönelik farkındalığım tarafından etkilenir. Bu kendi-için'i doğrudan kavrayamam fakat onun reddedilemez varlığı başkasının-bedeni ile olan bütün ilişkime yön verir. Sartre bedenin ikinci boyutunun sunumunda insanın ona özgü ihtimalleri üzerinde durmaz, bu ikinci boyutun başka bir bağlamda ise oldukça önemli olduğunu göstermeye çalışacağım. Şimdilik yalnızca**,** herhangi bir gerçek kişisel karşılaşmanın bu boyutun kapsamı içinde meydana gelmesi gerektiğine işaret edeceğim. Belirli bir dereceye kadar bilincin özne-nesne çatışması ancak bu boyutta empati ve karşılıklı ilişki ile değiştirilebilir.

Kendi-için-varlık olarak beden kabaca birinci tekil kişinin deneyimine uygunsa ve başkasının bedeni ikinci tekil kişi "sen"e olanak sağlıyorsa, Sartre'ın bedensel açıdan üçüncü boyutu yani başkası-tarafından-bilinen-beden'im bütün yönleriyle üçüncü tekil kişidir. Burada beden yalnızca bir kendinde-varlık olmaya yaklaşır. Örneğin bu boyutta ben bedenimi, enfekte ve hastalıklı gibi teşhis edilebilen ve diğer beden-şeyler ile karşılaştırılan bir şey olarak kabul ederim. Bu bilincime benim kontrolümün dışındaki dışsal durumlara bağımlı olan bir korunmasızlığı temsil eder.

Bilincin bedeni ile olan ilişkisinde kendi-için ile kendinde'nin asıl ilişkisini yakından görebiliriz. Sartre şöyle yazar:

> Kendi-için, kendini bilinç olarak temellendirmek üzere kendinde olarak kaybolup giden kendindedir. Böylece bilinç, bilinç-olmasını kendi kendisinden sağlar ve kendi kendisinin hiçlenmesi olduğu ölçüde ancak kendine gönderme yapabilir, ama bilinç halinde hiçleşen şey, bilincin temeli olduğu söylenemeyecek olan olumsal kendindedir.[21]

"Kendinde, kendi-içinin *önce* olmuş olduğu şeydir."[22] Benzer bir şekilde beden bilincin temeli olarak da adlandırılamaz. Çünkü beden ne bilinci belirler ne de onu o yapan şeydir. Fakat beden daima bilincin hiçlediği ve aştığı şey olarak mevcuttur. Böylelikle bedenimin benim geçmişim olduğunu söylemek psikolojik bir gerçeği kabul etmenin yanısıra ontolojik bir açıklama yapmaktır.

Bilinç ve Onun Dışsal Nesneleri

Bilinç varlığı açığa çıkarır, varlığa bağlıdır onu yaratmaz, Sartre bu ifadeleri *Varlık ve Hiçlik* kitabının giriş bölümünde vurgulayarak ifade eder. Ancak giriş bölümünü takip eden bölümde "İnsanın varlıkla olan bağı onu

[21] Sartre, *VH*, s. 135.
[22] Sartre, *VH*, s. 198.

değiştirebilmesidir," der. Başka bağlamlarda ise bilincin yönelimlerinin meseleye nasıl dâhil olduğunun yollarını tartışır**.** Buna ek olarak kendinde-varlık olan ego'nun bilincin ürünü –yaratımı– olduğunu söyler. Burada Sartre'ı tutarsızlıkla suçlamak yerine, bağlamla ilişkili olarak Sartre'ın "varlığı" (bazen kendinde-varlık ile eşanlamlı kullansa da her zaman değil) üç farklı gönderme ile kullandığını hatırlamamız gerekir.

Öncelikle *Varlık ve Hiçlik* kitabının giriş bölümünde tanıştığımız varlık gelir, bu varlık "bize sıkıntı, bulantı gibi doğrudan erişim yollarıyla kendini gösterecektir." Bu varlık bir şeyin varoluşsal olarak *olduğu*nu söylerken kastettiğimiz her şeydir. Bilinç bile, Descartes'ın bilincinin eskiden olduğu fakat artık öyle olmadığı söyleyebileceğimiz anlamda, bu varlığa istemese de dâhildir. Sıradan bir şekilde ifade edersek, bu varlığa dâhil olmayan hiçbir şey yoktur. Fakat gene de dikkatli olmalıyız. Daha anlaşılır olmak için şöyle diyebiliriz; bilincin nesnesi olan varlığın hiçliği içerdiğini söyleyemeyiz. Bu Sartre'ın bize "Varlık vardır. Varlık, kendinde olandır. Varlık, ne ise odur" çıkarımını yapabileceğimizi söylediği varlıktır.[23] Varlığın doğrudan erişim yollarına örnek olarak Sartre'ın sıkıntı ve bulantıyı seçmiş olması tesadüf değildir. Her ikisi de Sartre'ın *Bulantı* yapıtının önemli motifidir. Her iki motifte eşit fakat farklı şekillerde Roquentin'e bütün varlıkların, kendisi de dâhil olmak üzere temasını açığa çıkaran şeydir. Bulantı, bilinç tarafından kendi bedenleşmesi olarak tanınması ve varlığının bedene bağlı olduğunun farkına varılmasıdır. Bulantı bilincin kendisini, yalnızca açığa çıkarmanın sonsuz bir aktivitesi olarak oluyor gibi açığa çıkarmak *zorunda* olarak kavramasıdır. Sıkıntıda ise bilinç kendisini bir şey *için* verilmemiş, bir amacı olmayan özgürlük olarak kavrar. Ya da farklı bir şekilde ifade edersek, kendi-için kendisini gerçekleştirmenin kendisinin tek hedefi olduğu gerçeğini kavrar. Bu bahsi geçen her iki karşılaşmada da varlık kendi-içine açığa çıkarmanın hem koşulu hem de zorunluluğu olarak görünür.

Dışsal ve maddi evren olarak kendi-için-varlığa gelince, bilincin açığa çıkarımları aynı zaman bir ayırt edici, düzenleyicidir. Bilincin yönelimindeki varlık, bir nesne ve fon üzerindeki odak olur. Dünya, "hem sentetik bütünlük, hem de tüm *buradaki*lerin düpedüz toplamsal derlemi olarak açığa çıkar."[24] Yalnızca tekil şeylerin gözlemcisi olarak bilinç hususunda Sartre, Husserl'in geç yapıtlarındaki Kantçı izler olarak gördüğü şeyden kaçınmak dışında önceki fenomenologlardan pek de farklılık göstermez. Örneğin Sartre, bir limonu algılarken o limonun gerçekliğinin onun özü değil, varoluşu olduğunu ve benim bu varlık ile doğrudan karşı karşıya geldiğimi iddia ederdi. Tüm limonlar görünüşleri tarafından tüketilmemiş

[23] Sartre, *VH*, s. 41.
[24] Sartre, *VH*, ss. 247-248.

bile olsa bana her birinin bilince görünüşleri ile sunulur. Benzer bir şekilde, ister ben "limon"un özüne ulaşmamı sağlayan bütün nitelikleri bir soyutlama halinde birleştireyim, ister diğerlerine değil de tek bir niteliğe (rengi, tadı, kokusu) odaklanayım, tüm limonlar kendinin her bir niteliğinde mevcuttur. Bir nesnenin bu şekilde algılanması zamandışı bir açığa çıkarmadır, fakat nesnenin zaten orada olan ya da orada olmaya devam eden olarak farkında olunduğunda bu bilincin kendi "önce" ve "sonra" anlayışının bir uzantısıdır.

Bilincin kendi zamansallığını dünyaya yansıttığı ve böylece varlığa yeni bir şeyler kattığı başka durumlar da vardır. Özellikle de yıkım [*destruction*] ile ilgili olarak Sartre daha çok bir idealist gibi görünür. Sartre açıkça yıkımın bilincin aracılığı dışında var olamayacağını ifade eder. Bunun nedeni, sadece bilincin artık o olmayan şeyi kuran olumsuzlamayı ortaya koyabilmesidir. Sartre'ın potansiyel ile ilgili açıklamaları her ne kadar bilinç tarafından açığa çıkarılsa da, kendi-içinin içinde varolan bir gerçekliği daha açık bir şekilde gösterir. Bulutlu gökyüzüne bakar ve "yağmur yağacak" deriz. Kendi-için gri bulutların tehdidini ya da vaatlerini anlar. Fakat kendi-içinden bağımsız potansiyel de yoktur. Örneğin, eğer şimdi ile sınırlandırılırsa ölçülebilir yalnızca tek bir nem oranı vardır. Zamansallaştıran bilinç henüz olmamış olan fakat gelecekte olabilecek olanı aşar ve böylelikle bilinç dünün güneş dolu gökyüzünden açığa çıkaramadığı bu bulutlarda varolan gerçek gibi potansiyeli açığa çıkarır. Sartre'ın mümkün olan konusundaki görüşlerini anlamak onun kendi-için hiçliği dünyaya getirir derken kastettiği şeyi kavramamızı kolaylaştırabilir. Bütün yönelimselliklerin bilincin kendisini kendisinin nesnelerinden biri yapmaması ve bir nesneyi hem bir diğeri olmadığı hem de bulunduğu fon olmadığını belirlemesi anlamında bir hiçlik uyandırmasına ek olarak Sartre dışarıda dünyada, deyim yerindeyse "varlık-olmayan birikintiler" olduğunu ifade eder.[25] Sartre bu birikintileri *négatités* yani "olumsuz birimler" olarak adlandırır. Bu olumsuz birimlere örnek olarak mevcut olmama, mesafe ya da pişmanlığı verebiliriz. Bunlar tıpkı nitelik ve nicelik, yıkım ve potansiyel gibi dünyada mevcuttur fakat bilinç tarafından açığa çıkarılırlar.

Şimdiye kadar kendinde-varlık ile ilişkili olarak değinilen "bilinç" ve "kendi-için" terimleri birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılabilirdi. Bunun nedeni açığa çıkarmanın yalnızca belirlenim açısından zihinsel olarak değiştirilmiş olmasıdır. Dünyanın maddi anlamda değiştirilmesi ancak bir kendi-için-varlık tarafından gerçekleştirilir. Bu bakımdan bir bilinç örneğin kendiliğinden bir elmayı yiyemez ancak bedenin de bilinçsiz veya bilinçten ayrı olarak bir elmayı yediğini söylemek de aynı ölçüde hatalı

[25] Sartre, *VH*, s. 63.

olur. Elbette elmayı yiyen beden-olarak-kendi-için-varlıktır. Elmaya gelince o kendi başına yalnızca belirsiz bir kendinde-varlıktır. Bu bir kimsenin zaman zaman elmanın yenilebilir niteliğini gözardı edebilmesi ve elmayı bir süs, kâğıtların uçmasını önleyen bir ağırlık ya da bir top olarak kullanması gerçeği ile gösterilebilir. Aynı şey küçük bir taş ile de yapılabilir. Fakat bütün bu durumlarda taşın değil ama elmanın çürüyebileceğini ve elmanın bu niteliğinin bana bağlı olmadığını keşfederim. Maddi şeyler direncin bir "terslik katsayısına" sahiptir.[26] Bir kimse bir kendinde-varlığa istediği her şeyi yapamaz. Burada açık olan bir şeyin üzerinde fazla durmam Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te, nesnelerin algılandıkları ölçüde varolduklarını savunan Berkeleyci idealizm ile aklın bir şekilde ona dışsal olan nesnelerin temsillerine sahip olduğunu iddia eden Kartezyen realizm arasında bir orta nokta bulma girişimindeki temel fikre dikkat çekmek istememdir. Bilinç maddi bir varlığı yaratmaz ya da bu varlık bilincin belirlediği şekilde de var değildir. Fakat varlığı açığa çıkarmada bilinç farklılıkları ve anlamı gösterir. Bilinç, varlığa anlam kazandırır. Son olarak Sartre "kendinde-varlığı" (kimi zaman sadece "varlık") *Varlık ve Hiçlik*'in giriş bölümünde ima edilen ve ilerleyen bölümlerinde bütün yönleriyle tartışılan ve hattâ pek çok önceki ve sonraki felsefi yapıtında üçüncü bir şekilde kullanır. "Kendinde-varlık" terimi bilincin nesnesi olan herhangi bir şey için kullanılabilir. Bu ifadeyle kendinde-varlığın alanı birdenbire sonsuz olarak genişler ve bilinç ile varlık arasında karmaşık bir ilişkiyle karşı karşıya kalırız. Bu ilişkilerden biri kendinde-varlığın kendine özgü bir çeşidinin üretimi ile sonuçlanır, bir diğeri ise yönelimsel bilinç tarafından dayatılan, bilincin yarattığını söyleyebileceğimiz değişikliklerin tamamını yansıtır. Elbette, bu bilinç tarafından büyülü bir yetkiymiş gibi *ex nihilo*'dan yaratılmış maddi bir varlık değildir. Bu daha ziyade psişik örtü ve maddenin çeşitli oranlarda birbirlerine karıştığı türden bir varlıktır. Buraya işlenmiş-malzeme, sanat yapıtı (ki aslına bakarsak o da özel bir çeşit işlenmiş malzemedir) ve ego dâhildir. Oreste Pucciani bu varlıklardan ilk ikisini psişik kendinde-varlıklar olarak adlandırdı.[27] Ben ise bu terimi bir üçüncü ile genişlettim. (Aslında Sartre özellikle egonun bilincin bir ürünü olduğunu ve bir kendinde-varlık olduğunu ifade eder.)

İşlenmiş-malzeme terimi Sartre tarafından ilk olarak *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde kendindenin kendi-için-varlık ile pratik bağlantısı tartışmasında türer ve *Varlık ve Hiçlik* yapıtında eksik ancak şiddetle gerekli olan

[26] Sartre, *VH*, s. 404.

[27] Oreste Pucciani işlenmiş-malzeme kavramının Sartre'ın *İmgelemin Psikoloji* eserinde tam olgunlaşmamış halde olan ve *Ailenin Budalası* eserinde tamamen geliştirilecek olan estetik teorisinin gerekli bağlantısını sağlayan nokta olduğuna dikkat çeker. "*Cet objet sartrien neuf: "Un centre réel et permanent d'irréalisation*", "*Dalhousie French Studies* (Ekim 1983): 84-97.

bir terimdir. Sartre, insan organizmasının maddi çevre ile ancak onu bir malzeme yaptığı sürece etkileşebildiğine işaret eder. Dışsal fizikî maddeye ihtiyaçta (hava, su, yiyecek) insan organizması, organik olmayan bir boyut benimser, böylece organizma organik olanı yansıtan bir yapıyı çevresine kabul ettirir. Kendi-için-beden dışsal şeyleri kendi ihtiyacına yönelik olarak araçsallaştırmak amacıyla kendisini bir araç kılar. Beden, yani araç kılınmış olan söz konusu işte işlemek için araç-şeyleri biçimlendirir. Burada bir "töz değişimi" gerçekleşir.[28] Burada şey insan haline geldiği ölçüde insan da şey haline gelir. Açık bir şekilde kendinde psişik olan işlenmiş-malzemelerin olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Buna verebileceğimiz bol miktarda gündelik örnek bulunmaktadır. Bir silah, bebek veya ilkel bir insan dışında diğer her insan için tanımı olan bir malzemedir, kendi maksadı, potansiyelleri ve anlamına sahiptir. Bir bilet, bilinç tarafından bakıldığı sürece dikdörtgen bir karton değil bir bilettir, tiyatroya bilet olmadan giremezsin. İşlenmiş-malzeme vasıtasıyla bireysel ve kolektif olarak somut aktivite ve praxis'lerimiz aracılığıyla dünyadaki varlığımızı biçimlendiriyoruz. Sartre'ın "practico-inert"[29] olarak isimlendirdiği işlenmiş-malzeme dünyası benim aktivitelerimi benden çalabilir. Bu benim dünyaya kattığım şeyin başkaları tarafından bana karşı kullanıldığı sayısız örnekte olduğu gibi dolaylı olarak da gerçekleşebilir. Ya da doğal çevrede benim aktivitemin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Bu tür bir "karşı-sonluluğun"[30] [*counter-finality*] günümüzdeki genel bir örneği "sera etkisi" olurdu. Tasarılarımızı malzemede somutlaştırma zorunluluğunu Sartre daha büyük ya da daha az derecede gerçekleşeceği kesin bir yabancılaşmanın kalıcı tehdidi olarak görür. Maddi nesneleştirme aracılığıyla kendi-için kendi düzenlemelerinin kurbanı olur. Bütün bunlara rağmen kendi-için ancak yönelimlerini malzemede uyguladığı sürece bir geçmişe sahiptir. "Anlamı düzenleyen anlama yetisinin bir edimi değil, Varlıktır."[31] Burada "varlık" malzemeye denktir. Sonuç olarak işlenmiş-malzeme yaşadığımız fiziksel ve kültürel çevrede insan izi olan (otobüs hatları, kurumlar, gelenekler vb.) her şeyi içerir. Bu Hegel'in Nesnel Tin'ini hatırlatsa da kesinlikle o olmayan, Sartre'ın "nesnel Tin" (ya da Ruh, *l'Esprit objectif*) olarak adlandırdığı ağırlıklı olarak psişik olmaya en çok yaklaşan şeydir. Nesnel tin belirli bir dönemin belir-

[28] Sartre, *Critique*, s. 178.

[29] Çevirmenin notu: "Sartre'ın kendisinin türetmiş olduğu "pratico-inert" terimi, hem maddesel çevreyi hem de insan yapılarını (dil, iletişim araçları vb.) içermekte olup dışsal dünyaya karşılık gelmektedir. Daha dar anlamındaysa, kurum haline gelerek insansal praxis'e yabancılaşmış, donmuş gerçeklikler *bütününü* deyimlemektedir." Jean-Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları – Diyalektik Aklın Eleştirisi*, 1981, çev. S. Rıfat Kırkoğlu, Yazko Yayınları, İstanbul, s. 190.

[30] Sartre, *Critique*, s. 124 ve 162.

[31] Sartre, *Critique*, s. 182.

li bir evresinde etkin olan düşüncelerin, inanışların, davranışların ve vb. toplamıdır. Sanatın tanımıyla beraber edebiyatı ve diğer sanatları da içerir. Böylelikle bu nokta bizi psişik kendindenin diğer işlenmiş-malzemelerden önemli bir derecede farklı olan özel bir kategorisine getirmiş olur- sanat yapıtı.

Sanat yapıtı yalnızca maddi olan ile psişik yönelimi birleştirmez, bunun yanısıra gerçek ve gerçek olmayanı, hissedilebilen ile hayalî olanı da yan yana koyar.

Sartre, *İmgelemin Psikolojisi* yapıtında estetik nesnenin gerçekdışı olduğunu savunur fakat gerçek-dışı olan bu nesne ancak bir bilinç tarafından varlığa getirilerek olur. Bir romanın olayları ve karakterleri ancak okuma aktivitesi sürdüğü ölçüde varolur. Sartre, *Ailenin Budalası* yapıtında yayımlanmış kitap, boyanmış tuval veya estetik nesne her ne aracılığı ile uyandırılmışsa bunlar arasındaki ayırımı daha da detaylandırır. Yayımlanmış kitap, "gerçeklikten çıkarmanın gerçek ve kalıcı merkezidir."[32] O sıradan işlenmiş-malzemeden farklı olarak öncelikle gerçek dünyada aktiviteyi değiştirmek veya ortaya çıkarmak için değil, onunla herkesin gerçek dışı görüntüler oluşturmasına neden olmak için tasarlanmıştır. Sartre, Hamlet ya da Venüs gibi şeylere yeni bir terim uygular. Onlar "sosyal hayal ürünleridir" ve gerçek etkileri vardır. Onları yaratanlar için sonuç "karşı-sonluluk"lar bile olabilir. Örneğin, Salman Rüşdi'ye karşı onaylanan idam cezası ya da Flaubert için *Madame Bovary*'nin başarısının onun hiçbir zaman amaçlamadığı romanın realist okumasına dayanması gerçeği gibi. Okuyucular içinde edebiyat elbette tehlikeli olabilir. Bir kere sosyal hayal ürünü psişik olana sunulduğunda o başta gerçek olmayan bir şey olarak orada varolur. Ancak Sartre'ın işaret ettiği gibi hafıza sıklıkla gerçek ve hayal gücü olan deneyimleri karıştırır. Hattâ bazen hayal gücü gerçek olandan daha çok dünyanın bize nasıl göründüğünü belirler. Psişik olanın birliği olarak ego her ikisine de yansıyacaktır.

Gerçeklik ve egonun rolü

Bütün iyi felsefe okuyucuları Sartre'ın Husserl'den ayrıldığı noktanın transandantal bir egonun varlığını reddetmesi ile başladığının farkındadır. Edmund Husserl, varoluşçuluğun zaman içinde geliştiği felsefi geleneklerden biri olan fenomenolojik hareketin kurucusudur. Husserl, transandantal ego'nun bütün bilinçli aktivitelerde mevcut olan ve deneyimlerimizin yapılandırılmasına katkıda bulunan doğuştan gelen bir ben-özne olduğuna inanıyordu. Sartre için, bilinç böyle bir transandantal egonun izini göster-

[32] Jean-Paul Sartre, *The Family Idiot*, çev. Carol Cosman (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cilt II, s. 130.

mez. Daha ziyade bilinç çoğunlukla kişilik yapısını belirlemiş ve belirleyici olarak düşünülen empirik egonun içine gömülü değildir. Bilinç ve ego arasında daima bir ayırım vardır.

Sartre'ın ontolojisinde egonun rolü ve gerçekliği tam olarak ne ifade etmekte ve bundan ne anlaşılmaktadır? Gerçek şu ki, Sartre'ın düşüncesinde egonun gerçekliği sorunu problematiktir. Sartre egonun rolünü hiçbir zaman tam anlamıyla ifade etmemiş ve önemi de Sartre eleştirmenleri tarafından kesinlikle anlaşılmamıştır. Sonuç olarak, bence Sartre'ın ego hakkındaki yazılarında açıkça belirtilen ve ima edilenleri belirlemek ve böylece konuyla ilgili ilk denemesinde sunulan egonun, psişik hayatımızın diğer yönleri ile ilişkili olan sonraki tartışmalarına nasıl uyduğunu görmek doğru olacaktır.

Ego'nun Aşkınlığı egonun nasıl var olduğu konusunda oldukça açıktır. Ego, kendi aktivitelerini onlara dayatan, anlamları açısından düzenleyip birleştirerek yansıtan bilinç tarafından oluşturulmuştur. Ego, daha önceki deneyimlerin psişik kalıntılardan üretilmiştir ve bu deneyimlerin birliğidir. Fakat bu birliği kuran bilinçtir. En önemlisi bilinç ego *değil*dir. Ego bilincin içinde değil dışındadır. Bilinç egodan, bütün nesnelerine etki eden aynı türden hiçleyen mesafe alışı ile ayrılır. Ego bilincin nesnesidir.

Sartre egonun oluşumunu onu oluşturan bileşenleri sıralayarak tanımlar. Bilinç, egoyu kendi aktiviteleri (geçmiş ve şimdide öngörülen), niteliklerini (daha doğrusu edimlerin gösterdiği nitelikler), durumlarını birleştirerek meydana getirir. Elbette aktiviteler onları başlatan bilinç tarafından dayatılan anlamlandırmaları taşır. Niteliklerse bir bakıma bilincin birikmiş aktivitelerine yüklediği etiketlerdir. Bir durum ise (Sartre'ın sevgi ve nefret örneklerini kullanırsak) bilincin bir başkasına geçmiş, şimdi ve gelecekteki duygusal tepkilerinin bir devamlılığı için dayattığı kararlılığı tarafından kurulan psişik bir yapıdır. Aslında aşk veya nefret; erotik arzu, duyarlılık ya da iğrenmenin âni dürtülerinin aksine, bir söz vermek ile üstü kapalı bir suçlamanın arasında durur çünkü bilinç onu bir farkındalık alanına taşımasa da, şu anda "uyandırılmamış" olsa da olmaya devam ederler. Gene de Sartre durumun gerçek olduğunu ifade eder.

Ego gerçek midir? Kısa cevap yeterince bellidir: Ego gerçektir, fakat göründüğü gibi ya da en azından çoğunluk tarafından kabul edildiği gibi değildir. Fakat egonun tam olarak ne şekilde gerçek olduğunu belirlemeye çalışırsak bu soruya cevap vermek şaşırtıcı bir şekilde zorlaşır, özellikle de kendimizi Sartre'ın *Ego'nun Aşkınlığı*'nda söyledikleri ile sınırlandırırsak. Bu çalışmasındaki ifadelerin bazıları yan yana yerleştirildiğinde çelişkili olmasa da kafa karıştırıcı görünmektedir. Aşağıdakileri düşünelim:

Egonun aktivitelerin, durumların, niteliklerin birliği olduğunu söylemenin ve egonun "desteklediği durumların ve eylemlerin somut bütünlüğü dışında hiçbir şey"[33] olduğunu söylemenin yanında Sartre kavramı, ego "düşünümlü bilinçlerimizin sonsuz dizisinin ideal (*noematik*) ve dolaylı birliğini oluşturur"[34] diyerek genişletir. Ancak bu "ideal" birlik gerçektir. Egonun, "matematik gerçeklerden, anlamlardan ya da uzamsal-zamansal varlıklardan kuşkusuz farklı ama onlar kadar gerçek bir varlığı vardır."[35] Sartre bize egonun opak olduğunu söyler. Ego tıpkı bir çakıl taşı gibidir ancak birinin onu alıp inceleyebileceği bir taş gibi değil daha çok akan bir suyun dibinde, hareket eden suyun altında belli belirsiz görülen bir çakıl taşı gibidir. Bunun yanısıra ego bilinç tarafından desteklenmesi gereken bir melodi gibidir. (Yeri gelmişken Roquentin *Bulantı*'da açık bir şekilde melodinin, tıpkı matematiğin daireleri gibi varoluşu olmadığını fakat varlığa sahip olduğunu ifade eder.) Sonuç olarak ego tıpkı dünya gibi dışarıda varolur ya da Sartre'ın ileride ifade ettiği gibi kendinde-varlığın yanındadır. Fakat şaşırtıcı bir şekilde Sartre aynı zamanda egonun yalnızca ona bakılmıyorken ortaya çıktığını da ifade eder.[36]

Bu ifadelerde kimi açılardan egonun konumunun diğer iki psişik kendinde ile keskin farklılıkları olduğu kadar ortak yönleri olduğuna yönelik imalara rastladığımızı fark edebiliriz. Egonun gerçekliği, işlenmiş-malzemenin gerçekliğinden tamamen farklı değildir. Sartre emin olmak için egoyu doğal bir şey olan çakıltaşı ile karşılaştırır fakat onun vurgulamak istediği nokta, egonun bilince dışsal ve bilincin içine giremeyecek bir şey olduğunu göstermektir. Bu *practico-inert*'i oluşturan işlenmiş-malzeme için de geçerlidir. Ego, bilincin kendi geçmişini "işlemesinin" bir sonucu olan psişik bir varlıktır. Egonun nitelikleri bilinç için herhangi bir – açığa çıkarılmış, soyutlanmış ve düzenlenmiş– insan yapımı nesnede görünen niteliklere kısmen aynı şekilde odaklanması için vardır. Fakat Freudyen görüşün aksine birleşik psişik kendi başına bir yaşam süremez. Tek başına bir karşı-sonluluk olarak bilince geri dönemez. Ne de ego başka birilerinin ellerinde ya da doğa güçleri tarafından saptırılmaya el vermez. Egonun gerçekliği daha çok estetik nesnenin gerçekliğine yakındır. Farklı seslerden oluşturulmuş ancak kalıp olarak duyulan bir melodi gibidir. (Melodinin kendi kendisini oluşturmadığına da işaret etmeliyiz.) Fakat ego, sosyal hayal ürününden daha fazla başkaları tarafından değil de sahibi tarafından değişime tâbidir. Bu noktada Sartre'ın egoyu hem melodi hem de akan bir

[33] Jean-Paul Sartre, *Egonun Aşkınlığı*, çev. Serdar R. Kırkoğlu, (İstanbul: Hil Yayın, 2018), s. 75.
[34] Sartre, *EA*, s. 66.
[35] Sartre, *EA*, s. 61.
[36] Sartre, *EA*, s. 83.

suyun dibindeki çakıl taşıyla nasıl karşılaştırabildiğini kolaylıkla anlayabiliriz. Çünkü bir taraftan ego belirli bir opaklık ile bizim içine giremeyeceğimiz bir şey olarak dışarıda olan bir nesnedir. Fakat aynı zamanda bir bilinç tarafından kurulmuş olmak zorundadır. Sartre'ın neden her ikisini de gerçek bir varlık ve ideal bir birlik olarak adlandırdığını böylelikle anlayabiliriz.

Görünüşe göre çelişkili ifadelerin son bir çifti kalmıştır: egonun birinin ona bakmadığında dolaylı olarak ortaya çıkması ve benim egomun örnek verirsek tıpkı Bob'un egosu gibi dışarıda dünyada her birimiz için bir nesne olması ve benim için ayrıcalıklı bir erişimi olmaması. Sartre ilk ifadeyi bilincin egoyla doğrudan karşı karşıya kalması durumunda ortadan kalktığına işaret ederek açıklar çünkü böyle bir bilinç düşünümsel değildir ve ego düşünümsel bilincin bir ürünüdür. Fakat Bob ve ben dünyada birbirimizin egosuna baktığımızda her birimiz düşünümsel halde mi olmalıyız? Ya da ben Bob'un egosuna düşünümsel olmayan bir bilinçle ve kendi egoma da düşünümsel olarak mı bakarım? Eğer öyleyse, iki ego için aynı durum ve aynı erişim artık yoktur. (Sartre elbette asla kendi egomun daha fazla yakınlık hissi sunduğunu inkâr etmez, ancak bunun nedeni benim egomun ve onun bileşenlerinin bana tıpkı kendi evimin, ben Bob'un evinde yaşamadığım müddetçe Bob'un eviyle karşılaştırıldığında daha tanıdık olmasıdır.)

Burada Sartre'ın açıkça söylediklerinden yola çıkarak onları çarpıtmadan diğer metinlerde yazdıklarının yardımı ile konuya daha yakından bakalım. Eğer kendi egoma Bob'unkine baktığım ya da onun benim egoma baktığı şekilde bakarsam, aslında ben Başkasının bakış açısını kabul etmiş olurum. Bedenin üçüncü boyutunu yani başkası tarafından bilinen bedeni ve ağrıyan ayak parmağımdaki problemin ne olduğunu görmeye çalıştığımda ya da midemin ekranda yansıyan anormal durumunu doktor ile birlikte gözlemlediğimde başkasının benim varsayımlarımdaki rolünü hatırlayalım. Bence, çok nadir Başkasının benim egom üzerindeki bakış açısını benimsemeye çalışırız, yalnızca onun nasıl biri tarafından yazıldığını görmek için eski günlüğüme baktığımda ya da Bob'a kısa hikâyelerle geçmiş durum ve ortaya çıkan niteliklerimi sayarak nasıl biri olduğumu anlatmaya çalıştığımda ara sıra gerçekleşebilir. Bence her iki örnekte de düşünümsel bilinç tarafından belirlenen geçmiş egolarla uğraşıyoruz ve sanırım Sartre da buna izin vermek zorunda kalacaktır. Fakat şimdinin bilinci düşünümsel değildir. Bob'un egosuna bakar ya da onu ararsam bedenin ikinci boyutuna paralel olarak Başkası için benim bedenim ya da benim için Başkasının bedeni hâlâ daha çarpıcıdır. Tıpkı Bob'un "durumundaki" bedensel hareketlerini yorumladığım gibi davranışlarındaki psişik durumların ifadelerini, niteliklerini, bu davranışların birleştirici temasını ya

da egosunu keşfetmeye çalışabilirim. Belki sabır, anlayışlı empati ve şans ile en azından suyun altındaki çakıltaşını gördüğüm kadar açık bir şekilde Bob'un egosunu düşünümsel olmayan bir şekilde kavrayabilirim. Fakat bu, bedenimin gözlemlenen herhangi bir hareketi kadar sonuçta Bob'u şimdi bulduğum halinin fark edilebilir psişik birliğini etkileyen ulaşılamaz bir bilince işaret eder. Bu durum eğer ona düşünümsel bir şekilde bakarsam benim egomla ilişkili olarak da aynıdır.

Egonun durumu ve bedenin ilk boyutu arasında herhangi bir paralellik olduğunu söyleyebilir miyiz? Bence var ancak bu durumu çok ileri götüremeyiz. Çünkü ilk boyutta beden kendi-için-varlık, ego ise kendinde-varlıktır. Gene de Sartre'ın bilincin bedeninde olduğunu söylediği gibi bilincin kendi egosuyla olan ilişkisini yaşaması gerektiğini söyleyebiliriz. Sartre'ın düşünümsel bilincin bir nesnesi olan egonun ona bakılmadığında ortaya çıktığını bu bakımdan söylediğine inanıyorum. Elbette bilinç kendi bedenini yaratmadı bunun yanısıra bilinç için bedenin geçmiş olduğunu da gördük. Bilinç egoyu yarattı fakat bu konuda şimdiki zamana bağlı kalmalıyız. Çünkü ego, bilinç onu nasıl değiştirirse öyle değişir. Bu nedenle ego elden kayıp gidici ancak bir yanılsama değildir.

Egonun rolünün ne olduğunun söylenebileceğini belirlemeye çalışmadan önce biri muhtemelen biraz anlamsız diğeri ise ciddi ve önemli olan iki soru sormak istiyorum.

Bir egodan doğru ve yanlış olarak anlamlı bir şekilde söz edebilir miyiz? Kendime bu soruyu sorduğumda bir şekilde bundan söz edilebileceği sonucuna vararak şaşırdım. İlk başta söylediğim gibi, ego bilinç tarafından üretilmiştir. "Üretmek"[37] sözcüğünü birden fazla anlamı olduğu için özellikle kullandım. Bilincin bir ürünü olarak ego kuşkusuz bilinç tarafından yapılmış ve neyse odur. Bilinç, işlenmiş-malzemeye her nasıl bir birlik dayatırsa dayatsın bu birlik sonuçta bilincin oluşturduğu şeydir. Fakat bir kendi-için, kendini aldatarak yaşamış ya da yaşıyorsa o halde ego kendini aldatmanın bir uydurması/üretiminden, sahte bir egodan başka bir şey olamaz.

Amacım şu tamamlayıcı sorularla birlikte daha açık ve muhtemelen daha düşünmeye değer olacaktır: Ego ve Sartre'ın temel tasarısı arasındaki ilişki nedir? Eğer temel amaç kendi-içinin varlığa doğru seçilmiş yönelimi, kendisini var etmesinin yolu, düşünümsel olmayan değerlerinin yaratımı ve arayışı, kendini gerçekleştirmeyi seçtiği süreç, Sartre'ın ifadelerini kul-

[37] Özgün metinde yazar cümlenin fiili olarak "fabricate" sözcüğünü seçmiştir; bu fiilin hem "uydurma" hem de "üretmek" olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Türkçede her iki anlamı da içeren bir fiil olmadığı için burada "üretmek" anlamı tercih edilmiştir, ancak "uydurmak" anlamı da göz önünde bulundurulmalıdır. (ç.n.)

lanırsak "kendisinin bilincinde olan bir plan" ise o halde ego bilincin kendi tasarısı olarak düşündüğü ya da hayal ettiği şeyin belirginleşmiş bir yansımasıdır.[38] Eğer bu fazlaysa o halde ego bilincin temel tasarısının bıraktığı izlerin bir yorumudur.

Gerçeği ve sahteyi içeren daha önemli ikinci bir soru bilincin yaratmış olabileceği egonun niteliği ile değil, bir kendi-içinin bilinç ve onun ürettiği ego arasındaki ilişkiden tam olarak ne anladığı ile ilgilidir. Hatalı davranışla ilgili olarak Sartre spekülasyona gerek olmadığını açıkça ifade etmiştir. Hatalı varsayım en sık yapılan varsayımdır. Egonun oluşumunun gerçek sırasını tersine çevirir ve altta yapan bir ego-örüntüsünün (genetik kod gibi) bilinçli seçimlerimiz doğasını ve bunlara bağlı davranışlarımızı belirleyen verilmiş şeyler gibi psişik durumumuzu vb. oluşturduğunu varsayarız. Aslında ego hiçbir şey yapmaz. Onun görünürdeki kendiliğindenliği kendini aldatmanın bir parçasıdır. Sartre egonun sonuç üretiyormuş gibi göründüğünden bahsederken, edebiyatçılar ve sıradan insanların aşk ya da nefretin birinin bir şey yapmasına *neden olduğunu* söylediğinde kullandıkları aynı hatalı dili kullandığımızı anlatmak ister.

