Varoluşcunun Varoluşu

Paul Foulquie

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

¿ KURAM

PAUL FOULQUIE

VAROLUŞÇUNUN VAROLUŞU

Çeviri:
Yakup Şahan

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

Toplumsal Dönüşüm Yayınları: 104
Kuram Dizisi: 12

Paul Foulquie
Varoluşçunun Varoluşu

Çeviri:
Yakup Şahan

1. Baskı: Gelişim Yayınları
1967, İstanbul
2. Baskı: Toplumsal Dönüşüm Yayınları
1995, İstanbul
3. Baskı: Toplumsal Dönüşüm Yayınları
Ekim 1998 - İstanbul

ISBN : 975-7244-04-X

Kapak:
Ali Şimşek

Genel Dağıtım: KARDAK / Narlıbahçe Sk. No:6/3
Cağaloğlu / İSTANBUL

Telefax: 512 45 91 Tel: 512 31 61

Toplumsal Dönüşüm Yayınları ve 2B/Bilgi Birikim,
Kardak Eğitim ve Kültür Hizm. Ltd. Şti. yan kuruluşlarıdır.

Baskı: Ekinci Matbaası
Cilt: Yalçın Mücellit

PAUL FOULQUIE

VAROLUŞÇUNUN VAROLUŞU

Çeviri:
Yakup Şahan

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

GİRİŞ: ÖZ VE VAROLUŞ KAVRAMLARI 9

BİRİNCİ KİTAP: ÖZCÜ FELSEFE 13
BİRİNCİ BÖLÜM: DİNBİLİMSEL ÖZCÜLÜK 15
I. - Eflatuncu Özcülük 15
II. - Augustinusçu Özcülük 19
İKİNCİ BÖLÜM: KAVRAMCI ÖZCÜLÜK 23
I. - Aristotelesçi Kavramcılık 24
II. - Tommasocu Kavramcılık 25
III. - Bilimci Kavramcılık 27
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: OLAYBİLİMCİ ÖZCÜLÜK 31

İKİNCİ KİTAP: VAROLUŞÇU FELSEFE 37
BİRİNCİ BÖLÜM: GENEL OLARAK VAROLUŞÇULUK 39
I. - Genel Fikir 39
II. - Varoluşun Bulunuşu 41
III. - "Varolmak" Nedir? 44
IV. - Varoluş Dramı 48
İKİNCİ BÖLÜM: TANRITANIMAZ VAROLUŞÇULUK 53
I. - Başlıca Temsilcileri 54

II. - Varoluşçunun İlkeleri 58
III. - Tanrıtanımaz Varoluşçuluğun Felsefe Sorunlarına Yanıtı 68
IV. - Varoluşçuluk ve Komünizm 85
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HIRİSTİYAN VAROLUŞÇULUK 97
I. - Hıristiyanlığın Varoluşçuluğu 98
II. - Bir Protestan Varoluşçu: Kierkegaard 100
III. - Katolik Bir Varoluşçu: M. G. Marcel 103
IV. - Karl Jaspers ve Aşkınlık 107

ÜÇÜNCÜ KİTAP: ÖZCÜ VAROLUŞÇULUK 111
BİRİNCİ BÖLÜM: LOUİS LAVELLE'İN FELSEFESİ ... 113
I. - Temel Savlar 113
II. - Louis Lavelle'in Varoluşçuluğu 115
III. - Louis Lavelle'in Özcülüğü 117
İKİNCİ BÖLÜM: GEORGES GUSDORF'UN AHLAKI ... 121

SONUÇ 125

ÖNSÖZ

II. Dünya Savaşındaki Fransız Kurtuluş hareketinden bu yana, varoluşçuluk, haftalıkların çoğunda ve geniş halk kitlelerine hitap eden dergilerde birçok yazılara konu teşkil etmiştir. Buna karşın, felsefe dergileri bu güne dek bu konuyu ele almaktan sakınmak suretiyle burada, gerçek filozofların ilgi göstermemeyi yeğledikleri, geleceği olmayan bir tıkanmadan başka bir şey söz konusu olamayacağını anlatmak istemişlerdir.

Bu fikri paylaşsak da ve Jean Paul Sartre tarafından günün modası haline getirilen varoluşçuluğun hiçbir geleceği olmasa da, buna ilgi duyulduğu bir gerçektir ve bu, pek yabana atılmayacak niteliktedir. İlgi duyulduğuna göre, neden varoluşçu felsefeden gidilerek sırf bildiğimiz felsefeye veya daha başka bir felsefeye ulaşmayalım?

Gerçekten de, varoluşçuluk, halka mal edici nitelikteki bazı yazıların bizi inanmaya sevk edeceği gibi, nereden geldiği bilinemeden, fırtınalı bir gecede yerden biten, bir çeşit kocaman mantar değildir: Ancak kendisinden önce olup bitenlere karşı durmak suretiyle ortaya çıkmakta ve neden olduğu karşıtlıklarla bizi felsefenin sonsuz sorunlarına geri götürmektedir.

Bu şekilde anlaşıldığında, varoluşçuluğun öğrenilmesine girişilmesi, felsefe öğrencileri için herhangi bir özel sistemin incelenmesi kadar bize yararlı görünmektedir.

Öğrenmek ve anlamak amacıyla, felsefi varoluşçuluğa değişik eğilimlerle yaklaşılsa yeridir. Böyle bir davranış, anlatılmasına ve çözümlenmesine çalışılan bazı durumlar karşısında sağlıksız bir izlenim edinilmesini önleyecek, zihni uyanık tutacak ve de en temiz vicdanların derinliklerinde saklı duran seks düşkünlüğünü sindirecektir. Öğrenmeyi ve muhakeme etmeyi yeğlersek, yapıtın bizi sürüklemesine meydan vermeden etkisinden sıyrılıp, ona hâkim olabileceğiz.

Ancak, bunun için yazarın temel tezlerini bilmemiz kaçınılmazdır ve bu sayfalarla amaçlanan da budur.

Çev.: Galip NEGİŞ

GİRİŞ

ÖZ VE VAROLUŞ KAVRAMLARI

Varoluşçuluğu tanımlamak için, sözcüğün kendisinden işe başlayacağız. Bu yeni türetilmiş sözcük varoluş *(existence)* isminden ilkin varoluşsal *(existentiel)* ve varoluşla ilgili *(existential)* sıfatları türetilerek ve daha sonra bunlara (culuk) soneki eklenerek ortaya çıkarılmıştır. Bu sonek, genellikle, bir öncelliğin tanınıp kabul edildiğini gösterir; sözgelimi,
çıkarlarını bireyin çıkarlarının önüne geçirir; tersine bireycilik, bireyi, siyasal güçlerin başlıca uğraş konusu yapar.

Öyle ise varoluşçuluk, buna göre, varoluşun önceliğini ya da ilkliğini benimseyen bir kuramdır.

Ama bu öncelik ya da bu ilklik neye oranla anlatılmaktadır? Öze *(essence)* oranla.

Öz ve varoluş – Gerçekten varlıkbilim *(ontologie)*, yaşantımıza giren varlıklarda iki metafizik ilke görür: Öz ve varoluş.

Öz, bir varlığın (etre) ne olduğunu gösterir: Bu bir kağıttır, ben bir insanım, insan özüne sahibim.

Ne var ki, hemen anlaşılacağı gibi, böyle demekle ben, bu kağıdın ne olduğunu kesin olarak belirtmiş olmuyorum. Kendimin ve kağıdın, sadece, bir türün tüm varlıkları ile ortaklaşa taşıdığı nitelikleri söylemiş oluyorum: Bu niteliklerle tamamlandıkları zaman, evrensel öz, bireysel olur.

Kısaca öz dendiği zaman, işte bu evrensel öz, tanımların[1] belirlemiş olduğu öz anlatılmış olur. Sözgelimi, insan özünde, insanın ana nitelikleri, başka bir deyişle, eksikliğinde bir insanın var olmayacağını, insandan ayrı bir şeyin ortaya çıkacağını gösteren nitelikler bulunur; sözgelimi, bedeni yoksa, katışıksız bir ruh ya da bir melek; düşünen bir ruha sahip değilse, bir hayvan gibi.

Öz, kendisinin gerçekleşmesi için varlıkların var olmalarını gerektirmez. Dünyanın hiçbir yerinde on bin kenarlı bir şekil yoktur; bununla birlikte, geometriciler bu şekli pekâlâ bilmekte ve özelliklerini belirlemektedirler. Kimyacılar, hiçbir örneğini görmedikleri maddeler düşünmekte ve bunların yapısını, özelliklerini ve ileride sağlayacakları yararları pekâlâ bilmektedirler. Beceremedikleri tek şey, bu maddenin kurucu öğelerini bileşime sokacak yöntemi bulmaktır.

Demek ki öz, bir şey olmadan da, katışıksız hiçlik değildir: On bin kenarlı şekil dairekareden; ilerde gerçekleşebilir bir madde, *önsel* olarak bileşimi olanak taşımayan özleri yan yana getiren bir formülden daha fazla gerçeklik taşır. Özün varlığı, olabilir (mümkün) olmasıdır.

Bu olabilirlilik, varoluşla gerçeğe ulaşır: Öyleyse varoluş, özü gerçeğe çıkaran şeydir. Varlıkların bu metafizik ilkesini, konuşma-

(1) Tanım (Quid sit...? sorusuna yanıttır; buradan **quidditas** ya da **quiddité** sözcüğü, (öz-**essence**)'ın eşanlamı doğar.

larımızda da gösteririz: "Ben bir insanım" dediğim zaman; "ben" ve "–ım" soneki bu yeryüzündeki varoluşumu; "insan" da özümü gösterir. Yalnız Tanrı'da öz ile varoluş birbirinden ayrılmaz. Bu yüzden, Yahova, İncil'de (Çıkış, IV-14), kendini "varolan" diye tanımlamıştır: "Ben varolanım." Varolmak Tanrı'nın özündedir; Tanrı, özü gereği ya da zorunlu olarak "varolan"dır. Varolmayabilen Tanrı varsayımı çelişkilidir.

Bu ayrımın nedenleri – Düşünürleri, ilkelerde bu ikiliği tanımaya zorlayan neden her şeyden önce, bilimsel ve epistemolojik ya da ahlakbilimsel düşüncelerdir.

Bilimin konusu, bireyleri değil, türü tanımaktır. Şu ya da bu fareyi değil, fareyi; Pierre ya da Paul'ü değil, insanı. Ayrıca bilim, hep geneli gözler ve özel bir türden çok, birçok türleri kapsayan cinse ilgi duyar. Farelerden çok kemiricilere; kemiricilerden çok, omurgalılara; omurgalılardan çok, canlıya. Ne var ki, yaşadığımız dünyada, sadece, türlerinin öteki bireylerinden kendilerini ayıran nitelikteki menekşe ve düğün çiçekleri vardır: Botanikçilerin betimledileri menekşe ve düğün çiçeklerini, tanımlarının yalınlığı içinde aramaya kalkışmak boşunadır. Ancak, bilimin gerçeğe dayanan bir bilgi olabilmesi için, gözleyebileceğimiz bireysel niteliklerin ötesinde, türün genel bir örneğini, temel özünü benimsemekten de kaçınamayız: Böylece, kendisinden, varlığa aday sonsuz sayıda bireyin doğabileceği tek bir özü kabul etmek zorunluluğu karşısında kalırız.

Ahlak da, buna benzer bir sorun ortaya çıkarır; ama onunki daha ivedidir, çünkü, dünyanın bilinmesine pek ilgi duymasak da olabilir; ama, bir davranışta bulunmaktan hiç bir zaman kendimizi alıkoyamayız.

Ahlaka en uygun bir biçimde yaşamak, insanca yaşamaktır: Düşünürlerin tümü de bu tanımı benimser. Ama, örnek tutarak yaşayacağımız, insan kimdir? Bu ne André, ne Jean, ne Neron ne de Caligula olabilir. Ortalama bir insan da (Beş para etmez bir model) Olamaz. Öyle görünüyor ki, ahlak, kendileriyle ilişkiler kurduğumuz insanların dışında, insanların gerçek örneğini, insan özünü benimsemedikçe olanak kazanamaz.

Sorun – Şimdi artık, varoluşçuluğun klasik felsefe karşısındaki durumunu belirleyen sorunu ortaya çıkarabiliriz: Söz konusu insan olduğu zaman, iki ilkeden hangisine öncelik tanımalıyız: Öze mi, yoksa varoluşa mı?

XIX. yüzyıla kadar klasik felsefe, özün önce geldiğinden kuşku duymazdı. Klasik felsefe ile varoluşçuluk arasındaki karşıtlığı belirgin kılmak için, bu felsefeye, bir süredir kullanılmaz olan bir terimle, özcü felsefe (philosophie essehtialiste)(2) adını vereceğiz.

Varoluşçular ise tersine, ön plana varoluşu alıyorlar.

Ne var ki, bir görüşten ötekine hiç duyulmadan yavaş yavaş geçilir ve birçok düşünür taşıdıkları görüş açılarına göre, ya özcüler ya da varoluşçular arasına girerler. Bunun için, bu girşi bitirirken, iki karşıt kuramın en iyi bireşimini yapmış gibi görünen filozoflara değineceğiz: Onlara göre insanda varoluş, özden önce gelir. Ancak, varoluşçulara da katılarak, insan değerinin özüne bağlı olduğunu; yeni varoluşuna değil, yani sırf varlık olgusuna değil de, ne olduğuna bağlı olduğunu tutarlar.

(2) Kitabımızın ilk basımından bu yana, bu terim, bazı eleştirilere yol açtıktan sonra, artık yerleşmiş bulunuyor. Zaten biz onu kendimiz çıkarmamıştık. Lalende'ın sözlüğü okunduğu zaman, bu hemen anlaşılır; aynı terim. **E. GİLSON**'un **Thomisme**'inde de ve **P. DUHEM**'in **Le systéme du monde**'unda vardır.,

BİRİNCİ KİTAP

ÖZCÜ FELSEFE

İlk bakışta, ancak varoluş gerçek bir varlık *(etre)* oluşturabilir, gibi gelir; olabilir *(possible),* mutlak hiçlikten birazcık fazla bir şeydir ancak. Geometricilerin hiçbir örneğini göstermeden tasarladıkları on bin kenarlı şekil, tahtaya çizilebilen ve bir mukavvadan örneği kesilebilen üçgenin, dikdörtgenin ya da beşgenin yanında hemen hemen bir hiçtir.

Ne var ki, felsefe düşüncesi, kaygısızca söylenivermiş olan bu görüşleri hemen benimseyivermez; gerçekten de, varoluş, bir şeyin varoluşudur; yoksa varoluş da olamazdı. Ne olduğumuz, var olmak olgusudan da önemlidir: Biz, herhangi bir varoluştan, örneğin bir taşın varoluşundan doğmadık; yapımıza uygun bir varoluştan doğduk. Öyle ise, önceliği öze vermek gerekir.

Özcü düşünürler bu görüşler üzerinde artık durmuyorlar. Ancak, özlerin ne oldukları sorusu ortaya çıkınca, üç büyük akımda toplayabileceğimiz birçok kuramın ileri sürüldüğünü görüyoruz:

a) Önce dinsel özcülük: Buna göre, özler Tanrı'da ya da bu dünya üstünde bir evrende var olurlar;

b) Sonra kavramcı (conceptualiste) özcülük: Buna göre, özler ancak insan zihninde bulunur;

c) Son olarak olaybilimsel (phénomenologique) özcülük: Bu Husserl'in özcülüğüdür; çağdaş Fransız varoluşçuluğuna etkisi büyüktür.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİNBİLİMSEL ÖZCÜLÜK

Dinbilimsel olarak nitelediğimiz özcülüğe göre, özler, Tanrı'nın kendisi değilse bile, Tanrısal bir şeylerdir.

Bu görüşün kaynağında, sezgileri bizi hâlâ aydınlatan Eflatun'u buluyoruz; ancak, bu görüş, Ermiş Augustinus'un vermiş olduğu biçimden sonra, bizce yetkinleşmiş ve özümlenebilir olmuştur.

I. – Eflatuncu Özcülük

Eflatun, yalnız varoluşçu görüşle değil, genel anlamdaki özcülükle de taban tabana zıt durumdadır.

Öz ve varoluş – Genellikle herkes için, varoluş öze gerçek varlığını (etre) kazandırır. Eflatun'a göre ise, varoluş gerçeğe çıkardığı özü zenginleştirecek yerde, yoksullaştırır: Bir anlamda, olabilir adını verdiğimiz durumdan, gerçek durumuna geçmek, değerini kaybetmektir.

Bu sözde, aykırılıktan çok başka bir şeyin bulunduğunu anlamak için, olabilirler (possibles) evreninin bir kesimini kuran düş dünyasından, gerçekler evrenine geçtiğimizde, içimizden geçenleri hatırlamamız yeter: Düşlerinin boşa çıkmasından üzülmeyen yoktur. Bunun gibi, kafamızda kurduğumuz tasarılar, gerçek olayları ile bizi bekleyen gelecekten daima, karşılaştırılamayacak kadar zengin olmuştur. Bunun için, ilerde bir gün gerçekleştirebileceklerimizle hiçbir zaman gerçeklik kazandıramayacaklarımızın ikisinden de aynı zamanda yararlandığımız bir dönemde, gecikmekten ve ağırdan almaktan tat duyarız. Örneğin, bin franklık bir kağıt parayla sayısız alışveriş tasarlayabiliriz; çare ki, tasarımlarımızdan ancak bir tanesini gerçeğe çıkarabiliriz. Birçok tasarımdan bir teki için karar vermek, ötekilerin tümünden vazgeçmek demektir; işte bu nedenle, bazen, insan bir türlü karar veremez olur.

Bir anda ancak bir tek şey olabilmek; kendini, tüm olanakları yıkan bazı seçimler yapmak zorunda görmek; işte varoluşun dramının ve varoluşçuların umutsuzluklarının kökeni budur. Varoluşun, bir anlamda, gerileme, bir düşüş olarak karşılanmasının nedeni artık anlaşılmıştır, sanırım. Bu nokta, özcü felsefenin belli başlı örneği olan ve bu yüzden de varoluşçu felsefenin en zıt örneğini vermiş bulunan Eflatun felsefesinin özüne girilince daha iyi anlaşılacaktır.

Duyular dünyası ve düşün dünyası – Eflatun, iki evren vardır, diyor: Duyular dünyası ve düşün dünyası ya da fikirler dünyası.

Duyular dünyası halkın tanıdığı tek evrendir. Duyularla algılanan gerçeklerden dokunup örülmüştür. Bu evrende, aynı örnekten gelen sayısız bireylerle (menekşeler, atlar, insanlar), ortak nitelikler taşıyan bireyler (eşitlik, güzellik, tüze vb.) görülür.

Fikirler evreni ise, sadece akıl yolu ile kavranabildiği için, halkça bilinmez. Duylar evrenindeki varlıkların örneği olan gerçek tip-

ler, ancak akıl evreninde görülebilir: Menekşe, at, insan; ya da, daha çok, Tanrı'nın kendisi (Eflatun'un aklından geçirdiği de bundan başka bir şey değildir), en azından onun iyilik, güzellik ve tüze gibi genel biçimleri görülebilir. Eflatun bunların yalın imgeler olduklarını benimsemez; aksine, onlarda şeylerin örneklerini, görür; bu yüzden de onlara fikir (idée) adını verir.

Konumuzun bizden gerektirdiği dille konuşursak, diyebiliriz ki, duyular evreni varoluşlar evreni; düşün evreni de özler evrenidir.

Varoluşlar evreninin ya da duyular evreninin çok dar bir varlığı vardır. Şöyle ki: Önce, bu evreni oluşturan nesnelere kesin bir biçimde varlık *(etre)* yüklenemez. Çünkü, daha dün onlar var değildiler ve yarın da var olmaktan çıkacaklardır: Var olacaklardır, ama, bu, bir hiçliğe doğru yola çıkmaktan başka bir şey değildir. Üstelik, bu geçici varlıkları da kendilerine bağlı değildir: Varlıklar, kendi başlarına varlığı olan bir fikrin (idenin) yansımasından, karışmasından *(participation)* başka bir şey değildir. Onu var eden, bu yansıma, bu katılmadır. En son olark diyebiliriz ki, bunlar, bağlı bulundukları, kendisinden doğup çıktıkları tipi de kusurlu bir biçimde gerçekleştirirler: İdeal insan olabilmiş tek insan yoktur; iyi olabilir, fakat iyilik olamaz; ne kadar güzel olursa olsun, güzelliğin özü olamaz.

Düşün evreninin özleri ise, tersine, varlık kavramını ya da örnek aldıkları tipi hiçbir sınır tanımadan gerçekleştirir: Değişmez, ölümsüz ve zorunludurlar; hiçbir kusur, hiçbir esiklik göstermezler. Sadece onlar için, yoklukla karışmaksızın vardılar, denilebilir. Gerçek dediğimiz dünyanın varlıkları, varolanlar *(existants)* onların yanında var sayılmazlar.

Bu evrenin düşsel niteliğini iyice belirtebilmek için, Eflatun bir mağara benzetmesi yapar: Kapısı önünden geçen insanların ya da nesnelerin gölgelerini yansıtan duvarın karşısında, doğdukları günden beri zincire vurulmuş hükümlülerin içinde yaşadıkları derin bir mağara düşünün. Bu bahtsız tutsaklar, yalnız bu gölgeleri bildikleri için, onları tek gerçek sayarlar; kendilerine, güneşi, giderek gölgelerini gördükleri nesneleri göstermek için dışarı çıkarıldıkları za-

man, gözleri kamaşır ve bir şey göremezler. Ancak uzun bir eğitimden, bu gölgeleri saptamak yeteneğini kazandıktan sonra, asıl gerçeğin nerede olduğunu ve bu mağara yalanını anlarlar.

Duyular evreni ile düşün evreni arasındaki ilişkiler işte bunlardır.

İlkin, her şey, ancak düşün evreninin özlerinin katılması *(participation)* ile var olabilir: Varolanların *(existants)* her varlığı (etre), katıldıkları özden gelir (Gölgelerin varlığı ışıktan ve kenarlarını çizen eşyadan doğduğu gibi). Bunun sonucu olarak, varolan eşyada, katılmış oldukları özden çok daha az öz vardır. Gerçekten, bir madde ile birleşmek ve çoğalmakla, öz, kendisini bireyselleştiren ve belirleyen -şu adamın Eflatun değil de Sokrates olduğunu gösteren; şu iyiliğin babacanca değil de içli olduğunu belirleyen- güzelin, ozanca, yüce, hoş ya da heybetli diye ayrıldığını açığa vuran bir maddeye girmiş olur. Ama, belirlemek, sınır koymak demektir. Düşün evreninin güzelliği bütün bu güzellikleri kapsamına alır: Baharın tazeliğini güz akşamlarının sessizliğini, hareketin inceliğini ve ölümsüz durağanlıkları içinde dönüp kalmış dağların heybetini, esmer ve sarışınların yürek yakıcılığını... her şeyi kapsar. Oysa, bu güzellikleri taşıyan varlıklar, bu biçimlerden birine indirgenmek zorunluluğu ile karşı karşıyadılar; bu nedenle, özler evreninden duyular evrenine geçiş gerçek bir düşme ve gerilemedir.

Öte yandan, her gerçek bilgi, hem kılgın (pratik) alanda, hem de kuramsal alanda, hep bu özlerle yapılan karşılaştırmalardan doğar: Bir eylemin iyi, bir yüzün güzel, iki nesnenin eşit olduğunu söylediğimiz zaman, kasabın et parçasını tartarken terazinin öteki kefesine bir ağırlık birimi koyması gibi, biz de, bilinçsiz olarak, eşitlik, güzellik, iyilik örneğine *(norme)* dayanırız. Bir varlık hakkında verilen her yargı, o varlığın ya özünü ya da özelliklerinden birinin özünü bilmeyi gerektirir.

Bilim ve ahlak – Bu durumda biz, Eflatun'a göre, nesneleri tanıyabilmek olanağını veren ışığı ve davranışlarımız için gerekli bilgeliği, ancak özler dünyasında bulabiliriz.

Bilimin amacı varolan şeyin bilgisini kazanmak değildir: Bi-

limin amacı, daha çok şu ya da bu varlıklarda gerçekleşmiş olmasını aklından geçirmeden, özü belirlemektir. Matematik gibi...

Zaten Eflatun dünyayı tanımaktan çok, insan toplumunu örgütlemeyi ve bireyin düşünen bir varlık olmak amacına yardım etmeyi diler. Oysa bunun için varolanı gözlemlemek yetmez: İnsanın doğasına ya da özüne giderek, varlığın tümüne sahip olan iyiliğin, bunun sonucu olarak da insan varlığının bütünlüğünün özünü bilmek gerekir.

Yurttaşlarını yönetmeye aday olan seçkin gençler için Eflatun'un mağara benzetmesine uygun olarak, hazırladığı eğitim programının amacı, gençleri, özleri görüp düşünmeye itmek kaygısı ile varlıkların tutkusundan yavaş yavaş uzaklaştırmaktır. Gençler, özler ya da fikirler (ideler) ve özellikle yücelik dizisinde en başta gelen iyilik fikri üstüne bir kez açık bir görüş kazanırlarsa, insanların davranışlarının uyması gereken doğru kurallara sahip olurlar.

II.– Augustinusçu Özcülük

Eflatun felsefesi bizim görüşlerimizden çok uzaklaşmış gibi görünüyor bize. Yaratıcısının efsaneye büründüğü düşünceyi bize yaklaştırmak için, ermiş Augustinus'un onu açık bir deyişle anlatması ve bazı küçük değişiklikler yapması yeterli olacaktır: Düşün evreni, özler dünyası, bizim Kelam (le Verbe) adını verdiğimiz Tanrısal ruh ile karışmaktadır.

Ermiş Augustinus – Ermiş Yohanna'nın da dediği gibi, ermiş Augustinus'un getirdiği yeniliğe göre, özler Tanrı'da bulunurlar: "Yaratılmış olan her şey anda yaşandı." Başka bir deyişle düşün olarak var idi; tıpkı bir mobilyanın planının marangozun kafasında bulunduğu gibi.

Bu yüzden varolan her şey, Tanrı'nın fikirlerinin (ideler) katılmaları ile var olurlar; Tanrı da, bütün gerçekliğin kaynağıdır. Öyle ise, bizim üzerinde durup düşündüğümüz yaratıklarda gördüklerimiz, Kelam'ın (le Verbe) kendisinden başka şey değildir: Onların

güzellikleri, onun güzelliğinin bir izi; azametleri azametinin bir belirtisi; değişiklikleri, sonsuzluğunun bir görünümüdür. Dünya, bizi Tanrı'dan ayıran bir duvar değil, bizim küçüklüğümüzle onun sonsuz yüceliği arasına kurulmuş bir köprüdür.

Kelam, akla dayanan her türlü bilginin de kaynağıdır; çünkü Tanrı, yeryüzüne gelen her insanı aydınlığa çıkaran gerçek ışıktır. Doğruluk, güzellik ve iyilik konusunda bir yargı ileri sürdüğümüz zaman, Eflatun'un dediği gibi, ruhumuzun bedenimizle birleşmeden önce, fikirler evreninde gördüğü ilkelere dayanamayız; gizemsel bir biçimde ruhlarımıza işlemiş olan Tanrı'nın temel fikirlerine dayanırız.

Ahlak da bu biçimde kurulmuştur. İyiliğin, güzelliğin ve doğruluğun ilkelerini bize, ruhlarımızı aydınlatan bu ışık sağlar: Niyet ve davranışlarımızın iyiliği ve kötülüğü üstüne yargıda bulunurken dayandığımız erdemlerin ülküsünü Kelam'da *(le Verbe)* buluruz. Vicdan, gerçek Tanrı sesidir.

Ama, dinlemesini bilmek koşuluyla. Tanrı'nın kılavuzluğuna daha uyanık bulunmaları için insanlara yardımcı olmak amacı ile İsa, kiliseyi kurdu. Kilise papazları da, dindarların içlerinde zaten var olan Tanrısal ışıkla aydınlanmış ruhları yönetmek, davranışlarına yön vermek ve onları belirlemek için gerekli doğruyu kendi kendilerine buldurabilecek bir biçimde yol göstermek görevini üzerlerine aldılar. Bu yüzden, vaiz, ortaya öğretiler döken bir bilgin değildir. Kendisi de Tanrı'nın bir dinleyicisidir; Tanrı adına olsa bile. İn hac shola omnes condicipuli sumus (rahipler ve dindarlar sıra arkadaşıdırlar) sözü, Hippon piskoposunun ağzından düşürmediği bir sözdü. Rahip ancak biraz öndedir; ötekilere öğüt verebilir. Ermiş Augustinus, o pek canlı ve insancıl vaazlarında bu rolü yüz kez savunmuştur.

Ortaçağ – Batı Hıristiyanlığı aşağı yukarı on yüzyıl boyunca Augustinus'un fikirlerini tuttu. Ortaçağ, bedeni gözlerimizin ve maddesel nesneleri algılamamızı sağlayan duyuların ötesinde, nesneler arasındaki ilişkileri bulmamıza olanak veren aklın üstünde, insanda Tanrısal bir başka yeteneğin bulunduğunu görmekten haz

duyardı: Yaratılmamış varlıkların alanına, özlere ve bir anlamda bizi Tanrı'nın kendisine eriştiren bir yeti idi bu: "Ruh" (intelligence), "düşünce gözü", "ruh zirvesi" (pointe de l'esprit), "bilgelik" gibi. Nitekim, insanın, "iki evrenin ufkunda" olduğu tekrarlanırdı: Aşağı kesimi ile varoluşların dünyasına bağlıdır; yukarı kesimi ile özler dünyasına yükselir.

Aquino'lu Ermiş Tommaso, Aristotelesçi metafiziğini, Hıristiyan dünyasının felsefi ve dinbilimsel kuramının çerçevesi olarak benimsettirmekte çok güçlük çekti; bununla birlikte, Augustinus'un kurduğu geleneği, birçok düşünür ve özellikle, daha sonraları Oratoire rahiplerini destekleyecek olan Ermiş Françesco'nun kurduğu bir din ocağını yürüttü. Aquino'lu Ermiş Tommaso'nun çağdaşlarından birini örnek olarak verelim, yeter. Ermiş Bonaventure: "Eğer zeka, hiçbir kusuru olmayan varlık konusunda, hiçbir bilgi taşımıyorsa, şu ya da bunun bozuk ve eksik olduğunu nasıl bilebilir?" der.

Örneğin, tahtaya çizilmiş olan çemberin üzerine çakışır bir biçimde koyduğum bir çembere bilinçsiz bir karşılaştırma yapmadan, onun yanlışsız olduğunu söyleyemem. Bunun gibi, bir alışverişin adil olup olmadığını ya da bir elbisenin kötü biçilip biçilmediğini söylediğim zaman, güzellik ve adalet ilkelerine dayanmışımdır. Bu ilkeler nelerdir? Tanrı'nın ta kendisinde. Ne bu ilkeleri, ne de Tanrı'yı görmediğim kuşku götürmez. Ancak, aydınlanmış nesnelerin dışında ışığı görmediğim halde, aydınlatan ışıkla maddesel nesneleri gördüğüm gibi, her şeyi bu ilkeler (normes) yardımı ile görürüm.

Augustinus'un kuramı, Eflatun'un kuramından çok daha özcüdür. Her şeyden önce, Augustinusçulukta özler nesneleri göstermezler ve gerçek olarak göz önüne alınan bir evren kurmazlar: Sadece, Tanrı'nın fikirleridirler (ideleridirler). Öte yandan Tanrı, etken ve kişisel bir yaşamı olan, üstelik İsa'nın kişiliğinde somutlaşan ve geçici olan (ölümlü) bir varlıktır. En son olarak, bu dünyadaki varlıklar gerçek varlıklardır ve sadece gölge değillerdir. Eflatun ile karşılaştırılınca, ermiş Augustinus varoluşçudur ve yoğun bir iç

yaşamı olan herkeste olduğu gibi, çağdaş varoluşçu durumlarını andıran durumlar, gerçek varoluş biçimleri onda da vardır.

Ama gene de Augustinus'un felsefesini özcü felsefeden ayıramayız; çünkü, bu felsefede de özler temel rol oynar: Varolan her şey özler dünyasına katılır ve akla dayalı gerçek bilgi, bizi nesnelere değil, özlere götüren bilgidir. Bu son nokta, özellikle insan için önemlidir: İnsanın, kendini tanıması ve davranışının nasıl olması gerektiğini bilmesi için, yaratıcının fikrine baş vurması gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM

KAVRAMCI ÖZCÜLÜK

Felsefenin teknik sözlüğünden yabancı bir terim daha kullanacağız, özür dileriz; ama kullanmasak olmayacak. Şimdi onu açıklayalım: Kavramcı (Conpectualiste) sözcüğü kavrama sözcüğünden gelir; sözcük, kökeni açısından ele alınınca Latince *conceptum* (Fr. concept, kavram), (gebe kalma) sonucudur. Bu son terim gerçek anlamda bir biyolojik olayı gösterir; ama bu olay, düşünce olayı ile, Ortaçağ filozoflarının üzerinde fazla durdukları benzerlikler gösterir.

Burada söz konusu olan zihinsel gebelik, tanımak yeteneğini taşıyan bir özne ile (örneğin, benlik) tanınabilir nesneler (örneğin, saat, çakı v.b.) arasındaki bağlantıdan doğar. Bu bağlantıdan da, zihnimizde bulunan o ne olduğu pek bilinmeyen şey Fikir (ide) çıkar.

Biz burada düşünürlere uyarak ona, daha çok, kavram diyeceğiz, yani, saatin ya da çakının kavramı.

Kavramcılıktan ne demek istendiği görülüyor artık: Kavramcılık bir kuramdır; bu kurama göre, biz, nesnelerin, sadece imgelerini değil, özlerini de gösteren kavramlar ya da genel fikirler taşırız. Sadece Pierre ve Paul'ü tanımayız; aynı zamanda inan fikrini de taşırız. İnsan, hayvan, bitki, adalet, düzen gibi genel terimler özel varlıkları değil, bireyselleşmemiş özleri gösterirler.

Yalnız, Eflatun'un dediği gibi, bu özler ayrı bir dünya kurmazlar; sadece düşünen varlıkların zihinlerinde bulunurlar: Bunla, yalnız ve sadece kavramdırlar. Hiç kuşku yoktur ki, Tanrı yadsınmadığı sürece, bu özlerin Tanrısal ruhta varolduklarını kabul etmek gerekir; ancak, biz onları Tanrı'da değil, kendimizde tanıyabiliriz.

