"Bu kitap hayatın anlamına dair
ciddi bir tartışmaya onsuz girilmeyen,
vazgeçilmez bir klasiğe dönüşmüştür."

OLMAK CESARETİ

Paul Tillich

okuyan us

3. Basım

Yirminci yüzyılda felsefe ve din hakkında yayımlanan neredeyse hiçbir kitap, *Olmak Cesareti*'nin etkisini yaratamadı. Kitap, hayatın anlamına dair ciddi bir tartışmaya onsuz girilmeyen, vazgeçilmez bir klasiğe dönüştü. Herkesin duyduğu ve kendisini okumak zorunda hissettiği bir "simge" kitap oldu. Halihazırda üniversitelerdeki okuma listeleri onsuz düşünülemez, kitabın adı dahi teolojik sohbetlerin terminolojisine girmiştir.

Az sayıda teolog Paul Tillich kadar modern dünyanın hayal gücünü yakalayabildi. Din adamları tarafından olduğu kadar içinde bulunduğu kültür tarafından da çok ciddiye alınan Tillich, bir ilahiyat ve felsefe klasiği olan bu metinde modern insanın ikilemini tasvir eder ve kaygı sorununu yenmenin yoluna işaret eder.

"Kader, suçluluk ve ölüm korkusu; modern ruhu altüst eden üç kaygıydı. Kader, anlamı ve amacı tutşak etmişti; yaşayan bir ölü olmaktı. Ölüm ise hayatta anlamın olmayışının ve herhangi bir ödül ya da ceza ümidi olmadan anlamsızlık tecrübesinin ta kendisiydi."

Seneca der ki, "Korkunun kendisi dışında berbat olan hiçbir şey yoktur." Epictetus ise şöyle der, "Korkunç olan ölüm ya da zorluk değildir, ölüm ve zorluk korkusudur." Kaygımız bütün insanlara ve varlıklara korkunç maskeler takar. Onlardan bu maskeleri çıkartırsak, kendi yüzleri ortaya çıkar ve ürettikleri korku yok olur. Bu, ölüm için bile doğrudur. Her gün hayatlarımız azar azar bizden alındığı için, varoluşumuzun son bulduğu saatin kendisi ölümü getirmez, yalnızca ölüm sürecini tamamlar. Ölüm imgesinin maskesi düştüğü zaman, bu korkular da yok olur..."



Paul Tillich (1886-1965)

Dünyaca ünlü varoluşçu felsefeci ve teolog. Nazi rejimine karşı geldiği için 1933 yılında azledilene kadar çeşitli Alman üniversitelerinde, daha sonra da Amerika Birleşik Devletleri'nde Harvard ve Chicago Üniversitelerinde ders verdi. 20. Yüzyılın en etkili teologlarından biri olarak kabul edilir.

felsefe / din - 4

ISBN 978-605-5134-36-5



okuyanus.com.tr

Paul Tillich

OLMAK CESARETİ

okuyan us

okuyanus

Felsefe/Din - 4

Olmak Cesareti
Paul Tillich

ISBN: 978-605-5134-36-5
Yayıncı Sertifika No. 40123

I. Baskı: İstanbul, Şubat 2014
3. Basım: İstanbul, Şubat 2019

Yayın Yönetmeni: Cem Mumcu
İngilizceden Çeviren: F. Cihan Dansuk
Editör: Erdem Ovacık
Redaksiyon: Meltem Türkeri

Kapak Tasarımı: Ebru Demetgül
Grafik Uygulama: Zeynep Erim

Baskı ve Cilt: Optimum Basım, Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad.
NO:51/1, 34295 Küçükçekmece/İstanbul, T: +90 212 463 71 25
Sertifika no: 41707

Orijinal Adı: The Courage To Be
First Published as a Yale Nota Bene book in 2000.
Copyright © 1952 by Yale University Press.
Copyright renewed © 1980 by Hannah Tillich.
Introduction to the Second Edition copyright 2000 by Yale University.

Eser, 55 gr kâğıt üzerine 10,5 puntoluk Palatino fontuyla dizilmiştir.

Bu eserin yayın hakları Nurcihan Kesim Telif Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.
Yayın hakları Okuyan Us'a aittir.
Her hakkı saklıdır. Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

© Okuyan Us Yayın Eğitim Danışmanlık Tıbbi Malzeme ve Reklam Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti.

Kurucu: Cem Mumcu
Genel Müdür: Bahar Şen Kazancı

Özgür ve Ebru, hep bizimlesiniz...

Adres: Fulya Mah. Mehmetçik Cad. No: 30B
Fulya, Şişli, İstanbul Tel.: (0212) 272 20 85 - 86

okuyanus@okuyanus.com.tr
www.okuyanus.com.tr

Paul Tillich

OLMAK CESARETİ

PETER J. GOMES'İN ÖNSÖZÜYLE

İngilizceden Çeviren:
F. Cihan Dansuk

okuyan us

Yazar hakkında:

Paulus Johannes Tillich 1886 yılında Almanya'da doğdu. Berlin, Tübingen, Halle ve Breslau Üniversitelerinde öğrenim gördü. 1912 yılında Luteryen Kilisesi'ne papaz olarak atandı ve Almanya'daki üniversitelerde teoloji dersleri verdi. Nazi rejimine karşı olduğu için 1933 yılında profesörlüğü alındı. Bunun üzerine Tillich, New York'taki Union Theological Seminary'e davet edildi ve aynı yıl Harvard Üniversitesi'ne profesör olarak atandı. 1962 yılında Harvard'dan ayrılarak Chicago Üniversitesi'ne geçti ve 1965 yılında hayatını kaybedene kadar bu üniversitede ders verdi. Tillich, 1952 yılında yayımlanan Varolma Cesareti ile 20. yüzyılın en büyük din düşünürlerinden biri haline geldi. Tillich'in özünü en iyi ifade eden yapıtı olan *Olmak Cesareti*, yalnızca din felsefesi alanında değil, tüm türler içinde yüzyılın en önemli klasiklerinden biri sayıldı.

İçindekiler

Önsöz 11

1. Bölüm: "Olmak ve Cesaret" 31

2. Bölüm: Varlık, Hiçlik ve Kaygı 57

3. Bölüm: Patolojik Kaygı, Canlılık ve Cesaret 85

4. Bölüm: Cesaret ve Katılım
[Bir Parça Olarak Varolma Cesareti] 103

5. Bölüm: Cesaret ve Bireyselleşme
[Kendi Olarak Varolma Cesareti] 125

6. Bölüm: Cesaret ve Aşkınlık
[Kabulü Kabullenme Cesareti] 159

Dizin 189

René'ye

Önsöz

Az sayıda teolog Paul Tillich kadar modern dünyanın hayal gücünü yakalayabilmiştir. O, yirminci yüzyılın ortasında düşünceli insanların dini hayatları üzerinde dolaşan ruh ve zihin buhranına ikna edici bir biçimde değinmişti. Bir hayranı tarafından 'entelektüellerin havarisi' olarak nitelendirilen Tillich, modernitenin ölüm ve anlamsızlık ile yüzleşmesinin sebep olduğu derin huzursuzluğa değindiği, ilahiyata dair -önce Almanca sonra da İngilizce- yeni bir sözcük dağarcığı sağlamıştır. Teolog meslektaşlarının 'teologların teoloğu' diyerek hayranlıklarını dile getirdikleri Tillich, çoğunun Hıristiyan teolojisinin ve felsefesinin erişilmez ve gereksiz olduğunu düşündüğü, gittikçe büyüyen ve onu takdir eden -ilahiyatçı olmayan- bir çevre tarafından da okunmuştu. Tillich, günümüzdeki kaygı bunalımını incelemek üzere yeni ve dinamik bir teoloji sözlüğü yaratarak teolojiyi akademiden kurtarmış ve her ikisine yepyeni bir kitle ve çağdaş söylemde yeni bir bağlantı sağlamıştır.

Paulus Johannes Tillich, 1886 yılında Almanya'da doğmuştur. Berlin, Tübingen, Halle ve Breslau üniversitelerinde öğrenim görmüştür. 1912 yılında Luteryen Kilisesi'ne papaz olarak atanmış ve Naziler tarafından profesörlüğünün alındığı 1933 yılına kadar Almanya'daki üniversitelerde teoloji dersleri vermiştir. Amerikalı meslektaşlarının hayran olduğu Tillich, Reinhold Niebuhr tarafından New

York City'deki papaz okulu Union Theological Seminary'e davet edilmiş ve 1933 yılında Harvard Üniversitesi'ne profesör olarak atanmıştır. 1962 yılında Harvard'dan ayrılarak Chicago Üniversitesi'ne geçmiş ve 1965 yılında hayatını kaybedene kadar bu üniversitede ders vermiştir.

Yapıtlarının hiçbiri, 1952 yılında yayımlanan *Olmak Cesareti* kadar Tillich'in özünü iyi ifade edememiştir. Teoloji ve felsefe konularında uzman olanların dünyasında gayet iyi tanınan ve takdir gören Tillich, bu kitabın yayımlanmasıyla daha geniş bir kültür sahnesine çıkmış ve Amerika'daki meşhur entelektüellerden biri haline gelmiştir. Kitap, hayatın anlamına dair ciddi bir tartışmaya onsuz girilmeyen, vazgeçilmez bir klasiğe dönüşmüştür. Yirminci yüzyılda din hakkında yayımlanan neredeyse hiçbir kitap, *Olmak Cesareti*'nin etkisini yaratamamıştır. Halihazırda üniversitelerdeki okuma listeleri onsuz düşünülemez, kitabın adı dahi teolojik sohbetlerin terimleri arasına girmiştir.

Kitap, Yale Üniversitesi'ndeki Terry Vakfı'nın himayesi altında verilen dersler dizisi olarak başlamıştır. Vakfın öne sürdüğü koşullara göre, derslerin 'bilimin ve felsefenin ışığında din' hakkında olması gerekiyordu, Tillich de konu olarak cesaret kavramını seçmişti, çünkü bu kavramın teolojinin, sosyolojinin ve felsefenin meselelerinin buluştuğu yer olduğuna ve insanlık halinin faydalı bir analizini sağlayabileceğine inanıyordu. İlk paragrafta, "Cesaret ahlaki bir hakikattır, ancak kökleri insanın varoluşunun genişliğine ve nihayetinde kendi olmanın yapısına uzanır. Ahlak açısından anlaşılabilmesi için ontolojik açıdan değerlendirilmesi gerekir," diyordu. Modernitenin en tüketici krizini -anlamsızlığı ve onun yarattığı tatminsizliği- bu aracı kullanarak inceleyecekti.

Dersleri, Amerikan kültürüne ve dini hayatına bakıldığında, daha çelişkili bir başka zamanda verilemezdi. Savaştan sonra yaralar sarılmış, hem savaşı kazanmış hem de buhranı yenmiş bir ülkede kültürel iyimserlik yükselişe geçmişti: Maddi zenginlik bir hırs ve hayatın gerçeğiydi. Amerika artık özgür bir dünyanın savunucusuydu; bu gerçekle birlikte öz tatmin ve güvenlik duygusu ortaya çıkmıştı. Din de bu kültür patlamasına dahil olmuştu, kiliselere gidenlerin sayısı artmıştı, ülke çapında kilise kurma programları salgını vardı, *Time* dergisi bu durumu Amerika'nın dini 'mabet kompleksi' olarak adlandırıyordu. Billy Graham, Amerika'nın en büyük kamu alanlarını haçlı seferleriyle dolduruyordu, Norman Vincent Peale uzun süredir çok satanlar listesindeydi, Piskopos Fulton J. Sheen, yeni seviyelendirme ortamı olan televizyonda neredeyse komedyen Milton Berle kadar popülerdi. Harvard Üniversitesi'nde yeni ve genç başkan Nathan Marsh Pusey, adeta can çekişen İlahiyat Fakültesi'ni John D. Rockefeller'dan gelen milyonlar ve yepyeni, coşkulu ilahiyatçılar ile tekrar hayata döndürmekle meşguldü. Tillich de 1955 yılında fakülteye katılacaktı, 16 Mart 1959 tarihinde de fotoğrafı *Time* dergisinin kapağını şereflendirecekti. Din, Amerikan hayatında dönemsel yükselişlerinden birini yaşıyordu ve bu kez uzun sürecekti.

Ancak Tillich, Amerika'nın dini uyanışının derinliğinden ya da kalıcılığından o kadar da emin değildi. 1950'lerin dini patlamasının ortasında, 14 Haziran 1958 tarihli *Saturday Evening Post* adlı o zamanın en popüler dergisinde yer alan 'Dindeki Kayıp Boyut' adlı makalede Tillich şöyle diyordu: "Dini, sonsuz bir kudrete tutulma hali olarak tanımlarsak şöyle demeliyiz: Zamanımızda insan böylesi sonsuz bir kudreti kaybetmiştir. Dinin yeniden dirilmesi ise kaybedileni tekrar kazanmak için umutsuz ve çoğun-

lukla beyhude bir girişimden başka bir şey değildir."[1] Tillich, popüler olan dindarlığın ve kiliselerdeki inşaat patlamasının ifade ettiklerinden kolayca etkilenmiyordu ve 'dindeki kayıp boyut' denen, o kaybedilen unsura dönmüştü *Olmak Cesareti*'nde.

Entelektüel uzmanlaşma, düşünce toplumunda dinin ve dinde ise meydan okuyan düşüncelerin bir köşeye atılması çağında, bir ilahiyatçının -onu anlayan ilahiyatçılar dışında- biri tarafından ciddiye alındığını tasavvur etmek zordur. Ancak Paul Tillich ilahiyatçılar tarafından olduğu kadar, büyük ölçüde içinde bulunduğu kültür tarafından da çok ciddiye alınmıştı. *Time* ve *Saturday Evening Post* adlı dergileri yayımlayanlar, sayfalarını Tillich'e ayırırken ne yaptıklarını biliyorlardı, zira insanlar Tillich'in -her zaman ne dediğini anlamasalar da- söyleyeceklerini dinlemeye hazırlardı. Her şeyden önce Alman 'Bay Profesör' kavramının vücut bulmuş haliydi. Uzun boylu ve saçı başı zarif bir biçimde dağınıktı, ağır bir Alman aksanıyla yavaş yavaş konuşuyordu, bilimin Albert Einstein'ına ilahiyatın verdiği karşılıktı sanki: Popüler hayal gücünü yakalamayı başarmış, saygın bir entelektüeldi.

1930 ve 1940 yılları arasında, New York'taki Union Theological Seminary'deki profesörlüğüyle Tillich eleştirel ve düşüncelerini gayet iyi ifade edebilen bir kültür felsefecisi olarak ün kazanmıştı, ülke çapında o günün sıradan vaazlarından daha fazlasını duymaya hevesli yeni kitlelerin dikkatini çekiyordu. Kendi öğrencilik günlerinde onu dinleyip okuyan din ve felsefe öğretmenlerinden oluşan yeni bir nesil, Amerika'daki üniversitelere ve ilahiyat fakültelerine atandıkça, öğrencilerine Paul Tillich'in yapıtlarını sunuyorlardı: Yüzyılın ortasına kadar üniversite çevrelerinde bilinen biri olmuştu ve bir etki yaratmaya başlıyordu.

1952 tarihli Terry Dersleri'nin *Olmak Cesareti* adı altında basılmasından sonra, Tillich gerçekten meşhur bir entelektüel olmuştu, kitabı neredeyse her okulun okuma listesinde yer alıyordu. Üniversitelerdeki dini sohbetlerin konusu bu kitap olmuştu: Vaizler ve profesörler, serbestçe ondan alıntı yapabiliyorlardı, yani herkesin duyduğu ve kendisini okumak zorunda hissettiği bir "simge" kitap olmuştu. Bu kitapla ilk karşılaşmam, 1961 yılında Bates College'daki ilk yılımda olmuştu, Din 101 dersinin okuma listesinde görmüştüm onu. Paul Tillich, profesörümün profesörüydü ve asla onun etkisinden çıkmamıştı, ilahiyatçıların bütün bir nesli aynı hisse sahipti.

Yale Üniversitesi Yayınları'nın hazırladığı Tillich'in bu kitabının yeni baskısı için önsöz yazmam istendiğinde çok memnun oldum. *Olmak Cesareti*'ni okumuştum ve uzun yıllar önce en azından onu incelemiştim, ancak doğrusunu söylemek gerekirse onun hakkında -herhangi bir teoloji kitabı için olabilecek en iyi başlıklardan birinin altındaki ilgi çekici cesaret ve varoluş kavramı dışında- hiçbir şey hatırlamıyordum. Bu yüzden *Olmak Cesareti*'ni tekrar okumam gerekti, bu kez yirminci yüzyılın kapanış perdesinde postmodern bir müdafinin gözünden okudum; modası geçmiş, gereksiz, anlaşılmaz ya da kısacası belirli bir döneme ait olduğunu hissedip hissetmeyeceğimi merak ediyordum. Öyle olmadığını görünce şaşırdım ve memnun oldum.

Yirminci yüzyılın sonunda, başkan adaylarının İsa Mesih ile olan yakınlıklarıyla böbürlenmek zorunda kaldıkları Amerikan hayatı ve kültüründeki o yüzeysel dini canlılık işaretlerine rağmen, şüpheye ve manaya dair rahatsız edici bulutlar, dini geçit törenimizin üstüne yağmur olup yağmaya devam ediyor. Eşi benzeri görülmemiş bir ekonomik gelişme ve maddi zenginlik çağında, insanların Birleşik

Devletler'in Merkez Bankası başkanına ABD başkanından daha çok inandığı bir çağda, kültürün kalbinde ciddi ve rahatsız edici bir kaygı var olmayı sürdürüyor. Çok çalışıyoruz ve çok eğleniyoruz, ancak atalarımızdan daha çalışkan ya da eğlenmeye daha meraklı olduğumuz için değil bu, kendi kaygılarımızın ve korkularımızın sesinin durgunluğu altında ezilmeyelim diye durmaya cesaret edemiyoruz. Yeni bir yüzyılın ve binyılın eşiğinde dururken görünüşte Tom Wolfe'un müstehzi ifadesiyle 'evrenin efendileri' olarak, George Orwell'ın 'Zevk Noktaları' adlı denemesinde tasvir ettiği bir dünyada yaşıyoruz daha çok:

Işıklar asla sönmemeli,
Müzik hep çalmalı,
Görelim diye nerede olduğumuzu,
Lanetli bir ormanda kayıp,
Karanlıktan korkan ,
Asla mutlu ya da iyi olamamış çocuklar.

Tillich varoluşa dair işte bu şüpheden söz ediyordu ve kitabın son cümlesinde hem kitabın başlığını tanımlıyor hem de çözümünü sunuyordu:

> Varolma cesaretinin kökleri, -Tanrı şüphe kaygısında yok olduğu zaman ortaya çıkan- Tanrı'ya uzanır. (s. 187)

Bu kavramı açıklamanın bir başka yolu da, "Durumun umudun ötesinde olduğu ya da umutsuz olduğu zaman ortaya çıkan umut, tek umudumuzdur," şeklindedir. Bu karmaşık kavram, aslında 1900'lerin başında Afrikalı-Amerikalı şair James Weldon Johnson tarafından, 'Lift Ev'ry Voice and Sing' adlı şiirinde/şarkısında Afrika-lı-

Amerikalıların inatçı umudundan söz ederken, "Umut, doğmadan öldüğü zaman," dediğinde öngörülmüştü.

Pek çok modern için din, inanılmaz olana inanmaya indirgenmiştir. Darwin, Freud ve Marx, ilahi bir varsayım olmadan bunu yapmanın artık mümkün hatta arzu edilir olduğu bir dünya yaratmıştı; sonuç, mutluluk ya da özgürlük değil, kaygı ve korkuya esir düşmekti. Ödül olarak cennet, ceza olarak cehennem yoksa, Tanrı yalnızca insanın zihninin bir ürünü ise ve bunun tersi yoksa, o zaman mana ve değer nerede bulunacaktı? Dünya düzeni, ilahi düzenin bir replikası ya da öngörüsü değilse neden bir düzene gerek vardı? Aslında modernitenin bu koşulları içinde düzenin kendisi, herhangi bir saygıyı, hürmeti hak etmeyen sahte bir tanrı değil miydi?