Eğer Sartre'ın fenomenolojik betimlemelerini kabul etmek istiyorsak o halde bilinç egosu ile nasıl yaşa*malı*dır? Sartre yalnızca egonun düşünümsel bilincin bir ürünü olduğunu söylemez, ego aynı zamanda saf olmayan bir düşünümselliğin ürünüdür. "Saf olmayan" ifadesinin çağrıştırdığı anlam egonun bir şekilde kusurlu olduğunu onun ortaya çıkmaması gereken bir şey olduğunu gösterir. Eğer öyleyse o halde aslında hepimiz kendi günahlarımızdan suçluyuz ve bizi kurtaracak tanrısal bir lütuf bulunmamaktadır. Ancak durum böyle mi olmalı? Sartre'ın temel kavramlarından biri olan "kendini aldatma/sorumsuzluk/kötü inanç" (*la mauvaise foi*) bu konumuzla ilgilidir. Kötü inanç kendini aldatmanın özel bir formudur, bir insanın "olduğunu" söyleyebileceğimiz bir tarzdan diğerine rahatlıkla geçtiği, kendine söylenen bir yalandır. Özgür öz-bilinç olarak, bir şelale ya da kelebekten farklı olarak insan gerçekliği belirli ya da içgüdüsel güçler tarafından belirlenmiş değildir. Biz bir kadere bağlı değiliz, biz otonomuz. Gene de bilinçli bedenler olarak varolduğumuz sürece dünya ile etkileşim içinde ve dünyaya ve dünyada yaptıklarımızdan sorumluyuz. Açık bir şekilde görülüyor ki, egoyu ve bileşenlerini bizi biz yapan şeyler olarak kabul edersek, dünyadaki diğer şeylerdeki gibi olmayan bir varlık olduğumuz bilgisini reddederek kendi aşkınlığımızı inkâr etmiş ve kötü inancın tuzağına düşmüş oluruz. Fakat kötü inancın Sartre'ın gösterdiği ikinci bir boyutu kendi olgusallığımızı sorumluluk kabul etmemek adına reddetmekte yatar,

[38] Jean-Paul Sartre, *Existentialism*, çev. Bernard Frenchtman (New York: Philosophical Library, 1947), s. 19.

yani özgür olmamız sebebiyle artık eylemlerimiz vasıtasıyla tanımlanamayacağımızı iddia ederek bir şey çalarken bile bir hırsız olmadan çalabilirim. Düşünümsel olmayan tepkiler özgürlüğümüzün tek ifadeleri değildir. Muhtemelen iyi inançta olan bir bilinç egoyu üreten türden bir öz-düşünüm pratiği yapmakla *yükümlüdür*. 1971 yılındaki bir röportajda Sartre tam olarak tanımlamasa da saf düşünüme kendi üzerimizde sergilediğimiz eleştirel praxis'ler ile ulaştığımızı söyler.[39] Gene de belki de Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki saf düşünüm üzerine olan tartışması –sanki sözde bir nesneymiş gibi omuz üzerinden bir göz atılmıştır– saf düşünümün ortaya çıkardığı şeyin bizim daima etkin ve kişisel olmayan yönelimsel bilincimize işaret eder gibi görünür. Sartre felsefi bir yönteme değil daha çok yaygın bir deneyime atıfta bulunuyor gibi görünür, benim kişisel olarak daha çok yorgunlukta, hafif sarhoşlukta ya da başka bir yere odaklanmış yoğun bir ilgiyle devam ettirilmiş düşünümsel olmayan edimden sonra yakın çevreye odaklanan âni bir dönüşte meydana geldiğini düşündüğüm şeydir. Saf düşünüm kendisini şu anda olanın dün olandan ya da yarın olabilecek olandan daha gerçek olmadığı ve deneyimin özünde durağan ve sürekli bir "ben" olmadığı bir duyguda kendisini dışa vurur. Saf düşünümü bizdeki bireysel olsa da kişisel olmayan bir bilincin varlığının bir kanıtı olarak yorumlamak Sartre için hem doğru fenomenolojik süreç hem de varoluşsal özgürlüğümüzü açığa çıkarmaktır. İnsan gerçekliğinin temel bir tasarıda bile etkili bir değişiklik yapmasına olanak sağlayan şey budur. Ancak ego olmadan bir tasarı değişikliğinin mümkün hattâ anlamlı olabileceğini düşünmüyorum. Katalitik bir olayın başlattığı yeni bir seçim ya da –başka bir ifadeyle– varlık tarzı her ne olursa olsun, sürekli devam eden değişiklik mutlaka özgür bir bilincin aktivitelerinin ne olduğuna ilişkin bir bakış açısına sahip olan türden bir düşünümü içermelidir. Sartre zamansal bilincin, deneyimlerinin sürekli olarak bir toplamı olarak varolduğunu iddia eder. Bu nedenle deneyimlerin ideal birliği olarak ego her zaman bir bilinç için kavranabilir olmalıdır, ancak iyi inançtaki bir bilinç sürekli olarak egoyu yeniden yaratacaktır, tıpkı geleceğimize yansıtmak için geçmişimizi yeniden yarattığımız gibi.

Kendi-için –her birimiz– varlığın bir araştırması ve bir öz-yaratım olarak tanımlandığı kadar, şimdiye kadar geçen süreden ibaret olarak görünen kendinin imgesi bizim bilinçli yaşamamızın daha önemli verileri arasında olmalıdır. Sartre eylemlerim vasıtasıyla dünyadaki varoluşumu biçimlendirdiğimi söyler. Bunu iki farklı şekilde yorumlayabiliriz: ya dünyadaki eylemlerim vasıtasıyla ben varoluşumu biçimlendiriyorum ya da eylemlerim

[39] "On the Idiot of the Family", An interview with Michel Contat and Nichel Rybalka, *Life/situations/Essays Written and Spoken* içinde, çev. Paul Auster and Lydia Davis (New York: Pantheon Books, 1977), s. 122.

vasıtasıyla benim (tireli) dünyadaki-varoluşumu biçimlendiriyorum. Her iki durumda da bu benim son öz-imgemdir, ancak cisimdeki herhangi bir yazı gibi imge başkalarının onu bozmasına karşı kırılgan ve savunmasızdır. Gene de "ben sahip olduğum şeyim" ya da "ben sahip olduğum ünvanım" ile karşıtlaştırıldığı sürece ben kendisinin öz-imgesi olarak meşrudur**.** Fark, bilincin egosu ve kötü inanç ile ilişkisindeki farklılıkla aynıdır. Bu noktada Sartre'ın beden ontolojisine ilişkin başka bir karşılaştırmalı referans yapmak istiyorum. Sartre, "beden, *olumsallığımın zorunluluğunun aldığı olumsal form* olarak tanımlanabilir" der.[40] Bu bilincin bu bedende olması zorunlu değildi (değildir) fakat bilincin bir bedene sahip olması –ya da daha doğru ifade edersek bir bedende varolması– zorunludur. Aynı şekilde bilinç belirli bir egoyu yaratmak veya sürdürmek zorunda değildir fakat *bir* ego yapmalıdır – en azından bir insan normal bir hayata benzer bir şeyi sürdürüyorsa. Bu çıkarım egonun rolünü, kötü inançta bir araç olarak kullanımındaki hassasiyetten ayrı olarak düşünülürse pekişecektir. Bir kez daha Başkasının benim için bedenini ve Başkasının benim için egosunu düşünün.

Sartre ölümünden sonra ortaya çıkan *Bir Etik için Notlar* yapıtında gerçek aşkın, artık Başkasını bir nesne gibi kendime mâl etmek istemediğini ve Başkasının öznelliğine saygı duyduğunu fakat Başkasının bilincine özgür bir yükseliş gibi doğrudan bir cevaptan kaynaklanmadığını iddia eder. Sartre özellikle şu ifadeleri kullanır:

> Özgürlük böylesine sevilebilir değildir çünkü olumsuzlama ve üretkenlikten başka bir şey değildir. Önemsizliklerinin tamamen dışsallığında saf varlık da *sevilebilir* değildir. Fakat Başkasının bedeni varlık boyutunda özgürlük olduğu için sevilebilir.[41]

Sartre burada aşktan basit bir cinsel arzu olarak bahsetmez, âşık olduğum şey onun *psyche*'sinin ifadesi olarak Başkasının bedeni ya da sıradan bir şekilde ifade edersek onun kişiliğidir. Ve biri Başkasında belirli eylemlerde açığa çıkan şu ya da bu kişisel özelliğe değil neye âşık olduğunu hissetmesi gerektiği halde amaçlanan her nasılsa Başkasına ait kişinin onu yaratan özgür bilinçle birlikte egosudur. Erotik bağlamın dışında bile, tıpkı arkadaşlıkta olduğu gibi kendi tasarımımda karşımdaki için onu korumak ya da ona yardım etmek amacıyla yer açmayı istememi sağlayan şey Başkasının yaptığı Ben'e karşı benim duygularımdır.

---

[40] Sartre, *VH*, s. 387.

[41] Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983), s. 523. Egonun bu bağlamdaki daha geniş bir araştırması için şu makaleme bkz. "The Role of the Ego in Reciprocity," *Sartre Alive*, ed. Ronald Aronson ve Adrian van den Hoven (Detroit: Wayne State University Press, 1991), ss. 151-9.

Açık bir şekilde tıpkı Başkasının benim için olduğu gibi Ben de Başkası içinim. Bunun bilincindeyim ve başkasına yalnızca beğenilecek yapay bir ben sunmaya çalışmadığım sürece, iletişim kurmaya çalışmak kişisel olmayan bilincimin soyut gerçekliği değil benim varlığımın bir niteliğidir. "Bu neden benim temel tasarımım değil?" diye sorulabilir. Elbette tasarı nihai referans noktasıdır fakat ben kendi kendime tasarıyı üzerine düşünülmesi, nesneleştirilmesi ve kaçınılmaz olarak bir dereceye kadar dönüştürülmesi dışında kavrayamam. En fazla Başkasına kendimden yaptığıma inandığım şeyi açığa çıkarmaya çalışabilirim. Daha önce belirttiğim gibi eğer önemli bir ölçüde değişecek, yani hayatımın sorumluluğunu üstleneceğimi varsayarsak yapılandırdığım bir ego duygusu zorunludur. Sartre'ın *Tuhaf Savaşın Güncesi*'nde kabul ettiği kadar. Sartre daha önce otantikliği saf kendiliğindenlik ile tanımlama girişiminin hatalı olduğu sonucuna vardıktan sonra, insanın kendi eylemlerini ve durumunu dikkate almanın, kendi kendini dâhil etmenin önemine vurgu yapmaya başladı. Sartre bunun bir kez daha belirleyici bir egoyu ileri sürmeyi gerektirmediği sonucuna vardı. Fakat kişisel yönünün önemini de kabul etti:

Bu, Ben'i geri göndereceğim anlamına mı geliyor? Hayır, elbette değil. Fakat kendi-için'in kendiliği ya da eksiksizliği Ben değildir, fakat bununla birlikte *kişidir*.[42]

Eğer ego bilincin bir ürünüyse, en azından dış unsurların bilinç izi sergilediği yaratıcı bir çalışma değerine sahiptir. Bir ego olmaksızın bir bilinç olanın ne olacağını düşünün. Oldukça değişikliğe uğramış bir biçimde, biri bir rüzgâr gülü gibi herhangi bir kişisel değer sistemi oluşturmadan kesinlikle sorumlu olmayacağı ve pek de anlamlı olmayacak olan bir hayat yaşayabilir. Düz ve mantıksal uç anlamına götürülürse bir ego olmaksızın bilinçli yaşamın durumu yalnızca patolojik olabilir.[43]

Sonuç

Sartre'ın ontolojisi *Varlık ve Hiçlik* yapıtının alt başlığı olarak sunulduğu üzere fenomenolojik –yani betimleyicidir–. Bu ontoloji *neden* varlığın ya da bilincin olması gerektiğini sormaz. Sartre'ın teleolojik olmayan evreninde amaç ve hedef yalnızca Sartre'ın "kendinin bilincinde olan tasarı"

[42] Jean-Paul Sartre, *Tuhaf Bir Savaşın Güncesi*, çev. Z. Zühre İlkgelen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006), s. 499.

[43] Freudyen ve post-Freudyen psikologlar egonun kaybı ya da zayıflığının ciddi psişik hastalıkların temeline işaret ettiğini kabul etmişlerdir fakat bu iddialara Sartre'ın şiddetle karşı olduğu mekanik ve biyolojik imalar eşlik etmektedir. Sartre'ın ego ile ilgili görüşleri patolojik psişik tezahürlerin çalışmalarına kolayca uygulanabilir ve bir yandan da kişileştirilmiş psyche değil, yapılandırılmamış özgür bilincin bir varolan olarak insanın ana noktası olarak kalması dayanak olarak kabul edilebilir.

olarak tanımladığı kendi-için-varlığa aittir.[44] *Neden* bilincin, evrimin [gelişimin] belirli bir evresinde ortaya çıktığı, neden bir bilincin ya da kendi-içinin olması gerektiği soruları sorulabilir (ve burada terimin insan olmayan varlıklara da genişletilebileceğine inanıyorum). İlginçtir ki bir şekilde Sartre üstü kapalı olarak kimi biyolojik evrim teorilerinin geçerliliğini benimsese de bu sorunun "nedeninin" bilimsel açıklamalarda değil metafizik hipotezlerde aranması gerektiğini düşünür. Sartre tam olarak geliştirilmiş öneriler dışında metafizik spekülasyonların herhangi bir lekesinden kaçınmaya büyük özen gösterir. Bu Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki hareket tartışmasından ileri gelmektedir. Sartre harekette, (elbette o bir bilince göründüğünde) ontolojik olarak sınıflandırılması zor olan nesneye özgü bir nitelik görür. Hareketin hibrit bir varlığı vardır, o "ontolojik olarak kendi-içinin yapısından türetilemediği gibi onun kendindeyle olan temel ilişkisinden de, varlık fenomeni içinde kökensel olarak keşfedebileceğimiz şeyden de türetilemez."[45] Sartre metafizikçilere hareketi, kendi-için-varlığın kendinde-varlıklardan ilk ortaya çıkışını anlamak için bir ipucu olarak araştırmalarını tavsiye eder:

Özellikle de, hareketin, kendindenin kendini temellendirmek için bir ilk "girişimi" olup olmadığına karar verme işi ve hareketin daha derin ve hiçleyişe kadar götürülmüş hastalık olan "varlığın hastalığı" olarak kendi-içinle münasebetlerinin neler olduğuna karar verme işi metafizikçiye düşer.[46]

Bence bilincin nedenine dair akla dayalı hipotezlerin, evrimsel biyolojinin buluşları ve bir epifenomen/profil/Abschattung/kesit olarak (ancak bu terimin genellikle taşıdığı indirgeyici tonlar olmadan) bilincin fenomenolojik varoluşçu içyüzünü kavrayan ve bunları bir araya getirebilen biri tarafından bulunması daha muhtemeldir. Gene de Sartre'ın bilinç ile doğadaki harekete bağlı olan şeyler arasındaki ilişkiyi incelemesi ilginçtir. Başka her ne olabilir ya da olmayabilirse de, bilinç aktivitedir. Bilinç bir varlık değil, bir varolan olarak insanın kişisel olmayan bir evreni insan yaşamı biçiminde yeniden biçimlendirmesi vasıtasıyla bir aktivitedir. Bilincin varlığı açığa çıkarması yaratıcı bir açığa çıkarmadır ancak bilinç asla kendi yaratımları değildir. Sartre'ın felsefesinin birliğini sağlayan şey bilinç ve onun özgür yapıları aşmasıyla yapılandırmanın karşılıklı etkileşimidir.

[44] Sartre, *Existentialism*, s. 19.
[45] Sartre, *VH*, s. 276.
[46] Sartre, *VH*, s. 727.

Varoluş Felsefesi, Jean-Paul Sartre ve Tarih Üzerine

M. Hanifi Macit*

Giriş

Bir araştırmanın gayesinin ne olduğunun belirlenmesi çalışmanın anlamını kuvvetlendiren temel esas olarak kabul edilmelidir. Bu iddiadan hareketle çalışmanın amacı genel olarak "varoluş" kavramının düşünce tarihinde nasıl bir anlam kazandığı, varoluşçu felsefede tarih ve zaman kavramının anlamı ve Sartre'ın tarih üzerine değerlendirmelerini analitik bir tarzda incelemektir. Sınırların bu şekilde belirlenmesi çalışmanın nihai amacından kopmamak için önemlidir, bu aynı zamanda konunun mihenk noktasını yakalama imkânı da verecektir. Gene her tanımlamanın bir sınırlama olduğu gerçeği göz önünde bulundurularak, aynı zamanda tanımlama, varoluşçuluğun temel felsefesini de gözardı etmek olacağından bu çalışmada mümkün olduğunca tanımlamalardan kaçınılacaktır. Öncelikle varoluşçuluk üzerine genel bir değerlendirme yapılacak ve bu değerlendirme ile varoluşçuluğun temel kavramları belirgin kılınmaya çalışılacaktır. Varoluşun bireyselliği öncelediği gerçeği ve insanı her zaman tarihsel bir durum içerisinde konumlandırması zorunlu olarak varoluş ve edebiyat ilişkisine kısaca da olsa değinmemizi gerektirecektir. Aynı bağlam çerçevesinde ön plana çıkan temel kavramlar ışığında varoluş felsefesinin ve bu anlamda

* Prof. Dr. M. Hanifi Macit, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

St. Augustinus, S. Kierkegaard, F. Nietzsche'nin zaman kavramı üzerinden tarihe ilişkin değerlendirmelerine değinilecek ve son olarak J.-P. Sartre'ın tarih görüşü irdelenecektir.

VAROLUŞÇULUK: GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Varoluşçuluk 20. yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru Fransa'da öncelikle felsefi bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Varoluşçuluğun en önemli temsilcileri Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel ve Maurice Merleau-Ponty olmuştur. Bu akımın felsefi temelleri ise St. Augustinus, F. Nietzsche, S. Kierkegaard ve E. Husserl gibi düşünürler tarafından atılmıştır. Felsefi bir akım olarak varoluşçuluk açısından *"varoluş" her zaman tek ve bireyseldir*. Bu görüş bilinç, tin, akıl ve düşünceye öncelik veren idealizm biçimlerinin karşıtıdır. Bilinç, tin ve akıl gibi postulatlarla insanın etrafı çevrelenmiştir. İnsan bu çevresel etkilerden kurtulmalıdır. Bu nedenle her varoluşçu düşünürün geliştirmiş olduğu felsefe, içerisinde varoluş sorununu taşır. Dolayısıyla varoluşçuluk, varlığın anlamının araştırılmasını da içerir. Var olmak değer içerikli çeşitli söylemlerle biçimlendirilmiş olmak değildir. Varoluş *kendi* (*existence*) olmaktır. Existence haline gelmek kendini gerçekleştirmektir.[1] Varoluş, insanın içinden bir tanesini seçebileceği bir imkânlar bütünüdür. Doğal olarak bu görüş her türlü *gerekirciliğin de karşıtıdır*. İnsanın önündeki imkânlar bütünü öteki insanlarla ve nesnelerle ilişkilerinden oluştuğundan varoluş her zaman bir "dünyada var olmadır." Başka bir deyişle insan her zaman seçimini sınırlayan ve şartlandıran somut tarihsel bir durum içindedir. Varoluşçu düşünürlerden J.-P. Sartre açısından, *varoluş özden önce gelir.*[2] Bu demektir ki insan önce vardır, sonra şöyle ya da böyle olur.[3] Çünkü o, özünü kendi yaratır. Bu da ancak *özgür ve koşulsuz* kararlarla gerçekleştirilebilir.[4] Sartre açısından sabit ya da yerleşik insan özü diye bir şey yoktur. Her birimizin özü, rasyonel olarak ve bir sınırlamaya tâbi olmadan, yaptığımız tercihler aracılığıyla kendimizi yaptığımız şeydir.[5] Lakin kendi olmaklığımıza düşünce tarihinde çeşitli göndermeler olsa bile (Sokrates vb.) varoluşçuluk

[1] Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (İnkılap Kitabevi, İstanbul 2001), s. 354.

[2] Sartre'a ait olan bu ifadeden tüm varoluşçuların aynı şeyi anlamadığı ama genel olarak varoluş felsefesi çerçevesinde bu şekilde bir kavramsallaştırma olmasa bile, bu içeriği verecek birçok değerlendirme olduğu bilinmelidir. Bunun için de söz konusu ifadenin ortak kavramlar arasında verilmesinde bir sorun görülmemektedir.

[3] Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, (Say Yayınları, İstanbul 2003), s. 8.

[4] Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe –Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, (İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994), s. 205.

[5] Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997), s. 234.

geleneksel felsefeye karşıt olarak kendini konumlandırır. Geleneksel felsefe, insan varoluşu sorununu ele almamış veya çoğu zaman bunu sorun olarak bile görmemiştir. Oysa varoluşçuluk açısından araştırılması gereken en önemli husus bizatihi *insanın varoluşudur.* İnsani varoluş hiçbir zaman genel hükümlerle anlaşılıp açıklanamaz, bütüne yönelik sözde bilişlerin mevzubahis olduğu her yerde insan denen varlık konusunda idrak, yoldan sapar.[6] Bir başka ifadeyle genel olarak insanı konuşmak her daim *kendiliği* ıskalamak anlamına gelir ki varoluşçuların, tarihsel gerçekliği içerisinde insanı ele alma biçimleri, onun kendiliğini teslim etme amacına yönelik olmuştur. Bu varoluş hiçbir zaman nesnelliği merkeze alan bir bakış açısıyla anlaşılamaz. İnsanın varoluşu öznelliği gerekli kılar ve ancak bu *öznellik* içerisinden anlaşılabilir. Zira varoluş hiçbir zaman nesne olmayan şeydir. Yani varoluşçular açısından insan, bilimsel yöntemin aracılığıyla gerçekliği ortaya konulabilecek *bir nesne değildir.* Onun kendisini diğer türlü herhangi bir nesne gibi nesneleştirebilme olanağı vardır ve tam da bu olanaktan dolayı o, bir nesne değil, *öznedir.*[7] Lakin bu öznenin Kartezyen bir özne olmadığı, bunun dünyaya açık somut bir varlık olduğu unutulmamalıdır. Sartre'ın ifadesi ile "Var olmak, orada-olmaktır, sahnede olmaktır ve asla başka bir şeyden çıkarılamaz."[8] Sartre'ın bu "var olmak sahnede olmaktır" özel ifadesine dayalı durum, felsefi bir akım olan varoluşçuluk ve edebiyat ilişkisinde açık olarak görünmektedir. Zira varoluş ve somut yaşam koşulları ve çatışmaları, verili sabit bir doğanın olmayışı, *her türlü özcülüğün reddi* bu felsefi akımı hayatın içinden resmetmeyi zorunlu kılmaktadır. Edebiyat, sanat, şiir vb. her türlü insanı anlama ve açıklama çabası, içerisinde şu veya bu düzeyde varoluş felsefesi barındırır. Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'si veya Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü bunun en güzel örneklerindendir. Diğer taraftan felsefi bir akım olarak varoluşçuluk ve edebiyat ilişkisi Sartre'ın eserlerinde özgün haliyle görülür. Sartre'da edebiyat, kendi bilincine varmış bir etkinliğin ifadesidir. Ancak edebiyatın kendi bilincine varmış olmasından ne anlaşılması gerektiği ve edebiyatın kendi bilincine nasıl varacağı da ayrıca önemlidir. Ona göre edebiyatın kendi bilincine varması demek, sınıfsız, diktatörsüz ve donuklaşmayan bir toplumda mümkün olur. Bu bilinç aynı zamanda insani özgürlüğün gerçekleşmesine yardımcı olacak bir durumu da ifade eder.[9] Edebî üslup varoluşçulukta oldukça belirgindir, çünkü bu akımda bireysel insan

[6] Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, (İlya Yayınevi, İzmir, 2003), s. 53.
[7] Hakan Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (VII, Sayı:1, 2007), s. 101.
[8] Gündoğdu, *age*, s. 102.
[9] Ülker Öktem, "Felsefe-Edebiyat Etkileşimi: Felsefi Roman", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (50, 1, 2010), s. 8.

hayatı ve varoluşunun tasviri önemlidir. Felsefenin soyut kavramlarıyla bunun yapılanmasının güçlüğünden dolayı varoluşçular edebiyatın dilini kullanmaya yönelirler. *Somut, subjektif ve şahsi tecrübeleri olan bir varlığın betimlenmesi*, somut ve bireysel olayları, insan hayatını ve tecrübelerini en iyi şekilde edebiyat ve özellikle de roman betimleyebilir. Varoluşçu felsefe ve edebiyatta, özellikle romanda işlenen temel temalardan birisi ise varoluşsal bir çerçeve olarak *özgürlük fikridir.* Varoluşçular özgürlüğün, insan olma durumunun her zerresine nüfus ettiğini ve insan yaşamının ana olgusu olduğunu ısrarla savunurlar. Bilimin dünyası ve yaşamın dünyası arasında ayırım yapan varoluşçular bilimin dünyasının her şeyi nesne açısından ele aldığını ve belirlenimci bir çerçevede yansıttığını iddia ederler. Oysa sen ve ben birer özneyiz. Yaşamımızda anlam yaratma tasarılarıyla meşgulüz. Biz bilimin dünyasından tamamen farklı bir dünyada, bir yaşam dünyasında yaşarız.[10]

VAROLUŞ FELSEFESİNDE TARİH VE ZAMAN

"Varoluş, bir süreç, mekân, beden, toplum ve tarih içinde gerçekleştiği için tüm varoluşçu felsefeler zaman ya da tarih olgusunu az ya da çok dikkate almak durumundadırlar."[11] Çünkü birey bir tarihsel ve toplumsal ortam içerisinde doğar, büyür ve kendini gerçekleştirir. Bunun içindir ki varoluşçular açısından zamansallık kavramı önemlidir ve her varoluş durumu geçicidir, bir kez yaşanır ve son bulur. Bu bağlam çerçevesinde değerlendirildiğinde varoluşçuluk açısından her bireyin varoluşunu açığa çıkardığı yer tarihtir. Tarih ve birey arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur; tarih bireyi, birey de tarihi etkiler. Bu etkiyle kendisinin sonlu olduğunu idrak eden birey, aynı zamanda tarihselliğin de göreceli olarak zamansallığını anlar.[12] Yani metafiziğin veya bilimin ilgilenmiş olduğu zamandan tekil varoluş bağlamında ele alınan zamana geçiş söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında doğa bilimlerinin belirlediği nesnel zaman değil, varoluşa bağlı olarak ortaya çıkan öznel zaman üzerine konuşmak varoluşçu bir bakış açısını ifade etmektir ve bu ayırım Kierkegaard'ın felsefesinde çok berrak bir ayırım olarak tezahür eder.

Bir akım olarak varoluşçuluğun en önemli temsilcisi olan J.-P. Sartre'ın tarih değerlendirmesi, varoluş felsefesi bağlamında dile getirdiğimiz düşüncelerden veya varoluşçuluğun temsilcilerinin tarih ve zaman anlayışlarından bağımsız anlaşılamaz. Çünkü ortaya konulan tarih görüşlerinin bu

[10] Stanley M. Honer-Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, (İmge Kitabevi, Ankara 1996), s. 74-75.
[11] A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, (Sentez Yayınları, Bursa 2015), s. 27.
[12] Çüçen, *age.*, s. 27.

güçlü arka plan üzerine inşa edildiği gerçeği gözardı edilemeyecek derecede açıktır.

Saint Augustinus –Varlık ile yokluk arasında, Zaman–: Tarihi, çoğu zaman insanın hayat safhalarıyla ilişkili olarak tanımlar ve insanda olduğu gibi, tarihin de bir büyüme ve gelişme duygusuna sahip olduğunu ileri sürer. Düşünce tarihinde zaman kavramı üzerine yetkin olan değerlendirmelerden biri Aziz Augustinus'a (354-430) aittir. Ona göre her yerde hazır ve nazır olan Tanrı, zaman ve uzay dışındadır. Fakat evren, Tanrı'nın eseri olarak zaman içindedir. Bunun bilincinde olan varlık ise insandır. Bu durumda insan, zamanın bilincinde olan tarihsel varlıktır. Eğer geçmiş, şimdi ve gelecek üzerinden bir değerlendirme yapılacak ise o zaman hatırlama yetisine sahip olan insan, bu değerlendirmenin öznesi olmak durumundadır. Zamanın ne olduğuna yönelik soruya son derece dikkate değer bir cevap veren düşünür; "Bana sorulmadığı sürece zamanın ne olduğunu biliyordum, ancak sorular sorulur sorulmaz zamanın ne olduğunu bilemez oldum" demektedir. Düşünür, zamanın geçmişten, şimdiden ve gelecekten oluştuğunu söylemektedir. Söz konusu zaman türleri içerisinde "şu an" esasen var olandır. Geçmiş artık var değildir. Gelecek ise henüz yoktur. Fakat tam anlamıyla içinde bulunulan an, geçmiş ve gelecek arasındaki bir andır.[13] Bu nedenle zaman, varlık ile yokluk arasında bulunmakla birlikte veya ikisinin bir karışımı olmakla beraber yokluğa daha yakın olandır. Çünkü bir yanda artık var olmayan muhteşem bir geçmiş ve henüz varlığa gelmemiş olan upuzun bir gelecek arasındaki "şu an" sadece küçük bir anı ifade etmektedir. Lakin bir yokluk olan geçmiş ve gelecek bizim için nasıl var olabiliyor? Düşünüre göre geçmişi *hatırlama*, gelecek konusunda bir *bekleme* olanağı bulunmasaydı, biz bunlara dair bilgi sahibi olamazdık. Hatırlama ancak ve ancak şu anda geçekleşebilir, bekleme de aynı şekilde şu an açısından bir bakıştır. Doğal olarak geçmiş ve gelecek ancak hatırlama ve beklemeye sahip varlıklar için var olabilir. Hatırlama ve bekleme olanaklarına sahip olamayan bir yaratık için geçmiş ve gelecek diye bir şey de yoktur. Bu şekli ile bir geçmiş ve gelecek bilgisi, bilince sahip varlık olarak insan için geçerlidir. Bilinci ortadan kaldırdığınızda zamanı da ortadan kaldırmış olursunuz.[14] Zaman bir yaratım olduğu için başı sonu belli olan bir süreci ifade eder. İnsan da bu süreci cennetten düşüşle birlikte idrak edecek ve bu, Tanrı mahkemesine kadar sürecektir.

Søren A. Kierkegaard –Gelecek Umuttur–: Hayatı ve felsefesi arasında derin bağların olduğu düşüncesinden ve varoluşçuluğun kurucu ismi oldu-

[13] Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, (İm Yayınları, İstanbul 2000), s. 321-322.
[14] Aster, *age.*, s. 322.

ğu gerçeğinden hareketle: "umutsuzluk ve kişisel ıstırap ile kuşatılmış bir kişi olarak"[15] Kierkegaard (1813-1855), varoluşçuluğu hem yaşamış hem yazmış bir düşünürdür. Kierkegaard açısından tarihsel olan, daima geçmiştir. Bu ister yıllar önce ister birkaç gün veya birkaç saat önce olsun hiç fark etmez ve bu onun edimselliğinin de onayıdır.[16] Çünkü meydana geldiği kesindir ve güvenilirdir. Ama bu aynı zamanda onun kesinsizliğidir. Çünkü "kavrayışın geçmişi sanki ebediyetten öyle olmuş gibi ele almasını sürekli engeller."[17] Geçmiş tam da kesinlik ile kesinsizlik arasında mevcudiyet kazanmış bir şeydir ve bu, geçmişin ayırt edici işaretinden anlaşılır. Bunun içindir ki geçmişi kurarak düşünen herhangi bir kavrayış onu bütünüyle yanlış anlamış demektir. Zira geçmiş mevcudiyet kazandığından zorunlu olmadığı gibi, bir kavrayış yoluyla ise hiç zorunlu hale gelmez. Geçmiş bir mevcudiyet kazanmadır ki bu mevcudiyet kazanma *özgürlük* içinde edimsel hale gelme değişimidir. "Gelecek henüz meydana gelmemiştir, ama bunun için geçmişten daha az zorunlu değildir, zira geçmiş meydana gelmiş olmakla zorunlu hale gelmiş demek değildir tam aksine, meydana gelmiş olmakla, zorunlu olmadığını göstermiştir. Eğer geçmiş zorunlu hale gelmiş olsaydı, geleceğe ilişkin bunun tam tersi sonuç çıkarılamazdı; aksine bundan geleceğin de zorunlu olduğu sonucu çıkardı."[18] Oysa zorunluluk tek bir noktada tezahür etseydi, bu durumda geçmiş ve gelecekten konuşma imkânı ortadan kalkardı. Bu durumda düşünür açısından geleceği önceden görmeyi (kehanet) istemek ile geçmişin zorunluluğunu anlamayı istemek tam anlamıyla aynı şeydir ve fark, bu ikisinden birini belli bir kuşağa daha makul gösteren şeyin yalnızca zamanın modası olduğu gerçeğinde kendini gösterir. Bütün bu değerlendirmeler itibarıyla *insan varoluşu şimdiki zamanda var olan bir hakikattir.* Lakin bireyi hayata bağlayan ise bir boyutuyla geçmiştir, zira geçmiş ile koparılan bağ geleceğin olanaklarını mümkün hale dönüştürmeye engel teşkil eder. Oysa gelecek, umuttur, imandır, yaşama katılma isteğidir.[19] Gelecek vardır. Lakin bu belirsiz bir varlık olduğu için kaygı vericidir. Bir başka ifadeyle varoluş, birey ve oluşla birlikte geleceği de ihtiva etmektedir.[20] Zaten gelecek kendi başına değil, her daim şimdiki zaman içerisinde var olur. İnsanın geleceğin kaygısını taşıması ise

[15] Kemal Bakır, "Søren Kierkagaard'da Varoluşsal Bir Sorun Olarak Eğitim," *Özne*, (Güz, 2018), s. 246.
[16] Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, (Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005), s. 85.
[17] Kierkegaard, *age.*, s. 85.
[18] Kierkegaard, *age.*, s. 84.
[19] Necip Uyanık, *Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2020), s. 118.
[20] Uyanık, *age*, s. 119.

gene onun şimdiki zamanla,[21] "an" olarak varoluşunu sürdürme eğilimiyle/gerçeğiyle ortaya çıkar veya insan "an"da yaşar, bir diğer ifade ile "an" göz kırpıştır. "An" ebediliğin zamandaki ilk izdüşümü, zamanı durdurmak için gösterdiği ilk çabadır. Aynı bağlam çerçevesinde düşünür, tarihin de "an" ile başladığını söyler. Zira "an"da zaman ile süreklilik bir çakışma noktası bulur ve bununla sürekli olana, sonsuz olana dokunma imkânı[22] zuhur etmiş olur. Düşünürün tarih görüşünün kısaca değerlendirilebilmesi için önemli olan hususlardan ilki, onun zamanı ikiye ayırmasıdır. Bu bağlamda onun açısından iki tür zaman vardır: bilimin belirlediği nesnel zaman ve varoluş-(çuluğa) bağlı olarak ortaya çıkan *öznel zaman.* İkinci olarak düşünür Hegel eleştirisi ile tarih görüşüne yön verir ve son olarak o, evrensel bir tarih anlayışı yerine bireyin kendi eylemlerini seçebileceği bir tarih anlayışını daha gerçekçi bulur. Tarihin nesnel zamanın ölçütleriyle dile getirilmesi onun gerçekliğinin ıskalanmasının ilk nedenidir. Nesnel zamanda her şey, birimler (dakikalar, saatler vb.) şeklinde ölçülür ve zaman, bir ilerleme olarak tarif edilir. Öznel zamanda ise her şey varoluş anlarıyla ölçülür ve bunlarda bir eşitlik aranmaz. Gene tarih, Hegel'in ifade ettiği gibi dünya tarihine bir yön ve bunun içinde bir plan aramanın aracı olarak görülemez. Bu türden genellemeler, tarihte akla dayalı bir özgürlüğün egemen olduğu yanılsamasından veya tarihi indirgemeci bir bakışla ve sadece nesnel ölçütlerle anlama çabasından kaynaklanır. Oysa tarih üzerine sağduyulu bir değerlendirme, onun içsel ve dışsal boyuta sahip iki yönünün kavranmasıyla mümkündür. Tümellik yerine tekilliğin egemen olduğu, insanlığın değil bireyselliğin konuşulduğu bir yerde tarih, bireyin içsel açılımının başlaması sürecidir. Bu durumda içsel tarih veya varoluşsal tarih, bireyin gerçek olana ulaşma çabasıdır. Dışarıdan gelen ve zorunluluğa dayalı bir tarih bireyin varoluşuna herhangi bir değer katmaz. Çünkü genel tarihte gerçeklik, sabit ve değişmez olarak kabul edilir.[23] Fakat gerçekler sabitlenmiş bir zaman içinde tutulamaz ve bu durumda eylemler özgür eylemler olarak değerlendirilemez.

Friedrich Nietzsche –Mutluluk Unutabilmektir–: Tek gerçeğin değişim içindeki yaşam olduğunu söyleyen düşünür, kendi çağını da anlıkçılık ve tarihe aşırı önem vermekle itham etmekte, bu çağda yaşama sırt çevrildiğini düşünmektedir. Nietzsche'ye (1844-1900) göre tarihin boyunduruğu

[21] Şimdiki zaman ve "an" sıklıkla aynı şeye işaret ediyormuş gibi görünmesine rağmen, Kierkegaard'da şimdiki zaman "an" ile aynı şey olarak dile getirilmez. Ona göre şimdi, zamanın geçip giden bir parçası olarak görülür, oysa "an"ın zamanın bir belirlenimi olarak ifade edilmesi doğru değildir. Bkz. Esra Çağrı Mutlu, "Platon ve Kierkegaard'da "An", *Özne Dergisi*, (Çizgi Kitabevi, 25. Kitap, Güz; 2016), s. 130-131.

[22] Mutlu, *age.*, s. 130-131.

[23] Uyanık, *Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı*, s. 110.

altına giren biri, kamuoyu, devlet vb. her türlü gücün de boyunduruğu altına girecektir. Hâlbuki tarihin bu gücüne karşı duran ve tarihin akışına karşı yüzen insan, erdemli insandır. İnsan önce yaşamayı öğrenmeli ve tarih de onun yaşamının hizmetinde olmalıdır.[24]

Temel anlamda tarih, Nietzsche'ye göre insanlık durumunun esas özelliğine tekabül eder. Hayvanlar tek bir âna sıkışmış halde tarihsel olmayan bir yaşam sürerken, insanoğlu sadece geçmişin uzaklığında değil, aynı zamanda mutluluğun *geçici ve geleceğin belirsiz olduğunun acı ve baş döndürücü farkındalığıyla tarihsel bir yaşam sürer.* Her ne kadar insanlar, zaman mefhumundan yoksun hayvanlara ve onların kaygısız şuursuzluklarına, çocukların saadet dolu körlüklerine özlem duysalar da insanoğlunu hayvani varoluştan çıkaran, tarih duygusudur.[25] Ona göre hayvan, mevcut ânın içerisinde kaybolup gitmektedir; o, kendisini farklı şekilde gösteremez, hiçbir zaman farklı biçimde görünmez ve onun gizli hiçbir şeyi yoktur. Hayvan, yalnızca açık olabilir.[26] Lakin tarihsel bir varlık olan insan, geçmişin yüklemiş olduğu ağır yüke, onun giderek büyüyen eziciliğine karşı sürekli direnmektedir. Hayvanın sahip olduğu unutabilme gücünden insan yoksundur. Oysa mutluluk unutabilmektir. Nietzsche'nin ifadesiyle; "mutluluk, bu mutluluğun sürüp gittiği sürece kendini *tarih-dışı* duyumlama yetisidir."[27] Zira Nietzsche, unutmanın önemini dile getirirken, her şeyi unutmaya indirgemez; ona göre hatırlamak da önemlidir. Asıl olan, unutmasını bilmenin yanında hatırlamasını da bilmektir. Bir diğer ifadeyle tarihi duyabilmenin ve onun dışında kalabilmenin güçlü içgüdüsünü hissetmektir. Yaşama yeni şeyler katmak, onu sürdürmek, yeni atılımlar yapmak daha ziyade tarih dışı kalmak ile mümkün olur. Çünkü tarih-dışı kalmanın yüce duygusunu yaşamadan hiçbir yeni eylemde bulunmak olanaklı değildir.[28] Tarihi, yaşam için kullanabilmek ancak güçlü insan ile vuku bulur, lakin tarihi fazlaca kullanmanın tüketeceği olacağı da bilinmelidir.

Jean-Paul Sartre ve Tarihin Sorumluluğunu Almak

Jean-Paul Sartre (1905-1980) hakkında değerlendirme yapmak kısmi güçlükler barındırır. Zira "Sartre Fransa'dır" diyen Fransa Cumhurbaşkanı

[24] Bedia Akarsu, "Nietzsche'nin Tarih Karşısında Tutumu", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 2012, s. 1.
[25] Peter Berkowitz, *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003), s. 62.
[26] Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine (Çağa Aykırı Düşünceler II)*, çev. Nejat Bozkurt, (Say Yayınları, İstanbul 2003), s. 38.
[27] Nietzsche, *age*, s. 39.
[28] Akarsu, "Nietzsche'nin Tarih Karşısında Tutumu", s. 2-3.