I. – Aristotelesçi Kavramcılık

Aristoteles, öğretmeni Eflatun'un düşün evreni varsayımının karşısına çıktı; giderek onu gülünç bir kılığa soktu; o kadar ki, okullarda doğan bir gelenekle onun karikatürize ettiği biçim aslının yerine geçmeyi başardı.

Ama, öte yandan, bizim Yahudi-Hıristiyan içe doğuşuna borçlu olduğumuz, o "Tanrı'nın evreni yarattığı" fikrini taşımadığından, Aristoteles, daha sonra ermiş Augustinus'un yaptığı gibi, düşün evreni yerine, Tanrısal ruhu fikirlerin otağı yapamazdı. Bununla birlikte, Eflatun'un tözler kuramını tutmaktan da geri kalmıyordu; ona göre, tözler birbirlerinden hiç kuşkusuz ayrılmış değildirler; ancak, akıl onları, gerçekleşmiş oldukları bireylerde ayırıp seçer. Nitekim, "Ben Callias bireyinde doğrudan doğruya insan türünü algılamaktayım."der.

Hiç kuşku yok ki, onun için, sadece bireyler, varolanlar gerçektir; özler, zihnin tasarımlarından başka şey olamaz: O kavramcıdır; ama, bu kavramcılık, bilimi kurmaya ve giderek, görünüşe göre, ahlakı da kurmaya yeter.

Aristoteles'in ünlü formülüne göre, ancak genel ve zorunlu olan nesnenin bilimi yapılır. Bilmek, varolanı, varlıkları tanımak değil, varolanın genel örneklerini, bütün olabilirliklerin *(possibles)* genel ve zorunlu yasalarını bilmektir.

Nitekim bilim, özlerin düzeyinde sınırlanır. Hiç kuşku yok ki, artık sorun, Eflatun felsefesinde olduğu gibi, özlerin sınırlı dünyası üzerinde düşünme değildir. Çünkü, onlar, varolanların dışında bir varlık gösteremezler: Deneyimize giren gerçek varlıkların gözlemlerinden başka bir bilgi kaynağı yoktur; bilginin görevi, bu gözlemlerden onların temel niteliklerini ortaya çıkarmaktır. "O zaman, varoluş aşılmış ya da unutulmuş, belki de sadece ihmal edilmiş gibi görünür." (G. Marcel, Journal Métaphysique)

İnsanın bu yolla sağlamış olduğu bilim üzerinde de ahlak kurulur: Ahlakçı, insanın olduğu şeye uygun gelen davranışı belirler. Ahlak'a uygun bir biçimde yaşamak, insan özüne ya da doğasına göre yaşamaktır. Ahlak da bilim gibi özcüdür.

II. – Tommasocu Kavramcılık

Ermiş Tommaso, Aristoteles felsefesini tümüyle benimser; ancak, Yahudi-Hıristiyan içe doğuşuna uymayan yerleri düzeltir.

Başlıca savlar – Yaratılış Kitabı'nın da gösterdiği gibi, dünyayı Tanrı yaratmıştır; bu nedenle, o, ermiş Augustinus'un dediği gibi, varlığa geçebilecek bütün olabilirlikleri olduğu kadar, tüm var olan varlıkların da fikrini taşır. Ama, Tanrısal fikirler, insan zekasının sahip olduğu, duyularla yaptığımız deneyin alanına giren tekil varlıklardan genel özü çıkarmak yeteneğinin yeteri derecede açıklamış olduğu insan bilgisinde hiçbir rol oynamazlar.

Deneyimiz alanına giren somut varlıklar, madde ve biçimden oluşurlar. Biçim, düşünce evreninden inmiş, maddeyi geliştiren; yani, onun üzerinde bir varlık tipini, bir özü gerçekleştiren Eflatun'un ideleridir. İnsan zekasının kendine özgü konusu, kendini bireyselleştiren maddesel özelliklerini soyutlayarak algıladığı, işte bu tiptir, bu özdür. İnsan zekası, bu özü genel olarak ele alır ve öteki

bireylerin de buna katıldığını varsayar: Demek ki, evrenselde kalır ve somut ya da tek nesnelerin dolaysız bilgisini vermez.

Hiç kuşku yok ki, biz bireyleri de tanırız; çünkü onlarla ilgili yargıda bulunmaktayız: Şu yazı kalemi yuvarlak, kaygan, kırmızıdır; Pierre iri, sevimli, tembeldir. Ne var ki bu bilgi dolaylıdır. Bu yargıların öznesi, zekamıza değil de, duyularımıza dolaysız verilmiş olan, gizemli bir gerçeği gösterir; yüklemleri (prédicats), kendilerini uyguladığımız bireylere uygun gelen, ama onlar olmayan genel terimlerdir. Zeka, bireyleri, bireysellikleri içinde kavramaz. Ussal bilgi, bir kimsenin eşkâlini yazan devlet memurunun tuttuğu yolu izler: Eğer bu iş iyi yapılırsa, defter üzerine kaydedilen gözlemlerin bütünü, sadece bir bireye uyar; ama, alınan notların herbiri daha birçok bireyde görülebilir. Milyonlarca mavi göz, çukur çene ve binlerce sağ yanağında beni olan insan gösterilebilir; ancak, kimlik kartındaki fotoğrafta bulunan yedi, sekiz niteliği birlikte gösteren bir tek birey vardır dünyada. İnsan zekası, tekili, ancak, genellik yolundan giderek tanır, bilir: Varlıkları, bağlandıkları özlere göre değerlendirir, düşünür.

Özgürlük mü, varoluşçuluk mu? – Şimdiye kadar söylenenlere bakarak, ermiş Tommaso'nun felsefesinin ne ölçüde özcü olduğunu anlamak kolaydır.(3)

Bu niteliği hak eden onun varlıkbilimi (ontologie) değildir. Asıl gerçeğin fikirde ya da özde olduğunu, varolanların sadece ilintili (participé) bir varlıkları bulunduğunu kabul eden Eflatun'un görüşünü paylaşmaz. Ermiş Tommaso'nun düşüncesinde, özellik varoluşa verilir: Biz, özü gösteren fikirleri, var olan bireylere dayanarak kurarız. Kuşkusuz, bu fikirler, Tanrı'da daha önceden vardırlar: Buradan da öze belli bir öncelik tanınır. Ama, bu özlerin tüm var-

(3) Varoluşçu akım, bazı Tommaso'cuları ermiş Tommaso'nun varoluşçuluğunun bilincine ermeye götürdü. **Bk. J.MARİTAİN, Court Traîté de l'existence et de l'existentant** (Hartmann, 1947); **E. GİLSON, L'etre et l'essence** (Vrin, 1948). Ama bize öyle geliyor ki, Tommasocuların edimi, ya da varlık edimi (acte d'etre), varoluşçuluk'u ile özdeşleştirilemez. Bk. J. de **FİNANCE, Connaissance de l'etre,** Desclé de Brouwer, 1966.

lığı, gene de yüce varolana dayanır; öyle ki, bu yolla, varoluş önceliğini yeniden kazanır.(4)

Buna karşılık, ermiş Tomaso'nun bilgi kuramı *(épistemologie),* açık bir özcü özellik taşır. Kuşkusuz, "Somme" yazarına göre, bilimin ereği, var olanın bilgisidir; bizim deneyimizin dünyasındaki gerçekleşmelerden bağımsız olarak özlerin bilgisi değildir. Ama, zekanın ilk üzerinde durduğu, evrensel ve zorunlu olduğu için, bilimin de ilk konusunu oluşturan, yine evrensel ve zorunludur. Olumsuz gerçekten, ancak, içerdiği zorunluluk dolayısıyla bilimsel bilgi sağlanabilir. (Somme theol. I. Bölüm, 86, 3. mad.)

Son olarak törebiliminin özcü niteliği yine buradan gelir: Ahlaka uygun olarak yaşamak, insanın özünü gerçekleştirmekten ibarettir. Hiç kuşku yok ki, biz bu özü, varolan insanlara dayanarak yaptığımız bir soyutlama ile tasarlayabiliriz; ancak o, yaratacının ruhunda daha yetkin ve daha buyurucu olarak bulunur; işte, Yunan filozoflarının hemen hemen hiç bilmedikleri ahlaksal yükümlülük (obligation) bu sonuncusu üzerinde kurulur. Tanrı, bizi yaratarak, yaratılışımıza uygun davranmamızı, Tanrısal usun da bir ilintisi (participation) olan usa göre yaşamamızı ve bunun sonucu olarak da, tasarladığımız ülküsel insanlık örneğini gerçekleştirmeye çaba göstermemizi bize buyurur. İşte bu görüş açısından bakılınca, Tommasoculuk özcü bir felsefedir.

III. – Bilimci Kavramcılık

Rönesans'a kadar, dinbilim, bilimlerin kraliçesi idi; bilginin tüm öteki dallarını içine alan felsefe de onun uşağı. Bu yüzden felsefe, dinbilimsel düşüncenin baskısı altındaydı; bilginler de, yeni çağ

(4) Eğer, Duns Scot ve Descartes örneğine uyularak, bu özler, Tanrısal özgür bir karara bağlanmış olsaydı, bu Tanrı görüşü sonunda, çağdaş varoluşçuluğun temel savlarından birine bile varabilirdi. Bu varsayımda, (insanca yaşamak, aklını izlemektir) ilkesi, olumlu bir Tanrı istemi üzerine kurulmuş olurdu. Ama, Tanrı bunun karşıtını da isteyebilirdi. Çünkü bu Sartre'ın dediği gibi akla dayanmayan istemdir **(volonté sans raison),** çünkü, tüm akılların temeli odur.

bilimsel araştırmalarının özelliğini oluşturan olumlu (positive) düşünüşten yoksun bulunuyorlardı; bu yüzden, özlerin çözümlemesine takılıp kalınıyor ve varlıkların deneysel araştırılması ile hiç uğraşılmıyordu.

Bilim – Başta fizik olmak üzere, bağımsız bilimler, felsefe ağacının gövdesinden ayrıldıktan sonra, yeni bir düşünüş biçimi, kavramcı birimlere *(entité)* ve soyut fikirlere karşı bir güvensizlik yaydılar. Özellikle Descartes ve Bacon, Aristoteles-Tommaso felsefesinin baskısından kurtulmak istediler; Ortaçağ filozoflarının özle ilgili biçimlerini bıraktılar ve gerçeği açıklamak için kullana geldikleri bütün metafizik ilkelerinden kuşkuya düştüler.

Bununla birlikte, yeni bilim de, bireysel ve somut varlığa, özlere gösterdiği ilgiden daha fazlasını gösteremedi: Bacon, yalın yapılar *(simples natures)* Descartes ise, "açık ve seçik kavramlar" aradı. Nesnelerin özü, gene, bilginin araştırma konusu olarak kaldı. İki yüzyıl sonra Auguste Comte pozitivizmi kurduğu zaman, bilime, genel yasaların bulunmasını erek olarak verdi: Birey, tek olan, hiç umursanmadı.

Bilimin konusu varolandır. Ama bu küçük "-dır" sözcüğü, (mantıkçılar yargının koşacı diyorlar buna) birbirinden ayrı iki anlamda kullanılmaktadır. "Pierre ölmüştür" ve "Bikini adası okyanustadır" dediğim zaman, bir varlığı ya da bir varlığın özel bir kipini (modalite) kabul etmiş olurum: Pierre artık sadece bir ceset olarak vardır; Atlas Okyanusu'nda da Bikini adında bir atol vardır.

"Çember, bir noktadan eşit uzaklıktaki noktaların çizdiği eğridir", "Serbest düşme halinde düşen bir maddenin hızı, düşme zamanı ile orantılıdır" dediğim zaman, iş değişir. Bu durumlarda ben bir varlığı olumlamam; bir özü tanımlar ya da bir ilişkiyi olumlamış (affirmer) olurum. Düşüncemin dışında tanımıma uygun bir eğrinin varolduğunu ileri sürmüş olmam; sadece, bu eğrinin olabilir olduğunu ve tanımı yaparken, tanımladığım şeye, matematikçiye yeterli gelen anlıksal bir varoluş yüklerim. Gene bunun gibi, bir fizikçi v=g.t yasasını söylerken, bu anda, bu formüle göre düşen bir maddenin varlığını ileri sürmüş olmaz; sadece, eğer bir madde, söyle-

nilen koşullarda düşerse, bu düşmenin adı geçen yasaya göre oluşacağını anlatmak ister.

Oysa, ermiş Tommaso ve Eflatun zamanında olduğu gibi, zamanımızda da dikkatimizi çeken bir durum var: Bireysel ve somut varlıkları, yalnız varolanları tanımayı kendine erek edinen yöntemler, kendilerini bir bilim olarak kabul ettirmek için çok güçlük çekmektedirler. Sınavlarda "Tarih bir bilim midir" diye sorulmasının nedeni, bu adın ona verilmesinin tartışmalara yol açmasıdır; küre yüzeyinin bir betimi ve bir olaylar kataloğu olarak tasarlandığı zaman, coğrafyaya da bilim adını vermek tartışmalara yol açabilir. Tersine, varlıkları soyutlayarak sadece özlerle uğraşan fiziğin ve matematiğin bilimsel kimliğinden hiç kimes kuşku etmez ve bunu aklına bile getirmez. Buna göre, bilim her zaman özcü kalacaktır, hiçbir zaman varoluşçu olmayacaktır.

Yakın zamanların bilimsel ve felsefi düşünüş biçimi, İlkçağ ile Ortaçağ bilgin ve düşünürlerinin gözünde aynı derecede değer taşımayan iki nitelikle de varoluşçu düşünür biçimine karış çıkar: Akla uygunluk *(rationalité)* ve nesnellik *(objectivité)* kaygısı.

Descartes P. Mersenne'e şöyle yazıyordu: "Başka türlü olamayacaklarını kanıtlamaksızın, nesnelerin var olabildiklerini söyleyemeseydim, fizik hakkıda hiçbir şey bilmediğime inanırdım." Gerçek bilimin konusu, Aristoteles zamanında olduğu gibi, gerçek değil, zorunlu *(nécessaire)* olan şeydir. Bilim adamı, dünyada gözlenilen olayları akla uygun bir biçimde, matematikçiler gibi, bir dünyayı kuran temel verilerin tanımında usavurabildiği zaman doyuma erişir. Gene aynı anlamda, ama daha fazla ataklıkla Hegel, gerçek olan her şeyin akla uygun olduğunu bir ilke olarak ortaya koyar ve ruhun *(esprit)* gerçekleşmesine doğru ilerleyen bir düşüncenin ilerleyişlerini tarihte bulduğunu ileri sürer.

Nesnellik kaygısı ve kişisel çıkarların ve öznel izlenimlerin etkisinden çıkmak savı XIX. yy.'da daha da genelleşti. Ve salt soğuk ve katışıksız (saf) akıl yolunu izleyerek, nesneleri olduğu gibi ve herkese göründüğü biçimi ile ele geçiren, çıkar gözetmeyen bilginin değeri olduğu söylendi.

Ahlak – Varoluşçu akım, kuru ve aşırı ahlakçılığa (intellectualisme) karşı bir tepki oldu; ama, daha çok, ahlakın laikleşmesi sonucunda insanlığn sürüklendiği çıkmazın bilincinden doğmuştur. Bu çıkmaz da, bir yaşam kuralını saptamak olanağının bulunmasıdır.

Descarters'ın bağlılıkla saklı tuttuğu yaratıcı ve ödünlendirici bir Tanrı'nın varlığı fikri, XVIII. yüzyıl filozoflarınca bırakıldı: Az çok kutsallaştırılmış bir doğa, Tanrı'nın yerini aldı: Soylu ocaktan gelen insanlara ödevlerini artık o göstermeye başladı. XIX. yüzyılın sonunda halk eğitiminde, Tanrıya dayanan ahlakı bırakmak yasal olarak kararlaştırıldı ve bu arada dinsel özcülükten zihinlerde ne kalmışsa silindi: Laik ahlakın başlatıcılarına göre akıl, Tanrı istemini bol bol doldurabilirdi. J. P. Sartre, bu tutumu aşağıdaki gibi anlatır ve karşısına çıkar:

"1880'e doğru, Fransız profesörleri laik bir ahlak kurmayı denedikleri zaman, aşağı yukarı şöyle düşünüyorlardı: Tanrı, pahalıya mal olan yararsız bir varsayımdır; onu kaldıracağız; ama, bir ahlakın, bir toplumun, bir uygar dünyanın varolması, bazı değerlerin saygıyla karşılanması ve önsel olarak kabul edilmesi zorunludur; soylu olmak, yalan söylememek, karısını dövmemek, çocuk doğurmak, vb. nin önsel olarak zorunlu sayılması gerekir; öyleyse, Tanrı varolmadığı halde, bu değerlerin, okunaklı bir göğe yazılı olduklarını ve kendi kendilerine varolduklarını göstermek için ufak bir çalışma yapmak gereği vardır. Başka bir deyişle – bana öyle geliyor ki, Fransa'da köktencilik (radicalisme) adı verilen her türlü eğilimi göstermektedir bu – eğer, Tanrı yoksa hiçbir şey değişmeyecektir; aynı soyluluk kurallarını, gelişme ve insanlık ilkelerini yeniden ele alacağız ve Tanrı'yı, sessizce ve kendi kendine ölen modası geçmiş bir kuram yapacağız." (J. P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme)

Böylece, laik ve Tanrıtanımaz ahlak, özcü bir felsefe üzerine kurulmuş oldu. Bu ahlak, yeni bir insan örneği yarattı; şimdi herkes ona yönelecek ve onu örnek alacaktı.

Çağdaş varoluşçuluğun en belirgin özelliği, her şeyden çok, örnek bir insan özünün karşısına çıkmasıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OLAYBİLİMCİ ÖZCÜLÜK

Özcü felsefenin ilk örneğini oluşturan Eflatun'un düşün evreninden, Tanrıtanımaz ahlak denemelerine kadar giden uzun gelişmenin sonuna geldik: Varoluşçuluğu anlamak ve kökenlerini açıklamak için gerekil temel fikri artık edindik, denebilir.

Burada, özcülüğün yeni bir biçimine bir bölüm ayırmamızın nedeni, bugünkü varoluşçuların ve özellikle G.Marcel ve J. P. Sartre'ın olaybilimci (phenomenologue) olmalarıdır.

Olaybilimin kökenleri – Husserl'in olaybilimci oluşunun nedeni, maddesel dünyanın – ya da, ruhsal yaşamın iç dünyaya karşıtlığı yüzünden dış dünyanın – varlığı konusunda açılmış olan tartışmalardır.

Bu konuda Aristoteles'i izleyen Ortaçağ düşünürlerine göre, tek bir özün iki metafizik ilkesi vardır: Ruh ve madde. Örneğin, insan

özünün, bedeni maddesidir; ruhu da biçimidir: Burudan da, madde-biçimciliği *(hylémorphisme)* anlayışı ortaya çıkar. Yunancada "hyle" madde; "morphe" da biçim anlamına gelmektedir.

Ancak, bu iki yapıcı ilkenin çalışması birbirinden ayrılmaz: Bedenin aldığı izlenimler, ruhta yansır ve en manevi fikirler, maddesel sayılan imge ile birlikte oldukları zaman güç kazanırlar. Bu durumda, dış dünyanın doğrudan doğruya bilinmesi olanağı kolayca anlaşılmaktadır.

Descartes, Ortaçağ'ın madde ve ruhun tözbirliği kuramını kabul etmez. Ona göre, insan, bir ruhtur; tümüyle bir makine olan bedenle hiçbir ilişkisi bulunamaz. Aralarındaki birlik hayvan ruhları (esprits animaux) ile kurulmaktadır. Bu yüzden ruh, kendi sınırları içine kapanmış bulunmaktadır; ancak, kendi izlenimlerini bilebilir, ne var ki, bu özlenimler bir kez benimsendi mi, onları açıklayacak bir dış gerçeğin varlığını kabul etmek için küçük bir akıl yürütme yeter.

Kuram gereği, öznel izlenimler dışında, insan için hiçbir şey veri olmadığından, bu yolla varılan sonucun doğruluğunu konrol etmek olanağı da kalmaz. Ve bunun mantıksal bir sonucu olarak, felsefe düşüncesi, dış evrenin varlığını ve giderek bizim ruh ya da zeka dediğimiz, düşüncenin değişmez bir ilkesinin bulunduğunu yadsımaya kadar gider. Her şey, tasarım ve imgelerden ibaretmiş gibi görülür. Davide Hume'un ortaya attığı alaycılık *(Phénoménisme)* budur.

Kant, duyularımızın bize kazandırdığı görüş (conception) ile – duyulara göre tasarımlarımız nesnelerin karşılıklarıdır – her gerçeği tasarılara indirgeyen olaycılık arasında bir uyum kurabileceğini ileri sürdü. "Bizim için, sadece olaylar vardır." dedi: Onun (noumen) dediği, nesnelerin kendiliklerine ulaşmak, hiçbir zaman bize verilmemiştir; ancak, olayları açıklamak için, bu şeyler gereklidir: Kendinde, (en soi) numenler vardır. Bu dış dünyayı biz bilemeyiz, ama, bu dünya vardır.

Kant'ın göstermiş olduğu tepki, felsefe düşüncesinin evrimini geciktirmekten başka şeye yaramadı. Kant'ın düşüncesini geliştirenler, onun oldukça mantıksız bir biçimde benimsemiş olduğu

numenleri bir yana attılar. Hegel ile mutlak bir idealizme kadar varıldı: Fikrinden başka gerçek yoktur, denildi.

Olaybilimci akım, Descartes'ın çıkış noktasından sorunu ele almak amacı ile ortaya çıktı.

Olaybilimden (pnémonénologie) genellikle anlaşılan, olayların oluşumları sırasında yapılan, betimsel incelemedir. Vladimir Yankeleviç'in alay, kötü vicdan, yalan, can sıkıntısı üzerine (Alternative'de) yapmış olduğu çözümlemeler, bu anlamda olaybilimsel incelemelerdir. Bu incelemeler, bilinen ruhbilimsel gözlemlerden ancak iki noktada ayrılır: a) Gerçek bir biçimde yaşanmış olana karşı daha sıkı bir ilgi duymakla, b) Dille taşınıp aktarılan önyargılara karşı duyulan güvensizlikle.

Burada söz konusu olan olaybilim, sözcüğünü basit anlamı ile olaybilimsel betimlemeler kullanan, ancak, bu betimlemeleri olayın görünüşünün ötesine ulaşmak için bir araç sayan felsefi bir yöntemdir.

Olaybilimci akımın asıl öncüsü, Alman düşünürü Edmond Husserl'dir (1859-1938).

Olaybilimci indirgeme – İki yüzyıldan beri felsefe düşüncesi şu soruna takıldı kaldı: Sadece olaylar mı vardır? Yoksa, kendinde (ensoi) varlıklar da bulunmakta mıdır? Biri ruhsal, öteki maddesel varlıklar dünyası olmak üzere, iki dünya var mıdır? Bu sorunun bir türlü zihinden çıkarılmaması ve uzun süre çözülememesi, saf gözlemlerin – düşüncenin gelişmesine yalnız yol açan – yapılmasına engel olmuştur.

İşte bu yüzden Husserl, madde ve ruh gibi tözle ilgili gerçekliklerin varlığına bağlı sorulara yanıt vermemeyi kararlaştırmıştır. Doğru ya da yalnış diyerek söylemekten çekinmiş ve kuşkucu Yunan filozoflarının salık verdikleri epokhe'yi(5) uygulamıştır. Bu onun kuşkuculuğa eğilimli olduğunu göstermez: Tersine, istediği doğruya varmaktır. Ancak, bu tartışılan sorunları "parantez arasına" alır. Hiçbir zaman kuşku ile karşılanmayacak dolaysız sezgi verileriyle yetinerek, sadece olayla uğraşır. Bu felsefi davranış, kuşku-

(5) Yunanca "kuşku" anlamında sözcük. Nesnelerin varlığı ile ilgili her türlü yargıyı, ya da değerlendirmeyi askıya almak, kesmek (çevirenin notu).

lanmaya değer bir neden olduğu zaman, her görüşü sistemli bir biçimde geri çeviren Derscartes'in felsefesini hatırlatır. Ama, Husserl, pek az kuşkucu olan Discours de la Méthode (Yöntem Üzerine Söylev) yazarından daha da az kuşkucudur. Çünkü, Descartes, kendisine apaçık görünmeyen bütün fikirleri yanlış saydığı halde Husserl onları "parantez arasına" almakla yetinir.

Bu düşünsel yaşam içinde algılanan dünya, belli bir anlamda, benim için her zaman burada vardır; önceleri olduğu gibi, her durumda kendine özgü olan içeriği ile algılanmıştır. Şimdiye kadar olduğu gibi, bana görünmeyi sürdürür; ama, düşünür olarak, bana özgü durumda olan düşünsel tutum içinde, doğal deneyin varoluşsal (existentiel) inancını taşımıyorum artık; her ne kadar, her zaman orada bulunsa ve dikkatin bakışı ile kavranılmış olsa bile, bu inancı artık geçerli bulmuyorum *(E. Husserl, Méditaitinos Cartésiennes,* Colin, 1931).

Nesnel dünyanın bu olaybilimsel epokhe'si (kuşku altına alınması), bu "değer dışı" bırakılması, bu "parantez içine" alınması, bizi tam bir hiçlikle karşı karşıya getirmez. Bir anlamı olan her şeyi bir yana ayırıp attıktan sonra, öyle bir şey karşımıza çıkar ki, her şey onunla bir anlam kazanır: Katışıksız bilinç, "ben".

Özel indirgeme – Husserl'in olaybilimi, bilincin doğrudan doğruya verilerinin gerçek bir betimidir. Ruhbilim, sadece, kendini nesneye kaptırdığı halde, olaybilim düşünen özne üzerinde durur: Onun ruhbilimi, kendi üzerine katlanmış düşüncenin ruhbilimidir, (Yaşanmışın yansız alanını) betimler, Husserl "Ben, bana özgü olan saf bilincin yaşamı ile, kendimi, saf bir benlik olarak kavramaya çalışırım" der. Belirlemek istediği, bilinç etkenliğinin gerçek yapılarıdır; örneğin, algı, dolaysız hatırlama, anı, algı öncesi bekleme, simgesel gösterme, andırışsal örnekleme... (a.g.y., s. 43)

Bu yapılara, Husserl öz adını verir. Ama, Husserl'i Eflatun'dan ayıran temel ayrım görülüyor. Husserl'in özleri, kendiliklerinde (en soi), ayrı bir evrende, olabilir nesnelerin ülküsel örnekleri olarak var değildirler. Nesnelerin bilinç ile ilişkilerinden doğa olgusal verilerdir. Bununla birlikte, evrenseldirler ve böyelce kavranırlar. Bu

da, andırışlı (analogue) izlenimlerin zihinde karşılaştırılması ile değil, doğrudan doğruya somut bir durum içinde, Husserl'in özsel (eidetique) indirgeme ya da özsel sezgi adını verdiği bir işlemle olur; bu özsel indirgemede, veri olan, biçime ya da öze indirgenir. Bu yolla elde edilen olay bilimsel özler, bir bakıma ruhun ya da bilincin yapılarından başka bir şey değildir.

Oysa, bilincin temel yapılarından biri, onun yönelişli olmasıdır, nesnelere doğru, *(tendere in)* yönelmesidir: "Bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir" diye tekrarlar Husserl. Nitekim, Descartes'ın "düşünüyorum"unu benimsemez: "Her zaman bir şey düşünülür" der; dolaysız veri olan, *ego cogito* (düşünüyorum) değildir; *ego cogito cogitatum* (düşündüğümü düşünüyorum) dur; düşünülen nesne düşünce olgusu kadar dolaysız bir veridir.

Kuşkusuz, bilinç nesneye çeşitli biçimlerde yönelir. Şimdiki zaman olarak, geçmiş olarak ya da gelecek olarak; gerçek ya da olabilir olarak; varolarak ya da uzaktaki bir şey olarak; sevilen ya da korkulan olarak; hoşlanılan ya da tiksinilen olarak... Ama hep bir nesneye, yani kendisi olmayan, kendisi dışında bulunan bir şeye dönüktür.

Nitekim, genel kanıya ve klasik ruhbilime aykırı olarak, bilinç, olaybilimciye içeriksiz, boş görünür. Bu fikri, Heidegger ve J. P. Sartre yeniden ele alacaklardır. Ama, Husserl'ci parantezi kaldırdıkları ve nesnelerin varlığı üzerine yargıda bulunmaktan çekinmedikleri için bilincin hiçbir şey olmadığını da ekleyeceklerdir.

Değerlerin olaybilimsel özcülüğü – Bilincin deneysel etkenliğinin evrensel yapılarını inceleyen Husserl gibi olaybilimcilerin yanında, Almanya'da başka olaybilimciler de vardır; bunlar, aynı yöntemle, bilincin ahlaksal etkenliğinin temel kurallarını bulduklarını; başka bir deyişle, "değerözleri" belirlediklerini ileri sürerler. Bunu da, bilincin heyecansal yönelişini gözlemekle yaparlar.

İki isim belirteceğiz: Max Scheler (1874-1928) ve Nicolai Hartman (1882-1950).

Sheler, kendilerinden kazandığımız bilinçten bağımsız olarak değerlerin bir heyecansal (emotionnel) sezgisi bulunduğunu ve bu değerlerin zorunlu olarak Tanrı'da bulunduğunu ileri sürer; Buna

karşılık, Nicolai Hartman, değerleri ortaya atabilmek için, Tanrı'nın zorunlu olmadığını söyler. Değerler kendiliklerinden vardır; Eflatun'un düşünsel evrenine benzer bir evren kurarlar. Biz, doğru, iyi ve güzel hakkında yargıda bulunurken, başvurduğumuz ilkeleri oradan alırız.

Uzun zamandan beri, varlığın (etre) varoluşunkinden ayrı bir alanı olduğu; yani, gerçek nesnelerin ve gerçek bilincin alanından ayrı bir alanı olduğu biliniyor. Eflatun buna fikirler dünyası, Aristoteles biçim (eidos) dünyası diyorlardı. Yakınçağ filizofları ise özün (essentia) dünyası diyorlardı. Yakınçağda bir zaman haklarından yoksun kaldıktan sonra ve öznelcilik tarafından uzun süre bilinmezlikten gelindikten sonra, günümüzde, varlığın bu alanı, olaybilim özler alanı dediği şeyde, oldukça saf bir içimde, yeniden değer kazanmaya başladı" (Nicolai Nartman, *Ethik,* Berlin, 1926)

Değerlerin bu özcülüğü, bizi başladığımız noktaya getirir: Eflatun'un gerçek özcülüğüne, çağdaş varoluşçuluğu ve onun ruhlarda bıraktığı boşluk izlenimini, karşıtlama ile kavramak için, onun görüş açısından bakmak gerekir.

İKİNCİ KİTAP

VAROLUŞÇU FELSEFE

Varoluşçular, savlarını, bir dizge (sistem) içinde birleşmiş bir bütün olarak ortaya koyacak yerde, dolaylı bir biçimde anlatılmasını yeğ tutarlar: Roman ya da dram biçiminde düşgücü yapıtları; içten günlükler ve kişisel yaşamın bir yankısını veren benzeri yapıtlar...

Genellikle varoluşçuluğun öncüsü olarak bilinen Danimarka'lı Sören Kierkegaard bu biçimde çalışmıştır; ona göre, varoluşsal (exitsentiel) gerçeklik başkasına iletilemez. Bize kalırsa, bu, onun, daha sonra yöntem değerine yükselttiği doğal güçsüzlüğünden başka şey değildir. Kavramları açıklamak, sezilen fikirleri aralarında bağlayıp birleştirmek için hiçbir kaygı duymaz: "Varoluşsal kavramlara gelince, bunların tanımlanmasından kaçınmak istemek, işin inceliğini anlamış olmaktır."(6)

(6) **L.CHESTOV**'un aktarması, **Kierkegaard et La philosiphle existentlelle,** s. 36-37.

Kiergaard, ölümünden sonra, profesörlerin felsefesini ele alıp bölümlere, kısımlara ve paragraflara ayrılmış bir fikir dizgesi olarak ortaya çıkaracaklarını aklına getirince öfkeden ve şaşkınlıktan hop kalkardı.(7) Onu satırların arasından okumak ve dile getirmediklerini sezip anlamaya çalışmak gerekir; söylediğine göre, onun kağıdı filigranlıdır.(8) Bu tür yapıtların yorumunun ancak sezgilere dayanabileceği anlaşılıyor.

Günümüzde, varoluşçu öğretinin daha dolaysız bir biçimde anlatıldığı da doğrudur. Düşgücüne dayalı bazı yapıtlarda, günlük yaşantının olayları, sahneye konan kişiler aracılığı ile, açık bir biçimde anlatılmaktadır: Simone de Beauvoir'in *Le Sang des Autres* (Başkalarının Kanı) adlı yapıtı.

Ne var ki, bu yapıtlar, güçlük bakımından, Ortaçağ gerileme devrinin toplu iğne başı üzerine tartışmalarla dolu yapıtlarından daha da ilerdedir. Nitekim, bu yüzden çabuk bıkılıp bir yana atılıvermişlerdir. Bizim kanımıza göre, *Varlık ile Hiçlik'i* satır satır okumak sabrını gösterenleri saymak için iki elin on parmağı yeter de artar bile; hele her yerini anladıklarını açıkça ileri süreceklerin sayısı daha da azdır.

Bunun için, varoluşçuluk ya da varoluşçuluklar konusunda bir fikir vermek için düşgücü yapıtlarının oluşturduğu kuramsal ya da dolaysız açıklamaları ve dolaylı açıklamaları çok görmemek gerekir.

Gerçekten, ne kadar varoluşçu düşünür varsa, o kadar varoluşçuluk vardır. Bununla birlikte, bütün varoluşçularda ortaklaşa bulunan bazı savları bir yana ayırıp çıkarmaya çalışacağız. Daha sonra, Tanrı'nın varlığı gibi temel bir sorunun çözülmesinde birbirinden ayrılan iki özel varoluşçuluğu anlatacağız.

---

(7) **L.CHESTOV** a.g.y. s.37. Heidegger'in yaptığı da bu olmuştur: Danimarka'lının dinsel düşüncesini lailkleştirerek, onu bir dizge biçmine sokmuştur: "Heidegger'den önce, Kierkegaard, deneme, ruhbilim, estetik alanlarında; ya dinbilimci, ya edebiyatçı olarak biliniyordu (...) Heidergger'den sonra, felsefe alanında yerini aldı." E.LEVİNAS.