Dindar olanlar; moderniteye -ya dini inançları, inanç standartlarına uydurmaya çalışıp, 'modernizm' denen teolojik tutumu doğurarak ya da moderniteyi tamamıyla reddedip modern öncesi katı ilkelere duygu enerjisiyle ve akılcı savlarla yaklaşarak ve teolojik tutuculuğa yol açarak- karşılık vermiştir. Tillich'e göre laikler, aynı ikileme komünizmde ve faşizmde olduğu gibi kolektivist, kültürel bir mutlak yaratarak ya da yirminci yüzyılın Amerikan kapitalist toplumundaki gibi konformist bir kültürel mutlak yaratarak karşılık vermiştir. Laik modernizmin zaferine verilen entelektüel karşılığın çoğu, 'varoluşçuluk' olarak bilinen felsefi ve kültürel tutumda görülmüştür. Varoluşçuluk, birey ve Tanrı ya da evren arasındaki ilişkiyle ilgili felsefi savlar dizisidir. Bunların ortak noktası, batı teolojisindeki modernite öncesi dönem tarafından varsayılan metafiziksel kesinliklere karşı direnmeleridir. Temel varoluşçu soru; mana, amaç ve düzen kaynağı olarak Tanrı'nın yerinden edildiği bir varoluş içinde bireysel mananın ve amacın ne olacağına dair sorudur. Başka de-

yişle, kaosun ve umutsuzluğun bir alternatifi var mıdır? Varsa, inanma isteğiyle, kişi onu nasıl bulur?

Tillich'in sözünü ettiği, içinde bulunulan modern durumun meselesi budur. Yalnızca bir tutum değil, bir kapsamı olduğunu düşündüğü *varoluşçuluk* terimi için üç anlam ortaya koyacak kadar dikkatlidir: Bir bakış açısı olarak varoluşçuluk, isyan olarak varoluşçuluk ve ifade olarak varoluşçuluk. Tillich, bir bakış açısı olarak varoluşçuluğun teolojinin, sanatın, felsefenin ve edebiyatın çoğunda mevcut olduğunu ileri sürer. Bilinçli bir isyan olarak varoluşçuluk, on dokuzuncu yüzyılın son otuz yılında ortaya çıkmıştır ve Tillich'in ifadesiyle, "20. yüzyılın kaderini büyük ölçüde belirlemiştir. İfade olarak varoluşçuluk ise dünya savaşları dönemindeki felsefenin, sanatın, edebiyatın ve her şeye nüfuz eden şüphenin ve anlamsızlık kaygısının damgası haline gelmiştir. Kendi durumumuzun bir ifadesidir." (s. 136)

1950'lerin başında varoluşçuluğu duyan Amerikalıların çoğu için bu sözcük, savaş sonrası Avrupa'nın özünde yabancı olan entelektüel bunalımı kokuyordu, batı uygarlığının enkazı altından Camus ile Sartre'ın umutsuz yapıtları çıkmıştı. Savaştan önce bile, kaba kamu mimarisi, Picasso'nun tuhaf resimleri, ölçüyü ve uyağı terk etmiş 'modern' şiir, müzikteki atonelite, toplumsal kuralların toptan çöküşü, yalnızca geçiş dönemindeki bir kültürün değil, kendi kendiyle alay eden bir umutsuzluğun belirtileriydi. Savaş sonrasında İngiliz oyun yazarı John Osborne, öfkeli genç adamlar nesline önderlik ediyordu, Amerikan televizyonlarında Mort Sahl, komediyi öfkeli kinizmine alet ediyordu. Ancak Tillich için varoluşçuluk, kültürün kutsallıktan arındırılmasından daha fazlasını ifade ediyor ve şöyle diyordu:

[Varoluşçuluk] Bohem bir filozofun ya da nevrotik bir romancının icadı değildir; kâr ve şöhret uğruna sansasyonel bir abartı da değildir; olumsuzluklarla marazi bir oyun da değildir. Bütün bunların ögeleri, ona dahil olmuştur, ancak kendi başına farklı bir şeydir. Anlamsızlık kaygısının ve bu kaygıyı kendi olarak varolma cesaretinin içine alma girişiminin ifadesidir. (s. 146)

Bu analizle Tillich, varoluşçuluğun, kinizmin eşanlamlısından ibaret olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Yunan kiniklerin, akıl ve doğa kanunları doğrultusunda çağdaş kültürü eleştirdiklerini, Sokrates'i takip edenler gibi devrimci birer rasyonalist olduklarını bizlere hatırlatır. Modern kinikler ise nadiren o yolu izlerler. Tillich, onların 'Yaratıcı olmayan varoluşçuluk' dediği yolu izlediklerini, aslında herhangi birini takip etmeye hazır olmadıklarını, akla, hakikat kıstaslarına, değerler bütününe inanmadıklarını ve anlam sorusuna yanıtlarının olmadığını söyler. "Önlerine konan her kuralın altını oymaya çalışırlar... Onları, itiraz etmek istedikleri her ne ise, ona itiraz etme özgürlüklerinden yoksun bırakacak herhangi bir çözümü cesurca reddederler." Modern kinik, anlamsızlık meselesinin ele alınmasına herhangi bir katkıda bulunmaz. "Zorla kendini onaylama ve fanatik bir biçimde kendinden vazgeçme, kendi olarak varolma cesaretinin yaratıcı olmayan ifadeleridir," der. (s. 156)

Kinik umutsuzluğun ve yaratıcı olmayan vurdumduymazlığın cazibesi ile birlikte varoluşçuluğun karşısındaki varolma cesareti, "Kişinin, kabul görmemesine rağmen, kendisini kabul görmüş olarak kabul etmesi cesareti olduğu söylenebilir... Bu 'iman yoluyla aklanma' doğrultusundaki Aziz Pavlus-Luther doktrininin gerçek anlamıdır." (s. 166) Çoğu profesyonel ilahiyatçının aksine Tillich, yetkin ve ikna edici bir vaizdi, pek çok kişi, derslerinden

ve yazılarından çok vaazlarından etkilenmişti. En meşhur ve popülerlerinden biri olan 'Kabul Edildiniz' başlıklı vaazı, varolma cesaretinin bu unsurunu ayrıntılı olarak ele alıyordu. Burada günaha dair -yabancılaşma ve ayrı düşme şeklindeki- o meşhur tanımı yapmış ve insanlık halini, Tanrı'dan, kendi benliğinden ve komşusundan ayrılması olarak tarif etmişti. Yalnızca ayrı düştüğümüzün farkında olmakla kalmıyoruz, dürüstçe ve samimiyetle o ayrılığı hak ettiğimizi anlıyoruz. Sevilesi değiliz, sevilmeyi hak etmiyoruz. Günahı ayrı düşmek olarak tekrar tanımlayınca, inayeti de kabul görmek olarak yeniden tanımlamaya devam ediyor:

Büyük bir acı ve huzursuzluk çektiğimizde Tanrı'nın inayeti bizi vurur. Anlamsız ve boş bir hayatın karanlık vadisinde yürürken vurur bizi. Her zamankinden daha derin bir şekilde ayrı düştüğümüzü hissettiğimizde vurur bizi, çünkü başka bir hayatı, sevdiğimiz ve yabancı düştüğümüz bir hayatı kirletmişizdir.[2]

Sonra karanlığımızı yırtan bir ışık hüzmesi olarak bize gelen inayeti tasvir eder, sanki bir ses şöyle diyormuş gibi:

> Kabul gördün. Kabul edildin, senden daha büyük, ismini bilmediğin biri tarafından kabul gördün. İsmini sorma şimdi, belki sonra bulursun onu. Şimdi bir şey yapmaya çalışma, belki sonra çok şey yaparsın. Hiçbir şey arama, bir şey yapma, bir şeye niyetlenme. Yalnızca kabul edildiğin gerçeğini kabul et! İşte bu bizim başımıza gelirse, inayeti yaşamış oluruz.[3]

Olmak Cesareti'nde Tillich bunu şöyle tarif ediyor: "Kendini onaylama, benliğini aşan bir şeye katılmayı, dahil olmayı gerektirir." (s. 167)

Kader, suçluluk ve ölüm korkusu; modern ruhu altüst eden üç kaygıydı. Kader, anlamı ve amacı tutsak etmişti; suçluluk -mağfiret ve inayet kaynağının yokluğunda- yaşayan bir ölü olmaktı; ölüm ise hayatta anlamın olmayışının ve herhangi bir ödül ya da ceza ümidi olmadan anlamsızlık tecrübesinin ta kendisiydi. Eski teolojiler ve takva, modernitenin eleştirel ışığında daha fazla sürdürülemeyecek kesinlikler sunuyordu, zira eleştiri öncesi çağa dönmek için çok fazla şey meydana gelmişti ve karmaşıklıkların karşısında sadelik taslamak çok fazla şeyi tehlikeye atmak olurdu. Koşullar cesaretin; mevcut ihtiyaçları, varoluşçu anı karşılamak için eski kavramları tekrar uyarlamasını ve uygulamasını gerektirdi, *Olmak Cesareti* böylesi kavramların yeniden uyarlamalarıyla doludur.

Kader ve suçluluk kaygısına karşılık verirken Tillich örneğin, 'güvene dayalı cesaretten' söz eder. Samimi inanç, yalnızca onu teyit edecek koşullarda değil, inancın altını oyacak 'bir şeye rağmen' var olan koşullarda sürdürülür. İşleriniz iyi giderken ya da kazanırken Tanrı'nın sizin yanınızda olduğuna inanmak pek hayal gücü ya da cesaret istemez, asıl siz sıkıntı çekiyorken ya da kaybediyorken Tanrı'nın sizin yanınızda olduğuna inanmak bir hayli cesaret ve hayal gücü ister. Nefretin karşısında sevgiye, ölümün karşısında hayata, gecenin karanlığında gündüze, kötünün karşısında iyiye inanmak –bazılarına bütün bunlar umutsuz bir biçimde toyluk, hüsnü kuruntu, (özellikle Tillich'e has bir ifade olmayan) 'karanlıkta ıslık çalmak' gibi gelebilir, ancak Tillich'e göre, bütün bunlar hakikatin ve görüntünün egemenliğinden daha muazzam bir cesaretin, güvene dayalı cesaretin tezahürleridir. Tillich şöyle der: "Takdiri ilahi, Tanrı'nın bazı eylemleri hakkındaki bir kuram değildir. Kader ve ölüm açısından güvene dayalı cesaretin dini simgesidir. Zira güvene dayalı cesaret,

ölüme dahi 'sana rağmen' der." (s. 169) Bu, musibetlerin ortasında ve umutsuzluğun içinde boyun eğmeyip, "Beni öldürse bile O'na güvenim sarsılmaz," diyen Eyüp'ün yansımasıdır (Eyüp 13:15).

İman da aynı özelliği taşır. Kuramsal bir onaylama da değildir, bir görüş de değildir. "Kabulü kabullenmektir." (s. 173) İnayetin işini görmesini sağlayan imandır; dolayısıyla iman, bundan böyle -eski yalanlarda olduğu gibi- 'öyle olmadığını' bildiğin şeye inanmak değildir, kilisenin imkânsız hükümleri de değildir. Kabul edilemez olanın, yani kendinin, kabul gördüğünü kabul etme cesaretidir.

İnkârın ve ölümün olduğu olumsuz bir dünyada, Tillich'e göre, cesaret; yokluğa rağmen varlığın onaylanmasıdır. "Bu onaylamanın gücü, her cesaret eyleminde etkili olan varolma kudretidir. İman da bu kudretin tecrübe edilmesi, yaşanmasıdır." (s. 173)

Tillich için mutlak iman, Tanrı'nın üstündeki Tanrı'ya imandır. Bu nihai cesarettir, zira köklü şüpheyi, Tanrı hakkındaki şüpheyi kendi içine alır ve teistik Tanrı inancını aşar. Modernite, teizmin tanrısını yerinden indirebilmiştir. Yirminci yüzyılın sonundaki teolojik söyleminin ana fikri bu olmuştur, ancak bu kavram, 1960'ların, "Tanrı öldü," diyen ilahiyatçılarını önceden gören Nietzsche için yeni değildir. Ancak sözü edilen Tanrı'nın ölümü değil, teizmin tanrısının ölümüdür, böylece Tillich, 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı'nın varolma cesaretinin nihai kaynağı haline gelmesine izin verir. 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı' kavramı büyük bir karmaşaya sebep olmuştur.

Tillich'in Tanrı'yı ortadan kaldırdığını ve modernitenin laik ateizmine boyun eğdiğini öne sürenlerin aksine, Tillich, Tanrı'yı ortadan kaldırmadığını, yalnızca modern dünyanın dürüst, akla dayalı sorgulamalarının artık destekleyemeyeceği belirli bir Tanrı kavramını ortadan kaldır-

dığını ileri sürer. Bilim öncesi çağın kendisi çökünce bilim öncesi çağın Tanrısına ne olur? Popüler antropomorfik, kişisel ve mekanik Tanrı kavramları, Piskopos John A. T. Robinson'ın *Honest to God* (Tanrı'ya Karşı Dürüst Olmak) adlı kitabında 'yukarıdaki Tanrı' dediği Tanrı, artık inanılır değildir. Tillich için bu kavramın çöküşü, Tanrı hakikatinin çöküşü anlamına gelmez, daha ziyade modern zihinler, 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı' yani hayal gücümüzün sınırlarının üstünde ve ötesinde olan Tanrı hakkında düşünmeye teşvik edilmelidirler. 'Tanrı'nın ölümü' kimilerini ateizmin ve anlamsızlığın umutsuzluğuna götürebilir, ancak Tillich'e göre, bu bizi şüphe ettiğimiz her şeyin üstündeki ve ötesindeki bir Tanrı'ya daha büyük ve daha derin bir imana götürür. Diğer bütün tanrıların kifayetsiz oldukları ispat olunduktan sonra geriye kalan Tanrı'ya dairdir bu yeni iman. Başka bir deyişle, şüphenin öteki tarafından çıkan bir Tanrı vardır ve biz o Tanrı'dan cesaret alırız.

İmanın, cesaretin, ilahi takdirin ve umudun yeni bir anlam kazandığı Tanrı'dır bu. Bu anlam da modernitenin eski savaşları ve küçük zaferleri ile bozulamaz. 'Teizmin Aşılması' bölümünde (s. 182-184) Tillich bu konudan söz eder. Bu yeni bir dışavurumdur, İsaiah (43:16, 18-19)'a dayalı 1958 yılındaki 'Bakın, Ben Yeni Bir Şey Yapıyorum' adlı vaazında bu konuyu daha da ayrıntılı olarak anlatır. Şöyle der: "Tarihte yeni olan, insanların ona en az inandıkları zaman gelir hep. Ancak elbette eskinin; eski, trajik ve ölmekte olduğu ve başka bir çıkış yolunun olmadığı görüldüğü an gelir yalnızca. Böylesi bir anda yaşıyoruz; böylesi bir durum bizim içinde bulunduğumuz durumdur."[4] Yeşaya'da (İsaiah) geçen 'ben' Tillich'in ifadesiyle, "Gerçekten yeni olanın -hep eski ve hep yeni-, yani ebedi olanın kaynağına işaret eder." Tanrı'nın üstündeki Tanrı

ebedidir, teizmin ölümüyle üzülen ve kendi yıkımına kafayı takmış bir dünyada bu hiç de azımsanacak bir iddia değildir. "Teizmin Tanrı'nın üstündeki Tanrı'sı, gizli olsa da, ilahi olan ile insanın her karşılaşmasında vardır." Bu sebeple böylesi karşılaşmalar, Tanrı'nın üstündeki Tanrı tecellileri potansiyeli nedeniyle değerli görülmelidir.

1955'ten 1962'ye kadar Paul Tillich, dev entelektüellerden biri olduğu Harvard'da üniversite profesörü olarak ders vermiştir: Üniversite profesörü olarak herhangi bir fakültede ders verme özgürlüğü vardı. İlahiyat Fakültesi'nin bünyesinde olmasına rağmen, o fakülteyle sınırlı değildi, Fen-Edebiyat Fakültesi'nde muazzam derecede popülerdi. Harvard'ın şapeli olan Memorial Church'ta sık sık vaaz veren Tillich, yalnızca ayakta dinleyici alınabilen topluluklara hitap ediyordu. İlahiyatçıların ilahiyatçısı olarak anıldığı için yalnızca ilahiyatçıların onu anladığı ve onun da yalnızca onlara hitap ettiği sanılıyordu, ancak bu doğru değildi. Onun durumunda bu ifade şu anlamı taşıyordu: ilahiyat konusunu o kadar muhteşem, zarif ve halka hitap eden bir biçimde ele alıyordu ki diğer ilahiyatçılar ona hayrandılar ve işlerine olan hevesleri, şevkleri artıyordu.

Halkın önündeki bir figür olarak Tillich, pek çok açıdan Ralph Waldo Emerson'a benziyordu, görüşleri Concord'un bilgesi Emerson'ın görüşleriyle uyuştuğu için değil, bugün 'halka hitap eden entelektüel' diyebileceğimiz özelliği sayesinde benziyorlardı, nitekim o da halk tarafından öyle kabul görmüştü. Halkın kabul ettiği entelektüellerin popülerliği, karmaşık düşüncelerini 'aşırı derecede basitleştirme' bedelini ödediklerinden gelmiyordu, nitekim ikisi de bir eğlence değeri taşımıyordu, ikisini de dinlemek ve okumak için uğraşmak gerekiyordu. Ancak pek çok kişi bu uğraşıya değdiğini düşünüyor ve gayret gösteriyordu. Örneğin, 19. yüzyılın Concord'unda çifçilerin öğ-

leden sonra işlerini erkenden bitirip komşuları Emerson'un Lyceum Hall'daki dersini dinlemek için şehre indikleri ve eve döndüklerinde hanımlarının onlardan dersin neyle ilgili olduğunu anlatmalarını istedikleri rivayet edilir. Genellikle verdikleri yanıt, "Bilmiyorum ama harikaydı!" olurmuş. Memorial Church'ta, ülke çapındaki sayısız üniversite şapelinde ve dersinde Tillich'e yakın oturanların çoğu aynı şeyi söylemiş olabilir, ancak yeterince kişi Tillich'in insanlık haline, çağdaş kültüre dair analizlerini ve eski muammalara yepyeni bir ışık tuttuğunu görüp onlardan etkilenecek kadar onu anlamıştı. Amerikalı ilahiyatçı Walter Horton, Tillich'in düşüncelerine halkın gösterdiği karşılık için 'hürmet dolu bir büyülenme' demişti.

1948 yılında Tillich, 1927 yılından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar yazdıklarından derlenen bir deneme kitabı yayınladı. Chicago Üniversitesi tarafından yayımlanan kitap, *The Protestant Era* (Protestanlık Çağı) adını taşıyordu ve kapaktaki başlığın altında iki soru yer alıyordu: "Hıristiyan uygarlığının yanlışı nedir? ve Protestanlığın reforma ihtiyacı var mı?" Anlaşıldığı üzere, Meadville İlahiyat Fakültesi'nden James Luther Adams'ın editörlüğünü yaptığı kitabın adının *Protestanlık Çağının Sonu* olması düşünülüyordu, ancak Tillich'e böylesi kötümser bir başlığın, Birleşik Devletler gibi bir hayli Protestan ve iyimser olan savaş sonrası bir kültürde pek satmayacağı söylenmişti. Kitabın sonundaki 'Tillich'in Protestan Çağı Kavramı' başlıklı denemede Adams, Friedrich Schleiermacher'in o meşhur, "Reform devam etmeli," sözüne yer vermişti ve Paul Tillich'in yazıları için güzel bir epigrafi olacağını düşünmüştü. Ne Tillich ne de Schleiermacher, on altıncı yüzyıl Alman teolojisine dönüşü destekliyordu, ancak reform dönemi, bir önceki çağın sonunu, mecburen değişime ve reforma yol açanları harekete geçiren bilinçle-

rini işaret ediyordu; bizler de bu reformlar sayesinde başlayan bir çağın sonunda yaşıyoruz. Dünya artık aynı yer değil ve asla aynı olmayacak. Geçmişe dönüp baktığımız kişilerin aslında geleceğe baktıklarını hatırlamamız gerekiyor.