General de Gaulle'dür. Abartılı bir değerlendirme olarak görülebilir, ama bir kişi kendisini birinci dereceden yetkili bir ağızdan böyle tarif ettirebilmiştir. Sartre değerlendirmesi yapmak, varoluşçuluğun en temel iddiası olan somut yaşamı vurgulayan veya kendi ifadesi ile "nihai kötülük, somut olanı soyut yapma yetisidir" diyen, hayatın her cephesinde olan ve olduğunun farkındalığını yaşatan bir kişilikten söz etmektir. Döneminin güncel olayları karşısında sürekli dinamik olmuş bir kişilik ve bu dinamizmini, kendimizi zihnimizin içine, "panjurları kapalı sıcak konforlu bir odaya" hapsetmeye kalkışırsak var olmaya devam edemeyiz düşüncesinden hareketle her daim canlı tutmaya çalışmıştır.

Sartre, "Konforlu bir evde yaşamıyoruz: O, toz toprak kaplı yolda olmak, tam anlamıyla olduğumuz şeydir"[29] ifadesini kullanan, hayatı ve felsefesi konforlu bir odayı hiç yansıtmayan ve her daim toz toprak yolda olan bir şahsiyettir. Bir yönüyle Kierkegaard'a dönmüş, diğer yönüyle Nietzsche ve Heidegger'e bağlanmış, ancak "varoluşçuluk nedir?" sorusunu bizatihi yaşayarak ve özgün haliyle –Varlık ve Hiçlik– göstermiş / cevaplamaya çalışmıştır. Sartre'ın tarih görüşünde varoluş filozoflarının veya varoluşçuluk akımının içerisinde sayılan düşünürlerin derin izlerinin olduğu açıktır. Diğer taraftan gene onun tarih üzerine değerlendirmelerinde, Marx[30] ve Hegel'in[31] tesiri oldukça belirgindir. Sartre'a göre var olmak her daim tarihsel veya politik bir durum içinde bulunmak demektir. Ona göre tarih, insanın özgür eylemleriyle oluşur, ama bu, diyalektik bir süreç ile ilerler. Bu Marksist ve Hegelci bakış, düşünürün tarih üzerine analizlerinde şu kavramlara dönüşür: *kendinde varlık* (yani şeylerin ve dünyanın alanı), *kendi için varlık* (kendi halinde, âdeta yalnızlık hâlinde düşünülmüş bilinç) ve *başkası için varlık* (diğer bilinçlerle ilişkisi düşünüldüğü zaman

[29] Sarah Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi*, çev. Emre Gözgü, (Domingo Yayınları, İstanbul 2017), s. 47.

[30] K. Marx'ın etkisi oldukça derindir ve bu etki sadece felsefesinde değil, reel politik hayat hakkındaki yaklaşımlarında da çok açıktır ve düşünür tarafından sürekli dile getirilmektedir. Lakin bu etki düşünür tarafından açıkça kabul ediliyor demek, onun bu felsefeye veya siyaset etkinliğine hiç eleştiri getirmediği anlamına gelmemelidir. Ve hattâ hem Marksçı felsefeyle hem de Marksist bir çizgide siyaset yaptığını iddia eden hareketlerle çok ciddi çatışmaları da söz konusudur. Bu ayrılığın derinliğini ifade etmek için diyalektik sürece yüklenen anlam yeterlidir. Sartre açısından diyalektik süreç, yalnızca bir düşünce süreci olarak görülür. Doğada bir diyalektiğin var olup olmadığından henüz söz edilemeyeceğini ifade eder. Bkz. Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş,* çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986). Denis Bertholet, *Sartre*, çev. Zühre İlkgelen, (İthaki Yayınları, İstanbul, 2009). Sarah Bakewell, *age*.

[31] Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde genişçe yer tutan gelişme safhalarının etkisi düşünürün değerlendirmelerinde görülür. Tez-Antitez ve Sentez Hegelci sözlüğe aittir ve diyalektik bu süreç ile işler. Bu hususlarda daha geniş bilgi için bkz. Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, (Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994).

ortaya çıkan bilinç).[32] Bu anlama ve açıklama girişiminde Marksist ton ve Hegelci kavramsallaştırma açık bir şekilde kendini gösterir, lakin bu etki düşünürün özgün yorumuna gölge düşürmeye yetmez.

Sartre'ın tarih üzerine düşüncesi dört alt başlıkta ele alınabilir:

1) Marksçı Tarih Görüşüne Eleştiriler: Sartre'ın tarih görüşünde Marksçılığın izleri değil, derin tesirleri vardır. Lakin bu durum, Sartre'ın tarih anlayışını Marksçılığa indirgeyecek düzeyde değildir. Belki de Sartre'ın bu konumunu dile getirebilecek en iyi tespit; onun, varoluşçu olan ama Marksizmden esinlenen, bireyi ve sınıfları beraber düşünen, her iki konumu da harmanlayan, tarihsel bir model öneren düşünür[33] olduğu ifadesidir. Çünkü Marksçılıktan ayrıldığı kesin noktalar var değildir; çok fazladır. Tarihi yapanın insanların kendisi olduğunu söyleyen düşünür, Marksçı düşüncenin "önsel koşullar ile insan, tarihini yapar" fikrini yeterli görmemektedir. Ona göre önsel koşulları temele alarak yapılacak olan bir tarih analizinde insan, insan-dışı güçlerin aracı durumuna düşecektir. Elbette bu koşullar vardır. Lakin insanın pratiğinin devinimi, bu koşulların ötesine gitmektedir.[34] Diğer taraftan Marksçılığın kesin vurgusu işçi sınıfı üzerindedir. Oysa Sartre, işçi sınıfı kavramını çok önemsemekle birlikte, "bireyi" bu sınıf anlayışı içerisinde eritmemektedir. Daha açık bir ifadeyle varoluşçu felsefenin sadece temasına değil, ilkelerine aykırı bir durumdur. Bireyi bir kolektif veya evrensel bir anlayışın içine koymak, onun içinde eritilmesine göz yummaktır. Bu ise bütün varoluşçu filozoflar açısından birey olarak insanın mükemmelliğine gölge düşürmekten başka bir şey değildir.

19. yüzyılda Marksçılık, sadece tarihi yapma amacı güden bir girişim değil, aynı zamanda kuram ve uygulamada tarihi ele geçirmek için hareket eden dev bir girişimdir. Bu girişim yerine getirilirken hem kapitalist süreç hem işçilerin nesnel gerçekliği aydınlığa kavuşturulmaktadır. Bu çabanın sonucunda da sömürülenlerin birleştirilmesi ve savaş veren sınıf sayısının azaltılmasıyla tarih, insan için bir anlam kazanacak, işçi sınıfı kendi bilincine vararak tarihin öznesi olacaktır. Fakat değişik biçimde gelişmiş üretim toplulukları var olduğundan henüz bu noktaya ulaşılamadığı gibi, birden çok işçi sınıfının varlığı da söz konusudur. İşçi sınıfının dayanışmasını benimsememek ne kadar saçma ise bu sınıfların birbirinden ayrılmamasını önemsememek de o kadar saçma olur.[35] Bu durumda biz ve tarih ilişkisinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Sartre, tarihin bize tümüyle

[32] Verneaux, *age.*, s. 52.
[33] Zeynep Direk & Gaye Çankaya, *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*, (Metis Yayınları, İstanbul 2010), s. 88.
[34] Jean-Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları-Diyalektik Aklın Eleştirisi*, çev. Rıfat Kırkoğlu, (YAZKO, İstanbul 1981), s. 88.
[35] Sartre, *Yöntem Araştırmaları-Diyalektik Aklın Eleştirisi*, s. 90.

yabancı bir güç olarak göründüğünü de kabul etmemektedir. Tarihi, her gün kendi ellerimizle yaptığımıza inandığımız şeyden başka bir şey yaptığımız içindir ki o da tepki olarak bizi, olduğumuza ya da olacağımıza inandığımız şeyden başka bir şey durumuna getirmektedir. Bütün bu değerlendirmeler dikkate alındığında Sartre'a göre Marksizm, tarihsel gerçekliği biçimsel bir şekilde ele almıştır ve onun bu biçimselliğine varoluşçu bir yorum katmak gerekmektedir.[36] Bu da ancak, *doğrudan amaca yönelik eylem olarak: Praksis'i anlamayı gerekli kılar.* Marx sonrası Marksizmin bize öğretebileceği yeni bir şey olmadığını söyleyen Sartre için organizma olarak insan, biyolojik yanıyla bir gereksinimler varlığı; toplumsal yanıyla pratik bir varlık, praksis varlığıdır. İnsanın temel özelliği ise, bu yani praksis varlığı olmasıdır. Zira insanın gerçekliği eylemde, praksis yanında zuhur eder.[37] Bu potansiyelin sahibi olarak insan aynı zamanda tasarım varlığıdır da, o tasımlar yapar,[38] bu tasarımlar aracılığıyla praksise amaçlar koyar, bu amaçlar eylemine anlamlar katar. Praksisin kendini gerçekleştirdiği varlıksal ortam, akış halindeki bütünleşme etkinliğinin gerçekleştiği yerdir. Bu gerçekleşme bizi iki sonuca götürecektir. Bunlardan ilki, sürekli akış halinde olduğudur. İkincisi, bütünleşmenin sürekli akış halinde olması, diyalektik olan bu etkinliğin (insan-madde) tarihsel olması demektir. Bu durumda bütünleşme ise Praksis'in belli koşullar ve belli amaçlar doğrultusundaki gelişimidir. Tarihin taşıdığı anlamlar çokluğu ve gelecekteki *bütünleyiş [bütünleşme]* dikkate alınmalı, bu bütünleyişe göre konumlanarak ve gene bu bütünleyişle çelişerek anlamlar ortaya çıkarılmalıdır. Bize düşen kuramsal ve kılgısal görev ise bu bütünleyişi her gün daha yakın kılmaktır. *Her şey karanlıklar içinde ama gene her şey apaydınlıktır.*[39] Kuramsal düzlemde yöntem oluşturabilecek araçlara sahip olduğumuzu söyleyen düşünür, yapılması gerekeni de şu şekilde ifade etmektedir: Tarihin, tek bir anlam taşıyacağı ânı yakınlaştırmak ve onu ortak olarak yapan somut insanlar içinde çözüneceği zamanı hızlandırmaktır.[40] Tarihi ne kimliğe indirgeyerek, diyalektik maddeciliğin yerine mekanik maddeciliği koyarak ne de kendi kendine tarihsel süreci oluşturan doğaüstü güce yaslanarak açıklamak olanaklı değildir.[41] Zira tarih, her ne kadar bazı düşünürler tarafından evrensel prensipler veya mutlak akıl gibi soyutlamalar aracılığıyla açıklanmaya çalışılsa da varoluşçulukta tarih, bireyin varoluşu ve onun zamansallığından koparılarak anlaşılacak bir şey değildir. Sartre açısından mutlak hakikat

[36] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, (İnkılap Kitabevi, İstanbul 2001), s. 234.
[37] Ogün Ürek, "Sartre'ın İnsan ve Tarihi Anlama Metodu," s. 109.
[38] Sartre, *Yöntem Araştırmaları-Diyalektik Aklın Eleştirisi*, s. 160.
[39] Sartre, *age.*, s. 91.
[40] Sartre, *age.*, s. 91.
[41] Sartre, *age.*, s. 98.

diye bir şey yoktur, her şey insanın seçimleriyle ilgilidir oysa bütün üst anlatılar hakikat tekelciliği yaparlar ve bu evrensel aklın belirlediği dünyada özgürlük müphem olmak zorunluluğuna itilir.

Çözüm, onu bütünleyiş devinimi içinde anlamaya çalışmaktır. Çünkü bizi yetkili kıldığı yer burasıdır.

2) Zaman Kavramına Yüklediği Anlam: Zamansallığın[42] düzenli bir yapı olduğunu söyleyen düşünür, zamanı; geçmiş, şimdi ve gelecek üzerine yapılan bir veriler değerlendirmesi olarak görmez. Çünkü zamanı bu şekilde kavrarsak, şu paradokslarla karşılaşmamız kaçınılmazdır: "Geçmiş artık var değildir, gelecek henüz var değildir, anlık şimdiki zamana gelince herkesin bildiği üzere o hiç var değildir."[43] Zaman üzerine yapılacak olan bir değerlendirmede bu paradokslara düşmemek için tek yöntem, zamana bütünlük halinde yönelmektir. Bunun için öncelikle "geçmiş nedir?" sorusunu yanıtlamak gerekir. Sartre'a göre insan, şimdiki zamanın anlık adacığına mahkûm edilmişse, bütün varlık kipleri özleri gereği şimdiki zamana mahkûm edilmişse, insanın geçmişle olan kökensel bağlarının anlamının bütün araçları da kaybedilmiş demektir. Buna göre, "bir olay için geçmiş olmak demek, sadece emekliye çıkarılmış olmak, varlığını yitirmeksizin etkinliğini yitirmek demektir. Geçmişe yönelerek ele aldığımız bir olay varlıktan çıkarılmış değildir, sadece etkimesi sona ermiştir, kendi yerinde, kendi tarihinde ebediyen kalır."[44] Oysa düşünürler geçmiş zamanı şimdiki zamandan kopartarak, onu ayrı olarak ele almışlardır. Bu doğru bir yaklaşım olmamakla beraber, bilince *kendindenin varoluşunu* atfetmişlerdir. Yapılması gereken, zaman fenomeninin bütünlük içerisinde irdelenmesidir. Geçmiş "hiçlik" olmadığı gibi, şimdiki zaman da değildir. O, şimdiye ve geleceğe bağlı bir biçimde, bizzat kendinin ondan kaynaklandığı şeye aittir.[45] Geçmişin şimdiyle herhangi bir münasebetinin kalmamış olması, geçmişin var olmadığı/gerçekleşmediği anlamına gelmemektedir. Buna göre geçmişin, tekrar meydana getirilemez bir duruma girmiş olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle geçmişimin bu dünyada bulunmasına aracı olan kişiyim. Kişi geçmişi tasavvur ettiği için geçmiş var değildir. Hattâ geçmişin bu gerçekliği durumunda İnsan, geleceğine muhalif ve yapay bir durumdadır. Geçmiş bizzat kendimizin yapılmış, gerçekleşmiş, tamamlanmış ve be-

[42] Zamansallık M. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinin ana konusu ve kavramıdır. Bu kavram Sartre'ın felsefesinde de oldukça önemli bir yere sahiptir. Lakin aralarında derin farklılıklar söz konusudur. Sartre'da Zamansallık: kendisi için varlık'ın kendinde varlık'ı hiçleme tasarısını yaşadığı öznel süreç olarak ifade edilir. Bkz. Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş*.

[43] Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, (İthaki Yayınları, İstanbul 2009), s. 172.

[44] Sartre, *age.*, s. 174.

[45] Sartre, *age.*, s. 176.

lirlenmiş olan tarafıdır. Geleceğe doğru yönelmekle birlikte dünyayı aşma, kendi kendini yetiştirme olanağı doğar. Fakat şu veya bu olduğum ölçüde sabitleşirim, donarım ve varlığım dünyaya yeniden düşer, artık sadece bir şeyimdir.[46] Bu değerlendirmeyi dikkate aldığımızda Sartre'ın Marksist tarih görüşü içerisinde kalması olanaklı değildir. Düşünürün varoluşçu felsefesi ve özgürlüğe yüklediği anlam, falan veya filan olmaklık imkânına yaptığı vurgu, Onun Marksist tarih görüşü içerisinde olamamasının felsefi temelini oluşturur. Marksist olmak sabitlenmiş olmak, donmuş olmaktır. Gelecek her daim bir olanak olarak önümüzde[47] durduğu için herhangi bir sabit kimlik içerisinde olmak, donmak, sabitlenmek ve kalmaktır. Geleceğin olanaklarını ve sizi ne yapacağı imkânını kaybetmektir, özgürlüğü yitirmektir. Oysa özgürlük tam olarak bu durumu aşmaktan ibarettir.

Kendinde olan geçmişten farklı olarak şimdiki zaman *kendi-içindir*. Şimdiki zaman, artık mevcudiyeti bulunmayan geçmişe ve daha meydana gelmemiş olan geleceğe zıt duran şeydir. Öteki varoluşlardan şimdiki zamanı ayıran en temel özellik, *mevcudiyet vasfıdır*. Namevcutun zıttı olarak şimdi "burada" olandır. "Şimdiki zaman ancak ve ancak kendi-içinin kendinde-varlığa mevcut olmasıdır. Ve bu mevcudiyet bir arızilik sonucu, bir eşzamanlılık münasebetinin sonucu da olamaz; tersine her türlü eşzamanlılık münasebeti tarafından varsayılmış olandır ve kendi içinin ontolojik yapısı olmak zorundadır."[48] Çünkü kendi için varoluşun olgusallığı onun başka yerde değil burada olmasını sağlar, fakat bu mevcut olmak değildir. Burada olmak sadece kendindenin bütünlüğüne mevcut olmanın gerçekleştiği bakış açısını belirler.[49] Bu noktada unutulmaması gereken, şimdiki zamanın varlık karşısında sürekli bir kaçış olduğudur. Bu da onu var olmayan özelliğine iter ki bundan anlaşılması gereken de "mevcut ânın" kendi içini gerçekleştirmeye ve şeyleştirmeye yönelik yayılımıdır. Bir başka ifadeyle şimdiki zaman diye adlandırılan şey, şimdiki zamanın kendisine mevcut olduğu varlıktır. Şimdiki zamanı an formunda kavramak mümkün değildir. Çünkü o takdirde an şimdinin olduğu an olurdu. Oysa şimdiki zaman yoktur; kendini kaçma formu altında şimdileştirir.

Düşünüre göre gelecek bir tasavvur değildir veya gelecek nadiren tasavvur edilmiş bir şeydir demek daha doğrudur. Diğer bir ifadeyle önceden tayin edilmiş hiçbir fikir, geleceğe eşdeğer bir şeyi sağlayamaz. Kendi içinin varlık ötesinde olduğu her şey gelecektir.[50] Bir çerçevenin öntaslağını yapandır, ama bu belirleme değildir. Geleceğe doğru varlığı mevcutlaştı-

[46] Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, s. 56.
[47] Sartre, *Yöntem Araştırmaları-Diyalektik Aklın Eleştirisi*, s. 94.
[48] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 189.
[49] Sartre, *age.*, s. 190.
[50] Sartre, *age.*, s. 194-195.

ran kaçıştır. "Özgür olmak veya özgür olmaya mahkûm olmaktır. Böylece gelecek, gelecek olduğu ölçüde varlığa sahip değildir. Kendinde olmadığı gibi kendi-içinin varlık kipinde de değildir, çünkü kendi içinin anlamıdır. Gelecek yoktur, kendini mümkünleştirir."[51] Bunun içindir ki Sartre'a göre gelecek, düzmece bir şey değildir, çünkü toplumun güncel çelişkilerini gösteren şey, mesleğin, sınıfın vb. sürekli artan iş bölümünün gereklerini gösteren şey, gene gelecektir. Bu nedenle gelecek, şematik ve her zaman açık bulunan bir olanak olarak, güncel üzerinde dolaysız eylem olarak ortaya çıkar.[52]

3) Tarihin Akledilebilirliği: Düşünür açısından bütünleştirme, insan zihninde gerçekleştiği için ister istemez bu özelliği itibarıyla da insan tarafından bilinir ve bu da tarihin bilinmesi ve akledilebilir olmasına imkân sağlar. Fakat hem düşünürün tarih görüşü hem de bu akledilebilirlik düşüncesinin tam olarak anlaşılmasında *bütünleştirme* kavramı önemli yer tutar. Bütünleştirme; "bir toplumun tüm etkinliklerinin, ereksellikerinin ve ilişkilerinin zihinsel temsili ve ötesidir."[53] Bu, sadece bir kavram olmadığı gibi atalet, yalıtılmış ve ölü olan da değildir. Bütünleştirme, toplumu kuran, inşa eden bir öge olmakla birlikte, değişim gösteren ve birey tarafından yeniden kurulması gereken bir içselleştirmedir. Bu içselleştirme, bireyin kendiliğinden eylemlerinin ürünü olabileceği gibi olaylar tarafından dayatılan ve bireyin son tahlilde zorunlu olarak içselleştirmesi[54] şeklinde de ortaya çıkabilendir.

Tarih insan tarafından bütünleştirildiği için bilinebilmektedir. Ancak bu bilgi pozitif bilgi olmadığı gibi, felsefi bir bilgi de değildir. O, kesinlikle öznel bir bilgidir. Zaten insan da nihayetinde öznel bir varlıktır. Tabiatıyla bu da farklı öznellikleri ve farklı akledilebilirlikleri beraberinde getirmektedir. Düşünüre göre de farklı akıllar vardır ve doğal olarak bu akılların aklettikleri de bir ve aynı şey olmamaktadır. Bunlar sırasıyla: analitik akıl ve diyalektik akıldır. Analitik akıl, parçalara ayıran, süreçleri bölen, donuk kareler, şeyleşmiş madde ve rakamlar üzerinden düşünen bir akıldır. Aynı zamanda bu akıl, burjuva aklıdır, ezilenlerin durumunu aklileştirme açısından da şiddet içerir ve baskılayıcı bir özelliğe de sahiptir.[55] Diğer taraftan diyalektik akıl ise burjuva sınıfının teşhis edilmesi ve yok oluş koşullarının hazırlanmasını sağlayan akıldır. Bu iki akıl arasında tarihsel olarak süregelen bir çelişki söz konusudur. Bu noktada Sartre, kolektif olandan söz etmekte ve kolektif olanın diyalektik ya da analitik olmadığını ileri sürerek onu öz-

[51] Sartre, *age.*, s. 199.
[52] Sartre, *Yöntem Araştırmaları-Diyalektik Aklın Eleştirisi*, s. 94.
[53] Direk-Çankaya, *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*, s. 90.
[54] Direk-Çankaya, *age.*, s. 89.
[55] Direk-Çankaya, *age.*, s. 91.

nel olandan nesnel olana daha yakın, diyalektik veya analitik olandan da üstün bir seviyede kurmaktadır. Kolektif nesne analitik ve diyalektik olanın etkileşiminin ürünüdür ve o diyalektik olmayandır, yani anti-diyalektiktir. Bu anti-diyalektik süreç de bizim tarafımızdan üretildiği için kavranabilir ve akledilebilirdir.[56] Bütün bu değerlendirmeler dikkate alındığında Sartre'ın diyalektik süreç üzerinden kurduğu bütünleştirici tarih anlayışı üzerine çeşitli çıkarımlara ulaşmak mümkün görünmektedir. Öncelikle farklı düşünce ile hareket eden insanları bütünleştirici resimde görmek ne kadar olanaklıdır? Çatışan grupların nasıl bu bütünleştirici sürece dâhil olacakları sorunludur. Sartre'a göre tarihimiz akledilebilirdir, çünkü diyalektiktir. Tarih, çatışmalar üzerine kuruludur. Tarih ilerlemek zorundadır ve çatışmalara dair öykülerde her zaman çatışan grupların birinin yenilgisi vardır. Bu sonuçtur ve sonuç ânında çatışan grupların bütünleştirmeleri netleşir.[57] En açık bir dil ile Sartre'ın çatışan sınıflar üzerine yaptığı değerlendirmelerini şu cümleyle izah etmek mümkündür: "Bir çatışmanın sonunda kimin kurban kimin cellat olduğu ortaya çıktığında, zorunlu olarak taraflar kendi rollerinin bilincine vararak birbirlerini bu biçimde tanımak ve ortak bir praksiste buluşmak zorundadırlar."[58] Lakin bir sonraki adımda bu anlama biçiminin Hegel ve Marx gibi tarihsel sürece yaklaşmak anlamına geldiği ifade edilebilir. Bireysel akılların üzerinde tarihin açılımını sağlayan bir başka aklın var olduğu gibi bir sonuca ulaşmak çok da yabana atılır bir değerlendirme olmaz.

4) Tarihin Sorumluluğunu Almak: Sartre, sorumluluk kavramına yüklediği anlamı şu şekilde dile getiriyor: "Dünyanın içine bırakılmış durumdayım: ama bu, suyun üzerinde yüzen tahta parçası gibi düşman bir evrenin içinde terk edilmiş ve edilgin olarak kalacağım anlamına gelmez. Bu, tersine, kendimi âniden tek başına ve yardımsız olarak olanca sorumluluğunu taşıdığım bir dünyanın içinde angaje olmuş bir halde bulmam demektir ve ben, ne yaparsam yapayım, bir an için bile olsa, kendimi bu sorumluluktan kopartamam, çünkü sorumluluklardan kaçma arzumdan bile sorumluyum."[59] Bu bakış açısı itibarıyla tarih, tekil öznelerin fail olduğu bir süreçtir. İnsan, mecburi olarak özgürdür. Bu nedenle tüm dünyanın yükü onun omuzlarındadır. Böylece insan, hem kendinden hem de dünyadan sorumludur. Karşılaştığımız şey her ne olursa olsun yakınmaya başlamak akılsal bir şey değildir. Çünkü insanın hissettiği şeyi, ona yabancı olan bir şey belirleyebilecek durumda değildir. İnsanın olduğu veya yaşadığı duruma,

[56] Direk-Çankaya, *age.*, s. 92.
[57] Direk-Çankaya, *age.*, s. 94.
[58] Direk-Çankaya, *age.*, s. 98.
[59] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 690.

ona yabancı olan karar veremez. Bu mutlak sorumluluk, kabullenme olarak da görülmemelidir. Özgürlüğümüzün sonuçlarının mantıksal hak talebidir. Kişinin geçirmiş olduğu bütün şeyler, gene onun vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Buna göre birey, bunların hiçbirine üzülmez, isyan etmez, bunları sineye de çekmez.[60] Çünkü bir başka eylem olanağı söz konusudur ve bunun sonucu olarak başıma gelen şey de benimkidir. Bunlardan, insanın başına gelen şeylerin, kendisi veya bir başkası tarafından olsun, insani bir şey olduğu ve bunların üstesinden gelebilecek olanakların açık bulunduğu anlaşılmalıdır.[61] Doğallıkla tarihin yapıcı öznesi olarak insanın eylemlerinin sonucu şeklinde ortaya çıkan süreçte fail olan insan bundan da sorumludur. Bir başka ifadeyle insan kendi elleriyle oluşturduğu tarihin gene insanlık için bir ön koşul olduğunu bilerek sorumluluk almalıdır[62] veya bu ön koşulun faili olarak o, bundan sorumludur. Genelde kabul edildiği üzere herkes yalnızca kendi fiil ve sonuçlarından değil, fakat varlığı konusunda kendi kendini yetiştirdiği için bizzat kendinden ve hiç kimsenin hafifletemediği ağırlığı tek başına taşıdığı için bütün dünyadan sorumludur. Ancak Sartre'ın omuzlarına aldığı yükün büyük olduğu kuşkusuzdur. Lakin düşünürün hayatı dikkate alındığında onun bunu seçmiş olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç

Varoluş felsefesi filozoflarının değerlendirmelerinden rahatlıkla zaman ve tarih kavrayışı itibarıyla, nesnel zaman anlayışını veya dünya tarihi gibi genel değerlendirmeleri eleştirdikleri, bunun yerine öznel zamana yönelik bir gerekçelendirme teşebbüsünde bulundukları çıkarılabilir. Gene varoluşçu felsefede veya bir akım olarak varoluşçulukta zaman kavramı, geçmiş, şimdi ve gelecek kavramları çok önemli yer tutar. Aynı bağlamda "an" yaşam olarak dile getirilir. O bir göz kırpıştır veya gerçekliğin ta kendisidir.

Her ne kadar çalışmamızın amacı ve sınırlarını aşmamak adına varoluş felsefesinden sınırlı isimleri konu edinmiş olsak dahi, varoluş felsefesi ve tarih arasında kurulan bağın dikkate değer bir biçimde varoluşçuluk akımının felsefi temelini ortaya koyduğu görülür. Çalışmamızın ciddi bir bölümünü oluşturan Sartre'da tarih, ifade edilen tarihsel ve düşünsel arka plana dayanır, ancak düşünür tarafından zamanın ruhuna uygun bir özgünlükle dile getirilir. Sartre'ın tarih üzerine değerlendirmelerinde varoluş filozoflarının etkisi bir hayli belirgindir. Bu etki hem doğaldır hem varoluşçuluğun

[60] Sartre, *age.*, s. 687-690.
[61] Sartre, *age.*, s. 687-690.
[62] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 240.

felsefe tarihi akımları içerisindeki özel yerinin anlaşılması ve bu akımın derinliğini görmeye olanak vermesi açısından son derece önemlidir.

Sartre'ın tarihe dair değerlendirmeleri bir Marksizm eleştirisi ile başlayarak zaman zaman Marksçı bir ton ile ama kendi varoluşçu anlayışı ile dile gelmiştir. Marksist tarih görüşünün "önsel koşullar ile insan, tarihini yapar" fikri Sartre açısından oldukça problemlidir. Ona göre önsel koşulları temele alarak yapılacak bir tarih analizinde insan, insan-dışı güçlerin aracı durumuna düşecek ve büyük değer olan özgürlük kaba bir belirlenimciliğe yol açacaktır. Düşünürün kendi anlatımıyla Marksist okumanın eksikliği de zaten insandır ve Sartre bu okumaya insanı katmayı başarabilmiştir. Gene aynı doğrultuda zaman kavramını ele alma biçimi, geçmiş, şimdi ve gelecek üzerinden bu kavramlara yüklediği anlam, tarihsel arka planına rağmen oldukça özgündür.

Yukarıda yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında Sartre'ın tarihin akledilebilir olduğuna yönelik çıkarımı bütünleştirme kavramına dayanmaktadır. Tarihin bilinirliğini sağlayan bütünleştirilebilir olmasıdır. Lakin geleneksel felsefede olduğu gibi bu bütünleştirme bir genelleştirme değildir yani bu bilgi pozitif bilgi olmadığı gibi, felsefi bir bilgi de değildir. O, kesinlikle öznel bir bilgidir. Zaten insan da nihayetinde öznel bir varlıktır ve onun anlaşılması da anacak onun özneliğinin kavranmasıyla mümkündür. Tabiatıyla bu da farklı öznellikleri ve farklı akledilebilirlikleri beraberinde getirmektedir ve doğal olarak bu akılların aklettikleri de bir ve aynı şey olmamaktadır.

Varoluş sahnede olmaktır diyen Sartre, hayatını sahnede/göz önünde geçirmiş varoluşu "an" "an" tatmış ve tarihin sorumluluğu gibi bir yükü de omuzlarına alarak kendi varoluşçu öğretisinde temellendirmeye çalışmıştır. Temellendirdiği öğreti içerisinde tarihin yapıcısı insanı bir boyutuyla ele alması, onun üreten bir varlık olarak konumlanması gene kendi değerlendirmesi olan bütünleyişi içeren bakış açısından bir zafiyet oluşturmaktadır.

Kaynakça

Akarsu, Bedia, "Nietzsche'nin Tarih Karşısında Tutumu", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 2012.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe- Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları,* (İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994).

Aster, Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, (İm Yayınları, İstanbul 2000).

Bakewell, Sarah, *Varoluşçular Kahvesi*, çev. Emre Gözgü, (Domingo Yayınları, İstanbul 2017).

Bakır, Kemal, "Søren Kierkagaard'da Varoluşsal Bir Sorun Olarak Eğitim," *Özne*, (Güz, 2018).

Berkowitz, Peter, *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003).

Bertholet, Denis, *Sartre*, çev. Zühre İlkgelen, (İthaki Yayınları, İstanbul, 2009).

Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak,* çev. Abdullah Yılmaz, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997).

Çüçen, A. Kadir, *Varoluş Filozofları*, (Sentez Yayınları, Bursa 2015).

Direk, Zeynep ve Gaye Çankaya, *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*, (Metis Yayınları, İstanbul 2010).

Gündoğdu, Hakan, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (VII, Sayı: 1, 2007).

Honer, Stanley M. ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev. Hasan Ünder, (İmge Kitabevi, Ankara 1996).

Jaspers, Karl, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, (İlya Yayınevi, İzmir, 2003).

Kierkegaard, Søren, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, (Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005).

Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefesine Giriş,* çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986).

Mutlu, Esra Çağrı, "Platon ve Kierkegaard'da 'An' ", *Özne Dergisi*, (Çizgi Kitabevi, 25. Kitap, Güz; 2016).

Nietzsche, Friedrich, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı Üzerine (Çağa Aykırı Düşünceler II)*, çev. Nejat Bozkurt, (Say Yayınları, İstanbul 2003).

Öktem, Ülker, "Felsefe-Edebiyat Etkileşimi: Felsefi Roman", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (50, 1, 2010).

Özlem, Doğan, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (İnkılap Kitabevi, İstanbul 2001).

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, (İnkılap Kitabevi, İstanbul 2001).

Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, (İthaki Yayınları, İstanbul 2009).

Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, (Say Yayınları, İstanbul, 2003).

Sartre, Jean-Paul, *Yöntem Araştırmaları-Diyalektik Aklın Eleştirisi*, çev. Rıfat Kırkoğlu, (Yazko, İstanbul 1981).

Uyanık, Necip, *Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2020).

Ürek, Ogün, "Sartre'ın İnsan ve Tarihi Anlama Metodu,"

Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, (Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994).

"İyi Bir Kimse Nasıl Olunur?" Sorusuna Sartre'ın Hümanist Ateist Varoluşçu *Şeytan ve Yüce Tanrı* Oyunu Bağlamında Felsefi Bir Cevap Girişimi[*]

Metin Bal[**]

> "Dürüst bir kimsenin eylemlerinin sonul anlamı neyse o olarak özgürlük araştırmasıdır."
>
> Sartre, 1966: 51

Giriş

Doğru, iyi ve güzel olanla ilgili olarak çoğunluk bir araştırma yapmaktan çok, onları bilen bir otorite arar ve kolayca bulur. İyilikle ilgili anlatılan olaylar çoğu zaman geçmiş zamanlara ait olduğu için iyilik bugünden ve yaşayanlardan koparılmış durumdadır. Bu yazıda bundan farklı bir tutum takınılarak iyi olmanın ne demek olduğu, bugün yaşayan kimselerle ilişkili olarak düşünülecektir. İyi olmakla ilgili olarak insanların ne yapıyor oldukları Jean-Paul Sartre'ın düşüncelerinden hareketle araştırılacaktır. Bu

[*] Bu makale 8. İzmir Felsefe Günleri'nde sunduğum *Doğruyu Kim Söyler? İyi, Güzel, Adil Olana Kim Karar Verir?* başlıklı sunumumun geliştirilmiş halidir. 8. İzmir Felsefe Günleri, 17 Mayıs 2019.

[**] Prof. Dr. Metin Bal, Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

araştırmamız "iyilik"le ilgilidir fakat etik ya da ahlâk felsefesiyle ilgili bir tartışma değildir. Burada sorumuz: İyi bir kimse olmanın ölçütü ne olabilir ya da iyi bir kimse olmak için ne yapılmalıdır? Bu soruyu sözlü ve yazılı olarak sorduğum kimselerin büyük kısmı en az bir ya da daha fazla cevap verdi. Cevapları özetle sıralıyorum: İlk cevap, insan doğası kötüdür. Ancak toplumsal baskı yapmak ve cehennem korkusu salmak bir kimseyi iyi yapabilir. Diğer cevaplar sırasıyla şöyle: İyi insan iyileştiren kimsedir. İyilik geçmişte kalmış bir şey olmamalı, bizimle de ilgili olmalıdır. Sosyal sorumluluk projelerine katılmak, saygılı olmak, görevlerini yerine getirmek, bir kimsenin kendi belirlediği görevleri yerine getirmesi, bulunduğu coğrafyadaki manevi/maddi değerlere sahip çıkmak, değer yargılarımıza göre iyi olanı yapmak, kötü şeyleri yapmayı bırakmak, insanların iyilik olarak gördüğü davranışları sergilemek, kötülüklere iyiliklerle karşılık vermek, kötüye karşı iyi olanı sürdürmek, hiçbir şey istememek, hiçbir şey bilmemek, hiçbir şey olmamak, kendi mutluluğu ya da başkalarının mutluluğu için çabalamak, sorumluluk sahibi olmak, eğitim görmek ve araştırma yapmak, durmadan kendine bilgi katarak ilerlemek, "Neden iyi bir kimse olmak gerekiyor?" sorusunun cevabını aramak, doğayı korumak ve ona değer vermek, içinin rahat ettiği şeyleri yapmak, vicdanlı olmak, iç dünyasını geliştirmek, kendine iyi davranmak, kendi iplerini kendi eline almak, kendine iyi gelecek şeyleri yapmak, radikal yönleri törpüleyip yeni uğraşlarla kendini geliştirmek, ulaşabildiği kimselere dokunup onların da kendine iyi gelmesini sağlamak, insanları kırmamaya gayret etmek, kırdıysa telafi etmeye çalışmak, kendine ve başkalarına zarar vermemek, düşüncelerini ve davranışlarını duygu ve mantık süzgecinden geçirmek, kalbine odaklanmak, sevmek, hayata bağlı kalmak, kin tutmamak, duygu ve düşünüş biçimini geliştirmek, sözcüklerin başkasına dokunabileceğini düşünmek, anlamaya çalışmak, olduğu gibi kabul etmek, eylemleri iyilik olsun diye yapmamak, adil olmak, beklenti içinde olmamak, maneviyata önem vermek, evrensel olmak, kendi çıkarını düşünmeden iyilik yapmak, başkalarını düşünmek, fedakâr olmak, cesur olmak, erdemli olmak, merhamet göstermek, özgürlüğü düşünmek, özgür iradeli olmak, başkasının özgürlüğünü çiğnemeksizin özgür olmak, mümkün olduğunca çok kimse için iyi olmaya çalışmak, birliği düşünmek, bir kimse değil herkes olmak, empati kurmak, çok yönlü düşünmek, düşünceleri temizlemek, kirli olduğunu düşündüğümüz düşüncelerden arınmak, yargılamamak, önyargılardan kurtulmak, gördüğü yanlışları görmezden gelmemek ve düzeltmeye çalışmak, ufka bakmak, yolun sonunu düşünmemek, kendi halinde olmak, kendiyle barışık olmak, her konuda dengeli olmak, dürüst olmak, hakkaniyet göstermek, uzlaşmak, samimi olmak, karşılık beklememek, yararlı olmak, faydacı ol-

mak, yardımsever olmak, ihtiyacı olana yardım etmek, yardım yerine temel hakları güvenceye almak, acil durumlarda diğerlerine yardım etmek, iyiliği insanüstü bir varolan olarak değil dünyevi bir halde düşünmek ve yapmak, insanın çelişkiler varlığı olduğunu unutmamak, kibar olmak, nezaket göstermek, teşekkür etmek, hasta veya engelli insanların sağlıklı yurttaşlar gibi yaşayabilecekleri imkânları sağlamak, kıskanmamak, kendiyle meşgul olmak, kendisinin ne olduğunu bilmek, kendi olmayı başarmak, alçakgönüllü olmak, dayatmaları bir kenara koymak, başka kimselerin hayatına olabildiğince az yük bindirmek, iyi bir kimse olmaya çalışmak, beklentiyi yüksek tutmamak, her yanıtın yetersiz olduğunu bilmek, lafta kalmayıp uygulamak. İşte bu cevaplar "iyi bir kimse nasıl olunur?" sorusuna hazırlıksız yakalanan kimselere ait.