(8) Journal (Seçmeler), 1, s. 90, Gallimard, 1941.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK VAROLUŞÇULUK

I. – Genel Fikir

Sözcüğün kendisinin de gösterdiği gibi, varoluşçuluk, her şeyden önce, varoluş (existence) üzerine vurgu yapmak eğilimiyle nitelenir. Varoluşçuluk, özlere, olabilirlere (possibles), soyut kavramlara ilgi duymaz: Matematik düşüncenin tam karşıtıdır; ilgisi var olana ya da daha doğrusu, var olanın varoluşuna dönüktür.

Somutun felsefesi – Varoluşçuluk, her şeyden önce, asıl gerçeğe dönmektir. Gabriel Marcel, "Ben kendi hesabıma, gerçeğin diş izi adını verdiğim o şeyi açığa vurmayan her yapıtın, gerçek bir felsefi nitelik taşıdığını yadsımaya, eğilimliyim" der.

Ne var ki, genellikle, kafa eğitimimizin bir sonucu olarak, bizler bireylerde, onların ortaklaşa taşıdıkları, tiplerini gerçekleştirmekte

kullandıkları şeyleri algılarız; kendilerine özgü olan gözümüzden kaçar. Daha önceden edinmiş olduğumuz ulamlarla (categories) onlara yaklaşırız ve bildiklerimiz, gördüklerimizi fark etmemize engel olur. Bunun gibi, iç yaşantımızı, doğuşunun özgünlüğü içinde gözleyecek yerde, daha açık bir kavrayışa ulaşabilmek için, onu, klasik ruhbilim çerçevesi içine sokmaya zorlarız; böylece, açıklık ararken, doğruyu elmizden kaçırırız.

Bir varoluşçu zıt bir tutumu benimser. Kendisinde bulunmayan bir mantığı iç yaşantımıza sokmak amacı ile zeka işe karışmadan önce, onun alçalıp yükselmesini olduğu gibi vermeye çalışır. Kierkegaard der ki: "Varoluşçuluğun istediği, düşüncelerin, ilk coşkunluğun göbek bağı ipiyle ortaya çıkıp görünmesidir." "Soyut zeka, somutu soyut bir biçimde anlamaya çalıştığı halde, öznel düşünür (ya da varoluşçu), tersine, soyutu somut olarak kavramak ister." Bu nedenle, varoluşçu düşünce, öğretilerden çok, roman ve piyeslerde daha iyi anlatılır, nitekim, Simone de Deauvoir şöyle der: "Felsefe özün betimini yapsa bile, varoluşun ilk fışkırışını, tam, tek ve geçici gerçekliği içinde ancak roman canlandırabilir." (*L'existentialisme et la sagasse des nations,* s.119).

Varoluş felsefesi – Ancak şu noktayı da belirtelim ki, klasik çerçevelerin ve kavramların dışında kalan, yaşanmış durumların bu betimlemeleri varoluşçuluğa özgü değildir. Olaybilimcilerde de görülür bu durumlar. Varoluşçuluk somuta dönüştür; ama, hepsi bu kadar da değildir. Gerçekten, tekil varlıkları teklikleri içinde tanımaya çalışmak boşuna bir çabadır; çünkü, her zaman, ne oldukları, önünde, bireysel olsalar bile öz olmaktan gene de geri kalmayacak olan kendi özleri önünde, duraklayacaktır; yoksa, var olmaları olgusuna, varoluşlarına ulaşılamazdı.

Öte yandan, genel olarak varoluş üzerine düşünmek de, ilke olarak söz konusu olamaz. Çünkü bu yeniden soyut kavramlar içine düşmek ve varoluşun kendini bir öz haline getirmek olur ki, bu da bir çelişkiyi içerir.

Ayrıca bir varoluşçu, düşüncesini, onun var olduğu üzerinde toplayabilmek için, ne olduğunu bir yana iterek, varoların salt

varoluşu ile de uğraşmaz: onun konusu, "varoluş ile varolanın çözülmez birliğidir, varolan ile tek bir beden olan bir bir varoluştur. (*G. Marcel, Journal Métaphysique,* s. 313-321)

II. – Varoluşun Bulunuşu

Nesnelerin varoluşu – Sartre, Bulantı (La Nausee) adlı yapıtında, o zamana kadar nesnelerin nasıl olduklarını gözlemekle ya da daha basitçe, kullanışları ile yetinen kahramanı Roquentin'in varoluşu nasıl bulup çıkardığını anlatır:

"Biraz önce belediye bahçesine gelip oturmuştum; kanepenin tam altında kestane ağacının kökü toprağa gömülüyordu. Bunun artık bir kök(9) olduğunu anımsamıyordum. Sözcükler uçup dağılmıştı; onlarla birlikte, nesnelerin anlamı, kullanış biçimleri, yüzlerine kazınan çizgiler, her şey yitip gitmişti. Başım önde, gövdem öne doğru eğik, bu siyah ve budaklı kütlenin karşısında, bu çiğ (brute)(10) ve bana korku salan(11) kütle karşısında bir başıma oturuyordum. Sonra birden içim aydınlanıverdi.

Soluğumu kesti bu benim. Şu günlere gelinceye dek, hiçbir zaman, (var olmak - exister) nedir diye düşünmemiştim. Diğerleri gibiydim ben de; şu deniz kenarında bahar elbiseleriyle gezenler gibi: Deniz yeşildir, şu beyaz benek, şu yukardaki bir martı kuşudur diyordum; ama, bunun varolduğunu, martının (varolan *-existante* bir martı)(12) olduğunu duymuyordum; varoluş, günlük durumlarda gizleniyordu; şurada, deniz kenarında, çevremizde ve Biz'de idi o; giderek biz oyuz; onu ağızımıza almadan iki sözcük yan yana getiremeyiz; ama, gel gör ki gene de ona el süremeyiz. Onu düşündüğüm sandığım zaman, hiçbir şey düşünmediğime inanabilirsiniz;

(9) Onun doğasını, ya da özünü artık anımsamıyordum.
(10) Yani düşünce tarafından işlenip biçimlendirilmemiş.
(11) Çünkü artık onun ne olduğunu bilmiyordum.
(12) Benimkine benzer bir biçimde, varoluşa bağlanmış olarak.... vardır. Bir varoluşçu avcı ancak şaşı olabilir; kötü düşünceli olabilir.

kafam boşalmıştı, daha doğrusu kafamda tek sözcük kalmıştı: Varlık (etre). Ya da bilmem nasıl söylemeli... Katılma, ait olma (appartenance) sözcüğü geliyordu aklıma; kendi kendime, deniz yeşil eşyalar sınıfına girer; ya da yeşil, denizin niteliklerinden biridir diyordum. Nesnelere baktığımda varoluşlarını düşünmekten bucak bucak uzakta idim; bana bir dekor gibi görünüyorlardı; ellerime alıyor, araç[13] olarak kullanıyor, dirençlerini kestirebiliyordum; fakat, bütün bunlar yüzeyde kalıyordu. Bana varoluşun ne olduğu sorulmuş olsaydı, açıkça, bu bir hiçtir, nesnelerin doğalarında[14] hiçbir şey değiştirmeksizin kendilerine dışardan eklenen boş bir biçimdir, diye yanıtlardım. Ama işte bir anda orada ortaya çıkıverdi, gün gibi açık seçik oldu: Varoluş tüm örtülerini atmıştı. Soyut ulamlı yumuşak edasını yitirmişti; bu, nesnelerin hamuru idi, şu kök varoluşla yoğrulmuştu." (J. P. Sartre, Bulantı, s. 165-166)

Kendi varoluşum – Nesnelere varoluş yüklüyoruz; ama, gerçekte biz olmaz isek onlar da var olmaz. Çünkü çığ varlık, ancak hakkında edindiğimiz bilgi ile gerçek varoluşa erişir; aslında, kendi varoluşumuzun bilinci, evrenin varoluşu bilinci içinde içeriktir. "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." (Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*)

Kişisel bir tasarımdan vazgeçerek nesnelerin kendilerini kavramayı ve bu kavrayışımızın nesnel olmasını istediğimiz zaman ve nesnelerin varoluşu üzerinde dikkatimizi toplamak için, kendi var-

---

(13) Bir kök sökülmesi güç bir şeydir; ama bize bir miktar kalori sağlayabilir. Avc için, av hayvanı, fizik çalışma için güzel bir fırsattır, iyi bir nişan taşı ve son olarak da nefis bir yemektir. Bizim soydaşlarımız da ya bizim hasmımız, ya da yardımcılarımızdır: Onların da varolmak, yaşamlarını yaratmak zorunda olduklarını pek seyrek düşünürüz.

(14) Varoluş, kendisinin dışında olabilire hiçbir şey katmaz: Olanak içindeki bir üçgen, varoluş dışında, varolan üçgenin taşıdığı bütün özellikte, olanaklı olan ülküselden her zaman bir şeyler alır: Varolan üçgen her zaman eksik bir üçgendir.

oluşumuzdan her zaman sıyrılır çıkarız; ama bizim ortadan çekilmemiz, biz olmadan bizim için var olamayan bu evreni gerçeğin dışına çıkarır.

"Nesneleri, varoluşuma bağlayan göbek bağını keserek, onların nesnelliği üzerinde ne kadar durursam – evrenin bana oranla bağımsızlığını, yazgıma ve ereklerime karşı gösterdiği köklü kayıtsızlığını ne kadar çok duyarsam – tek gerçek olan bu evren, o kadar çok düşsel olarak duyulan bir sahneye, ilgimin önüne açılmış ama benimle ilişkisi olmadığından, eninde sonunda silinip gidecek olan öğretici bir filme dönüşecektir." *(Gabriel Marcel, Du Refus à I'lnvocation)*

Var olmanın bilincini taşıyan insana seyrek rastlanır. İnsanların büyük bir kesimi, dikkatini, mutluluğun koşullarını oluşturan bu dünya nesneleri üzerinde toplar. Düşünürlere gelince, onları da bilgi ve soyut düşünce varoluş yolundan saptırır; o zaman ortada, ancak, olabilirlerin bilgisi kalır ve karşılaştığımız her şeyi bu olabilirlerden birine bağlamaya çalışırız. Nitekim, başımızdan geçen en küçük bir olayda bile, hep genel bir tipin özel bir örneğini bulmaya yatkınlık gösteririz; bu öykünün dile gelmez, anlaşılmaz, eşsiz bir yanı olduğunu unutuyoruz.

Ne var ki, varoluşlarının bilincine erenler, havsalanın almayacağı bir serüvenin yol açtığı ani bir ürperiş geçirirler. Aristoteles, bilimin şaşma ile başladığını söylemişti; varoluşçulukta da "var-olmak" şaşma ile başlar, denilebilir; "Varoluş, şaşmadan ayrı olarak düşünülemez." (G. Marcel, a.g.y.)

Varoluşçuluğun öncüsü Pascal, "Orada değil de, burada bulunmama şaşıp kalıyorum. Eskiden değil de şimdi burada bulunmam için hiçbir neden göremiyorum" diyordu. Maine de Birand da, "Her düşünen varlığı bu kadar şaşkına çevirdiği halde, insan, varoluşunun büyük sırrını nasıl düşünmez olur?"der.

Kendine varoluşunu kazandıran rastlantılar dizisinde bir tekinin gerçekleşmemesiyle ortaya çıkacak durumun insanda uyandırdığı o sarsıcı duygu ile, George Baraille (1897 - 1962) şöyle yazar:

"Bir kadınla bir erkeğin birleşmesine ve giderek birleşme anına

bağlı olan şu dünyaya gelişimi göz önüne aldığım zaman, tek bir rastlantının şu benim dediğim "ben"i oluşturduğunu anlıyorum. Gerçekten, bir tek varlığın çılgınca bir olasılığı ile, benim için her şeyin yok olacağını görüyorum. Sonuncusu olduğum bu rastlantılar zincirinde doğacak olan en küçük bir değişiklikle, şimdi kendini bulmak için yanıp tutuşan, bu ben yerine bir başkası geçecek ve o zaman, şimdiye kadar sanki hep ölü imişim gibi, benim için her şey bir hiçlikten başka bir şey olmayacak." *(Lexpérience intérieure)*

Bir yandan, beni dünyaya getiren rastlantısal olaylar zincirinin "bitimsiz acı verici olasızlığını" (improbabilité) vermiş olduğu duygu; öte yandan, ben olmadığım zaman, benim için hiçbir şey var olmayacağından dolayı, varolmak, benim için varolmak olduğundan, "yeri doldurulmaz bir varlık olduğumun" (a.g.y.) bilinci: İşte insan varoluşu üzerinde düşünürken içinde, böyle birbirini çelen çift katlı bir izlenim taşır.

III. – "Varolmak" Nedir?

Ama "varoluş"tan ne anlamalı?

Zor bir soru bu; çünkü varoluş bir yüklem değil, bütün yüklemlerin temeli, gerçekliğidir: Varolmadan önce, ne büyük, ne sarışın, ne de sigara tiryakisiyim... ve giderek, varolan *(existant)* bile değilim; ancak varolduktan sonra, büyük, sarışın ya da tiryaki olurum. Varoluş, varolanda kavranır, kendisinde değil.

Oluş – Klasik görüşe göre, sadece olabilir değil, gerçek olan her şey vardır; özden varoluşa geçebilmiş her şey için –insanlar kadar taşlar için de– vardır ya da bulunmaktadır; denilebilir.

Varoluşçuların sözlüğünde var olmak *"existant"* ile olmak ya da bulunmak "âêtre" eşanlamlı değildir. Taşlar vardırlar (bulunmaktadırlar); ama, onlara tek başına varlık kazandıran zihinsel etkenliğin dışında varolmazlar.

Varoluş bir durum değil, bir edimdir; olabilirden gerçeğe geçiş etkenliğidir. Sözcüğün kendi yapısının da gösterdiği gibi, varolmak

"exister" bir andaki durumumuzun dışında (ex), daha önce sadece olabilir olanın bulunduğu alana geçip yerleşmek (sistere) demektir.

Seçmek – Ancak, varolmak için bir durumdan ötekine geçmek yetmez. Ateşin etkisi ile kızaran demir çubuk, suyun basıncı ile dönen bir türbin bir oluş göstermez. Maddenin değişmeleri, önceden, nedenlerle bağlı olur; oluş denen o taptaze çıkışa, fizik olaylarında rastlanılmaz. Gerçek oluş ve varoluş, özgürlüğü gerektirir. Öyleyse, varoluş, insanoğlunun bir ayrıcalığıdır.

Bununla birlikte, her insanın bu ayrıcalıktan yararlandığını ve gerçek varoluşa erdiğini sanmayalım; öyle insanlar vardır ki, toplumun ya da Heidegger'in deyimi ile genel insanın *(man)* eline güdümlerini bırakırlar ve nasıl olursa olsun, bir gerçek seçmede bulunmazlar. Bunların gerçek varoluşları yoktur. Jaspers ve Hiedegger kadar Sartre için de sadece, özgür olarak kendilerini seçenler, kendilerini yaratanlar, varoluşlarına benimdir, benim yapımdır diyebilenler gerçekten varolurlar. Sartre'ın *L'Âge de raison* (Akıl Çağı) adli romanında Daniel, "Sadece kendime bağlı kalmak isterim" der; *Le Sangs des Autres*'da (Başkalarının Kanı) Hélène Bertrand, arkadaşı Jean Blomart'a, kendi kendine yettiği için hayranlık duyar: "Kendi kendinize yetmeniz, işte en güçlü yanınız bu; sanki, bir başınıza yaratılmışsınız." Daha ileri sayfalarda da, onun bir annesi olabileceğine şaşar: "Yaşamını bir kimseye borçlu olduğunu düşünmek, o kadar saçma bir şey ki! Acaba o var olmayabilir miydi?"

Varolmak için, ne olmak istiyorsak onu seçmemiz gerektiğini söyledik; ancak seçmek de yetmez. Varoluş *(existence)* sözcüğüne varlığın *(etre)* eşanlamı yapan konuşma dilindeki anlamı verilerek, bir kez doğduktan sonra, insanın hep var olup gideceğini; sözgelimi, ateşli ve enerjik olmayı seçmiş olmanın, bu varoluş örneği içinde kesin olarak sürekli kalmaya yeteceğini de sanmamalıdır. Seçtiği tipte çakılıp kalmış bir varolan (existant), varlık içinde katılaşır ve varoluş olmaktan çıkar. Varolmak için önceki seçmelerimizin bir sonucu olan yeni varlıktaki olanaklara bakıp, hangisini olmak istiyorsak, onu durmadan ayırmamız gerekir. Kesin bir duruma girmiş bir evredeymişiz gibi varlıkla kendimizi saptayamayız, durdu-

ramayız. Varoluş erişilmez, sürekli bir yükseliştir, kendimizi aşmadır; ancak özgür bir seçme ile gerçekleştirilen daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme ile insan varolabilir.

Özünü seçmek... – Biz ne isek, o bizim özümüzü oluşturur demiştik. Öyleyse, olmak istediğimiz kişiyi seçmekle, özümüzü de seçmiş oluruz. Bu öz, varoluştan sonra gelir; çünkü seçmek için önce varolmak gerekir. İlerde göreceğimiz bazı ayrılıklarla, bu fikre tüm varoluşçular katılır: İnsanda varoluş özden önce gelir; her şeyde Tanrı'dan bir parça gören Louis Lavelle kadar, Tanrıtanımaz olduğunu açıklayan Sartre da bu savı tutar ve onu bu soyut biçimi ile formülleştirir.

Ancak, formülün soyutluğu, savının somut anlamını kavramamıza engel olmamalıdır. Sadece insanda varoluş özden önce gelir, diyoruz; çünkü, bu evrede salt o özgürdür. Öteki varlıkların tümü, belli birtakım yasalara bağlıdır. İklimin ve toprağın belli koşulları içinde bir tohumun verebileceği ve olabileceği, gene bu tohumdan önceden belirlenmiştir, vardır: Ya bir ağaç ya da herhangi bir cinsten şu ya da bu biçim ve boyda bir bitki olacaktır. Ağacın olacağı şey, yani özü, ağacın varoluşa çıkışından önce gelir. Bundan başka, mevsimlerin etkisi altında yaşamı boyunca geçireceği değişimler –özsuyunun yükselişinden yaprak dökümüne kadar– belirlenmiş olup, kesin bir düzene göre işler. İnsan ise, tersine, belli koşullar içinde, birçok yollar arasında bir seçme yapabilir. Seçmesini gerçekten yaptıktan sonra, ne seçtiği, bu seçimin ona neler kazandırdığı, yani özü bilinir.

Bizim seçmemiz de pek dar bir alanda kalıyor diye varoluşçuların karşısına çıkabilir; bir tohum gibi biz de, kalıtsal zenginliklerimizi bir kuşaktan ötekine geçiren kromozomlara, içinde büyüyüp yetiştiğimiz çevreye, nasılsa bir kez seçmiş bulunduğumuz, ama artık onaylamadığımız kişisel geçmişimize bağlı olduğumuz söylenebilir. Tütün tiryakiliğinde olduğu gibi.

... *Verilerin anlamını seçerken* – Varoluşçu, insanın evren karşısındaki bağımlılığını yadsımaz. Tersine, Descartes'tan beri genelleşen o, "Bilinç dışa hiçbir penceresi, hiçbir kapısı olmaksızın

kendi üzerine kapalıdır." görüşüne karşı çıkar. Husserl'in, "Bilincin temelinde dünyada varolmak bulunur", görüşüne katılır. Varoluşçulara göre, varolmak, sadece bulunmak *(etre; sein)* değildir, bir yerde bulunmaktır *(etre-la-dasein)* Jaspers'in arkasından G. Marcel de, "Bir durumda olmak (etre en situation), dünya ve dünyadaki öteki bilinçli varlıklarla belli ilişkiler kurmak demektir" der. Bilincin varlığını göstermek için ruhbilimcilerin kullanmakta oldukları "iç dünyası" deyimi yanıltıcıdır. Çünkü, bilinç her zaman dışa yöneliktir, dışla olan ilişkilerden kurulup örülmelidir; kendinden ayrı bir şeyin bilinci olmayan bir bilinç, kendi başına bir şey değildir; yani, doğası gereği, kendi dışında bulunan gerçeğe, özellikle kendi dünya görüşlerini ona zorla kabul ettirmek isteyen öteki bilinçlere bağlıdır; bu bilinçler olmadığı zaman, kendimizden yansıyan bilgiye de gözlerimizi açamayız.

Bununla birlikte, bizler, gene de gerçek bir özgürlüğe sahip sayılırız; çünkü insan için kendisi olmayan her şey, ancak insanın istediği biçimde, kendi gönlünce vermiş olduğu anlamdan başka anlamı olmayan bir veridir. Örneğin, çirkin ya da güzel olayım; bir işçi çocuğu olayım ya da soylu yüksek bir aileden geleyim; yağmur yağsın ya da sıcak olsun... bütün bu olaylara karşı elimden bir şey gelmez; ama, bana bağlı olmayan bu tür olaylar karşısında istediğim tavrı takınabilirim; kedilerinden gurur ya da utanç duyabilirim. Bu olayları seçen ben değilim; ama, onlara bakış biçimini seçen benim; ya da varoluşçuların diliyle söylersek, onları üstlenen (assumer) benim.

Bu görüş kişisel ve özgür geçmişim için doğrudur. Örneğin, gençliğimi avarelikle geçirmiş, kötü bir üniversiteli olmuş, okuldan çok kahvelerde sürtmüş olabilirim; bu geçmişi yok etmek elimde değildir; ama, bunların karşısında takınacağım tavrı seçmekte özgürüm. Hıristiyanlıktaki, "günahları silen" günah çıkartma işleminin temeli işte bu değişmedir; çünkü "Kendisine başkaldırmış olduğum geçmiş, açıkça söylemek gerekirse, kendisiyle uyuşup bağdaştığım geçmişle özdeş değildir ve olamaz." (G. Marcel, *Durefus à I'invocation*)

Aslını ararsınız, kendimi seçerken elimde bulunan tek yol, bir başkası yerine, belirli bir tutumu benimsemektir: Bilincin içeriği olmadığı için, tüm gerçekliği bir başka şeye doğru yönelen bir hareket olduğu için, bu tutum içinde, bu hareket içinde özgülleşir, şu ya da bu olur ve bir öz üstlenir.

"İnsan, her zaman ve zorunlu olarak kendinin dışında ve nesnelerin *yanında* olarak ancak kendi yanında ve kendi olabilir. Ben, kendim hakkındaki bilince, yandan ve kendi olmayandan (non- soi) geçerek varabilirim. Ne olduğum üzerinde durup düşündüğüm zaman, kendimi kendime tanımlamaya kalkıştığım zaman, dünya ve başkası ile ilişkilerimde kendime bakmaktan; en azından, gizli olarak, şu ya da bu biçimde onlarla ilişki kurmaktan, onlara başvurmaktan başka ne yapabilirim? (...) İşte bu yüzden, dünya ve öteki insanlar karşısındaki tutumumda oluşturmuş olduğum varlıktan bir başkasını kendime yükleyemem." (A. de Waelhens, *Les Droits de l'esprit et les eisences sociales*)

Başkaları – Görüldüğü gibi, başkası, kendinin (soi) gerçek bilincine varmak için kaçınılmaz bir aracıdır. Nitekim, o da, ben ile aynı zamanda ve onun kadar dolaysız olarak bilinmektedir. Varoluşçular, başkalarının bilinç durumlarına ancak onların belirtileri *(signes)* ile varabileceğimizi ileri süren klasik görüşü bir yana iterek ve Husserlci olaybilim görünüşünü benimseyerek, başkasının ruhsal yaşantısının doğrudan doğruya kavranılmasını ve bunun sonucu olarak da bilinçler arasında belli ölçüde bir iletişimi *(communication)* kabul ederler: "Öfkeyi ya da tehdidi, bir jestin arkasına gizlenmiş bir olgu olarak algılamam, öfkeyi jest içinde görürüm; jest bana öfkeyi düşündürmez, o öfkenin ta kendisidir." (M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception)

IV. – Varoluş Dramı

Kendi varoluşu ve evrenin varoluşu karşısında, evreni ve kendini, kendi varoluşlarına dayanarak yaratmanın heyecanına kapılan

varoluşçu düşünür, artık bir şey beklemeden, düşünceye dalmaktan ve heveskârca çalışmaktan vazgeçer: Kendi düşüncesini yaşar.

Kuramsal ışığın yetersizliği... – Ancak, bir doğruyu yaşayabilmek için, insanın o doğru hakkında bir fikri olması gerekir. Oysa, içinde yaşadığımız evreni, giderek kendimizi anlamak şöyle dursun; her adımda yanıtsız kalan niçinlerle karşılarız.

Doğru dürüst anlayabildiklerimiz, sadece tümdengelim ile çıkarabildiklerimiz ya da kendi kurduklarımızdır. Gözleme dayanır bir yanı bulunmayan özlerin durumu böyledir: Yapıcı öğeleri tutarlı bir bütün oluşturduğuna göre, onlar öz olarak, yani olabilir *(possibles)* olarak vardırlar; her ne kadar, teknik güçlükler, saatte 1000 kilometre hızla giden bir otomobilin ya da onbin kenarlı bir şeklin gerçekleşmesini olanaksız kılıyorsa da; bu özleri varoluşa geçirmek olanağını taşımasak bile, onları yöneten yasalar bizim için yetkin biçimde açık ve seçiktir. Oysa, bir varolan *(existant)* tümdengelim yolu ile çıkarsanamaz: Bizi bir usa-aykırılığa *(irriationnel)*, yani nedenini bulmadığımız bir olguya takıp bağlayarak, kendini gösterir.

Varoluşçu, gerçeğin bu köklü usa-aykırılığı karşısında, bazen acı verici de olabilen sert bir duygu taşır.

Kılgın ışığın yetersizliği – Ama, insanın yaşantısına yön vermesi ve yerinde seçmeler yapması için gerekli bilgiden yoksun olması, hiçbir şeye benzemez ve çok düşündürücüdür. Bu alanda da, ortaya attığımız son niçine bir yanıt bulmak ve yaptığımız seçmenin neye dayandığını saptamak olanağı yoktur.

İlkelerine bağlı bir varoluşçunun yaşantısının ne kadar dramatik olduğunu anlamak için, özcü ahlakı hatırlamak gerekir. İster büyük Yunan filozoflarını, Hıristiyan düşünürlerinin, XVIII. yüzyıl Tanrıtanımazlarını ele alın, isterse XIX. yüzyıl bilinemezcilerini (agnostiques) ele alın, bunların tümü ülküsel (ideal) olarak karşılanan, bir insan örneğini benimser ve ona yönelmenin, zorunlu olmasa bile, güzel olacağı kanısını taşırlar.

Oysa tutarlı bir varoluşçu hiçbir kurala bağlanmaz: Herkes kendi kurallarını kendisi yaratır. Onun ne olacağı, hiçbir yerde yazılı değildir: Bunu bulup çıkarmak onun işidir. Elbette ki, güvendiği bir

kimseye danışabilir ve yaşamının yönetimini ona bırakabilir: Ama, bu danışmanın ya da bu yöneticinin seçimi de, bazı yaşam ilkelerinin seçimini gerektirir, düşünen bir inan için bu da güç bir iştir.

Demek ki insan yaşam içinde, iki yanı uçurum bir yolda, yıldızsız bir gecede ilerler gibidir. Ama, "Canım o da günün doğmasını beklesin!" diyeceksiniz. Olacak iş değil bu, çünkü gün doğmayacaktır; zaten bir seçme yapmayan kişi, kararı rastlantıya bırakır. İnsan, dünyada bulunmanın yüklediği bağlanma zorunluluğundan yakasını kurtaramaz.

Bağlanma zorunluluğu – Bağlanma (engament) sözcüğü, dinsel ve siyasal eylem akımlarından söz ederken, birkaç yıldır sık sık kullanılmakta; bize öyle geliyor ki, bu terime verilen anlam oldukça karışık. Bunu açıklarken, bu terimi kullanan kimselerde, bilince varılmamış bir varoluşçuluğun bulunduğunu da ortaya çıkarmış olacağız.

"Bağlanma" iki anlam taşıyor: Edilgen anlamda bu sözcük, bağlanmış bulunmayı, yani bir dizgeye girmiş bulunmayı ve onunla bağımlı olduğunuzu gösteriyor; etken anlamda ise, bir koşula girerek bağlandığımızı ve o koşul içinde kalacağımızı gösteren edimi dile getiriyor. Sözgelimi, doğumum sırasında, bu iş için kendi başıma hiçbir şey yapmadığım halde (edilgenlik), kendimi dünya ile bağlanmış bulurum: Bu, birinci türden bağlanmadır. İkinci anlamdaki bağlanmayı da, ordunun ya da özel bir kişinin buyruğuna girmekle gerçekleştiririm.

Bizim göz önünde tuttuğumuz bugünkü kullanımında, bu iki anlam birbirine karışıyor: Değil mi ki bir kez bağlanmış bulunuyoruz, yansız (neutre) ya da edilgen kalmaksızın bağlanmak zorundayız; çünkü, bağlanmamak da bağlanmanın bir çeşidir. Öte yandan, kişisel bağlanmamızın sonucu olarak, önceden istemiş olduğumuzun ötesinde bağlanmış bulunuyoruz. Bağlanmanın önemi de işte buradan gelir: Bağlanmanın nereye varacağı bilinmez; çünkü, ilk bağlanmamıza gösterdiğimiz bağlılık, çoğunlukla verilen sözün çok daha ötesine gitmeye zorlar insanı. Bu nedenle, "Bir edimin sınırları bir çizgi ile çevrilip bağlanamaz, yapılan işin sonu önceden kestirilmez" (Simone de Beauvoir).

Demek ki, dünyada bağlanmış olmaksızın da bağlanmış oluyoruz. Ama, bizim hiçbir etkimiz olmadan ortaya çıkan bu bağlanmadan özgür olarak bağlanmamız zorunluğu çıkar, hem de, akıllı uslu bağlanmak için gerekli olan ışıklar olmasa bile..

Varoluşun iç sıkıntısı – Kierkegaard, aykırı düşüncelerden özel bir zevk alırdı; bu nedenle, bize en değerli doğrularımızı tek başına kazandıran bu rastlantısal seçmeleri över göklere çıkarır. "Sokrates'in yüceliği, ölümsüzlüğün kanıtlarını vermiş olmasından ileri gelmez; onun uğruna bahse girmiş olması ve bu güzel tehlikeyi göze almış olması onu yüce kılar" der.

Ama, bu gibi seçmelerde genel kuralların bulunmayışı, üzüntü verecek kadar acılı olur; oysa özcü felsefede, varolanların katılmış oldukları ülküsel özler bu kuralları oluştururlar.

Eflatuncular düşünsel evreni bir kez benimsedikten sonra, insanın etkenliğine yön vermekte güçlükle karşılaşmazlar: İnsan olarak yaşamak, insan fikrine *(idé)* elden geldiği kadar yaklaşmaktan, bütün varlığın kaynağı olan iyilik fikrine davranışını uydurmaktan başka şey değildir. Augustinusçu Eflatunculuk görüşlerinde bu fikirler eşsiz bir güç kazanıyorlardı; çünkü bunlar bir yandan yaratıcı ve ödüllendirici bir Tanrı'nın fikirleri idiler; öte yandan da, İsa'nın kişiliğinde kendilerini göstermiş bulunuyorlardı.

Aristotelesçi - Tommasocu dizgede ise, gerçek olandan ülküsel olana, olgudan kurama ruhun nasıl yükseldiğini açıklamak için biraz güçlük duyuluyordu; ama, Augustinusçu Efltunculukta olduğu gibi, Tanrı'nın da fikirleri olan bu düzgüsel *(normatif)* fikirler bir kez benimsendi mi, bir ahlak kurmak ve bir yaşam kuralı saptamak artık kolaylaşıyordu.

Ahlakın laikleştirilmesi, ödev daygusunun temelini atma işini, belki olanak dışı kılmadı ama, çok güçleştirdi. Ne var ki, bizler gibi akıl sahibi *(raisonnable)* bir varlık için, ülküsel bir düzen anlayışına yükselmek yetisi *(faculté)* tanındığı sürece, yetkinliğe can atan ruhlara erişilecek ereği göstermek ve onu başkalarına istenmeye değer bir şey olarak sunmak olanağı her zaman bulunacaktır.

Gerçeğin üstündeki bu dünyayı, aklın boş uydurukları gibi kar-

şılayıp bir yana atan varoluşçular ise, şu acı çelişki karşısında kalırlar: Onlar hiçbir seçme ilkesi, eğri mi yoksa doğru mu seçtiklerini gösterecek hiçbir ölçü birimi olmadan seçmek zorundadırlar.

Varoluşçu iç sıkıntısının kökeni(15) de budur; bu açık bir tehlikenin saldığı korkudan çok, istemiş olmadan bu dünyaya fırlatılıp atılmanın, tüm sonuçlarının ne olacağı kestirilip bilinmeden ve doğrulanmadan seçmeler yapmak zorunluluğunda bulunmanın verdiği buruk duygudur: Acılı ama soylu bir duygu; çünkü, gerçek varoluşa bizi getirip oturtan odur.

(15) Varoluşçu iç sıkıntısı, varoluşçuluğun temel savlarının benimsenmesini ve yaşanmasını gerektirir. Ama her türlü felsefi düşünceden bağımsız olan ve sadece var olmak olgusuna bağlı bulunan bir iç sıkıntısı daha vardır: Bu da varoluşsal **(existentiel)** iç sıkıntısıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

TANRITANIMAZ VAROLUŞÇULUK

Tarihsel sırayı izleseydik, ilkin dinsel varoluşçuluğu ele almamız gerekirdi. Çünkü o çok daha eskidir: Kierkegaard onu, haklı olarak Sokrates'e kadar çıkarır. Ne var ki dizgesel bir açıklamasını veren bir sözcüye hâlâ kavuşamamıştır. J. P. Sartre ise, tersine ve haklı olarak, Tanrıtanımaz varoluşçuluğun kuramcısı olarak tanınıp bilinmektedir. İşte bu yüzden bu bölümdeki incelememiz onun öğretisi üzerinde toplanacaktır. Ama, haklarında bir fikir vermenin iyi olacağını düşündüğümüz Martin Heidegger'den başlayarak –J. P. Sartre'ın en çok esinlendiği düşünür– öteki yazarları da anacağız. Bu arada düşünürler arasındaki etkisi Sartre'ınkine denk olan, Maurice Merleau-Ponty'ye de özellikle değineceğiz; Sartre, onun vaktinden önce ölümünden sonra Temps Moderns dergisinin onun adına özel bir sayısını çıkarmış ve orada, hem kendisinin, hem

ın, hem de aralarındaki ilişkilerin bilinmesi için çok önemli bir kale yazmıştır.