Reformun yaptığı, dönüp atalarımızın olduğu yere gitmek değil, gittikleri istikamet üzerinde azmetmektir. Tillich'i vaiz, felsefeci, ilahiyatçı ve kültür eleştirmeni olarak anlamak, sürmekte olan reform kavramını -hümanizmin ve modernitenin kaçınılmaz güçlerinin sebep olduğu Protestan çağın sonunda şart olan reform kavramını- anlamak açısından gereklidir. Adams'a göre:

> Protestanlık, bu kavşakta kritik ve yaratıcı bir rol oynacaksa olası yıkımına yaklaşan kültür çağının bakış açısı ve yapıları ile olan bağlarının bazılarını koparıp atmalıdır. İlkelerine dair yeni bir anlayış ve uygulama ile kilisede ve toplumda yeni bir bütünleşmenin sağlanmasına yardımcı olmalıdır.[5]

Yeni bir reform çağrısı, Tillich'in yazılarının tümünün alt metnidir ve *Protestanlık Çağı*'ndan dört yıl sonra yayımlanacak *Olmak Cesareti*'ndeki teoloji kavramlarının farklı yerlere uyarlanarak tekrar kullanılması hususunu öngörür. İki çağ arasındaki sınırda yaşamak, Tillich'in entelektüel tavrının bir özelliğiydi. Bu hep riskli bir zaman olmuştur. *Varolma Cesareti*'nde Hıristiyan teolojisinin böylesi zamanlarda bir görevinin olduğu konusunda bir uyarıda bulunur: "Güvenlik kutsal olsa ve kiliseler tarafından desteklense de, teoloji, güvenlik karşısında hakikati seçmelidir." (s. 148) Bu durum, ilahiyatçıyı kilise ile teoloji ya da teoloji ile kültür arasındaki sınıra koyabilir, ancak Tillich'e göre, Protestan çağın ötesinde reform için ısrarcı olmak,

sistemlerimizi ve durumumuzu ele almak, onun sınır dışında başka hiçbir yerde olamayacağı anlamına gelir.

1965 yılının sonbaharında Harvard İlahiyat Fakültesi'ne yeni bir öğrenci olarak geldiğimde, herkes gibi ben de kısa bir süre önce hayatını kaybeden Paul Tillich'i anma törenine katılmıştım. Orada muazzam ve iyi olan kendini göstermişti. Başkan Nathan Marsh Pusey onun etkisi hakkında şunları şöylemişti:

> Bu dönemin kültürel tutuculuğu ile imanın kudretinden koparılmış olan yirminci yüzyılın zeki, eğitimli ve düşünceli insanlarının açmazlarını pek çok kişiden daha açık bir biçimde görmüştü. Her şeyden çok istediği, derinden ve tutkuyla yardım etmek ve bir faydasının dokunmasıydı, bu çağda faydası dokundu, dokunabildi, zira ilahiyatçı olmasının yanı sıra sanatçı ve felsefeci olarak da Mesih kadar kültüre de önem veriyordu.[6]

Tillich'in arkadaşı ve Harvard'dan meslektaşı James Luther Adams onun için şunları yazmıştı:

> Geçmiş ve şimdiki zaman ile hayat boyu süren hasbıhalinde Tillich, Augustine'nin -Roma hükümdarlığı batıda bataklığa saplanırken- kendi umutsuz çağında yaptığını bizim zamanımız için yapmaya çalıştı: Biriken cüruftan tükenmiş imanı kurtarmak ve dini simgelerin kudretini yenilemek umuduyla her muhalif ideolojiye karşı durmak. Böylece dikkati dağılmış ve yabancılaşmış ruhlar, Luther'in Mesih'in Yeni Varlığına olan inancını paylaşarak tekrar özgün 'nihai fikre' dönebilirlerdi. Bu iman, Tanrı'nın hem gazabını hem de sevgisini bilen, insanın zihinsel ve ahlaki vicdanını 'aklayan' bir imandı.[7]

İlahiyat Fakültesi'nin yayımladığı bir anma kitabında, o zamanlar Harvard'da genç bir sosyoloji doçenti olan Robert Neeley Bellah şöyle yazmıştı: "Paul Tillich'in Hıristiyan inancının 'inanılmaz olana inanmak' olmadığını gösterdiği pek çok kişiden biriydim ben de. Tillich'in ya da bir başkasının Hıristiyan tanımına uyar mıyım, emin değilim, ancak İsa Mesih'in benim hayatımla ilgili nihai bir niteliği olduğunu görmemi sağlayan Tillich'ti."[8]

Derya niteliğindeki bu felsefeci-ilahiyatçı, *Olmak Cesareti* adlı bu küçük kitaba sığdırılmıştır ve düşünceleri zaman içinde hayatiyetini kaybetmemiştir. Hiç kimse Tillich'in öğleden sonra okunacak hafif bir metin olduğunu iddia edemez. Nitekim bu kitap, maneviyata dair kolay okunan, etkisi az yapıtlarla yan yana duramaz, insanı pek düşündürmeyen tek cümlelik özlü sözlere ve ilham verici, yanına gülen surat konulacak notlara benzemez. Derin ve bilgi dolu bir sivrilikle tarif ettiği modern ikilem, 1952 yılından beri olumlu yönde herhangi bir değişim göstermemiştir. Aslında *Olmak Cesareti*'nin -son yüzyılın ortasından ziyade- yeni bir yüzyılın başında söyleyecek daha çok sözünün olduğu gayet rahat öne sürülebilir. O zamanki insanlardan daha hüzünlü ve bir şekilde daha bilgeyiz. Ana yolun kolay iyimserliğine, vaizlerin tatlı sözlerine ve yalnızca memnun etmek için konuşan siyasetçilere güvenmemeyi öğrendik. Şeytanlarımızın kolayca kovulmadığını, günü kurtarmaktan daha fazlasının hasretini çektiğimizi biliyoruz. Yalnızca hayatımızı kazanmak değil, bir hayatımızın olmasını istiyoruz, kendi tecrübelerimizden ve başkalarının tecrübelerinden bunun da cesaret istediğini biliyoruz. Tillich, kendimizi içinde bulduğumuz dünyayı reddetmiyor, onun üstümüzdeki nihai kudretini reddediyor. Tillich'in sözlüğünde kendini onaylama; düşük öz saygıyı dengelemek için bir alıştırma, başarı-

sızlıktan -var olduğunu kabul etmeyi reddedecek kadar- korkulan bir çağda egonun şişirilmesi çalışması değildir. Tillich'e göre kendini onaylama, 'kendi benliğini aşan bir şeye katılma' çelişkisidir. (s. 165)

Varolma Cesareti'ndekilerden daha muhtaç insanlar için daha uygun bir başka mesaj tasavvur edemezdim. Kitabın son cümlesi, yeni yüzyılda milyonlarca yeni okur için manevi bir maceranın pekala başlangıcı olabilir:

Varolma cesaretinin kökleri, Tanrı, şüphe kaygısında yok olduğu zaman ortaya çıkan Tanrı'ya uzanır.

PETER J. GOMES

NOTLAR

1. *The Essential Paul Tillich: An Anthology of the Writings of Paul Tillich* (Paul Tillich'in Özü: Paul Tillich'in Yazılarından Seçmeler), ed. F. Forrester Church (New York: Macmillan, 1987).
2. a.g.e., 201.
3. a.g.e.
4. a.g.e., 279.
5. Paul Tillich, *The Protestant Era* (Protestanlık Çağı), ed. James Luther Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 274.
6. The Memorial Church Archives (Memorial Church Arşivi), Harvard University, Tillich dosyaları, Paul Tillich'i Anma Töreni (4 Kasım 1965).
7. The Memorial Church Arşivi, Harvard University, Tillich dosyaları.
8. a.g.e.

1. BÖLÜM:
"Olmak ve Cesaret"

Terry Vakfı'nın bu derslerin 'bilimin ve felsefenin ışığında din' hakkında olması şartı gereği, teolojik, sosyolojik ve felsefi meselelerin buluştuğu bir kavram olan 'cesaret' kavramını seçtim. İnsan olma halinin analiz edilmesi açısından çok az kavram bu kadar faydalıdır. Cesaret ahlaki bir hakikattır, ancak kökleri insanın varoluşunun genişliğine ve nihayetinde kendi olmanın yapısına uzanır. Ahlak açısından anlaşılabilmesi için ontolojik açıdan değerlendirilmesi gerekir.

Cesaretin ele alındığı ilk felsefi tartışmalardan birinde, Platon'un *Lakhes* adlı diyaloglarında bu durum ortaya çıkar. Diyaloglarda kimi ilkel tanımlar reddedilir. Sonra meşhur general Nikias cesareti tekrar tanımlamayı dener. Askeri lider olarak cesaretin ne olduğunu bilmeli ve onu tanımlayabilmelidir. Ancak onun tanımı da ötekiler gibi eksik kalır. Cesaret, 'neden korkulacağını ve neye meydan okunacağını' bilmek ise der, o zaman bu evrensel bir soru haline gelir, zira onu yanıtlayabilmek için, kişinin 'her koşuldaki bütün iyileri ve kötüleri bilmesi' gerekir (199, C). Ancak bu tanım, cesaretin erdemin yalnızca bir parçası olduğuna dair önceki hükümle çelişir. Sokrates, "O zaman, cesaretin gerçekte ne olduğunu keşfetme konusunda başarısız olduk," der (199, E). Bu başarısızlık Sokrates'in

düşüncesinin çerçevesinde bir hayli ciddidir. Sokrates'e göre, erdem bilgidir ve cesaretin ne olduğunu bilmemek, cesaretin gerçek doğasının doğrultusundaki her eylemi imkânsız kılar. Ancak bu Sokratik başarısızlık, cesaretin görünüşte başarılı tanımlarının çoğundan (hatta Platon'un ve Aristoteles'in tanımlarından dahi) daha önemlidir. Zira öteki erdemler arasında bir erdem olarak cesareti tanımlama başarısızlığı, insanın varoluşuna dair temel bir meseleyi açığa vurur. Cesareti anlamak için insanı ve dünyasını, dünyasının yapılarını ve değerlerini anlamak gerektiğini gösterir. Yalnızca bunu bilen kişi, neyi onaylayacağını ve neyi reddeceğini bilir. Cesaretin doğasına dair ahlaki mesele, kaçınılmaz bir biçimde varlığın, varolmanın doğasına ilişkin ontolojik soruya yol açar. Yolun tam tersi de izlenebilir. Varlığın, varolmanın doğasına ilişkin ontolojik soru, cesaretin doğasına ilişkin ahlaki soru olarak da sorulabilir. Cesaret, varolmanın ne olduğunu, varolmak ise cesaretin ne olduğunu gösterebilir bize. Bu sebeple, bu kitabın ilk bölümü "Olmak ve Cesaret" hakkındadır. Sokrates'in başarısız olduğu yerde başarılı olma ihtimalim olmamasına rağmen, neredeyse kaçınılmaz olan bir başarısızlık riskine girme cesareti Sokratik sorunu canlı tutmayı sağlayabilir.

Cesaret ve Kuvvet: Platon'dan Thomas Aquinas'a

Bu kitabın adı, *Olmak Cesareti*, cesaret kavramının ahlak ve varoluş açısından her iki anlamını bir araya getirir. Bir insan eylemi ve değer biçme unsuru olarak cesaret, ahlaki bir kavramdır. Kişinin kendi benliğini evrensel ve asli olarak onaylamasıdır. Cesaret ise varoluşsal bir kavramdır. Varolma cesareti, kişinin kendi özünü onaylaması ile çelişen varlık ögelerine rağmen, benliğini onayladığı ahla-

ki bir eylemdir. Batı düşüncesinin tarihine bakıldığında cesaretin iki anlamının açık ya da örtük olarak neredeyse her yerde geçtiği görülür. Stoacı ve Yeni Stoacı cesaret düşüncelerini ayrı bölümlerde ele almamız gerektiği için bu noktada kendimi Platon'dan Thomas Aquinas'a giden düşünce hattındaki cesaret yorumu ile sınırlandıracağım. Platon'un *Devlet*'inde cesaret, *thymós* denilen ruh ögesi (şevk, cesaret ögesi) ile ilintilidir ve her ikisi *phýlakes* (koruyucu sınıf) denilen toplum seviyesi ile bağlantılıdır. *Thymós* insanda zihinsel ve duyusal öge arasında yer alır. Düşünmeden asil olana ulaşma çabasıdır. Bu nedenle ruhun yapısı içinde merkezi bir konumu vardır, akıl ile arzu arasındaki boşluğu köprü vazifesi görerek doldurur. En azından bunu yapabilirdi. Aslında Platoncu düşüncenin ana akımı ve Platon'un okulunun geleneği ikilik üzerine kuruludur, akla ve duyuya ilişkin olan arasındaki çelişkiyi vurgular. Köprü kullanılmamıştır. Ancak Descartes ile Kant'ın zamanında insan benliğinin 'ortasının' (*thymoeidés*) dışarıda bırakılmasının ahlaki ve varoluşsal sonuçları olmuştur. Kant'ın ahlaki gücü ve Descartes'ın benliği düşünce ve kapsam arasında bölmesi sayesinde olmuştu. Bu gelişmenin meydana geldiği sosyolojik bağlam gayet iyi bilinir. Platon'un *phýlakes*'i, silahlı aristokrasi olup soylu ve zarif olanı temsil eder. Onlardan bilgeler çıkar, cesarete bilgelik katarlar. Ancak bu aristokrasi ve onun değerleri parçalara ayrılmıştır. Geç dönem antik dünyası kadar modern burjuvazi de bu değerleri yitirmiştir, onların yerini aydınlanmış akıllar, teknik açıdan düzenlenmiş ve yönetilmiş kitleler almıştır. Ancak Platon'un kendisinin *thymoeidés*'i kişinin benliğinin temel işlevi, ahlaki bir değer ve sosyolojik bir nitelik olarak görmesi dikkate değerdir.

Cesaret düşüncesindeki aristokrasi ögesi, Aristoteles tarafından korunmuş ve sınırlandırılmıştır. Acıya ve ölüme

cesurca katlanabilme güdüsü, ona göre, katlanmanın soyluluk, katlanmamanın ise soysuzluk olmasıdır (Nic. Eth. iii. 9). Cesur insan, "Asil olan için" harekete geçer, "Zira erdemin amacı budur." (iii. 7) Bu ve öteki bölümlerde geçen 'soylu/asil' sözcüğü, genellikle 'güzel' anlamına gelen *kalós*, soysuz ise 'çirkin' anlamına gelen *aischrós* sözcüklerinin tercümeleridir. Güzel ya da asil bir eylem, övgüye değer bir eylemdir. Cesaret, övgüye değer bir şey yapar ve hakir görülmesi gerekeni reddeder. Benliğin kendi gizil güçlerini tatminkâr ölçüde kullanması ya da mükemmeliyetine ulaşması takdir edilir. Cesaret, kişinin öz doğasını, içindeki niyeti ya da entelekyayı onaylamasıdır, ancak içinde 'bir şeye rağmen' niteliğini barındıran bir onaylamadır bu. Aynı zamanda kişinin benliğine de ait olan ögelerin -muhtemel ve kimi durumda kaçınılmaz olarak- feda edilmesini içerir, bu ögeler feda edilmediklerinde de gizil gücümüzü kullanmanın verdiği tatmine ulaşmamızı engeller. Bu feda ediş, zevkin, mutluluğun hatta kişinin kendi varlığının feda edilmesini içerebilir. Her durumda takdire şayandır, zira cesaret eyleminde benliğimizin en temel parçası, daha az temel olan parçaya üstün gelir. İyinin ve güzelin gerçekleşmesini sağlayan cesaretin güzelliği ve iyiliğidir. İşte bu yüzden cesaret soyludur.

Aristoteles (ve Platon) için mükemmeliyetin; doğal, kişisel ve sosyal açıdan aşamaları, dereceleri vardır; kişinin öz varlığının onaylanması olarak cesaret, bu aşamaların kimilerinde ötekilere göre daha belirgindir. Cesaretin en büyük sınavı, en büyük fedakârlığı yapmaya, hayatını feda etmeye hazır olmak olduğu ve asker, mesleği gereği her zaman bu fedakârlığa hazır olduğu için askerin cesareti, cesaret için mükemmel bir örnek teşkil etmiştir ve bir şekilde halen de böyledir. Yunanca cesaret sözcüğünün karşılığı olan *andreía* (yiğitlik) ve Latince olan *fortitudo*

(kuvvet) sözcükleri, cesaretin askeri çağrışımına işaret eder. Aristokrasi silah taşıyan topluluk olmayı sürdürdüğü müddetçe, cesaretin aristokratik ve askeri çağrışımları birbirine karışmıştır. Aristokratik gelenek çökünce ve cesaret, iyi ve kötüye dair evrensel bilgi olarak tanımlanabilince, bilgelik ile cesaret birleşmiş ve gerçek cesaret, askerin cesaretinden ayrılmıştır. Ölen Sokrates'in cesareti, akılcı ve demokratikti, kahramanca ve aristokratik değildi.

Ancak aristokratik hat ortaçağın başında tekrar canlanmıştı. Cesaret yine soyluluğun bir niteliği haline geldi. Şövalye, asker ve soylu olarak cesareti temsil eden kişidir. *Hohe Mut* denilen yüce, soylu ve cesur bir ruhu vardır. Almancada cesur için iki karşılık vardır: *Tapfer* ve *mutig*. Tapfer aslında sağlam, nüfuzlu, önemli anlamına gelir, feodal toplumun üst sınıfında olmanın gücüne işaret eder. Mutig ise *Mut*'tan gelir, İngilizce'deki 'mood' sözcüğünün akla getirdiği ruhun hareketi anlamını taşır. Buradan hareketle *Schwermut, Hochmut* ve *Kleinmut* (ağır, yüce ve küçük 'ruh') gibi sözcükler de bulunur. Mut insanın merkezi olan 'kalp' ile ilgilidir. Bu nedenle, mutig, (Fransızca-İngilizce'deki courage (cesaret/yüreklilik) sözcüğünün Fransızca'daki kalp anlamındaki *coeur*'den geldiği gibi) *beherzt (yürekli)* olarak tercüme edilebilir. Mut sözcüğü geniş anlamını korurken *Tapferkeit* sözcüğü, daha çok şövalye ve soylu ile aynı olmaya son veren, askere has bir erdem haline gelmiştir. Açıkça görülür ki, Mut ve courage (cesaret) terimleri doğrudan varoluşsal meseleyi ortaya koyar, öte yandan Tapferkeit ve fortitude (metanet) günümüzdeki anlamlarıyla böylesi çağrışımlar taşımaz. Bu notların başlığı *'The Fortitude to Be' (Die Tapferkeit zum Sein/ Varolma Kuvveti)* olamazdı, *'The Courage to Be' (Der Mut zum Sein/ Olmak Cesareti)* olmalıydı. Dile dair bu açıklamalar, cesaret kavramı açısından orta çağdaki durumu açığa çıkarır,

bununla birlikte bir yanda ortaçağın kahraman-soylu ahlakları, öte yanda Hıristiyan-hümanistik geleneğin mirası olan rasyonel-demokratik ahlak arasındaki gerilim Orta Çağ'ın sonunda tekrar öne çıkmıştır.

Bu durum, Thomas Aquinas'ın cesaret öğretisinde klasik bir biçimde ifade edilmiştir. Thomas, cesaretin anlamındaki ikiliğin farkındadır ve bunu ele alır. Cesaret, en yüce iyiliğe ulaşılmasını tehdit eden her şeyin üstesinden gelebilecek durumdaki zihin gücüdür. Dört ana erdemin birliğini temsil eden erdem olan bilgelikle birleşmiştir (diğer iki erdem ılımlılık ve adalettir). Hassas bir analiz, dördünün aynı konumda olmadığını ortaya koyabilir. Bilgelikle bir arada olan cesaret, kişinin kendiyle ilgili olarak ılımlılığı ve başkalarıyla ilgili olarak da adaleti içerir. O zaman soru cesaretin mi, bilgeliğin mi daha kapsamlı bir erdem olduğudur. Yanıt, benliğin özünde ve nihayetinde insanın kişiliğinde zihnin mi, iradenin mi önce geldiğine dair meşhur tartışmanın sonucuna bağlıdır. Thomas, belirgin bir biçimde zihin lehine karar verdiği için zorunlu olarak sonunda cesareti bilgeliğe tabi kılar. İradenin önceliğine dair bir karar, bilgelikle olan ilişkisinde cesaretin -tamamıyla olmasa da daha- bağımsız olduğuna işaret eder. İki düşünce hattı arasındaki fark, 'riske girme cesaretinin' değeri açısından belirleyicidir (dini açıdan 'iman riski"). Bilgeliğin hâkimiyeti altında, cesaret, aslında aklın (ya da vahyin) emirlerine boyun eğmeyi mümkün kılan 'zihin gücüdür', öte yandan riske girme cesareti, bilgeliğin yaratımına katılır. İlk bakışın aşikâr olan tehlikesi -Katolik düşüncede fazlasıyla ve rasyonalist düşüncelerin de kimilerinde gördüğümüz- yaratıcı olmayan durgunluktur, ikinci bakışın eşit ölçüde aşikâr olan tehlikesi ise -Protestan düşüncelerin kimilerinde ve varoluşçu düşüncenin çoğunda gördüğümüz- istikametsiz bir inattır.