Şimdi "İyi bir kimse nasıl olunur?" sorusunu Jean-Paul Sartre'a soralım. Sartre'ın bu sorunun cevabını *Şeytan ve Yüce Tanrı* (1951, *La diable et le bon dieu*) başlıklı sanat yapıtıyla veriyor olduğunu düşünüyorum. Bu sanat yapıtı bir tiyatro oyunu. Felsefeyle ilgilenen kimselerin bir tiyatro oyunundan söz edildiğini duymaları onların tuhafına gidebilir. Bu nedenle tiyatro ve felsefe arasındaki ilişkiyi göstererek bu konudaki incelememe başlamak istiyorum. Hatırlanırsa, 2011 yılında Libya'da Kaddafi yönetimi yıkıldığında, savaş uçaklarının bombardımanıyla enkaza dönen Bab-ül Aziziye Sarayı'nın bahçesi içinde bebek arabasıyla dolaşan Libyalı bir yurttaş olan Fatima El Celil, içi molozla dolmuş bahçe havuzunu izlerken, orada ne işi olduğunu soran tv muhabirine şöyle cevap verir: "Yıllarca burada ne olduğunu merak ediyorduk. Sonunda görme fırsatı bulduk. Mutlu oldum." İşte tiyatronun amacını Fatima'nın bu düşündürücü sözlerinden çıkarabiliriz: Görülmeye değer olanı göstermek.

Tiyatro sanatı ilk ortaya çıktığı yerde konu "özgürlük"tü. Tiyatro sanatının kurucusu Atinalı Aiskhylos (MÖ 525-456) özgürlüğün iktidar tarafından verilecek bir şey olmadığını, çatışma ve mücadele sonucunda elde edilebilecek bir şey olduğunu öğretti. Ona göre özgürlüğü ancak kendimizden doğurabiliriz. *Zincire Vurulmuş Prometheus* oyununda, intihar etmeye hazırlanan genç kadın İo, tam o sırada fark ettiği Prometheus'a şöyle soruyor: "Kim çözebilir senin zincirlerini?" Prometheus'un cevabı: "Senden doğacak biri" (Aiskhylos, 2000: Dize 770-775). Sartre da kendi okuyucusuna Prometheus'un İo'ya yaptığını yapıyor. Onun hitap ettiği kimse yan öykülerin kendisine bağlandığı bir hedef, bir kahraman olur. Böylece öykü önem kazanır, çünkü öykü olaylar birinin etrafında örgütlenince ortaya çıkar. Tiyatronun öyküsü destanın öyküsünden farklıdır. Bu farkı deneyimlemek için önce bir destan anlatmayı deneyin. Bunun ardından bir tiyatro oyununu anlatmaya çalışın. Destanı kolayca anlatabildiğinizi, ikinci du-

rumda ise çok zorlandığınızı fark edeceksiniz. Bir tiyatro oyununu başkalarına anlatmak ya da okumak hiç de keyifli bir etkinlik değildir çünkü tiyatro oyununun öyküsü şimdi, buradaki ve başkalarıyla birlikte mevcudiyetimizden söz eder. Bu nedenle bir tiyatro oyunu başkalarına sözlü olarak anlatılabilir değil yalnızca oyuncularla canlandırılabilir bir sanat etkinliğidir. İşte bu yeni anlatı tarzının gerekliliğini görerek sahneyi ve böylece tiyatroyu icat eden kimse Aiskhylos olmuştur.

Bir kimse, kendinde ya da kendi-içinde-varolan olmaya ya da mevcut koşullar altında tanımlanan bir kimse olmaya mecbur değildir. Olaylar, eylemler ve düşünceler bir kimseyi farklı bir kimse haline getirebilir. İşte bu düşünce tiyatro sanatının kurucu temelidir. Tiyatrodan, ilk yöntemi olan diyalektiği ödünç alan felsefeyi, tiyatro yapıtlarının gerçekleştirdiği şeyle, başka bir şekilde tanımlayabiliriz: Başka bir yaşam tarzı ya da başka bir insan icat etmek.

Sartre'ın felsefeye temel katkısı fenomenolojik ontolojiyi geliştirmiş olmasıdır. Fenomenolojik ontolojinin ayırt edici özelliği onun deneyimden ve eylemden hareketle ontolojiyi kurma çabasıdır. Bu çaba Sartre'ı varoluşçuluğun en büyük ikinci yapıtı[1] olan *Varlık ve Hiçlik* (1943) kitabının yazarı yapar. Varoluşçuluğu savunmak amacıyla yazdığı ve özetle "insan sürekli olarak belirlenecek bir varolandır." (Sartre, 1966: 55) sözüyle ifade ettiği görüşüyle "hümanist ateist varoluşçuluğu" kurduğu *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* (1946) başlıklı yazısında Sartre kendisini bir "varoluşçu" olarak tanıtır. Sartre'ın fenomenolojik ontoloji ve hümanist ateist varoluşçuluk temelleri üzerine kurduğu sanat teorisi "dava/sorumluluk edebiyatı", başka bir deyişle "bağlı edebiyat"tır. (*Edebiyat Nedir?* (1947)) Başta *Bulantı* (1938) ve Özgürlük Yolları roman dizisi (*Akıl Çağı* (1945), *Yaşanmayan Zaman* (1947), *Yıkılış* (1949)) olmak üzere, tiyatro yapıtlarında ve sinema filmi için senaryo yazılarında Sartre'ın sorumluluk edebiyatı teorisini görebiliriz.

I. SARTRE'IN HÜMANİST ATEİST VAROLUŞÇULUĞU

Sartre'ın romanlarının, senaryo yazıları ve tiyatro yapıtlarının, özellikle *Şeytan ve Yüce Tanrı* oyununun felsefi altyapısını anlamak isteyen bir okuyucu onun hümanist ateist varoluşçuluğunun temel argümanlarının farkında olmalıdır. Hümanist ateist varoluşçuluğun ne demek olduğuyla ilgili başyapıt Sartre'ın "Varoluşçuluk ve Hümanizm" adlı yazısıdır. "Varoluşçuluk ve Hümanizm" başlıklı bu yazısında Sartre'ın amacı varoluşçuluğu uğradığı saldırılara karşı savunmaktır. Bu yazıyı Sartre 1943'te yayımla-

[1] Varoluşçu düşüncenin en önemli temel yapıtının Martin Heidegger'in (1889-1976) *Varlık ve Zaman* (1927) kitabı olduğunu düşünüyorum.

nan *Varlık ve Hiçlik* kitabına aldığı olumsuz eleştirilere karşı bir savunma olarak 1946'da yazar. Bu yazıya göre, Sartre'ın kurduğu hümanist ateist varoluşçuluğa iki ayrı kesimden olumsuz eleştiriler yönlendirilir: Vülger (kaba) komünistler ve inanç sözcüleri. Sartre ilk olarak vülger komünizmin savunucuları tarafından genel olarak varoluşçuluğa karşı öne sürülen eleştirileri ortaya koyar. Vülger komünistlere göre "varoluşçuluk umutsuzluğun doğurduğu bir durgunluktur."[2] "Umutsuzluk miskinliği"nin[3] (*quietism of despair*) eylemden caydırıcı ve eylem gücünü kıran bir çağrısıdır. Tüm yolları çıkmaz gösteren bir düşüncedir. Eyleme (*action*[4]) bir yer tanımaz. Varoluşçuluk onlara göre seyirsel (*contemplative*[5]) bir felsefeye vardırır ve bu kimseyi yalnızca seyirci haline getiren bu seyirsel felsefe bir lüks eşya gibidir ve burjuva felsefesinin bir biçimidir.

Varoluşçuluğa karşı inanç sözcüleri varoluşçuluğun insanın kötü yanlarını ve düşkünlüklerini vurguladığı eleştirisini yönlendirir. İnanç sözcülerine göre varoluşçuluk insan doğasının "çekiciliği, güzelliği"ni[6] ve onun aydınlık taraflarını ihmal etmektedir. İnanç sözcülerine göre (örneğin katolik Hıristiyan eleştirmen Jeanne Mercier'e (1896-1991) göre) varoluşçuluk bir çocuğun gülümsemesini unutmuştur.[7]

Hem vülger komünistler hem de inanç sözcüleri tarafından yapılan yukarıdaki eleştiriler varoluşçuluğun "insan dayanışması"nı[8] ihmal ettiği ve insanı tek başına, yalıtılmışlık[9] içinde düşündüğü konusunda hemfikirdirler. Vülger komünistlere göre varoluşçuluk öğretisi saf öznelcilik üzerine kuruludur. Bu öznelcilik Kartezyen "ben düşünüyorum" (*cogito*) ilkesidir. Onlara göre varoluşçuluğun insanı yalıtılmıştır. Bu yalıtılmış insan kendi dışında varolan insanlarla dayanışma içine giremez çünkü *cogito* yoluyla insan kendi dışında varolan ötekilerle iletişim kuramaz.

İnanç sözcülerine göre varoluşçuluk gerçekliği inkâr eder, "insan uğraşlarının ciddiyetini"[10] görmezden gelir. İnanç sözcülerine göre Tanrı'nın emirlerini ve bildirilmiş ebedi değerleri gözardı edersek istence dayalı hiçbir şey geride kalmaz. Böylece insanı istediği her şeyi yapmakta alıkoyan bir şey kalmaz. Üstelik, öteki insanların bakış açısını ya da eylemini değer-

[2] Sartre, Jean-Paul (2010) *Varoluşçuluk*, s. 33, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları.
[3] "Existentialism and Humanism", ss. 23-56. Sartre, Jean-Paul (1966) *Existentialism and Humanism*, çeviri ve giriş Philip Mairet, Londra: Methuen & Co. LTD.
[4] Sartre, 1966: 23.
[5] Sartre, 1966: 23.
[6] Sartre, 1966: 23.
[7] Bkz. "Le ver dans le fruit: À propos de l'œuvre de M. J.-P. Sartre" ("Meyvedeki Kurt: J.-P. Sartre'ın Yapıtına İlişkin Olarak") Şubat 1945.
[8] Sartre, 1966: 23.
[9] Sartre, 1966: 23.
[10] Sartre, 1966: 23.

lendirecek herhangi bir ölçüt yok olur. İşte bu görüşleriyle inanç sözcüleri Sartre'ın hümanist ateist varoluşçuluğunu eleştirirler. Sartre bu eleştirileri üzerine alır ve onlarla hesaplaşmak için "Varoluşçuluk ve Hümanizm" adlı kısa savunma yazısını kaleme alır.

Sartre'ın hümanist ateist varoluşçuluğunun temel argümanı "insanın bir doğası yoktur" tezidir. İnsana bir doğa atfetmek, varoluşçuluğu, realizmin modern düşünce dönemindeki karşılığı olan natüralizmle karıştırma tehlikesine düşmek olacaktır. Sartre'a göre varoluşçuluk insanı ona bir doğa atfeden görüşlerden daha derin kavrar. Varoluşçu bir yapıtın, örneğin *Bulantı* (1938) romanının ya da Dostoyevski'nin *Ecinniler* (1871) romanının okuyucusu natüralist bir yapıtın, örneğin Émile Zola'nın (1840-1902) *Toprak* (1887) romanının okuyucusundan daha derin bir bulantı ve korkuyla sarsılır.

İnsanın bir doğası, bir nedeni ya da özü olduğunu düşünenler insan doğasının kesin kurallarla sınırlanması gerektiğini, aksi halde, anarşinin egemen olacağını düşünürler. Bu kesimler, örneğin Sophokles'in Oidipus Üçlemesi'nin (*Kral Oidipus*, *Oidipus Kolonos'ta*, *Antigone*) ikinci kitabı olan *Oidipus Kolonos*'ta adlı tragedyasındaki yaşlı Kolonoslulardan oluşan koronun Oidipus'a yaptığı gibi, sürekli olarak insan doğasının kötüye eğilimli olduğunu düşünerek, her durumda "İşte insan doğası!" diyerek karamsar bir insan anlayışına sahip olduklarını gösterirler. Oidipus, onun doğasını kötü olmakla yargılayan Kolonoslulara karşı kendisini şöyle savunur: "Doğamda kötülük yok,/sadece bana yapılanlara karşılık verdim/ve aslında, yaptıklarımı bilerek yapmış/olsam bile gene de kötü biri sayılmamalıyım./ Farkına bile varmadan düştüm/bu durumlara, oysa bana kötülük/ edenler bilerek yaptı bunları" (Sophokles, 2016: 12).

Varoluşçuluğun asıl özelliği, bir kimsenin kendisini belirlerken, onu bir "seçim olanağı"yla karşı karşıya getirmesidir. Sartre'ın varoluşçuluğundaki absürd unsur işte burada ortaya çıkar: İnsanın bir doğası, özü ya da nedeni yoktur. İnsan kendi doğasını, özünü, ne olacağını kendisi karar vererek seçebilir. Böylece hümanist ateist varoluşçularda "ortak olan şey […] onların *varoluş*un (*existence*) *öz*den (*essence*) önce geldiğine inanmalarıdır" (Sartre, 1966: 26). "İnsan kendisini yaptığı şey olana kadar hiçbir şey olmayacaktır. Böylece insan doğası yoktur, çünkü onun bir kavramına sahip, örneğin [Platon'un sözünü ettiği Demiourgos gibi] ideal bir zihin ya da Tanrı gibi bir şey yoktur. İnsan basitçe varolur" (Sartre, 1966: 28). Sartre'ın varoluşçuluğunun muazzam yönü insanın kendi varolma tarzını değiştirme yeteneğine sahip bir varolan olarak düşünülmesidir. Bu insanın kendi varolma tarzını değiştirebileceği bu yeteneğe Sartre "sıçrama" ya da "kendini aşma" der. (Sartre, 1966: 55) İnsan "ancak varoluşa sıçrama son-

rası, olmak istediği şeydir." Başka sözcüklerle ifade edecek olursak, kendinde-varolandan, kendi-için-varolana dönüşüm bir sıçramadır. Böylece Sartre kendi varoluşçuluğunun ilk ilkesine ulaşır: "İnsan onun kendisini yaptığı şeyden başka bir şey değildir" (Sartre, 1966: 28).

"İnsan, gerçekte, öznel bir yaşam sahibi olan bir tasarıdır (*project*)." "Bu kendi tasarısından (*projection of the self*) önce hiçbir şey var değildir" (Sartre, 1966: 28). Örneğin Platoncu felsefede ideaların duyulur dünyanın, hattâ yanılmayan zihin olan Demiourgos'un var olup olmamasından bağımsız olarak var olduklarına inanılır. Ya da Kant'ın aklı bu tarz bir kendi tasarısı var olmadan önce vardır. Ya da Semavi Tanrı inancına sahip inanç sözcüleri için, Tanrı sonraki her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilir. Bu kimseler sorumluluğu, kendi üzerlerinden atıp gölgelere, tabelalara ya da bunlardan biri olan Tanrı'ya, kısacası korkuluklara yükleyerek kendilerini aldatmaktadırlar. "Somut olarak çalar saatler, uyarı levhaları, vergi beyannameleri, polis memurları, kısaca içdaralmasına [anguish, elem] karşı bir sürü korkuluk vardır" (Sartre, 2010: 91 / 2003: 63). Yapmamız gerekenleri bize gösteren şeyler içdaralmasına karşı korkuluklardır. Bunlar eylemlerimizi sınırlandırır. Örneğin, değerler kişinin eylemini belirlemek üzere gerekli görülen korkuluklardır. Ancak özgürlük bilinci tüm korkulukları hiçler. Bir kimse kendi sorumluluğunu hiçbir korkuluğa devredemez. "İnsan kendisinin ne olduğu hakkında sorumludur." (Sartre, 1966: 29) Böylece varoluşçuluk hakkındaki ilk belirleme şu olacaktır: Varoluşçuluk her insanı onun kendisinin hükmü altına alır. Ya da her bir insanı gene onun kendisine ait kılar. Varoluşçuluk "insanın kendi varoluşu hakkındaki bütün sorumluluğu onun kendisinin omuzlarına yükler." (Sartre, 1966: 29) Sartre edebiyat yapıtlarındaki karakterlerin okuyucuya hangi şekilde olursa olsun görünmelerinin sorumluluğunu karakterin kendisine yükler. İşte bu özellik, Sartre'ın edebiyat yapıtlarının yeniliğidir. Örneğin "korkaklık" doğada kendi başına bulunan bir şey değildir, aksine "korkaklık" bir kimsenin kendi eylemleri yoluyla oluşturulur. Böylece "korkak mizaç" diye bir şey yoktur ya da örneğin Tarkovsky'nin *Andrei Rublev* (1966) filmindeki "tutku" bir kimseden bağımsız başıboş bir şey değildir. O tutku Andrei Rublev'nindir.

Varoluşçuluğu aşağılamak isteyen kimseler varoluşçuluğun bu özelliğini "öznelcilik" (*subjectivism*) olarak damgalarlar. Fakat Sartre'ın felsefesi özneler-arasıdır. Bunun yanında, Sartre insan öznelliğini gözardı etmez. Sartre'a göre, varoluşçuluk "insan yaşamını olanaklı kılan bir öğretidir. Her hakikatin ve eylemin hem bir çevreye hem de bir insan öznelliğine işaret ettiğini onaylayan bir öğretidir." (Sartre, 1966: 24) "Biz öznel olandan başlıyoruz." der Sartre. (Sartre, 1966: 26) Bu şekilde tanımladığı varoluş-

çuluğun "bireysel öznelcilik" olmadığını açıklayan Sartre'a göre hümanist ateist varoluşçuluk bireysel öznelcilik değil "bireyin öznelliği"dir. (Sartre, 1966: 44) Bu öznellik dar bir bireysel öznelcilik değildir çünkü bu öznellik "kişinin yalnızca *cogito*da keşfettiği kendi öznelliği değildir fakat aynı zamanda ötekilerinin de öznelliğidir." (Sartre, 1966: 45) Böylece hümanist ateist varoluşçuluk bireysel, canlı, yaşayan varolan bir kimse olarak insandan başlar. Sartre insan varoluşunun özeneler-arası niteliğinin bir sonucu olarak insanın sadece kendi bireyselliğinden sorumlu olmadığını aynı zamanda bütün diğer insanlardan sorumlu olduğunu düşünür:

"Descartes'ın ve Kant'ın felsefelerine karşıt olarak biz "düşünüyorum" dediğimizde kendimizi başkasının mevcudiyeti içinde buluyoruz ve başkasının kesinliğinden kendimizin kesinliği gibi emin oluyoruz. Böylece kendisini *cogito* içinde doğrudan keşfeden bir kimse aynı zamanda ötekileri de keşfeder ve ötekileri kendi varoluşunun koşulu olarak keşfeder." (Sartre, 1966: 45)

Sartre'a göre, ötekiler bu kimseyi o neyse o olarak "tanımaksızın" (*recognise*) (Sartre, 1966: 45) bu kimse hiçbir şey olamaz. "Öteki, benim varoluşum için ve eşit ölçüde benim kendi hakkımdaki her türlü bilgi için vazgeçilmezdir." (Sartre, 1966: 45) Bu koşullar altında bir kimse kendisini keşfetmekle aynı zamanda benim özgürlüğümün karşısına kendi özgürlüğünü koyan bir ötekinin varlığını açığa çıkarır. Böylece Sartre bir kimsenin içinde bulunduğu dünyanın temel özelliği olarak özneler-arasılık (*inter-subjectivity*) kavramını öne sürer. İşte bu özneler-arası dünyada "bir kimsenin ne olduğuna ve ötekilerin ne olduklarına karar verilir." (Sartre, 1966: 45) Böylece bir "insan doğası" değil bir "insan durumu" vardır. Her bir kimsenin içinde insan doğası olarak adlandırılabilecek evrensel bir öz bulmak mümkün değildir. Buna rağmen her bir kimsenin içinde bulunduğu "bir insan durumu evrenselliği" vardır. (Sartre, 1966: 46) Çağdaş düşünürlerin bir insan doğasından bahsetmek yerine bir insan durumundan sık sık söz etmeleri bir tesadüf değildir. Bu "durum" kavramıyla anlatılmak istenen şey şudur: "İnsanın evrendeki temel konumunu a priori olarak belirleyen bütün sınırlamalar." (Sartre, 1966: 46) İnsanın "tarihsel konumları" değişebilir ancak insanın "dünyada olma, çalışmak ve ölmek zorunda olma gereklilikleri" asla değişmez. (Sartre, 1966: 46) Bu sınırlamalar hem öznel hem de nesneldirler. Bu sınırlamalar, onlarla her yerde karşılaştığımız ve onları her yerde fark ettiğimiz için nesneldirler. Bir kimse onları yaşamadığı sürece bu sınırlamalar hiçbir şey değildir. Bir kimse tarafından yaşandıkları sürece var olacakları için bu sınırlamalar aynı zamanda özneldirler. Bu sınırlamaların öznel olmaları insanın kendisini belirleyebilmekte özgür olduğunu güvenceye alır. Bu sınırlamalar insanın amaçları bakımından de-

ğişiklik gösterebilir, çünkü insanın her amacı kendisini ya bu sınırlamaları aşmaya dönük ya onları genişletmeye dönük bir girişimdir ya da o kimsenin bu koşulları reddetmesine ya da kendisini onlara uydurmasına dönük bir girişimdir. Böylece her amaç bireysel olsa da evrensel bir değere sahiptir ve bu yolla her amaç öteki herkes tarafından anlaşılabilirdir. Bir amaç onunla ilgili kimseyi sonsuza kadar tanımlayacak değildir fakat bu amaç çeşitli kimseler tarafından başka bağlamlarda bir seçenek olarak söz konusu olabilir. Böylece Sartre bir tür insan evrenselliğinden söz eder. Bu insan evrenselliğinin özelliği "verili bir şey değildir, sürekli olarak yaşanan bir şeydir. Bu evrenselliği kendimi seçerek meydana getiririm. Aynı zamanda ben bu evrenselliği hangi döneme ait olursa olsun başka bir insanın amacını anlayarak meydana getiririm. Bu seçim ediminin mutlaklığı her bir dönemin bağıllığını (*relativity*) değiştirmez." (Sartre, 1966: 47) Sartre'a göre varoluşçuluğun merkezinde duran şey özgürce karar verme eyleminin mutlak özelliğidir. Bir kimsenin eyleminin kendi özgür kararına dayalı olması durumu bu kimsenin neye adanmış, bağlı ya da kendisini neyden sorumlu tutuyor olduğunu gösterir. Bu duruma "dava" (Sartre, 1966: 40), "adanmışlık ya da bağlılık" (*commitment*) denir. (Sartre, 1966: 47) İnsanın kendisinin ne olacağını seçiyor olması sadece kendi adına yaptığı öznel nitelikte bir seçim değil aynı zamanda tüm insanlar adına yaptığı evrensel nitelikte bir seçimdir. Böylece bir kimsenin eylemleri bütün insanlık adına bir girişim, sorumluluk ya da davadır. Bir kimse kendisine bunu sormuyorsa o kimse Sartre'a göre kendi elemini/içdaralmasını örtbas (*dissemble*) ediyor, kendi kendisini kandırıyordur.

Sartre'a göre değerin kaynağı bir kimsenin karar vererek gerçekleştirdiği bir seçime bağlıdır. Bu nedenle, a priori bir değer yoktur. "Yaşam henüz yaşanmaksızın hiçbir şeydir." (Sartre, 1966: 54) Henüz yaşanmadıkça yaşamın bir değeri yoktur. "Eylem bir olanaklar çokluğu var olduğunu ön varsayar ve bu olanaklardan birini seçmekle bu kimseler kendi eylemlerinin yalnızca seçildiği için değerli olduğunun farkına varırlar." (Sartre, 1966: 32) Böylece değerler eylemlere bağlıdır ve eylemlerin değeri onların seçilmiş olmasından kaynaklanır. Seçim ve eylem yoluyla bir değer üretiyoruz. İnsan çeşitli seçenekler arasında karar vermeye terk edilmiştir. "Bir kimse değerlerin kendisine bağlı olduğunu anlar anlamaz bu terk edilmişlik (*forsakenness*) durumu içinde yalnızca tek bir şey isteyebileceğini anlar ve bu şey bütün değerlerin temeli olarak özgürlüktür." (Sartre, 1966: 51) Sartre böylece artık a priori bir şekilde hiçbir "iyi"nin olamayacağını çünkü onu düşünecek sonsuz ve mükemmel bir bilincin var olmadığını düşünür. "İyi"nin varolduğu hiçbir yerde yazılı değildir. Demiourjik bir üretici ya da ideal bir zihnin varlığı söz konusu değildir. İşte bu düzlemde artık

zihinsel ayrı bir dünyanın varolmadığı ve yalnızca insanların varolduğu bir düzlem üzerindeyiz. Sartre, Dostoyevski'nin (1821-1880) *Karamazov Kardeşler* (1880) romanının "Büyük Engizisyoncu" bölümünde Ivan'ın söylediği "eğer Tanrı var olmasaydı, her şey mübah olacaktı."[11] sözünü hatırlatarak bu sözün varoluşçuluğun başlangıç noktası olduğunu düşünür. İnsan kendi seçimine, kararına ve eylemine, kısacası, kendi özgürlüğüne terk edilmiştir. Sartre'ın elem ya da içdaralması olarak adlandırdığı temel duygu durumunun kaynağı işte bu "terk edilmişlik"tir. (Sartre, 1966: 39) İnsan kendi içinde ya da kendisi dışında hiçbir şeye dayanamaz. Varoluşumuza, içimizde ve dışımızda hiçbir şey dayanmaz. Böylece "belirlenmişlik yoktur, insan özgürdür, insan özgürlüktür." (Sartre, 1966: 34) Sartre'a göre "bizler hiçbir bahane olmaksızın yalnız bırakıldık. İşte bu cümle insanın özgür olmaya mahkûm edilmiş olduğunu söylerken kastettiğim şeydir." (Sartre, 1966: 34)

Sonuç olarak Sartre'ın yukarıda açıklandığı biçimiyle hümanist ateist varoluşçu görüşü insan eylemine yaptığı vurgu nedeniyle insanı pasifize eden bir anlayış olarak görülemez. Bir kimsenin varolabilmesi onun eylemine bağlıdır. Bu nedenle, Sartre'ın hümanist ateist varoluşçuluğu "bir eylem ve öz-girişim etiği"dir. (Sartre, 1966: 44) "Koşulların onun üzerindeki baskısı öyledir ki onun için ahlâki bir seçim yapmamak mümkün değildir." (Sartre, 1966: 50)

II. SARTRE'IN *ŞEYTAN VE YÜCE TANRI* OYUNUNUN TARİHSEL ARKA PLANI: MARCEL MAUSS'UN *ARMAĞAN ÜZERİNE DENEME* KİTABI

Sartre'ın düşüncelerinin en olgun haliyle bir özet şeklinde içerildiği sanat yapıtının *Şeytan ve Yüce Tanrı* (1951) başlıklı tiyatro oyunu olduğunu düşünüyorum. Sartre bu oyunda Alman Köylü Savaşı ya da Büyük Köylü İsyanı (1524-1525) sırasında geçtiğini kurguladığı olayları anlatır. *Şeytan ve Yüce Tanrı* oyununa esin kaynağı olan dört klasik yapıt vardır: İlki Goethe'nin *Demir Elli Şövalye* (*Götz von Berlichingen* (1773)) oyunu; ikincisi, Flaubert'in *Ermiş Antonius ve Şeytan* (1874) romanı, üçüncüsü Engels'in *Alman Köylü Savaşı* (1850) kitabıdır. Oyunun adını oluşturan ve içinde geçen "şeytan" ve "Tanrı" kavramlarından, günlük hayatta, o kadar söz edilir ki alışkanlıktan dolayı artık onların tanınıyor olduğu kabul edilir. Bu oyundaki repliklerin içinde de "şeytan" ve "yüce Tanrı" sözcüklerinin

[11] Aktarılan yer: Sartre, 1966: 33. "If god doesn't exist everything is permitted." Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*.

durumu budur.[12] Onların nasıl, neden varoldukları, neyi neden yaptıkları çoğunlukla sorgulanmaz durumdadır. Çoğunluk onları anlamıyor fakat buna rağmen inanıyor. Diğer kısmın çoğu da onları bildik kabul edip, daha fazla araştırmaya gerek duymuyor. Sartre'a göre bu durum "kötü inanç"ın ya da sorumsuzluğun, başka bir deyişle "kendini aldatma"nın (Fr. *mauvaise foi*) (Sartre, 2010: 97 / Sartre, 2003: 68) türlerinden biridir. Tanrı'nın ne olduğuna, oyundaki Worms kentinin Saint-Gilhau keşiş papazı Heinrich'in cevabı: "Tanrı iyiliğin ta kendisidir." (Sartre, 2009: 473) Peki, "İyilik nedir?" ve "Bir kimse nasıl iyi biri olur?" *Şeytan ve Yüce Tanrı* oyununun işte bu sorular etrafında döndüğünü düşünüyorum. Oyunun başında bir komutan olan Goetz iyi ve sevilen bir kimseye dönüşebilme yolunun armağan vermek olduğunu düşünür. Acaba öyle mi? "Armağan" temasının çeşitli toplumlardaki görünümlerine baktığımızda Goetz'ün iyilik ve sevgi beklentilerinin haklı olup olmadığı hakkında bir karara varabileceğimizi düşünüyorum. Bu bağlamda *Şeytan ve Yüce Tanrı* oyunu, onun dördüncü esin kaynağı olan Marcel Mauss'un *Armağan Üzerine Deneme* (1925) adlı kitabıyla Fransa'da başlattığı tartışmaya Sartre'ın sanatsal ve felsefi cevabı olarak düşünülebilir.

2.1. ARMAĞAN VE GERİ VERME ZORUNLULUĞU

Hepimiz biliriz, armağan vermek, armağan veren kimsenin içinden gelir. O bir karşılık beklemez, fakat armağan alan kimse kendisini borçlu hisseder. Örneğin Pasifik Okyanusu'nda Polenezya adasının yerli halkı Maorilerin bir atasözü şöyledir: "Aldığın kadar ver, her şey çok iyi olacak." (Mauss, 2018: 245) Kuzeybatı Amerika kabilelerinde karşılıklı yükümlülükler, değiş tokuşlar, armağan alıp vermeler "potlaç" olarak adlandırılır. (Mauss, 2018: 78) Eskatolojik inançlardaki öte dünya tasvirleri de bir tür potlaç hikâyesidir. Alınan geri verilir. Verilen geri alınır. Mauss kitaba İskandinav mitolojisinin en eski şiirlerinden "yüce bir kimsenin konuşmaları" anlamına gelen *Havamal* destanından birkaç kıtayla başlar:

"Böylesine cömert bir insan görmedim hiç,/ […] Öyle ki geri almak hoşuna gitmedi. (Mauss, 2018: 69) […]/Karşılıklı hediye verenler/En uzun süreli dostlardır,/İşler güzel gelişirse eğer./İnsan dost olmalı dostuna karşı (:Mauss, 2018:70)/Ve hediye vermeli hediyeye karşı;/Gülümsemesi olmalı/Gülümsemeye karşı." (Mauss, 2018: 71)

[12] *Şeytan ve Yüce Tanrı* oyununda "Tanrı" sözcüğü pek çok kez geçiyor fakat oyunun adını oluşturan "Yüce Tanrı" sözcüğü 17 defa söylenir: Sartre, 2009: 466, 475, 476, 478, 481, 481, 502, 507, 542, 546, 571, 571, 572, 575, 622, 637, 652. "Şeytan" sözcüğü ise 39 defa söylenir: s. 468, 476, 481, 501, 503, 504, 504, 505, 507, 507, 532, 533, 543, 543, 562, 562, 570, 579, 579, 588, 588, 588, 589, 592, 600, 600, 635, 646, 647, 647, 651, 652, 655, 659, 659, 659, 661, 662, 664.

Armağanın bir ruhu vardır. Bunun adı Polenezya halkının inancında "mana"dır. Geri verilmeyen armağan bir lanete dönüşür ve onu elinde tutan kimseyi yıkıma uğratır. Maori hukukunda "geri vermeme durumu "mana"nın, Çinlilerin deyimiyle "yüz"ün kaybıyla sonuçlanır. (Mauss, 2018: 84) Kuzeybatı Amerika'daki Kwakiutl ve Haida kabilelerinde "potlaç vermeyen biri" (:s.157) "çürük surat" olarak adlandırılır. (Mauss, 2018: 158) "Potlaç'ta, armağanlar oyununda kaybedilen" şey "'yüz'dür." (Mauss, 2018: 159)

Armağan reddedilemezdir. Armağan geri verilmediği sürece armağanı kabul eden kimse ezik kalır. Kwakiutlar kabilesinde armağan kabul eden bir kimsenin, bunu "sırtına aldığı" ya da "borca battığı" söylenir. (Mauss, 2018: 164) Kabul eden kimse armağanı almaktan imtina etmez çünkü o "geri vereceğinden, eşit olduğunu ispat edeceğinden emindir." (Mauss, 2018: 165) Kwakiutlarda, Haidalarda ve Çimnesyanlarda ve Roma'da "borcu ya da potlaç'ı geri ödeyemeyen kişi mevkisini kaybeder, özgür insan mevkisini bile." (Mauss, 2018: 167)

Batı Pasifik Argonotları'nda, Kuzey Avustralya'daki Trobriand Adaları'nda, Pasifik'teki Entrecasteaux ve Amphlett Adaları'nda armağan demek olan *vaygua*lara sahip olmanın, neşelendirici, kuvvetlendirici ve yatıştırıcı etkileri vardır. *Vaygua*ların sahipleri onlarla dokunsal bir temas kurarak, onlara uzun uzun bakarlar. Bu temas *vaygua*lardaki erdemlerin ona dokunan kimselere aktarılmasını sağlar. "*Vaygua*ları ölmekte olan kişinin alnına, göğsüne koyarlar, karnına sürerler, burnunun dibinde oynatırlar. Bunlar ölmekte olan kişinin rahatlığını sağlar." (Mauss, 2018: 121)

Sartre'ın *Şeytan ve Yüce Tanrı* oyununun esin kaynağı olduğunu düşündüğüm Hint destanı *Mahabarata* (*İnsanlığın Öyküsü*) "devasa bir potlaç/armağan hikâyesidir." (Mauss, 2018: 214) *Mahabarata*'da şu dizeler yer alır: "Al beni (armağan alan) / Ver beni (armağan veren) / Vererek beni yeniden elde edeceksin." (Mauss, 2018: 217) *Mahabarata* şarkısı şu soruya verilmiş bir cevap olarak düşünülebilir:

"Talih, istikrarsız tanrıça Çri nasıl elde edilir? İlk cevap şudur; Çri ineklerin arasında, onların tezeklerinin ve idrarlarının içinde, bu inek tanrıçaların onlara izin verdiği yerde ikamet eder. Bu yüzden inek armağan etmek mutluluğu teminat altına alır. […] Talihin ve Mutluluğun sırrının vermekte, esirgememekte, Talihi aramamakta fakat onu dağıtmakta olduğunu öğretir, böylelikle Talih bu dünyada ve öte dünyada kendiliğinden, yaptığınız iyilik biçimi altında size geri döner. Kendinden vazgeçmek, yalnızca vermek için elde etmek, işte doğanın kuralı ve gerçek kazancın kaynağı budur: "Herkes günlerini, yiyecek dağıtarak verimli kılmalıdır." (Mauss, 2018: 217)

Armağan ile armağanı veren arasındaki bağ hiçbir yerde *Mahabarata* destanındaki "inek armağanına ilişkin kurallarda olduğu kadar sıkı değildir." (Mauss, 2018: 220) *Mahabarata* destanının kahramanı Yudhisthira, armağan kurallarını bilerek davranır. Arpa ve inek tezeğiyle beslenir, yerde yatar. Böylece krallar arasında bir boğaya dönüşür. "İneğin sahibi üç gün üç gece boyunca onu taklit eder ve "ineğin buzağısını" gözlemler." Yudhisthira üç gecede bir sadece "ineğin usareleri" olan tezek ve idrarla beslenir çünkü Çri yani Talih, idrarda ikamet eder. Yudhisthira üç gecede bir ineklerle birlikte toprağın üzerinde yatar; "kaşınmadan, haşaratları tedirgin etmeden," böylelikle "onlara has ruhla" özdeşleşir. (Mauss, 2018: 221) Sonunda, armağan alan şöyle der: "Siz neyseniz ben de oyum, bugün sizin özünüze dönüştüm, sizi vererek kendimi veriyorum." (Mauss, 2018: 221)

Kwakiutlarda "şeyler veriliyor ve geri veriliyorsa bunun sebebi, insanın kendisine "saygılar" –buna "nezaket" de diyoruz– sunması ve kendisine geri sunmasıdır. Fakat aynı zamanda insan vererek kendini verir ve eğer kendini veriyorsa, insan kendini […] başkalarına borçludur." (Mauss, 2018: 188) Maori hukukunda, hukuk bağı, şeylerle kurulan bağın, "ruhların bağı"dır. Böylece "birisine bir şey sunmak, kendinden bir şey sunmaktır." (Mauss, 2018: 92)

Modern devlet yapılanmasında da değiş tokuş yapan bir üreticinin bir üründen ya da çalışma süresinden daha fazlasını değiş tokuş ettiği görülür. Üretimde bulunan kimse "zamanını, hayatını, kendinden bir şeyleri verir. Dolayısıyla aşırıya kaçmadan da olsa bu armağanın telafisini" bekler. (Mauss, 2018: 255) Hem eski hem de çağdaş zamanlara baktığımızda almayı ve vermeyi bilen kimselerden oluşan toplulukların, diğerlerine göre daha gelişmiş ve refah içinde yaşayan toplumlar haline gelmiş olduklarını görüyoruz.