I. – Başlıca Temsilcileri

Heidegger – Fransa'ya geldiği yer olan Almanya'da varoluşçuluk, Hıristiyan varoluşçular arasına soktuğumuz Karl Jaspers ile 1889'da doğan ve kurduğu dizge, şimdiye kadar Tanrı'dan vazgeçmiş görünen Martin Heidegger tarafından temsil edilmektedir. Bu dizgenin anlaşılması çok güç olduğu ve J. P. Sartre onu Fransızcaya çok daha açık bir biçimde uyumladığı için, temel savlarını belirtmekle yetineceğiz.

Olaybilimsel özlerini araştırmak için nesnelerin varlığı ile ilgili sorunları "Parantez arasına" almış olan öğretmeni Husserl'in tersine, Heidegger şu soruyu soruyor: Olmak (être) ya da varolmak *(exister)* nedir? Ancak, onun göz önünde tuttuğu, olayın varlığıdır, Kant'çı numunenin ya da "kendinde şey"in varlığı değildir: Onun varlık-bilimi, Sartre'ınkinin de ilerde olacağı gibi, olaybilimsel bir varlık-bilimdir. Öte yandan, ortaya attığı soru her şeyden önce genel olarak alınan hedefi tutuyorsa da, o, ilkin insanın varoluşunun çözümlenmesine el atar ve büyük yapıtı *L'Etre etle Temps*'ın (Varlık ve Zaman) (1927) ilk bölümünde hep onun üzerinde durur; genel olarak varlığı işleyecek olan ikinci bölümün bir gün yayımlanıp yayımlanmayacağı kuşkuludur.

Olayın varlığı kaostan insanla ortaya çıkar görünür; ama karşılıklı olarak, olayın bu ortaya çıkıp görünmesi de insanın varlığını kurup oluşturur: Husserl'in de söylediği gibi bilinç, nesnenin ortaya çıkışı ile koşullanmış bir şeyin bilincidir; onun varlığı, kendisine varolmayı borçlu olduğu olayınkinden daha kararlı *(consistance)* değildir.

İşte buradan da günlük yaşantının bayağılığının ötesini görebilen ve hiçbir nedene dayanmaksızın bu dünyaya atılmış olmak ve ölmeye hüküm giymiş bulunmak biçimindeki durumunu bilebilen

bir kimse için, bir iç sıkıntısı duygusu doğar. Sıkıntısı, kendisini gerçek varoluşa yükseltecek olan bu durumu üstlenmek düşünüre düşen bir görevdir. 1918 bozgununu izleyen yıllarda, Heidegger'in felsefesini hazırlamış olduğu dönemde, Almanya'nın durumunu esinlediği karamsarlık bu herhalde. Nitekim, J. P. Sartre da onun yoluna bir bozgundan sonra girmiştir.

Jean - Paul Sartre – 1905'te doğan Sartre, Tanrıtanımaz varoluşçuluğun en büyük temsilcisidir; 1928'de felsefe öğretmeni olduktan sonra Havre'da, sonra Berlin Fransız Entitüsü'nde ders verdi. 1940'ta savaş tutsağı oldu ve bir yıl tutsak kaldıktan sora özgürlüğe kavuştu; daha sonra öğretmenlikten vazgeçti.

Felsefe alanındaki ilk yayımlarında, I'İmagination (1938), L'İmaginaire (1940) en çok Husserl'den esinlenmiştir. Heidegger'in etkisi, L'être et le néant (Varlık ve Hiçlik) (1943) ile kendini gösterir. Birinci cildi 1961'de yayımlanan, *Critique de la raison dialectique* (Diyalektik Aklın Eleştirisi) adlı kitabında içerik bulunan tarih felsefesi Marksçılıktan esinlenir ve onu aşmak ister.

Ama, Alman öğretmenlerinden farklı olarak, sadece düşünürlerin dilinde yazmaz, öteki türleri de kullanır. Edebiyat eleştirisi, uzun öykü ve roman (Bulantı - La Nausee), 1942; Les Chemins de la liberté (Özgürlüğün Yolları) 1945-1949; tiyatro, (Sinekler [Les Mouches], 1943; *Gizli Oturum* (Hust Clos), 1944, Kirli eller [Les Mains Sales] 1948; Şeytan ve Tanrı, [Le Diable le Bon Dieu 1951...]

Bizim açıklayacağımız Tanrıtanımaz varoluşçuluk, her şeyden önce J. P. Sartre'ınki olacağından, burada felsefenin çözülmesi ile oyalanmayacağız.

Romancılar ve denemeciler – Sarte ile birlikte gördük ki, felsefe kuramlarının yükseköğretim yolu ile teknik yapıtlarla dört bir yana yayıldığı dönemler geçmiştir. Birçok yazar, roman, deneme ve oyun yazarak varoluşçu akıma güçlü biçimde katkıda bulunmuştur.

Önce, J. P. Sartre'ın sadık öğrencisi Simone de Beauvoir'ı belirtelim; taşıdığı kadınlık niteliği, felsefesine kişisel bir yön vermiştir. Sartre'çı varlık-bilimi geçerli bularak, her şeyden çok ahlak olayla-

rına eğilir. Sırası gelince onun ahlakından söz edeceğiz. Burada, kadınlık sorunu ile ilgili durumunu belirtmekle yetinelim. Beauvoir kadın ile erkek arasındaki her çeşit temelli ayrımın karşısına çıkar. Cinslerin farklılığının organik ve su götürmez bir gerçek olduğu meydandadır; ama, olaybilim için "... nesnel olarak varolan, bilginlerin açıkladığı, beden-nesne (corps-objet) değildir; özne tarafından yaşanan bedendir. Kadın, kendisini öyle hissettiği ölçüde dişidir." (Le deuxiéme sexe); oysa, kadının kendisi hakkında taşıdığı duygu, kendi fizik kuruluşuna değil, başkalarının davranışına bağlıdır: "İnsan kadın olarak doğmaz. Biyolojik, ruhsal, ekonomik hiçbir yazgı, tuplumun içinde insan dişisinin takınmış olduğu çehreyi tanımlamaz; kadınlıkla nitelenen iğdiş ile erkek arasındaki bu ara ürünü hazırlayıp ortaya çıkaran uygarlığın tümüdür" (a.g.y..) Simone de Beauvoir için, varlık bulantısına bir de kadın olmanın haksız utancı eklenir.

Sonra da Albert Camus'yü (1913-1960) belirtelim; karamsarlığı onu varoluşçular arasına sokmuşsa da, o bu niteliği benimsemez. Albert Camus, yaşamın ve tarihin anlamsızlığı karşısında acılı bir duygu taşıyordu. Kendine kapandığında bundan kurtulmak için, önce iki yol görüyordu: İntihar ve başkaldırma; bunlardan sadece ikincisi, belli bir değerin tanınmasını içerdiği için, yaşama bir anlam kazandırabilecekmiş gibi geliyordu ona; Sysiphe, hiç usanmadan yerine getirmekte olduğu bir görevin anlamsızlığının bilincine ermekle büyüklük kazanır (*Sysiphe Efsanesi [LeMythe de Sysiphe]*, 1943). Ama, insanların dayanışmasının bilincine erişince şöyle yazar: "İnsanın kendisine kurban edilmesine layık sadece insan vardır." *(L'existence* (Varoluş), 1945). *Le Littéraire*'in 10 Ağustos 1946 tarihli sayısında çıkan bir röportajda "Tanrı'nın dünyadan yokoluşu ile ortaya çıkan anlamsızlığın (non-sens) taşıdığı bütün sonuçları çıkarmak söz konusudur benim için. Ama, anlamsızın ötesinde bir ahlak olanağını kurmak gerekir" der. Ahlak'ı, *Veba* (La Peste) [1947] adlı yapıtında uygulamak durumunda görüyoruz; bu, şefkat ahlakıdır; ama bir temele dayalı değildir.

M. Merleu - Ponty (1908 - 1961) – "20 yaşında iken Hıristiyan

idi" der (Situations, IV); "Sonra ayrıldı ondan; çünkü, 'insan inandığına inanıyor, oysa inanmıyor' diyordu." Ecole Normale'de birlikte okumuşlardı, ama arkadaşlıkları yoktu. Merleau-Ponty'yi Sartre'a yaklaştıran, 1941'deki, direnme hareketi idi; ama, Sartre'a karşı tam bir düşünce bağımsızlığı taşıyordu. Sartre gibi, geleceğin Marksçılıkta olduğuna inanarak, dizgeli biçimde, A.B.D.'ye karşı Sovyetler'i tuttu (özellikle siyasal yazılar yazdığı Temps Modernes dergisinde); ama, Kore'de Çin Sovyet saldırısı ile düş kırıklığına uğrayınca, daha çekimser bir tavır takındı; Sartre bu tutumunu onaylamadı ve bu, aralarında 1952'deki bir ayrılık doğurdu. Aynı tarihte College de France'da Bergson, Le Roy ve Lavelli'in ders verdikleri kürsünün başına getirildi.

Öteki Fransız varoluşçularından farklı olarak Marleau, Poty sadece felsefe biçiminde fikirlerini ortaya sürdü ve önde gelen iki yapıtı doktora tezi olarak sunuldu.

Birincisi, (*La structure du comportement* [Davranış Yapısı], 1942,) canlının etkenliğini refleksleri örgenleştiren yapıların gerçekliğini savunur; ama bununla birlikte bu yapıların tamamen maddesel olduğunu ileri süren, geştalt kuramını benimsemez; ama klasik tinselcilere *(Spiritualistes)* de katılmaz. Bir anlamda, 60 yıllarının yapısalcılığına *(structuralisme)* giriş yaptığı söylenebilir.

"İnsan davranışı "kendi birliği" ve kendi bütkünlüğü içinde ele alındığı andan itibaren artık uğraşacağımız maddesel bir gerçeklik değildir; hele ruhsal gerçeklik hiç değildir; anlamlı bir bütünlük ya da özel olarak ne dış dünya ne de iç yaşantıya ait olan bir yapıdır. Asıl suçlanması gereken, genel olarak ele alınan gerçekliktir." *(La structure du comportement)*

Demek ki yapı, maddesel ya da ruhsal kendinde bir şey değilir: Olay çeşidindendir; onda "bir algı konusu" bulmak gerekir; anlamdan yoksun, "önden-düşünülmüş" *(préréflexif)* veriye anlam kazandıran akıldır.

Böylece, daha özgül olarak varoluşçu olan, *Phénoménologie de la perception* (Algı olaybilimi) adlı yapıtına gelmiş bulunuyoruz. Tanrıtanımaz varoluşçuluğun başlıca savlarını açıklarken, bu

önemli yapıtı anmak fırsatını bulacağız. Ama, bu öğretinin en önde gelen temsilcisi olarak J. P. Sartre'ı gördüğümüz için M. Merleau – Ponty'nin durumunun, *L'être et le néant* yazarınkinden hangi noktada ayrıldığını belirtmek yerinde olacak.

M. Merleu, Ponty, kendi dizgesini, Tanrı'ya baş vurmadan kurmaya kalkışırsa da, ne onun var olmadığına bizi inandırmak ve kendisini inandırmak kaygısını taşır, ne de; şimdiye kadar gerçek varoluşçuluğun temel öğeleri gibi görülen anlamsızlık, içsıkıntısı duygularını duyar. Ne iyimserlik, ne kötümserlik; ama, soğuk bir zeka ışıltısı taşıyan olaybilimsel bir çözümleme.

Kendiliğin gerçekleşmesi için aracılığı gerekli olan, başkası ile ilgili şeylerde de aynı şey görülmektedir: "başkası", Sartre'da olduğu gibi, benim yaratmış olduğum şeyleri benden çalıp kaçan bir bakış değildir; Hıristiyan varoluşçularda olduğu gibi, olmadığı zaman ona dayanılmaz bir eksiklik duygusu yaşadığımız tamamlayıcı bir varlık da değildir. Kendisiyle olaybilimsel dünyayı kurduğumuz şeydir; yani, "Kendi deneylerimle başkalarının deneylerinin ara kesitinde, her ikisinin birbirine bağlanmış dişleriyle ortaya çıkarıp gösterilen anlamdır". Son olarak, bu bölümün sonunda göreceğimiz gibi, Merleu-Ponty, Marxçılığa yakın bir durumu benimsedi. Bununla birlikte bu alanda da, Sartre'dan daha çok entelektüel olduğu için bir şey anlamaya çalıştı, ama kendini eylemin içine atmadı.

II. – Varoluşçunun İlkeleri

Önce de söylemiş olduğumuz gibi, biz açıklamamızı J. P. Sartre üzerinde yoğunlaştıracağız. Dizgesi *L'étre et le nêant* adlı kitabında anlatılmıştır; 724 sayfalık, sık satırlı büyük bir cilttir bu; felsefe uzmanları için yazılmıştır; ne var ki onlar da, bu kitaptan fazla bir şey anlamadıklarını saklamamaktadırlar. Sartre'ı, diyalektiğinin dolambaçlı yolunda izlemekten vazgeçerek –çünkü o bizi burada çabucak ekip geçer– öğretisinin büyük savlarını saptamakla yetineceğiz.

İlk kaygımız anlamaktır; fikirlerin tartışılması ikinci bir iştir. Aslını ararsanız, başlıca eleştirimiz de "anlamıyorum"dan öteye geçmeyecek. Buna karşılık Sartre da, "Niye şaşıyorsunuz, gerçek anlamsızdır" diye yanıtlayacaktır bizi.

Varoluş özden önce gelir – Önce de söylemiş olduğumuz gibi, sözcüğün kendisi de, öze oranla varoluşa belli bir ilklik ya da öncelik tanınmış olduğunu göstermektedir; ancak bu, bütün varlıklarda değil, sadece *insanda* böyledir.

"Felsefe terimleriyle anlatmak istersek diyebiliriz ki, her nesnenin bir varoluşu ve bir de özü vardır. Öz, bir nesnenin özelliklerinin değişmez bütünlüğüdür; varoluşu ise, evren içinde gerçek olarak bulunuşudur. Birçok kimse, özün önce[16], varoluşun sonra[17] geldiğine inanır; bu fikir, dinsel düşünceden ileri gelir: Gerçekten, ev yaptırmak isteyen bir kimsenin, ne biçim bir ev yaptıracağını bilmesi gerekir. Burada özvaroluştan önce gelir. Bunun gibi, insanı Tanrı'nın yarttığını sanan kimseler de, böyle düşünerek, Tanrı'nın bu işi haklarında daha önceden sahip olduğu fikirlere bakarak yapacağı sonucuna varırlar. Tanrı'ya inanmayanlar ise, aynı etkiden kurtulamayarak, bir nesnenin ancak kendi fikirleri ile uygun düşmesi durumunda varolabileceğini iler sürerler. Bütün XVIII. yüzyıl, "insan doğası" denen, herkeste ortaklaşa bulunan bir özün varlığına inanmıştır. Varoluşçuluğa göre ise, insanda –ve sadece insanda– varoluş özden önce gelir.

"Bu kısaca şu anlama geliyor: Önce insan vardır, şu ya da bu olması daha sonra gelir." (J. P. Sartre, Action, 27 Aralık 1994)

Özü varoluştan önce gelen varlıklara örnek olarak, J. P. Sartre bezelye ile salatalıkları gösterir. Bu örnekleri seçmiş olmasını bir

---

(16) Bu şemalaştırma çok basitçedir. Önce de söylemiştik, özcü filozoflar için evrensel öz, bir yerden "gelmez" ölümsüzdür. Bireysel öze gelince, o varoluştan önce gelmez; ama, kesin olarak onunla aynı zamandadır: Varoluşun dışında hiçbir şey değildir; buna karşılıks varoluş da ancak gerçekleştirdiği özle bir şey olur. Özle varoluş arasında fizik bir ayrım yoktur.

(17) Burada eleştirisini biraz sonra yapacağımız bir örnek vardır.

yana bırakalım; onun, bunların öz ve varoluşları arasındaki ilişkileri açıklarken, özcü görüş hakkında, gülünç demesek bile, yalnış bir fikir verdiğini söyleyebiliriz: "Birçok kimse... örneğin, bezelyelerin bezelye fikrine uygun olarak yuvarlaştıklarına ve salatalıkların da salatalık özünü gösterdikleri için salatalık olduklarına inanır." Ama, önce, birçok kimsenin böyle düşündükleri nereden bilinmektedir? Her ne ise, düşünürler, nesneleri bambaşka görüyorlar. Çünkü, boy atan salatalığa ya da yuvarlaklaşan bezelyeye, bu işler olurken, "fikir"lerin ya da evrensel bir özün etkide bulunmadığını; embriyolojistlerin yakın zamanlarda buldukları bir "örgenleştiricinin" *(organisateur);* ya da tohumun içinde taşıdığı gizli bir etmenin *(agent)* etki ettiği bilinmektedir artık. Tanrısal yaratmaya inananlar için, içinde salatalık ve bezelyelerin de bulunduğu bir plana göre evrenin yaratılmış olduğu kuşkusuzdur; ama, bir sandalyecinin yapmış olduğu plan hasırının çok ağır bir yük altında patlamasına nasıl engel olamazsa; bu inanılan plan da; bazı meyvelerin yuvarlaklaşmalarında ve bazılarının boy atmasında etkili değildir. Yaşam ve madde evreninde olup biten her şey, kendilerinden hemen önce gelen öncüllerle, Tanrısal yaratılaşa inananların diliyle söylersek, ikinci nedenlerle açıklanır .Canlının özü, tohumdadır denebilir. Canlı varlıklarda özün hangi anlamda varoluştan önce geldiği artık anlaşılmış olmalıdır; bu, şu anlama gelir: Onlar en katı bir gerekirciliğe bağlıdırlar.

Ruhbilimsel gerekirciliğe bağlıdırlar.

Ruhbilimsel gerekirciliği tutmayanlara ve insanda özgürlüğün varlığına inanlara göre, insanların durumu, salatalık ve bezelyelelerde oldu gibi değildir. Gerçekten her bireyin ne olacağı, onun bütün olanaklarını içeren yumurtada önceden belirlenmiş değildir. İnsan, özgür olduğu için, bu olanaklar arasında bir seçme yapabilir; hem de dünyaya gelmekle, ilk ve son kez olarak değil ya da ergin çağa gelmiş olmakla değil, her gün: "İnsanoğlunun özü, özgürlük içinde askıdadır." (Sartre)

İnsan kendi özünü seçer – Ama hangi özü? Bize belli bir insan biçimi veren –utangaç ya da atak, namuslu ya da namussuz gibi–

bireysel özü ve bizi insan yapan evrensel özü belirtmediği için, Sartre, anlamsızlığa (absurde) kadar varan aykırı sözler içinde kalır: "Önce insan gelir.. daha sonra şu ya da bu olur. İnsan, kendi özünü yaratmak zorundadır." (Action, adı geçen makale)

Elbetteki biz, bizi insan türüne bağlayan, evrensel ya da türsel özümüzü yaratamayız; ancak, bize özgü olan, başka hiçbir kimsede bulunmayan bireysel özümüzü seçebiliriz. Çok doğru, ama "salatalık" ya da "bezelye", "kurbağa" ya da "akbaba" özleri ile "insan" özü arasında bir seçme yapmak zorunda olmadığınızı açıkça bildirmiş olsaydı daha iyi etmiş olmaz mıydı? Bizim doğuştan ve özgül özümüz –"hayvan" ve "insan"– biz olmadan belirlenmiştir: Biz insanız, işte o kadar. Bizim bireysel ya da somut özümüz, sadece belli bir belirsizlik *(indétermination)* gösterir: Bizler insanız, ama hangi insan olacağız? İşte ancak bu sınırlar içinde özgürlüğe açık bir kapı kalır.

Şu noktayı da belirtmek gerekir; bu sınırlar içinde bile, ancak belli bir belirsizlik kendini gösterir. Sıska bir adam, haldeki hamallar kadar güçlü olmayı ve okuryazar olmayan biri de kırkından sonra akademi üyesi olmayı aklında geçiremez. Sartre, kökeninde gerekirci olan tarihsel maddecilik ile öğretisini tamamlamak isterken, "İnsan ancak bir durumdur... sınıfı, gündeliği, işinin niteliği ile belirlenmiştir; giderek, duygu ve düşüncelerine varıncaya kadar, belirlenmiştir" diyecek kadar ileri gitmiştir. (Situations, II)

Bununla birlikte, seçme olanağının yeri gene de önemlidir. Bunu anlamak için başlangıçta eşdeğer olan bireylerin seçmiş oldukları mesleklerin çeşitliliğine bakmak yeter.

Bundan başka, içinde doğmuş olduğumuz sınıfı, boyumuzu, zekamızı biz seçemezsek de hiç olmazsa bu ham veriler karşısında takınacağımız tavır bize bağlıdır. Bir işçi "bütün varlığı ile sınıfı tarafından koşullanmıştır..."; ama, "arkadaşlarının durumuna ve kendi durumuna bir anlam vermek; devrimci ya da sinik olmayı seçmesine göre, işçi sınıfına zafer ve kazanç sağlayan ya da aşağılık duygusu içine düşüren bir geleceği, özgür olarak tanımak gene onun elindedir". Seçmediğim halde sakat olabilirim; ancak, "sa-

katlığıma bakış biçimini seçmeden sakat olamam" (Onu, çekilmez, küçük düşürücü, gizlenmesi gerekli sayabilir, herkese açıkça gösterebilir, kıvanç konusu, başarısızlıklarımın nedeni, v.b olarak görebilirim). "Kendimi varlığımda değil, varoluş biçiminde seçebilirim." Durumum karşısında almış olduğum bu tutum, beni de değiştirmekte etken olur: Önce de söylemiş olduğumuz gibi, geçmişin karşısındaki tutumum da aynıdır: Değişmez bir biçimde saptanmış gibi göründüğü halde, karşısında benimsemiş olduğum tutumla, benim üzerimde yapmış olduğu etkiyi değiştirebilirim, ona, kendime göre bir biçim verebilirim.

İyice düşünen her kimse, buraya kadar ileri sürülenlerin doğruluğunu teslim edecektir: Aykırı düşüncenin arkasında bir sağduyu gerçeği yatmaktadır; ne var ki, buna şimdiye kadar yeterince ilgi gösterilmemişti.

Sınırsız özgürlük – Ne var ki, Sartre daha ileri gider; onun insanlara tanımış olduğu özgürlük, sağduyunun özgürlüğü değildir.

Her şeyden önce insana, bir davranışı zorlayan bir yetke (autorité) ya da kurallar yoktur. Sinekler'de (III. perde, II. sahne) Oreste, kendisini boyun eğmeye zorlayan Jupiter'e şu yanıtını verir: "... Beni özgür yaratmamak gerekirdi (...) Bir kez beni yarattıktan sonra da, artık ben sana ait olmaktan çıktım(...); artık gökyüzünde hiçbir şey yok, ne İyilik, ne Kötülük, ne de bana buyrukta bulunacak bir kimse (...) Bir daha senin yasan altına girmeyeceğim: Benim bundan böyle, kendi yasamdan başka bir yasa olamaz (...), çünkü ben bir insanım, Jüpiter; her insanın kendi yolunu kendisi seçmesi zorunludur."

Hergün, yaşantımız içinde yapmakta olduğumuz seçmeler (icatlar), en küçüğünden tutun da en büyüğüne kadar, saptadığımız ereklere, seçmesini kendimiz yapmış olduğumuz bir değer-aşama zincirine (hiéraarchie) bağlıdır. Bu ereklerin çeşitliliği yüzünden, beklenmedik toplu bir para, kimi tarafından gardrobunun eksiklerini tamamlamakla; kimi tarafından, başına gelebilecek bir kazaya karşı yedek akçe olarak sağlanmakla; kimi tarafından da eğlence yerlerinde harcanarak kullanılır. "Seçme, düşünüp taşınmaya *(délibe-*

rer) bağlı değildir: Düşünüp taşınmaya koyulduğumuz zaman, olan olmuş, iş işten geçmiştir." *(L'être et le néant)*

Ancak, ereklerimizi özgür olarak seçmiş bulunuyorsak da, hiçbir şey kaybolmuş sayılmaz: çünkü, ereklerimiz, seçmelerimizin tümüne de kumanda eder; bu yüzden, ereklerimizin özgür seçimi, özel kararlarımızın tümümün özgürlüğünü arkasından sürükler.

Varoluşa ilk vardığımızda, ereklerimizi kesin olarak saptamadığımız ölçüde özgürlüğü de kurtarmış oluruz. Varolmayı sürdürdüğümüz ölçüde, ereklerimizi de seçmeyi sürdürürüz; çünkü özgürlük, bizim varoluşumuzun özüdür. Herhangi bir özel seçme dolayısıyla, daha önce yapmış olduğumuz seçmelerden biri karşımıza çıkabilir; bunun sonucu olarak, ona uygun bir biçimde alınmış her karar, onun bir yenilenmesi olarak karşılanabilir; nitekim, bütün istemli davranışlarımızı özgür olarak görmek hakkımız vardır; çünkü onları karar verirken, kendilerini açıklayan erekleri de karara bağlarız.

Peki bu erekler nasıl seçilir? Onur ya da eğlenceye düşkünlük, çıkarımla başkalarının çıkarı, ruhsal tadımlarla maddesel tadımlar arasında bir seçme yapmak için, elimde bir ayırıp seçme ilkesi bulunması gerekir; bu ilkenin doğruluğu, sağduyuya göre, özgür biçimde olumlanmış değildir: O gözlemlenir ve iki, iki daha dört eder işlemini yaparken taşıdığım açıklığa *(evidence)* eş bir açıklıkla kendini zorlar. Yaşamın ereğini tadında bulan Epikurosçu düşünür, soydaşlarına özveride bulunmaktan başka yaşamaya bir neden bulamayan bir özgeci – tıpkı, "en yüce Tanrı onurunu" arayan inançlı bir kişi gibi – ahlaksal dizgelerini, düşünen her kimseye kendini kabul ettiren ve kimsenin seçmesine hiçbir biçimde bağlı olmayan bir veriye bağlanmak savındadırlar. Nedensiz bir seçme pahasına da olsa bu noktaya varmak gerekir. J. P. Sartre bu görüşle de kalmamıştır.

Fikirler (ideler) ve özler dünyasını ya da benzeri görüşleri bir yana attıktan sonra, kendi durumundan mantıksal sonucu çıkarır: Ereklerimizin seçimi de mutlak olarak özgürdür; "hiçbir dayanak gerekmeden olur" (L'être et le nêant); hiçbir akla dayalı değildir;

bunun tek nedeni de, "her aklın özgürlükle dünyaya gelmesidir" (a.g.y.) yani herkes doğrunun, iyinin ve güzelin düzgülerini (normes) kendisi özgür olarak ortaya koyar.

Descartes bu gücü Tanrı'ya vermişti; ona göre. "Tanrı iyiyi yarattı; o, yetkinliği yüzünden hiçbir zaman en iyi olanı belirleme eğilimi göstermez; ama onun karara bağladığı her şey, sırf onun kararı olması dolayısıyla, mutlak olarak iyidir. Aklı ve iyiyi yaratan ve kendinden başka bir sınırı olmayan salt bir özgürlük; işte son olarak Descartes'ın varmış olduğu Tanrısal üstünlük budur." Ama hemen sonra şöyle ekler Sartre: "Descartes, Tanrı'sının özgür istemini *(libre arbitre)* anlatırken, özgürlük fikrinin gizli içeriğini durmadan geliştirir ve asıl bizim payımıza düşen şeyi Tanrı'ya verir. (Situations, I,) Doğrunun ve iyinin kurallarını ortaya atan insandır. Bununla birlikte bunları, düşüncemizin konusu olarak görmemek gerekir: "Günlük kararlarımızı belirleyen "derin seçme", bizim kendimiz hakkında taşıdığımız bilinçle tamamıyla birdir." (L'être et le néant); ya da daha çok bilinç olarak bizimle bir birlik kurar. Çünkü burada söz konusu olan sayısız *(nonthétique)* bilinç, bilgiyi içermez.

Bu yüzden özgürlük, sadece istemli davranışlarımın bir ayrıcalığı değildir; olduğum varlıkla bağımlı bulunan tutkularım ve heyecanlarım da aynı biçimde özgürdür; onlar da istek ve istemler gibi, "kökten gelen *(originelle)* özgürlük tarafından ortaya konmuş olan ereklere aracılıkları ile erişmek istediğimiz bazı öznel tutumlardır... Korkum özgürdür ve benim özgürlüğümü açığa vurur; ben tüm özürlüğümü korkuma bağladım ve şu ya da bu koşullarda korkak olmayı seçtim. Özgürlükle ilişkili olarak, hiçbir ayrıcalıklı olay yoktur." (a.g.y.)

Demek ki ruhsal yaşantımızda her şey özgürlüktür. Ama bu, aynı zamanda özgürlük yoktur demeye de gelmez mi? Eğer iç yaşantımızda her şey özgür ise; bunun nedeni, Sartre'ın özgürlük sözcüğünü, düşünürlerin ve giderek halkın her zaman kullandığı anlamda anlamasıdır. Etmenlerle belirlenmiş olan bir edimde özgürlük vardır; oysa Sartre'a göre, özgür olarak davranışta bulun-

mak, etmenlere göre karara varmak değil; daha sonra haberimiz olmadan bize egemen olan etmenleri, hiçbir nedene dayanmaksızın ve giderek ne olduğunu bilmeksizin ortaya çıkarmaktır. Biz bir özgür edimi, her şeyden çok, akla dayalı olarak düşünürüz: Ona göre ise, o anlamsızdır." (a.g.y.) İçgüdüsel etkinliğe bağlıdır o, ussal etkinliğe değil.

Sartre'ın özgürlüğü, başlangıçta bize belirsiz bir genişlikte görünüyordu. Ama bu sözcüğün ne anlama geldiği açıklandıktan sonra, sadece bir sözümona özgürlüğün *(pseudoliberté)* söz konusu edildiği anlaşılmaktadır: Bu da canlının kendiliğindenliğidir.

Sorumluluk – Sartre'ın, bilinçli etkinliğimizin tümüne egemen olan ilk *(originel)* seçme varsayımının nedensizliğine de karşı çıkabilir: Bu seçme, her türlü düşünceden önce geldiği için gözlemlenemez; öyleyse, onun varoluşu da bir temele dayanmamaktadır.

L'être et le néant yazarı "Gözlemlenemez" diye yanıtlar; ama, biz onun dolaylı bir bilgisini taşırız: Kendimizi seçmek bilinci, "sorumluluk" ve sıkıntının ikili duygusu ile özgül olarak varoluşçu olan bu iki duygu ile dile gelir.

Özgürlüğün sorumluluk duygusu ile kanıtlanması yeni bir şey değildir: Bütün felsefe el kitaplarında görülebilir. Ama onun bütün değeri, sorumlu olmak duygusunda, kendi özgürlüğünün açıkça belirtilmiş olan bilincinin varsayılması koşulundan doğar... Oysa, *L'être et le néant*'da ortaya atılan görüş böyle değildir.

Sartre'a göre insanın sorumluluğu sağduyuya kalırsa, özgür olarak seçebildiklerimin çok daha ötesine geçer. Hiçbir şey ona yabancı değildir: Ne kişisel iç etkenliğimiz, ne de dışımızdaki olaylar: Ben her şeyden sorumluyum; "savaşı ben ilan etmişim gibi savaştan sorumluyorum." (a.g.y.)

Sartre ne derse desin, Polonya'nın istilasından, Fransa'nın işgalinden, Stalingrad'ın yıkılmasından kendisini sorumlu tutamayacağı ortadadır. Ama, kendisine bağlı olmayan bu olaylar karşısında, pekâlâ kendisine özgü bir tutum içine girmiştir; savaş içinde olan bir dünyada olup biten her şeyin sorumluluğunu üstlenmiştir. Ya da daha çok: "Doğmayı ben istemedim denir hep; ama, doğumun

karşısında takınmış olduğum tavırla, –utanç ya da kıvanç; iyimserlik ya da kötümserlik...– belli bir anlamda, doğmuş olmayı seçtim" demektir. Eyüp Peygamber de, oturduğu gübre yığını üzerinde: "Niçin anamın karnında iken ölmemişim?" diye yakınırken, doğmuş olmayı seçmiş olur; çünkü doğmamış olsaydı doğum gününü lanetlemeyecekti. Bunun gibi, eğer olup bitmemiş olsaydı, 1940 bozgunu konusunda biz de dövünemizdik; ama, dövündüğümüze göre, onun benim için olmasına yol açan benim; işte bu anlamda o benim tarafımdan yapılmıştır.

Sartre'çı varoluşçuluğun insanın omuzlarına yüklediği sorumluluk da, bu sözcükten genel olarak anlaşılan anlamdan köklü bir biçimde ayrılmaktadır. İnsan, bir yargıda bulunan ve bir yaptırım taşıyan bir kimse önünde; ya da bir kimse karşısında yanıtta bulunmak zorunda olur: Tanrı'nın önünde, toplumun önünde, gerçek ya da yaşanan benliği yargılayan üstün bir benlik *(un soi-même idéal)* önünde yanıt vermek zorundadır. Oysa, Sartre'ın felsefesinde bunların hiçbirine rastlanılmaz. Özcü felsefede, niçin sorumlu olduğumuzu açıklığa kavuşturan bütün o sözüm ona aydınlar toptan bir yana atılmıştır Kala kala iç deneyimizin şu çiğ *(brute)* verisi kalmıştır elimizde: "İnsan istediğini yapamaz; ama ne olduğundan gene de sorumludur: İşte, iş burada". Açıklanamayan, nedensiz, anlamsız bir iş. Tüm diğerleri gibi. İç sıkıntısı da böyledir.

İç sıkıntısı – Sartre, kişiliğinde fikrin duyguyu bastırdığı bir aydındır; bu nedenle sıkıntı ve umutsuzluğa, bunların bir Kierkegaard'ın ya da bir G. Marcel'in yazılarında tuttuğu yeri vermez: İnsan Tanrısal tüzeye inanırsa, işlemiş olduğu günahların düşüncesi, hiçlikten gelmek ve oraya dönmek düşüncesinden daha çok bir iç üzgünlüğü verir insana. Ona göre ise iç sıkıntısı, seçmelerimizin kapsamından doğar.