Ancak Thomas ayrıca ötekilerin yanında bir erdem olarak cesaretin (hep yüreklilik dediği) daha sınırlı bir anlamını da savunur. Bu tartışmalarda her zaman sınırlı anlamı olan cesaret için harika bir örnek olarak bir askerin cesaretini verir. Bu, Thomas'ın ortaçağ toplumunun aristokratik yapısını Hıristiyanlığın ve hümanizmin evrensel ögeleri ile birleştirme yönündeki genel eğilimi ile uyumludur.

Mükemmel cesaret, Thomas'a göre, İlahi Ruh'un bir armağanıdır. Ruh sayesinde zihnin doğal gücü doğaüstü mükemmeliyetine yükselir. Ancak bu da özellikle Hıristiyan erdemleri, iman, umut ve sevgi ile birleştiği anlamına gelir. Böylece cesaretin varoluşçu yanının (umut dahil olmak üzere) imana, ahlaki yanının ise sevgi ya da ahlak ilkesine dahil olmasında bir gelişme görülür. Cesaretin imana -özellikle umudu da ima edecek kadar- dahil oluşu, çok erken zamanda, örneğin, Ambrose'nin cesaret öğretisinde görülür. Ambrose, asla yalnız görülmemesine rağmen, yüreklilik için 'diğerlerinden daha ulvi bir erdem' derken kadim geleneği izler. Cesaret aklı dinler ve zihnin niyetini yerine getirir. Tıpkı İbraniler 11'de anlatılan Eski Ahit'teki şehitler gibi, en büyük tehlikede zafer kazanmak için ruhun gösterdiği kudrettir. Cesaret; teselli, sabır ve tecrübe verir, iman ve umuttan ayrılamaz hale gelir.

Bu gelişmenin ışığında, cesareti tanımlamaya yönelik her girişimin bizi bu seçeneklerle karşıya karşıya bıraktığını görebiliriz: Cesareti, diğerlerinin arasında bir erdemin adı olarak kullanıp sözcüğün geniş anlamı ile imanı ve umudu harmanlamak ya da sözcüğün geniş anlamını koruyup imanı, cesareti çözümleyerek yorumlamak. Bu kitap, kısmen 'imanın' böylesi bir yeniden yorumlanmaya -diğer dini terimlerden daha çok- ihtiyaç duyduğuna inandığım için ikinci seçeneği izler.

Cesaret ve Bilgelik: Stoacılar

Ahlaki ve varoluşsal ögeler içeren cesaretin geniş anlamı, Stoacılık ve Yeni Stoacılıkta antik dönemin sonunda ve modern çağın başında muazzam ölçüde etkili olmuştur. Her ikisi de diğerleri gibi felsefe okullarıdır, ancak aynı zamanda felsefe okulundan fazlasıdır. Daha geç antik dönemdeki soyluların kimileri ve modern zamanlarda onları takip edenler, varoluş meselesini böyle açıklamışlar, kader ve ölüm kaygılarını böyle yenmişlerdi. Bu manada Stoacılık, ister teist, ateist ister transteist olsun, temel düzeyde bir dini tavırdır.

Dolayısıyla, Batı dünyasında Hıristiyanlığın tek gerçek alternatifi budur. Hıristiyanlığın dini ve felsefi açılardan savaşması gerekenin Gnostisizm ve Yeni Platonculuk olması ancak Roma İmparatorluğu ile savaşmak zorunda kalması gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, bu şaşırtıcı bir ifadedir. Çok eğitimli, bireyci Stoacılar, görünüşe göre Hıristiyanlar için yalnızca tehlikeli olmamakla kalmadılar, Hıristiyan teizminin ögelerini de kabul etmeye istekli oldular. Ancak bu yüzeysel bir analizdir. Hıristiyanlığın antik dünyadaki dini senkretizm (bağdaştırmacılık) ile ortak bir temeli vardı, o da dünyanın kurtuluşu için ilahi varlığın nesebinden olma fikridir. Bu fikrin etrafında oluşan dini hareketlerde, kader ve ölüm kaygısı, insanın kaderi ve ölümü üstlenmiş ilahi varlığa katılması ile mağlup ediliyordu. Hıristiyanlık, benzer bir inancı benimsemesine rağmen, Kurtarıcı İsa Mesih'in kişiliğinde ve Eski Ahit'teki somut-tarihi temelinde senkretizmden üstündü. Bu sebeple, Hıristiyanlık -tarihi temelini kaybetmeden- daha sonraki antik dönemin dini-felfesi senkretizminin pek çok ögesini özümseyebilmişti, ancak gerçek Stoacı tutumunu benimseyemedi. Stoacıların Logos ve doğal ahlak yasası

öğretilerinin, Hıristiyan dogmatiği ve ahlakı üzerindeki muazzam etkisini dikkate aldığımızda bu özellikle çarpıcıdır. Ancak Stoacı düşüncelerinin büyük ölçüde kabul görmesi, Stoacılıktaki evrensel teslim ile Hıristiyanlıktaki evrensel kurtuluş inancı arasındaki boşluğu dolduramadı. Hıristiyan Kilisesi'nin zaferi Stoacılığı yalnızca modern çağın başında çıktığı karanlığa geri itti. Roma İmparatorluğu da Hıristiyanlığa bir alternatif değildi. Yine burada Hıristiyanlık için ciddi bir tehlike oluşturan imparatorlar arasında, Nero türü kötü niyetli zorbaların ya da Julius türü fanatik gericilerin değil, Marcus Aurelius türü erdemli Stoacıların olması dikkate değerdir. Bunun sebebi, Stoacı'nın -Hıristiyan cesaretine gerçek bir alternatif olan- toplumsal ve kişisel bir cesaretinin olmasıdır.

Stoacı cesaret, Stoacı filozofların icadı değildir. Ona rasyonel açıdan klasik bir ifade kazandırmışlardır, ancak kökleri mitolojik hikâyelere, kahramanların efsanelerine, eski çağdan bilgece sözlere, şiire, trajediye ve Stoacılığın yükselişinden önceki yüzyıllarda var olan felsefeye dayanır. Özellikle bir olay Stoacıların cesaretine kalıcı bir güç katmıştır: Sokrates'in ölümü. Bu ölüm, bütün antik dünya için hem bir gerçek hem de bir simge haline gelmiştir. Kader ve ölüm karşısında insanın halini gözler önüne sermiştir. Ölümü onaylayabildiği için hayatı da onaylayabilen bir cesareti ortaya koymuş ve cesaretin geleneksel anlamında derin bir değişime yol açmıştır. Sokrates'te geçmişin kahramanca cesareti, rasyonel ve evrensel hale gelmiştir. Demokratik bir cesaret fikri, aristokrat cesaret fikrine karşı yaratılmıştır. Bilgelik cesareti, askere yaraşan yürekliliği aşmıştır. Böylece felaketler ve dönüşümler çağında antik dünyanın her kısmındaki pek çok insana 'felsefi bir teselli' vermiştir.

Stoacı cesaretin, Seneca gibi bir adam tarafından tasviri, ölüm ve hayat korkusunun -tıpkı ölme ve yaşama cesareti gibi- birbirine bağlı oluşunu gösterir. Bunlardan 'yaşamak istemeyen ve nasıl öleceğini bilmeyenler' olarak söz eder. Freud'un 'ölüm içgüdüsünün' Latince tam karşılığı olan *libido moriendi*'den söz eder. Hayatın anlamsız ve gereksiz olduğunu hisseden, Ecclesiastes kitabındaki gibi, "Yeni bir şey yapamıyorum, yeni bir şey göremiyorum!" diyen insanları anlatır. Seneca'ya göre bu, haz ilkesinin ya da önceden gördüğü yakın zamanda dile düşen bir Amerikan tabiri olan -ve özellikle genç nesilde rastladığı- 'hoş vakit geçirme' tutumunun kabulünün bir sonucudur. Freud'da olduğu gibi, ölüm içgüdüsü asla doyurulmamış libidonun güdülerinin olumsuz karşılığı olduğundan, o halde Seneca'ya göre haz ilkesinin kabulü mutlaka hayat hakkında ümitsizliğe düşmeye ve tiksinmeye sebep olur. Ancak Seneca (Freud gibi), hayatı onaylayamamanın ölümü onaylama yetisini getirmediğini biliyordu. Kader ve ölüm kaygısı, yaşama iradelerini kaybetmiş olanların dahi hayatlarına hâkim olur. Bu da Stoacı intihar tavsiyesinin hayata yenik düşenlere değil, hayatı yenenlere, yaşayabilen ve ölebilenlere, her ikisi arasında özgürce seçim yapabilenlere olduğunu gösterir. Korkunun emrettiği, bir kaçış olarak intihar, Stoacı varolma cesaretine ters düşer.

Stoacı cesaret, hem varoluşsal hem de ahlaki açıdan, 'var olma cesaretidir'. İnsanın aklına hâkimiyetine dayalıdır. Ancak akıl, çağdaş terminolojide eski ya da yeni Stoacı niteliği taşımaz. Stoacı anlamda akıl, 'muhakeme' ya da tecrübeye dayanarak ve sıradan ya da matematiksel mantık araçları ile tartışma gücü değildir. Stoacılar için akıl, Logos'tur, bütün olarak hakikatin ve özel olarak da insan zihninin anlamlı yapısıdır. Seneca der ki, "Akıldışın-

da, insanda insana ait başka bir nitelik yok ise o zaman -diğerleri bir kenara- akıl onun tek iyi niteliği olacaktır." Bu, aklın -tesadüfi olan diğer her şeye kıyasla- insanın gerçek ya da asıl doğası olduğu anlamına gelir. Varolma cesareti, kişinin -içimizde tesadüfi olan niteliklere karşı- kendi akli niteliklerini onaylama cesaretidir. Bu manada aklın, insanın merkezine işaret ettiği ve bütün zihinsel işlevleri içerdiği açıktır. İnsanın merkezinden ayrılmış, sınırlı bir bilişsel işlev olarak muhakeme, asla cesaret yaratamaz. İnsan nedenler öne sürerek kaygıdan kurtulamaz. Bu yakın zamandaki psikanalitik bir buluş değildir. Stoacılar da aklı methederken bunu biliyorlardı. Kaygının yalnızca -bilge insanda arzulara ve korkulara üstün gelen- evrensel aklın gücü ile ortadan kaldırılabileceğini biliyorlardı. Stoacı cesaret, kişinin merkezinin, benliğin Logos'una teslim olduğunu varsayar; o tutkular ve kaygılar diyarını aşarak ilahi akıl gücüne gark olmaktır. Varolma cesareti, kendi akli niteliklerimizi onaylama cesaretidir -kendi olmaya dair akli niteliklerle birliği ile çelişen içimizdeki her şeye rağmen.

Bilgelik cesaretiyle çelişen, arzular ve korkulardır. Stoacılar, bizlere yakın zamandaki analizleri hatırlatan derin bir kaygı öğretisi geliştirmiştir. Korkunun nesnesinin, korkunun kendisi olduğunu bulmuşlardır. Seneca der ki: "Korkunun kendisi dışında berbat olan hiçbir şey yoktur." Epictetus de şöyle der: "Korkunç olan ölüm ya da zorluk değildir, ölüm ve zorluk korkusudur." Kaygımız bütün insanlara ve varlıklara korkunç maskeler takar. Onlardan bu maskeleri çıkartırsak kendi yüzleri ortaya çıkar ve ürettikleri korku yok olur. Bu, ölüm için dahi doğrudur. Her gün hayatlarımız azar azar bizden alındığı için, her gün ölüme yaklaştığımız için var oluşumuzun son bulduğu saatin kendisi ölümü getirmez, yalnızca ölüm sürecini tamamlar. Buna dair korkular, hayal gücüyle ilgili-

dir. Ölüm imgesinin maskesi düştüğü zaman, bu korkular da yok olur.

Maskeler yaratıp insanlara, eşyaya takan, bizim kontrolsüz arzularımızdır. Freud'un libido kuramı Seneca tarafından -ancak daha geniş bir bağlamda- öngörülmüştür. Sınırlı olan doğal arzular ile sınırsız olan ve yanlış görüşlerden kaynaklanan arzular arasında bir fark görür. Böylesi bir arzu sınırsız değildir. Çarpıtılmamış doğada nesnel ihtiyaçlarla sınırlıdır, bu nedenle de doyurulabilir. Ancak insanın çarpıtılmış hayal gücü, nesnel ihtiyaçları ve muhtemel tatmini aşar ('Yoldan çıktığınızda yolunuz sınırsızdır') ve bu da -böylesi bir arzu olmadan- 'ölüme dair bilgece olmayan (*fevri*) bir eğilime' sebep olur.

Arzulara ve kaygılara rağmen kişinin öz varlığının onaylanması, mutluluk doğurur. Lucillus, Seneca'nın cesaretlendirmesiyle 'nasıl mutlu hissedeceğini öğrenmeyi' kendisine görev bilir. Sözünü ettiği doyurulan arzuların yarattığı mutluluk değildir, zira gerçek mutluluk 'sert bir meseledir', 'her koşulun üstüne çıkmış' bir ruhun mutluluğudur sözünü ettiği. İçimizdeki kazara oluşmuş ögelerden kaynaklanan engellemelere rağmen, öz varlığımızı kendimiz onaylayınca mutluluk buna eşlik eder. Mutluluk, kişinin kendi gerçek benliğine cesurca, ''Evet,'' deyişinin duygusal ifadesidir. Cesaret ve mutluluğun bir araya gelmesi, cesaretin ontolojik niteliğini en açık biçimde ortaya koyar. Cesaret yalnızca ahlaki açıdan yorumlanırsa öz tatminin yarattığı mutlulukla bağlantısı gizli kalır. Kişinin öz benliğini onaylamasına dair varoluşsal eylemde cesaret ve mutluluk bir arada olur.

Stoacı cesaret, teknik anlamlarıyla ateistik ya da teistik değildir. Cesaretin Tanrı fikriyle nasıl bağlantılı olduğuna dair soru, Stoacılar tarafından sorulmuş ve yanıtlanmıştır. Ancak yanıtladığından daha çok soru sorduracak

biçimde yanıtlanmıştır, bu da cesarete ilişkin Stoacı öğretinin varoluşsal ciddiyetini ortaya koyan bir gerçektir. Seneca, bilgelik cesaretinin dinle olan ilişkisi hakkında üç yargıda bulunur. İlk yargı şudur: "Korkularla tedirgin edilmeyip zevklerle şımartılmayınca, ne ölümden ne de tanrılardan korkarız." Bu cümlede tanrılardan kasıt, kaderdir. Kaderi belirleyen ve kaderin tehdidini temsil eden güçlerdir. Kader kaygısını fetheden cesaret, tanrılara ilişkin kaygıyı da fetheder. Evrensel akla dahlini onaylayan bilge insan, tanrıların diyarını aşar. Varolma cesareti, kadere ilişkin çok tanrılı kudreti aşar. İkinci sav da bilge insanın ruhunun Tanrı'nınkine yakın olduğudur. Burada işaret edilen Tanrı, bilgelik cesaretinin kaderi fethettiği ve tanrıları aştığı varlıkla bir olan ilahi Logos'tur. 'Tanrının üstündeki Tanrı'dır. Üçüncü sav, teizm terminolojisinde evrensel kurtuluş fikri ile evrensel teslimiyet arasındaki farkı ortaya koyar. Seneca, Tanrı elemin *ötesinde* iken, gerçek bir Stoacı onun üstündedir der. Elem, Tanrı'nın doğası ile çelişir demektir bu. Tanrı'nın acı çekmesi imkânsızdır, zira onun ötesindedir. Bir insan olarak Stoacı acı çekebilir. Ancak acının, elemin kendi rasyonel varlığının merkezini fethetmesine izin vermesi gerekmez. İnsan kendisini acının üstünde tutabilir, zira bu onun varlığının özünde olan bir şeyin sonucu değildir, onda tesadüfen bulunan bir şeyin sonucudur. 'Ötesinde' ve 'üstünde' arasındaki fark, bir değer yargısını ima eder. Cesurca arzuyu, elemi ve kaygıyı yenen bilge insan, 'Tanrı'yı aşar'. Doğal mükemmeliyeti ve kutsallığı ile bütün bunların ötesinde olan Tanrı'yı aşmıştır. Böylesi bir takdire göre bilgelik ve teslimiyet cesareti, kurtuluşa inanma cesareti ile yer değiştirebilir, çelişkili bir biçimde bir Tanrı'ya iman ederek insanın elemine gark olur. Ancak Stoacılık kendi başına asla bu adımı atamaz.

Stoacılık, şu soru sorulduğunda sınırlarına ulaşır: Bilgelik cesareti nasıl mümkün olur? Stoacıların bütün insanların eşit olduklarını vurgulamalarına ve böylece evrensel Logos'a katılmalarına rağmen, bilgeliğin yalnızca son derece küçük bir seçkin topluluğun mülkiyeti olduğu gerçeğini de yadsıyamamışlardır. Onlara göre, insan yığınları, arzuların ve korkuların esaretindeki 'ahmaklardır'. Öz ya da ussal doğaları ile ilahi Logos'un bir üyesi olsalar da, insanların çoğu kendi akılları ile çatışma halindedir, bu yüzden de kendi öz benliklerini cesurca onaylayamamaktadır.

Stoacılar için inkâr edemedikleri bu durumu açıklayabilmeleri imkânsızdı. Açıklayamadıkları yalnızca kitlelerde 'ahmakların' hâkimiyeti değildi. Bilge insanlarda var olan bir şey de onları zor bir sorunla karşı karşıya bırakıyordu. Seneca, katıksız bir umutsuzluktan doğan cesaret kadar muazzam bir cesaret yoktur. Ancak biri şu soruyu sormalı: Stoacı -bir Stoacı olarak- 'katıksız bir umutsuzluk' haline ulaşmış mıdır? Buna felsefe çerçevesinde ulaşabilir mi? Yoksa umutsuzluğunda ve nihayetinde cesaretinde eksik olan bir şey mi vardır? Stoacı -bir Stoacı olarak- kişisel suçluluk umutsuzluğunu yaşamaz. Epictetus, Ksenophon'un Sokrates'i anlattığı *Anılar*'da geçen Sokrates'in sözlerini örnek olarak verir: "Kontrolüm altında olanı sürdürdüm," ve "Asla özel ya da kamu hayatımda yanlış olan hiçbir şey yapmadım." Epictetus da kendi ahlaki amacının dışında hiçbir şeyi umursamamayı öğrendiğini öne sürer. Ancak böylesi yargılardan daha açık olan, Stoacıların ahlak nutuklarını, halkı suçlamalarını içeren *hicivlerini* simgeleyen genel bir üstünlük ve kayıtsızlık tutumudur. Stoacı, Hamlet'in dediği gibi, "Vicdan *hepimizi* korkak kılıyor," diyemez. Sorumluluk meselesi ve suçluluk sorunsalı olarak asli akılcılıktan varoluşçu ahmaklığa evrensel düşüşü

görmüyor. Onun için varolma cesareti, kadere ve ölüme rağmen, kendini onaylama cesaretidir, ancak günaha ve suça rağmen kendini onaylama cesareti değildir. Daha farklı olamazdı: Zira kişinin kendi suçuyla yüzleşme cesareti, vazgeçiş yerine kurtuluş meselesine yol açar.