III. SARTRE'IN *ŞEYTAN VE YÜCE TANRI* OYUNUNUN FELSEFİ BİR ÇÖZÜMLEMESİ

İyi bir kimse nasıl olunur? sorusunu sorduğumuzda, bunun cevabı makalenin Giriş bölümünde gördüğümüz gibi inançlara, kültürlere, toplumlara ve yaşam tarzlarına göre değişiklik gösteriyor. Oyunun kahramanı Goetz armağan vererek iyi bir kimseye dönüşeceğini düşünür. Goetz'ün durumunu, makalenin bir önceki bölümündeki Marcel Mauss'un armağan tartışmasının sonuçlarıyla değerlendirecek olursak; ilkin, Goetz'ün yaptığı gibi bir şehri yok etmek de sunulan bir armağan olabilir. Öyle de olur ve Goetz Worms kentini yerle bir ederek Tanrı'ya armağan edeceğini düşünür. İkinci olarak, Goetz'ün dağıttığı topraklar, onun tarafından zorla alınmış olduğu için onun kendinden gelen bir şey değildir. Böylece gerçekte onun verdiği

şeye bir armağan denilemez. Goetz'ün topraklarını köylülere dağıtmasının onlara duyduğu sevgiden kaynaklanmadığını Karl ortaya çıkarır: "Bana sevginden ötürü mü?" (Sartre, 2009: 632) Üçüncü olarak, armağan alıp vermek bir kimseyi iyi yapmaz fakat alınanı geri vermemek o kimseyi kötü yapar, hattâ yıkıma uğratır. Goetz'ün toprakları köylülere sözde armağan etmesi, Karl'ın ortaya çıkardığı gibi, Goetz'ü iyi bir kimse yapmıyor, fakat Goetz'ün topraklara sahip olduğunu düşünmesi onu kötü bir kimse yapıyor. Goetz zor kullanarak ele geçirdiği toprakların kendisine ait olduğunu düşünür fakat aynı şekilde zor kullanarak ele geçirdiği Catherine hakkında bir aidiyet hissetmez, duyarsız kalır. Catherine bu bakımdan Goetz'ü eleştirir: "Demek ki canım, kendi ellerinle aldığın şey senindir, öyle mi?" (Sartre, 2009: 514) Böylece Catherine, Goetz'e kendisini hatırlatır: "Konağından, topraklarından başka bir de paha biçilmez hazinen var ve sen ondan yana hiç kaygılanmıyor gibisin. Sana belki de gönül rızası ile verilecek olan bir şeyi niçin ille de zorla almak istiyorsun?" (Sartre, 2009: 515)

Bu oyunun öyküsündeki karakterler onların eylemleri yoluyla oluşturulur. Goetz bir kimsenin kendi eylemleri yoluyla kendi kendini yarattığını bilen biridir. Goetz: "Papaz, ben kendi kendimi yarattım. Ben doğduğumda bir piçtim. Ama kardeş katili ünvanını sadece kendi yeteneklerimle kazandım." (Sartre, 2009: 507) Goetz, Heinrich'e şöyle der: "Bunu sen yapacaksın ya da hiç kimse yapmayacak." (Sartre, 2009: 537) Bunun yanında Goetz iyi ve kötü olmanın kendisine bağlı bir karar olduğunu düşünüyor. Gene de o bu konuda kışkırtılabilen bir kimsedir. Goetz iyi ve kötü olmanın bir karar meselesi olduğunu düşünüyor. Papaz Heinrich'in kışkırtmasıyla Goetz, Tanrı'nın yapamadığını yapmak isteyecek ve bunu ertelemeksizin şimdi yapacak. Bu kararla birlikte Goetz'ün dönüşümleri başlar. Goetz oyun boyunca üç kez dönüşüm geçirir. Goetz "Almanya'nın en iyi komutanı" (Sartre, 2009: 470) olarak kötü biriyken iyi ve sevilen bir kimse olmaya karar verir. Goetz buna "iyilik savaşı" diyor. (Sartre, 2009: 557) Goetz iyi bir kimse olmanın ölçütünü papaz Heinrich'ten öğreniyor. İyi olmak için iyilik yapmak gerekiyor. Fakat Heinrich'e göre bu imkânsızdır. Ona göre Tanrı bile iyilik yapamamıştır. Goetz: "İyilik yapacağıma bahse girerim. Eşsiz olmanın en iyi yolu budur. Katil yaratılışlıydım, ama kendimi değiştiriyorum, ceketimi ters yüz ediyor ve bir ermiş olacağıma bahse giriyorum." (Sartre, 2009: 545) Goetz böylece topraklarını köylülere dağıtır ve "Güneş Kent" adındaki ütopik toplumu kurar. (Sartre, 2009: 558) Goetz iyiliğin insan eylemleriyle ilişkili olduğunu bilir. "Ben zaten iyilik üstüne düşünmek değil, iyilik yapmak durumundayım." (Sartre, 2009: 547) İyi ve sevilen bir kimse olmak için yaptıkları onu iyi ve sevilen bir kimse yapamayınca düş kırıklığına uğrayan Goetz'ün ikinci dönüşümü böylece insanı kendisinde

yok etmek isteyen bir kimse olma çabasıdır. Goetz insanları, onların iyi olduklarına inandırmaya çalışırken onların kötü oldukları sonucuna varır. Şimdi Goetz kendisindeki kötülüğü, başka bir deyişle insanı yok etmeye çalışacaktır. Goetz: "İnsanı yok edeceğim çünkü sen onu yok olsun diye yarattın." (Sartre, 2009: 641) Goetz'ün üçüncü dönüşümü ise Tanrı'nın var olmadığını fark etmesi ve sadece insandan oluşan bir düzlem üzerinde yaşıyor olduğumuzu anlamasıyla gerçekleşir. Goetz: "Dünyadan başka bir şey yok. […] Yalnızca insanlar var." (Sartre, 2009: 664) Bir sonraki sahnede Goetz Hilda'ya şöyle der: "Tanrı yok olduğundan beri sen ne kadar da gerçeksin. Bak bana, benden bir saniye bile gözünü ayırma. Dünya körleşti, eğer başını çevirecek olursan hiçleşmekten korkarım. En sonunda biz bize kaldık!" (Goetz, 2009: 666) Böylece Goetz son olarak "insanların arasında bir insan olmak istiyorum." (Sartre, 2009: 671) diyerek tekrar komutan olmaya karar verir: "Başımın üstündeki bu boş gökyüzü ile yalnız kalacağım." (Sartre, 2009: 676) Goetz hoşuna giden şeylerin peşindedir. Almanya'nın en güçlü komutanı olarak kendisinden korku duyulan biri olmak Goetz'ün hoşuna gider. Onun hoşuna giden şey değiştikçe o da kendisini değiştirir. İnsanların çoğunluğu Goetz gibi eziyetten kurtulmak için kendilerini değiştiriyorlar. Bu onların gerçekten ne istediklerini bilmediklerini gösterir. Böyle kimselerin bir konuda doygunluğa ulaşması onların kendilerini bomboş hissetmeleriyle sonuçlanır. Goetz, Hilda'ya: "Bu kadar yok olmuş başka bir insan bulabilir misin? Susuzluk bitti. Şimdi kendimi bomboş hissediyorum." (Sartre, 2009: 650) Böylece Heinrich'in Goetz'e dediği "Sen yoksun." (Sartre, 2009: 503) sözü gerçekleşmiş olur. Nihayet Goetz kendisinin ancak başkasının bakışı altında varolabileceğini düşünür. Bu nedenle o kendisini, onu değerlendirecek sağlıklı bir kimsenin bakışları altında tutmak ister. Goetz Hilda'ya: "Sen beni göremezsin, çünkü beni seviyorsun. Heinrich benden tiksiniyor. Bu yüzden o beni inandırabilir." (Sartre, 2009: 656-657) Böylece Goetz, kendisi içinde varolduğu o bakışı Heinrich'in gözlerinde buluyor. Sonuç olarak Goetz insanları gerçekte sevmeyen bir kimsedir. İçinden onları sevmek gelmez. O sevgiyi sevilmeyi taklit ederek kazanmak ister. Goetz'ün taklit ettiği sevilme eylemi Hilda'nın köylüler tarafından sevilmesidir. Bu nedenle sevme eylemi onda sadece bir gösteriş olarak kalır. Goetz: "Zavallılar, onlar beni taklit ediyorlardı. Ben de erdemi taklit ediyordum." (Sartre, 2009: 660-661)

Oyunda iyi ve sevilen bir kimsenin en belirgin özelliği onun insanları koşulsuz seviyor olmasıdır. Yardımseverlik erdemiyle tanınan karakter Hilda Lemm herkes tarafından sevilen bir kimsedir ve iyi biri olarak tanınır. Hilda'yı sevilen ve iyi bir kimse yapan özellik onun diğer insanların acılarını paylaştığı empati gücüdür. Hilda insan dünyasının yalnızca insan-

lardan kurulu olduğunu düşünür ve insanüstü olduğu düşünülen güçlerin etkisine inanmaz. Hilda dünyevi olanın ve sevginin önemini bilir. Bunu şöyle ifade eder: "Yalnızca yeryüzünde ve Tanrı'ya karşı gelerek sevebilir insan." (Sartre, 2009: 640) Hilda'nın empati gücüne, onun tek bir insandan bile vazgeçmemesinde tanık oluyoruz. Hilda'nın sahip olduğu bu erdemi Heinrich dile getirir: "Bir ruhu kurtarmak, sadece tek bir ruhu." (Sartre, 2009: 581) Hilda kendisindeki insan sevgisini şöyle ifade eder: "Ben insanlardan yanayım, onları bırakmayacağım." (Sartre, 2009: 593) Oysa Goetz iyi bir kimse olmak için çıktığı yolculukta ilkin Catherine'i terk etmişti. Goetz oyunun önceki sahnelerinde şöyle demişti: "Sevdiğini öldürmek gerekir." (Sartre, 2009: 497) Hilda, Goetz'ün bu duyarsızlığını ve kendi empatisini şöyle dile getirir:

"Sayın komutanım sen bir zengin gibi yalnızsın ve yalnızca başkalarının açtığı yaraların acısını çektin. Senin mutsuzluğun da bu. Bense bedenimi zorlukla hissediyorum. Yaşamımın nerede başlayıp nerede bittiğini bilmiyorum. Bana her seslenildiğinde cevap vermiyorum. Bazen bir adımın olmasına bile şaşıyorum. Ama tüm bedenlerin içinde acı çekiyorum. (:s. 598) Tüm yanaklara vurulan tokatlar bana vuruluyor. Tüm ölülerle birlikte ben de ölüyorum. Sen zorla elde ettiğin tüm kadınların ırzına benim bedenimde geçtin." (Sartre, 2009: 599)

Şeytan ve Yüce Tanrı oyunu 16. yüzyıl başında Ortaçağı yaşayan Almanya topraklarında yaşanan köylü isyanlarını konu almaktadır. Bu dönemde toplum üzerinde inanç sözcülerinin egemenliği söz konusudur. Oyundaki karakterlerden Heinrich'in dediği "Tanrı iyiliğin ta kendisidir." (Sartre, 2009: 473) cümlesi özcü bir cümledir. Buna göre "iyilik" insandan ve onun eyleminden önce vardır. *Şeytan ve Yüce Tanrı* oyununda şeytan ve Tanrı hiçbir zaman bir insandan bağımsız olarak görünmez. "Şeytan" ve "Tanrı" adının geçtiği her yerde, dikkatli bakılacak olunduğunda, onların her defasında bir insana bağlı olarak göründüğü farkedilir. Örneğin, isyancı köylülerin liderlerinden Karl, Tanrı'yı kendi ağzından konuşturur. (Sartre, 2009: 633) Olaylar ancak başpiskopos, Heinrich, Nasty, Karl ve Goetz'ün yorumlarıyla birlikte Tanrı'nın ya da şeytanın işaretleri olarak görülür. Tanrı ve şeytanın insana bağlı olduğunu en etkili şekilde ifade eden sözler Nasty'ye aittir: "Tanrı susunca insan ona dilediğini söyletebilir." (Sartre, 2009: 558)

İnsanlar kendilerine benzeyen şeylere ilgi duyarlar. Burada, benzerlikten kaynaklanan bir hoşnutluk söz konusudur. Politeist ve monoteist inançların Tanrı anlayışlarında Tanrı'nın insani olmayan tek bir özelliği yoktur. Bu nedenle monoteist bir inanç olan semavi dinlerin Tanrı anlayışı antropomorfiktir. Semavi dinler aynı zamanda eskatolojiktir. Onların

öte dünya betimlemesinde de dünyaya ait olmayan tek bir özellik yoktur. Yakından bakacak olursanız bu inançlarda Tanrı'nın insanı taklit ettiğini göreceksiniz. Tanrı'nın davranışları, yaptığı ve kullandığı şeyler insanınkilere benzer. Heinrich şöyle der: "Tanrım onu [piskoposu] affet, benim affettiğim gibi." (Sartre, 2009: 488) İnsanlar kendilerini yok sayarlar. Başkaları tarafından yok sayılmaya da alışmışlardır. İnsanlar bu nedenle inanç sözcülerinin onları inandırmak istedikleri insanüstü güçlerde mevcut olan özelliklerin insanların kendilerine ait olan özellikler olduğunu göremeyecek kadar körleşirler. Kendi gücüne inanmayan insan böylece mucize gösterisine inandırılmaya hazır hale getirilmiş olur. Mucizeler her defasında yeni ve başka olmalıdır. Peygamber olduğuna inanılan kimselerin hiçbirinin mucizesi önceninkine benzemez. Bu nedenle Goetz'ün karşısında peygamberlik iddiasında bulunan Karl inandırıcı görünmez. Buna rağmen halk Karl'a ikna olur.

İnanç sözcüleri için bilinebilir olmayan bir öz, varoluşu öncelediği için insanın başına gelenlerin gerçek nedeni karartılır. Böylece insan kendi düşüncesi ve eylemlerinden sorumsuz hale getirilir. Oyunda, papaz Heinrich daha bir gün önce cenaze törenini düzenlemiş olduğu çocuğun ölüm nedenini, köylü anneye açıklayamaz. İnanç sözcüleri insanların başlarına gelen olayları anlamadıklarını söylerler fakat gene de insanüstü güçlere inanmaya devam ederler. Papaz Heinrich köylü kadının sorularına cevap veremez. İnanç sözcüleri ve onlara inanan halk için insanın bilebileceği bir neden kabul edilebilir bir gerekçe olarak görülmez:

Kadın: "Üç yaşındaydı ve açlıktan öldü. […] Çocuk niçin öldü?" Heinrich: "Bilmiyorum." (Sartre, 2009: 473) Kadın: "Sen bir papazsın oysa." Heinrich: "Sana bir kötülükmüş gibi gelen şey, onun [Tanrı'nın] gözünde bir iyiliktir." Kadın: "Peki, sen bunu anlayabiliyor musun?" (Sartre, 2009: 474) Heinrich: "Hiçbir şey anlayamıyorum! Anlamak da istemiyorum. İnanmak gerek!" (Sartre, 2009: 474) Heinrich [Tanrı'ya]: "Bir çocuğun ölümünün bile senin buyruğunla gerçekleştiğine ve her şeyin iyi olduğuna inanıyorum. Buna inanıyorum çünkü akıl almaz bir şey bu!" (Sartre, 2009: 477)

İnanç sözcüleri inanmış olduklarını zamanla unuturlar ve inandıkları şeyle bağlantılarını koparırlar, çünkü onlara artık inanç değil alışkanlık hâkimdir. Heinrich: "Kardeşim, sana söylediklerimi üç aydır o kadar çok tekrarladım ki, inandığım için mi, yoksa alışkanlıktan mı söylediğimi bilmiyorum artık." (Sartre, 2009: 474) İnanç sözcüleri hakikat değerinden yoksun tuttukları görünüşten ibaret bir dünyaya inanırlar. Böylece Heinrich bu dünyada olan bitenlerin "görüntü oyunu" olduğunu düşünür. (Sartre, 2009: 504) Heinrich bu görüntü oyunu içinde başına gelen korkunç bulduğu şey-

leri bir kâbus olarak değerlendirir ve derin bir uykuda olduğuna inanır. "Sen benim yaratığımsın, düşüncelerini ben sokuyorum kafana. Her şeyin öldüğünü ve havada bir uyku tadı olduğunu hayal ediyorum." (Sartre, 2009: 503) Heinrich sönen ışıklarıyla birlikte Worms kentinin de kaybolduğunu düşünür. Heinrich: "Ben nerede uyanacağım?" Goetz: "Uyanıksın sen, düzenbaz. […] Her şey gerçek. Bak bana, dokun bana, etten ve kemiktenim. […] Gerçek bir kayanın üstünde, gerçek surları ve gerçek halkı ile gerçek bir kent bu. Sana gelince, sen de gerçek bir hainsin." (Sartre, 2009: 504, 505) Diğer taraftan, Heinrich papaz olmasına rağmen halkın içinde olan ve onların dertlerini dinleyen bir kimsedir. Bu özelliği onu halkın gözünde iyi ve sevilen bir kimse yapmıştır. Tüm papazlar isyancı köylüler tarafından hapse atılmışken Heinrich özgürce gezmektedir. Heinrich: "Beni serbest bıraktılar çünkü onları sevdiğimi biliyorlar." (Sartre, 2009: 479) Heinrich de Hilda gibi öteki kimselerle empati kurma yeteneğine sahiptir. Halkın onu sevmesinin bir nedeni de budur. Heinrich: "Tanrı bana başkalarının acılarını tatma, ama o acıları hiç çekmeme izni vermiş." (Sartre, 2009: 501)

Hilda ve Nasty inanç sözcülerine karşı duran karakterlerdir. Bu tutumlarını dünyevi olanı kutsayarak gösterirler. Onlara göre kutsal olan dünyevi olandır. Hilda: "Eğer içindeki bir dürtüyü sürekli canlı tutmazsan, kendini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalırsın." (Sartre, 2009: 649) Bir köylü direniş hareketi lideri olan Nasty Kilise'nin insan üzerindeki otoritesini tanımaz. Nasty: "Ben bir tek Kilise tanıyorum, o da insanların oluşturduğu toplum." (Sartre, 2009: 485) Ayrıca Nasty dünyevi olana değer verir: "Hayır, gözlerinizi göklere kaldırmayın, gökyüzü bomboş. Melekler yeryüzünde çalışıyor, canla başla düşmana saldırıyorlar." (Sartre, 2009: 482) Nasty de Heinrich gibi iyilik konusunda yanılmaktadır. Nasty iyiliğin gerçekleşmiyor olması durumunu kötü insanların varlığına dayandırıyor. Ona göre iyiliğin gerçekleşmesi için kötü insanların yok edilmesi gerekiyor. Kadın: "Neden yedi yıl beklememiz gerekiyor?" Nasty: "Çünkü kötü insanlardan kurtulmak için yedi yıl savaşmak zorundayız." (Sartre, 2009: 476) Nasty'nin düşüncesi iyiliği ve kötülüğü bir öze dayandırıyor. Oysa insanın bir doğası yoktur. Kısacası, iyilik ve kötülük insanları birbirinden ayıran doğal bir özellik değildir.

Oyun boyunca "seçim" ve "karar" temaları yoğun olarak görülür. Karakterler kendilerini seçenekler arasında seçim yaparak verdikleri ve bağlandıkları kararlarla belirlerler. Oyunun varoluşçu niteliği burada belirgin hale gelir. Kararsız ve sürümcemede olan kimse yoktur. En güçsüz görünen kimse olan Catherine bile, içinde bulunduğu tutsaklık durumuna rağmen bir seçim yapabileceğini kanıtlar. Dahası, Catherine, oyunun en güçlü karakteri olan Goetz'ü bir seçim yapmaya zorlar: Catherine: "Beni ne yap-

mayı düşünüyorsun? Karar ver." (Sartre, 2009: 514) Seçenekler ilgili kimseler tarafından görülür ve en uygun gördükleri şekilde karar alırlar, seçim yaparlar ve bağlandıkları davayla olaylar gerçekleşir. Başpiskopos: "Seçim hakkım var mı?" (Sartre, 2009: 470) Nasty: "Kendi seçtiğiniz komutanlardan başka hiç kimseden emir alamazsınız!" (Sartre, 2009: 481) Piskopos [Nasty'ye]: "Peki, seni kim seçti adam bozuntusu?" (Sartre, 2009: 481) Heinrich: "Ya yoksullar ya da yirmi bin insan, güzel bir seçim bırakıyorsun bana." (Sartre, 2009: 488) Heinrich: "Demek buna ben karar vereceğim." (Sartre, 2009: 488) Goetz: "Hey! Ne yapıyorsun? Kaçarsan karar vermiş olursun." (Sartre, 2009: 502) Goetz: "Gerçek şu ki, ben kendi kendimi seçtim." (Sartre, 2009: 502) Goetz: "Ölmelerine ya da yaşamalarına karar verecek olan sen değilsin, ama onlar için iki ölümden birini seçmelisin." (Sartre, 2009: 503) Heinrich: "Şimdi seçim yapma sırası sende." (Sartre, 2009: 508) Bankacı: "Kardinal Hazretleri yeniden barışa kavuşmamızı kutlamak için herkese karşı bağışlayıcı olunmasına karar verdi." (Sartre, 2009: 518) Nasty: "İyilik yapmak istiyorsan buna karar vermen yeterlidir." (Sartre, 2009: 545) Tetzel: "Bak, sen ne istersen onu yapacağım. Seç bakalım." (Sartre, 2009: 576) Heinrich: "Bir bahçıvan havuçlara neyin iyi geldiğine karar verebilir, ama hiç kimse başkaları için neyin iyi olduğuna –onlar adına– karar veremez." (Sartre, 2009: 578) Nasty: "Başka seçeneğim yok." (Sartre, 2009: 622) Nasty: "Biz onun seçtiği insanlarız." (Sartre, 2009: 623) Hilda: "Karar sizin. Benim size verecek bir şeyim yok." (Sartre, 2009: 624) Hilda: "Niçin beni karar vermeye zorluyorsun." (Sartre, 2009: 624) Goetz: "Kararı birlikte mi veriyoruz?" (Sartre, 2009: 624) Karl: "O vermek ya da elinde tutmak arasında seçim yapabilirdi." (Sartre, 2009: 634) Hilda: "Onlar adına seçim yapmaya ne hakkım var benim?" (Sartre, 2009: 640) Hilda: "Kararı birlikte verdik, sonuçlarına da birlikte katlanacağız." (Sartre, 2009: 640) Goetz: "Kötülük için tek başıma ben karar verdim." (Sartre, 2009: 664) Görüldüğü gibi en yetkili insanlardan en yetkisiz insanlara kadar her bir kimse her durumda bir seçimle ve kararla karşı karşıyadır. Seçme ve karar verme olanağından hiç kimse kendisini muaf tutamaz. Hiçbir seçeneği seçmemek ve hiçbir karar almamak da bir seçim ve karardır.

3.1. ROL ÇÖZÜMLEMESİ: JOHANN TETZEL

Şeytan ve *Yüce Tanrı* oyununun ikinci perdesinin birinci sahnesinde yer alan Johann Tetzel Hıristiyan katolik kilisesine bağlı Dominiken tarikatının maaşlı bir papazıydı. Günahkârların nasıl affedileceğiyle ilgili dinî uygulamalar hakkında kendisini geliştirmişti. Tetzel'in hayatı acı çeken, günahkâr olduğunu düşünen ve bu nedenle bir kurtuluş yolu arayan insanların dert-

lerini dinleyerek geçti. Tetzel çocukluğu ve gençliği boyunca mezarlıklarda ölülerin ardından yakaran kimselerin ağıtlarına tanık olarak gözlem yaptı. Mezar taşlarına bakıyor, dehşetle gözlerini açıyor ve her bir insanın orada yatanlarla çok yakında buluşacağının kaçınılmaz olduğunu görüyordu. İsa bile ölmüştü ve İsa dâhil herkes günahkârdı ve bu fani dünyada acı üstüne acı çekiyordu. İnsanlar acıya dayanabilir fakat bir günahı hangi fani sonsuza kadar taşımaya katlanabilir? Üstelik hiç kimse beş dakika daha fazla acı çekmek istemez. Tetzel kendi kendine sürekli şunu soruyordu: İnsanların acıları nasıl dinecek? ve günahkârlara cennet yolunu kim gösterebilir? İnsan güçsüzdü ve Tetzel anladı ki Tanrı birçok gereksiz matem ve acılara izin vermişti. İnsanların acılarını dindirmek için sadece onlarla empati kurmak yetmezdi. Tetzel Tanrı'nın her zaman günahkârları affettiğinden emindi. Tetzel bu acı dolu yakarı dünyasında, ne kadar af dilerlerse dilesinler, insanların Tanrı huzurunda affedilip affedilmediklerinden asla emin olamadıklarını keşfetti. Tanrı'nın affetmiş olmasının kanıtı ne olabilirdi? Tetzel bu kanıtı Tanrı'da değil insanın Tanrı'yla ilgili davranışlarında buldu. Bir kimse pişman görünüyor olsa bile onun gerçekten pişman olduğunu gösteren bir bedel ödediğine tanık olunmalıydı. Acı ve günahları içinde bir kimsenin iç rahatlığını sağlayan şey ne olabilirdi? Tanrı'nın bizi affedip affetmediğini bizzat kendisinden duyamıyoruz fakat onunla iletişimde olduğuna bizi inandıran bir kimsenin ağzından Tanrı'nın bu konudaki düşüncesini duyabilirdik. Bunu yalnızca duymakla kalmayıp bir belge satın alarak bu kararın onaylanmış olduğuna da ikna olabilir, üstelik bu onaylanmış af belgesini ellerimizle tutup onu sallayarak cennete uçabilirdik. Bunu kim istemez ki? İşte Tetzel bu şekilde af belgesini icat etti. Af belgesi satın alarak bedel ödemek, diğerlerinin gözünde o kimsenin pişmanlığını kanıtlayan bir davranıştı. İnançlılar bilir ki bu dünyaya düşmüş biri cenneti hak etmemiştir, fakat buna rağmen günahlarından arınmak için çaba gösterebilir. Böylece bir kurtuluş imkânı olması gerektiğine inanılır. İşte bu kurtuluş olanağını insanlara Tetzel sunar. İnsanlar cenneti hak edip etmediklerini düşünürler ve kendileriyle ilgili mutlaka en az bir günah bulurlar. Kutsal olduğuna inanılan kimseler olan azizlerin ve azizelerin yaptıkları iyilikler, onların cennete gitmelerini fazlasıyla sağlar. Bu "fazlalık" diğer insanlara paylaştırılabilir. Tetzel af belgesi satmayı ve almayı kendi geliştirdiği bu öğretiye dayandırarak meşrulaştırır. Günah işleyen kimse kesinlikle cezasını bulacaktır. Günahkârların af belgesi aldıktan sonra ve önce ne durumda olduklarını karşılaştırmak af belgesi satışını olumlu etkiler. Bu bir pazarlık meselesidir. Tetzel çok geçmeden, günahların affedilmesi için yapılan kefaret ritüellerini istismar etti ve cennetin yolunu açan imkânı, ekmek ve soğan gibi elle tutulabilir bir nesneye çevirdi. Tetzel cenneti sa-

tılık hale getiren kurnaz, ikna gücü yüksek bir pazarlamacı haline geldi. Tetzel'in işleri öyle yoğundu ki yanına Kutsal Kitap adını verdiği bir yardımcı tuttu. Tüm bunlara rağmen Tetzel'in içi rahattı. Tanrı'nın kendisini affedeceğinden emindi çünkü Tanrı acı çeken insanların yanında olmalıydı ve Tetzel bu konuda Tanrı'ya yardımcı olmaya çalıştığını düşünüyordu. "Tanrı benden mi yardım bekliyor?" demedi Tetzel. Tanrı'nın yardımına koşan bir kimseyi insanların seveceklerini biliyordu çünkü o insanların acılarını hissedip onlarla empati kuruyordu. İnsanlar biliyordu ki Tetzel acı çekenlerle birlikteydi ve onlar için çalışıyordu. İnsanların acıları azaldıkça Tetzel'e duyulan sevgi artıyordu. Gökyüzünde hâlâ boşluklar vardı ve Tetzel halkın gönlünde yükselen bir yıldız olarak o boşluğu dolduruyordu. Artık gökyüzü nihayet dolmuştu, çünkü Tetzel günahkârlara onların üzerinden cennete doğru uçan ruhları gösteriyor ve onlara el sallayarak azizlerin dualarını esirgememesini diliyordu. Kurtuluş için yedi yıl savaşarak beklemeyi kim ister? Ya da şeytandan kurtulup Goetz'ün Güneş Kenti'nde baronların kurbanı olmayı kim bekleyebilirdi? Nihayetinde Tetzel'in de arzuları, acıları ve bir yaşamı vardı. Onun libidosu çok yüksekti. Sabahları erken kalkar, kahvaltıdan önce jimnastik yapar ve son derece şık giysilerini giyerek köylere doğru yola çıkardı. Kadınlara ilgisi yoğun olduğu için metroseksüel bir erkekti. Bu nedenle köylere af belgesi satmaya giderken asla sarımsak yemiyordu. Tetzel köylülerin durumunu, onlara yararlı ve zararlı şeyleri Kilise'nin öğretilerini iyi bilir. Onun işinin demirbaşları bunlardı. Bir pazarlamacı gibi konuşan Tetzel köylüleri ikna etmek için vaadlerde bulunup onların beklentilerini kullanıyor ve duygularını sömürüyordu. Goetz'ün yenemediği, üzerinde üstünlük kuramadığı tek kişi Tetzel'di. Tetzel geceleri şeytanı yok etmemesi için Tanrı'ya dua ederdi, çünkü şeytan insanları baştan çıkarmasaydı, insanlar Tetzel'le tanışmadan dosdoğru cennete gidecekti. Şeytanın ektiği günahları Tetzel gümüş akçeler olarak biçiyordu. Tetzel köylülerin aile huzursuzluklarını kullanır çünkü kocasından şikâyetçi olmayan kadın yoktu. Tetzel müziğin ve dansın duygusal etkisini de bilir. Sanatı Tanrı korkusu uyandırmak için etkili bir araç olarak kullanır. Tanrı'nın sözlerini aktardığında transa geçerek dans eder. Herkes bilir: İnsanlar ölümlüdür. Bu özelliği Tetzel ölüm korkusu yaratmak için kullanır. Tanrı'nın insanlar hakkında sürekli kontrolcü olduğunu ve gözünü bir saniye bile üzerlerinden ayırmadığını hatırlatır. İnsanlar cennete gitmek ister. Bunun için dünyevi koşullar elverişli değildi. Af belgesi bu ihmalleri telafi edebilir ve çoğunluğu oluşturan yoksulların da günahlarından kurtulabilmesi için sadece iki gümüş akçe yeterliydi. Tanrı günahkârların cennete gidebilmeleri için onların en küçük çabasını bile değerlendirir. Tetzel de Tanrı'nın ne yapabileceğini değerlendirir. İnsanlara Tanrı'nın beklentisini

anlatmanın en başarılı yolu, Tanrı'ya insani özellikler yüklemekti. Tetzel böylece Tanrı'yı insanlara yaklaştırıyordu. Tetzel, transa geçme örneğinde olduğu gibi insanı Tanrı ile buluşturan bir medium, bir ortamdır. İnsanların günahlarıyla bu dünyaya, ruhlarıyla öte dünyaya bağlı olduğunu gösterir. "Bu yüzden Yüce Tanrı uyku uyumuyor." diyor. Kim yalan söylemez ki? "Sakın yalan söyleme!" diyen Tetzel bir psikolog gibi, insanların en derinde gizledikleri kötülükleri itiraf edebilmeleri ve af dileyebilmeleri için gerekli araçları tezgâhında sergiler. Tetzel insanların günahlarını ortaya çıkarmak için onları sorguluyordu. İnsanları ikna etmek için ateşten sözleriyle bir mahşer günü yaratır. İnsanlar cennetin Tetzel ise paranın peşindedir. İnsanlara istediğini verir ve o da istediğini alır. Böylece o, cennete gitmenin bir alternatifini üretmiştir. Günde on altı saat çalışan bir köylü kadın cennete gitmek için gerekenleri yapacak artı zamana sahip değildir. İşte onun imdadına Tetzel yetişir. Sadece kendileri için değil, aile bireyleri için de bu af belgelerini alabilirler. Tetzel af belgesi alacaklara ölmüş yakınlarını hatırlatır. Ruhların cehennemden cennete geçişini gösterir. Yakınlarını cehennemde bırakmak günahkârları bencil duruma düşürecekti. Sadece bir kimsenin kendisini cennete götürecek şeyler yapması yetmez, cenneti hak etmek için tanıdık kimselerin de cennete gitmesine yardımcı olmak gerekir. Kötülükler kötülükleri, iyilikler iyilikleri çağırır. Mutluluk veren şeyler başka mutlulukları da beraberinde getirir. İnsan acı çekmek istemez. Sonsuz bir yaşamı kim istemez? Tetzel korku uyandıran biri olduğu gibi eğlendirici bir kimsedir de. Fakat onun çıkarlarına karşı çıkıldığında çok öfkeli ve saldırgan birine dönüşür. Cahil insanlar için, kurtuluş hakkında akla gelen ilk çözüm kaçmak kendini ya da başkasını yok etmektir. Tetzel insanların en kolay ve kapsamlı harekete geçirilebilir özellikleri olan umutlarına, inançlarına, cesaretlerine ve sevgilerine seslenir. Umut, inanç, cesaret ve sevgi yerine başka hiçbir şeyin konulamayacağını gösterir. İnce beğeniye sahip olan Tetzel cüzamlılardan tiksinir. Fakat para söz konusu olduğunda cüzamlıdan gözünü ayırmaz, ona zevkle bakar. Tetzel durmaksızın, her fırsatta dünyevi hayatın geçiciliğini hatırlatır. Cennete giden yol önümüzde duruyormuş gibi ufka bakar. Onun cennete fırlatan bu kasırgasına kim kendisini atmak istemez? Ruhun mezarda kalmayacağını, onun sonsuz yolculuğu olduğunu söyler. Sonsuz yaşama kavuşmak için iki gümüş akçeyi kim vermez ki? Ha! ne dersiniz, çare bulundu değil mi?

3.2. *ŞEYTAN VE YÜCE TANRI* OYUNUNUN TÜRKİYE'DE İLK GÖSTERİMİ

Sartre'ın *Şeytan ve Yüce Tanrı* oyunu bir tragedyadır. *Şeytan ve Yüce Tanrı* oyununu, genel sanat yönetmenliğini, dramaturjisini ve rejisörlüğünü yap-

tığım, aynı zamanda Tetzel rolünde oyuncu olarak da içinde yer aldığım, kurucusu olduğum Felsefe Oyuncuları tiyatro grubu[13] olarak 28 Haziran 2019 Cuma akşamı İzmir Bornova'da Uğur Mumcu Kültür ve Sanat Merkezi Prof. Dr. Sevda Şener Sahnesi'nde sahneye koyarak canlandırdık. Bu oyun Türkiye'de ilk defa tarafımızdan, Felsefe Oyuncuları tiyatro grubunca sahnelendi. Bu oyunumuzla bir düşünceyi canlandırmaya çalıştık. Düşünceleri felsefeciler olarak anlamaya ve anlatmaya çalışıyoruz. Bir düşünceyi anlama ve anlatmanın en bilindik yolları yazmak, okumak, dinlemek ve seyretmek eylemleridir. İşte bu eylemlerimizin her biri aynı zamanda birer sanattır. Tiyatronun, bu eylemlerin tamamını kapsayan canlandırıcı bir sanat olduğunu düşünüyorum. Bir oyun oynadık. Eğlendirici, duygulandırıcı, öğretici, düşündürücü ve dönüştürücü. Bu canlandırmayı tek bir kimse değil, birçok kimse bir araya gelerek, birlikte gerçekleştirdik. İletişim kurabildik. Karakterin eyleye eyleye, olaylar içinde nasıl oluştuğunu kendimizde deneyimledik. Bir düşüncenin bir nesne gibi mevcut olmadığını, onun, önceki başka bir düşüncenin karşıtı olduğunu ve hayat dediğimiz o varolma mücadelesi içinde başka bir düşüncenin nasıl oluştuğuna tanık olduk. İşte bu düşünceleri bir kez daha duymaya ve duyurmaya çalıştık. Sartre *Varlık ve Hiçlik* yapıtında "Bir anlam ifade eden şey insan *tavrıdır*."[14] diyor. Biz de Felsefe Oyuncuları tiyatro ekibi olarak tavrımızı bir sanat yapıtıyla gösterdik.

3.3. *GOETZ'ÜN DÖNÜŞÜMLERİ* ŞARKISI

Şeytan ve Yüce Tanrı oyununu elbette öyküye eşlik eden şarkılarla sahnelemek istedik. Goetz'ün oyun boyunca geçirdiği dönüşümleri anlatan, sözlerini benim yazdığım ve aranjmanını Aysun Yıldırım'ın yaparak şarkılaştırdığı üç bölümden - 1. Kötü Biri: Goetz, 2. İyi Biri Goetz, 3. Düşen İnsan ve Açan Papatya - oluşan *Goetz'ün Dönüşümleri* başlıklı şarkı şöyledir:

[13] Felsefe Oyuncuları tiyatro ekibi oyuncularının adları, rolleri ve görevleri: Metin Bal (genel sanat yönetmeni, dramaturg, rejisör, Tetzel), Serdar Güler (yardımcı yönetmen, dekor tasarım), Dilara Gülsüm Çamlıbel (rejisör), M. C. Kerimoğlu (Goetz), Can Köksal (Heinrich), Koray Hıdır Temel (Nasty), Yaren Yiğit (Tanrı), Bengisu Baykal (Hilda), B. Taşpınar (Catherine), Mert Türetken (piskopos), Can Tural (Karl, rejisör), Diyab Demir (cüzzamlı), Sanem Çakır (Frantz), D. Özbebit (köylü kadın Zelda, köylü kadın Rachel), Edanur Sügüci (köylü kadın Blanche), Peldanur Dağ (köylü kadın Herta), Merve Özkaya (köylü kadın Nadja, sahne amiri), Aysun Yıldırım (müzik, aranjör, ses eğitmeni), Aylin Yıldırım (solist), İpek Naz Aşaner (müzik), Deniz Gültekin (kostüm), Nilüfer Gültekin (kostüm), Sezer Uyan (afiş), yardımcı oyuncular: Yakup Şükrü Arslan, Ö. S. Eskalen, Deniz Kılıç.

[14] Sartre, Jean-Paul (2010) *Varlık ve Hiçlik*, s. 51, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki.