"Herkes için geçerli bir kuralın varlığını benimseyen düşünürler, bu kuralı bir davranış kuralı olarak bellemekle sıkıntıya düşmekten çıkarlar" diye düşünür: Bir pişmanlık ve dindarlık yaşantısını seçen bir Hıristiyan, Descartes örneği üzerine aklını yönetme tasarısı

kuran bir akılcı, insanı duyarlığa indirgeyerek tadımı (hazzı) seçen Epikurosçu kararlarını doğru ve iyi bellediklerine göre verir ve belli bir güvenlik içinde yaşarlar.

Durum, varoluşu varsayımda en azından Sartre'ın varsayımında hiç de böyle değildir. Gerçekten ona göre birey, kendi kurallarını, daha önceden değerleri üzerinde düşünüp taşınmadan kendisi seçer; çünkü bu değer, onlara bu seçmeden sonra gelir. Bu durumda, kaygılanmaya yer yoktur denilemez; hele, bu seçimi yaparken bütün dünya için bir yasa çıkarılıyorsa "kendindeki ve kendi dışındaki varlığın anlamını bir sonuca bağlamak zorunda kalınıyorsa!" (L'être et le néant)

"İnsan var değil de, *olmakta* ise ve olurkan de bütün türün sorumluluğunu üstlenirse; *önsel* olarak verilmiş hiçbir ahlak ve hiçbir değer yoksa; üstelik her durumda hiçbir dayanağı bulunmuyorsa; hiçbir kılavuzun yardımı olmadan tek başına ve aynı zamanda herkes için karar vermek zorunda ise; bir davranışta bulunmak gerektiği zaman, nasıl bir iç sıkıntısı duymayabilir? Davranışlarımızdan her biri dünyanın anlamını değiştirir ve insanın evren içindeki yerini belirler. Her biri ile, istesek de istemesek de, evrensel bir değer ölçeği ortaya atarız; durum böyle olur da bu kadar büyük bir sorumluluk karşısında bir korkuya kapılmamamız nasıl istenir bizden?" (J. P. Sartre, Action, sayı: 27/Aralık 1944)

Ne kadar iyi niyetli olursak olalım, Sartre'ın felsefesinin önvarsayımlardan ötürü, şu seçme sıkıntısının bizi doyurabilecek bir açıklamasını bulamayız.

Özcü felsefede, sonsuz olanaklar arasında gerçekleştirebilecek bir örnek insanın varlığı benimsenmiş olduğu için, seçme yaparken yanılmaktan korkulabilir ve haklı olarak bir iç sıkıntısı duyulabilir. Ama, varoluşçu felsefede sıkıntıya neden olan nedir? Seçme yapmadan önce, ne bir seçme yapmak zorunluluğunu duyuran biri; ne de yardımı ile en iyi seçmeyi sağlayan bir değerler ölçeği vardır; çünkü burada, en iyiyi belirleyen yaptığımız seçmedir. *Akıl Çağı*'nda Mathieu, kendi kendine: "İstediğimi yapabilirim, kimse bana öğüt veremez. Kendim bulup çıkardığım sürece, benim için ne

Kötülük, ne de İyilik vardır" der. Bu koşullar içinde, kötü bir seçim yapmaktan niye korkmalı?

Sonra bir de şu var: Yaptığım seçmenin tüm insanlığı ilgilendireceği niçin varsayılıyor? Herkes kendi başına, başkalarından bağımsız olarak, kendi ahlakını ve kendi doğrusunu seçmek, yaratmak zorunda değil midir? Giderek, sırf beni ilgilendirmesi yönünden alındığı zaman bile yaptığım seçme, sadece içinde bulunduğum an için geçerlidir; bir an sonra, bir başka biçime dönebilecektir; çünkü, ben "sürekli olarak kendimi seçmek zorunluluğu içinde bulunurum." *(L'être et le néant)* Sadece bir ana bağlanan bir seçme için sıkılmaya yer var mı?

Bize, varoluşçuluğun yorumunu, bu kurama karşıt olan ilkelerle yapıyorsunuz diye yanıtta bulunabilirsiniz. Biz, sorumlululuk ve iç sıkıntısı duygusunun nedenini bulmaya ve anlamaya çalışıyoruz, bunu bulamayınca da, anlamsızlık (absurde) var diye haykırıyoruz. Ama bu haykırışı, varoluşçular bizden çok önce koparmışlar: Bu duygular nedensizdir *(gratuit);* yani bir nedene dayanmazlar; ama bir olgu olmaktan da çıkmazlar böylece; işte bu olgular, her şeyin –dünyanın da, bizim de– anlamsızlığını belirginlikle açığa vururlar.

Öyle olsun. Ama, gerçeğin akla uygunluğunun *(rationalite)* parantez içine alınması, felsefi tutuma, varoluşçunun parantez içine alınmasından çok daha aykırı değil midir? Anlamsız üzerine kurulu bir felsefe, felsefe olamaz.

III. – Tanrıtanımaz Varoluşçuluğun Felsefe Sorunlarına Yanıtı

Varoluşçu felsefe hakkında daha tam bir fikir edinmemiz için, onun, dünyayı, insanı ve Tanrı'yı konu edinen klasik *metafizik* sorunlarına ve ayrıca ahlak sorununa önermiş olduğu çözüm yollarını açıklayalım.

Dünya –Varoluşçuluk, Descartes'tan Hegel'e ve kendinde nesnenin (chose en soi) yadsımasına uzanan düşünce akımına karşı sert

bir tepkidir. Bununla birlikte, onun dünyası, kendisinden edindiğimiz bilgiden tümüyle bağımsız olan maddesel nesnelerden oluşmaktadır. Tersine, varoluşsal dünyanın öz gerçekliğini oluşturan gene bu bilgidir. L'être et le néant şu açıklama ile başlar: "Çağdaş düşünce, varolanı (existant) kendini açığa vuran görünüşlerin dizisine indirgemekle önemli bir gelişme göstermiştir. Bir varolanın varlığı (etre), kesin olarak göründüğü şeydir... bizim olay kuramımız, nesnenin gerçekliği yerine, olayın (phenomene) nesnelliğini getirmiştir." Şimdi, bu yapıtın alt başlığı daha iyi anlaşılıyor: Olaybilimsel Varlıkbilim Denemesi.

Kendinde dünya – Ne var ki, bu olaycılık (phénomenisme), XIX. yüzyılın mutlak idealizminden, hiç olmazsa onun her zaman sunulan biçiminden çok ayrıdır: Düşüncenin dışında kalan bir şey vardır; işte bu "bir şey"e, Sartre "kendinde" (en soi) adını verir.

İlk yaklaşımında, kendinde, varlığın tümlüğünü oluşturur gibi görünür; hiçbir boşluk taşımaksızın kütleseldir (massif); bu yüzden de, "kendi kendisine ışık geçirmezdir (opaque é luimême); yani bilinçten yoksundur. "Kendinde" demek, kendine özdeş demeye gelir; nitekim, "Kendinde," bir aynaya benzetebileceğimiz bilinçli bir varlık gibi olmadığı şey olamaz ve olduğu şey olmamak da edemez; yansımadan yansımış olan nesneye ve yansıtılmış nesneden yansıtana sonsuz yollamalarda kendini kaybeder: O, ne ise odur, başka bir şey değildir.

Başka bir şey değildir, yani, "kendinde" kendi nedeni ya da ereği ya da gerçekleştereceği plan olabilecek başka hiçbir şeye yollama yapmaz; onun, ne varlık nedeni, ne de anlamı vardır. Eğer varsa, bu hiçbir şey değildir; onun, sadece bir olgu olarak *(un être de fait)* varlığı vardır; hiçbir varlık zorunluluğu taşımaz; kendisini açıklayabilecek yaratıcı bir gücün desteğini aramaz; olumsallığı *(contingence)* ya da J. P. Sartre'ın dediği gibi, "yapmacıklığı" *(facticité)* mutlaktır; varoluşu anlamsızdır; o, "fazla"dır *(de trop)*. Öte yandan, kendisini tanıyan bilinçle karşılaşmadan önce, o, ne bu, ne şudur; anlamsız ve bulantı veren bir kaosa indirger kendini. Benim için dünya - Dünya, "benim için" olduğu zaman bir anlam kazanır,

anlaşılır olur ve olaybilimin gerçek varlıklarını oluşturan olaylarla gelişir, ortaya çıkar. Bu yüzden ham *(brute)* dünya, ancak bilinç aracılığıyla varoluşa erer.

Simone de Beuvoir, Konuk Kız (I'İnvitée) adlı romanının güzel bir sayfasında, hepimizin birçok kez duyduğumuz ve pek azımızın ilgisini çeken bir izlenimi anlatır; bu, uyuyan bir dünyayı, karşısında bulunmamızla uyandırdığımızda yaşanılan bir izlenimdir. Romanın kahramanı Françoise, gecenin geç vaktinde, çalıştığı sinema stüdyosunda dolaşır; ama dolaştıkça ölüymüş gibi görünen nesnelerden kurulu bir dünyanın, tüm zenginliği ile varoluşa çıktığını görür.

"Bürodan çıktı. Artık viski de istemiyordu canı: Şimdi de karanlık 'koridorların çekimine tutulmuştu. Orada değilken daha biraz önce, ne bu toz kokusu, ne bu yarı gölge, ne de bu hüzün veren sessizlik, bütün buların hiçbiri, hiç kimse için var değillerdi; bunlar, hiç mi hiç yoktu. Ama şimdi, işte orada bulunuyordu; yerdeki halının kırmızı renginin, karanlığı kısık bir lamba ışığı gibi delip geçtiğini görüyordu. Kendine bir güç gelmişti: Orada bulunuşu eşyaları kendi bilinçaltlarından koparıp çıkarıyor, onlara kendi renklerini, kendi kokularını kazandırıyordu. Aşağıdaki kata indi ve salonun kapısını iterek açtı; verilmiş bir ödevi yerine getiriyordu sanki. Bu karanlık ve boş salonu varlığa kavuşturmak gerekiyordu. Demir perde indirilmişti, duvarlar taze boya kokuyordu; kırmızı kadife koltuklar sıra sıra olmuşlar, bekleyiş içinde duruyorlardı. Demir perdenin perçelediği sahneye bakıyorlar, Pierre'e, sahnenin sıra sıra ışıklarına ve toplanmış bir kalabalığa sesleniyorlardı. Bu yalnızlığı ve bu bekleyişi sürdürüp götürmek için her zaman orada bulunmak gerektiğini duydu." (S.10)

Kendinde dünyanın karşıtı olan, bu bizim için dünya, sadece bizimle varolur. Biz onunla bağımlı değiliz; tersine kesin bir biçimde bize bağlı olan ve biz olmayınca hiçliğe dönen odur.

"Mutlak kaynak benim; varoluşum, benden öncekilerden, fizik ve toplumsal çevremden gelmez; tersine onlara doğru gider ve onlara destek olur; çünkü uymayı seçmiş olduğum şu geleneği ya

da bakışımla seyretmek için orada bulunmasaydım, bir özellik olarak ona ait olmadığı için, bana uzaklığından bir şey kalmayacak olan şu ufku benim için var eden (bu yüzden de, sözcüğün benim için taşıyabileceği tek anlamda varlık eden) gene benim. Beni dünyanın bir küçük anı gibi gören bilimsel görüşler, her zaman çocukça ve ikiyüzlüdür; çünkü, adını anmaksızın öteki görüşü, bilincin görüşünü içermektedirler" *(M. Merleau -Ponty, Phénoménologie de la perception)*

Bu yüzden benim için var olan tek dünya, benim bilincimin yapıtıdır. Heidegger'in dediği gibi: "Ben, kendisiyle, varlığın oluştuğu varlığım"; "Kendi-için'in (pour-soi) ortaya çıkışı işte budur"; yani, "bir dünyanın varolmasına yol açan" bilincin doğuşudur. *(L'être et le néant)*

Demek ki dünya, halk adamının sandığı gibi, herkes için geçerli ve değişmez olan o bilinen dünya değildir. Bireylere, halklara ve dönemlere göre değişik biçimlere girer. Gerçekten, ham varolanı algılamanın ve anlamanın çeşitli yolları vardır. Klasik ruhbilim daha önce şunu öğretmişti: Biz, aynı dışsal veriden birbirinden çok farklı tasarımlar kurabiliriz; ressam, jeolog, dağdaki sığırtmaç, aynı dağ görünümünde değişik şeyler bulur çıkarırız. Ne var ki, düşünürler, bu olgudan, içermiş olduğu bütün sonuçları çıkarmayı beceremeyişlerdir.

Gerçek dünyayı, kendisi için varolan dünyayı yaratan, insandır; ama, her birimizin yaratmış olduğu dünya da, öngördüğümüz ereklere göre değişir. Heidegger, "Nesneler, bizim için sadece birer araçtırlar" der: Bizim tasarılarımızla hiçbir ilişkileri kalmadığında, ham varolan durumuna düşerler. Bizim için artık var değilmiş gibidirler, yani gerçek olarak var değildirler. Kullanılmaktan çıkınca, ham varlık (être) durumuna yeniden dönerler, anlamlarını, gerçek varlıklarını yitirirler; bir basımevinde, bir grev sırasında şu linotipin durumu öyledir:

"Kazanda kurşun donmuş, ateş sönmüştü; klavyenin işaretleri ancak karışık lekeler biçiminde görülüyordu; kurşun harfler, okunamayacak derecede biçimlerini kaybetmişlerdi. Bu anda, bütün bu

insanla ilişkisini koparmış eşyalara ilgisizce bakan sadece bizler vardık." (Simone de Beauvoir, *Başkalarının Kanı*)

Ayrıca, bizim tasarımıza göre, aynı ham varlık, çeşitli kullanışlara girer ve çok değişik varolanlar biçimlerinde özgülleşir. Bir dağ, öte yandaki bir noktaya hızla ve yorulmadan varmak isteyen bir gezgin için, sakınılması ve dolanılması gerekli bir engeldir; tersine, en güç yollarla en yüksek tepelere ulaşmak isteyen bir dağcı için ise, aranıp da bulunamayan bir nimettir; o, ondan yararlanabilir; gereğinde onu bulmak için uzaklara gitmeyi bile göze alır.

Bu yüzden, bana görünen bu dünya beni de açığa vurur; ham bir gerçekliğin varoluşu ile, benim kendi varoluşumu, yani tasarılarımı da ortaya çıkarır: "O, insancıl gerçekliğin ne olduğunu bildirmeye ön ayak olan bir şeydir." *(L'être et le néant)* Buradan, ruhbilimci için şu önemli sonuç çıkar: "Biz, bilmem hangi köşeye çekilip de kendimizi bulamayız: Yolda, kent içinde, kalabalıkların ortasında, nesneler arasında bir nesne, insanlar arasında bir insan olarak bulup anlarız." (Situations, I)

Başkaları – Benim dışımda kalan dünyada, benim gibi bilinçle donanmış varlıklar apayrı bir ulam *(categori)* oluştururlar. Bunlarla ne gibi varoluşsal ilişkilerim vardır?

İlk yaklaşımda, benzerlerim öteki nesneler gibi nesnelerdir; şu masa ya da şu heykel gibi: Benim için varoldukları zaman, benim için gerçek varoluşa ererler; demek ki, benimle bağımlıdırlar; benim için gerçek bir dünya olan bir dünyada, varolmayı bana borçludurlar.

Ancak, onların da benim gibi bilinçli olduklarını bildiğim için, onların da, bir "kendi için"i *(pour-soi)* olduğunu, kendi görüşlerine göre bir dünya tasarladıklarını, ben de içinde bulunmak üzere kendilerinden ayrı her şeyin araç ya da gereç olarak katılmış olduğu tasarılar kurduklarını bilirim. Bu ikiliğin ya da daha çok bu bilinç çokluğunun yol açtığı çatışmalar, herhalde az çok anlaşılmaktadır.

Her şeyin başında, benim tarafımdan ve bu yüzden de benim için var olmakta olan bu dünyanın, bir başkasının tasarısına karış-

mak ve tasarıma girmek için, onun "kendisi için"i ile bütünleşmek için, benden kopup gittiğini duyuyorum.

Belediye bahçesinde, kestane ağaçlarının uzandığı yoldan, ortasında bir heykelin yükseldiği yeşil bir çimenliği seyretmekteyim: Bunların tümü benim için vardırlar. Ama, bakıyorum, başka biri gelip orda duruyor ve beni de içine alan bu görünümü göz altına alıyor. Benim için gerçek dünya olan benim tasarımım, hemen çözülüp dağılıyor ve bu çözülmeden doğan öğeler, yeni gelenin çevresinde dolanıp birleşiyor; şimdi artık ne varsa, hep onun için vardır; bu nesnelerin tümü de, "Benim görmeme olanak bulunmayan yüzlerini bir başkasına göstermektedirler". Bir başkasının malı olmak için, dünya beni tepip gitmektedir.

Ne var ki başkası, dünyayı benden ayırıp götürmekle de kalmaz; benim gerçek benliğimi; yani olmayı aklımdan geçirdiğim varlığı da yele verir.

İlkin, beni yargılar ve hakkımda bir fikir edinir: Elbette, bunu benim düşündüklerime göre değil; bedenime, o andaki durumuma ya da daha çok geçmişime göre yapar. Başkası için, ben, ne ise ya da o zamana kadar ne olduğu ise, ancak o olan bir "kendinde" ye indirgenirim; çünkü, onun benim hakkımda edindiği fikirde, benim olmak istediğim şey -ki bu benim varlığımı oluşturur- kesinlikle göz önünde tutulmaz.

Üstelik, eğer ben kendimi savunmaya geçmezsem, o ne olmamı isterse o olurum. Bakışı beni sarar sarmalar ve özne olan benden, bir nesne, bir araç yaratır: Kendisine bakan herkesi taşa çevirme gücünü taşıyan Gorgone gibi. Onun çevresinde, tasarılarının gereçleri gibi ya da engelleri gibi düzülüp örülen, sadece çimenlik, heykel, sıra ya da duvar çiti değildir: Ben de kendimi nesneler arasında yerini almış, başkalarının ereklerini gerçekleştirmek için bir araç ya da gerçekleşmelerine bir engel olarak bulurum. İşte buradan bir utanç doğar; "*bir nesne* olmanın, yani başkası için bağlanmış ve katılaşmış, değerini yitirmiş varlıkta kendimi tanımanın duygusudur bu. Utanç, şu ya da bu yanılgıya düşmüş olmanın sonucu değil, sadece, dünyada, nesneler arasına "düşmüş" olma durumu-

nun ve olduğum şeyi olabilmek için başkasının düşüncesine gereksinme duymam olgusunun verdiği *ilk düşüş* (chute originalle) duygusudur." (L'être etle néant)

Düşünürlerin öteki bilinçlerin varoluşunu hiçbir zaman yadsımadıkları ve tekbenciliği (solipsisme) hiç önermedikleri halde, dış dünyanın gerçekliğini nasıl yadsıyabildikleri bundan anlaşılmaktadır. "Başkası olgusu kesindir ve benim yüreğime işler. Onu tedirginlik içinde duyarım; onun yüzünden ben sürekli tehlike içinde bulunuyorum." (a.g.y.)

Demek ki, insan toplumları, ozanların ve giderek bazı duygusal düşünürlerin düşlemiş oldukları –S. de Deauvoir'ın deyimiyle (Başkalarının Kanı)– bir kardeşlik kulübesi, bir içli ve temiz topluluk olmaktan çok uzaktır: "Bilinçler arasındaki ilişkilerin özü", yakın zamanlarda bazı filozofların ileri sürdükleri gibi, mitsein (birlikte varolmak) değildir: "çatışma"dır. Gizli Oturum'un son sahnesinde, inanç yüzyıllarında aklımızda yaşattığımız cehennem imgelerini hatırlayan Garcin şöyle der: "Kükürt kokularını, darağaçlarını, kızgın şişleri hatırlarsınız... Aman, ne komik şey! Şişe ne gerek var, Cehennem insana başkalarıdır."

Gerçekten, herbirimiz varolmak, yani "kendi" olmak tasarısını gerçekleştirmek ister; istediği hep budur: "Eninde sonunda, insanın kendinden başka bir şeyi yoktur."; "sadece ben olan, ben vardır." (Başkalarının Kanı) Başkalarının tasarısını yadsımayla bile –ve gücünün ölçüsünde– başkalarını kendi ereklerine hizmet ettirmeye çalışır.

İlk yaklaşımda nasıl görünürse görünsün, sevgi de bunun dışında kalmaz. O da gücünü göstermek istemidir, ancak, basit bir nesneyi ele geçirmeye kalkışacak yerde bir özneye yöneliktir. Seven kişi, "sevgilisine bir nesneye sahip olur gibi sahip olmak istemez: yeni bir sahip olma örneği üzerinde durur; bu, bir özgürlüğün özgürlük olarak sahipliğidir." *(L'être et le néant)* Sevgimde, bir başkasının benim varoluşumu istemesi savında bulunurum; böylece, onunla kendimi var etmek ve varolmanın doğrulamasını bana vermesini beklerim. Ne var ki çelişkili olan bu tasarı, çatışmadan kendini kurtaramaz. Kısacası, seven kişi sevdiğinin "sen"inin (toi),

kendi "ben"inde (moi) kaybolduğunu görmeye özlem duyar; oysa, bu iki benliğin birbirine kaynaştığı gün, seven sevdiği kimseyi kaybetmiş olacak ve yeniden kendi beninin yalnızlığına gömülecektir. "Aslını ararsanız, sevmek, sevilmiş olmayı istemekse; aynı zamanda da, başkasının kendisini sevmemizi istemesi de demektir." (a.ga.y.); yani onun bize gereksinme duymasını istemek demektir. Öyleyse, seven kişiler, öteki kişiler gibi, çatışma durumunda bir varoluş içindedirler: Öteki insan ilişkileri gibi sevgi de, "kim kimin yerine geçecek" oyunudur.

Bu nedenle, bir tek bilinç olduğu zaman en yüce iyilik gibi görünen varoluş, başkasının varoluşu dolayısıyla bir kötülük biçimine dönüşür. "Başkasının yanında ben fazlayım, gereksizim; benim yanımda da başkası fazla." Bilinçlerin bu çokluğun, tüm insanların üstüne çöken bir doğa kusuru çıkarır ortaya: "Benim ilk düşüşüm, bir başkasının varoluşudur; ilk günah, başkasının da bulunduğu bir dünyada ortaya çıkışımdır."

Gerçekten, madem ki başkası vardır, onun varoluşunu var etmek zorundayımdır; yani, duygularını ve tasarılarını bölüşmem gerekir. Başkasının, varoluşunun duygusunu taşıyan kişi, varolurken; yani onların yanında, kendi öz yaşamını sürdürürken bir "varoluş-yarası" *(lésexistence)* taşır içinde. Her birimiz kendi varoluşumuza kapandığımız zaman, başkalarını anlayamayız; üstelik, kendimizi de onlara anlatamayız. Buradan da anlaşmazlıklar, yersiz yargılamalar çıkar ortaya: Bütün bunların sadece bir tek nedeni vardır: "Başkası olmak lanetlenmesini taşımak."

İnsan – Metafiziğin bu temel sorununda, felsefe düşüncesi, maddesel dünyanın tartışma kaldırmayan görüşlerini açıklamak için insanı düşünceye indirgeyerek, elinden geldiğince işin içinden sıyrılmak isteyen bir idealizm ile sadece maddeyi benimseyerek onda düşünme gücünü tanımak zorunda kalan bir maddecilik arasında gidip gelmektedir. Bunların ikisi arasında da, insanda tek bir töz içinde, tinsel bir ilke ile maddesel bir ilkenin birliğini tutan tinselcilik (spiritualisme) vardır. Bu klasik tartışmada Sartre'ın yeri neresidir acaba?

Beden – Sartre'ın immateryalist (özdeksizci) olmadığı tartışma götürmez. Önce de gördüğümüz gibi, dünyanın bir "kendinde"si olduğunu benimser; bunu düşünceden alabildiğine uzak bir şey gibi düşünür; ve bu "kendinde"ye bedenimiz de karışır. Şimdi bu beden, insan için nedir?

L'être et le néant'a göre, insanın bütün varlığı, Heidegger'in formüllediği gibi "dünyada olmaktır"; biz, bedenimizle dünyada bulunuyoruz; öyleyse beden "hiçbir zaman, varoluşu ile yok oluşu hiçbir şey değiştirmeyen, yani olumsal bir eklenti değildir. Tersine, varlığın sürekli yapısı ve dünyanın bilinci olarak, bilincime olanaklık sağlayan ilk koşuldur". Ben, bilincin temel öğesidir: "Bilinç ne ise, beden odur: giderek, bilinç bedenden başka şey değildir; bedenden ötesi, hiçliktir, sessizliktir."

Demek ki Sartre, bedenden ayrı ruh savının, yani tinselciliğin karşısındadır. Sartre'ın tuttuğu sadece bilinçtir; ancak, onun hiç kuşkusuz karşı çıkacağını bildiğimiz bir klasik terim kullanarak söylersek, bilinç onda ancak bir "gölge-olay" *(épiphénoméne)* olarak ortaya çıkar.

Bilinç – Gerçekten de biz, öteki canılardan bilinçle ayrılırız; olaybilimsel bir inceleme bunu, "kendinde bulunma" (présence à soi) ve "dünyada bulunma" (présence dans le monde) olarak niteler: Şu gördüğünüz taşlar, şu ağaç kendinde vardırlar; bu dünyada, sadece insan, "kendisi için" Sartre'ın sözlüğünde "kendisi için", "bilinç"in eşanlamıdır.

1. *Kendi için ve kendisiyle* bir dünyanın varolduğu şey olarak görülen bu bilincin yapısını ve varlığını açıklamakla işe başlayalım.

Klasik ruhbilime göre, bizim için bir dünya vardır; çünkü, kendimizde, ruh ya da zekaya dayalı bir dünya taşımaktayız. Nesnelerin maddesel dünyası, kendileriyle dış dünyayı tanıdığımız tasarımların oluşturduğu tinsel bir dünya ile iki kat olur. Bu tinsel dünya, bilincin dünyasıdır.

J. P. Sartre bu tinselci gerçekliği tutmaz: Bir yandan maddeci olmaktan da sakınarak, ruhu bilmezliğe gelir; ona göre, bilinç içerikten yoksundur; aslını ararsanız, o bir-şey değildir: "Bilincin tözle

ilişkisi yoktur, o katışıksız bir 'görünüş'tür; şu anlamda ki, ancak, göründüğü ölçüde var olur." (a.g.y.)

Kuşkusuz, çalan saatin vuruşları bilinçle işitilir; şu iri bulutların yağmur getireceği onunla sezinlenir. Ne var ki, işiten ve sezen ben bir şey değilimdir: "Bilmek *(connaître)* adı verilen bu tip varlıkta, rastlanabilecek tek varlık *(être),* sürekli olarak orada olan şeydir, yani "bilinen"dir *(connu).* Bilen yoktur, o kavranılamaz; bilinenin bir "oradaki-varlığının"(un être-lá), bulunuşunun (présence) olanağını sağlayan bir şeyden başka anlam taşımaz. – Çünkü bilinen kendi başına, ne vardır ne de yoktur. Ama, bilinenin bulunuşu (présence) da, hiçlik içinde bir bulunuştur (présence á rien); dahası da var. "Kendi için (pour soi)... kendisiyle nesnelerin varoldukları hiçliktir"; ama, kendisi bir şey değildir.

"Bilmek", bir biçimde bilinen nesne olmaktır, onu kendinde özümsemektir ve bu yolla, eğer önceden taşınmıyorsa, belli bir varlığı kazanmaktır diyerek karşı çıkmayınız. Sartre'a göre, gerçekten, bilgi, bilinen şey olmadığının bilinci olarak tanımlanır: "Bu, bir yerde bulunma, varolma (présence) olarak... –yani, kendisinde bulunan belli bir varlık olmamak için, kendini oluşturarak kendi varlığında olmak zorunda olması dolayısıyla– kendi içinin varlığının ta kendisidir." Şu kağıt yaprağını algılarken, ben kağıt olmam; tersine, o olmadığımın bilincine varırım: Bilmek, "olmadığınız şeyi" nesne aracılığı ile "bildirmek" demektir. (a.g.y.)

İçe bakış (introspection) yöntemine dayanarak başlı başına bir yaşantımız olduğunu da gösteremezsiniz. Olaybilim, kendi üzerine kapalı bir bilinç masalına da son vermiştir. Sartre, Husserl'in ünlü bir sözüyle sizi yanıtlar: "Bilinç, her zaman, bir şeyin bilincidir." Ancak, olaybilimcilerin dilinden düşmeyen bu formülü iyi anlamak gerekir: Bu, bilincin kendi dışına çıkamamasına ve kendi dışındaki bir nesneye erişememesine indirgenmemelidir; yoksa onu idealist sava indirgemiş oluruz; bu formül, bilincin herhangi bir zaman kendi kendinde olabileceğini ve kendisinde imgeler ya da anılar, istekler ya da korkular, yakınlıklar ya da soğukluklar adını taşıyan tinsel birimleri (entités) taşıyabileceğini yadsır. Her şey, bilinç

dışındaki nesneler karşısında alınan tutuma indirgenir: Geçmişin ve geleceğin, varolanın ya da yok olanın, sevimli Pierre'in ya da kaba Andre'nin karşısında takınılan tutuma; gene şunu da eklemek gerekir ki, tutum da bir hiçliğin tutumudur. Olaybilimsel çözümleme bilincin derinliklerine daldığı zaman, hep bilinen nesneye bağlanmıştır; hiçbir zaman, bilinç olabilecek bilen bir nesneye rastlamaz: aracılığıyla bizim için bir dünyanın var olduğu bilinç, sadece bir "hiçlik"tir.

2. Ama, bilinci, kendisi için dünyanın varolması yönünden ele alırsak, şu sonuca varmak zorundayız: Varlığın tümü dünyanın yanında olur ve bilinç için bir şey kalmaz; "kendi için" *olarak,* "kendinde bulunma" *(présence á soi) olarak bilinç* için, durum belki aynı değildir. Sartre'ı, "kendi için" çözümlemesinde izleyelim ve kendinde bulma içinde ortaya çıkan bilincin varlığını bulmaya çalışalım.

"Kendimde bulunma", kendinden ayrılmayı, yani, "kendinde"yi kesin olarak "kendinde bulunma" yapan özdeşlikten kurtulmak olanağını varsayar. Böylece, kendisinde bulunduğumuz nesneden uzaklaşarak elde edilmiş olan bir bulunma (présence) aykırılığı gerçekleşmiş olur; Sartre, bu aykırılığı çok hoşlandığı kelime oyunlarından biriyle dile getirir; ne var ki bu sözcükler birçok kez okunduktan sonra bile, insanda, gene bir bulmaca izlenimi bırakmaktan geri kalmaz: "Bu yüzden, "kendi için", kendi olmamaktan dolayı, kendinde bulunması bir oranda eksik olan, bir "kendinde bulunma"dır; ve, bu bulunma eksikliği ile de, o "kendinde bulunma" olur." (L'être et le néant)(18)

Heidegger, bilincin katıksız bir yansıma olduğunu gösteren, şu tanımı verir: "Bilinç, varlığında varlığı söz konusu edilen bir varlıktır." (Buradaki ikinci varlık, "kendinde"nin varlığıdır) J. P. Sartre, sık sık karşımıza çıkacak olan, şu kelime bulmacası ile bu

(18) Bu şu anlama gelir: İnsanın kendi hakkında taşıdığı bilinç, kendinden bir oranda uzaklaşmayı varsayar, (bu uzaklaşma, belli bir "kendinde bulunma" kipinin eksikliğine yol açar), gene bu uzaklaşma "kendini görme" **(la vue de soi)** olan bu başka "kendinde-bulunma" kipini koşullandırır.

tanımı tamamlar: "Bilinç, varlığında kendi varlığı söz konusu edilen bir varlıktır; çünkü, bu varlık, kendinde ayrı bir varlığı içerir."(19)

"Kendi"nin (soi) bilgisi olan "kendinde bulunma", öyleyse, bilenle bilinen arasındaki bir aralığı, "kendi"nin "kendinde"ki bir çeşit çatlaklığı ya da boşluğu gerektirir: Aralık, çatlak, boşluk... Hep hiçlik ve eksiklik bildiren sözler. Bu yüzden, genel olarak, kendinde kendini bulundurma gücüne, varlığın tümlüğü için zorunlu olduğu gözü ile bakan düşünürlerin tersine, Sartre, bilinçte varlığın bir yozlaşmasını görür: Bu bir varlık hastalığıdır, "meyvenin içindeki kurt"tur.

"Kendi için" hastalığı – Bilincin, böyle bir oluşu, acayip bir güç taşır: "Hiçlemek" *(néantir) ya da* "hiçe indirgemek" *(néantiser)* gücü. Bunu kesinlikle "yok etmek" *(anéantir)* biçiminde anlamayınız; benim için varolmayan duruma sokmak, bir "hiçlik kılıfına" sokmak biçiminde anlayınız. İmgelemimde bir şeyi tasarladığım zaman, algıladığımı "hiçe indirgerim"; tersine algılamak için de, imgesel tasarılarımı "hiçlemek" *(néantir)* gerekliliğini duyarım; yoksa imge ile algıyı birbirine karıştırırım.

Algılamanın kendisinde de, aynı gerçek veri, bazen temel olarak "hiçe indirgenir"; bazen de, algılanmış gerçek olarak örgenleşir: "Eğer, Pierre'in içerde bulunup bulunmadığını anlamak için kahveye girersem, aramakta olduğum Pierre'in içerde bulunup bulunmadığını anlamak için kahveye girersem, aramakta olduğum Pierre'in imgesi, kendisinden başka her şeyi "hiçe indirger"; ama, Pierre'in orda bulunmadığını bir kez anladıktan sonra, bir masa başında söyleşmek için dursam, bu kez onun imgesini "hiçlerim".