Cesaret ve Kendini Onaylama: Spinoza

Evrensel kurtuluşa iman evrensel teslimiyetin yerine geçtiği zaman, Stoacılık geriye çekilmiştir. Ancak kurtuluş meselesinin hüküm sürdüğü ortaçağ sistemi çözülmeye başlayınca geri dönmüştür. Kurtuluş yolunu reddeden -ancak Stoacı vazgeçişi yerine koymayan- entelektüel seçkinler için yine belirleyici olmuştur. Hıristiyanlığın batı dünyası üstündeki etkisi yüzünden, modern çağın başında antik düşünce okullarının yeniden doğuşu, yalnızca bir yeniden doğuş değil, aynı zamanda bir dönüşümdü. Şüphecilik ve Stoacılık kadar Platonculuğun da yeniden doğuşu için bu geçerliydi; sanatların, edebiyatın, devlet kuramlarının ve din felsefesinin yenilenmesi için de bu doğruydu. Bütün bu durumlarda, geç antik dönemdeki hayata dair hissin olumsuzluğu, -bu fikirler yok sayılsa ya da inkâr edilse de- yaratılışa ve tecessüde ilişkin Hıristiyan düşüncelerinin olumluluğuna dönüştü. Yunan hümanizmasının pagan dinleri ve modern hümanizmanın da Hıristiyanlığı eleştirmesine rağmen, Antik hümanizmanın ruhani özü nasıl pagan ise, Rönesans hümanizmasının ruhani özü de Hıristiyandı. Her iki hümanizma türünün arasındaki belirleyici fark, varlığın, özün aslında iyi olup olmadığı sorusuna verdikleri yanıttı. Yaratılışın simgesi, 'olan iyidir' (*esse qua esse bonum est*) şeklindeki klasik Hıristiyan öğretisini işaret ederken Yunan felsefesindeki 'direnç meselesi' öğretisi, -varolmanın, hem yaratıcılığa hem de engelleme-

ye dahil olduğu kadar muğlak olduğu yönündeki- pagan hissini ifade eder. Temel varoluş kavramındaki bu karşıtlığın kesin sonuçları vardır. Geç antik dönemde metafizik ve dini ikiliklerin çeşitli biçimleri, çilecilik idealiyle -maddenin reddiyle- bağlantılı iken antikitenin modern çağda yeniden doğuşu, maddi dünyanın etkin biçimde şekillendirilmesiyle çileciliğin yerine geçmiştir. Antik dünyada varoluşa ilişkin trajik his, düşünceye ve hayata, özellikle tarihe ilişkin tutuma egemenken, Rönesans geleceğe ve gelecekteki yaratıcı ve yeni olana bakan bir hareket başlattı. Umut, trajedi hissine; ilerlemeye olan inanç da döngüsel tekrara teslimiyete galip geldi. Temel varoluşsal farkın üçüncü sonucu da, antik ve modern hümanizma açısından bireyin değerindeki karşıtlıktır. Antik dünya bireye, birey olarak değil, evrensel bir şeyin -örneğin, erdemin- temsilcisi olarak değer verirken, antikitenin yeniden doğuşu, bireyde eşsiz, vazgeçilemez ve sonsuz önem taşıyan evrenin benzersiz bir ifadesini görmüştür.

Bu farklılıkların, cesaretin yorumlanmasında kesin ayrımlar yarattığı aşikârdır. Şimdi sözünü ettiğim vazgeçiş ile kurtuluş arasındaki karşıtlık değildir. Kurtuluş düşüncesini reddeden modern hümanizm, yine hümanizmdir. Ancak modern hümanizm, vazgeçişi de reddeder. Stoacılarınkini aşan bir tür öz olumlama, onaylama koyar yerine, zira maddi, tarihi ve bireysel varoluşu içerir. Buna rağmen, bu modern hümanizmin kadim Stoacılık ile özdeş olduğu, bu nedenle Yeni Stoacılık olarak da adlandırılabileceği pek çok husus vardır. Spinoza bunun temsilcisidir. Onda hiç kimsede olmadığı kadar cesaretin varoluşu incelikle işlenmiştir. Başlıca ontoloji çalışmasına *Ethics* (*Etika*) adını koyarak, başlıkta dahi, insanın varolma cesareti de dahil olmak üzere, insanın ahlaki varlığının ontolojik temelini ortaya koyma niyetine işaret eder. Stoacılar için olduğu gi-

bi, Spinoza için de varolma cesareti, öteki hususlardan bağımsız tek bir şey değildir. Varolmaya dahil her şeyin temel ediminin, başka deyişle, kendini onaylamanın bir ifadesidir. Kendini onaylama ya da öz olumlama öğretisi, Spinoza'nın düşüncesinde merkezi bir ögedir. Belirleyici niteliği, böylesi bir önermede açıkça görülür: "Her şeyin kendi benliği içinde sürmesi için çabalayan gayret, sözkonusu şeyin asıl özünden başka bir şey değildir." (*Etika* iii. prop. 7) Gayretin Latince karşılığı* bir şeye ulaşma çabası anlamındaki *conatus*'tur. *The Chief Works of Benedict de Spinoza* (Benedict de Spinoza'nın Başlıca Yapıtları), trans. R. H. M. Elwes (London, Bell and Sons, 1919). Bu çaba, bir şeyin tesadüfi bir unsuru değildir, diğer ögelerin yanı sıra var oluşunda bulunan bir öge de değildir, *essentia actualis* yani gerçek özüdür. Çaba, bir şeyi ne ise o kılar, böylece çaba yok olursa o şey de yok olur. (*Etika* ii, Def. 2) Kendini koruma ya da kendini olumlama, onaylama yönündeki çaba, bir şeyi kendi kılar. Spinoza, bir şeyin özü olan bu çabaya aynı zamanda onun gücü, kudreti der ve olumlayan ya da teyit eden (*affirmat sive ponit)* zihne de kendi eylem gücü der (*ipsius agendi potentiam).* (ili. prop. 54) O halde gerçek özün, varolma kudretinin ve kendini onaylamanın tanımına sahibiz. Başka tanımlar da gelecek. Varolma kudreti, erdem; erdem de asıl niteliği demektir. Erdem, kişinin yalnızca kendi gerçek doğası doğrultusunda hareket etme kudretidir.

Erdemin derecesi ise kişinin kendi varlığını onaylama çabasının ve yetisinin derecesidir. Kişinin, kendi varlığını koruma çabasına girmeden herhangi bir erdeme sahip olması imkânsızdır. (iv. prop. 22) Deyim yerindeyse, kendini onaylama bütünüyle erdemdir. Ancak öz olumlama, kişinin öz varlığını onaylamasıdır, kişi de ruhun kudretinin yeterli fikri olması için kendi öz varlığı hakkındaki bilgiyi akıl aracılığıyla edinir. Bu nedenle, koşulsuz olarak er-

demden yola çıkmak, aklın rehberliğinde hareket etmek, kişinin öz varlığını ya da gerçek benliğini onaylaması ile aynıdır (iv. prop. 24).

Cesaret ile öz olumlama arasındaki ilişki bu temelde açıklanır. Spinoza (iii. prop. 59) iki terim kullanır: *Fortitudo* ve *animositas*. *Fortitudo* (skolastik terminolojide olduğu gibi) ruhun gücü, aslında olduğu gibi olma kudretidir. Ruh anlamına gelen *anima*'dan gelen *animositas* ise kişinin toplam edimleri açısından cesaret demektir. Tanımı şöyledir: "Cesaret ile anlatmak istediğim, yalnızca aklın emirleri doğrultusunda kendi varlığını korumaya çabalayan her insanın sahip olduğu arzudur [*cupiditas*]" (iii. prop. 59). Bu tanım, genel olarak erdem ile cesaretin bir başka biçimde eşleştirilmesine yol açar. Ancak Spinoza *animositas* ile başka insanlara arkadaşlık ederek ve destek olarak katılma arzusu anlamındaki *generositas* arasında bir fark görür. Her şeyi kapsayan ve sınırlı bir cesaret kavramının içerdiği ikilik, değindiğimiz cesaret fikrinin gelişimine tümüyle uyum sağlar. Spinoza'nın katılığına ve tutarlılığına ilişkin sistematik felsefede bu dikkate değer bir gerçektir ve her zaman cesaret öğretisini belirleyen iki bilişsel güdüyü gözler önüne serer: Evrensel açıdan varoluşsal ve özel olarak da ahlaki güdü. Bunun en zorlu ahlaki meselelerden biri için çok ciddi sonucu vardır: Kendini onaylama ve başkalarına duyulan sevgi arasındaki ilişki. Spinoza için, ikincisi birincinin bir sonucudur. Erdem ile kendini onaylamanın kudreti aynı olduğu ve 'alicenaplık' başkalarına iyi niyetle yaklaşmak olduğu için kendini onaylama ile sevgi arasında herhangi çelişki düşünülemez. Bu elbette kendini onaylamanın, olumsuz bir ahlaki nitelik anlamında yalnızca 'bencillikten' farklı olmakla kalmadığını, tam olarak onun tersi olduğunu varsayar. Kendini onaylama, kişinin kendi doğasıyla ters düşmek gibi etkilerle 'benliğin

küçültülmesinin' ontolojik açıdan zıddıdır. Erich Fromm, doğru bir öz sevginin ve başkalarına beslenen doğru bir sevginin birbirine bağlı olduğu ve bencillik ile başkalarını suistimal etmenin de eşit derecede birbirine bağlı olduğu fikrinin ayrıntılı olarak açıklamıştır. Spinoza'nın kendini onaylama öğretisi, (öz sevgi ifadesini kullanmamasına ve kullanırken tereddüt etmeme rağmen) hem doğru öz sevgiyi hem de başkalarına beslenen doğru sevgiyi içerir.

Spinoza'ya göre kendini onaylama, ilahi açıdan kendini onaylamaktır. "Her bir şeyin ve nihayetinde insanın kendi varlığını koruma kudreti, Tanrı'nın kudretidir" (iv. prop. 4). Ruhun ilahi kudrete dahil olması, hem bilgi hem de sevgi açısından tarif edilir. Ruh 'sonsuzluğun altında' (v. prop. 30) olduğunu görürse Tanrı'da kendi varlığını görür. Tanrı'nın ve Tanrı'daki kendi varlığının böyle bilinmesi, kusursuz sonsuz mutluluğun ve nihayetinde bu mutluluğun sebebine duyulan kusursuz sevginin nedenidir. Bu sevgi ruhanidir, manevidir (*intellectualis*) çünkü ebedidir, dolayısıyla bir duygudur, bedensel varlıkla bağlantılı tutkuların tutsağı değildir (v. prop. 34). Tanrı'nın kendisini seyredip sevdiği, kendisini severek ona ait olanları, insanları sevdiği o sonsuz ruhani sevgiye dahil olmaktır. Bu ifadeler, yanıtsız kalan cesaretin niteliği hakkındaki iki soruyu yanıtlar. Kendini onaylamanın neden her varlığın asli niteliği ve böylelikle kendi iyiliğine olduğunu açıklar. Mükemmel öz olumlama, bireyden doğan tek bir edim değildir, her bireysel edimin kaynağındaki güç olan evrensel ya da ilahi öz olumlama edimine dahil olmaktır. Bu düşüncede cesaretin varoluşu, temel ifadesine ulaşmıştır. Arzunun ve kaygının yenilmesini mümkün kılan güce dair ikinci bir soru daha yanıt bulur. Stoacıların buna yanıtı yoktu. Yahudi tasavvufundan yola çıkan Spinoza, dahil olma fikriyle yanıt verir. Bir duyguyu yalnızca bir başka

duygunun yenebileceğini, tutkunun etkilerini ortadan kaldırabilecek tek etkinin zihnin etkisi, ruhun ebedi temeline duyduğu ruhani ya da zihinsel sevgi olduğunu bilir. Bu duygu, ruhun ilahi öz sevgiye dahil oluşunun bir ifadesidir. Varolma cesareti mümkündür çünkü kendin olmayı onaylamaya dahil olmaktır.

Ancak Spinoza ve Stoacılar bir soruyu yanıtsız bırakmışlardır. *Etika*'nın sonunda Spinoza'nın sorduğu bir sorudur bu. Neden, diye sorar, onun gösterdiği kurtuluş yolu (*salus*) neredeyse herkes tarafından yok sayılıyor? Çünkü zor ve bu nedenle nadir, tıpkı yüce olan her şey gibi, diye yanıtlıyor kitabının son cümlesinde hüzünlü bir biçimde. Stoacıların da yanıtı buydu, ancak kurtuluşa değil, teslimiyete dair bir yanıttır bu.

Cesaret ve Hayat: Nietzsche

Spinoza'nın kendini koruma kavramı ve bizim yorumladığımız 'kendini onaylama' kavramı, ontolojik açıdan ele alındığında ciddi bir soru ortaya atıyor. Örneğin, cansız dünyada ya da sonsuz maddede, kendin olma konusunda benlik yoksa kendini onaylama ne anlama gelir? Bu cesaretin ontolojik niteliğine karşıt bir sav değil midir? Zira bu durumda gerçekliğin geniş kısımlarına ve bütün hakikatin özüne cesaret atfetmek imkânsızdır. Cesaret, doğrudan değil de yalnızca üstün hayvanlara benzetme yoluyla atfedilecek insani bir nitelik değil midir? Bu, cesaretin ontolojik anlamına karşı ahlaki anlamını mı seçmektir? Bu savı ortaya koyarken insanın aklına düşünce tarihindeki metafizik kavramların çoğuna karşı benzer savlar gelir. Dünyanın ruhu, mikrokozmos, içgüdü, güç istenci vb kavramlar, nesnel eşya dünyasına öznelliği getirmekle suçlanmıştır. Ancak bu suçlamalar yanlıştır. Ontolojik kavramların an-

lamını gözden kaçırırlar. Bu kavramların işlevi, hakikatin ontolojik niteliğini -günlük tecrübemizin öznel ya da nesnel yönü açısından- tarif etmek değildir. Ontolojik bir kavramın işlevi, öznellik ile nesnellik arasındaki ayrımın üstünde olan, bu nedenle de öznel ya da nesnel taraftan alınmış terimlerle olduğu gibi ifade edilemeyen, kendin olmanın özelliklerine dikkat çekmek için kimi tecrübelerden yararlanmıştır. Ontoloji, benzerliklerden yararlanarak konuşur. Olduğun gibi olmak, öznelliği de nesnelliği de aşar. Ancak bilişsel açıdan ona yaklaşmak için her ikisini de kullanmak gerekir. Her ikisinin kökü de kendilerini aşan bir şeye, kendin olmaya bağlı olduğu için bu başarılabilir. Ontoloji kavramlarının atıfta bulunduğu bu düşüncenin ışığı yorumlanmalıdır. Genel anlamıyla değil de benzerlikler açısından anlaşılmalıdır. Gelişigüzel üretildikleri ve yerlerini başka kavramların kolayca alabileceği anlamına gelmez bu. Seçimleri, bir tecrübe ve düşünce meselesidir; her birinin yeterliliğini ya da yetersizliğini belirleyen ölçütlere bağlıdır. Ontoloji açısından ele alındığında bu, kendini koruma ya da onaylama gibi kavramlar için de doğrudur. Cesarete ilişkin ontolojinin her bölümü için doğrudur.

Hem kendini koruma hem de kendini onaylama, mantık çerçevesinde, en azından potansiyel olarak, benliği tehdit ya da inkâr eden bir şeyin üstesinden gelmeyi ima eder. Ne Stoacılıkta ne de Yeni Stoacılıkta -her ikisi de öyle varsaysalar da- bu 'bir şeyin' açıklaması vardır. Spinoza açısından, kendi sisteminin çerçevesinde böylesi olumsuz bir ögeye yer vermesi dahi neredeyse imkânsız görülür. Her şey zorunlu olarak ebedi özü takip ediyorsa, hiçbir varlık, başka bir varlığın kendini korumasını tehdit etme gücüne sahip olmaz. Her şey olduğu gibi olurdu ve kendini onaylama da bir şeyin basit biçimde kendisiyle özdeşleşmesi için abartılı bir söz olurdu. Ancak

bu kesinlikle Spinoza'nın görüşü değil. Gerçek bir tehditten hatta çoğu insanın bu tehdide yenik düştüğüne dair tecrübesinden söz eder. Kendini gerçekleştirme gayreti anlamındaki *conatus*'tan ve kendini gerçekleştirme kudreti anlamındaki *potentia*'dan söz eder. Bu sözler, harfi harfine alınamasa da anlamsız diye de reddedilemez. Benzerliklere bakarak dikkate alınmalıdır. Platon'dan Aristoteles'e, güç kavramı, ontolojik düşüncede önemli bir yere sahiptir. Varlığın gerçek niteliğini ortaya koyan *dynamis*, *potentia* (Leibnitz) gibi terimler, Nietzsche'nin 'güç istemi' (ya da kudret iradesi) kavramının yolunu açar. Nihai hakikat için kullanılan 'istem' terimi de Augustine ve Duns Scotus'tan Boehme, Schelling ve Schopenhauer'e aynı görevi görmüştür. Nietzsche'nin güç istemi, her iki terimi birleştirir ve ontolojik anlamları ışığında anlaşılmaları gerekir. Biri bununla çelişkili olarak Nietzsche'nin güç istemi, ne güç ne de istemdir, yani ne psikolojik anlamda istem ne de sosyolojik anlamda güçtür diyebilir. Kendini koruma ve gelişme de dahil olmak üzere, hayatın hayat olarak onaylanmasını belirtir. Bu nedenle, istem, kendi dışındaki bir nesne, sahip olmadığı bir şey için çabalamaz, ancak kendini koruma ve aşma şeklindeki çifte anlamda kendisini ister. Bu kendi gücüdür, ayrıca kendi üstündeki gücüdür. Güç istemi, nihai hakikat olarak istemin, iradenin kendisini onaylamasıdır.

Nietzsche 'hayat felsefesi' denebilecek düşüncenin en etkileyici ve etkili temsilcisidir. Bu ifadedeki hayat, varolma gücünün kendini gerçekleştirme sürecidir. Ancak kendisini gerçekleştirirken -hayata ait olsa da- hayatı olumsuzlayanı, reddedeni alt etmiş olur. Buna güç istemine ters düşen istem denebilir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'teki 'Ölümü Öğütleyenler' adlı bölümde (I. Kısım, 9. Bölüm), Nietzsche hayatın kendi zıddını nasıl farklı şekillerde

kabul etmek zorunda kaldığına dikkat çeker: "Karşılarına bir sakat, bir ihtiyar, bir cenaze çıkar ve hemen şöyle derler: Hayat bitmiş. Ancak kendileri ve varlığın yalnızca bir yüzünü gören kendi gözleri bitmiştir." (The Complete Works of Friedrich Nietzsche [Friedrich Nietzsche'nin Bütün Eserleri], ed. Oscar Levy (London, T. N. Foulis, 1911), Cilt. 11, çv. Thomas Common.) Hayatın pek çok özelliği vardır ve muğlaktır. Nietzsche, bu muğlaklığı derlemesinin sonundaki *Güç İstemi* adlı bölümde çok tipik olarak tarif etmiştir. Cesaret, bu muğlaklığa rağmen hayatın kendisini olumlama gücüdür, öte yandan olumsuzluğu yüzünden hayatın olumsuzlanması bir korkaklık ifadesidir. Bu temelde Nietzsche, döneminde geldiğini gördüğü hayatın sıradanlığına ve çöküşüne karşılık, bir cesaret kehaneti ve felsefesi geliştirir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te Nietzsche, erken dönem filozofları gibi (salt askerden ayrı tuttuğu) 'savaşçıyı' olağanüstü bir cesaret örneği olarak görür. "Ne iyidir? diye sorar. Cesur olmak iyidir," (I, 10), uzun bir hayatla ilgilenmemek, ayrı tutulmak istememek ve bunların hepsini hayat aşkı için yapmak iyidir. Savaşçının ve olgun insanın ölümü, dünya için bir leke olmayacak (I, 21). Kendini onaylama, hayatın ve hayata ait olan ölümün onaylanmasıdır. Nietzsche için erdem, Spinoza için olduğu gibi, kişinin kendisini onaylamasıdır. Nietzsche, 'Erdemliler Üstüne' başlıklı bölümde şöyle yazıyor: "En değerli Benliğiniz, erdeminizdir. Halkanın susuzluğu var sizde: Ulaşmak için tekrar kendine uğraşır her halka ve döner kendine." (II, 27.) Bu benzetme, hayat felsefesinde kendini onaylamanın anlamını her şeyden daha iyi tanımlar: Benliğin kendi vardır, ancak aynı zamanda kendisine ulaşmaya çalışır. Burada Spinoza'nın *conatus*'u canlı hale gelir, zira genel konuşmak gerekirse Nietzsche'nin, Spinoza'nın dinamik anlamda yeniden canlanmasıdır

denebilir: Nietzsche'deki 'hayat', Spinoza'daki 'öz' yerine geçer. Bu yalnızca Nietzsche için geçerli değildir, hayat felsefecilerinin çoğu için geçerlidir. Erdemin hakikati, benliğin onun içinde oluşu, 'harici bir şey olmamasıdır.' "Hareketlerinizde ta *kendiniz* olunuz, tıpkı annenin çocuğun içinde oluşu gibi: *Sizin* erdeminizin formülü bu olsun!" (II, 27.) Cesaret, kişinin benliğinin onaylanması olduğu kadar erdemdir. Kendisini onaylayan benlik, erdemdir ve cesaret de kendisini aşan benliktir: "Bu sırrını verdi hayat bana. 'Bak' dedi, *kendisini hep aşması gereken benim.*" (II, 34.) Nietzsche, son sözcükleri yatık yazarak hayatın özünü tanımlamak istiyor. "Burada Hayat, güç için kendisini feda eder!" diyerek devam eder ve bu sözler ile onun için kendini onaylamanın, kendini reddetmeyi içerdiğini gösterir. Salt reddetmek için değil, 'güç' dediği muhtemel en büyük onaylamanın uğrunadır bu. "Hayat yaratır ve hayat yarattığını sever, ancak sonra ona düşman olmalıdır: Böyle diler benim iradem (Hayat'ın iradesi)." Bu nedenle, 'varolma isteminden' hatta 'hayat isteminden' söz etmek yanlıştır; 'güç isteminden' söz etmelidir, yani daha çok hayat isteminden.