GOETZ'ÜN DÖNÜŞÜMLERİ

I. Kötü Biri: Goetz

İra,[15] avaritia,[16] acedia,[17] superbia,[18] /Luxuria,[19] invidia,[20] gula,[21] solitudinem[22]./Tanrı'nın verdiği armağanlara bak!/Vakitli veriyor,/Sabah, öğle, akşam./Kötülük, günah, ceza, korku ve ölüm,/Anlatılan hikâyeye bak?// Nefret, hastalık, sefalet, katliam ve ihanet,/Tanrı'nın günlerinden biri kıyamet./Peki, her gün kopan nedir insan için?/İnanmak zor gelir Tanrı'ya/Varolması yetmiyor,/Göstermedikçe mucize.//Yoksulluk, hırsızlık, zenginlik, /Eşitsizlik ve kölelik,/Kanayan şu yeryüzüne,/Hiç karışır mı Tanrı?/Yazılı olsa kalplerde,/Siler, akan kan.//Zulüm, mutsuzluk, sorumsuzluk ve ağır ruh,/Karanlık bir çağ bu./Hiç düşündün mü? /Kaldırmayı başını./

Sordun mu hiç? Gökyüzü neden boş?/Çünkü, gök senin, yıldız senin.// Tanrı'ya göre hikâye: Kötü doğar insan,/Fakat iyi olan ölmeli./Çürümüş yüreğiyle papaz,/Uşağı ölümün./Günah çıkarmak ve affetmek işi./İyilik Tanrı'nınsa, boşta kötülük,/İşte buldu Goetz bir çıkar. //Şimdi cennette, Kilisenin tüm aziz ve azizeleri,/Köpek Dominiken Gregory,/Ve odunlarıyla Robert Le Bougre,/Günde yüz seksen insan yakarak, /Aydınlatıyor kutsal geceyi.//Mülkiyet, eşyayla insanın dostluğu./Bağışlamak ve suçlamak/ Patron Tanrı'nın işi./Satılık toprakları, cennetin,/Bir af belgesi de sen al,/ Acıların paraziti kutsal kilise./Af oyununa sen de katıl.//Yaratıklarına tuzak kuran Tanrı,/Kim düşmek istemez ki?/Masal değil bu,/ Ölçüsü yok insanın./Seç seçebilirsen:/Tanrı, melekler ve hayaletler içinde,/Aile mezarı, bir canavar Goetz,/Sınıyor kendisinde yenmek için insanı.//Ah, neredeyse Goetz'ün yüreği?/Orada Catherine'in hazinesi./Aradıkça aşkı, parçalandı yüze,/Goetz'ün yüreğinde,/Bir orospu Catherine./Ah, Goetz'ün yüreğinde /Kerhane oldu aşk.//

Ağlayın melekler, ağlayın,/Özü yokken insanın,/Varolma nedeni buldu,/Kötülükte Goetz./Acı sonsuz,/Ruh, aynalı dehliz,/İçinde yansıyınca kent ateşi,/Yoksa, Tanrı mı olacak Goetz?//Aramızda yaşadığı kabul edilmez,/Fakat orada aranır, /Ve bulunduğu yerde katledilir./İmanlılar elinde,/ İşte böyle can verdi Tanrı.

---

[15] Öfke.
[16] Açgözlülük.
[17] Kayıtsızlık.
[18] Kibir.
[19] Şehvet.
[20] Kıskançlık.
[21] Oburluk.
[22] Yalnızlık.

II. İyi Biri: Goetz

Patientia,[23] caritas,[24] diligentia,[25] humilitas,[26]/Diri su, tutkulu yürek,/Kin sevgiye, su şaraba,/İyilik, dönüştüren mucize.//Innocentia,[27] compassio,[28] temperantia,[29] convictioni.[30]/Duygu, iyi ve masumun./Taklit değil empati,/ Oyun değil yaşamak./Hayalet, kötü oyuncunun seyircisi.//Hayatı keşfetti Goetz,/Kötülükteki acıyı, iyilikle buldu./Çıkış yolu yok, boş gökyüzü./İşte başımızın üstünde,/Tanrı yok ve varolmak için,/İnsan insana mahkûm.// Gökyüzü boş olsa da /Senin tüm geceler,/Her gece parlak değil,/Fakat her biri yıldız dolu.//Unutma, tecavüz tecavüzdür rüya da olsa,/Savunulmalı mutluluk ve yaşam.//Oyuna oyun!/Şimdi Goetz'ün elinde, /Aynı, iyilik ve kötülük./Bir değer uğruna ölen şehit,/Oyunda, sadece kaybetmiş.//Equalité, fratarnité, Solidarité, collobarité./Saldırınca erdemler, /Kullanılmaz olur acı,/Yüreğinde iyinin.//Birinin soytarısı ötekinin kralı,/Birinin meleği, diğerinin şeytanı./Basit, sade ve açık,/Bak, tükeniyor insan soyu./İnsanın olanı ver ona,/Öpücük kondur kusura.//Novus omnium initium,/castitas, metamorfosis, alacritas./İyi biri olduğunda Goetz, /İnsandan çıkan günah değil./İyilik olduğunda,

Tanrı neden yok olur?//Bu nasıl cennet?/Tüküre tüküre,/Öldüre öldüre açılıyor kapı./Dua okuyan Tanrı,/Yaşayan ve ölen./Tanrı'ya bak!/Bu bir insan sanki./Öldüren bir Tanrı,/Gülüyor üstelik.//Bilmiyor Tanrı, nasıl Tanrı oldu?/Bilen beklemiyor./Kim istemez?/Şimdi olmalı, hemen!/İffet, iyilik, ne zor,/Fakat henüz değil.//Bak! inançlıya,/İnanmak yetmiyor,/Bırakmıyor Tanrı'ya,/İyi olmalı hemen,/Yedi yıl, yedi gün ya da bugün./Zarlar atıldı.// İnsanın, sevgi ve ölüm, /Hafifliyor acı, o başka biri olunca. /Yalnızca sevenler için yaşamak değil mi ölüm?/Elini çekmiş Tanrı,/Sevgisiz ve ölümsüz,/ Gökyüzünde uçuşan melekler./Yeryüzü soygunu bu,/Gökyüzünü kirleten.// Yüklüyor elinden gelen kötülüğü, /Elinden gelen iyiliği, /Biri Şeytan, diğeri Yüce Tanrı./Birleşmiş bir insanda,/Birbirinden ayırmakla geçiyor ömür./ Yeraltındaki açık mezara, yürüyerek giderken,/Tam iyi olacakken ölüyor insan,/Düşün! İş işten geçmeden,/Sen ne yapabilirsin, sana karşı?//Suskunluk, intihar ya da kaçış,/Birinin kararına bağlı./İşte seçilmiş kulusun Tanrı'nın./Bir kez de sen sormalısın:/Tanrım niçin ben? Niçin ben?/Gerçek şu ki: Kendini seçer insan! /İnan öyleyse eylem gücü ve yarattığına.//Neyin

[23] Sabır.
[24] Yardımseverlik.
[25] Çalışkanlık.
[26] Alçakgönüllülük.
[27] Saflık (masumiyet).
[28] Şefkat.
[29] Ölçülülük.
[30] Birliktelik.

sahibi insan? /Daha çok yok oldu, sahip olan./Elden ele dolaşır mal mülk,/ Aldığını verir,/İstese de istemese de./Benim dediğini,/Elden ele, taşıyor,/ Hayat ve ölüm./Sahip değildir, biriktiren,/Armağan değilse.//Bak sen! Bu dünyada toplanan,/Cennette mi buluşacak./Katıl yaşama,/Bu bir festival.// Benzemek gerçek yapar mı?/Özgürlük içinken/İnanmak mı akıl?//Yoksulluğun kötülüğü,/Çalıştırır papazları./Acının asalakları./Öldürür işgünü, / Günah çıkarır Pazar.//Senin ayrıcalığın: Eylemin./Yapamaz başkası./Kiliseyi kusur lekelemez,/Neyle kirlenir dışkı? /Temizlenince ne kalır Tanrı'dan geriye?//İman, utanç asalağı,/Bir tükürük öldürür,/İşte papazı çıktı insanın.//Oyuncakları Kilise'nin,/Tanrı, peygamber, melekler ve papaz,/ Halkın yüzünü kemiren kurtlar./Tanrı buyurmuş, fakat karar senin?/Kötülüğe sonradan inanılır,/Mucize olmaz her zaman.//Melek, sanki Tanrı'nın kullandığı insan./Mobilyaları Tanrı'nın:/Örtülü sözler, perdeli odalar ve cesetler,/Çürümüş dünya, yükselen pis koku,/Aydınlatır kutsal geceyi./Tanrı, öte dünyaların müzmin yalnızı,/Bekleyen çöl, cehennem.//İyilikten yoksunsa dünya,/Tanrı'nın yapamadığını "Sen mi yapacaksın?"/Yere çaldığı dünyayı,/Göğe yükseltmesi,/İmanın hastalığı.//Gerçek şu ki: Kendini seçer insan! /İnan öyleyse eylem gücü ve yarattığına.

III. Düşen İnsan ve Açan Papatya

In nomine patris et filii,/Et spiritus sancti, Amen./ "Fiat Lux!"[31] ve ışık oldu,/ "İyi" dedi, "iyi",/ "Kötü" neydi peki?/Işık ve karanlık ilk yaratılan./ Dönsün dünya, İşte bir gün./Gökyüzüne yerleştirdi yıldızları,/Sanki dünyadan bakan bir insan bu.//Yarattı, canavarları, vahşi hayvanları,/Kendi imajında insanı./Yedinci gün kutsadı, ve yaratma son buldu./Sonra yaşam verdi, doğacak birbirinden çünkü. /Bilgi ağacı: Meyvesi iyi ve kötü./Yazıyor mu üstünde "yiyen ölür?"/Tanrı gibi olmak yasak. /Yasaya bak:/Tanrı suretinde ol, fakat tanrılığını yaşama!/Haksızlığa bak:/Kendini bilince ölecek insan./İşte böyle, yok oldu insan,/Evinde Tanrı'nın.// "Kötü" değil ölüm,/ İnsandan gelmedikçe./ "İyi" değil yalnızlık, bir eş ona./Çıplaktı ve utanç yoktu.//Anasından çok şeytanı gördü kardeşler./Cahillik istese de Tanrı, bildi kardeşler paylaşmayı./ Hayvanlar Habil'in, toprak Kain'in./Kaynağı bolluk, topraktan armağanı,/Reddeden Tanrı sorar:/ "Neden üzgünsün Kain?"

Yürek kırar insanda,/Ruhsuz Tanrı'yı üzmeyen ret./Laneti Tanrı'nın,/ Yeryüzüne yayılan, öfke ve nefret./Tanrı'dan ilk öğrendiği: Kardeş katli insanın./ "Bilgi, bilgi" diyedursun Tanrı,/Meselesi başka insanın:/Katlanabileceğinden fazla değilse çektiği,/Nasıl ayrılır iyilik ve kötülük,/Tadar mı çekmeyen?//İyilik, eşsiz olmanın yolu,/Bir Goetzlük canıyla,/Tanrı'nın

[31] "Işık olsun!"

oyunu bu./Nerede Tanrı?/Dünyanın son gününe bak,/Kötü kötü bekliyor seni. /Sen bekleme!/ Senin içinde dolaşan, bilmez, kansız Tanrı,/Akan kan senin./Meselen başka mesele,/Düşünen değil,/Yapandır iyi./Tekrar göklere çıkmak için,/Mahşeri bekleme.//İyiyken kötü, kötüyken iyi./Kuşkunun kaynağı,/Dönüşen insanken,/Tanrı'nın olur mu oyun?/Mecburken iyiye./ Oyun, Tanrı düşüren keyfi insanın./Armağanı toprak Goetz'ün,/Şimdi iyilik, yüreğinde açan papatya,/Sarı beyaz taçyaprakları./Kan değil akan, ışık,/ Yıkılmadan dünya.//Bugün, ilk günü oyunun,/Nerede insan? Gene bulamaz,/Goetz'üyle arayan Tanrı./Kayıp insanı, iyilikte ve kötülükte arayan,/ Her defasında, bulacak başka birini.//Bonitita, amor, summum bonum,/ Yeni bir başlangıç, neşe ve dönüşüm./Lanetleyen toprağı,/Nefret ve zehir Tanrı'nın,/ İnsanındır öykü/ Susan da konuşan da, dinleyen ve yazan da insandır insan./Bizimdir dönen mevsimler ve papatyalar./Yeni bir başlangıç, neşe ve dönüşüm./Bizimdir dönen mevsimler ve papatyalar.

Sonuç

Şeytan ve Yüce Tanrı oyunundaki Goetz, Hilda, Nasty ve Karl dışındaki karakterler sorumluluklarını başka kimselere ya da inandıkları insanüstü güçlere devrediyorlar. Bu bakımdan oyunun ana fikri sorumluluk ya da özgürlük konusunda kimsenin kimseye yardımcı olamayacağıdır. Hiçlik ve özgürlüğün kendisi aracılığıyla varolduğu bir varolan olarak insana bu haliyle "iyi" ya da "kötü" demek ondaki hiçliği ve özgürlüğü örtbas etmek başka bir deyişle kendini kandırmak olacaktır. Sonuç olarak, buna rağmen Sartre'ın düşünceleri ışığında iyi bir kimse olmak için iş işten geçmiş değildir.

İyi bir kimse olmayı amaçlayan bir kimsenin, kendisini ve başka kimseleri insan soyunun şimdiye kadar ürettiği eylem seçeneklerinden haberdar kılma çabası, kendisi tarafından görülmelidir. Böyle bir kimse, aynı zamanda, başka kimselerin kendi eylem seçeneklerini üretebilmeleri için onları düşünmeye ve eyleme sevk eden bir kimse olup olmadığını sorgulamalıdır. Başka bir deyişle, "özgürlük araştırması" içinde olmalıdır. Son söz olarak, iyi bir kimse olmanın ne demek olduğu önceden belirlenmiş hiçbir kural tarafından tüketilemez. Buna rağmen, "iyi" sözcüğünü ısrarla bir kimseye yüklemek istiyorsanız, o şöyle biri olabilir: Kendisini ve başkalarını özgür varolanlar olarak kabul eden bir kimse.

Kaynakça

Aiskhylos, (2000) *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Azra Erhat, S. Eyuboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Engels, Friedrich (2018) *Alman Köylü Savaşı*, çev. Okay Gönensin, İstanbul: Yordam Kitap.

Flaubert, Gustave (2019) *Ermiş Antonius ve Şeytan,* Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Goethe, Johann Wolfgang (1998) *Demir Elli Şövalye, Götz von Berlichingen*, çev. Saffet Günersel, Ankara: Öteki Yayınevi.

Mauss, Marcel (2002) *The Gift, The Form and Reason For Exchange in Archaic Societies*, with a forward by Mary Douglas, çev W. D. Halls, Londra ve New York: Routledge.

Mauss, Marcel (2018) *Armağan Üzerine Deneme* (1925) çev. Nihan Özyıldırım, İstanbul: Alfa Yayınları.

Nerval, Gérard (2018) *Aurélia*, çev. Seçil Kıvrak, İstanbul: Kolektif Kitap.

Sartre, Jean-Paul (1966) *Existentialism and Humanism*, çeviri ve giriş Philip Mairet, Londra: Methuen & Co. LTD.

Sartre, Jean-Paul (2003) *Being and Nothingness, An essay on phenomenological ontology*, çev. Hazel E. Barnes, giriş Mary Warnock, yeni bir önsözle Richard Eyre, Routledge: Londra ve New York.

Sartre, Jean-Paul (2009) *Toplu Oyunlar, Gizli Oturum, Mezarsız Ölüler, Sinekler, Kirli Eller, Şeytan ve Yüce Tanrı, Saygılı Yosma*, çev. Işık M. Noyan, İstanbul: İthaki Yayınları.

Sartre, Jean-Paul (2010) *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki.

Sophokles (2016) *Oidipus Kolonos'ta*, çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sartre'da Özgürlüğün Temeli Olarak Varoluşsal Ontoloji

Mehmet Türkan

Eserleri boyunca insan varoluşunu her şart ve durum altında özgürlük olarak konumlandırmak isteyen Sartre'ın bu çabasının nihai amacı; her bir insanı, şimdi ve buradaki aktüel eylemi ve eyleminin sonuçları ile dolaysız bir yüzleşmeyle karşı karşıya bırakmak ve eyleminin etik sorumluluğunu kendi omuzlarına yüklemektir. Bu anlamda Sartre'ın etiği bir özgürlük etiği olarak adlandırılır. Sartre bu özgürlük etiğinin önündeki engeller olarak özcü ontolojileri ve tözselleştirilmiş bilinç anlayışlarını görür ve felsefesini insan özgürlüğünün önünde engelleri aşma girişimine adar. Bu amaçla Sartre aşkınlığın bilincin temel niteliği olduğu yönelimsel bilinç anlayışına tutunarak varoluşsal bir ontoloji anlayışı geliştirmeye yönelir. Varoluşsal ontolojisini esasen kökleri Antik Yunan'a uzanan ve bütün bir felsefe tarihine yayılmış olan varoluş ve öz arasındaki mesafeyi kapatma girişimine adayan Sartre'ın bütün eserlerinde bunun izini sürmek mümkün ancak felsefe tarihinin anlaşılması güç eserleri arasında sayılan *Varlık ve Hiçlik* kitabı Sartre'ın bu çabasının en temel teorik çerçevesini oluşturur. *Varlık ve Hiçlik* bu çerçevede bir varoluşsal ontoloji kurma girişimidir. Makalemiz özellikle Sartre'ın felsefe tarihinin en zorlu eserlerinden biri olan *Varlık ve*

Hiçlik'te bu doğrultuda serimlediği düşüncelerin bir bölümüne ışık tutmaya ve daha belirgin bir açıklamasına ulaşmaya çalışacaktır.

I

Sartre'ın insanı kaçınılmaz bir imkânı olarak özgürlüğe mahkûm etme girişimi çerçevesinde felsefesinde ortadan kaldırmak istediği varoluş ve öz arasındaki bu mesafe ve ilişki problemi felsefe tarihinde en keskin haliyle ilkin Platon'un idealar kuramında kendini gösterir. İdeaları görünüşü ortaya çıkaran öz'ler olarak kabul eden Platon, bu doğrultuda insanın etik varoluşunu belirleyen erdemleri apriori formlar olarak insanın aktüel varoluşunun öncesine yerleştirir. Erdemler idealar dünyasına ait olup insanın aktüel varoluşunu belirleyen gerçeklerdir. Dolayısıyla idealar Aristoteles'te olduğu gibi salt mantıksal içi boş kategoriler olmayıp dünyanın bizim için varoluş kazanmasının aşkın koşulu olarak ancak düşünümsel bilincin konusu olabilirler. Platon, varoluş / görünüş ve öz arasında keskin bir ayırıma gitmekle ve özü aşkınsal bir düzleme taşımakla, varoluş ve öz arasındaki "ilişki" sorunsalında kendisinden sonra gelen düşünürlerin üzerinde yürüyeceği bir yol çizmiştir. Platon'la birlikte en keskin şeklini alan öz'ün varoluşu öncelemesi problemi felsefede farklı formlarda varlığını sürdürmüştür.

Ancak her ne kadar Platon'la birlikte keskin bir ayırımın konusu olsa bile *varoluş ve öz* arasında ilişki probleminin kökü Platon öncesine, Presokratiklere kadar uzanır. Bu anlamda varoluş ve öz ilişkisi probleminin tarihi neredeyse felsefe tarihi kadar eskidir. Öyle ki Parmenides'ten bu yana varoluş kavramı bireysel olan"ı dile getirirken, "tümel olan"ı dile getiren varlık kavramına karşıt bir şekilde konumlandırılmıştır. Parmenides tarafından felsefe tarihine, oradan da metafiziğe taşınan bu ayırım, varoluşun gerçek bir yüklem olup olmadığı sorusuyla birlikte varoluşa sahip tüm tekil varlıkların "mutlak bir öze" indirgenip indirgenemeyeceği sorusuna bağlanır. Varoluş ve öz ayırımı sistematik bir biçimde Parmenides'le felsefeye taşınsa da çok daha önce örtük olarak Anaksimandros'un apeiron kavramında içerilmiştir. Anaksimandros'ta varolan her şey apeiron'dan çıkar ve tekrar apeiron'a döner. Bu bağlamda varoluş Anaksimandros için *apeiron*'dan doğan ve kendini duyularımıza sunan şeylere aittir. Diğer bir deyişle varoluş kendi birliklerinden kopan varlıkların somut, tekil görünüşüdür. Bu kopuşu Anaksimandros Tanrısal bir cezanın sonucu olarak kabul ettiğinden olumsuz bir içerim taşır. Bu nedenle birlikten koparak varoluş kazanan varlıklar Tanrılar tarafından apeiron'a geri dönmekle cezalandırılmıştır. Bu anlamda varoluş Tanrısallıktan kopma ve kutsallığın uzağına düşme anlamında oluş kavramı ile ilişkisinde ele alınmıştır. Anaksimand-

ros, varoluş problemini ait olduğu Presokratik geleneğe uygun bir şekilde natüralist bir bağlamda ve Arkhe problemi açısından felsefeye taşır.

Antikçağ'da varoluş sorunsalının insan açısından ortaya çıkışı felsefe yapma etkinliklerinin temeline doğrudan insanı ve onun yapıp etmelerini yerleştiren Sofistlerle başlar. Kendisi de başlangıçta bir sofist olan daha sonra Sofistlerin değer rölativizmini benimsemeyerek onlardan ayrılan Sokrates, insan ruhunun hakikate sahip olduğunu bu nedenle insanın ruhuna özen göstermesi gerektiğini çünkü hakikatin özsel anlamda bir ruh yetkinliği olduğu görüşünü felsefi düşüncelerinin temel izleği yapmıştır. *Antikçağ*'da ruh kavramı us kavramı ile özdeşleştirildiğinden ve usta aynı zamanda pratik eylemde içerildiğinden Sokrates yanlış eylemin temelinin bilgisizlik olduğunu söylemiştir. Öyle ki hakikatin bilinip bilinemeyeceği konusunda ortak bir uzlaşmaya sahip olmayan Sokrates ve Sofistler "insanın kişiliğinin onun için bir alın yazısı" olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Bu bağlamda insanın bu dünyadaki yeri ve anlamı nedir? İnsanı insan yapan nitelikler nerede açığa çıkmaktadır? İyi eylem nedir? Erdem nedir? gibi, insanın varoluşu ile doğrudan ilgili olan soru ve sorunlar felsefe tarihinin temel sorularına dönüşmüştür. Örneğin Delfi tapınağında yazılı olan ve Sokrates'in şiarı haline gelmiş olan "kendini bil" çağrısı özünde insanın kendi varoluşu üzerine düşünmeye çağrıdır. Bir mikrokozmos olarak insan kendisini bilmeden makrokozmosu bilemez. Çünkü yukarısı ve aşağının yasaları bir ve aynı yasalar olarak *Logos*'a aittir. Bu temel tartışma Platon'un idealar kuramında görünüşler dünyasına karşılık gelen varoluşun, idealarla ilişkisinde gerçek bir varoluşa sahip olup olmadığı sorusuna dönüştürülerek devam ettirilmiştir.

II

Antik felsefeyle başlayan varoluş ve öz ilişkisinin nasıl olduğu, hangisinin öncelikli olduğu tartışması bütün bir felsefe tarihine yayılmakla birlikte, "varoluş" kavramının felsefi soruşturmanın temel kategorisi olması 19. yüzyılda Kierkegaard ve Nietzsche ile başlar. Kierkegaard ve Nietzsche, iradi bir fail olarak insana yaptıkları vurguyla varoluşçuluğun öncü filozofları olarak kabul edilir. Biri teolojik diğeri seküler zeminden hareket eden bu iki filozof, varoluşçu felsefedeki Hıristiyan ve ateist varoluşçu ayırımının da başlangıcı sayılırlar. Fakat ister Ateist ister Hıristiyan kanadı olsun varoluşçu felsefenin temel kavram ve kategorisi varoluş kavramıdır. Varoluş dar anlamda insanın olumsuzlayıcı eylemidir, daha geniş anlamda ise insanın kendi varlığıyla kendisini ilişkilendirmesi ve kendini geleceğe taşıyan özgür seçimlerle şekillenen eylemlerinde kendini açığa çıkarmasıdır.

Kökleri antik çağa kadar uzanan 19. yüzyılda özgün bir felsefi anlayış olarak tanımlanmaya başlanan *Egzistansiyalizm*, bugünkü anlamıyla, sıklıkla Paris'in özgürleştirilmesinden sonra, II. Dünya Savaşı'nın sonunda Paris'te toplanan J.-P. Sartre, Simon de Beauvoir'ın olduğu felsefe ailesiyle ilişkilendirilir. Bu bağlam içinde *Egzistansiyalizm* somut birey hakkındadır, kişi ancak eylemleri için sorumluluk kabul ederek varoluşsal birey olabilir. Fakat insanların çoğu bu sorumluluğu reddeder ve bunu asla bilmezler. Diğer bir deyişle kişisel varoluşlarından kaçarlar. *Egzistansiyalizm*'in mesajı açık ve basittir, akademik felsefi akımlara benzemez, teorik bilgiye dayanmaktan ziyade doğru eylem üzerinde yoğunlaşır. Mesaj bireyseldir; insanlar yaptıkları, oldukları şeyden, olan dünyadan sorumludurlar. Sartre'ın ilân ettiği gibi varoluşçuluk mazeretin olmadığı felsefedir (Senejani, 2013: 15).

Sartre'ın felsefesini anlayabilmek için onun Varoluşçuluktan ne anladığını ve varoluşçu filozoflar arasında varoluşçuluğun tanımı hususunda bir uzlaşının olup olmadığına bakmamız faydalı olacaktır. Bu çerçevede "Acaba varoluşçuluğun bütün temel özelliklerini kucaklayan bir tanımı yapılamaz mı?" sorusu kendisine yöneltildiğinde Sartre bunun çok kolay bir iş olduğunu söyleyecektir. O varoluşçuluğu şöyle tanımlar: "Felsefe terimleriyle söylersek, her nesnenin bir özü, bir de varlığı vardır. Öz, sürekli nitelikler topluluğu demektir. Varlık (ya da varoluş) ise dünyada etkin (*actif*) olarak bulunuş demektir" (Sartre, 2010: 7-8). Varoluşu özün önüne koyan Sartre'a göre düşünürlerin çoğu özün önce, varoluşun sonra geldiğini düşünmüşlerdir. Örneğin söz konusu düşünürlere göre, bezelyeler bir bezelye düşüncesine göre yerden biter ve şekillenirler. Bu tarzda düşünüşün özsel anlamda teolojik bir içerime sahip olduğunu düşünen Sartre, bu dinsel özcülüğün temelini antropomorf Tanrı düşüncesinin bir yansıması olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan, Sartre'a göre Tanrıtanımazların bir kısmı da insanbiçimci Tanrı düşüncesini reddetseler de nesnenin bir özü olduğunu ve bu öze uygun gelişim gösterdiğini iddia ederek doğal dünyaya laikleştirilmiş özcülüğü taşımışlardır. Sartre'a göre adı geçen özcülüğün en tipik örneği 18. yüzyılın 'insan doğası' kavramında görülür. Oysa Sartre'a göre sabit bir insan doğasından bahsedilemeyeceği gibi varolma eylemi de sadece insan için söz konusudur. Çünkü ona göre insanda ama yalnız insanda-varoluş özden önce gelir. Bunun anlamı insanın önce varolması daha sonra özgür seçimleri ile kendisini kurmasıdır. Fakat bu insan için hiç de kolay bir deneyim değildir. İnsan Dünyaya atılmışlığında acı çekerek, savaşarak ve meşakkatli bir şekilde yavaş yavaş kendini kuracaktır (Sartre, 2010: 7-8).

Sartre için varoluşçuluğun tanımını yapmak kolay gibi görünse de gerçekte varoluşçuluğun tanımını yapmak zordur. Örneğin Heinemann'a göre, "Varoluşçuluğun gerçek bir tanımı yapılamaz. Çünkü varoluşçuluk sözcüğünü kucaklayan tek bir öz, tek ve değişikliğe uğramayan bir felsefe yoktur" (Sartre, 2010: 8). Fakat varoluşçu kabul edilen Kierkegaard, Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre, Nietzsche gibi düşünürlerin üzerinde anlaştığı bir ilkeler topluluğundan söz edilemese de onların gene de belli bir topluluk olarak ortada durduklarını kabul etmek zorundayız. Jean Wahl'in ifade ettiği gibi, varoluşçuluk adı, "belli bir iklime ve ortak havaya" işaret eder (Sartre, 2010: 9). Sartre'ın düşünceleri bağlamında Varoluşçu felsefeye bakıldığında ise varoluşçuluğun insanın dünyadaki varoluşunun somutluğunu öne çıkaran felsefe yaklaşımlarının ortak adı olduğu söylenebilir. "Özcü felsefe" felsefe geleneğine karşıt olarak insanı dünyadaki mevcudiyetine karşılık gelen varolmasından hareketle tanımlayan Varoluşçuluk, iki büyük sorunu merkezine alır. "Bunlardan ilki, bireyin kişiliğinin onun için bir alınyazısı olmadığı argümanına bağlı kalarak özellikle Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" sözünde temellenen ve "özgürlük-belirlenimcilik" kutuplaşmasında açığa çıkan sorular, ikincisi ise insanın dünyadaki yeri ve rolüne ilişkin olarak, ortaya çıkan yaşamın anlamı ve ölüme ilişkin sorulardır" (Aşkın, 2009: 4). Varoluşcu filozoflar bu sorular çerçevesinde bir yandan kaygı, yabancılaşma, bulantı, hiçlik gibi kavramları irdeleyerek varoluşçuluğu "anlamsızlığın felsefesi" olarak adlandırmış, diğer yandan ise insanın temel varlık kipi olan özgürlüğüne farklı açılımlar getirerek varoluşçuluğu özgürlüğün felsefesi olarak adlandırmışlardır (Aşkın, 2009: 5).

III

Sartre'ın varoluşçuluğuna bakıldığında antik felsefenin izlekleri görülmekle birlikte, onun kendi anlayışını oluşturmasında yoğun olarak Husserl ve Heidegger etkisi görülür. Hattâ bu etkiyi dile getirmek için "Heidegger'in Husserl'in dizinin dibinden çıkıp büyümesi gibi, onun da Heidegger'in dizinin dibinden çıkıp geliştiği" söylenir. Bu nedenle Sartre felsefesi sistemini kurmasında fenomenolojinin önemli bir yeri vardır. Husserl'in özcü bir filozof olduğunu düşünen Paul Foulquié'ye göre, Varoluşçulukla karşıt bir kutbu temsil eden özcü düşünürler, Dinsel özcülük, Kavramcı özcülük ve Husserl'in özcülüğü olan Fenomenolojik özcülük olmak üzere üç ana akımda toplanabilir. O, özcülüğün ilk temsilcisi olarak kabul ettiği Platon'u dinsel özcülük bağlamında ele alır. Ona göre varoluş-öz ilişkisinde, duyular evreninin varoluş evrenine, idea evreninin ise özler evrenine karşılık geldiğini düşünen Platon, varoluşun gerçeği ortaya çıkaran özü zenginleştirmek yerine yoksullaştırdığını öne sürmüştür (Foulquié, 1998: 17). Lakin

Sartre'ın Husserl'in fenomenolojisinin etkisinde kalması onun özcülüğüyle hesaplaşmadığı anlamına gelmez. Sartre Husserl'in fenomenolojisini özcü kılıfından sıyırarak felsefesine taşır.

Felsefi yöneliminin materyalist karakteri ile uyumlu argümanlar ortaya koyan Sartre, Platon'la birlikte felsefe tarihinin temel anlayışlarından biri olan "düşünümsel bilinç" anlayışı ile karşıtlık içinde, Husserl'den ödünç aldığı "yönelimsel bilinç" anlayışına tutunarak mutlak bir düşünüşün konusu olabilecek düşünce nesnelerine giden yolu kapatmayı amaçlar. Sartre'ın varoluşsal ontolojisinde bilinç gelişimi her zaman dolayımlı ilişkiye dayanır. Çünkü kendi varoluşumuzun farkına kendimiz gibi olmayanlar (doğadaki nesneler ve insanlar) ile kurduğumuz ilişkide onlarla aramıza mesafe koyarak ulaşırız. Bu bağlamda Sartre'da "Bilinç her zaman için bir şeyin bilincidir". Bilinç bu farkındalıktan sonra kendi üzerine eğilerek "ben" bilincini oluşturur. Dolayısıyla Sartre'a göre, "Ben, benim" demenin imkânı, Dünya ile kurduğumuz bu yönelimsel ilişkide, kendimizi Dünyaya karşı belli bir mesafede konumlandırmamızdan doğar.

Husserl'le birlikte Sartre'ı doğrudan en çok etkilemiş bir diğer filozof olan Heidegger'in etkisi *Varlık ve Hiçlik*'e gelindiğinde görülebilir. Fakat Sartre'ın temel eseri olan *Varlık ve Hiçlik*, Heidegger'in bir bütün olarak Varlık'ın anlamı sorusuyla ilgili olan *Varlık ve Zaman*'dan önemli izler taşır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da "Varlık" sorusu bağlamında açımladığı Dasein'ın varlık-oluşsal yapısına ilişkin düşünceler Sartre'ın kendisi-için-varlık olarak tanımladığı insan varoluşunun daha belirgin bir açıklaması için ihtiyaç duyduğu zemini oluşturur. Bu bağlamda, ontolojik irdelemelerin varolanların "ne olma"larına, diğer bir ifadeyle varoluşlarının özgül türüne/kipine odaklandığını söyleyen Heidegger, ne-olma ile verili bir şeyin varolduğuna işaret eden şu-olma'nın birbirine karıştırılmaması gerekliliğine dikkat çeker. Lakin şu-olma ile ilgili ontolojik bir irdeleme, özgül olarak varolan bir varlığın nasıl öyle olduğuyla ilgilidir.

Heideggerci bakış açısına göre Heidegger'in varlıkların Varlık'ından söz ettiğinde ne-olma ile şu-olma arasında bir ayırıma gitmesi, Platon'dan bu yana Batı felsefesinde gözardı edilen hatalı bir ayırımdır. Söz konusu bu hatalı tutum, batı düşüncesinde ne-olma ile ilgili araştırmaların sığ kalmalarına yol açmıştır. Bu tutumun bir sonucu olarak, felsefeciler zengin varlık/fenomen çeşitliliğini gözden kaçırmış ve ne-olma'ya ilişkin aşırı sığ kategorizasyonlara başvurmuştur. Heidegger bunun en iyi örneği olarak, ne-olma'nın yapısını, doğa (*resextensa*) ve akıl (*rescogitans*) kategorilerilerine ayırarak ele alan Descartes'ı görür. Heidegger, Descartes'ın yaptığı gibi, ne-olma'nın yapısına ilişkin sığ ayırımlardan birinin de Ortaçağ ontolojisindeki öz (*essentia*) ile varoluş (*existentia*) ayırımında görülebileceği-

ni düşünür. Mulhall'a göre Heidegger'in burada işaret etmek istediği şey, hatalı bir şekilde, geleneksel felsefenin Varlık sorusuna verilen belirli bazı yanıtların doğru olduğunu kabul etmeleri böylelikle "varlıkların Varlık"ı ifadesinin anlamını bildiklerini varsaymaları diğer bir ifadeyle, "varlıkların Varlık"ı ifadesinin kendisinin aslında problemli olduğunu kavrayamamış olmalarıdır (Mulhall, 1998: 20-21).

Sartre, Husserl fenomenolojisinin ana motifini oluşturan yönelimsellik kavramıyla birlikte Heidegger'in fundemental ontolojisini ve öte yandan Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde işlediği karşıt bilinçler arasındaki diyalektiği devralmış ve dönüştürmüştür. Ona göre varoluşu önceleyen ve mutlak bir bilince konu olabilecek bir öz yoktur. Öz, görünüşle eş zamanlı olarak ve görünüşe bütünlüğünü veren fenomen olarak yönelimsel bilince kendini gösteren şeydir. Dolayısıyla Sartre için bilince kendini gösteren görünüş olarak varoluşu önceleyen bir öz yoktur. Sartre, bu anlayışa sadece maddi dünyanın ontolojik açıklaması için başvurmaz, aynı zamanda insanın aktüel varoluşunu açıklamak için de başvurur. İnsan fiziksel dünya ve başkası ile kurduğu pratik somut ilişkiler üzerinden varoluş kazanır. Bu somut ilişkiler içindeki insan özgürlüğe mahkûm varlık olup her zaman kendi-için-varlıktır. Öyle ki O, başkası-için-varlıkken bile varoluşu "başkası-için"in perspektifinden "kendi-için" kipinde olabilendir. Bu nedenle insan, kendi-için olma imkânını her zaman korur. Bu sayede insan sürekli ve kaçınılmaz bir şekilde kendini olumsuzlama fonu üzerinde yükselen özgürlük olarak konumlandırmasına imkân sağlar.

Sartre'ın ulaştığı bu düşünce onun neden öz kategorisine karşı varoluşu öne çıkardığının da yanıtını içinde barındırır. İnsanı, özgürce seçimlerde bulunan ve seçimlerinin sonuçlarına katlanan sorumlu bir varlık olarak tasarlayan Sartre'a göre, özcü anlayışlar insanın kendini mutlak anlamda özgür ve sorumlu bir varlık olarak tasarlama imkânına karşıt bir tutum takınmışlardır. İnsan önceden belirlenmiş mutlak bir öze sahip bir varlık olarak "ne ise o olan" varlık tarzına sahiptir. Oysa insan gerçekliğini olumsuzlama fonu üzerinde yükselen özgürlük olarak tasarlayan Sartre'a göre, kendi-için-varlık olan insan "ne ise o olmayan ne değilse o olan" varlıktır. Dolayısıyla o bir seçimde bulunurken bile, o şey olmama imkânını hep beraberinde taşır. Bu nedenle Sartre, bu imkânı ortadan kaldırdığını düşündüğü geleneksel felsefenin özcü yaklaşımlarının tümünü eleştirilerinin hedefine koyar. Kendi-için-varlık olarak insanı hiçlik fonu üzerinden tasarımsal, ekstatik öze sahip bir varlık olarak tanımlayan Sartre'a göre, özcü anlayışların ortak özelliği, insanın bu özsel ekstatik varlık tarzını, öz uğruna feda ederek statik bir varlığa indirgemeleri böylelikle de insanın tasarımsal varlığını gözardı etmeleridir. Bu nokta Sartre'ın özcü anlayışları eleştirileri

hedefine koymasının temel nedenini oluşturur. Ancak Aşkın'a göre Sartre'ın "varoluşun özü öncelediğine" ilişkin argümanı felsefe tarihinde sıklıkla yanlış yorumlanmıştır. Söz konusu argümanında Sartre sanıldığı gibi öz kategorisini dışlamamış fakat (insan söz konusu olduğunda) geleneksel öz kategorisine hareketlilik kazandırmıştır (Aşkın 2009: 4). Bunun nedeni Sartre'ın dünyada kendisi için varlık tarzında bulunan insan varlığı ile öz arasındaki ilişki sorununda bir öncelik ve sonralık sıralamasına gitmesi ve insanın tasarımsal yapısına karşılık gelen özgürlüğünün onun özünü oluşturduğunu iddia etmesidir.

IV

Sartre üzerine yapılacak bir çalışma da, dikkate alınması gereken hususlardan bir diğeri Sartre'ın düşüncelerinin iki ayrı dönem halinde ele alınması gerekliliğidir. Bunun nedeni Sartre'ın ikinci döneminde, birinci dönemine kıyasla özellikle özgürlüğe ilişkin düşüncelerinde bazı değişiklikler yapmasıdır. Sartre, birinci döneminde daha çok içsel özgürlük üzerinde dururken, ikinci döneminde Marksizmin etkisi altında, özgürlüğü, daha çok dış baskı ve bu baskı karşısında insanın uğradığı yabancılaşma kavramlarıyla ilişkisinde ele alır (Sartre, 2003a: 9). Bu bağlamda Sartre'ın birinci dönemi, özgürlüğün mutlak bir değer olarak ele alındığı ve 1943'te yayımlanan *Varlık ve Hiçlik* ile simgelenen dönemdir. İkinci dönem ise "özgürlük"ten çok "özgürleşme" kavramının ele alındığı ve 1960'ta yayımlanan *Diyalektik Aklın Eleştirisi* ve Sartre'ın Flaubert üzerine çalışmaları ile öne çıkan dönemdir (Sartre, 2003a: 5).