Bilincin "hiçe indirgeyici" işlevi, kendi içinde daha da dikkat çekicidir, çünkü, olmadığımız şeyi olmak ve olduğumuz şeyi olmamak gibi aykırı bir gücü vardır. Sözgelimi, bilincine erdiğim za-

(19) Daha yukarıda verilen bilgi kavramına uygun olarak, algılayıcı bilinç şöyle tanımlanmış olacaktır: "Varlığında, varılğı söz konusu olan bir varlık; çünkü, bu varlık, özü bakımından, kendinden ayrı olarak aynı biçimde ortaya koyduğu bir varlığı belli bir yolla olmamaktadır."

man, bana, "üzgünüm" dedirten o ham gerçek olurum. İşte bu benim "kendinde"liğim, ne olduğumdur. Üzgünlüğümün bilincini kazanmak için, tıpkı bir başkasını gözlemleyeceğim gibi, onu dışardan gözlemlemek amacı ile, kendi kendimden dışarı çıkarım. Ama, bunu yapmakla da üzüntüsü içinde bitik düşen o varlığı hiç ederim: O, artık, ben değildir; çünkü, benim için bir gözlem konusu olmuştur; onda kendimi görmekten çekinirim: "Bir aynada kendime bakmam, kendi öykümü kendime anlatmam boşunadır; kendimde, kendim olan o boşluğu duyarım, varolmadığımı duyarım." (S. de Beauvoir, *Pyrrhus ile Cıneas*)

İşte bilincin yaratmış olduğu durum şöyledir: Bir yandan ben, artık, ben olduğum kimse, kendi "kendinde"m değilim; çünkü, onu gözleyebilmek için, onu "hiçledim"; öte yandan, "kendinde"min dışına çıkmış gözlemci de değilim; çünkü, "kendinde"nin dışında hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, ben artık hiçbir şey değilim.

Nitekim, bu hiçlikten kurtulmak için, "kendi için"in ayrıcalığın, yani bilinci de gene saklı tutarak, onun adına "kendinde"nin gerçekliğini kazanmaya ve bir "kendi için kendinde" *(pour-soi-ensoi)* olmaya özlem duyarız. Bu açıklamalar, umarız ki aşağıdaki satırları anlamayı kolaylaştırcaktır:

"Kendi için, kendindenin hiçe indirgenmesi olarak doğar ve bu hiçe indirgeme kendindeye yönelik bir tasarı olarak tanımlanır: "Hiç edilen" "kendinde" ile öngörülen "kendinde" arasında, "kendi için" hiçliktir. Bu yüzden, içinde bulunduğum hiçe indirgemenin ereği ve sonucu, "kendinde"dir. "İşte bu nedenle, insanın gerçekliği, "kendi için" olarak, "kendinde olmak dileği"dir." (J. P.Sartre, *L'être et le néant*)

Şimdi, bilinçte ortaya çıkış özgür olduğuna göre, insan her şeyi kendinden alır; o Tanrı olacaktır ve bunu hak etmek ister: "Kendinin nedeni olmak; varım, çünkü ben böyle istiyorum, diyebilmek; kendi öz başlangıcı olmak." İşte "Akıl Çağı" romanındaki baş kahramanın düşlediği budur.

Ne var ki, "kendi için" olabilecek bir "kendinde" kavramı da çelişkilidir; çünkü önce de gördüğümüz gibi, "kendi için" varlık,

kendinden uzaklaşmayı, "kendinde"nin kopuşunu gerektirmektedir. Bir "kendi için kendinde" durumuna, insanoğlu hiçbir zaman erişemez; ne var ki, durmadan onun peşinden koşmaya da hüküm giymiştir; işte, bilinci bir felaket ya da bir hastalık durumuna sokan da budur.

Bununla birlikte, bilinci bir şey *(chose)* durumuna da sokmayalım: O, hiçbir zaman erişemeyeceğimiz bir ereğe yönelik kasılmış bir gerilimden başka şey değildir: "insanın gerçekliği, Tanrı olmak için gösterdiği katıksız çabadır; bu çabada ona hiçbir destek gösterilmez, böyle bir çaba içinde hiçbir şey yoktur." *(L'être et le néant)*

Ama, acaba bu çılgın girişimden vazgeçilemez ve "kendinde"nin barışı içinde kalınamaz mı?

"Özgürlük, seçme özgürlüğüdür, seçmemek özgürlük değildir. Seçmemek, gerçekte, seçmeyi seçmektir. (...) Özgürlüğün anlamsızlığı işte buradan gelir." *(L'être et le néant)*

İşte bu yüzden insan, anlamsız bir varoluşu hüküm giymiş bulunmaktadır; o zaman da, "bu anlamsızlıktan intihar yolu ile kurtulmak, acaba akıllıca bir iş değil midir?" sorunu ortaya çıkar. Varoluşçular, özellikle A. Camus *Sysiphe Efsanesinde* ve G. Bataille *Le Coupable* (Suçlu) adlı romanında, bu soruya olumsuz yanıtta bulunur: İnsanın büyüklüğü, dünyanın anlamsızlığına karşı başkaldırma tutumundan ileri gelir. Çok düşsel bir doyum bu; çünkü, başkaldıran kişi, kendisini böyle bir dünyaya fırlatıp atan ve belalı yazgısında yalnız bırakan kişiyi kötüleyip yere çalmaktan hoşlanmaz. Küfürler boş bir gökyüzünde dağılır, kaybolur gider.

Tanrı – Klasik metafiziğin bu üçüncü bölümü çok kısa olacaktır: Çünkü, her şeyden önce, J. P. Sartre, Tanrı'nın var olmadığı inancındadır; sonra, gerçekten, ona çok az değinir, o da fırsat düşerse; sık sık Tanrıtanımazlığından dem vurursa da, bunun nedenlerini açıklamaz.

Tanrıtanımazlığın doğrulanması – L'être et le néant'da birçok kez ortaya atılan büyük kanıt, kendisinin temeli ya da "causa sui"si olabilecek bir varlık kavramının çelişki içermiş olmasıdır. Sartre'ın

geliştirmediği bu kanıt, genellikle şöyle anlatılır: Kendi varoluşunu kurmak için, varolmaktan önce varolmak gerekcektir ki bu da, apaçık bir çelişkidir.

Eğer Tanrı'nın varoluşunu tutanlar, filozofların Tanrısal "aseite" dedikleri, yani kendi kendisiyle varolmak (a se) olgusunda, çocukça, insancıl bir görüşü taşımakta iseler, bunun anlamsızlığını bulup çıkarmak için harcanan zamana bakıp şaşmamak gerekir.

Ne var ki, "kendi kendine olmak" (être par soi-meme) fikri, kendi kendini yaratmayı içermez ve ens a se (kendi kendine olma), eşanlamı değildir. Kendi tarafında olmak, bir başkası tarafında olmamaktan, varolmak olgusunda bir başkasının yardımına hiçbir şey borçlu olmamaktan fazla şey anlatmaz.

Bunu ermiş Augustinus da söylemiş ve dinbilimci, Ortaçağ'da şaşkınlık verici bir üsteleme ile şöyle tekrarlayıp durmuştu: Söz konusu Tanrı olunca, ancak yadsımalar kesin bir biçimde doğrudur; olumlamaların, andırışsal anlamda anlaşılması gerekir. Tanrı'ya neden olunmamıştır, o, bir başkası tarafından var değildir: Bu önermeler kesinlikle sağındır, doğurudur. Ama, onun kendiliğinden var olduğunu, kendisinin nedeni olduğunu ya da sadece var olduğunu ileri sürdüğüm zaman, bu terimleri, bu dünyanın nesnelerine uyguladığım zaman taşıdıkları anlamda anlamamam gerekir; kendi kendini yaratmış (self made man) ile kendi tarafından olmuş (ens ase) arasında uzak bir andırma vardır; birincisi ikincisinin sadece kaba bir imgesidir; o kadar kaba ki, Tanrı kendi kendine olmamıştır demek daha doğrudur.

Kendisi tarafından olmak yüklemine olumlu bir anlam verebilmek için onu, zorunlu olmak yüklemine bağlamak gerekecektir: Olmak elinden gelmeyen, kendi özünde varolmak bulunan, gibi.

Elbette Sartre'a göre, "varoluş" olumsallığın *(contigence)* eşanlamıdır; öyle ki, eğer Tanrı var olsaydı, ona göre, ancak olumsal olurdu. Ne var ki, olumsal varolanların üstünde zorunlu bir varolanı benimsediği için, olumsalın varoluşunda, zorunlu varolan kavramında beğnmediği anlamsızlığı kabul etmek zorunda kalır.

Anlamsız ve gizem arasında – Bizim Tanrı fikrimizde her şey

açık seçik değildir: Onun ne olduğunu aydınlığa kavuşturmak için yapılmış olan ilk girşimlerinden beri gizemler ortasında bocalamaktayız ve en ileri gitmiş gizemciler bile, onun hakkında söylenebilecek en iyi şeyin, ona yakışır hiçbir şey söylenemeyeceği olduğundan öteye geçmemektedir.

Ama onun yerine bize ne önerilmektedir? Varoluşun ortaya attığı bütün sorunlara yanıt olarak, hep fala benzer bir şeyle karşılaştık. Anlamsızdır bu, dendi. "Kendinde olgusu" anlamsız; "kendi için"in ortaya çıkışı anlamsız; özünün, özgür seçimi anlamsız (absurde)... "Varlık nedensizdir, sebepsizdir ve zorunlulukla ilgili değildir" diyor, L'être et le néant'ın son sayfaları; Bulantı'da ise: "Her varolan nedensiz doğar, güçsüzlüğünden ötürü yaşamını sürdürür, rastlantı ile ölür" deniyor. Kendi ilkelerine göre kendi felsefesini seçebilecek güçte olduğu halde, felsefeyi yadsımanın ta kendisi olan anlamsızın felsefesini seçmiş olması, Sartre için, gerçekten anlamsız bir şeydir.

Ahlak – Tanrı fikrinin baskısından kurtulunca, insan dikkatini kendi üzerinde toplayabilir ve Tanrıtanımazlık da yeni bir biçim insancılığa yol açar. Şimdi, varoluşçuluğun örnek tutacağı insan hangisidir?

Kesinsizlikler – Yanıtlamak güç bu soruyu. L'être et le néant'ın sonunda, Ahlak Görüşleri başlığını taşıyan fikirler şu bildiriyle başlar: "Varlıkbilim, kendiliğinden ahlaksal buyruklar veremez. Onun işi, her şeyden önce, varolan ile uğraşmaktır; onun vereceği bilgilerden davranış buyrukları çıkarmak olanağı yoktur." Bu sayfalar, ahlak problemine ayrılmış "ilerdeki bir yapıtın" haberiyle sona eriverir; ne var ki, bu yapıt da henüz yayımlanmamıştır.

Fr. Jeanson da, Le *probléme moral et la pensée de Sartre (Ahlak Sorunu ve Sartre'ın Düşüncesi)* (1947) adlı bir kitap yazmış, bunun yeni baskısının sonuna, Sartre Adında Biri, başlığını taşıyan bir yazı eklemiş (1966); ama kitabında, Sartre'cı dizgenin tutarlı bir açıklaması bulunabilirse de, ahlak üzerine bazı bilgilerden başka bir şeyler aramak boşunadır; üstelik, bunlar da, bir temele dayanmaktan uzak olup, büyük varoluşçunun yapıtlarından esinlenilmiştir.

Bu yüzden biz de yaklaşımsal bilgilerle yetineceğiz.

En yüce iyilik olarak özgürlük – Klasik ahlak için özgürlüğün değeri, bizim onu kullanışmıza bağımlıdır. Oysa, J. P. Sartre için özgürlük, "tek değer kaynağıdır" (L'être et le néant). "Kendisini istemekten başka bir erek taşımaz."; "Biz, özgürlük için özgürlük isteriz." (L'existentialisme est un humanisme)

Bunun için, kendini kendiliğinden kabul ettiren bir yasaya uymakta ve hele Tanrı'ya boyun eğmekte hiçbir ahlaklık (moralité) yoktur: Dinsel bir ahlak, Tanrı'nın varlığından emin olmadığı halde, gene de onu özgür bir kararla benimsemiş olan kimse için geçerlidir ancak. Çünkü, bu durumda Tanrı, onun için varoluşunu gene ona borçludur.

Bir başka sonuç da şudur: Önemli olan benim ne yaptığım değildir; onu yaparken ne derece özgür olduğumdur. "Bunun için, bir köşeye çekilip kafa tütsülemek de, halka yol göstermek de aynı kapıya çıkar. Eğer bu etkenlerden biri, öteki üzerinde bir üstünlük kuruyorsa; bu onun gerçek ereğinden dolayı değil, ülkösel ereğinden, taşıdığı bilinç derecesinden ileri gelir." (L'être et le néant) Bu erek özgürlüktür. J. P. Sartre ile S. de Beauvoir, özgürlüğü, kendisinden bağımsız değerlere bağlayan kimseyi "ciddi adam" adıyla gülünç bir kılığa sokarlar.

Dizgenin mantığının nereye vardığı anlaşılıyor: Seçmelerinin sahibi olmak dışında, her türlü kaygıyı bir yana atmak, gelecek için bağlanan her girişimin karşısına çıkmak. Varoluşçular, kendilerinde kalan ahlaksal duygu yüzünden ve özellikle Marksçı çevrelerde gerçek eyleme karşı gösterdikleri kayıtsızlık savları ile uyandırdıkları tepkiler yüzünden genellikle, ilkelerini sonuna dek götürmezler.

Başkaları – En yüce iyilik *(le bien supréme),* özgürlüktür; ama, ben yalnız değilimdir; başkalarının özgürlükleri de benimki gibi göz önünde tutulmak gerekir: Ben, özgürlüğümü ancak başkalarınınkini de bir erek olarak karşıladığım zaman, bir erek olarak görebilirim". "Senin özgürlüğün, kendi tekliğinden çıkmadan ve özgürlüğü *özgürlük olarak* istemeden kendini de isteyemez."

S. de Beuvoir, Epikurosçu yararcılıkta daha da ileri gider: "Başkalarının özgürlüğünü istemek gerekir; ama, özgürlük fikrinin somut bir anlamı olması için varolmak sevincinin herkeste, her an dile gelmiş olması gerekir; özgürlüğe dönük hareket, dünyada gerçek ve maddesel çehresini, hazla, mutlulukla kalınlaştırarak alır."

Bağlanma – Mutlak bir doğruyu ve iyiliği benisemek istemeyen kimselerin bağlanma (engagement) gizemini benimsemeleri tuhaf görülebilir: Bu tutum, kuşkusuz kısmen günün koşullarına uymak istemekten ileri gelmektedir: Bir eylem akımı olmak ayrıcalığını sırf komünistlere bırakmamak gerekir. Ama, varoluşçuluğun kendi ilkeleri ile de ters düşmemektedir: Eğer özgürlük, en yüce iyilik ise özgür edimler ortaya koymak zorunluluğu vardır; işte bu anlamda insan kendini ne kadar derinden verirse, o kadar ahlaksal edimde bulunmuş olur.

Ama niçin bağlanmalı? Kuramsal olarak bunun pek önemi yoktur; bütün iş, bağlanmanın tam bir özgürlük içinde yapılmış olmasıdır. Bununla birlikte, önce de söylediğimiz gibi sonuçlarşak Tanrıtanımaz varoluşçuluk, komünistlerin tuttukları yolu izleyerek benimseyicilerini daha insancı bir dünya için eyleme çağırır; ne var ki gerçekleşmesini düşlediği insan örneğinin ne olduğunu kesinlikle ortaya koyamaz.

IV.– Varoluşçuluk ve Komünizm

Varoluşçulukla Marksçılık, Hıristiyan düşüncesi karşısında çağdaş dinleyici kitlesini paylaşmak için çatışan iki büyük ideoloji gibi görülebilir. Bunun için, Fransa'da son on yıldır aralarındaki ilişkilere birkaç sayfa ayırmak bize ilgi çekici geliyor.

Anlaşma denemesi – Alman işgalinin kendilerini bölen şeyleri bir süre unutan Fransız direnmecileri arasında doğurduğu birliği bir an hatırlayalım. Bunların çoğu, direnme hareketinde sıkı dostluk bağları ile bağlanarak, bu karşılıklı güvene dayanan işbirliği havasının, Fransa'nın kurtuluşundan sonra da süreceğini umuyor-

du. Kendilerini kurtuluşun yapıcıları gören komünistler bile denetimini ellerinde tuttukları kurumlarda -bunların sayısı çoktu-, partilerine yabancı olan kişileri bütünleştirmeye çalışıyorlardı.(20)

J. P. Sartre ve komünistler – Böylece işgal sona ermeden önce *L'être et le néant*'nın yazarı, Ulusal Cephe'ye girmeye çağrılmıştı. Ülke bir kez kurtarılınca da, haftalık komünist gazetesi *Lettres Françaises* ile işbirliği yaptı; daha sonra, partinin fikirlerini daha güçlü temsil eden bir başka haftalık gazeteye, *Action*'a yazması istendi. Öte yandan kendi de, daha önce, *Temps Modernes* dergisini çıkarmayı düşünüyordu. 1945'in sonuna doğru, dergiyi komünistlere de yer ayıracak kadar geniş bir gazete olarak yayımlamaya başladı.

J. P. Sartre bu konuda şunları anlatır (*Temps Modernes,* No, 164-185): "Komünist Partisi aydınları, elleri boş, kendilerinden hiç istenmeden yol arkadaşı olduklarını söyleyiveren bu iki kuşkulu burjuvaya yol vermekten kaygılanmıyorlardı." Varoluşçuluğun büyük yıldızına avanslar verdikleri sırada, kendi basınlarında ona saldırmaktan da geri kalmıyorlardı. İşte özellikle bu yüzden, Sartre, *Action* dergisine (20 Aralık 1944) herkesin anlayabileceği bir dille yazılmış bir açıklama gönderdi. Daha sonra açılan tartışmadan da *L'Existentialisme est un Humanisme* (Varoluşçuluk bir Hümanizmadır) broşürü doğdu, bu tartışmada en önde gelen eleştirmen, Marksçı Pierre Neville idi. Bu broşüre yanıt olarak da, Sartre'ın eski öğrencisi Jean Kanapa, partinin militanları için çıkan bir dizide, *L'Existentialisme n'est pas un humanisme* (Varoluşçuluk bir Hümanizma Değildir) (1947) adlı kitabı yayımladı.

J. P. Sartre'ı, Demokratik Devrimci Topluluk adı verilen gruplaşmayı kurmaya kuşkusuz, bir anlaşma olanağının bulunmayışı

---

(20) S. de Beauvoir'ın, Les Mandarins romanının başlıca konuşu, Sovyet komünizmi karşısında bir grup aydının takınmış olduğu tavırdır; J.P. Sartre ve M. Ponty bunların önde gelen tipleridir. Kurtuluş döneminde, Komünist Partiye girmek istemedikleri halde, partinin toplumsal bilince ters düşen yöntemlerinin bazılarını suçlamakta çekingen davrandılar ya da onları haklı çıkarmaya çalıştılar.

itti. Hangi ereklerle fikirlerini ortaya attığını ve ömrü pek kısa süren topluluğun yönelişini şu sözlerle belirtti:

"Benim kaygılarım, Komünist Partisi'nin taşıdığı kaygılara yakındır, çünkü komünistler gibi ben de kapitalizme, faşizme ve bugün R. P. E'ye karşıyım." (J. P. Sartre, David Rousset ve G. Rosenthal, *Entretiens sur la politique*)

Sartre'ın edebiyat yapıtlarında, özellikle *Kirli Eller*'de, sevimli ve eli açık komünistler görülür; ama, partinin kınanan uygulamaları da vardır: Devrin akışına uymak *(opportunisme),* her türlü aracı kullanmaktan çekinmemek ve bireyin hor görülmesi gibi.

Bununla birlikte, *Temps Modernes,* Soyvet Rusya'ya karşı özel bir yakınlık duymaktadır; A.B.D.'ye karşı ise tutumu serttir. Görüşler adlı sütunda, Kravçenko'nun, *Hürriyeti Seçtim* kitabı üzerine yayımlanmış bir makalede, yazı heyeti, kendisinin komünist olmadığını da belirten bir notta, "Hiçbir masumiyetin kalmadığı bir dünyada, Sovyetlere karşı yapılan bu suçlamayı yersiz bulur." (Şubat, 1948)

Nitekim, D. Rousset, toplama kamplarına karşı bir kampanya açtığı zaman, *Temps Modernes* dergisi ondan desteğini kesti; çünkü "Rusya'ya karşı olduğunu vurgulayan ve eleştirisini onun üzerinde toplayan her politika, kapitalist dünyaya bir afnamedir." (Ocak, 1950) Bu önemli başyazıyı imzalayanlar, Merleau – (Ocak, 1950) Bu önemli başyazıyı imzalayanlar, Merleau – Ponty ile J. P. Sartre idi.

Merleau-Ponty ve Marksçılık. – M. Merleau-Ponty'nin takındığı bu tutum, düşüncelerinin özellikle bir yanını yansıtır; o sıralar komünistler, onun Marksçı öğretileri iyice bildiğini ve sorunlarını çok anladığını belirtiyorlardı.

Kurtuluştan sonra komünist ideolojiye katılmadan - Sartre'ın deyişine göre, (*Temps Modernes,* no, 184 - 185), "partinin içine hiç girmeksizin, hemen kıyıcığında" bulunarak-bekleyici, ağırbaşlı ve yanılsamalarından kurtulmuş bir Marksçılık öneriyordu. Partinin eylemine umutla bağlanmıştı. Nitekim, 1945 kasımında yazmış olduğu bir başyazı aşağıdaki bildirimlerle biter, ancak, bu yazının son satırlarında Marksçı anlayışa ters düşen bazı soru işaretleri de vardır.

"Şu noktada dikkatli olmak zorundayız: Eylemimizde hiçbir şey, işçi sınıfı hareketi eğer tüm dünyada yeniden ortaya çıkarsa onun hızını kesmeye yardımcı olmamalıdır. Grevler varsa, grevcilerin yanında olmak gerek. İç savaş çıkmışsa, işçi sınıfı yanında olmak gerek. A.B.D. ile Sovyet Rusya arasında çıkacak bir çatışmadan sakınmak için elimizden geleni yapmamız gerek. Özetle, Komünist Partisi'nin gerçek politikasını izlememiz gerek; işçi sınıfı ile yeni bir kalkınma yapmak gerek; şimdilik yapılacak tek şey budur. Kısaca, beklenen sonuç üzerinde yanılsamaya düşmeksizin ve onu diyalektik adına onurlandırmaksızın, bu bekleyiş politikasını izleyeceğiz. Bir diyalektiğin hâlâ sürüp gittiğini ve tarihin en sonunda akla uygun olacağını biliyor musunuz? Eğer, Marksçılık hep doğru ise, güncel doğrunun yolunda ve zamanımızın çözümlemesinde onu buluruz." *(Sens et non-sens)*

1917 Moskova Duruşması boyunca, Sovyetlerin yargılama yöntemlerini romanlaştırarak anlatan, A. Köestler'in *Sıfır* ve *Sonsuzluk* (Le zero et l'infini) adıl yapıtı yayımlandığı zaman, M. M. -Ponty Sovyetler'i tuttu ve haklı çıkarmaya çalıştı.

"Bu yöntemleri kötüleyenler, gerçek bir görüş açısı kazanamamışlardır. Komünizmin, liberal düşünce kurallarını bir yana bırakıp bırakmadığını incelemenin gereği yoktur; onun, böyle bir şeye girişmediğini herkes bilmektedir; ama, asıl önemli nokta onun uyguladığı sertlik devrimci midir, insanlar arasında insancıl ilişkilerin kurulmasında yardımcı olabilir mi, sorunudur." (*Humanisme et terreur,* önsöz)

Bu, bir başka deyişle, erek araçları haklı kılar ve "şen şarkıların yankılandığı yarınları" hazırlamak için, burjuva vicdanının suç saydığı yöntemlere başvurulabilir demektir. Komünistlerin başvurmuş oldukları yöntemlerin haklılığını anlayabilmek için, zafer için savaş veren işçi sınıfı kitlesi içinde biçim kazanmış olmak gerekir; ahlaksal fikirler, kendi kendine anlaşılmayan bir üstyapıdan başka şey değildir: "Devrimci eylem, fikirleri ya da değerleri kendine hedef yapmaz, işçi sınıfı iktidarını gözler." (S. 134 "İktidarın alınması, hiç kuşku yok, sadece dünyanın insancıllaştırılması olacaktır; ama,

Marksçı bir kişi, gününün ötesine gözlerini dikerek yaşamaz." (s. 137); iktidar, onun için "o andaki düşünüşü içinde" (s. 138) ereğin ta kendisidir.

Gerçekten, insanların fikirleri, içinde bulundukları duruma köklü olarak bağlıdır. Bu noktada Marksçı kurama katılan varoluşsal felsefeye göre, "Bilgi, insan etkenliğinin *(praxis)* bütünlüğü içinde yerini almış ve onunla berkitilmiş olarak bulunur: Özne, artık sadece bilen *(epistomologique)* bir özne değildir; sürekli bir diyalektik ile, içinde bulunduğu duruma göre düşünen ve bu durumda yaşadığı deneye göre kendi ulamlarını *(catégories)* oluşturna ve bunlarda bulduğu anlam ile, bu durumu ve deneyi yeni kiplere sokan insancıl bir öznedir." (Sens et non-sens)

"Komünizme karşı gösterilmiş olan, katılmaksızın kılgın bir anlayış ve yermeksizin özgür araştırma tutumunu" haklı çıkarmak için bu kadarı yeter herhalde. (Humanisme et terreur). Ama, yazar bu kadarla kalmaz.

"Yakından bakılınca Marksçılık, yarın bir başkasının yerini alabileceği herhangi bir varsayım değildir; o, koşulların yalın dilidir. Bu koşullar olmadı mı, ne insanlar arasında karşılıklı ilişki anlamında bir insanlık olur, ne de tarihte akla uygunluk. Bu anlamda, Marksçılık bir tarih felsefesi değildir, tarihin felsefesidir; bundan vazgeçmek, tarihsel akıl üzerine bir çarpı işareti çekmek olur." (Sens et non-sens)

Ne var ki, gerçeklik umutlara denk düşmüyor. *Sens et non-sens* (1948) adını taşıyan makaleler dergisinin ön sözü bunu gizlemez:

"Aydın kuşaklar için, Marksçı politika bir umut kaynağı oldu; çünkü, onda işçiler ve onlarla birlikte bütün ülkelerin insanları, birbirlerini tanımak ve birbirleriyle kaynaşmak olanağını bulacaklardı. Tarih öncesi artık sona erecekti. Oldum olasıya sessiz kalan, bir türlü ortaya çıkamayan insanlığın bir yanıtını bekleyen söz artık söylenmişti. Bütün insnlara yer verilen bir dünyanın o mutlak yeniliği karşısında bulunuluyordu artık. Ne var ki, bu politika sadece bir ülkede hedefine ulaştığı için, yaptığı çıkışta güvenini kaybetti, kendine özgü işçi araçlarına döndü: Aşama sırası *(hiérarchie),* baş

eğdirme, mithoslar, uydurma, eşitsizlik, dış politika düzenbazlığı, polis v.b. Son savaşın ertesinde de, Marksçılık ruhunun yeniden doğacağı, Amerikan halk kitlelerinin deviniminin Rus devriminden vardiyayı devralacağı umuluyordu. Bu bekleyiş, burada birçok araştırmalarda dile getirildi. Bilindiği gibi bu da boşa çıktı."

Kore savaşı sırasında, Merleau-Ponty, "bekle-gör" politikasının sona ereceği kanısını taşıyordu. *Les aventures de la dialectique* (Diyalektiğin Serüvenleri) [1955] adlı yapıtında, devrimi kendi çıkarlarının tekeline alan Sovyetler'e ve J. P. Sartre'ın aşırı bolşevizmine karşı ağır yazılar yazdı. Bu, Simon de Beauvoir'ın öfkeli bir yanıtı ile karşılandı; "Artık o, saçmalıyordu, çılgınlık ediyordu, art niyetli idi..." Sonuç olarak da, "Merleau-Ponty, kesin bir biçimde, burjuva sınıfının bekçi köpekleri arasında yerini aldı" dedi *(Temps Modernes.* Haz. -Tem., 1955). Aynı dönemde, *Exprees* dergisine birkaç makale verdi; bunlardan bazıları, *Signes* (Belirtiler) adlı yapıtta yeniden yayımlandı. (Gall. 1960)

İdeolojik karşıtlık – Tanrı'yı ve insan davranışının önsel kurallarını bir kez yadsıdıktan sonra, varoluşçular da, komünistler de, araçlarını seçmekte özgürlüğe kavuşurlar. İlkelerinin karşıt olması hiçbir zaman uyuşmalarını engellemez. Bununla birlikte, Hıristiyanlıkla kavgaya tutuşacak yerde, daha çok birbirlerine düşerler.

Burjuvalar ve proleterler – Varoluşçuluğa kötü bir damga vurmak için Komünist Partisinin en çok kullanmış olduğu kötüleyici bir sıfat vardır: (Burjuva) sıfatıdır bu: Varoluşçu felsefe bir burjuva felsefesidir. Bu kötülemeyi, *L'existentialisme n'est pas un humanisme* adlı broşürde, M. Kanapa sık sık tekrarlar: Bir kalem kavgasında, bunun şaşılacak bir yanı yoktur. Ama, ünlü Marksçı Macar Georges Lukacs'ın J. P. Sartre, S. de Beauvoir ve M. Merleau-Ponty'nin felsefesine ayrılmış derinlemesine bir incelemesinde ve Buffalo Üniversitesi profesörlerinden, Marvvin Farber'ın yönetiminde, *Fransa* ve *A.B.D.*'nde *Felsefe Etkenliği* (1950) adıyla yayımlanmış ortaklaşa bir yapıtın bir maddesinde aynı temel kanıtlamayla karşılaşılması, insanı biraz şaşırtıyor doğrusu. Bu yapıtta, Robert Camphell'in Kurtuluştan Bu Yana Fransa'da Varoluşçuluk,

üzerine yapmış olduğu nesnel bir incelemeden sonra, Auguste Carnu, Bergsonculuk ve varoluşçuluğu, kendi sözleriyle, "Marksçı eleştiri açısından" incelemektedir. Anlattıklarının başlık altları çok anlamlıdır: I – Akılcılık: Yükselen burjuva sınıflarının ideolojisi, II – Pozitivizm: Egemen burjuva sınıfın ideolojisi, III – İdealizm: Gerileme dönemindeki burjuva sınıfının ideolojisi. İdealizme de, iflas eden burjuva sınıfının ideolojisi olan varoluşçuluk eklenir.

Bergsoncu tinselcilik, gerileme dönemine giren burjuva sınıfının ideolojisinin dile gelişidir; bu, kapitalist düzenin iç çekişleriyle daha derinden derine çözülüp dağıldıkça ve üretim güçlerini eskisi gibi elinde tutamadığını anlayınca, somut etkenliğe sırt çevirme ve kendi üzerine bir katlanma ile gerçekten kaçma eğilimini gösterir. (II, s. 170)

Varoluşçuluk bu gerilemenin sonunu vurgular: Ayrıcalıkları elinden alınmış ve elinde artık gelecekle ilgili hiçbir görüşü olmayan burjuva toplum, dünyanın ve yaşamın anlamsız olduğunu ilan eder. Lukacs şöyle der: "Sartre da, bilincin başına inen bu bela, bu içli umutsuzluk, varoluşsal öznenin temelini kuran ereksiz ve bir nedene dayanmayan bir varoluşun bu acıklı oyunu, gerileme dönemindeki burjuva toplumunun yalnız kalan insanının dramını anlatır." Barikatın öte yanında, bu dramdan kimsenin haberi yoktur. "Yaşamak bulantısı, emekleriyle yaşayanlar arasında bulunmaz; başkalarının emekleriyle yaşayanlar arasındadır. (R. *Garaudy, Grammaire de la liberté* [Özgürlüğün Grameri] 1950)

Bu burjuvalık taşlamasına genel olarak rastlanması, bizde, onun bir meydan toplantısının ünleminden öte bir şey olmadığı izlenimi uyandırıyor. Tarihsel maddeciliğe göre, ideolojiler, ekonominin bir üstyapısıdır. Marksçı ideoloji de bu kural dışında kalmaz. İşçi sınıfından olmayan bir kimse, tam içtenlikle buna katılamaz. Gerçekten, komünistler, işçi dünyasının dışında seçmen ve kendilerine yakınlık duyan kimseler kazanmak istemelerine karşın dışardan gelen bu devşirmelere ve giderek aralarında görmekten kıvanç duydukları bilginlere güven göstermezler.

"Onun eleştirici düşüncesine, araştırma ve gözlemleme beğeni-

sine, yetke ilkesine yanaşmayan ve durmadan denemeye ya da akla uygun apaçıklığa başvuran duru düşüncesine gereksinme duyarlar. Ama, inançlı kaldıkları ve bilim tüm inançları yeniden ele alıp incelediği ölçüde, aynı erdemlere güvensizlik duyarlar. Eğer bilgin, bilimsel niteliklerini partiye getirirse, ilkeleri incelemek için bir hak isterse bir "aydın" (intellectuel) olur ve o zaman, onun o tehlikeli fikir özgürlüğü karşısına işçi militanın inanını çıkarırlar. Oysa işçi durumunun gereği, şeflerinin yönergelerine (directives) inanmak gereksinmesi duyar." (J. P. Sartre Matérialisme et révolution, situations III)

Marksçı insan, sadece işçi sınıfı diktatörlüğü için yaşar. Doğru ve bilim, kendi başlarına onu ilgilendirmez; sadece, ereklerine bir araç olarak ilgi duyar onlara. Bu yüzden, bunlara karşı, hiçbir şey beklemeden saygı gösteren parti üyesi, ılımlılık ve hainlik kuşkusu ile karşılanır.

Komünizme geçen burjuva, kuşkusuz, kendisini gerçek tek komünist saymaya eğilim gösterir; çünkü o, öğretiye katışıksız düşünce yolu ile varmıştır; çünkü, onu toplumsal ve ekonomik durumu ile hazır bir giyecek gibi benimseyecek yerde, özgür bir biçimde seçmiştir. Ne var ki bu değerlendirme de, gene burjuva ideolojisine göredir: Marxçılar ise aklın bağımsızlığını ve en azından varoluşçuların anladığı biçimdeki özgürlüğü kabul etmezler.

Özgürlük ve gerekircilik – Parti içinde, J. P. Sartre'ın, özgürlük anlayışında kararlı olmadığı belirtilmektedir. L'être etle néant'a göre seçmek hakkında ve gücünde kısıtlama yapılamaz. G. Lukacs şöle yazıyor: "Kurtuluşun yarattığı hava, bir değişikliği zorladı.": L'Existentialisme est un Humanisme'de "Kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının özgürlüğünü de istemek zorundayım" diyordu. İşte bu aynı özgürlük, gene ahlakın temeli olan en yüce iyiliği oluşturur.