Kendisini aşmaya istekli hayat iyi bir hayattır, iyi bir hayat ise cesur bir hayattır. 'Kudretli bir ruhun' ve 'muzaffer bir bedenin' yaşadığı hayat için kendinden hoşnut olmak erdemdir. Böylesi bir ruh 'korkakça olan her şeyi' defeder, "Korkaklık fenadır," der (III, 54). Ancak böylesi bir soyluluğa erişmek için itaat etmek ve emretmek ve emrederken itaat etmek gerekir. Emretmeye dahil bu itaat, biat etmenin tam tersidir. İkincisi, kendisini riske atmaya cüret etmeyen korkaklıktır. Biat eden benlik, -bu Tanrı'ya biat etmek bile olsa- kendisini onaylayan benliğin tersidir. İncitmenin ve incinmenin acısından kaçmak ister. Öte yandan, itaat eden benlik, kendine emir veren ve 'böylece ken-

disini riske atan' benliktir (II, 34). Kendisine emrederken kendi yargıcı ve kurbanı olur. Hayatın kanununa, kendini aşma kanununa göre kendisine emreder. Kendisine emreden irade, yaratıcı iradedir. Hayatın parçalarından ve sırlarından bir bütün yaratır. Arkasına bakmaz, kötü bir vicdandan uzak durur, kendini suçlamanın ve suçluluk bilincinin özünde bulunan 'intikam ruhunu' reddeder, uzlaşmayı aşar, zira bu, güç istemidir (II, 42). Bütün bunları yaparken cesur benlik, hayatın kendisiyle ve sırrıyla bir olur (II, 34).

Nietzsche'nin cesaret ontolojisine ilişkin tartışmamıza şu alıntıyla son verebiliriz: "Cesaretiniz var mı, kardeşlerim? ...Şahitlerin huzurundaki cesaretten *değil*, bir Tanrı'nın dahi artık görmediği, münzevinin ve kartalın cesaretinden söz ediyorum, var mı cesaretiniz? ...Korkuyu bilen ancak onun *hakkından gelen*, uçurumu görmüş ancak ona *gururla* bakmış bir kalbi vardı. Uçurumu bir kartalın gözüyle görmüş, kartalın pençeleriyle ona *tutunmuş* biriydi, cesareti vardı." (IV, 73, 4. Bölüm.)

Bu sözler, Nietzsche'nin öteki yüzünü -onu bir varoluşçu kılan yüzünü, "Tanrı öldü," mesajını kabul eden katıksız yalnızlığında yokluk uçurumuna bakma cesaretini- ortaya koyar. Sonraki bölümlerde bu yüzü hakkında söyleyecek daha çok sözümüz olacak. Bu noktada tarihe bakmaya son vermeliyiz, zira cesaret fikrinin tarihine bakmak değildi amacımız. İki amaç vardı. Platon'un Lakhes'inden Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'üne kadar batı düşüncesinin tarihinde cesarete dair ontolojik meselenin, yaratıcı felsefeyi cezbettiğini göstermeyi amaçlıyordu. Zira kısmen cesaretin ahlaki niteliği, ontolojik niteliği olmadan anlaşılamıyor ve cesarete dair tecrübenin, hakikate ilişkin varoluşçu yaklaşım için olağanüstü bir anahtar sağladığı açıktır. Ayrıca tarihi inceleme, cesaret meselesinin, varo-

luşa dair kendini onaylama kavramının temel niteliğinin ve farklı yorumlarının sistematik olarak ele alınması için kavramsal bir malzeme sağlar.

2. BÖLÜM:
Varlık, Hiçlik ve Kaygı

Kaygı Ontolojisi

Yokluğun Anlamı

Cesaret, 'bir şeye rağmen' yani benliğin kendini onaylamasını önleme eğilimine rağmen, kendini onaylamaktır. Cesarete ilişkin Stoacı-Yeni Stoacı öğretilerden farklı olarak, 'hayat felsefeleri' cesaretin karşı durduğu şeyleri ciddi ve olumlu bir biçimde ele almıştır. Zira varolmak; hayat, süreç ya da bir şey haline gelmek açısından yorumlanıyorsa, varolmama yani hiçlik, ontoloji açısından varolmak kadar basittir. Bu gerçeğin farkında olunması, varolmanın, varolmamaya kıyasla bir önceliği olduğuna dair bir kararı ima etmez, ancak varolmamanın ontolojinin en temelinde olduğunun dikkate alınmasını gerektirir. Cesaretten kendi olmayı yorumlamanın bir anahtarı olarak söz edince, kişi bu anahtarın varolma kapısını açtığında, aynı zamanda varolmayı, bunun tersini ve her ikisinin uyumunu da bulduğunu söyleyebilir.

Varolmama (hiçlik), en zor ve en tartışmalı kavramlardan biridir. Parmenides, bunu bir kavram olarak ortadan kaldırmayı denemişti. Ancak bunu yapmak için hayatı feda etmesi gerekti. Demokritus onu tekrar ortaya çıkardı ve hareketin düşünülebilmesi için onu boş bir alan ola-

rak tanımladı. Platon yokluk kavramını kullanmıştı, zira o olmadan varoluş ile asıl öz arasındaki karşıtlık anlaşılmaz. Aristoteles'in madde ile form arasındaki ayrımını ima eder. Plotinus'a insan ruhunun benliğinin kaybını tarif etme yolunu sağlamıştır ve Augustine'ye insanın işlediği günahı ontoloji açısından yorumlama yolunu sağlamıştır. Soylular Kurulu üyesi sözde Dionysius için yokluk, Tanrı'ya ilişkin mistik öğretinin bir ilkesi olmuştur. Protestan mistik ve hayat filozofu Jacob Boehme, her şeyin bir "Evet" ve "Hayır"a bağlı olduğuna dair klasik hale gelmiş bir yargıda bulunmuştur. Leibnitz'in sonluluk ve kötülük öğretisinde ve Kant'ın kesinliğin sonluluğuna dair çözümlemesinde varolmamaya değinilir. Hegel'in diyalektiğinde yadsıma, doğada ve tarihte dinamik bir güç haline gelir. Schelling ve Schopenhauer'den beri hayat filozofları, 'iradeyi' temel varlıkbilim sınıfı olarak kullanır, zira kendini kaybetmeden kendini yadsıma gücü vardır. Bergson ve Whitehead gibi filozoflarda süreç ve oluş kavramları, varolmanın yanı sıra varolmamayı da anlatır. Yakın zamandaki varoluşçular, özellikle Heidegger ve Sartre, varolmamayı, yokluğu *(Das Nichts, le néant)*, ontoloji düşüncesinin merkezine yerleştirmişlerdir ve hem Dionysius'un hem de Boehme'in takipçisi olan Berdyaev, Tanrı'daki ve insandaki 'meontik' (yoksal, varlıksız) özgürlüğü anlatan yokluk ontolojisini geliştirmiştir. Yokluk kavramını kullanmanın böylesi felsefi biçimlerine, yaratılan her şeyin faniliğine dair dini tecrübe, insan ruhundaki ve tarihteki 'şeytansılık' gücünün ışığında bakılabilir. İncil dininde bu zıtlıkların -yaratılış inancına rağmen- belirleyici bir yeri vardır. Yine de ilahi güce dahil olan şeytansılık ve ilahi olmama ilkesi, İncil'deki hikâyelerin dramatik merkezlerinde görülür.

Bu duruma bakılınca kimi mantıkçıların, yokluğun kavramsal bir niteliği olduğunu reddetmesi ve olumsuz

yargılar dışında felsefe sahnesinden çıkarmaya çalışmaları çok az önem taşır. Zira soru şudur: Olumsuz yargılara dair gerçek, varolmanın özelliği hakkında ne söyler? Olumsuz yargıların ontolojik durumu nedir? Olumsuz yargıların mümkün olduğu alan nasıl oluşmuştur? Elbette yokluk öteki kavramlar gibi değildir. O her kavramın olumsuzudur; ancak bu şekilde düşüncenin kaçınılmaz içeriğidir ve düşünce tarihinin de gösterdiği üzere, kendin olmadan sonra en önemli unsurdur.

Birine yokluk ile kendi olmanın nasıl bağlantılı olduğunu sorulsa ancak mecazen yanıt verilebilir: Varolma, kendisini ve varolmamayı 'kucaklar'. Varolma, varolmamayı "içinde" barındırır, tıpkı ezelden beri orada olduğu ve ilahi hayat sürecinde onu yendiği gibi. Var olan her şeyin temelinde, hareket ve oluş içermeyen ölü bir varlık bulunmaz, yaşayan bir yaratıcılık bulunur. Yaratıcı biçimde kendisini onaylar, sonsuza dek kendi yokluğunu mağlup eder. Her sonlu varlığın kendisini onaylamasının örüntüsü ve varolma cesaretinin kaynağı böyledir işte.

Cesaret genellikle zihnin korkuyu yenme gücü olarak tanımlanır. Korkunun anlamı sorgulanması için fazlasıyla açık görünürdü. Ancak son yıllarda derin psikoloji, varoluşçu felsefeyle işbirliği yaparak korku ve kaygı arasındaki keskin ayrımın görülmesine ve bu kavramların her birinin kesin tanımlarının yapılmasına yol açtı. Günümüze ilişkin sosyolojik çözümlemeler, bir topluluk olgusu olarak kaygının önemine işaret etmektedir. Edebiyat ve sanat, kaygıyı -içerik ve biçem açısından- yaratımlarının temel teması haline getirmiştir. Bunun sonucu, en azından eğitimli toplulukların kendi kaygılarının farkına varmaları ve toplum bilincine kaygı düşüncelerinin ve simgelerinin nüfuz etmesi olmuştur. Bugün zamanımızı 'kaygı çağı' ola-

rak adlandırmak neredeyse herkes için bilinen bir gerçek artık. Amerika ve Avrupa için de aynı durum geçerlidir.

Ancak yine de cesaret ontolojisinin, kaygı ontolojisini içermesi şarttır, zira ikisi birbirine bağlıdır. Cesaret ontolojisinin ışığında kaygının kimi temel unsurlarının görünür hale gelebilmesi anlaşılırdır. Kaygının niteliği hakkındaki ilk sav şudur: Kaygı, bir varlığın kendi muhtemel yokluğunun farkında olması halidir. Aynı yargı daha kısa şöyle ifade edilir: Kaygı, varolmamaya yani yokluğa dair varoluşsal farkındalıktır. Bu cümledeki 'varoluşsal' kaygıyı üretenin, yokluğa dair soyut bilgi olmadığı, yokluğun kişinin kendi varlığının bir parçası olduğuna dair farkındalık olduğu anlamına gelir. Kaygıyı üreten; evrendeki her şeyin geçici, fani olduğunun farkına varılması hatta başkalarının ölümlerinin tecrübe edilmesi dahi değildir, bu olayların bir gün ölecek olduğumuza dair hep üstü örtük olan farkındalık üzerindeki etkisidir. Kaygı sınırlıdır, kişinin kendi sınırlılığı gibi tecrübe edilir. Bu, insanın, insan olarak ve bir şekilde bütün canlıların doğal kaygısıdır. Yokluk kaygısıdır, sınırlı olarak kişinin sınırlılığının farkında olunmasıdır.

Korku ve Kaygının Birbirine Bağlı Oluşu

Kaygı ile korkunun ontolojik kökeni aynıdır ancak gerçekte aynı değillerdir. Bu yaygın bir bilgidir, ancak o kadar vurgulanmış ve abartılmıştır ki ona karşı bir tepki doğabilir ve yalnızca abartıları değil, ayrımın doğruluğunu da silip götürebilir. Kaygının aksine, korkunun (yazarların çoğunun hemfikir olduğu) yüzleşilebilen, çözümlenebilen, saldırılabilen ve katlanılabilen belirli bir nesnesi vardır. Ona göre hareket edilebilir, hareket ederken -onunla mücadele şeklinde de olsa- ona dahil olunabilir. Böylece kişi

onu kendi onaylamasına da katabilir. Cesaret, her korku nesnesiyle yüz yüze gelebilir, zira bir nesnedir ve ona katılmak mümkündür. Cesaret, belirli bir nesnenin yarattığı korkuyu kendine katabilir, zira bu nesnenin, ne kadar korkutucu olursa olsun, bize dahil olan ve bizim de ona dahil olduğumuz bir tarafı vardır. Bir korku *nesnesi* olduğu sürece, dahil olma, katılma anlamındaki sevgi korkuyu yenebilir.

Ancak kaygı için durum farklıdır, zira kaygının nesnesi yoktur ya da çelişkili bir ifade ile nesnesi diğer her nesnenin inkârıdır. Bu nedenle, ona katılmak, onunla mücadele etmek ve sevmek mümkündür. Kaygı yaşayan kimse, yaşadığı kaygı olduğu sürece, birden kaygılanır. Kaygı sırasında yaşanan umutsuzluk, hayvanlarda ve insanlarda aynı şekilde gözlemlenebilir. Yön kaybı, yetersiz tepkiler, (mana taşıyan bilgi ya da iradeyle bağlantılı olma anlamına gelen) 'kasıtın' olmaması yoluyla kendini ifade eder. Kimi zaman çarpıcı olan bu davranışın sebebi (kaygı yaşayan), öznenin dikkatini odaklayabileceği bir nesne olmayışıdır. Tek nesne tehdidin kendisidir, tehdidin kaynağı değil, zira tehdit 'hiçliktir'.

Bu tehditkâr 'hiçliğin' asıl tehdidin bilinmeyen, kesin olmayan ihtimali olup olmadığı sorulabilir. Bilinen bir korku nesnesi belirdiği an kaygı bitmez mi? Kaygı o zaman bilinmeyenin korkusu olacaktır. Ancak bu kaygıya dair eksik bir açıklamadır. Zira her özne için sayısız bilinmeyen alan vardır ve herhangi bir kaygı duyulmadan onlarla karşı karşıya gelinir. Karşılaşıldığında kaygı yaşanan özel bir tür bilinmeyen vardır. Asıl özü bilinemeyen -çünkü yokluk olan- bir bilinmeyendir bu.

Korku ile kaygı arasındaki fark görülebilir, ancak ikisi birbirinden ayrılamaz. Birbirlerinin özünde vardır onlar: Korkunun iğnesi kaygıdır, kaygı da korkuya ulaşmak için

çabalar. Korku bir şeyden korkmaktır, acıdan, bir insan ya da topluluk tarafından reddedilmekten, birinin ya da bir şeyin kaybından, ölüm anından korkmaktır. Ancak bunlardan doğan tehdidin beklentisinde, korkutucu olan özneye yaşatacağı olumsuzluk değil, bu olumsuzluğun muhtemel sonuçlarına dair kaygıdır. En iyi örnek, hatta örnekten de fazlası olan, ölüm korkusudur. Bu yaşanan *korku* olduğu sürece, nesnesi; hastalık ya da kaza yoluyla beklenen ölüm, azap ve her şeyin kaybıdır. Yaşanan *kaygı* ise nesnesi; mutlak biçimde bilinmeyen 'ölüm sonrasıdır', mevcut tecrübemizin imgeleriyle dolu olsa da, yokluk olarak kalan yokluktur. Hamlet'in, "Olmak ya da olmamak" monoloğundaki -ölümden sonra göreceğimiz ve hepimizi korkak kılan- hayaller, apaçık olan içeriğinden değil, hiçlik tehdidini, dini terimle 'ebedi ölümü' simgeleme gücünden dolayı korkutucudur. Dante'nin yarattığı cehennem simgeleri, nesnel imgelerinden dolayı değil, gücü suçluluk kaygısında görülen 'hiçliği' ifade ettikleri için kaygı yaratır. *Inferno*'da tasvir edilen durumların her biri, dahil olma ve sevgi temelinde cesaretle karşılanabilir. Ancak elbette bunun imkânsız olduğu anlamını taşır, başka deyişle, bunlar gerçek durumlar değil, yokluğun, nesnesizliğin simgeleridir.

Ölüm korkusu, her korkudaki kaygı ögesini belirler. Kaygı, bir nesne korkusuyla değişime uğramazsa, bütün çıplaklığında kaygı ise her zaman kesinlikle varolmama (yokluk) kaygısıdır. Hemen görüleceği üzere kaygı, özel bir durum tehdidiyle başa çıkamamanın hissettirdiği acıdır. Ancak daha doğru bir analiz şunu gösterir; kaygıda herhangi özel bir durumdaki böylesi bir insanlık haline dair kaygı görülür. Her korkunun altında yatan ve onu korkutucu kılan öge, kişinin kendi varlığını koruyamayacak olma kaygısıdır. Dolayısıyla, 'çıplak kaygının' zihni

ele geçirdiği anda, korkunun önceki nesneleri belirli nesneler olmaktan çıkar. Kısmen hep oldukları gibi, kişinin temel kaygısının belirtileri olarak görünürler. Böylelikle en cesur saldırı dahi onlara erişemez. Bu durum, kaygılı özneyi korku nesneleri yaratmaya iter. Kaygı, korku olmaya çalışır çünkü korku cesaret ile yüzleşebilir. Sonu olan bir varlığın, bir andan daha uzun süre çıplak kaygı olarak durması imkânsızdır. Bu anları yaşayan insanlar, akıl almaz dehşeti anlatmışlardır, tıpkı kimi mistiklerin 'ruhun gecesini' gördüklerini anlatmaları ya da Luther'in şeytani saldırılardaki umutsuzluğu ya da Nietzsche'nin Zerdüşt'te 'muazzam tiksintiyi' anlatması gibi. Bu dehşetten, kaygının ne olduğu önemsiz herhangi bir şeyden korkmaya dönüşmesiyle basitçe kaçınılabilir. İnsan zihni, Calvin'in dediği gibi, yalnızca sürekli çalışan bir ilah, put fabrikası değil, aynı zamanda öncelikle Tanrı'dan sonra kaygıdan kaçmak için durmadan korkular üreten bir fabrikadır. Tanrı ile kaygı arasında da bir bağlantı vardır. Gerçekten Tanrı olan Tanrı ile yüzleşmek, ayrıca varolmamaya dair mutlak tehditle de yüzleşmek demektir. (Luther'in sözünü kullanırsak) 'Çıplak mutluluk', 'çıplak kaygı' üretir; zira o, sonu olan her öz olumlamanın tükenmesi demektir, korkunun ve cesaretin muhtemel nesnesi de değildir (5. ve 6. Bölümlere bakınız). Ancak nihayetinde kaygıyı korkuya dönüştürme girişimleri beyhudedir. Temel kaygı, sonu olan bir varlığın yokluk tehdidine dair kaygısı yok edilemez. O varoluşun kendisiyle ilgilidir.

Kaygının Türleri

Kaygının Üç Türü ve İnsan Doğası

Yokluk, olumsuzladığı varlığa bağlıdır. 'Bağlı olmanın' iki anlamı vardır. Öncelikle varolmanın, yokluk üzerindeki ontolojik önceliğine işaret eder. Yokluk teriminin kendisi bunu gösterir ve mantık açısından gereklidir. Olumsuzlanacak bir ön olumlama yoksa olumsuzlama da olamaz. Elbette varolma yokluğun olmayışı üzerinden de tarif edilebilir ve böylesi bir tarif, bir şeyin olduğu ve olmayışının olmadığı şeklindeki şaşırtıcı mantık öncesi gerçeğe dikkat çekerek de doğrulanabilir. "Varolmak, hiçliğin ezeli gecesinin inkârıdır," denebilir. Ancak bunu derken böylesi ilkel bir hiçliğin, ne 'yok' ne de 'var' olacağının farkında olunmalıdır, zira bir şey, ancak başka bir şeyin varlığına karşın 'yok' olabilir; başka deyişle, yokluğun ontolojik durumu, varolmaya bağlıdır. İkinci olarak, yokluk, varolmanın özel niteliklerine bağlıdır. Yokluk, tek başına bir özellik taşımaz ve herhangi bir farkı yoktur. Ancak varolma ile ilişkisi sayesinde özellik edinir. Varolmanın inkârının niteliği, reddettiği varlık tarafından belirlenir. Böylece yokluğun niteliklerinden ve nihayetinde kaygının türlerinden söz etmek mümkün olur.