Bu makalede temel alınan kavram çatıları ve düşünceler Sartre'ın birinci dönemine ilişkin düşüncelerine dayanmaktadır. Makalemizin temel kaynağını oluşturan *Varlık ve Hiçlik*, Sartre'ın birinci dönemine ait ve Heidegger'in*Varlık ve Zaman*'ından esinlenerek yazdığı eseridir. Birinci döneminde Sartre, Heidegger'in fırlatılmışlık olgusu bağlamında açımladığı olumsallık düşüncesini ve Dasein'ın özünün varoluşsal bir içerime sahip olduğu argümanını doğrudan sahiplenirken Hegel'in kendinde ve kendi-için kavramlarıyla oynar ve bilinçdışını "kendini aldatma" kavramıyla felsefesine taşır (Delacampagne, 2010: 228-229). Sartre'ın varoluşsal ontolojisini ortaya koyan *Varlık ve Hiçlik* eseri Marcuse'a göre, Luther'in aşkınsal dengelemesinde temellenen Alman idealist felsefesi üzerine yoğun bir sorgulamadır. Sartre'ın özgür özne kavramı öncelikle Descartes'ın Cogito'sunun yeni bir yorumudur, fakat o Fransız rasyonalizminden ziyade Alman geleneğini takip eder. Bu bağlamda *Varlık ve Hiçlik*'in geniş bir kısmı Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin ve Heidegger'in *Varlık Zaman*'ının yeni bir yorumudur. Sartre'da olduğu gibi, Fransız egzistansiyalizmi

çoğunlukla 20. yüzyıl Almanyası'nda hâkim olan entelektüel eğilimlerin yeniden canlandırılmasıdır (Marcuse, 1948: 311).

Sartre felsefesinin ikinci dönemi, Marx'a dair yazdığı *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eseri ile başlar. Sartre, bu eserinde Marksizm ve varoluşçuluğun pek uyuşabilir şeyler olmadığı fakat gene de birbirlerini tamamlayan felsefeler olduğunu öne sürer. Ona göre, tarihte özne olarak sadece ekonomik üretim tarzı içinde ortaya çıkan ve mekanik olarak tanımlanan "sınıflar"ı gören Marx, kendisinin tek gerçeklik olarak kabul ettiği, somut insanlar, birey özneler ve onların eylemlerini gözardı etmiştir. Bu bağlamda Sartre'ın amacı Marksizmin içindeki insanı yeniden ele geçirmektir (Delacampagne, 2010: 237). Marksizm ile olan bu ilişkisine karşın Sartre'ın siyasal yönelimi açısından 'sınıflandırılamaz' olduğunu düşünen Delacampagne, bunun nedeni olarak, onun çağın siyasal akımları karşısındaki tutumunun kökeninde her zaman özgürlüğün kendisinden yola çıkmış olmasını görür. Bu tutumu bağlamında o ne katıksız bir Marksist ne de Marksizm karşıtıdır, fakat bu, onun çağın siyasal olayları karşısında yalıtılmışlık içinde olduğu anlamına da gelmemelidir (Delacampagne, 2010: 237).

V

Sartre'ı bir özgürlük felsefesi kurmaya iten saikler nelerdir sorusuna yanıt vermek Sartre'ı daha iyi anlamımıza yardımcı olabilir. Bu açıdan Sartre'a baktığımızda, onu bir özgürlük felsefesi kurmaya iten nedenler sadece onun felsefe tarihini ve çağın olaylarını nasıl okuduğundan yola çıkılarak açıklanamaz; onun kendi tikel yaşam tarihinden doğan motiflerin de varlığının dikkate alınması gerekir. Örneğin *Sözcükler*'de "Bende üst ben yoktur" diyen Sartre, bunu babasının genç yaşta ölümüne bağlar ve babasını genç bir ölü olarak geride bırakmış olmanın kendisi için şanssızlık değil, aksine bir şans olduğunu düşünür. Ona göre, iyi babalık yoktur, bu bir kuraldır; fakat bu yüzden erkekler suçlanamaz, olsa olsa çürümüş babalık bağları suçlanabilir. Bu bağlamda, "Eğer babam olsaydı, üzerime çullanacak ve beni ezecekti" derken, kendi özgür insan tasarımının ipuçlarını verir gibidir. Babanın otoritesi ile karşılaşmamayı bir özgürlük deneyimi olarak düşünür ve bunu, kendisini bir özgürlük felsefesi kurmaya iten kişisel bir motif olarak görür (Sartre, 2013b: 20).

Fakat bu bağlamda kendini sadece felsefe tarihi içinde değil aynı zamanda kendi tikel yaşam tarihi içinde de dünyaya karşı özgürlük bilinci olarak konumlandıran Sartre için bu çerçevede sorulabilecek bir diğer soru "Sartre niçin yazmıştır?" sorusudur. Soru bilincin aşkınsal yapısı ile birlikte düşünüldüğünde, yazmak, onun için dünyanın üstündeki örtüleri kaldırmak demektir. Sartre, "yazmak, varlığın bütünlüğü için pek gerekli

olduğunuzu kabul ettirebilmek üzere başkasının bilincine başvurmaktır" (Sartre, 2012: 65) derken, gerçek dünyayı ortaya çıkaran özgür eyleme göndermede bulunur; onun düşüncesinde dünya, ancak onu değiştirmek üzere aştığımız eylemde ortaya çıkar. Bu aşkınlık içinde ancak kendimizi dünyanın içinde hissederiz. Eğer dünya bu aşma girişimi sırasında bulup ortaya çıkardığımız bir şey olmasaydı sığ kalırdı. Dünya içindeki nesneler kullanılıp bırakıldığında, diğer bir deyişle, erekler uğruna aşıldığı oranda gerçeklik kazanır (Sartre, 2012: 66). Bu çerçevede insan gerçekliğini "olmak" ve "eylemek" olarak belirleyen Sartre'a göre, insan somut durumlar içinde varolan ve tasarımsal bir varlıktır. Ona göre insan kendini Dünya aracılığıyla açımlayan bir varlıktır. Dünya insanın seyrettiği bir şey değil aksine onun bağrında olduğu bir şeydir. Çünkü olumsallığından dolayı, "kendisi-için-varlık" Dünya'ya kaçınılmaz olarak bağlanmıştır. Sartre'a göre insan gerçekliği olmasaydı, ontik anlamda Dünya, ontolojik bağlamda dünya olarak varolmayacak sadece ayırımlaşmamış kitlesel bir varlık olarak kalacaktı. Böylelikle dünyanın dünyasallığı diğer bir deyişle dünyayı anlamlı belirişler bütünü olarak dünyayı kuran olgu, bizim için olmasıdır.

Sartre üzerinde, Heidegger'in etkisini açıkça gösteren bu düşüncelerde, bizim için dünya kendinde dünyanın karşıtıdır; Dünya ontolojik bağlamda sadece bizimle varolur ve biz olmayınca hiçliğe döner. Bu yüzden bizim için varolan tek dünya fenomenolojik bilincimizin yapıtı olan dünyadır. Heidegger'in ifade ettiği gibi: "Ben, kendisiyle, varlığın oluştuğu varlığım" (Foulquié, 1998: 71). Sartre için kendi-için'in ortaya çıkışının anlamı budur; diğer bir ifadeyle, bu "bir dünyanın doğuşuna yol açan" fenomenolojik bilincin doğuşudur. Dünyadaki nesneler bizimle araçsal ilişkileri boyunca vardırlar, bu araçsallıkları sona erince "ham" varlık (être) durumuna yeniden dönerler (Foulquié, 1998: 71). Böylece özgürlüğe mahkûm bir varlık olarak insanın dünyayı araçsallaştırarak, kullanıp-bırakmasının bir sonucu olarak, dünya bilincin aşkınsal yapısının ufkunda "benim için dünya" olarak belirir.

İnsanın dünya karşısındaki bu duruşunun özünü oluşturan şeyi özgürlük olarak belirleyen Sartre, bu özgürlük anlayışını ayrıntılı bir ontoloji geliştirerek formüle eder. O bu amaçla geliştirdiği ontolojisinde, kendinde-varlık ile kendisi-için-varlık, diğer bir ifadeyle bilinç ve bilinçten yoksun varlıklar arasında bir ayırıma gitmiştir. Bu varoluşsal ontolojide insan şeyler gibi ne ise o olarak açığa çıkan statik bir öze sahip olmadığından tür kimliği ile sabitlenmemiştir. Diğer bir ifadeyle özgürlüğe mahkûm varlık olarak üç zamansal ekstazın (geçmiş-şimdi-gelecek) akıcılığında kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır.

VI

Bu özgürlük anlayışını temellendirmek içinHeidegger'in fundemental ontolojisinden etkilenerek kendi varoluşsal ontolojisini geliştiren Sartre, varlık'ı, şeylerin varlığı, "être-en-soi (kendinde-varlık) ve bilinç varlığı (insanların varlığı) "être-pour-soi" (kendisi-için-varlık) olmak üzere iki varlık alanına böler.Varoluşsal ontolojisinde fiziksel dünyayı kendinde-varlık olarak nitelendiren Sartre, kendinde-varlığı kendi kendisiyle özdeş olan nesneler dünyasına karşılık gelen bilinçten yoksun varlık alanı olarak tanımlar. Uzamsal, fakat mekânsal olmayan, başlangıçsız ves onsuz, sebepsiz ve tamamen rastlantısal olan kendinde-varlığın kendi kendisiyle özdeş olması, varlığının ancak kendi aracılığıyla tanımlanabilmesi; başlangıçsız ve sonsuz olması ise yaratılmamış ve rastlantısal olması anlamına gelir. Bu nedenle Sartre'da kendinde-varlığın nedeni Tanrı olmadığı gibi kendisi de değildir; aynı zamanda ona zorunlu ya da mümkün olan da diyemeyiz. Kendinde varlığa yönelen bir bilinç olmadığı sürece varoluşu anlamsız ve saçmadır (Jems, 1989: 788-789). Kendinde-varlık ilişkisel olmadığı gibi dilin karşıt niteliklerinin hiçbirine de sahip değildir. O ne mümkün ne gerekli ne aktif ne pasiftir, o sadece olduğu şeydir. 'A=A', özdeşlik ilkesi tarafından yönetilen kendine-özdeş olabilen bir varlığın öz-ilişkisine bile sahip değildir (Lewis, Staehler, 2019: 139). Sartre'ın buvaroluşsal ontolojisinde diğer varlık kategorisi ise kendisi-için-varlık olarak insandır. Kendisi-için-varlık öz-bilince sahip olup, kendinin farkında olan varlıktır. Bunun diğer bir anlamı, kendisi-için-varlık'ın kendisine açık alternatiflerin bilincinde olması, kendini üç temel zaman ekstazı içinde geleceğe doğru projekte ederek kurabilmesidir. Olduğu geçmişi değil, henüz olmadığı gelecek kipinde olan kendisi-için-varlık; "her ne ise o olan" kendinde varlıkla karşıt bir şekilde, "her ne ise o olmayan" ve "her ne değilse o olabilen" varlıktır.

Sartre'ın kabaca öz niteliği varlık olan maddeyle öz niteliği hiçlik olan bilinç arasında yapmış olduğu bu ayırım üzerinden yükselttiği ontolojisinde her iki varlık alanı birbirine karşıt, indirgenemez ve simetriktirler fakat aynı varlığın iki farklı yüzü olarak da zorunlu olarak birbirini gerektirirler. Mutlak anlamda anlamsızlık olan kendinde-varlık, kendisi-için-varlık olmadan ontolojik anlamda varlık niteliğini kazanamaz ve kendinde-varlık olmadan diğer bir deyişle bilincinde olunan bir şey olmadan da kendi-için-varlık ortaya çıkamaz. Bununla birlikte Sartre'a göre kendisi-için-varlık kendinde-varlık'a ontik anlamda bir varlık kazandıramaz. Mutlak anlamda anlamsızlık olan kendinde-varlık kendisi-için-varlık arcılığıyla ve onun bakış açısıyla ontolojik varlık yani fenomen olur.

"Kendinde varlık" için gramatik anlamda sadece "vardır", diyebileceğimizi, var oluyor diyemeyeceğimizi söyleyen Sartre, onun oluşa tâbi olma-

dığını mutlak bir doluluk, kapalılık ve içkinlik olduğunu düşünür. O her türlü aktiflik ve pasifliğin ötesindedir, olanaklı olandan türetilemeyeceği gibi zorunlu olana da indirgenemez. Bu bağlamda salt olumsallıktır (*contingence*). Diğer bir ifadeyle, varolması da olmaması da eş ölçüde muhtemeldir. Fakat Sartre, bundan, "kendinde varlık"ın kendi kendini yaratmış olduğu sonucunun da çıkarılamayacağını çünkü böyle bir belirlemenin onun kendine öncel olduğu düşüncesini beraberinde getireceğini, bunun ise olanaksız olduğunu düşünür. Kendinde varlık aynı zamanda fenomen varlıktır, fenomenin varlığı onun hakkında sahip olduğumuz bilgiye aşkın olduğundan, mutlak bir ilişkisizlik olarak kendini duyurur. Bu çerçevede, Sartre'a göre, onun belli bir zamansallığı bile yoktur, "Kendinde varlık" zaman dışıdır. Ona göre, zaten uzam ve zaman sadece insan bilincine özgü olgulardır. Zaman, kendi-için-varlık'ınekstazlarından biridir çünkü zaman bilinç olan varlığa ait olabilir ancak (Sartre, 2003a: 17). Bilinçten yoksun varlık olan "kendinde varlık", kendi kendisiyle özdeş, diğer bir ifadeyle, her ne ise o olan ve bu bağlamda da realist ontoloji anlayışlarında varlığa genel olarak yüklenen özelliklerden yoksun varlıktır. Onun için etkin ya da edilgin ifadelerini kullanamayız ve her türlü olumsuzlamanın ve olumlamanın ötesinde olan varlıktır. Ötekiliği bilmediği gibi zamansallığa da tâbi değildir. Ne mümkün olandan türetilmiş ne de olana indirgenebilir; onun yaratılmış olduğu da söylenemez.

VII

İnsanın söz konusu bu ekstatik varoluşu ile olumsuzlayıcı eylemi arasında eşitlik kuran Sartre, kavramı varlık, hiçlik, bulantı, içdaralması, özgürlük ve başkasının ben'i sorunsalı ile ilişkisinde temellendirir. Ona göre olumsuzluk fonu üzerinde yükselen ekstatik varoluş diğer bir deyişle "hiçlik" olarak insan sürekli bir içdaralmasıdır. Çünkü kendisi için varlığın şimdiki varlığıyla gelecekteki varlığı arasındaki ilişkiye "ben, olduğum gibi; olacağım kişi de değilim" şeklinde bir hiçlik sızmıştır. Bu noktada Sartre, içdaralmasının nedenini, kendini sonuçlarını üreten bir neden gibi kavrayamama olgusunda temellendirir. İçdaralması özsel anlamda belirlenmemiş gelecekten doğmaktadır. Bu durumu Sartre, "(...) dehşetimin içinden geleceğe doğru taşınırım ve dehşet, geleceği bir mümkün olan olarak oluşturduğu ölçüde hiçleşir" sözleriyle ifade eder (Aşkın, 2009: 83). Bununla birlikte Sartre'a göre, içdaralması insan özgürlüğünün bir kanıtı olarak görülemez. Çünkü içdaralmasında kendini açığa çıkaran özgürlük, gerekçeler ile edim arasına sokulan, hiç'in varoluşuyla nitelendirilebilir. Bu durumda içdaralması özgül bir özgürlük bilincinin varlığına işaret eder. Öyle ki her bir birey eylemini ortaya çıkaran motifler etkisiz olduğunda gerçek anlam-

da özgürdür (Sartre, 2009: 85). Kendini aldatma davranışları ise mutlak bir "olumsuzlama" olan insanın kendini bir "olan" gibi düşündüğü bilinç durumlarında kendini gösterir. Oysa Sartre'ın kendi ifadesiyle, "Café garsonu café garsonu olmayı oynar". Bu nedenle Sartre için içtenlik bile bir kendini aldatma davranışıdır. Bütün bunlar olumsuzlamanın ve özgürlüğün taşıyıcısı olan kendi-için-varlık'ın "olduğu şey olmama" imkânını her zaman koruduğunu gösteren varlık-oluşsal tarzlarıdır.

İnsandaki bilinç ve özgürlüğün, onu, gerçek bir varoluşsal seçime ya da kötü niyete teslim olmaya götürebileceğini iddia eden Sartre'a göre, kötü niyet kişinin "kendisi için varlık olma" kipinden "başkaları için varlık olma" kipine geçmesi, diğer bir ifadeyle, başkası için varlık haline gelmesidir. Çünkü "başkası için varlık", kendisini birtakım beklentilere bağlayan roller ve ahlâki kodlar benimsemek suretiyle varlık-oluşsal olanaklarından uzaklaşan insanın özgürlüğünü yitirmesidir. Diğer taraftan Sartre, daha önce de değindiğimiz gibi başkası-için-varlık olma durumunda bile insanın kendi-için-varlık olma olanağını yitirmeyeceğinin altını çizer. Sartre'ın çelişik bir görünüm veren bu özgürlük anlayışı çoğu kez yanlış yorumlara zemin hazırlamıştır. Sartre için de kendinde-varlık alanında nedensel süreçlerin kesinti göstermesi hiçbir zaman özgürlük anlamına gelmeyeceğinden özgürlüğün reelleştiği yer eylem halindeki insanın aktüel varoluşudur. Sartre, özgürlükten keyfiliği anlamadığı gibi, koşulsuz bir özgürlüğe de göndermede bulunmaz. Ona göre, özgürlük ancak durumlar içinde ve olgusal bir temel üzerinden anlaşılabilir. Olgusallıkla yaş, cinsiyet, milliyet gibi kişinin kendisiyle ilgili değiştirilemez durumlarını kasteden Sartre, söz konusu durumların özgürlüğün hem başlangıç hem de sınır durumlarını oluşturduğunu düşünür. Bu ise Sartre'ın özgürlüğü idealize etmediği aksine somut ilişkiler içindeki insanın kişisel tarihinin diğer bir ifadeyle seçimlerinin koşulu olarak yorumladığı anlamına gelir.

VIII

Sartre'ın varoluşsal ontolojisinin net bir açıklamasına ulaşmak için onun Varlık ve fenomen kavramlarını nasıl ele aldığına bakmalıyız. Sartre'ın "Varlık" ve fenomen kavramlarını açıklamak aynı zamanda başta Platon olmak üzere özcü felsefelere karşı varoluşu öne çıkaran ontolojisinin en temel argümanlarını ortaya koymak anlamına gelir. Sartre, özcü ontolojilerin "Varlık"ı fenomenin öncesine yerleştiren ve fenomenin varoluş kazanmasının sadece ontolojik koşulu olarak değil aynı zamanda mantıksal koşulu olarak da kabul eden anlayışlara karşıt tezler öne sürer. Bu doğrultuda Sartre'ın öncelikli hedefi, "Varlık"ın fenomeni önceleyen bir numen olmadığını göstermek yoluyla, özcü anlayışların keskin düalizmini yıkmaktır.

Bu bağlamda Sartre'da "Varlık", fenomenlerin bir bütünlük halinde kendilerini göstermelerinin koşulu olarak görünüşün parçasıdır. "Varlık" fenomendir ve bir fenomen birliği içinde diğer fenomenlerle eş zamanlı olarak kendini gösteren görünüştür. Bu nedenle Sartre'ın düşünce dizgesi içinde "Varlık", fenomeni önceleyen bir öz gibi alınamaz.

Sartre'ın bunu nasıl temellendirdiğini görmek için *Varlık ve Hiçlik*'te fenomenin varlığı ve "Varlık" fenomeni arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığına bakmalıyız. *Varlık ve Hiçlik*'te, Fransızca "olmak" anlamına gelen "Être" kavramını "Varlık" olarak çeviren, kitabın çevirmeni Ilgaz, bunun "Être"in anlamını tam karşılamadığının farkında olmak gerektiğini vurgulayarak; "Varlık" kavramının Türkçedeki genel anlamı ile kendi kullanımı arasındaki farka vurgu yapar. Ona göre, "olmak" esasen "varlık"la aynı şey değildir. "Olmak" birtakım ihtimaller barındıran bir "olmakta-olmak" hali iken, "olmak"ı "varlık" olarak ele almanın, onu şu ya da bu varoluş anında dondurmak anlamına geldiğini düşünür. "Olmak 'varolan' bir şeyin uğraklarından biri gibi kavranamaz; bu uğrakların bütünüdür" (Sartre, 2013: 8). Ilgaz'ın da belirttiği gibi Sartre için "varlık" ile "olmak" aynı anlama gelmez, ikisi arasındaki ayırımda kapsamı daha geniş olan "olmak"tır. Devinim halindeki durağanlığı içinde, mümkünleri ve bunları biçimlendiren tasarı ve yansımalarıyla, yaşamak denen fenomenin kendisi olan "olmak", herhangi bir olan gibi düşünülemeyeceği gibi, olanı belirlemenin genel tarzı da 'olmak'a uygulanabilir değildir. "Olmak"ın tanımlanması söz konusu olduğunda ise ne üstün kavramlardan türetilebilir ne de daha aşağı kavramlardan yola çıkarak gösterilebilir. Bununla birlikte, 'olmak'ı tanımlamanın imkânsızlığı, bizi onun anlamını sorgulamaktan alıkoymaz; aksine bizi onun anlamını sorgulamaya yönlendirir. Heidegger'in daha sonra dile getirdiği gibi "felsefe sona erdikten sonra, düşünceye düşen görev 'olmak'ın açıklanmasıdır" (Sartre, 2013: 8-9).

Varlık ve Hiçlik'i, 'olmak'ı fenomenolojik açıdan açıklayan bir ontoloji denemesi olarak tanımlayan Sartre, bu çerçevede fenomeni, "kendini göstermeyen, geride duran, 'olan'ın onun aracılığıyla kendini gösterdiği şey" (Sartre, 2013: 9) olarak tanımlar. Sartre, fenomen aracılığıyla kendini gösteren "olan"ın, onu algılayan ve 'ontolojinin' nesnesi haline getiren düşünen özne (yani başka bir "olan") için olmaklığından bağımsız bir olmaklığının olduğunu belirtir. Sartre'ın bu düşünceleri Heidegger'in Varlık anlayışının onun üzerinde yaptığı açık etkiye işaret eder. Şöyle ki Heidegger'e göre Platon ile başlayan idea-görünüş ayırımı daha sonra sonsuz öz (*Essentia*)-varoluş (*Eksistentia*) ayırımına dönüşerek modern felsefede varlık-nesne ayırımı ile sonuçlanmıştır. Varlık'ın nesnelerden ayırımı aynı zamanda varoluş'un da öz'den ayrılmasına yol açmıştır. Öz'ün varoluşa

öncel hale gelmesi, varoluşun "varlık-olma" vasfını yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Öte yandan "varlık" bir nesne ya da bir şey, bu masa şu ağaç gibi ontik bir şey olmadığı gibi tüm nesnelerin toplamı olan bir şey de değildir. Ona göre temel ontolojinin görevi bu geleneksel metafiziği ve felsefeyi yıkmaktır. Heidegger bu çerçevede "varlık" konusuna "olmak" veya "vardır" fiillerini incelemeyle başlar. "Tanrı vardır", "Yeryüzü vardır", "Kürsü sınıftadır" gibi örneklerde "olmak" eylemi farklı anlamlara gelmektedir, bu nedenle Heidegger, "varlık"ın ontik anlamlar taşıyan "olmak" eylemi ile açıklanamayacağını düşünür (Çüçen, 2003: 104-106). Fakat Sartre, her ne kadar Heidegger'in "varlık" ve "olmak" arasındaki ayırımından yola çıkmış olsa da "olmak"ı ontik anlamlar taşıyan bir kavram gibi ele almaz. Daha önce de değinildiği üzere "olmak" bir olan gibi ele alınamaz, "olmak" fenomeni yaşamak denen eylemin kendisidir. Bu nedenle Sartre, "varlık"ınfenomenler bütünlüğü içinde diğer fenomenlere bütünlüğünü kazandıran şey olarak kendini farklı gösterse de görünüşün dışındaki bir öz gibi ele alınamayacağını düşünür. "Varlık" görünüşün bir parçası olduğundan Sartre'a göre sorgulanması gereken varlık fenomeni ile fenomenin varlığı arasındaki ilişkinin neliğidir.

Ulaştığı bu Varlık düşüncesiyle Batı felsefe geleneğine nüfuz eden düalizmi aşmak isteyen Sartre, her türlü düalizm yerine fenomenin tekliğini dâhil ederek iç ve dış karşıtlığını ortadan kaldırmak ister. Bu noktada varoluşu görünüşler bütünlüğü olarak kabul eden Sartre, görünüşün doğrudan kendini görümüze sunduğunu iddia eder. Bu fenomenin bir dış kabuğunun ve bu dış kabuğunun da sakladığı bir özünün olmadığı anlamına gelir. Sartre bu düşüncesine zemin hazırlamak için "Varlık"ınfenomeni önceleyen bir öz gibi ele alınamayacağını ve onun görünüşün diğer bir deyişle fenomenler bütünlüğünün bir parçası olduğunu ifade etmek için başvurur. Sartre'da "Varolanın gerçek doğasını görünüşten gizleyen anlamında bir dışsal kabuk yoktur" (Sartre, 2003a:15). Varlık, bize kendini gösteren görünüşler bütünlüğüdür. Kantçı anlamda bir numen-fenomen ikiliği olmadığı gibi, fenomen bu ikiliğin dış kabuğu değildir. Dolayısıyla bir dış kabuk olarak fenomenin örttüğü ve hiçbir zaman bilinemeyecek olan bir öz de yoktur. Çünkü varolanı gösteren görünüşler içsel ve dışsal olarak ayrılamazlar. Fakat bu, Sartre'ın, fenomen kavramını fiziksel nesneler ile sınırladığı anlamına gelmez. Duygular, politik kurumlar, arzular birer fenomendir. Bu bağlamda varolanın varlığı göründüğü şeydir. Ona göre, fenomenin, hem görece hem mutlak özellikler taşıması, "görünmek" ediminin özünde kendisine görüneceği bir bilinci varsaymasından ileri gelir (Sartre, 2003a: 15).

Sartre'a göre modern düşünce, varolan'ı onu ortaya çıkaran görünmeler (*apparition*) dizisine indirgeyerek her türlü düalizmi ortadan kaldırmak ve

onun yerine fenomenin monizmini koymayı hedefler. Sartre, bilimin bu hususta ki başarısından tam olarak emin olmasa da varolandaki iç ve dış ayırımının ebediyen ortadan kalktığını öne sürer. Bu bağlamda Sartre, modern düşüncenin bu mirasını sürdürerek bir iç ve dış, zihin ve beden ayırımına gitmez. Varolan şeylerin asla ulaşılamayan gizemli içi ile şeylerin asıl doğasını saklayan dışı arasında bir ayırım yoktur. Öyle ki onda şeyleri ortaya çıkaran görünümler eşdeğer olarak ne içe ne de dışa aittirler. Sartre'ın da belirttiği gibi "Varolanı ortaya çıkaran görünmeler ne içerinindir ne de dışarının, hepsi de eşdeğerdir, hepsi de başka görünmelere gönderir ve hiçbiri ayrıcalıklı değildir" (Sartre, 2013: 19). Bu noktada Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te geleneksel felsefenin "olmak" ve "görünmek" arasında yapmış olduğu düalizmi aşmak için vermiş olduğu kuvvet ve elektrik örneği konuya açıklık getirmektedir. Kuvvet yaptığı etkilerin ardına gizlenen bilinmez metafizik bir *conatus* olmadığı gibi, elektrik akımının da gizli bir içyüzü yoktur. Kuvvet yaptığı etkilerin bütünü olduğu gibi, elektrik de onun tezahürü olan fiziksel-kimyasal olaylar bütünlüğünden başka bir şey değildir. Sartre'a göre, bu örnekler "olmak" ve "görünmek" düalizmini felsefede bir daha olmamak üzere ortadan kaldırır. Görünüş artık varolanın tüm gerçekliğini kendine doğru çeken gizli bir gerçeğe değil, görünüşler dizisinin toplamına göndermede bulunur (Sartre, 2013: 19).

Sartre, numenal bir gerçekliğe inanılması durumunda, görünüşün mutlak bir olumsuzluk (olmayan) ve yanılsamadan başka bir şey olamayacağını düşünür. Fakat buna, görünme-arkası-varlığa inanılmaması durumunda, görünme, "olumlulukla dolu hale gelir; özü, varlığa artık aykırı düşmeyen, tersine, varlığın ölçüsü olan 'görünmek'tir. Çünkü, bir varolanın varlığı, o varolan ne olarak görünüyorsa tam da odur" (Sartre, 2013: 20). Sartre'a göre burada "görünmek", kendisine göründüğü birini varsayar; bu nedenle, fenomen görece kalır, fakat fenomen Kant'ta olduğu gibi çifte göreceliliğe sahip değildir; "o ne ise mutlaka odur, çünkü o kendini olduğu haliyle belli eder" (Sartre, 2013: 20). Sartre'a göre, "her şey edim halindedir", edimin arkasında herhangi bir güç, varlık ya da erdem yoktur; edim anında saklıgüç (*puissance*) ve edim ikiliği de ortadan kalkar. Sartre'ın örneğiyle, Proust'un dehası ne sadece onun eseri ne de sadece o eseri üretme kudretidir; onun dehası, bu kendini ortaya koyma şekillerinin bütünüdür. Böylece görünüş ve öz arasındaki düalizmin ortadan kalktığını düşünen Sartre'a göre, "görünüş öz'ü saklamaz, tam tersine onu açımlar (Sartre, 2013: 20).

Öyle ki Sartre'da eğer bir öz aranacaksa bu öz görünüştür. Bununla birlikte Sartre, özü, görünüşler toplamının bir adı olarak nitelemez. Sartre böylesi bir nominalizme karşıdır. Ona göre öz görünüşlerin sentetik birliği olarak görünmelerin arasındaki bağlantıdan başka bir şey değildir; diğer

bir deyişle kendisi de bir görünmedir. "Fenomenal varlık kendini ifşa eder, varoluşunu ifşa ettiği kadar özünü de ifşa eder" (Sartre, 2013: 21). Böylece Platon'un idea-görünüş, Kant'ın fenomen-numen ayırımını aştığını düşünen Sartre, varlığı kendini gösteren görünüşler birliği olarak fenomene indirger. Fenomenal varlıkta bir görünüş ve öz ayırımı yoktur. Daha önce de değinildiği gibi fenomenlere birliğini veren ve özcü felsefeler tarafından görünüşün özü olarak kabul edilen "Varlık" da gerçek anlamında bir fenomendir. O' da diğer fenomenlerle birlikte görünüş bütünlüğü içinde kendini görümüze sunan fenomendir. Dolayısıyla Aristoteles'te olduğu gibi varlık, zihnin görünüşlerden soyutladığı salt zihinsel bir kategori de değildir.

Bu noktada bir başka düalizme; sonlu ile sonsuzun düalizmine düşebileceğimize dikkat çeken Sartre, varolan'ın, görünüşlerin sonlu bir dizisine indirgenemeyeceğini, çünkü görünüşlerin her birinin, sürekli değişim halinde olan bir özne ile ilişkisine dayandığını belirtir. Bir nesne yalnızca bir "*Abschattung*" (görünmeler) dizisi içinden kendini duyurduğu zaman bilinç için var olma imkânını beraberinde getirir. Fakat Sartre'a göre, görünmeler dizisi sonsuz değildir, bu görünmeler dizisi sonsuz olsaydı; ilk görünenlerin yeniden görünmesi mümkün olmazdı ya da görünmelerin hep birden verilmesi anlamına gelirdi ki ona göre bu da saçma olurdu (Sartre, 2013: 21).

Bu durumda, Sartre'ın fenomen teorisi, "sonsuz"u referans alarak temellendirdiği şeyin gerçekliğini fenomenin nesnelliği ile değiştirmesine dayanır. "Şu kâsenin gerçekliği, şurada olması ve ben olmamasıdır" (Sartre, 2013: 21). Sartre'a göre, görünme sonludur, fakat sonlu olan görünme, kendi kendisini ifade ederken; aynı zamanda görünenin görünmesi olarak kavranabilmek için, sonsuza doğru ötesine geçme anlamında geçilmiş olmayı gerektirir. Böylece "sonlu ve sonsuz" ya da "sonlu içindeki sonsuz", "olmak ve görünmek" düalizminin yerini alır. Sartre, bu düşüncesini, görünenin, yalnızca nesnenin bir veçhesi olmasına; dolayısıyla nesnenin bütünüyle bu veçhenin içinde ve bütünüyle dışında olmasına dayandırır. Nesne, bu veçhe içinde tezahür ettiği müddetçe içeridedir, fakat görünmeler dizisinin kendisi görünmeyen olduğundan bütünüyle dışarıdadır. Sartre böylece, iç ve dış, görünmeyen varlık ve görünen varlık ayırımının karşıtlık içinde ortaya çıktığını düşünür. Ona göre bu bağlamda, "öz, kendisinin tezahür etmesini sağlayan bireysel görünmeden radikal bir biçimde kopmuştur; çünkü öz, ilke olarak, bireysel tezahürlerin sonsuz bir dizisi aracılığıyla açığa çıkarılmak zorunda olandır" (Sartre, 2013: 22).

Sartre, fenomene ilişkin açıklamalarından sonra, kendi fenomen teorisi ile Kant'ın fenomen teorisi arasındaki özsel ayırımı şu argümanı ile dile getirir: "Kant'ın fenomeninin numene göndermesi gibi, görünme, varlığa

göndermez. Görünme arkasında hiçbir şey olmadığından ve yalnızca kendini (ve görünmelerin toplam dizisini) gösterdiğinden, kendi varlığından başkaca bir varlık tarafından taşınıyor olamaz; görünme, özne-varlık ile mutlak varlığı ayıran ince hiçlik zarı değildir" (Sartre, 2013: 22). Varlığı fenomen ve numen olarak ayıran, ve fenomeni kendisini zihne sunan varlık kategorisi olarak, numen'i ise kendisini hiçbir zaman zihne sunmayan varlık kategorisi olarak kabul eden Kant, felsefe tarihinde Platon'da keskin bir şekilde kendini gösteren varlık düalizmini sürdürür. Ona göre bizi kendisini görüye sunan şeyleri fenomenler olarak bilebiliriz. Şeyleri ise kendilerini duyusal görüye açmadıklarından dolayı bilemeyiz. Her türlü düalizmin üstesinden gelmek ve bunun yerine görünüşün birliğini geçirmek isteyen Sartre, Kant'ın öne sürdüğü gibi görünüşe varlık kazandıran, görünüşün ardındaki "Ding an Sich" alanını reddeder. Varlık fenomeni görünüşün arkasında saklanan ve görünüşe varlığını veren bir öz değildir, görünüşler bütünlüğü içinde kendini gösterendir.

Bu bağlamda Sartre'ın görünüş ve öz ayırımına karşıtlık içinde ortaya koyduğu varlık ve fenomen anlayışı üzerinde Heidegger'in açık etkisini görmek mümkündür. Öyle ki her varlık araştırmasının "varlık"ın bir ön kavrayışına dayandığını düşünen Heidegger, felsefenin temel ödevini insan varlığının ontolojik hermeneutiği olarak belirler. Temel felsefi yapıtı olan *Varlık ve Zaman'*da (*Sein und Zeit*) felsefeyi, insan varlığının (*Dasein*) hermeneutiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik varlıkbilim olarak tanımlayan Heidegger, Dasein'ın bu hermeneutiğini, varoluşun tarihsel bir çözümlemesi olarak görür. Ona göre varlık soruşturması *Dasein*'ın analizi ile başlar ve tekrar *Dasein*'a geri döner. Felsefenin görevini belirleyen temel düşünceyi Varlık sorunu üzerine kuran ve varlık sorununun analizini *Dasein* analizine indirgeyen Heidegger, Varlığın yapılarını ve anlamını açıklamaya çalışan bir felsefi analizin doğru yöntemi olarak Husserl'den devraldığı fenomenolojiyi görür. Fenomenolojik yöntemin varlıkbilimsel analizin kalkış noktası hermeneutik veya varoluşun tarihsel yorumudur. Bu bağlamda Varlıkbilimci olarak filozofun görevi, kendilerini fenomenlerde açığa vuran varlığın özellik ve evrensel yapılarını göstermektir. Calvin'in ifade ettiği gibi "Varolan (*seindes*) içindeki Varlığın (*sein*) ayırdına varmak ve bu Varlığı açık kılmak varlıkbilimin görevidir" (Calvin, 2006: 206). Bu varlıkbilim çerçevesinde, fenomeni *"*kendini olduğu biçimde gösteren" olarak imleyen Heidegger, bu anlamda, fenomen teriminin görünüş (*Erscheinung*) teriminden ayırt edilmesi gerektiğini düşünür. Fenomen yalnızca görünüş değil, aynı zamanda görünen ya da kendini gösterendir. Sartre'ın fenomen anlayışında olduğu gibi, görünüş (*appearances*) kendini gösteren

bir şeyin görünüşüdür ve her zaman belirli fenomenlere göndermede bulunur (Calvin, 2006: 207).

Heidegger'in bu fenomen anlayışından hareketle kendi fenomen ve varlık anlayışını oluşturan Sartre, fenomenin varlığı ve varlık fenomeni arasında ayırıma gider. Ona göre fenomenin varlığı varlık fenomenine indirgenemez, çünkü "Varlık fenomeni varlığın fenomen öteliğini (*tarnsphonomenalite*) gerektirir" (Sartre, 2003a:16). Fenomenin varlığı fenomen ile aynı zaman ve uzama yayılmasına rağmen, fenomenal koşulu aşar. Bu yüzden onun hakkında sahip olduğumuz bilgiyi aşarak bilginin temelini oluşturur (Sartre, 2003a:16). Fakat bu aşma Kant'ta olduğu gibi aşkın bir numen'e göndermede bulunmaz.