Oysa, özgürlüğü dışarda bırakan ve mutlak bir gerekircilik öneren Marksçı düşünce böyle değildir. Gerçek özgürlük, sadece, "bilinen zorunluluktur" (néscessité recounnue). Olayların nedenlerini bilemediğimiz sürece güçsüz kalırız; ama, bilim doğanın yasalarını

bulup ortaya çıkardıkça, insanoğlunun hizmetine yeni doğal güçler sokar. İşte gerçek özgürlük, bize bir seçme olanağını veren özgürlük değil, etkin bir eylem sağlayan özgürlüktür.

Bu görüş, parti içinde de geçerlidir: "Bir Marksçı için özgürlük, bir eylem ve etkinlik olanağıdır." (R. Garaudy, s. 149) Bu yüzden, ortaklaşa eylemin başarısı için kişisel fikirlerinden vazgeçen ve şeflerinin yönergelerini izleyen militanın tutumu, "bayağı bir boyun eğme değil, bilimsel bir disiplindir." (a.g.y., s. 149) Bununla birlikte, yazar, tanıtlamasındaki mantığın gerektirdiği gibi, bu disiplini, en yüksek özgürlük haline getirmek yürekliliğini gösteremez.

Niyet ve eylem – Özgürlük, varoluşçu ideolojinin ve özellikle J. P. Sartre felsefesinin öyle temel bir öğesidir ki insanın şunu ya da bunu yapması, bir köşeye çekilip kafa tütsülemesi ya da halkın önüne geçip yol göstermesi önemli değildir: Bütün iş, özgürce davranmaktır.

Bu görüş, biçimsel denilen, örneğin Kant'ınki gibi ahlakların yeni bir örneğini ortaya atar. Önemli olan, eylemin maddesi değil, yani yapılan şey değil; biçimi, yani, davranışta bulunurken taşınan niyettir.

Marksçılar içinse tersine, niyet ahlakı gerçek ahlakın karşısındadır; ona göre, sadece edimin değeri ve ekinliği önemlidir." (A. Cornu, s. 180) İster iyi niyetlerle esinlenmiş olsun, ister ödev duygusunun itisi ile yapılmış olsun, işçi sınıfı diktasını geciktiren ya da parti programının gerçekleşmesini engelleyen bir etkenlik, sertlikle bastırılmalı ve giderek, bir suç sayılarak cezalandırılmalıdır. Bu eylem ilkesinden, Merleau-Ponty, Humanisme et terreur adlı yapıtında, varoluşçu bir doğrulama çıkarmaya çalışır: "Başkasının bilinci ile hiç yüz yüze gelmem (...). Bizim için, üstlendikleri durumla birbirine girip karışan, böyle karıştırılmış olmaktan ve vicdanını o her zaman temiz olan masumiyetin ihmale uğramasından yakınmayacak olan, oturmuş, sağlam bilinçler vardır." (s. 117) Biz, daha iyi bir insanlığın ortaya çıkması için çalışıyoruz; ama şu sırada insanı, bir nesne, bir şey gibi ele alıp işliyoruz.

Öznellik ve nesnellik – 1960'ta yayımlanan büyük yapıtında

(Critique de la raison dialectique, Diyalektik Aklın Eleştirisi), J. P. Sartre, Marksçılık ile temeldeki birliğini tekrarlamakla birlikte, mekanist gerekirciliği suçlamaktan da geri kalmaz; özellikle, üstyapıların altyapılarla koşullanması ilkesi üzerinde durarak, özneyi gerçekten bilmezliğe gelen komünist yöntemin nesnelciliğine karşı çıkar: "Bir insanın ne olduğu duygusunu tümüyle kaybetmiştir o." İnsan, özü bakımından tasarıdır deniyordu L'être et le néant'da. Ama, bir tasarı, göz önünde tutulan ereklerle açıklanabilir; nedenlere bakılarak açıklanamaz; erek ise, fizikçinin nesnel yöntemleriyle değil, yaşanmış bir deney olan anlayış *(compréhension)* ile kavranılır. Marksçılık gibi varoluşçuluk da insanı "durum içinde" *(en situation)* incelemek ister; ama, "Varoluştan, yani anlayıştan işe başlar." (s. 108) "Marxçılık çevçevesi içinde gerçek bir kavrayışsal (compréhesive) bilgi ortaya atmak" hevesine kapılır. Marksçılık, kendisine dil uzatılmasına yol açan çatlağı kapattığı gün, varoluşçuluk da kenarda kalmaktan kurtulacaktır. Ama o günlere daha çok var.

Karamsar akla aykırılık ve iyimser akılcılık – Kendi kuramcılarına göre – Daha önce de gördüğümüz gibi – Marksçı öğretinin kaynağında, akla dayalı kuramlar değil, ekonomik, bu yüzden de akla aykırı bir durumun ortaya çıkardığı gereksinmeler ve özlemler buluruz. Bununla birlikte, Marksçılık, gene de, kendini, eski zaman akılcılığının yasal bir mirasçısı sayar; Marksçı *La Persée dergisi, Çağdaş Akılcılığın Dergisi* adıyla yayımlanır. Bu fikri Hegel'den alan Marx'tan sonra da, "gerçek akla yakındır" diye tekrarlamaktadır.

Bu akılcı inanış, eylem için gereklidir. Eğer dünya rastlantı ile yönetiliyorsa, tarihin bir anlamı yoksa ve gelecek önceden kestirilemezse, savaşa sürüklenen insan yığınlarına, umutla beslenen zaferleri nasıl vaat etmeli? Oysa, bu umut gereklidir; çünkü insan, uzun süreli bir savaşa, ancak iyimser bir hava içinde bütün varlığı ile kendisini adayabilir. Bir komünist militan için, kapitalizmin yakın yıkımının, takvimlerin bildirdiği bir güneş tutulması kadar kesin olması gerekir.

Oysa, varoluşçuluk için, sadece aklın kurdukları akla yakındır: Gerçek anlamsızdır; bir anlamı yoktur onun; bu yüzden, herkes, tam bir özgürlük içinde ona istediği anlamı verebilir. M. Merleau-Ponty tarihin, kesinliğe varmadan, eylemi belirlemek için yeterli bir olasılığı getiren bir öngörü sağladığını çok iyi göstermiştir. Ancak, tarih olumsallığı ve anlam belirsizliği üzerinde daha çok durmaktadır.

Üstelik –ve özellikle– Marksçılık bir başarı gizemi olduğu halde, varoluşçuluk bir başarısızlık gizemidir. Başarısızlıktan hoşnutluk duyma, Tanrıtanımaz varoluşçularda ortak bir yandır; bu duygu, dinsel varoluşçuluğun bazı biçimlerinde de görülür: Kierkegaard ve K. Jaspers'e değinirken bunu göreceğiz. Komünistler, kendileri için, zaferin kesinliğini duymak zorunluluğunun bilinci içindedirler; bu yüzden, başarısızlığı da olağan karşılayabilen ve bunu önceden düşündükleri fikirlerin bir onaylanması olarak bekleyebilecek olan üyelerin parti saflarında bulunmalarından hiç hoşlanmazlar.

Düşünce değil de eylem akımı olan komünizm, varoluşçulukla birleşemezdi; çünkü varoluşçuluk, tersine, düşüncede yerleşip kurulur ve halk adamını eylem içinde çırpınmaya bırakır. J. P. Sartre, bu eleştiriye karşı çıkmak için, Temps Modernes dergisinin sunuş yazısında, çok yerinde olarak şunları yazmıştır:

"Niyetimiz, bizi çevreleyen toplum içinde bazı değişmelerin oluşmasına yardımcı olmaktır. (...) Bizler, insanın hem toplumsal durumunu ve hem de onun kendisi hakkındaki görüşünü değiştirmek isteyenlerin safında yerimizi aldık" (J. P. S., Situations)

Ne var ki, anlaşıldığına göre, *L'être et le néant*'ın temel savları ile açık bir karşıtlık içinde bulunan bu programa, biraz oportünizm karışmış gibidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HIRİSTİYAN VAROLUŞÇULUK

Hıristiyan varoluşçuluk akımı, bugün Tanrıtanımaz varoluşçuluk akımı kadar önemli değildir. Bunun ilk nedeni –hiç olmazsa bu Fransa'da böyledir– J. P. Sartre ve M. Merleau-Ponty değerinde kuramcılardan yoksun olmasıdır; sonra da, varoluşçuluğun büyük yıldızının birden parlaması ile, kurtuluştan sonra, ortaya çıkan şaşkınlık ve bocalamadan yararlanmamış olmasıdır. Bununla birlikte, Hıristiyan varoluşçuluğu bir yana bırakılsa bile, başlıca yapıtları Fransızcaya çevrilmiş olan Rus göçmenleri Şestov ile Bardiyaf'in; kişicilik (personnalisme) akımı varoluşçulukla çok sıkı yakınlıklar gösteren Emmanuel Mounier'nin; son olarak da, çağımızın en büyük filozoflarından biri olan, varoluşçuluğu bir Gabriel Marcel'in ulaştıramadığı dizgeli bir biçime soken Alman Karl Jas-

pers'in adı anılmadan geçilemez. Biz bu iki düşünür üzerinde duracağız; ancak, Hıristiyanlığın varoluşsal *(existentiel)* özelliğini göstermekle ve bugünkü tüm varoluşçuluğun öncüsüne, Danimarkalı Kierkegaard'a, birkaç sayfa ayırarak işe başlayacağız.

I. – Hıristiyanlığın Varoluşçuluğu

Varoluşçuluğun Hıristiyan kökenleri bizi şaşırtmamalıdır; Hıristiyan hem dogması, hem de ahlakı ve gizemi ile, kendisini yaşayanlarda, varoluşçu davranışları andıran ruh durumlarına yol açar.

Varoluş – Her şeyden önce şunu belirtelim: Hıristiyanların Tanrı'sı, düşünürlerin onu kapatmak zorunda kaldıkları soyutlamalar dünyasında sınırlanmış değildir. Eflatun'un iyilik fikri, Aristoteles'in "Katışıksız Edim"i, tutarlığı ile doyum getiren ama, bir denklemin (x)'inden daha canlı olmayan bir dizgenin anahtar taşlarıdır. Buna karşılık, İbrahim peygamberin, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı bir "var olan" *(existant)* dır. Gizemcilerin olağanüstü durumlarının çoğu, onun varoluşunun bulunup çıkarılması ile, yani, Tanrı kavramından Tanrısallıkla temasa geçişle açıklanabilir.

İsa'nın insan biçimine bürünüp görünmesi, Hıristiyan dininin varoluşsal özelliğini şaşılacak biçimde güçlendirir. Gerçekten de, bizim yapımıza göre, bize gerçeklik izlenimini en çok madde verir. Kelam *(le Verbe),* insan biçiminde görünmekle, bu varlık kipini benimsemiş ve bu yolla da, kendi yaşantısını bizim de yeniden yaşamamıza, yani kendi yaşamış olduğu varoluşun bilincine ermemize olanak sağlamıştır. Eski zamanın Hıristiyan toplumlarında çok büyük bir yer tutan tören ve ayin çevrimleri, bu konuda bize yardımcı olabilir.

İsa'nın ahlakı, varoluşçu ahlak gibi açık bir ahlaktır. Hıristiyan kişi, içinde bulunduğu durumdan, hiçbir zaman hoşnut olamaz. Gerçekten de ona şöyle buyrulmuştur: Göklerdeki babanızın yetkin olduğu gibi siz de yetkin olunuz. Nitekim o, ileri doğru yürüyüşünde duraklamak bir yana, gerçekleştirmiş olduğu gelişme

içinde –ama bunun farkındaysa– ülküsüne yaklaşmanın bir aracını görür ancak. O da tümüyle tasarılardan oluşur.

İç sıkıntısı – Ama Hıristiyan, Tanrı'ya ve İsa'ya inancı ile, varoluşçu iç sıkıntısı ve kaygıdan kurtulamaz mı? Elbette, günümüzde genel olarak öğretilen Hıristiyanlık, daha çok dindirici ve yumuşatıcı bir nitelik taşımaktadır. Ancak, eskiden hiç de böyle değildi; din-öğreticileri, dinleyicilerine cehennem yaşantısını yaşatmaktan oldukça hoşlanıyor, bunun üzerinde duruyor ve seçkinlerin az sayıda olduğu kuramını işliyorlardı.

Hele Augustinusçuluğun insan görüşü, ötekilerin hepsinden baskındı: Buna göre, insan günahkâr doğmuştur ve Tanrı, kesinlikle hiçbir nedene dayanmaksızın yaptığı bir seçme ile, onu yazgısından kurtarmazsa, cehenneme adanmıştır. Böyle bir görüş, durumunun bilincine varan her kim olursa olsun içine sıkıntı salmaktan geri kalmaz. Oysa ilginç bir nokta daha var: Ermiş Augustinus, varoluşçu düşünce biçiminin bir öncüsü sayılmakla kalmaz, çağdaş varoluşçuluğun en ateşli iki kurucusu da, ona bağlı olduklarını açıkça bildiren tinsel ailelerinden gelmektedir. Pascal, Augustinus'tan beslenmiş olan Janseniusçular tarafınadn yetiştirilmiştir; Kierkegaard ise, büyük Hippone Piskoposu'nu hatırlatan çok sert bir Protestanlığı savunmuştur.

Katolik öğreti daha az karamsardır: İlk günah doğayı tümüyle bozmuş değildir; belli bir erdem kazanılabilir ve yapılan işler kurtuluşun kazanılmasında zorunlu bir rol oynar. Son olarak da, elinden geleni yapan kimseden Tanrı bağışını esirgemez. Nitekim, Katolik bir kişi, umutsuzluk içine gömülüp gitmez. Roma Katolikliği de insanın kendine güveninin tümünü kökünden yakıp atmaz ve insanı, bazen, iç sıkıntısı bunalımına kadar kabarıp coşan belli bir kaygı içinde tutar.

Usa aykırılık duygusu – Hıristiyan dogmaları da, her şeyi anlamaya ve her şeyi açıklamaya can atan akla tam bir doyum sağlamayı pek istemez: Bu yönü ile, gerçeğin akla aykırılığı (irriationalisme) içinde kalmaktan hoşlanan varoluşçu eğilimin doğmasına ya da güçlenmesine katkısı olur.

Kuşkusuz, Hıristiyan dogmaları pagan felsefesinin ağzını açıp tek kelime söylemediği bazı sorunlara yanıt getirmektedir; özellikle, dünyanın kaynağını Tanrısal yaratılış ile açıklamaktadır. Ama, böyle yapmakla, sorun sadece ertelemiş olur, çözülmüş değildir, çünkü, Tanrı'nın yaratıcı istemini de açıklamak gerekir; oysa iş bir kez Tanrı'ya dayandı mı, gizem içinden çıkamıyoruz.

Zaten genel bir biçimde inanç, akıldan belli bir vazgeçişte bulunmayı gerektirir. Kuşkusuz, inanç, kör ve akılsız bir katılma da değildir: "İnanmak gerektiğini görmeseydim, inanmazdım" derdi ermiş Augustinus; ancak şu noktayı kabul etmek zorundayız: İnanç, en azından, bir son adım daha gerektirmektedir; bu da, sadece aklın edimi olamaz: "İnanamıyorum", "görüyorum"un eşdeğeri değildir; nitekim, Aquino'lu Tommaso da, tanıma kipi konusunda, inancın bilimden daha aşağı düzeyde olduğunu kabul eder.

Son olarak şu da söylenebilir: Bu inancın birçok maddeleri, kendilerini benimsemeye hazırlığı olmayan bir akla ters gelebilir. Aziz Pulus, "Çarmıha gerili İsa, Yahudiler için yüz kızartıcı bir şey ve puta tapıcılar için bir çılgınlıktır" der. Tanrı bağışı, özü ve tanımı bakımından bir nedene dayanmaz; yani, insanın taşıdığı değerlerle bağımlı değildir, Tanrı'nın gönlünce olur: Nedensizlik (gratuité) bu biçimde anlaşılınca, Sartre varoluşçuluğunun özünde bulunan nedensizliğe yaklaşılmaktadır; ona göre, "nedensiz olma", "akla aykırılık"ın ve nerdeyse "saçma"nın (absurde) eşanlamıdır.

Bu kısa gözden geçirme, Hıristiyan inancının varoluşçu davranışa nasıl bir hazırlık olduğunu göstermeye yeterlidir.

II. – Bir Protestan Varoluşçu: Kierkegaard

Danimarkalı Sören Kierkegaard (1813-1855), Protestanlık içinde yetişti. Başlangıçta yönelmiş olduğu rahiplik mesleğine girmek amacıyla, Protestanlık öğretisini daha da derinden inceledi. Çocukluğunun daha ilk yıllarında, sert ve kasvetli bir Hıristiyanlık eğitimi gördü. İlerde bunu, "Acayip eğitim" diye niteleyecektir.

Ona göre, o yaşta, Hıristiyanlığı tam olarak öğrenmek hiç de doğru bir şey değildir. Çocuk, Hıristiyanlığın "sadece tatlılığına, sevimliliğine ve göksel yanına gereksinme duyar. Çocuk, İsa ile meleklerle ve üç ermiş kralla birlikte yaşar; karanlık gecede yıldızlar görür, Beytülhalm'de uzun yolculuklar yapar... Ancak, bunlar ne kadar duygusal olursa olsun, asıl Hıristiyanlık olamaz; temiz ve katışıksız bir mitoloji, kutsal ile, kötülük düşünülmeden yapılmış, bir şakalaşma, bir oyundur."

Kierkegaard bu sevimli dini tanımadan doğrudan doğruya, asıl din adını verdiği şeye giriverdi: Bu, insanları günahlardan kurtarmak için çarmıha gerilmiş olan İsa'nın Hıristiyanlığı idi.

Delikanlılığında, bir dinbilim öğrencisiyken pek çalışkan sayılmazdı; garip bir yaratıktı, insanlarla birlikte yaşamak için yaratılmışa benzemiyordu: Bedeni çarpık çurpuktu, cırlak sesi ve çirkinliği ile kendisi bile alay ederdi; ruhsal bakımdan ise, üstünlüğünün bilinci onu alaycı ve iğneliyici yapmıştı; alıngandı, eleştirileri hoş görmez, saldırgan sözlerle karşılık verirdi.

Bunun yanında zengin bir öğrencinin rahat yaşamını sürdürürdü ve çocukluk yıllarının kitaplara kapanarak geçirdiği günlerinin ve yoksunluklarının öcünü çıkarır gibiydi. Tiyatroya ve kahvehanelere gider, sert içkiler içer, bir züppe gibi giyinir, kokular sürünür ve her çeşit eğlenceye dalardı; öyle ki, bir tek yılda, günümüzün parası ile bir milyon franga eşit bir borca girmişti. Ne var ki bu yaşantı ona mutluluk getirmedi. 1836 yılının Nisan ya da Mayıs ayında şu notu düşer: "Biraz önce bir akşam toplantısından döndüm; toplantının ruhu bendim: Ağzımdan nükteler savruluyordu, herkes gülüyordu, bana hayranlık duyuyordu, ama, gene de kalkıp kaçtım; ve buraya çektiğim bu çizginin, yeryüzü küresinin yarıçapı kadar uzun olması gerek... Kafama bir kurşun sıkıvermek istiyordum." (Günlük, I)

"Büyük yer sarsıntısı" adını verdiği şeyi kendisinde yaratan o ne olduğu bilinmeyen buluşun sonunda, Kierkegaard o "kayboluş yolunu" bıraktı: 19 mayıs 1838, sabah saat 10 diye bir kesin not düşer. Bu dönüş, ona iç sıkıntıları kadar ölçüsüz sevinç anları yaşattı; bunların aşırılığı yaratılışının dengesizliğinden ileri geliyordu: "İşte

budur benim başımı derde sokan: tüm yaşantım bir ünlemdir, hiçbir şey orada çakılıp kalmaz (her şey hareketlidir - hareketsiz bir şey yoktur, hiçbir şey durduğu yerde durmaz) – üzüntüm uluyan bir umutsuzluktur – sevincim, coşkun bir içlilik, dalgalar üzerinde bir oynaşmadır." (a.g.y.)

Demek ki, yaptığı bu dönüş, kendisine her yerde işkence etme fırsatını bulduran o öfkeli yaratılışına bir değişiklik yapmamıştır. "Kalbimin bütün çiçekleri, kırağı çiçeklerine dönüşüyor." (a.g.y.) Bu, özellikle, Régine Olsen ile nişanlılıklarında böyle oldu (1840); ne oldukları bilinmeyen etmenlerin etkisiyle birkaç ay sonra nişanı bozdu. Her halde, saf bir çocuğu, bu kadar üzüntü verici bir acayip varlığın akradaşlığına zorlamak istemiyordu. Ama bu karar – belki yersizdir, ama, görünüşe göre, namuslu bir insanın kararıdır ve haklıdır da – yeni sıkıntılara, üzüntülere soktu onu; nitekim, kitaplarından birçoğu, bizleri sonu gelmeyen bulunç (vicdan) hesaplaşmaları ile karşı karşıya bırakır. Özellikle *Korku* ve *Titreme* adlı yapıtında, Tanrı'nın buyruğuna uyan ve oğlunu kurban etmeye kalkışan İbrahim Peygamber'e benzetir kendini. Tanrı, ahlak ulamlarının *(catégories)* üstündedir diye, bir sonuca varır. Herkese benzemeyen bireyler için de durum aynıdır, ahlakın genel kuralları onlar için geçerli olamaz. İşte burada, Sartre varoluşçuluğunun temel bir savının ilk taslağını buluyoruz: Herkes kendi olmak zorundadır, ona kendini zorlayabilecek genel bir öz ya da genel düzgüler *(normes)* yoktur.

Kierkegaard'ın yazılarının çokluğu, "romantizmin dizgecilikten bir öç alması gibi görünür" (J. Wahl); nitekim, yazdıklarından bir dizge çıkarmak, –varoluşçuluk bile olsa– güçtür. Onlarda sadece bir başka hava solur. İnsan; ezici bir varoluşun, kaçınılmaz bir yazgının baskısı altında, bir iç sıkıntısı içinde yaşar.

Öznelcilik – Kierkegaard'a göre, doğru (vérité) özneldir: "Öznellik doğruluktur" diye tekrarlar. Ama, sadece "Ben doğruyu ancak bende yaşam haline geldiği zaman bilirim." anlamında değil, özellikle görelci *(relativiste)* anlamda da: "Bilinç, kendinden işe koyularak doğru olanı yaratır"; "doğru, özgürlük edimidir". Ancak, Sartre için olduğu gibi Kierkegaard için de özgür edim, geleneksel

felsefenin akla dayalı seçimi değildir; daha çok, bilinmeyene doğru bir atlamaya, bir kör atılıma benzer: "Özgürlüğün özü, kesin olarak, sonsuzluk tutkusu ile nesnel kesinsizliği seçen bir ataklık işidir." "Düşüncenin bir tutkusu olan, o aykırı düşünceyi" aşırılığa doğru iterek, "tutkunun vardığı sonuçlar inanılmaya değer tek buluşlardır, tek onlardır doğru" diye diretir.

İnancılık – Söylemeye hiç gerek yok, tutkunun bu savunucusu akla hiç önem vermez, hiç bağlanmaz. Hegel gerçeğin akla uygun olduğunu ileri sürüyordu: Kierkegaard için ise tersine, akla uygunluk, bir varoluşçu için hiçbir gerçeklik taşımayan ölümsüz olanaklarda, özlerdedir. Gerçek ya da varoluş, aklın isteklerine yan çizer. "Ben tüm yaşadıklarımı, çelişme içinde yaşarım; çünkü, yaşam çelişkiden başka bir şey değildir." (Günlük) Sığınılacak bir tek yer vardır, o da "inan"dır *(foi)*.

Ne var ki, Kierkegaard'ın inanı, inancılıkların *(fidéisme)* en mutlağıdır: Tanrı, tanıtlanan bir fikir değildir; kendisiyle ilişki kurularak yaşanılan bir varlıktır. Tanıt aramaya hiç gerek yoktur; çünkü, Tanrı'ya yadsımak küfür ise, burnumuzun dibinde duran varoluşunu tanıtlamadan, aslında, bize, kendisi hakkında bile bir şey öğretmeyen tarihle, İsa'nın Tanrısallığını tanıtlamaya yeltenmek de gene küfürdür. "Çünkü, "İsa" konusunda kesinlikle hiçbir şey bilinemez; o, inanın aykırı konusudur; salt inan için vardır." Hıristiyanlığı doğrulamaya çalışmak... Hıristiyanlığı yıkmak olur bu. "Kierkegaard, Tertullianus'un sözünü kendine mal eder: Credo quia absurdum "inanıyorum, çünkü anlamsızdır".

III. – Katolik Bir Varoluşçu: M. G. Marcel

Felsefesi – M. G. Marcel, her şeyden önce kendi malı olan ve kesin formüllerle "kapsüllenebilen" bir felsefesi olduğu savandadır. 1914'ten bu yana, düşündüklerini yazdığı, Metafizik Günlük adlı yapıtına, dizgesini ortaya atacak bir kitabı hazırlamak amacı ile girişmişti. Bu kitap, yirmi yıllık uzun düşüncelerden sonra, "üzüntülü

bir karara" varılarak artık yazılmayacaktır. M. Gilson'un sözüne bakılırsa, Gabriel Marcel, "deneme, günlük ya da parça-notlar yazan düşünürler" ailesindendir.

Ne var ki, en azından, Kierkegaard'dan farklı olarak, düşüncesinin dizgeli bir bütünlük taşımasını ister. Bu nedenle, Danimarkalı parlak denemeciden çok daha iyi bir biçimde, bir Hıristiyan varoluşçusu(21) tipini, edebiyat adamı olmaktan çok bir düşünürü karşımıza çıkarır.

Yöntemi Husserl'inkini andırır: Ben ile başkası arasındaki ilişkiler gibi; geçmişteki bir sahnenin tasarımı ya da uzakta olup biten bir sahnenin tasarımı, umutlanma... gibi somut bir durumu ele alır, aşırı-olaybilimciliğe (hyperphénomenologique) varıncaya kadar derinleştirilmiş olan olaybilimci bir özümlemeden geçirir onları; böylece, dolaysız olarak verilmiş olanın ötesine varmaya çalışır.

Varoluş – 12 Haziran 1929'da şöyle yazıyordu: "Özün varoluşa oranla öncelliği sorunu zihnimi her zaman kurcalamıştır." Eğer bu soruna varoluşçu formül ile, "varoluş özden önce gelir" formülü ile bir çözüm getirmediyse, bunun nedeni, özü "ancak tasarlanan bir şey", düşünürken araç olarak kullandığımız "genel fikirler" olarak düşünülmesidir: "Kısaca söylemek gerekirse, düşünce ancak özlere ilgi duyar." Bununla birlikte, varoluşçuluğun temel fikrini, bizim açıkladığımız biçimde benimsemekten de geri kalmaz: Ona göre de, ne olacağını, bireysel özünü, insan kendi belirler; biz gerçekten, olduğumuz şeyden başka bir şey değilizdir.

Varoluşa yaşamdan ayrı bir tümlük *(plénitude)* varlıktan haydi haydi ayrı bir tümlük tanır. 8 Kasım 1932'de günlüğüne şu notu düşer: "Bir dükkânın önüne yatan bir köpeğe baktığım sırada dilimin ucuna bir tümce takıldı kaldı: Bir şey var ki, adına yaşamak denir;

---

(21) **Le mystére de L'être** adlı yapıtının önsözünde, kendisiyle ilgili olarak o, müthiş varoluşçu sözünün yol açtığı üzücü anlamazlıklara karşı çıkar ve (isme)li bir etiket seçmek zorunda kalsaydı. **(néosocratisme)** biçimini benimseyebileceğini ekler. Bununla birlikte, ilkin kabul etmiş olduğu **(existentialisme chrétlen)** etiketi de yine onun adına bağlı kalacaktır.

yeni bir şey daha var ki, buna da varolmak *(exister)* adı verilir: Ben varolmayı seçtim."

Peki bu varolmak nedir? "Günlük"ün yazarı, Ben ve Başkası adlı konferansında, kişiliğin yaratıcı ayrıcalığını açıklarken bunu bize anlatmaya çalışır: Kişi için varolmak, kendini aşarak kendini yaratmaktır.

İletişim –Ama, insan, varoluşa tek başına yaklaşımda bulunamaz: "O, ancak, başkası ile ilişkisi içinde, başkası için olan bir varlık olarak kendisi üzerinde durabildiği zaman varolur." (Etre et Avoir [olmak ve sahip olmak]). Ben kendimi başkasının aracılığı ile bulup çıkarabilirim. Elbette, "O"nun kişiliksiz biçimi ile bilinen başkasının aracılığı ile değil, "sen"in kişisel biçimi üzerine kurulu başkası aracılığı ile olur bu.

Gerçekten, Gabriel Marcel, içebakış ya da "birinci kişideki" ruhbilim verilerini ve nesnel ya da "üçüncü kişideki" ruhbilimin verilerini aydınlatan ve tamamlayan "ikinci kişideki" ruhbilimin önde gelen yandaşlarındandır.

Ne var ki, canlılar arasında, gerçek iletişim (communication) çok az rastlanan bir başarıdır. Ve Gabriel Marcel'in tiyatrosu, daha çok bunun gerçekleştirilmesi denemezse de, en azından sürdürülüp götürülmesi olanağı bulunmadığı duygusunu verir insana. Giderek sanılır ki erdemin kendisi bile, bir birleşme etmeni olacak yerde, insanlar arasındaki ilişkileri zehirleyen bir hava yaratır: Oyunlarından ikisinin insanda bırakmış olduğu izlenim gerçekten budur Un homme de Dieu (Bir Tanrı Adamı) ve *La Chapelle Ardente* (Kızgın Mihrap).

Tanrı – Daha fazla varlığa gösterdiği özlem içersinde, G. Marcel, katılmış olduğu Mutlak Varlık'ın etkisini görür (Homo Viator). Tanrı'nın bu karanlık kavranışının, akla dayalı olmaktan çok gizemci olduğu söylenebilir; o, böyle bir karşı çıkışı önemsemez: "Asıl sorun, eninde sonunda, metafizik ile gizem arasında, bilinebilir bir sınırın gerçekten olup olmadığıdır." (Du refus á l'invocation [Reden Niyazal])

Ama, G. Marcel'in görüşlerinden bakıldığında, Tanrı, özcü fel-

sefede oynadığı rolün aynını oynamaz. Gerçekleştirilecek olan tip, sadece Tanrısal ruhta ya da onun ışığı altında bize görünmekle kalmaz; bu tip, aynı zamanda, Tanrı tarafından istenmiş ve düşünülmüş olarak da kendini göstermez; ya da hiçbir yolla kendini göstermez: Ancak, kendisine ulaştıktan sonra açık bir bilgisini kazandığımız bir "daha iyi" *(mieux)* ile, kendi iç dinamizmi yardımıyla bir ilişki kurabilen bizim kendi varlığımızdır; biz ona, yaşam kaygılarının sürüklediği yaklaşımlarda bulunuruz; düşünsel yaklaşımlarla değil, dirimsel *(vitale)* yaklaşımlarla ona doğru yönelebiliriz. Bunun gibi, inan da, dogmacı bir formüle katılmaktan çok, bir kişiliğe bağlılık duygusundan oluşur.

Demek ki, bu ahlaki davranış anlayışı içinde, varoluşçu zihniyetin "akla aykırı"lığından bir şeyler bulunmaktadır. Ne var ki, G. Marcel "İnanıyorum, çünkü, bu anlamsızdır" diyemezdi. Tersine, onun inanı varsa, bunun nedeni, bu inanın yaşama bir anlam getirmesi ve yolunu aydınlatmasıdır.

İç sıkıntısı ve umut – O, varoluşçu iç sıkıntısının özellikle ölüm düşüncesinin yarattığı iç sıkıntısının yabancısı değildir; yaşamın anlamsızlığı duygusunun da bilir "Onun, tümüyle anlamdan yoksunmuş gibi bana görünmesi, yapısının tamamlayıcı bir yanıtıdır." *(Etre et Avoir)*. Ona göre "Umutsuzluk, metafizik için temel bir veridir; Tommasoculuğun önerdiği gibi bir insan tanımı onu örter, gizler." (a.g.y.) Giderek, intiharı savunanların karşısına çıkılamayacağını bile açığa vurur. Yaşama gösterilen rıza, özgür seçme işi ve bir inan edimidir. Ancak, bu seçmeyi yaptıktan sonra Marcel, Kierkegaard'da da görülen, Tanrıtanımaz varoluşçuların acı karamsarlığından yakasını kurtarır.

Ama, inan onun için, yaşamın doğurduğu iç sıkıntısına karşı sadece bir sığınak değildir; tersine, "İnan, bende, tinsel bir denge içinde bulunduğum ve kendimi pek seyrek rastlanır bir biçimde mutluluk duyduğum bir anda doğmuştur" der. Kierkegaard'ın çılgınlığından eser yoktur artık. Yaş gününde (23 Mart 1929; kırk yaşındadır) şu notu düşer: "Bu sabah, aklımdan geçirmeyi bile cesaret edemediğim bir iç durumu içinde, yaş günümü kutladım:

Hiçbir taşkınlık duymuyordum, içimde bir barışıklık, bir dengelilik, bir umutlanma, bir inan duygusu vardı."

Katolik bir varoluşçu için umutsuzluk, sadece, geçici bir kendini kaptırıştır; umut, onun yaşamının temel dokusunu örer, temel koşuludur: "Soluk alış veriş canlı varlık için ne ise, umut da ruh için odur; ben bu kanıdan hiç uzaklaşmadım." (Homo Viator)

IV. – Karl Jaspers ve Aşkınlık

Jaspers (1883-1969), felsefeye psikiyatri yolundan geçerek geldi; bu bilime olaybilimsel yöntemi soktu. Profesörlük mesleğinin büyük bir kısmı Heidelberg'de geçti. 1948'den sonra Basel'de ders verdi:

Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (Gabrial Marcel ve Karl Jaspers) adlı yapıtında, bu iki düşünürün düşüncelerindeki yakınlıkları ortaya çıkarmıştır; her ikisi de somut üzerinde durmuşlar ve bizleri çevreleyen gizemin etkisini içten duymuşlardır. Ancak, daha az denemeci, ama daha çok dizgeci olan Jaspers, öğretisinin tümünü *Philosunhie* (Felsefe) adlı üç ciltlik bir yapıtta ortaya koymuştur; bu dizgenin ayrıntısına burada giremeyiz. Sadece, Jaspers'i öteki varoluşçu düşünürlerden ayıran bazı noktalara değinmekle yetineceğiz.