Şimdiye kadar herhangi bir ayrıma gitmeden yokluk terimini kullandık, cesaretten söz ederken kendini onaylamanın birkaç biçimine değinilmişti. Bunlar kaygının farklı biçimlerine tekabül eder ve yalnızca onlarla bağlantısı açısından anlaşılabilir. Yokluğun, varolmayı tehdit ettiği üç doğrultuya göre, kaygının türlerini üçe ayırmayı öneriyorum. Yokluk, kişinin varlığını onaylamasını -göreceli olarak kader ve kesin olarak ölüm açısından- tehdit eder. Kişinin manevi açıdan kendisini onaylamasını -göreceli olarak boşluk ve kesin olarak anlamsızlık açısından- tehdit eder.

Kişinin ahlaki açıdan kendisini onaylamasını -göreceli olarak suçluluk ve kesin olarak kınanma açısından- tehdit eder. Bu üç yönlü tehdide dair farkındalık, üç biçimde kendini gösteren kaygıdır: Kader ve ölüm kaygısı (kısaca, ölüm kaygısı); boşluk ve anlamın yitirilişi (kısaca, anlamsızlık kaygısı); suçluluk ve kınanma kaygısı (kısaca, kınanma kaygısı). Üç türün hepsinde de kaygı, varoluşsaldır, zira varoluşa ilişkindir ve nörotik (ve psikotik) kaygıda olduğu gibi anormal bir zihin durumuyla ilgili değildir. Nörotik kaygının niteliği ve varoluşsal kaygıyla bağlantısı, bir başka bölümde ele alınacaktır. Şimdi varoluşsal kaygının üç türü üzerinde duracağız, öncelikle bireyin hayatındaki gerçekliğine, sonra da Batı'nın tarihindeki özel dönemlerde bunların toplumsal olarak nasıl açığa çıktığına değineceğiz. Ancak türler arasındaki farkın, türlerin birbirlerini dışladıkları anlamına gelmediğini ifade etmek gerekir. İlk bölümde örneğin, antik dönemdeki Stoacılarda görülen varolma cesaretinin, yalnızca ölüm korkusunu değil, anlamsızlık tehdidini de yendiğini görmüştük. Nietzsche'de anlamsızlık tehdidinin hâkimiyetine rağmen, ölüm ve kınanma kaygısına büyük bir tutkuyla meydan okunduğunu görüyoruz. Klasik Hıristiyanlığın bütün temsilcilerinde ölüm ve günah, iman cesaretinin savaşması gereken birbirleriyle ittifak içinde düşmanlar olarak görülür. Kaygının (ve cesaretin) üç türü, birbirinin özünde vardır, ancak normalde birinin hâkimiyeti altında olunur.

Kader ve Ölüm Kaygısı

Kader ve ölüm, varlığımızı onaylamamızın (ontik açıdan kendini olumlama) varolmayışla tehdit edilmesidir. Yunancadaki 'varolmak' anlamındaki *on* sözcüğünden türeyen 'ontik' (varlıksal), burada en basit varoluş için-

deki varlığın basit biçimde kendisini onaylaması anlamına gelir. (Ontolojik sözcüğü varlığın felsefi açıdan analizi demektir.) Kader ve ölüm kaygısı, en temel, en evrensel ve kaçınılmaz şeydir. Bunu inkâr etme amacındaki bütün iddialar beyhudedir. 'Ruhun ölümsüzlüğü' hakkındaki sözde iddiaların tartışılabilme gücü olsaydı dahi (ki yoktur), varoluş açısından ikna edemezlerdi. Zira varoluş bakımından herkes, biyolojik soy tükenişinin gösterdiği, varlığın tümüyle kaybının farkındadır. Basit bir zihin, gelişmiş varlıkbilimin ortaya koyduğunu içgüdüsel olarak bilir: Gerçek olan varlık-dünya bağıntısının temel yapısıdır; bir tarafın, dünyanın yok oluşuyla varlık da yok olur; geriye kalan yapısal bağıntıları değil, ortak paydalarıdır. Ölüm kaygısının, bireyselleşmenin artışıyla birlikte arttığı ve kolektivist kültürlerdeki insanların bu tür kaygıya pek açık olmadıkları gözlemlenmiştir. Bu gözlem doğrudur, ancak kolektivist kültürlerde ölüme dair temel kaygının olmadığını söylemek yanlıştır. Daha bireyselleşmiş uygarlıklardan farkının sebebi, kolektivizmi niteleyen (bkz. s. 92) özel bir cesaret türünün -sarsılmadığı sürece- ölüm kaygısını hafifletmesidir. Ancak cesaretin pek çok içsel ve dışsal (psikolojik ve törensel) etkinlik ve simge yoluyla yaratılması gerektiğine dair gerçek, temel kaygının kolektivizmde dahi alt edilmesi gerektiğini gösterir. Bunun en azından potansiyel varlığı olmaksızın, bu toplumlarda ne savaş ne de ceza hukuku anlaşılabilir. Ölüm korkusu olmasaydı, kanun ya da üstün bir düşman tehdidi etkisiz olurdu ki görünüşe göre durum öyle değil. Her uygarlıkta insan insan olarak, yokluk tehdidinin farkındadır ve bundan kaygı duyar, buna rağmen kendisini onaylama, olumlama cesaretine ihtiyaç duyar.

Ölüm kaygısı, kader kaygısının iş başında olduğu kalıcı bir ufuktur. Zira insanın varlığını onaylamasına karşı

tehdit, yalnızca mutlak ölüm tehdidi değil, aynı zamanda nispeten kader tehdididir. Kesinlikle ölüm kaygısı, bütün somut kaygıları gölgeler ve onlara muazzam bir ciddiyet verir. Ancak belirli bir karşılıklı bağımlılıkları vardır ve genellikle ölüm kaygısından daha hızlı bir etkisi vardır. Bu tür kaygıların tamamı için 'kader' sözcüğü, hepsi için ortak olan bir ögeyi vurgular: Rastlantısal nitelikleri, önceden kestirilemezlikleri, anlamlarını ve amaçlarını göstermenin imkânsızlığı. Bu tecrübemizin kategorik yapısı açısından tarif edilebilir. Geçici varlığımızın koşullara bağlı oluşu, umulmadık bir anda başlayıp biten ve nitelik ve nicelik açısından yine önceden bilinmeyen tecrübelerle dolu bu dönemde var olduğumuz ve başka bir dönemde varolmayacağımız gerçeği ortaya konulabilir. Mekânsal varlığımızın rastlantısallığını (kendimizi başka bir yerde değil de burada bulmamızı ve bu yerin aşinalığına rağmen yabancılığını); kendimizin ve dünyamıza baktığımız yerin önceden bilinemeyişini; baktığımız hakikatın yani dünyanın bilinemezliğini gösterebilir biri. Her ikisi de farklı olurdu: Bu, onların olasılıklarıdır ve kendi mekânsal varlığımız hakkında kaygı yaratır. Hem geçmiş hem de gelecek açısından, dünyamızdan kaynaklanan değişikliklerin ve kendi benliğimizin derinliklerindeki gizli güçlerin, kişinin bir parçası olduğu, karşılıklı sebep-sonuç ilişkileri ortaya konulabilir. Rastlantısal olmak, sebepsiz olmak demek değildir, ancak varlığımızı belirleyen sebeplerin herhangi bir şarta bağlı olmadığı demektir. Bunlar 'verilmiştir' ve mantık doğrultusunda türetilemezler. Rastlantısal olarak sebep-sonuç ilişkilerinden oluşan bir ağın içine bırakılmışızdır. Rastlantısal olarak her an bu ilişkiler tarafından belirlenir ve son anda bu ağın dışına atılırız.

Kader, rastlantıların saltanatıdır; kader kaygısı ise sonu olan varlığın, her açıdan rastlantısal olduğunun ve her-

hangi bir gerekliliğinin olmadığının farkında olmasıdır. Kader genellikle kaçınılmaz bir sebep-sonuç ilişkileri ağı anlamı açısından zorunluluk olarak tarif edilir. Ancak kaderi kaygı unsuru kılan, sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir zorunluluk değil, belirli bir mantık izlemeyişi ve içine girilemez karanlığıdır.

Kişinin varlığını kendisinin onaylamasına karşı yokluk tehdidi, ölüm tehdidinde mutlaktır, kader tehdidinde ise göreceli dir. Ancak göreceli tehdit, arka planında mutlak tehdit olduğu için tehdittir. Kader, arkasında ölüm olmadan kaçınılmaz kaygıyı üretemezdi. Ölüm -yalnızca kişi, varoluşun dışına atıldığı o son anda değil, var olduğu her an- kaderin ve olasılıklarının arkasında durur. Yokluk her yerdedir, doğrudan bir ölüm tehdidinin olmadığı yerde dahi kaygı yaratır. Derhal yitip gitmeyen bir an olmadan, geçmişten geleceğe, diğer her şey ile birlikte, sürüklendiğimiz bu tecrübenin arkasında durur. Toplumsal ve bireysel varlığımızdaki güvensizliğin ve avareliğin arkasında durur. Zayıflık, hastalık ve kazalar yoluyla bedenimizdeki ve ruhumuzdaki varolma gücümüze yapılan saldırıların arkasında durur. Bütün bu biçimlerde kader kendini gerçekleştirir ve onlar aracılığıyla yokluk kaygısı bizleri yakamızdan tutar. Kaygımızı korkuya dönüştürmeye ve tehdit barındıran nesnelerle cesurca yüzleşmeye çalışırız. Kısmen başarılı oluruz, ancak bir şekilde kaygıyı yaratanın, savaştığımız şeyin bu nesneler değil, insanlık hali olduğu gerçeğinin farkındayızdır. Bundan şu soru çıkar: Varolma cesareti -insanın varlığını onaylamasına karşı, tehdide rağmen kendini onaylama cesareti- var mıdır?

Yokluk, insanı bütün olarak tehdit eder, bu nedenle hem ruhuna hem de varlığına ilişkin olarak kendisini olumlamasını tehdit eder. Ruhani açıdan kendini onaylama, insanın çeşitli anlam katmanlarında yaratıcı olarak yaşadığı her an gerçekleşir. Bu bağlamda yaratıcı, dâhilerin başardığı özgün yaratıcılık anlamında değildir, kişinin kültür hayatının içinde etki ve tepki halinde kendiliğinden yaşamak demektir. Ruhani olarak yaratıcı olmak için kişinin yaratıcı bir sanatçı, bilim insanı ya da devlet insanı olması gerekmez, ancak özgün yaratımlara anlamlı bir biçimde katılabilmesi gerekir. Böylesi bir katılım, çok küçük şekillerde dahi olsa, kişi katıldığında değiştiği sürece, yaratıcıdır. Bir dilin, yaratıcı bir şair ya da yazar tarafından ve doğrudan ya da dolaylı olarak ondan etkilenip ona kendiliğinden karşılık verenlerce yaratıcı bir biçimde dönüşüme uğraması, olağanüstü bir örnektir. Anlamlar içinde yaratıcı bir biçimde yaşayan herkes, bu anlamlara katılarak kendisini onaylar, olumlar. Hakikati yaratıcı bir biçimde ele alarak ve dönüştürerek kendisini onaylar. Manevi hayata dahil olarak ve orada karşılaştıklarını severek kendisini sever. Onları sever çünkü onlarla kendisini gerçekleştirmektedir ve onlar kendisi sayesinde gerçekleşmektedir. Bilim insanı hem keşfettiği hakikati hem de onu keşfettiği için kendisini sever. Keşfinin içeriği onu destekler. 'Ruhani açıdan kendini olumlama, onaylama' denebilecek şey budur. Keşfeden o değilse, yalnızca o keşfe dahil olduysa, o da eşit ölçüde ruhani açıdan kendini onaylamadır.

Böylesi bir tecrübe, ruhani hayatın ciddiye alındığını, bunun çok önemli olduğunu varsayar. Bu da yine onun içinde ve onun aracılığıyla hakikatin ortaya çıktığını varsayar. Bunun tecrübe edilmediği manevi hayat, ruhani

açıdan kendini onaylamaya karşı bulunulan iki tür saldırı ile yokluk tarafından tehdit edilir: Boşluk ve anlamsızlık.

Ruhani açıdan kendini onaylama karşısında yokluğun mutlak tehdidi için anlamsızlık ifadesini ve göreceli tehdit için ise boşluk ifadesini kullanırız. Ölüm ve kader tehdidinden daha farksız değillerdir. Ancak boşluğun altında anlamsızlık yatar tıpkı kaderdeki değişikliklerin altında ölüm yattığı gibi.

Anlamsızlık kaygısı; bir sebebin kaybına, bütün anlamlara anlam katan bir anlama dair kaygıdır. Ne kadar simgesel ve dolaylı olsa da manevi merkezin, varoluşun anlamına dair sorunun yanıtının yitirilmesi kaygıyı yaratır.

Boşluk kaygısı ise manevi hayatın özel unsurları karşısındaki yokluk tehdidi ile ortaya çıkar. Harici olaylar ya da içteki süreçler yoluyla bir inanç çöker: Kişinin, kültür katmanına yaratıcı biçimde katılımı engellenmiştir; tutkuyla onayladığı bir şey hakkında hayal kırıklığına uğramıştır; kişi kendini önce bir nesneye sonra bir başkasına sonra yine başka bir nesneye adamıştır, çünkü her birinin anlamı yitirilmiştir ve yaratıcı eros, kayıtsızlığa ya da tiksintiye dönüşmüştür. Her şey denenmiş ve hiçbir şey tatmin etmemiştir. Ne kadar mükemmel, övgüye değer, bir zamanlar sevilmiş olsa da gelenek unsurları, *günümüzde* anlam taşıma gücünü yitirir. Mevcut kültür ise anlam taşıma konusunda çok daha az muktedirdir. Kişi bütün somut anlamlardan endişeyle uzaklaşır ve nihai manayı arar, ta ki aslında yalnızca manevi hayatın özel unsurlarından anlamı alıp götüren manevi merkezin kaybedildiğini keşfedene kadar. Ancak manevi merkez isteyerek yaratılamaz, onu yaratma girişimi de yalnızca daha derin bir kaygı üretir. Boşluk kaygısı, bizleri anlamsızlık uçurumuna götürür.

Boşluk ve anlamın kaybı, yokluğun ruhani hayat üzerindeki tehdidinin ifadeleridir. Bu tehdit, insanın sonlulu-

ğunda görülür ve insanın yabancılaşmasıyla hayata geçirilir. Şüphe ve onun insanın manevi hayatındaki yaratıcı ve yıkıcı işlevi açısından tasvir edilebilir. İnsan sorabilir çünkü sorduğu şeyden *uzaklaşır* ona *dahil* olurken. Her soruda bir şüphe ögesi, bir şeyin olmadığına dair farkındalık sezilir. Sistematik soru sormada sistematik şüphe etkindir, kartezyen şüphe örnek olarak verilebilir. Bu şüphe ögesi, bütün manevi hayatın bir şartıdır. Manevi hayat üzerindeki tehdit, öge olarak değil, bütün olarak şüphedir. Sahip olmamaya dair farkındalık, sahip olmaya dair farkındalığı yuttuysa, şüphe, artık soru sorma metodolojisi olmaktan çıkmış, varoluşsal umutsuzluk haline gelmiştir. Bu duruma götüren yolda, manevi hayat, -geleneklerle, kendiliğinden ortaya çıkan kanılarla ya da duygusal tercihlerle- henüz altı oyulmamış onaylamalara asılarak mümkün olduğu kadar uzun süre varlığını sürdürmeye çalışır. Şüpheden kurtulmak imkânsızsa kişi, kendi görüşlerinden vazgeçmeden, cesurca onu kabul eder. Kişi yoldan çıkma riskini ve bu riskin yarattığı kaygıyı göze alır. Böylece kişi, kaçınılmaz hale gelene kadar ve hakikatin umutsuzluğu tamamlanana kadar aşırı durumdan kaçınır.

Sonra kişi, bir başka çıkış yolu dener: Şüphe, insanın hakikatin bütünlüğünden ayrılmasına, evrene dahil olmayışına, kendi benliğinin tecridine dayalıdır. Böylece bu durumdan çıkmaya çalışır, kendisinin üstündeki bir şeyle özdeşleşmeye, kendi 'ayrı'lığından ve kendisiyle ilintili olmaktan vazgeçmeye çalışır. Soru sorma ve soruları kendi yanıtlama özgürlüğünden kaçar, artık başka soruların sorulamayacağı ve önceki soruların yanıtlarının zorla kabul ettirildiği bir yere gider. Soru sorma ve şüphe etme riskinden kaçınmak için soru sorma ve şüphe etme hakkından feragat eder. Kendi ruhani, manevi hayatını kurtartmak için kendisinden vazgeçer. Anlamsızlık kaygısından kaç-

mak için 'kendi özgürlüğünden kaçar' (Fromm). Artık yalnız değildir, varoluşa dair şüphe içinde, umutsuzluk içinde değildir. Manevi hayatının içindekilere dahil olarak 'katılır' ve onaylar. Anlam kurtarılır, ancak kendisini kurban eder. Şüphenin fethi, bir kurban etme meselesi, kişinin kendi özgürlüğünü feda etmesi olduğundan, yeniden kazanılan kesinlik -fanatik bir biçimde kendine güvenme- üzerinde bir iz bırakır. Fanatizm, manevi açıdan kendinden vazgeçme ile bağlantılıdır: Kendi içinde bastırması gereken fanatiğin manevi hayatındaki ihtilaflı ögelerle aynı fikirde olmayan ve bunu gösterenlere orantısız şiddetle saldırarak yenmesi gereken o kaygıyı gösterir. Bunların kendi içinde bastırması gerektiğinden başkalarının içinde de bunları bastırmalıdır. Kaygısı, onu muhaliflere zulmetmeye zorlar. Fanatiğin zaafı şudur: Savaştığı kişilerin onun üstünde gizli bir gücü vardır, bu zaafa o ve onun topluluğundakiler sonunda yenik düşerler.

Fikirler ve değerler düzeninin altını oyup boşaltan her zaman için kişisel şüphe değildir. İnsanlık halini ifade etme ve varoluşa dair insani soruları yanıtlama kudreti içinde belki artık anlaşılmadıkları içindir. (Bu büyük ölçüde Hıristiyanlık öğretisinin simgeleri için geçerlidir.) Belki de mevcut dönemin koşulları, manevi içeriğin yaratıldığı koşullardan çok farklı olduğu için anlamlarını kaybetmişlerdi ve yeni yaratımlara ihtiyaç doğdu. (Bu da büyük ölçüde sanayi devriminden önceki sanatsal ifade için geçerlidir.) Böylesi koşullarda manevi içerik yavaşça israf edilir, en başta bu fark edilmez, devam ettikçe bir sarsıntı ile bunun farkına varılır ve sonunda anlamsızlık kaygısını yaratır.

Varlık ve ruh açısından kendini onaylama arasındaki fark görülmelidir, ancak ikisi birbirinden ayrılamaz. Kişinin varlığına anlamlarla bağlantısı da dahildir. Kişi, yal-

nızca hakikati, hem kendi dünyasını hem de kendisini, anlamlara ve değerlere göre anlayarak ve şekillendirerek insan olur. İnsanın varlığı, en ilkel insanın en ilkel ifadelerinde dahi ruhanidir. 'İlk' anlamlı cümlede insanın manevi hayatının bütün zenginliği potansiyel olarak mevcuttur. Bu nedenle, manevi varlığına karşı bir tehdit, bütün benliğine karşı bir tehdittir. Bu gerçeğin en açık ifadesi, boşluk ve anlamsızlık umutsuzluğuna dayanmaktansa, kişinin kendi varlığını çöpe atma arzusudur. Ölüm içgüdüsü, varlığa değil, ruha ilişkin bir olgudur. Freud, asla bitmeyen ve asla tatmin olmayan libidonun anlamsızlığına bu tepkiyi, kişinin özüyle açıklamıştır. Ancak bu yalnızca kişinin manevi hayatının varoluşsal açıdan kendisine yabancılaşmasının ve manevi hayatının anlamsızlığa sebep olacak şekilde çözülmesinin bir ifadesidir. Öte yandan, varlığın kendisini onaylaması yokluk ile zayıflıyorsa bunun sonucu manevi kayıtsızlık ve boşluk olabilir, varlıksal ve ruhsal bir olumsuzluk döngüsü yaratabilir. Yokluk her iki taraftan -varlık ve ruh açısından- tehdit eder, bir tarafı tehdit ediyorsa öteki tarafı da tehdit ediyordur.