Kant ile ayırımında, görünmenin özünü "görünmek" olarak imleyen, görünmenin hiçbir varlıkla (öz'le) karşıtlık içinde olmadığını düşünen Sartre'a göre, "görünme" kendisinden başka, kendisini aşan hiçbir varlığa göndermede bulunmaz. Aksine varlık görünmenin varlığıdır. "Varlık" fenomene aşkın bir numen değildir; görünüşün birliği içinde, kendisi dışındaki fenomenlerle birlikte kendini gösteren ve onlara bütünlük kazandıran fenomendir. Sartre bu bağlamda, "Fenomen kendini ifşa edendir, ve varlık kendini herkese belli bir biçimde ifşa eder (...) bu nedenle, olduğu gibi betimlenebilen bir varlık fenomeni, varlığın bir görünmesi olmalıdır" (Sartre, 2013: 23) der. Varlık fenomeninin bize görünmesinin sıkıntı, bulantı gibi, doğrudan ruh halleri ve duygulanımlar aracılığıyla gerçekleştiğini düşünen Sartre için bu noktada yanıtlanması gereken temel soru, varlık fenomeninin, fenomenlerin varlığıyla özdeş olup olmadığı sorusudur. Söz konusu soru, bize kendini ifşa eden diğer bir deyişle görünen varlığın (varlık fenomeninin) doğasına ilişkindir. Dolayısıyla Sartre'da sorgulanan bize görünen varlığın, varolanların varlığının doğasıyla özdeş olup olmadığı sorusudur?" Sartre'ın terminolojisiyle; "Varlık fenomenine doğru varolanın ötesine geçmek, tikel kırmızının kendi özüne doğru kırmızının ötesine geçmek midir?" (Sartre, 2013: 23).

Ona göre, tekil bir nesnede niteliklerin ima ettiği bir öz; nesne-öz biraradalığı saptanabilir, fakat "öz nesnenin içinde değildir; nesnenin anlamı ve onu açık eden görünmeler dizisinin nedenidir. Olmak yani varlık, nesnenin kavranabilir herhangi bir niteliği gibi bir nitelik yada nesnenin anlamı değildir. Bu yüzden nesne, bir imleme (öz'e) göndermede bulunduğu gibi bir varlığa göndermede bulunmaz, diğer bir ifadeyle varlığı bir mevcudiyet gibi tanımlayamayız; çünkü mevcut olmamak da varlığı aynı şekilde ortaya çıkarır. Bu nedenle Sartre için "olmamak gene de olmaktır" (Sartre, 2013: 24). Sartre'a göre, nesne varlığa sahip olmadığı gibi, Platon'da olduğu gibi nesnenin varoluşu da varlık ile bir pay alma ilişkisi ya da pay alma ilişki-

sinin türevi başka türlü bir ilişki değildir. Çünkü nesneye ancak "vardır" diyebiliriz. Bunun dışında, onun varlık olma tarzını tanımlamanın başka bir yolu yoktur. Nesne varlığı maskeleyen bir dış görünüş olmadığı gibi, sanki "varlık" bir içsel mutlak bir özmüş ve nesnede onu ifşa ediyormuş gibi bir şey de değildir. Nesne varlığı ifşa etmediği gibi onu, maskelemez de. Çünkü varlık, nesnelerdeki niteliklerin hepsinin aynı ölçüde varoluşudur. Nesnelerin arkasında duran bir öz olarak varlıktan söz edilemeyeceğini iddia eden Sartre'a göre, Varolan, fenomendir. Diğer bir ifadeyle varolan niteliklerin düzenli bütünü olarak kendi kendisini gösteren olarak arkasında duran bir varlık'ı ifşa eden değildir. Dolayısıyla kendi varlığını değil, kendi kendini belirtir. Bu durumda Sartre'a göre varlık "her türlü açığa çıkarılışın koşulu olarak açığa-çıkarılmak-için, olan-varlıktır; varolanın onu ifşa etmesiyle açığa çıkarılmış varlık değildir" (Sartre, 2013: 24).

Böylece ontolojik olana doğru öteye geçmenin anlamını açığa çıkarmaya çalışan Sartre'a göre, fenomenlerin varlığı, varlık fenomenine indirgenip çözümlenemeyeceği gibi, varlık fenomenine başvurmaksızın fenomenlerin varlığı üzerinde de hiçbir çözümleme yapılamaz. Sartre'ın iddiası, varlık fenomenini, fenomenin varlığı ile birleştiren kesin ilişkinin saptanması ile çözüme ulaşılacağı yönündedir. Ona göre, fenomenin varlığı, varlık fenomenine indirgenemez. Çünkü, varlık açığa çıkarılışın koşulu olarak değil de görünme olarak ele alındığında tek başına bilginin nedenini açıklayamaz. Eğer açıklasaydı varlık fenomeni, Anselmus ve Descartes'ın ontolojik kanıtlamalarındaki gibi "dedüktüf" bir içerime sahip olurdu (Sartre, 2013: 24). Sartre'ın ontolojik kanıtla kastettiği Anselmus ve Descartes'ın hiçbir empirik veriye başvurmadan salt akıldan ve dedüktüf bir biçimde "mükemmellik" kavramından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamalarıdır. Anselmus ve Descartes'ta "mükemmellik" kavramı görünüş dünyasından çıkarılmış bir kavram değildir; tam tersine salt zihinden çıkarılmış apriori (*idea innatae*) bir kavramdır. Oysa Sartre, kendisini insan görüsüne sunan görünüşler bütünlüğünün ötesinde, salt zihinsel olan her türlü a priori kavramı reddeder. Bu nedenle "varlık", Anselmus ve Descartes'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için başvurduğu ontolojik kanıtlamalarında olduğu gibi, önce zihinde keşfedilen, daha sonra zihinde bulunandan hareketle zihnin dışında da keşfedilen bir şey değildir. Sartre için, varlık fenomeni bir varlık çağrısıdır." (...) Fakat bu, Sartre'ın daha önce de belirttiği gibi, varlık'ınfenomenlerin arkasında saklı duran bir öz olduğu anlamına gelmemelidir.

Sartre, fenomenin varlığı ve varlık fenomeni arasındaki ilişkiye ait ulaştığı bu sonuçla, varoluş-öz ilişkisinde özü varoluşun öncesine yerleştiren özcü anlayışların temel argümanı olan "varlık'ın, fenomenleri görünüşe

çıkaran aşkınlık" olduğu şeklindeki, iddiasına şiddet uygulayarak bunun yerine, fenomenin birliğini geçirir. Varlık fenomeni, bu fenomen birliğine içkindir. Bununla birlikte aynı zamanda varlık fenomeni, fenomenlerin kendilerini birlik halinde gösterebilmelerinin koşulu olarak kendini diğer fenomenlerden farklı gösteren görünüş olarak onları aşar. Bu nedenle fenomenin varlığı fenomenle örtüşmesine karşın, fenomene özgü durumdan kurtulmak ve kendisi hakkında edinilen bilgiyi (varlık fenomenine doğru) aşarak, bu bilgiyi temellendirir (Sartre, 2013: 25). Sartre'ın varlık fenomeni hakkında ulaştığı bu sonuç, bizi, varlık'a yönelmiş bilinç olarak "kendisi-için-varlığın" yanına taşır. Bu bağlamda Heidegger'in ontolojisinde Dasein'ın hermeneutik çözümlemesinde olduğu gibi, Sartre için de varlık'ın anlamı, kendi-için-varlığın ekstatik varoluşunun çözümlenmesi ile bütününde açığa çıkacaktır.

IX

Sartre'a göre, insanın olgusallığı (dünyadaki varlığı), Heidegger'in de ifade ettiği gibi "dünyada olmaktır". İnsanın olgusallığı yani dünya içindeki mevcudiyeti onun teorik ve pratik etkinliklerinin tümünü kapsadığından Sartre, insanın olgusallığını paranteze alan bir bakış açısına sahip değildir. İnsanın dünyada olmasının tarzlarını analiz eden Sartre için insan ve dünya arasındaki kökensel ilişkinin merkezini bu bağlamda "beden" ve "bilinç" kavramları oluşturur. İnsanın olgusallığının temel varlık tarzı olan beden, olumsal bir eklenti değildir; aksine, varlığın sürekli yapısı ve dünyanın bilinci olarak, bilincimize olanaklılık sağlayan zemindir. Bu bağlamda Sartre, için bedenden ayrı bir bilinç olanaklı değildir. Öyle ki Foulquié'ye göre, her türlü düalizmin üstesinden gelmek isteyen Sartre için bilinç bedenden başka bir şey değildir, hattâ "Bilinç ne ise, beden de odur; giderek, bilinç bedenden başka bir şey değildir; bedenden ötesi ise hiçliktir, sessizliktir" (Foulquié, 1998: 76).

Kendisi-için-varlığın en belirleyici varlık tarzını oluşturan bilincin en başat özelliği onun kendi kendisiyle tanımlanamaz oluşudur. Bu noktada sırtını Husserl'in "bilinç bir şeyin bilincidir" argümanına dayayan Sartre'a göre bilinç, şeyler ve diğer bilinçler ile dolayımlanan bir varlığa sahiptir. Bilincin kendinde bir içeriği olmadığı gibi, kendi kendinde bir varlığa da sahip değildir. Bu nedenle bilinci "varolanların açınlanmış-açınlanışı" olarak tanımlayan Sartre'a göre, bilincin karşısında varlık nedeni "kendinde" olan varlıkları; nesneleri, bir bilinç içeriği gibi düşünmek mümkün değildir. Varolanlar, her zaman için, hem kendisini örten hem de açığa çıkaran bir varlık tarzı içinde kavranırlar. Bu nedenle Sartre'a göre varlık tarzlarının bu salınımlı –örten ve açan– doğası, "varlık, varolanın her yerinde ve

hiçbir yerindedir" şeklinde ifade edilir (Sartre, 2013: 39). Sartre,varolanın kendisini bilince açmamasını bilincin aşkınsal yapısı aracılığıyla bertaraf eder. Bu durumda, "bilinç, varolanın varlığına doğru değil de bu varlığın anlamına doğru varolanın ötesine geçer" (Sartre, 2013: 39).

Sartre tarafından "ontik olanın ontolojik olana doğru aşılması" olarak ifade edilen bu durum, bilincin aşkınsal yapısını oluşturur. Bilinç aşkınsaldır. Bilinç aşkınsal olduğu için varolanın varlığının anlamı, kendini bilince açık eden varlık fenomeni olarak görünür. Burada kendini gösteren 'varlık fenomeni' varlık olmayıp, Sartre'ın daha önce değindiği gibi, varlığı gösteren ve onu gerektiren zemin olarak kendini gösteren şeydir (Sartre, 2013: 40). Varlık fenomeninin, her ilk fenomen gibi, bilince kendini dolaysız bir biçimde gösterdiğini düşünen Sartre'a göre, Heidegger'in ifade ettiği gibi, "varlık fenomeninin ontoloji-öncesi anlayışına, yani kavramlarla saptanmamış ve aydınlatılmamış (ontik) bir anlayışına bu bağlamda her an sahibizdir (Sartre, 2013: 40).

Öte yandan bilincin kendini nesneleştirme girişimini "düşünüm" (*réflexion*) olarak adlandıran Sartre'a göre düşünüm, "kendisi-için-varlık"ın, kendine olduğu şey olarak görünme etkinliğidir. "Saf düşünüm" ve "saf olmayan düşünüm" olmak üzere iki türlü düşünüm vardır. "Saf düşünüm", düşünümlü (*réflexif*) bilincin, üzerinde düşünülen bilince mevcudiyetidir (*présence*) ve bilincin kendi üzerinde bir "katharsis" (arındırma) çabasından doğar. "Saf olmayan düşünüm" ise "kendi-için-varlık"ın kendi psişik durumlarına yönelerek onları temaşa etmesidir. "Saf bilinçte ("konumsal olmayan" –non-positionelle– kendi-bilinci) doğrudan doğruya bilgi değil, bilincinde olunan nesnenin örtük bir farkındalığı vardır" (Sartre, 2003a: 20). Diğer bir ifadeyle "saf düşünüm", reflekxif bilincin, kendini, kendine yönelmişlik halinde göstermesidir. Saf olmayan bilinç ise bilincin kendi dışındaki nesnelere yönelmiş bilinç olarak kendine görünmesidir.

Bilincin beklenen haliyle değil de, olduğu haliyle bilen varlık olduğunu kabul eden Sartre'a göre, "bilinç, hem bilebilir hem de kendini bilebilir. Ama bilinç, kendiliği içinde, kendine dönük bir bilgiden başka bir şeydir (...) Husserl'in gösterdiği gibi; her bilinç bir şeyin bilincidir" (Sartre, 2013: 26). Bu, aşkın bir nesneye göre konumlanmış olmayan bir bilincin olmadığı anlamına gelir. Örneğin masa, mekânın içinde, pencerenin yanındadır vb. gibi. Sartre, bilinci bir şey düzeyine indirgeyerek, Descartes'ın (düşünüm öncesi) cogito'sunu reddeder. Bilince ilişkin ulaştığı bu noktayı Sartre, felsefenin ilk adımı olarak, "Şeyleri bilinçten defetmek ve onunla dünya arasındaki gerçek ilişkiyi yeniden kurmak" olarak niteler. Böylece bilinci dünyayı konumlandıran bilinç olarak koyutlayan Sartre'a göre, her bilinç nesneye ulaşmak için kendine aşkınlaştığı ölçüde konumlandırıcı bir ko-

num içinde kendini tüketir. Bilinç, bu durumda Sartre için de Husserl'de olduğu gibi tamamen yönelimsel bir nitelik kazanır. Yönelim adına ne varsa nesneye (örneğin: masaya) doğru yöneltilir. Fakat bu yönelim zorunlu bir koşula bağlanmıştır. Bir bilen bilincin, yöneldiği nesnesinin bilgisi olmasının zorunlu koşulu, "Bilincin, o bilgi olarak, kendi kendisinin bilinci (bilincin bilinci) olmasıdır" (Sartre, 2013: 27). Örneğin şu masanın bilincinde olduğumuzun bilincinde olmamız gibi. Bu, masanın kendinde varolması anlamına gelmez, artık benim için varolduğu anlamına gelir. Ona göre, bu bağlamda, "Bilmek, bildiğini bilmektir" denemez; "bilmek, her zaman bir şeyi bildiğinin bilincinde olmaktır". Aksi durumda, fenomenin tamamı bilinmezliğin içine düşer. Sartre'a göre, algılamanın bu dolaysız bilinci, yargıda bulunmaya, istemeye ve utanç duymaya imkân vermez. Oysa şu anki bilincimiz her zaman yönelimseldir ve yönelim adına ne varsa; dışarıya, nesneye doğru yöneltilmiştir. Burada nesneyi konumlandıran bilinç (masa örneğinde olduğu gibi), aynı zamanda kendi kendini de konumlandırmaktadır (Sartre, 2013: 28).

Bu bağlamda Sartre, "bilincin bilinci" ile "nesnenin bilinci" arasında bir ayırıma gider, fakat düşünümün, "üzerine düşünülmüş bilince" herhangi bir önceliğinin bulunduğunu kabul etmez. Bu bağlamda Descartes'te olduğu gibi, Cogito'nun düşünüm öncesi varlığını da kabul etmez. Düşünümün varlığı, "düşünüm" öncesi bilince dayanmadığı gibi, "üzerine düşünülmüş bilinci" kendisine açımlayan da "düşünüm" değildir. Tam aksine, düşünümü mümkün kılan düşünümsel olmayan ve her zaman yönelimsel olan bilinç edimidir. Sartre, ulaştığı bu sonuçla bilinci tek ilkeye, yönelimselliğe bağlayarak, "bilincin hep bir şeyin bilinci" olduğu şeklindeki Husserlciargümanı metafizik kılıfından sıyırır ve ontoloji merkezli fenomenolojik bilinç analizinin dayanak noktasına dönüştürür. "Bilinç, bir şeyin bilincidir" demek, "bilincin aşkınlığını" diğer bir deyişle yönelimsel etkinliğini, bilincin kurucu yapısı olarak kabul etmektir. Bu durumda nesnesiz bilinç olamayacağından, dünya da insanın salt düşünsel etkinliğine indirgenemez. Fakat bu, dünyanın yalnızca ontik ve deneysel düzlemde doğduğu anlamına gelmez, dünya yönelimsel ilişki ağı içinde bizim için dünya olarak ontolojik bir düzlemde fenomenolojik belirişler alanı olarak varolur.

Sartre nesneyi konumlandırırken kendi kendini de konumlandıran "nesnenin bilincinden" farklı olarak "bilincin bilincinin" konumsal olmadığını söyler. Bilincin bilinci yönelimsel olmakla birlikte konumsal (örneğin masa, mekândadır, pencerenin önündedir) değildir. Sartre'a göre, "Bu, kendi(nin) bilinci(ni) yeni bir bilinç gibi değil, bir şeyin bilinci için mümkün olan tek varoluş kipi" olduğu anlamına gelir (Sartre, 2013: 29). Ona göre, dolaysız bilinç, bilincin bincinde olduğu gibi, zevk, acı ve yönelimle-

rimizde (eğilimlerimizde) de geçerlidir. Dolaysız bilinç olarak haz bilincini Sartre şöyle açıklar: "Haz(zın) bilinci, bir haz maddesine sonradan kendini dayatacak bir form olarak değil; varoluşun bizatihi kipi, yapılmış olduğu madde olarak hazzın kurucusudur. Haz, haz bilincinden önce varolamaz" (Sartre, 2013: 30). Böylece Sartre, "Bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğu" şeklindeki Husserlci ilkeden hareketle, bilincin, bilincinde olduğu gibi, konumsal olmayan, dolaysız haz bilincinin de yönelimsel olduğuna işaret eder. Bu bağlamda, hazzın bir tasavvur değil, dolu ve mutlak bir olay olduğunu belirten Sartre, bilincin soyut bir imkânın tekil bir örneği olarak üretilmediğini, varlıktan çıkarken kendi özünü de imkânların sentetik düzenlenişi ile yarattığını düşünür. Dolayısıyla bilinç, kendi özünü kendi varoluşunda taşır. Çünkü bilinç "olmak"tan önce mümkün olmayan, ancak varlığıyla her türlü imkânın kaynağı ve koşulu olan ve bu nedenle de kendi özünü kendi varoluşunda içerendir (Sartre, 2013: 30-31).

Sonuç olarak Sartre, bilincin kendi varoluşundan önce olduğu varsayımını reddeder. "Bilinçten önce olduğu düşünülecek tek şey bir varlık doluluğudur ve bu varlık doluluğunun hiçbir öğesi, varolmayan bir bilince göndermede bulunmaz (…) Bilinç, hiçlikten öncedir ve kendini varlıktan devşirir" (Sartre, 2013: 31). Bu bağlamda bilinci her zaman bir şeyin bilinci olarak ele alan ve bilgiyi yönelimsellik üzerinden üreten Sartre, bilincin yönelimselliğini paranteze aldığımızda 17. yüzyılda gerçek anlam ve içeriğini Descartes'ta bulan, "bilenin bilgiye önceliği" argümanı üzerinde yükselen bilenin tözsel nosyonu ile karşılaşacağımızı belirtir. Rasyonalistlerin düşünüm öncesi bilinci ve bilinçte yer alan kendinde tözsel bilince karşı Sartre, mutlak mantıksal bir kurgunun değil, deneylerin en somut olanının, deneyimin kendisi olduğunu belirtir. Ona göre, Descartesçı rasyonalizminin ontolojik hatası, bilinci töz olarak kavramasıdır. Ontolojik sorunu epistemolojik soruna indirgeyen Descartes, bilincin töz olarak kavranamayacağını görememiştir. Oysa Sartre'a göre, bilinç tözsel bir içerime sahip değildir. "O salt görünüştür, ancak kendine göründüğü oranda varolur" (Sartre, 2013: 32). Ona göre, mutlak düşüncesi, bilincin tözsel olmayan salt görünüş, tam bir boşluk olması; görünüş ve varoluşun bu özdeşliği sayesinde mümkün olabilmektedir.

Sartre bilinç hakkında ulaştığı bu sonuçla, insanı "Cogito" ile sınırlayan kartezyenargümanı tersine çevirerek, sum'uncogito'yu önceleDiğine ilişkin Heideggerci argümanı öne çıkarır. Bu argüman "sum"da içerilen insanın dünyadaki varlığına ve geleceğe yönelik deviniminde ortaya çıkacak varoluşsal olanaklılığına vurgu yapar. Bilinç, "sum"da içerilen imkânlardan biridir, bu nedenle bir töz gibi kavranamaz. Oysa Descartes'ta "ben düşünüyorum" önermesi bir olanaklılıktan çok, insanın ne olduğuna ilişkin

bir belirlenimi ifade etmektedir. Bu durumda Sartre'a göre, Descartes'ın en büyük hatası ben ve varım arasındaki ilişkiyi cogito'nun kendi üzerine bükülmesinden hareketle açıklamasıdır. Oysa cogito ve sum arasındaki ilişkide sum daima cogito'yu önceler, aksi durumda bilinç tözselleştirilmiş olur. Descartes'ın öne sürdüğü gibi düşündüğümüz sürece varolmuyoruz, varolduğumuz için düşünüyoruz (Aşkın, 2009: 6). Sartre için bilinç, kendine görünen salt görünüştür ve kendine göründüğü oranda var olmaktadır.

Bilinci Husserl'in yönelimsellik ilkesi üzerinden anlayan Sartre'a göre de "bilinç, bir şeyin bilincidir, bunun anlamı aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğu, diğer bir deyişle bilincin, kendisi olmayan bir varlıkta taşınarak doğduğudur (Sartre, 2013: 38). Ona göre, "bilinç bir şeyin bilincidir" demek, bilincin bir şeyin açımlayıcı görüsü olmanın dışında bir varoluşa sahip olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla Sartre'a göre, bilinç salt bir öznellik olarak da alınamaz. Çünkü önceden verilmiş salt öznellik, nesneli ortaya koymak üzere kendini aşmakta başarısızlığa uğrayacağı için ortada "salt öznellik" diye bir şey de olmayacaktır. Bu durumda, ona göre, tam olarak öznellik denilebilecek olan şey, "bilinc(in) bilinc(i) dir". Fakat Sartre'a göre, bu bilinç (olma) bilinc(i)nin, kendini herhangi bir biçimde nitelemesi için kendini açımlayan görü olarak ortaya koyması gerekir, çünkü aksi durumda hiçbir şey olmayacaktır. Bu durumda, açımlayan bir görü, bir açımlanana gönderir ve mutlak öznellik ancak bu açımlanan karşısında oluşabilir. Dolayısıyla, bir içkinlik olarak mutlak öznellik, ancak bir aşkının kavranışı dolayımı ile ortaya konulabilir (Sartre 2013: 38). Bu durumda, özellikle Descartes'ın düalist bir yapıya dayanan özne anlayışını çürüttüğünü düşünen Sartre'a göre, bilinç kendi varlığı içinde bilinçli olma olamaz ve her zaman fenomen ötesi bir varlığı kapsamak zorundadır. "Bilinç bir şeyin bilincidir demek, bilincin, bilinç olmayan ve bilinç onu açıkladığında önceden zaten varolan olarak kendini veren bir varlığın açınlanmış-açınlanışı halinde ortaya çıkmak zorunda olduğunu söylemektir" (Sartre, 2013: 39). Sartre'a göre, burada, görüntüden yola çıkarak bilincin açımladığı şey, özü varoluşu kapsayan bir varlığın, yani görünüşü varlığı talep eden bir varlığın bilincidir. Bu bağlamda Heidegger'in Dasein tanımını bilince uygulayan Sartre'a göre, "Bilinç, kendi varlığı içinde, varlığı kendisi için soru olan, ve de, bu varlık, kendinden başka varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır" (Sartre, 2013: 39). Sartre, bu varlıkla, fenomenlerin, fenomen ötesi varlığını kasteder, fonomenlerin arkasına saklanacak numenal bir varlığı kastetmez. Bilincin imlediği şey, şu masa, şu tütün paketi, şu lamba, kısacası genel olarak dünyanın varlığıdır. Bu durumda bilinç için görünenin varlığı, yalnızca göründüğü sürece değil,

kendinde varlık olarak onun fenomen ötesi varlığının kendisine dayanır (Sartre, 2013: 39).

Sartre'ın burada ortaya koyduğu, varlık kavrayışımızın fenomenin, fenomen ötesi bir kavrayışına dayanması gerektiği şeklinde özetlenebilecek düşüncesinin kaynağında, Heidegger'in ontik olanın ontolojik olana doğru aşılması düşüncesi yer alır. Bu bağlamda geleneksel metafiziğin en büyük hatası olarak varlık'ı gerçeklik ve edimsel kavramlarıyla özdeşleştirmelerini gören Heidegger, dış dünyadaki nesnelere işaret eden bu kavramların varlık'a karşılık olarak kullanılamayacağını düşünür. Ona göre dış dünyadaki tek tek nesnelerin ancak ontik şeyleri verebileceğini düşünür, fakat felsefenin amacının ontik olan varlık değil, ontolojik olan varlık olduğunu düşünür. Varlık şu nesne ya da bu nesne olmadığı gibi geçmişte olan veya gelecekte olacak bir nesne de değildir. Bu nedenle varlık dış dünyadaki bir nesne gibi önceden zihinde varolan kategorilerle algılanamaz. Varlık kavrayışı ontik olanın ontolojik olana doğru aşılması ile gerçekleşir (Çüçen, 2003:105).

X

Bilincin bu yönelimsel, fenomen ötesi aşkınsal yapısı üzerinden ilerleyerek bir bilgi anlayışına ulaşan Sartre, bilginin sezgisel olduğuna inanmakla birlikte, bu sezginin, Husserl'in düşündüğü anlamda, şeyin bilinç karşısındaki mevcudiyeti olmadığını, aksine bilincin şey karşısındaki mevcudiyeti olduğunu öne sürer. Diğer bir ifadeyle, bir şeyin bilinci olmayan bilinç hiçbir şeyin bilinci değildir. "Herhangi bir şeyin bilinç için mevcut (*present a*) olması, olumsuzlamayla, diğer bir ifadeyle, "hiçlemeyle" (*néantisation*) gerçekleşir. Bu nedenle, "bilgi" ne bir ilişki ne bir nitelik ne de bir etkinlik olarak alınamaz. "Bilgi, kendisi-için-varlık bir şey için 'mevcut' olduğu sürece kendisi-için-varlık'ın özüdür" (Sartre, 2003a: 21).

Sartre'ın burada söz konusu ettiği olumsuzlama bir "iç" olumsuzlamadır; dolayısıyla, "Ben bu masa değilim" önermesinde dile getirilen olumsuzlama özsel anlamda bilincin kendisine vurgu yapar. "Büyülenme" (*fascination*) olarak adlandırılan olayın, kendi bilgi anlayışını çok daha somut bir şekilde sunmaya imkân verdiğini düşünen Sartre, büyülenme olayında, bilinen şeyin altüst edici kuvvetiyle sarsıldığımızı ve bu etki altında bilen öznenin tamamen ortadan kaybolduğunu ve hiçbir zaman mümkün olmayan bir şeyin; kendi-için-varlık'ın âdeta "kendinde varlık"la özdeşleşmiş gibi olma durumunun ortaya çıktığını söyler. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te bunu, "Büyülenmede ıssız bir dünyada devasa bir nesneden başka hiçbir şey yoktur" (Sartre, 2003a: 21) şeklinde ifade eder. Sonuç olarak Sartre, ayırımlaşmamış bütünselliği içinde "kendinde varlık"ın bilgisinin müm-

kün olmadığını, bilgi'nin var olabilmesi için, "kendinde varlık"ın mutlaka tikel bir karakter kazanması gerektiğini düşünür (Sartre, 2003a: 21).

Ayırımlaşmamış bütünselliği içinde nesneler dünyasına karşılık gelen kendinde varlık, bilinçten yoksun, kendi kendisiyle özdeş, mekânsal değil fakat uzamsal, başlangıçsız ve sonsuz, sebepsiz ve rastlantısaldır. Kendinde varlığın kendi kendisiyle özdeş olması, varlığının ancak kendi aracılığıyla tanımlanması anlamına gelir. Bu anlamda kendinde varlık bilgiyi aşar. Bu nedenle ayırımlaşmamış bütünlük olarak kendinde varlığa sadece "vardır" diyebiliriz. Bunun dışında onun hakkında herhangi bir bilgi ortaya koyamayız.

Bu bağlamda kendinde varlık, kendisine yönelen bir bilinç olmadığı sürece varoluşu anlamsız ve saçmadır. Bu dünyanın ontik varlığıdır. Dünyanın ontik varlığı kendi-için-varlığa bağlı değildir, fakat fenomenolojik ve varoluşsal anlamı kendi-için-varlığa bağlıdır. Kendi-için-varlık (bilinç) kendinde varlığı kendi için belirleyerek, dünyanın "benim için dünya" olarak ortaya çıkmasını sağlar. Ayırımlaşmış nesneler bütünlüğü olarak dünya, bu ontik anlamıyla "benim için dünya" değildir. Benim için dünya bilincin aşkınlığının ufkunda beliren dünyadır. Bu dünyada, nesneler, dünyanın ortasındaki varlık olarak insan tarafından kullanılıp bırakıldıkça ancak anlam kazanırlar. Bu, dünyanın bilinç aracılığıyla fenomenolojik ve varoluşsal bir anlam kazanmasıdır. Fakat Sartre, bu düşüncesini hakikatin öznellik olduğunu söyleyecek denli ileri götürmez.

XI

Başta da değinildiği gibi her şart ve durum içinde insan varoluşunu dünyaya karşı özgürlük olarak konumlandırmak isteyen Sartre bunun önündeki en büyük engel olarak özcü anlayışları görür. Bu özcü anlayışları keskin bir eleştirinin hedefine koyarak kendi varoluşçu ontolojisini geliştiren Sartre özellikle Platon'da sistematik bir kurama dönüşen ve bütün bir felsefe tarihine yayılan özün varoluşu öncelediği tezine karşıtlık içinde durur. Felsefesini bu doğrultuda geliştirirken özellikle Husserl'in yönelimsel bilinç anlayışı ve Heidegger'in fundamental ontolojisine tutunur. Husserl'in yönelimsel bilinç anlayışını özcü kılıfından sıyırarak alırken Heidegger'in Dasein'ını felsefesine kendi-için-varlık olarak taşır ve Descartes'ın düşünüm öncesi Cogito'sunun yarattığı Solipsizme karşı "bilinç her zaman bir şeyin bilincidir" şeklindeki yönelimsel bilinç anlayışıyla aşkınsal bilinç anlayışını ortaya koyar. Sartre'ın bu bilinç ve varlık anlayışı apriori bilinç verilerini reddederken insanın etik varoluşunu belirleyen her türlü yönelim öncesi belirlemeye karşı çıkar. Varoluşun öncesinde varoluşu açığa çıkaran bir öz olmadığı gibi kişinin özgür ahlâki seçimler yapmasına engel apriori

bir etik özü de yoktur. Kişi kendisini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kişi olduğu şey değildir, henüz olmadığı geleceğidir. Şimdide olduğu geçmişini reddetme ve henüz olmadığı gelecek projesi olarak yaşama imkânına her zaman sahiptir. Bu anlamda Sartre'ın etiği bir özgürlük etiğidir. Onun özgürlük etiğini normatif etikten ayıran fark, davranışa herhangi bir standart a prioriahlâki model sunmaması ve insanın varoluşunun karakter özelliklerini erdemli ve erdemsiz ayırımı üzerinden kurmayarak, davranışın tek normunu kişinin kendi özgürlüğü olarak belirlemesidir. Sartre, bu anlayışıyla insanın etik varoluşunun sorumluluğunu yalnızca insanın kendi omzuna bırakır.

Sartre özgürlük etiğinin temeli olarak düşündüğü bilincin yapısını çözümlerken Descartes eleştirisi üzerinden yürür ve öncelikle egoyu bilincin dışına çıkarır. Ego Descartes'ın yaptığı gibi düşünüm öncesi bilinçte sezgisel yolla keşfedilmez. Düşünüm öncesi bilinçte refleksif edimle keşfedilecek bir "ben" bilinci yer almaz. Düşünüm öncesi sadece bir şeyin bilincinde olma bilincidir, bu bilinçte ego, bir şeymiş gibi durmaz. Sartre'ın bu bilinç analizinin amacı bilinci tüm içeriğinden boşaltıp, mutlak özgürlüğe, dolayısıyla da her türlü *a priori* standartlara dayalı ahlâk anlayışlarının karşısına insanın etik varoluşunu çıkarmaktır. Bu bağlamda, "Benlik, bilincin düşünümsel doğası aracılığıyla varlığa gelir, bilinçten önce var değildir. Dolayısıyla özneyi oluşturan şey, bilincin bu kendiliğindenliğidir" (Akgündüz, 2013b: 14).

Sartre'ın bu çabasından anlıyoruz ki Sartre, özgürlüğü salt felsefi spekülasyonun konusu olarak görmez, özgürlüğü insanın her günkü pratik eylemlerinde başkalarıyla ilişkisinde ele alarak, insanın etik varoluşun özgürlük olmasına katkı yapan bir felsefe kurmak ister. Sartre, bu çerçevede kilit rolü aydına verir. Sartre, *Aydınlar Üzerine*'de, aydının durduğu yerin paradoksal yapısına işaret ederek, bir yandan, "aydın yalnızdır, onu hiç kimse görevlendirmemiştir" derken, öte yandan da, onun özgürlüğünü başkalarının özgürlüğüne bağlayarak; "o, başkaları özgürleşmedikçe özgürleşemeyecektir" (Sartre, 2013c: 52) diyerek, bir bütün olarak, felsefesinin niçin bir özgürlük felsefesi olması gerektiğini de açıklar. Yaşamını özgürlük olarak belirleme çabasını pratik bir gurura değil de soyut gurura dayandırdığını söyleyen Sartre, bunu, "kendi-için'in hiçleştiren yalnızlığında kendine yetme" olarak belirler. O, bunu, kendinin tözleşmiş ikamelerine dayanmamak olarak ifade eder; bu hiçlik içinde olmaktır. Bu bağlamda, özgürlük kendini hiçlik içinde duyurur. Ona göre, ancak nesnelerden ve kendinden kaçıp kurtularak özgürlük içinde olabiliriz, ve ancak Hiçlik içinde rahat olabiliriz. Kendisini, gurur sarhoşu ve yarı saydam gerçek bir hiçlik olarak tanımlayan Sartre, gene de bunun, soyut sorununu çözümlemeye yetmeye-

ceğini düşünür. "Çünkü gururlu olayım ya da olmayayım, ben bir eksikliğim, ve bende eksik olan şey de bu dünya" (Bertholet, 2009: 217). Birey olarak karşısında durduğumuz ve bizde eksik olan dünyanın bir bütünlük olduğunu düşünen Sartre, sahip olmak istediğimiz şeyin bu bütünlük olduğunu söyler. Ona göre, bu bir mülkiyet biçimidir; temelde dünyanın anlamını yakalamaktan ibaret olan bir mülkiyet biçimi (Bertholet, 2009: 217).

Özgürlüğü; "kendinde varlığın 'dışında' olmak, varlıktan 'yalıtılmış' olmak, varlıktan kaçmak, dünyanın nedensel düzeninin dışında kalmak, bilincin kendini geçmişinden koparark sürekli olarak geleceğine doğru yönelmesi, olanaklarının ardında koşması" (Sartre, 2003a: 24) olarak belirleyen Sartre'a göre, bilincin bir özü olmadığı gibi özgürlüğün de belli bir özü yoktur. Ona göre, özgürlük, insanın, kendi olanaklarına doğru sürekli kaçışıdır. Bu nedenle, tasarı sahibi bir varlık olarak insan gerçekliği bu özgürlüğün ta kendisi olarak ortaya çıkar. "İnsan özgürlüğüne mahkûmdur" ifadesiyle dile getirdiği şey budur. Çünkü Sartre'da özgürlük, normatif değil, ontik bir boyut olarak belirlenir. Diğer bir deyişle, Sartre'ın özgürlüğü, Kant'ın sollen'i (yapılması gereken şey) anlamında değildir (Sartre, 2003a: 24-25). Bu anlayış çerçevesinde Sartre, bizatihi özgürlük olarak insanın çeşitli varoluş kipleri üzerinde durur. Özgürlük kendini salt olumsallık olan kendinde varlık karşısında içdaralması halinde gösterir. Bu bağlamda insanın kendini olduğu şeyle özdeşleştirme çabası kendini aldatmaktan başka bir şey değildir. Özgürlük hiçlik üzerinden kendini gösterir, bu nedenle, insanın temel varoluş kipi, "ne ise o olmayan, ne değilse o olan" varlık olmasıdır.

Kaynakça

Akgündüz, G. Ö. (2013b). *Sartre'ın Özgürlük Etiğinin Oluşumu.* Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Aşkın, Z. (2009). "Niçin Varoluşçuluk?", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar,* Temmuz 2009, Sayı: 3-4.

Bertholet, D. (2009). *Sartre*, (çev. Z. İlkgelen). İstanbul: İthaki Yayınları.

Calvin, O. S.(2006). "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih", (çev. Serdar Şen), ÇTTAD, V/13, (2006/Güz), ss. 205-215.

Çüçen, A. K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman.* Bursa: Asa Kitabevi.

Delacampagne, C. (2010). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi.* (çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Foulquié, P. (1998). *Varoluşçunun Varoluşu.* (Y. Şahan). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Jems, W. (1989) *Kindlers Nenes Literatur Lexikon.* Kindlers Verlag GmbH, Münih.

Lewis, M. & Staehler, T. (2019). *Fenomenolojiye Giriş.* (çev. O. B. Kaplan, M. Demirhan, M. Türkan, & N. Şahankaya, M. B. Gürsoy). Ankara: Fol Kitap.

MacIntyr, A. (2001). *Varoluşçuluk*. (çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Marcuse, H. (1948). "Existentialism: remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le néant*". *Philosophy and Phenomenological Research*. *A Quarterly Journal. VII, 3. March 1948.*

Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve Varlık ve Zaman.* (çev. K. Öktem). İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Sartre, J.-P. (2010). *Varoluşçuluk.* (çev. A. Bezirci). Ankara: Say Yayınları.

Sartre, J.-P. (2007). *Das Sein und das Nichts Versucheiner phänomenologische Ontologie*, Herausgegeben von Traugott König Deutschvun Hans Schönebergund Traugott König, Taschenbuch Varlag Reinbekbei Hamburg, 13. Auflageaugust

Sartre, J.-P. (2013). *Varlık ve Hiçlik.* (çev. T. Ilgaz & G. Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.

Sartre, J.-P. (2013b). *Sözcükler.* (çev. A. Bora). İstanbul: Can Yayınları.

Sartre, J.-P. (2013c). *Aydınlar Üzerine.* (çev. A. Bora). İstanbul: Can Yayınları.

Sartre, J.-P. (2006). *İmgelem.* (çev. A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.

Sartre, J.-P. (2003a). *Egonun Aşkınlığı.* (çev. S. R. Kırkoğlu). İstanbul: Alkım Yayınları.

Sartre, J.-P. (2012). *Edebiyat nedir?*. (çev. B. Onaran). İstanbul: Can Yayınları.

Senejani, A. A. (2013). "Sartre'sexistansialistviewpoint in noexit", International Journal on Studies in English Language andLiterature (IJSELL), 1(3), 15-23. (September2013), 15-23 ISSN 2347-3126 (Print), ISSN 2347-3134 (Online) ww.arcjournals.org