Varoluş – Heidegger, genel olarak varolmak nedir? sorusuna yanıt arardı; Jaspers ondan ayrılarak, üç alana ayırmış olduğu somut varoluşların betimlenmesi üzerinde durmak ister: Bilmin konusu olan dünya; öznelliği içinde ele alınan, "ben" (varoluş sözcüğü asıl buna uygun düşer); dünyanın olduğu gibi "ben"in de ötesinde bulunan ve öteki düşünürlerin Tanrı adını verdikleri, aşkınlık.

Tüm varoluşçular için olduğu gibi Jaspers için de, varolmanın özü, özgürce seçmektir; ama, varoluşsal özgürlük anlayışı Sartre'ınkine çok benzer. Olmak istediğimiz şeyin seçimi akılla ilgili değildir, nedenlere, kanıtlara bağlanmaz; herkes yaptığı seçimden gene de sorumludur; çünkü bu seçme, onun kendisidir; bundan ötürü de kötü seçmiş olmak korkusu ile, insanda iç sıkıntısı yaratır; insan, ayrıca, sınırsız bir varoluş isteniminden de sorumludur; bu

da, Tanrı olmayı istemiş olan bir yaratığın suçluluk duygusunu besleyen bir ölçüsüzlüktür.

İletişim – İnsan bir başına varoluşa yaklaşımda bulunamaz "Ben ancak başkası ile varolurum; tek başıma bir şey değilimdir." (Giriş) Jaspers'e göre başkası ile iletişim, düşünürün son özlemidir.

Onun göz önünde tuttuğu varoluşsal iletişim, Sartre'ın betimlemiş olduğu yaşam için savaştan çok farklıdır. Jaspers onu bir "sevi savaşı" olarak niteler; bunda, herkes başkasına bağlanmak ya da başkasını kendine bağlamak yolunu aramaz; ona kendi öz varoluşunu kazandırmaya çalışır, "Varoluşsal gereklilik şöyle anlatılır: Benim arkamdan hiç gelme, sen kendi yolunu bul ve izle." Jaspers'e göre, Nietzsche, tutkulu iletişim isteğine karşın, başkalarının varlığını bu biçimde kendine hedef edinmediğinden, kendisi de gerçek bir varlık kazanmayı başaramamıştır.

Ama iletişim de, varoluşsal her şey gibi, herhangi bir bilginin ötesinde bulunur: O, yaşanır bilinmez. "Felsefe, tam ve eksiksiz bir iletişimin olanaklı olabileceği savında bulunamaz; bununla birlikte, ona can veren ve tüm tehlikelerin karşısına onu çıkartan da gene bu inandır. İletişim, bilgi konusu değil, inan konusudur. Onu, kendinize mal ettiğinizi sandığınız anda, kaybolup gitmiştir." Bunun için, zorunlu olarak yönelmiş bulunduğumuz bir ereğe varamamış olmanın korkusu içinde kalırız.

Başarısızlık – Varoluşsal iletişimin katıksızlığına *(pruté)* hiçbir zaman erişememek, bizi bir kesinsizlik *(incertitude)* içine atar; bu, ne olduğumuzla ilişkili bilisizliğimizin, sadece özel bir durumudur.

Şu temel soruya da gene yanıt bulamayız: Acaba, ben gerçekten varolmakta mıyım? Gerçekten, daha önce de söylediğimiz gibi, var olmak, bilmek değil, yaşamaktır. Ama, öte yandan, dış dünyayı anlamamızı sağlayan nesnel bilgi, tek başına, kendi varoluşumuzun gerçekliğini de bize sağlayabilir. Bundan ötürü, gerçek bir biçimde yaşamak için gösterdiğimiz tüm çabalar, en sonunda, vara vara, kuşkulu bir sonuca varır. Burada, "sınır - durumlar"dan biri ile karşılarışırız. İnsan, bunlarda, hiçbir değişiklik yapmayı beceremeden uğraşır durur: "Ölmem gerekir, çile doldurmam gerekir, savaşmam

gerekir; ben rastlantının elindeyimdir, suçluluğun ağına kaçınılmaz bir biçimde düşüp bağlanmışımdır." (Giriş)

Bunun için, açık seçiklikten söz etmek boşunadır. Bizler inan karanlığında yol alırız: "Kendimizi güveli hissettiğimiz an, tam da yolumuzu şaşırmak üzere olduğumuz andır." (a.g.y.)

Aşkınlık – Ama tersine, başarısızlığın bilincine eriş, insanı hem dünyanın, hem de kendisinin üstüne çıkarır. "Bu dünyada, neye olursa olsun, güvenmek olanağı yoktur." Ne var ki, bu yolla bile, öyle görünüyor ki, sert bir parmak işareti ile bir uyarıda bulunulmaktadır: Bu dünyada hiçbir şeye güvenemeyiz; ama, bizim için, bununla yetinmek de yasaklanmıştır. Bu parmak işareti bize başka bir şey gösterir: "İnsanın bu başarısızlığı yaşama biçimi, onun ne olacağını belirler." Bu yüzden başarısızlık bir kez üstlenildi *(assumé)* mi, kişinin kendini aşmasına yol açar.

Işığa doğru uzanışında göz gözü görmez bir karanlık ile karşılaştığı zaman, bilgi için de durum aynıdır: "Bilginin tutkusu şudur: Öyle bir yüksekliğe çıkmalı ki orada artık bilgi de işe yaramasın. Varlık hakkındaki bilgimizin yeri doldurulamaz kaynağı, bilgisizlikte *(non-savoir)* ama, gerçek olarak kazanılmış bir bilgisizliğin tümlüğü içindedir.

Bilginin ötesinde ulaştığımız bu varlığa, Jaspers "aşkınlık" adını verir; soyut bir terimdir bu; klasik felsefenin Tanrı'ya yüklediği kişiliği onda görmediğini kolayca duyurmaktadır; ona ayrıca, "kapsayan" (englobant) dediği de olur; "Bizler bunun kendisi ile hiç karşılaşmayız ama, karşılaşabileceğimiz her şeyle onun içinde karşılaşırız." (Giriş) Her varlığın kaynağı olan bu varlığa ancak kendi "işaretleri" (chiffres) ile ulaşılabilir ve felsefenin bunlar hakkında söyleyecek sözü yoktur. Bize varoluş sağlayan özgürlük edimi içinde, onunla bağ kurarız; çünkü, biz, kendi kendimize var olmadığımız biliriz: Hiç kuşkum yok ki, Tanrı, beni var eden kararla varolur. Bu kesinlik, Tanrı'yı bir formüle sıkıştırıp kapatmaya elvermez, ondan varoluş için bir bulunuş (présence) çıkarır." Bunlar, olumsuz Tanrıbilim savlarıdır; biz Tanrı hakkında, sadece, o ne değilse, onu bilebiliriz.

Felsefe ve Din – Ama, doğal felsefenin yetersizlikleri "içe doğuş" (*révelation*) yolu ile doldurulamaz mı denebilir, Jaspers öyle sanmıyor. Protestan eğitimi ile yetişmiş olduğu halde, artık hiçbir inan ileri sürmez; Katolik düşünceye yakınlık gösterse bile, her türlü kiliseye karşı yabancı kalmak ister. Bireyin kendi başına kendi yaşamını yaşaması ve Tanrı'ya gitmesi gerekir, yoksa varoluş için temel olan o tehlike duygusunu kurutmuş olur, diye düşünür.

1949'daki Uluslararası Cenevre toplantılarını, kiliselerin yardımını gereksiz bularak geri çevirmiş ve böylee Hıristiyanlık karşısındaki tutumunu kesinleştirmişti:

"Benim Hıristiyan olmadığım söylenseydi, karşı çıkardım; çünkü, bizim tüm düşüncemiz, Hıristiyanlığın gür kaynakları ile beslenmiş ve güçlenmiştir. Ancak, İsa, içe doğan inan dışında, felsefe yapan bir kimse için bir simge olmuştur; bu simgenin, gene aşkınlığın işaretleri olan öteki simgeler karşısında fazladan hakları yoktur; ayrıca, aşkınlığın öteki işaretleri de ondan aşağı ve ona bağlı değildir.

Felsefe yapan bir kimse için tek koşul, gerçekliktir *(authenticité)*, içtenliktir; işte sırf bu nedenle, bir gezim sırasında kiliseleri dolaşırken, bir ayine katıldım; ayinin coşkusu beni sarmaya başlayınca, dışarı çıktım; çünkü, arı bir dinsel yaşantınını yabancısı olan estetik alandaki izlenimlerin oluşturacağı karışımdan hoşlanmıyordum." (*Pour un nouvel humanisme*) (Yeni bir humanizm için) [1949]

Biraz ilerde de şu ilginç açıklamada bulunur: "Protestan olsam da, şunu yadsıyamam: Düşünür olarak, Katolik dünyadan çok şey aldım." Buna göre, Karl Jaspers'in yeri, Hıristiyan varoluşçuluk içinde ve Gabriel Marcel'in yanındadır.

ÜÇÜNCÜ KİTAP

ÖZCÜ VAROLUŞÇULUK

Jacques Maritain, Court Traité de I'existence et de I'existant (Varoluş ve Varolanın Kısa İncelemesi) adlı yapıtında, varoluşçuluğun köklü ayrılık gösteren iki biçimi olduğunu söyler:

– Biri diyor, "varoluşun önceliğini ileri sürer; ama, özleri ya da yapıları (natures) ya yıkar ya da ortadan kaldırır; ve böylece, zekanın en büyük başarısızlığını açığa vurur.": Bu küçük kitabın bölümünde açıkladığımız şey de budur.

– Öteki, "varoluşun önceliğini ileri sürer; ama, özleri ve yapıları içerir ve kurtarır; zekanın ve anlaşılabilirliğin yüksek bir utkusunu ortaya çıkarır. Ben, işte bunu gerçek varoluşçuluk saymaktayım." Ona göre, bu varoluşçuluk Aquino'lu Tommaso'nun varoluşçuluğudur.

Bu savın doğruluğunu kabul etsek bile, çağdaşlarımız arasında –özellikle çağdaş olmaları dolayısıyla– klasik özcülük ile günümüzde anlaşılmakta olan varoluşçu savların birleşimini daha açık biçimde yansıtan düşünürler bulmanın kolay olduğunu sanıyoruz.

Bunlardan ikisi üzerinde duracağız. Louis Lavelle (1883-1951) ve M. George Gusdorf (1912).

BİRİNCİ BÖLÜM

LOUİS LAVELLE'İN FELSEFESİ

I- Temel Savlar

İnsan, Louis Lavelle'in felsefesi ile ilk karşılaştığı zaman, bir şaşkınlık duyar. Bizler, duyularımızın dolaysız olarak veri saydığı şeylerden –dünya, bilinç olguları v.b. gibi– başlayarak Tanrı'ya kadar yavaş yavaş çıkmaya alışmışızdır. Oysa, o, her şeyi açıklayan, her şeyin kendisiyle başladığı merkezdeki çekirdeğe birden dalıverir.

Katışıksız edim – Her gerçeğin kaynağında, varlığın tümlüğünü elinde tutan bir varlık vardır. Onu tasarlayabilmek için, en dolaysız biçimde yaşamakta olduğumuz varlığa, yani bilincimize dayanmak zorundayız. Bizim bilincimiz bir nesne değil, bir edimdir (acte).

Bunun gibi, tüm varlıkların kendisinden çıkmış olduğu "Varlık" da edimdir; ama, katışıksız edimdir; oysa bizim bilincimiz, güçle karışmış olan bir edimdir, yani sınırlıdır. Gerçekten, yaşamakla işe başlarız –bilinçsiz olarak–; bilinç ise, kendisi olmadan yaratılmış bulunan bir gerçeklikten yavaş yavaş doğar ancak. Sonra, biz her zaman maddesel kalırız; beden bizi dünyadaki yerimize oturtup, onunla ilişkiler kurmamızı sağlarsa da, bu yolla bizi sınırlandırmış da olur. Oysa katışıksız edim, hemen hemen, bir hiçlik perdesi üzerinde belirir; şu anlamda ki varolan her şey ondan gelir: O, kendi kendini ortaya koyar, kendinin öz yaratıcısıdır, kendinin varlık nedenidir... Görüldüğü gibi, mutlak bir başlangıcı anlatmak için çeşitli terimler kullanılmaktadır.

O olamayan her şey, yani varlık, onun edimine "katılmak"tan başka bir şey değildir. Açık seçik olarak bizi Eflatunculuğa götüren bu "katılmak" filli, Lavelle'in felsefesinin temel özelliğini oluşturur; bu felsefe gerçekten bir katılma (participation) felsefesidir.

İnsan – Biz önce, maddesel bir varlık olarak ortaya çıkarız; ancak, "Maddesel yaşam, ötekini kazanmamız için bir araçtan başka şey değildir... Bedende eğer bir yaşam görünümünü alıyorsak, bunun nedeni, kendimize gerçekten yaşam ya da ölümü verebilmek içindir." (De I'Etre [Varlık Üstünel]).

Gerçekten, biz bilinçli bir varlığız. Ancak bilinç, olaybilimcilerin felsefesinde olduğu gibi Louis Lavelle'in felsefesinde de, bedene sonradan eklenen bir şey değildir: Bilinç, daha öncede söylediğimiz gibi, bir edimdir; "o öyle bir işlemdir ki, ışığı oluştururken, benim kendim olan varlığı da ortaya çıkarır ve bu varlık, bilgi konusu olanın tersine, kendisini kavrayan işlemden önce varolamaz." *(Les puissances du moi* [Ben'in Güçleri]) Bilinç, bilinci olduğu nesnelerden bağımsız olarak varolamaz "Benlik, sadece "ben olmayan"ın *(non-moi)* besleyebildiği boş bir biçimidir." (*De I'acte,* [Edim Üstünel])

Demek ki insan, kendisini bireyleştiren ve başka şeylerden ayıran maddeye bağlı bir varlıktır; ama, istem ve zeka gücü göstermek yolu ile, kendisini aşıp, tek olan ruhun katışıksızlığına ulaş-

maya ve madde denilen engelin üstünden atlayıp geçme yeteneğine de sahiptir.

II.– Louis Lavelle'in Varoluşçuluğu

L'être et le nêtant'dan çok daha önce, Louis Lavelle, J. P. Sartre'ın varoluşçuluğun gerçek temeli olarak sunduğu savları bildirmişti.

Öz ve Varoluş – Louis Lavelle, Traité des valeurs (Değerler İncelemesi) adlı yapıtında, her halde varoluşçu züppeliğe bir tepki olarak, şunları yazmıştı: "Bir model olarak izlediği varoluştan önce gelen öz müdür; yoksa kendisini doğuran etkenlik olarak özden önce gelen varoluş mudur? sorusu yersiz bir sorudur." Bu bir yana, daha 1937'de, bu soruna varoluşçu bir çözüm getiriyordu: söz konusu insan olunca "kurgul düşüncenin (spéculation) öz ve varoluş kavramları arasına her zaman koymuş olduğu klasik ilişkiyi... baş aşağı etmek" gerekir: Öz varoluştan önce gelmez; "varoluş, bize, sırf özün kazanılması için verilmiştir." (De l'acte) Ölümünden az önce de, insan etkinliğine değinirken şöyle der:

"Bu etkinlik, kendinde, olanaklı sayısız belirlenim içerir; bunlar arasından birini bir yapıt olarak ortaya çıkarmak için, bir seçme yapmadan önce, hepsini göz önünde tutar. Demek ki onun bir özü yoktur; ya da; onun özü, sırf onlardan birini kazanmak için hiçbirine sahip çıkmamaktır. Onun varoluşu, bir özün kazanılmasına dönük, kendi olanağının özüdür." (*De l'âme humaine* [İnsan Ruhu Üzerine])

Bu son sözcüğü, bireysel öz olarak alalım. Çünkü, L. Lavelle, kendilerine dayanarak yargıda bulunduğumuz evrensel özleri ya da öz ulamlarını, bizi eyleme götüren "değer özlerle", aralarından gerçekleştirmek istediğimiz seçmiş olduğumuz "olasılık özler"inden ayırmak için, çok özen gösterir." Varoluşun, kendisinden önce geldiği ve kazandığı öz, işte bu bireysel özdür sadece.

Yaratıcı özgürlük – Bu kazanma işi, bizim özgür olduğumuzu ya

da daha çok, özgürlüğün "biz olduğunu" içerir; ve "varoluş, özgür bir edimin işlemesinde bulunur; bu edim kendini göstermediği zaman, varlığımız nesne *(chose)* durumuna indirgenir." *(Traité des valeurs)*

Ama Lavelle, bilincin uyanmasından önce olan ve bu yüzden denetim altına alınamayan, ne olduğu belirsiz gizemli bir seçmeyi aklından geçirmez. Bazı olanaklara bağlanarak, onları gerçekleştirmeye zorlayan seçici bir dikkatin etkisi altında, ahlaksal kuruluşumuzun oluşması ile bizi karşı karşıya bırakır. Bundan başka, özgürlük de, J. P. Sartre'ın dediği mutlak güç değildir. Herkesin yaratılışına koşullara bağlı olan olanaklarla sınırlanmıştır. Kısacası, özgür edim, keyfi bir seçme olamaz.

"Özgürlük, hemen her zaman seçme ile tanımlanmıştır; oysa, en yüksek biçimi ile ele alınınca, özgürlüğün bir iç zorunluluktan başka bir şey olmadığı; yani, onun, ne nedensel bir zorunluluk, ne de doğal bir zorunluluk olduğu; bunların etkisi altında kalacak yerde, kendi öz nedenlerini üreten bir etkenliğin zorunluluğu olduğu da kuşku götürmez." *(Traité des valeurs)*

Özgür olmak, aslında, nedenlere ya da etmenlere dayanarak kendini belirlemektir. Belirleme özgürlüğü de, onun nedenler karşısındaki bağımsızlığı ile orantılıdır. Nitekim, kesinlikle söylemek gerekirse, "en güzel edimler –ki aynı zamanda en yetkin edimlerdir– içinde artık seçmeye yer kalmamış olan edimlerdir." (Les puissances du moi)

Aşma – Bununla birlikte, varoluşsal özgürlüğümüze, bir anlamda, hiçbir sınır da çizilmemiştir. Çünkü, gerçeklik (réalité) bir tamamlılık (achévement) olduğu halde, varoluş "her zaman bir başlangıçtır"; "ben, verilmiş bir gerçekçilik değildir, kendini arayan bir gerçekçiliktir". Bu yüzden, insanın kendisini bulması için, geriye değil, ileriye bakması gerekir "Kendine bağlılık, bir nesneye, hele geçmişime bağlılık hiç değildir; her nesnenin yerini doldurmayacağı ve benim önüme her zaman yeni bir gelecek ufku açan belli bir niyete (dissein) bağlılıktır." (L'erreur de Narcisse) Varoluş, özü bakımından tasarıdır.

Güven verici tedirginlik – L.Lavelle, her seçmede bulunan ve her istemli kararın geri dönülmez niteliğinin esinlediği, bir tehlikeyi göze almış olmanın keskin duygusunu bütün varoluşçularla paylaşır. Ancak, Tanrı'ya bel bağlamış bir yaşam, bazen tedirginlikle ve giderek iç sıkıntısı ile karışlaşabilirse de, Tanrıtanımazların umutsuzluğu içine dalıp boğulmaz: "Böyle bir yaşam, eylemlerimizden her birinin bize kazandıracağı bir varoluştan ayrı düşünülemeyen o var olmak sıkıntısını kaybetmez; ama onun sıkıntısı, umudunun yüksek geriliminden başka bir şey değildir." (La présence totale) "Bize ait olacak varlıkla, içinden çıktığı ve içinde bizi her an boğulup yutmak tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığı hiçlik arasında, bizi askıda tutan" varoluşçuların bilmediği umutların sadece ters yüzüdür.

"İç sıkıntısı, bir coşkunun sadece olumsuz yüzüdür; buna *var olmak coşkusu* adı verilebilir; ama, onun bir de olumlu yüzü vardır. Olumsuz yüzüne bakan bir kimse gözlerini hiçliğe çevirmiş olur: En büyük sarsıntıyı da bu kişi duyar (...). Ne var ki bu sarsıntı, varoluşun, ötekinden ayrılmaz ve kaybetmekten korkulan olumlu bir yüzü de olduğu için bir anlam taşır ancak. Özgürlük bunların birinden ötekine giderken, varoluşun bize katılma olanağını verdiği değeri bize gösterir; bu değer, kendisini tehdit eden tehlike yüzünden bizi tüm çabamızı ve tüm sevimizi kendisine adamaya çağırır." *(Traité des valeurs)*

III. – Louis Lavelle'in Özcülüğü

"İnsan nasıl Eflatunlaşırsa öyle felsefe yapar" diyordu bir gün L. Lavelle. Biraz yan tutuşlu olan bu düşünce, özcü filozoflar dizisinin önderinin tinsel ardılları arasında bizim yazarımızın da bulunduğunu çok iyi gösterir. Nitekim, onda, Augustinusçu Eflatunculuğun temel savlarını bulup çıkarmak güç olmayacaktır.

Özün önceliği – Eflatun biçiminde, bu dünya varlıklarının tipi

ve kaynağı olarak düşünülen özler, Tanrı'da bulunurlar. Demek ki, özel varlıkların ortaya çıkmasından önce vardırlar; bu özel varlıklar, ancak onlara katıldıkları ölçüde varolurlar.

Bu zamansal önceliğe bir de değer üstünlüğü eklenir. L. Lavelle için, önemli olan var olmak değildir, yani kendini özgürce seçmek değildir; uygun özü seçmektir. Varoluş, kendi başına kalırsa, değer taşımaz: "Ona değer kazandıran, özdür." "Bundan da anlaşılıyor ki öze giden yol, iyiye giden yol ile özdeş olmalıdır(...) Her şeyin iyiliği, aynı zamanda onun özü de olmalıdır." Bu yüzden, "öz kendi kendine yeterlidir; varoluş ise değildir."

Fikirler dünyası – Duyular dünyası fikirler dünyasının sadece bir gölgesidir. "Bizler, onun sadece gölgesinde yaşayabiliriz, çünkü, o bizi, güneş gibi kör eder. Ancak, asıl gerçekliği oluşturan ve davranışlarımıza yön vermek için gerekli olan kuralları bize sağlayan da yine fikirlerdir.

"Asıl gerçek dünya, fikirler dünyasıdır, nesneler dünyası olamaz. Bu dünya içine girince, kendimizi aydınlanmış hissederiz; bizim öz yapımız, yazgımız, tutacağımız davranış yolu, öteki varlıklarla olan ilişkilerimiz, bakışımızı okşayan ve gönlümüzü çeken oynak bir ışık içinde bize görünürler. Oradan çıkar çıkmaz, doğanın kör kuvvetlerinin eline düşeriz: O zaman artık, hep köleleğimizi ve düşkünlüğümüzü duyarız. Kaybedilmiş ışığa ancak, bu görünmeyen evrene yeniden döndüğümüzde kavuşuruz." (*La conscience de de soi* [Kendi'nin bilinci]

Ancak bu dünyada, insan doğasını taşıyan her kimsenin kopya edeceği tek bir insan örneğinin ya da kişisel buluşa hiç yer bırakmayan, çok kesin kuralların bulunduğunu da sanmayın. Fikirler, tüm olanakları içerirler, bizler, bunlar arasında, seçme yapabiliriz; bu seçme de hiçbir zaman tümüyle kişilikten yoksun değildir. Böylece bizler, bu yenilenen seçmelerle, hiç kimseninkine benzemeyen bir çehreyi çizebiliriz.

L.Lavelle'in felsefesinin, öncülük ile varoluşçuluğun bireşimini nasıl yaptığı görülmektedir.

Biz bir seçme yapmadan önce, insansal bir ülkü, düşünen her varlığa olduğu gibi bize de kendini zorla kabul ettiren "öz değerler" vardır: Özcülüğün temel savı işte budur.

Ancak, bu ülküde, neyi gerçekleştirmek yeteneğindeyiz? Onu bulup çıkarmak ya da yaratmak, herkesin kendisine düşen bir iştir; hem de, yaşama başlarken bir kez olarak değil, her gün; yaptığımız seçmelerin her biri, önümüze yeni yeni ufuklar açar. Böylece, görüleceği gibi, varoluşçuluğun temel ilkesi de kurtarılmış olmaktadır: İnsan, kendi kendine ne olduysa, odur.

Bununla birlikte, Sartre ile L. Lavelle arasında köklü bir ayrım bulunmaktadır: Birincisi için değerler, mutlak olarak özgür bir yaratılışla (création) bağımlıdır; ikincisi için ise, onlar, ancak kişisel bir buluşla herbirimiz için gerçek olurlar; ama, varolmayı bize borçlu değildirler.

İKİNCİ BÖLÜM

GEORGES GUSDORF'UN AHLAKI

L. Lavelle'in yaptığı birleşim, temel varoluşçu savları tamamlayan bir özcülük olduğu halde, bize öyle geliyor ki M. Gusdorf, klasik özcülüğün temel görüşlerini örtülü olarak benimseyen bir varoluşçudur.

Varoluşçuluk – Daha başlangıçta, doktora için hazırlamış olduğu tezlerde bile, varoluşçu esin kendini duyurmaktadır.

La découverte de soi (Kendi'ni Buluş) başlığı bile anlamlıdır. İnsanın kendini tanıması için, kendine bakması yetmez ve "kendinden kendine giden en iyi yol, içebakışın kestirme yolundan geçmez." İnsanın kendisini dış dünya ile ilişkilerinde incelemesi gerekir; çünkü, "biz ancak dünya aracılığıyla kendi kendimiz olu-

ruz". Ama, dolaysız gözlem yöntemleri de bizi kişiliğin kökenine indirmez: İnsanın kendini iyi tanıması için, eylemini yöneten değerleri ortaya çıkarması gerekir; bu yüzden, klasikleşmiş "kendini bil" özdeyişinin yerine, "ne isen o ol" özdeyişini geçirmek gerekir.

Bu ahlaksal ve varoluşsal yöneliş, hazırladığı ikinci tezde *(l'Expérience humaine de sacrifice)*, daha açık görülür. Gerçekten, en yetkin ahlaksal ve dinsel edim olan kurbanlık *(sacrifice)*, aynı zamanda, en seçkin varoluşsal bir edimdir: Değeri kuşku ile karşılanabilecek bir seçmeyi içerebilir; çünkü, kurbanlar, bu seçme uğruna ölürken, inanlarının doğruluğunu parlak bir biçimde göstermiş olsalar bile, doğru olduğunu tanıtlamış olamazlar... Aşma, tehlikeyi göze alma, kuşkulu durum... İşte, yine varoluşçu bir hava içine girdik.

Mémoire et personne (Bellek ve Kişi) adlı yapıtı, anıda, kişiliğin bir sahip çıkılışını değil, insanın kendi varlığının ya da onu gerçekleştirmenin bir yolunu göstermek ister. Bunun için, bellek, geçmişi saklayıcı bir organizma değil, bir kendini yaratma aracı varoluşsal aşmanın bir etmenidir.

Daha çok akılcı varsayılan klasik metafiziğin bir eleştirisi ve yer yer de alaycı bir taşlaması olan *Traité de Metaphysique* (Metafizik İncelemesi) [1956] adlı yapıtı daha da anlamlıdır. M. Gusdorf'a göre, bu yapıtta tanıtlanmak istenen savlar, dinbilimsel dogmaların laikleştirilmesinden doğmaktadır. Bu yüzden, yazarımız, Hıristiyan varoluşçuların inan'cı (fidéiste) grubuna bağlanır.

Signification humaine de la liberté (Özgürlüğün İnsansı Anlamı) [1962] adlı yapıtında, usçuluğa karşı çıkışını tekrar görürüz: Yazara göre, özgür olarak davranmak, nedenlerle kendini belirlemekle ve ilkelere dayanarak kendini açıklamakla bitmez; özgür varlık, her somut durumda, kendisi için, yapılması uygun olan seçmeyi, doğrudan doğruya bulur.

Ama, biz özellikle, *Traité de l'existence morale,* (Ahlaksal Varoluş İncelemesi) adlı yapıtının üzerinde duracağız.

Bu ahlakın en belirgin, en çarpıcı çizgisi, bize kalırsa, özcülüğe karşı oluşu (anti-essentialisme) da içeren akla karşı oluşudur. M. Gusdorf, kişiliğin yabancılaşmasına yol açtığı için, insanı kurulu düzene bağlı kılan klasik ahlaklara karşı çıkar.

İnsanın zenginliğini kurutan değerleri atmak ve insanı en yüce değer olarak görmek gerekir; "üçüncü kişinin" egemenliğini kutsayan ahlak yerine "birinci kişinin" egemenliği üzerine kurulu ahlakı geçirmek gerekir: Eğer ahlak varsa, ancak insanın kendisine bağlı kalmasında, kendi doğasının derine kök salmış gereklerine uymasında vardır.

Bu doğa, nörobiyolojik bir taban üzerine oturur; bu tabandan gelen içtepiler, ahlaksal etkinliğimiz dahil, bütün etkinliğimizin itici gücünü oluşturur.

Bu yolda kendimize bir kılavuz ararsak, ahlaksal deneyden başka bir yol gösterici bulamayız: Bu da can attığımız, özlemini çektiğimiz hoşnutluk duygusudur; "yaptığımız her girişimin değerlendirilmesinde temel olur"; "ahlak, bu hoşnutluğun (contentement) araştırılmasıdır."

Ne var ki deney bireysel olduğu için, bizim düşünü kurduğumuz nesnelliğe ve evrenselliğe ulaşamaz; kursa kursa, ancak, "birinci kişide" bir ahlak kurabilir; bu da, "benim" davranışımda "bana" yol gösterebilir ve ancak "kişisel bir doğruluk", "bir akıl doğruluğu değil de bir varoluş doğruluğu" taşıyabilir.

Özcülük – Traité de l'existence morale adlı kitabında, yazarın klasik özcülüğü tümüyle yadsımadığını gösteren ve bu varoluşçu yankımaları taşıyan olumlamalarla karışıp birleşmiş daha birçok görüş vardır. Ama kuşkusuz, herkesin kendi deneylerine dayanarak kendi doğrusunu yaratması, gene kendine kalmıştır.

Ne var ki hepimizin yönelmiş bulunduğu "insanlık", özcü ahlakın tasarlamış olduğu insandan ya da Augustinusçu ahlakın Tanrısal ruha yüklediği insandan hiç de ayrı bir şey değildir. Ayrıca, M. Gusdorf'un, Mémoire et personne adlı kitabında, ermiş Augustinus'u da kendi safına çekmeye çalışması ilgi çekiciydi. Demek ki

o da, ilk okumanın akla getirebileceği gibi, L. Lavelle'den pek uzaklaşmış değildir. Dolaylı olsun, dolaysız olsun, her ikisini de aydınlatan ışık birdir. M. Gusdorf, insan bilimlerinin[22] özgüllüğü için giriştiği ateşli uğraşıda da aynı izlenimi uyandırmaktadır.

(22) **Les sciences humaines et la pensée occidentale.** Dört kitap olarak düşünülmüştü, üçü (sonuncusu iki cilt) yayımlandı. Payot, 1966 – 1969. Her ne kadar üniversite yönetimine karşı biraz soğuk olsa bile, **M. GUSDORF,** 1968 olaylarının öncüllerinin kendisini desteklemeyi bırakmalarından hoşnut olmayarak, Strasburg'da gördüklerinden öylesine öfkeye kapıldı ki, Laval Üniversitesi'nde (Quebec) konuk profesör kürsüsünü hemen kabul etti. Orada 1968 olayları üzerine **La Pentecote sans Esprit-saint** (1969) kitabını yayımladı. Kitabın Kanada baskısının başlığı ise: **Les nef des Faus**'dur.

SONUÇ

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, on ya da yirmi yıl daha süren varoluşçu alev, şimdi gücünü iyice yitirdi. Kendilerini gazete ve dergi sütünlarında göstermekten hoşlananlar için, bu moda artık alışılmıştır; bazı düşünürler içinse, onun yerini bundan böyle yapısalcılık almıştır (ne var ki, yapısalcılık konusunda da doğru dürüst bir fikir verememektedirler).

Aslında, yapısalcı olarak nitelenen düşünürlerde açık kavramlara ve ortaklaşa savlara rastlanılmadığı için, bu yeni moda da, yüzeysel bir okuyucu kitlesi için pek uzun ömürlü olmamıştır. Yapılanın araştırılması ve yöntembilimsel yapısalcılık, bilimin çeşitli alanlarında bugün yerleşmiş bulunuyorsa da, felsefi yapısalcılık, (insan düşüncesini, düşünen insan dışındaki yapılarla açıklamaya

çalışan yapısalcılık) henüz yeni ortaya atılmıştır ve düşünceler üzerinde etkisi yoktur.

Buna karşılık varoluşçuluk yeni bir iklim yaratmıştır. Başlangıçta, yadırganmıştı: Bunun ilk nedeni, herhalde geleneksel düşüncenin temel savlarını kökten yadsımasıydı; ama, bundan da öte, belki dilde ve aykırı düşüncelerde aşırılığa kaçmasıydı. Ancak, yavaş yavaş bütün ötekiler gibi bu aykırı düşüncelerin de gerçeğin bir yanını içerdikleri anlaşıldı; son bölümde adını andığımız düşünürleri örnek tutan bilgili kafalar, bunları kendilerine mal etmekte gecikmediler.

Eğer varoluşçuluk bir moda olarak devrini tamamlamış sayılıyorsa, bunun nedeni, onun, büyük ölçüde özemlenmiş olmasıdır. İçinde yaşadığımız havayı gözle görülür biçimde değiştirmiştir; Öyle ki otuz kırk sene önceki durumları ile karşılaştırılırsa, bugünün aydın kişileri, az ya da çok varoluşçudurlar.

¿
KURAM

"Eğer varoluşculuk bir moda olarak devrini tamamlamış sayılıyorsa, bunun nedeni, onun, büyük ölçüde özümlenmiş olmasıdır. İçinde yaşadığımız havayı gözle görülür biçimde değiştirmiştir; öyle ki, otuz kırk sene önceki durumları ile karşılaştırılırsa, bugünün aydın kişileri, az yada çok varoluşcudurlar."

Varoluşçuluk üzerine derli toplu bir yapıt arayan okuyucu için vazgeçilmez nitelikte bir kaynak...

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM YAYINLARI

ISBN 975-7244-04-X