Suçluluk ve Kınanma Kaygısı

Yokluk, üçüncü bir taraftan da tehdit eder; kişinin kendisini ahlaki açıdan da onaylamasını tehdit eder. Kişinin varlıksal ve ruhsal varlığı, yalnızca ona verilmemiştir, aynı zamanda ondan da talep edilmiştir. Bundan sorumludur, tam anlamıyla, ona kendisiyle ne yaptığı sorulursa yanıtlamak zorundadır. Ona bu soruyu soran, aynı zamanda ona karşı duran kendi yargıcıdır, yani kendisidir. Bu durum, göreceli olarak suçluluk kaygısı olan kaygıyı doğurur, mutlak terimlerle de kendini reddetme ya da suçlama kaygısıdır. İnsan aslında 'sonlu özgürlüktür';

burada özgürlük belirsizlik anlamında değil, insanın kendi benliğinin merkezinde kararlar vererek kendisini tayin edebilmesi anlamındadır. Sonlu bir özgürlük olarak insan, kendi sonluluğunun koşulları dahilinde özgürdür. Ancak bu sınırlar dahilinde kişiden, kaderini gerçekleştirebilmesi için kendisinden olması gerekeni yaratması istenir. Ahlaki açıdan kendini onaylama eyleminin her birinde, insan kendi kaderinin gerçekleşmesine, kendi potansiyelinin hayata geçmesine katkıda bulunur. Felsefi ya da teolojik anlamda bu gerçekleşmenin niteliğini tasvir etmek ahlakbilimin işidir. Ancak kural ne kadar belirlenmiş olursa olsun, insanın ona karşı gelme, kendi öz varlığıyla ters düşme, kaderini kaybetme kudreti vardır. Kişinin kendisine yabancılaşmasının koşulları altında bu bir gerçektir. Elinden gelenin en iyisi olduğunu düşündüğü bir şeyde dahi, yokluk mevcuttur ve onun kusursuz olmasını engeller. İyi ve kötü arasındaki derin bulanıklık, yaptığı her şeye sirayet eder, çünkü kendi benliğine de öyle sirayet etmiştir. Ruh ve varlık açısından kendisini onaylamasında olduğu gibi, ahlaki açıdan kendisini onaylamasında da yokluk, varolma ile birbirine karışmıştır. Bu bulanıklığın farkında olmak, suçluluk duygusudur. Kişinin kendisi olan, karşısına dikilen, yaptığımız ve olduğumuz her şeyi 'bilen' (bilinç) yargıç, olumsuz bir yargıda bulunur ve bizler de bunu suçluluk olarak yaşarız. Suçluluk kaygısı, varlık ve ruhani açıdan yokluk kaygısı ile aynı karmaşık özelikleri taşır. Ahlaki açıdan öz farkındalığın her anında mevcuttur ve bizleri tamamıyla kendimizi reddetmeye, harici bir cezaya değil, kaderimizi kaybetme umutsuzluğuna çarptırılmış olma hissine götürebilir.

Bu aşırı uçtaki durumdan kaçınmak için, kişi, suçluluk kaygısını -kusuruna ve bulanıklığına bakmaksızın- ahlaki bir eyleme dönüştürmeye çalışır. Varolmayışı, ahlaki

açıdan kendisini onaylamaya dönüştürür cesurca. Bu iki şekilde olabilir: İnsanın içinde bulunduğu durumun trajikliğine ve kişiselliğine göre. İlki, kaderin oyunlarına, ikincisi ise özgürlüğün getirdiği sorumluluğa bağlıdır. İlki, olumsuz yargılara ve onların dayalı olduğu ahlaki taleplere karşı çıkmaya yol açabilir; ikinci ise ahlaki katılığa ve ondan doğan kişisel tatmine yol açabilir. Her ikisinde de -genellikle kuralsızlık ve kanunculuk olarak anılırlar- arkada suçluluk kaygısı yatar ve tekrar tekrar ortaya dökülür, ahlaki umutsuzluğun aşırı ucuna sebep olur.

Ahlaki açıdan yokluk, varlığa ve ruha ilişkin varolmayış arasındaki fark görülmelidir, ancak onlardan ayrılamaz. Birine dair kaygı, öteki türlere has kaygıların içinde mevcuttur. Pavlus'un 'ölümün iğnesi olarak günah' hakkındaki meşhur sözü, suçluluk kaygısının ölüm korkusunun özünde var olduğuna dikkat çeker. Kader ve ölüm tehdidi, her zaman suçluluk idrakini uyandırır ve artırır. Ahlaki açıdan yokluk tehdidi, varlığa ilişkin yokluğun içinde ve onun aracılığıyla yaşanmıştır. Kaderin oyunları, ahlaki açıdan yorumlanmıştır: Kader, ahlaki açıdan reddedilmiş kişiliğin varlık temeline saldırarak ve belki de onu yıkarak olumsuz bir ahlaki hüküm icra eder. Kaygının iki türü, birbirini kışkırtır ve artırır. Aynı şekilde ruhani ve ahlaki varolmayış da birbirlerine bağlıdır. Ahlaki normlara yani kişinin kendi öz varlığına itaat, en radikal biçimleriyle boşluğu ve anlamsızlığı dışlar. Manevi içerik kudretini yitirdiyse ahlaki kişiliğin kendisini onaylaması, anlamın yeniden keşfedilmesinin bir yoludur. Basit bir görev çağrısı, boşluktan kurtarabilir, ahlaki idrakin çözülmesi ise manevi açıdan varolmayışa saldırmak için neredeyse karşı konulamaz bir temeldir. Öte yandan, varoluşsal şüphe, -yalnızca her bir ahlak ilkesini değil, ahlaki açıdan kendini onaylamanın anlamını da şüphecilik uçurumuna atarak-

ahlaki açıdan kendini onaylamanın altını oyabilir. Bu durumda şüphe, suçluluk olarak hissedilir, ancak aynı zamanda suçluluk da şüphe tarafından baltalanır.

Umutsuzluğun Anlamı

Kaygının üç türü, öylesine dokunmuştur ki biri baskın rengi belirlerken hepsi kaygı durumunun renklendirilmesine katılır. Hepsi ve onların altında yatan birlik varoluşsaldır, yani insanın insan olarak varoluşunda sonluluğu ve yabancılaşması işaret edilir. Hepsinin katkıda bulunduğu umutsuzluk durumunda hayata geçerler. Umutsuzluk, nihai ya da 'sınır çizgisindeki' durumdur. Kişi onun ötesine geçemez. Umutsuzluğun niteliği, umutsuzluk sözcüğünün etimolojisinde açığa çıkar: Umut-suz olma. Geleceğe dair herhangi bir çıkış görülmez. Yokluk, mutlak bir zafer gibi hissedilir. Ancak onun zaferinin bir sınırı vardır; yokluk zafer gibi *hissedilir* ve hissetmek için önce olması gerekir. Yokluğun karşı konulamaz kudretini hissetmek için yeterli ölçüde varolmak bir kenara bırakılır ve bu, umutsuzluk içindeki umutsuzluktur. Umutsuzluk acısı, yokluğun kudreti yüzünden benliğin kendisini onaylamadığının farkında olmasıdır. Sonunda kendi farkındalığından ve ön kabulünden, farkında olan benliğinden vazgeçmek ister. Kendisinden kurtulmak ister ve bunu yapamaz. Umutsuzluktan kaçmak için umutsuzca bir girişimde bulunmak gibi, umutsuzluk pekiştirme şeklinde görülür. Kaygı yalnızca kader ve ölüm kaygısı olsaydı isteyerek ölmek umutsuzluktan çıkış yolu olurdu. Burada talep edilen cesaret, varolma*ma* cesareti olurdu. Varlığını onaylamanın nihai şekli, varlığını inkâr olurdu.

Ancak umutsuzluk, ayrıca suçluluğa ve kınanmaya dair umutsuzluktur. Varlığın inkârıyla dahi, bundan bir

kaçış yoktur. İntihar, kişiyi Stoacıların bildiği üzere kader ve ölüm kaygısından kurtarabilir. Ancak onu Hıristiyanların bildiği üzere, suçluluk ve kınanma kaygısından kurtaramaz. Bu epey çelişkili bir yargıdır. Genel olarak varoluş ile ahlak katmanının ilişkisi kadar çelişkilidir. Ancak bu doğru bir yargıdır, kınanma umutsuzluğunu tam anlamıyla yaşayanlar tarafından da doğrulanmıştır. Kınanmanın kaçınılmaz niteliğini varolma, 'ruhun ölümsüzlüğü' hakkındaki düşler açısından ifade etmek imkânsızdır. Zira varlığa dair her yargı, sonluluğu dair sınıflandırmaları içermelidir ve 'ruhun ölümsüzlüğü' sonluluğun ve kınanma umutsuzluğunun sonsuz bir biçimde uzatılması olacaktır (kendisiyle çelişkiye düşen bir kavramdır, zira 'finis', 'son' anlamına gelir.) Bu nedenle, intiharın suçluluktan kaçmanın bir yolu olmadığına dair tecrübenin, ahlak talebinin ve onun inkârının nitel özelliği açısından anlaşılması gerekir. Suçluluk ve kınanma, nicel değil, nitel olarak sonsuzdur. Sonsuz bir ağırlıkları vardır ve sonlu bir eylem olan varlığın inkârı ile ortadan kaldırılamaz. Bu, umutsuzluğu, umutsuz yani kaçınılmaz kılar. Bundan "Çıkış yoktur." (Sartre). Boşluk ve anlamsızlık kaygısı, umutsuzluğun hem varoluş hem de ahlak ögesine dahil olur. Sonluluğun bir ifadesi olduğu sürece, varlığın inkârı ile ortadan kaldırılabilir: Bu radikal şüpheciliği intihara götürür. Ahlaki çözülmenin bir sonucu olduğu sürece, umutsuzluktaki ahlak ögesiyle aynı çelişkiyi yaratır: Bundan varlığa dair bir çıkış yoktur. Bu, boşluk ve anlamsızlıktaki intihar eğilimlerini engeller. Kişi, bunun beyhudeliğinin farkındadır.

Umutsuzluğun bu niteliğine bakılınca bütün insan hayatının, umutsuzluktan kaçınmaya dair sürekli bir çaba olarak yorumlanabileceği anlaşılırdır. Bu çaba da çoğunlukla başarılı olur. Aşırı uçtaki durumlara sıklıkla ulaşıl-

maz ve belki de bazı insanlar bunlara hiç ulaşamazlar. Böylesi bir durumun analiz edilmesindeki amaç, sıradan insan tecrübelerini kaydetmek değil, aşırı uçtaki olasılıkları -sıradan durumların anlaşılması gereken- ışığın altında göstermektedir. Her zaman ölecek olduğumuzun farkında değilizdir, ancak ölecek olduğumuz tecrübesinin ışığı altında bütün hayatımız farklı yaşanır. Aynı şekilde umutsuzluk olan kaygı her zaman mevcut değildir. Ancak mevcut olduğu nadir durumlar, varoluşun bir bütün olarak yorumunu belirler.

Kaygı Dönemleri

Kaygının üç türünün arasındaki farkı, Batı uygarlığının tarihi de destekler. Antik uygarlığın sonunda varlık kaygısının, ortaçağın sonunda ahlaki kaygının ve modern çağın sonunda ise ruhani, manevi kaygının ağır bastığını görürüz. Ancak bir türün baskınlığına rağmen, öteki türler de mevcut ve etkilidir.

Stoacı cesaretin analizi ile bağlantılı olarak antik dönemin sonu, o dönemdeki kader ve ölüm kaygısı hakkında yeterince söz söylendi. Sosyolojik arka planı iyi bilinir: Emperyal güçlerin çatışması, İskender'in doğuyu fethi, onun takipçileri arasındaki savaş, batının ve doğunun Roma devleti tarafından fethi, Roma devletinin Cezar ve Augustus tarafından imparatorluğa dönüşmesi, Augustus'tan sonraki imparatorların zorbalığı, bağımsız şehir ve ulus devletlerinin yıkılması, toplumun aristokratik-demokratik yapısını taşıyanların yok edilmesi, bireyin tamamıyla hâkimiyetinin ve hesabının dışındaki doğal ve siyasi güçlerin elinde olduğunu hissetmesi -bütün bunlar muazzam bir kaygı ile kader ve ölüm tehdidini göğüsleme cesareti için bir arayışa yol açmıştır. Aynı zamanda boşluk

ve anlamsızlık kaygısı, pek çok insan için -özellikle de eğitimli sınıflar için- böylesi bir cesaret için dayanak bulmayı imkânsız kılmıştır. Antik Şüphecilik, Sofistlerdeki başlangıcından itibaren ilme ve varoluşa dair ögeleri bir araya getirmiştir. Geç antik dönemdeki şekliyle Şüphecilik, doğru düşünme kadar doğru hareket etme olanağına dair umutsuzluktu. İnsanları, kuramsal ve uygulamaya dair karar verme gereğinin en aza indiği çöle yöneltmişti. Ancak boşluk kaygısını ve anlamsızlık umutsuzluğunu yaşayanların çoğu, ruhani açıdan kendini onaylamayı kuşkuya dayalı bir biçimde hor görerek karşılık vermeye çalışmıştı. Ancak kaygıyı, şüpheci bir kibrin altına saklayamadılar. Suçluluk ve kınanma kaygısı, ceza çekme ve arınma ayinleri ile gizemci tarikatlarda bir araya gelen topluluklarda etkiliydi. Sosyolojik olarak bunlara üye olan çevreler bir hayli belirsizdi. Çoğuna köleler dahi kabul edilmişti. Ancak Yahudi olmayan antik dünyada olduğu gibi, kişisel suçluluktan daha trajik olan bir şey yaşanıyordu. Suçluluk, maddi dünya ya da şeytani güçler tarafından ruhun kirlenmesidir. Bu nedenle, baskın olan kader ve ölüm kaygısında, suçluluk kaygısı, -tıpkı boşluk kaygısında olduğu gibi- ikincil bir öge olarak kalır.

Yalnızca Yahudi-Hıristiyan tebliğinin etkisi, bu durumu değiştirdi ve ortaçağın sonuna doğru radikal bir biçimde suçluluk ve kınanma kaygısı belirleyici oldu. Bir devir 'kaygı çağı' adını hak ediyorsa, o devir reform öncesi dönem ve reform dönemidir. 'Tanrı'nın gazabı' olarak simgelenen, cehennem ve araf imgesi ile kuvvetlendirilen kınanma kaygısı, ortaçağın sonunda insanları, kaygılarını hafifletmenin çeşitli yollarını aramaya yöneltti: Kutsal mekanlara -mümkünse Roma'ya- yapılan hac yolculuğu; kimi zaman aşırı nitelikler taşıyan çile dönemleri; genellikle yığınlar halindeki kutsal emanetlere adanmışlık; dini

cezaların kabulü ve bağışlanma arzusu; ayinlere ve günah çıkarmaya abartılı katılım; dualarda ve sadakada artış. Kısacası, durmadan şunu soruyorlardı: Tanrı'nın gazabını nasıl dindirebilirim, ilahi merhamete ve günahların affına, mağfirete nasıl ulaşabilirim? Kaygının bu baskın biçimi, öteki iki türü de kucaklamıştır. Ölümün kişilik verilmiş hali, resimde, şiirde ve vaazlarda görülmüştür. Ancak ölüm ve suçluluk bir aradadır. Ölüm ve şeytan, dönemin kaygılı hayal gücünde ittifak içindedir. Kader kaygısı, geç antik çağın istilasıyla geri dönmüştü. Kader tanrıçası 'Fortuna', Rönesans sanatında tercih edilen bir simge haline gelmişti, Reformcular dahi astroloji inançlarından ve korkularından ari değillerdi. Kader kaygısı; hastalığa, ölüme ve her türlü yıkıma sebep olmak için doğrudan ya da başka insanlar aracılığıyla hareket eden şeytani güçlerden duyulan korku ile şiddetlenmişti. Aynı zamanda kader; ölümden öteye, ondan önceki araf durumuna ve en sondaki cennet ve cehenneme çekilmişti. Nihai kaderin karanlığı ortadan kaldırılamaz, reformcular dahi -alınyazısı inançlarının gösterdiği kadarıyla- bunu yok edememişti. Bütün bu ifadelerde kader kaygısı, her şeyi kapsayan suçluluk kaygısı ve kınanma tehdidine dair kalıcı farkındalık içindeki bir öge olarak görülür.

Ortaçağın sonu, şüphe çağı değildi; boşluğa ve anlamın yitirilmesine dair kaygı, yalnızca iki kez görülmüştü, her ikisi de dikkate değer durumlardı ve gelecek için önemliydiler. Biri Rönesans'tı, kuramsal şüpheciliğin yenilendiği ve anlam meselesinin en hassas zihinlerin bazılarını büyülediği zamandı. Michelangelo'nun peygamberlerinde, kahinlerinde, Shakespeare'in *Hamlet*'inde gizli bir anlamsızlık kaygısının belirtileri görülür. Diğeri ise Luther'in yaşadığı şeytani saldırılardaydı. Bunlar ne ahlaki açıdan baştan çıkarmaydı ne de kınanma tehdidine dair umut-

suzluk anlarıydı, kendi çalışmasına ve verdiği mesaja inancının yok olduğu ve hiçbir anlamın kalmadığı anlardı. Ruhun 'çölüne' ya da 'gecesine' dair benzer tecrübeler, gizemciler arasında sıklıkla görülür. Ancak bütün bu örneklerde suçluluk kaygısının baskın olmayı sürdürdüğü, yalnızca batı toplumunun dini temeli olarak hümanizmin ve Aydınlanma'nın zaferinden sonra manevi açıdan yokluğa dair kaygının baskın hale geldiği vurgulanmalıdır.

Ortaçağın sonunda ortaya çıkan suçluluk ve kınanma kaygısının sosyolojik sebebini belirlemek zor değildir. Genel olarak bunun, dinin yönlendirdiği ortaçağ kültürünün koruyucu birliğinin çözülmesi olduğu söylenebilir. Ayrıca özellikle büyük şehirlerde, önceden yalnızca bir amaç olan kendi tecrübelerini yaşamaya çalışan, eğitimli orta sınıfın yükselişinin; inançlar ve dini törenler sistemini hiyerarşik olarak kontrol ettiği de vurgulanmalıdır. Ancak bu girişimlerinde, halen daha otoritesini kabul ettikleri kilise ile gizli ya da açık bir çatışmaya sürüklendiler. Feodal sistemin alt kısımlarındakilerin bağımsızlığını ortadan kaldıran prenslerdeki ve bürokratik-askeri yönetimlerdeki siyasi gücün bir araya toplanması da vurgulanmalıdır. Şehirlerdeki ve ülkedeki kitleleri, mutlak hâkimlerin keyfiliğine direnme kudretleri olmadan, tek görevleri çalışmak ve itaat etmek olan 'tebaaya' dönüştüren devlet mutlakiyetinin de altı çizilmelidir. Yeni Dünya'dan altın ithali, köylülerin mallarına el koyma vb. gibi erken dönem kapitalizmiyle bağlantılı ekonomik felaketler de vurgulanmalıdır. Sıklıkla tasvir edilen bütün bu değişikliklerde, toplumdaki bütün topluluklarda bağımsız eğilimlerin görülmesi ile gücün mutlakiyetçi biçimde bir yerde toplanmasının artışı arasındaki çelişki, suçluluk kaygısının baskın oluşundan büyük ölçüde sorumludur. Nominalizmin akıldışı, hükmeden, mutlak Tanrısı ve Reform, kısmen dönemin toplumsal, siyasi

ve manevi mutlakiyeti ile şekillenmiştir ve onun imgesinin yarattığı kaygı da kısmen çözülen ortaçağın temel toplumsal çelişkisinin ürettiği bir ifadedir.

Mutlakiyetin çöküşü, liberalizmin ve demokrasinin gelişimi, bütün düşmanlarına galip gelerek ve kendi çözülüşünün başlangıcıyla teknik bir uygarlığın yükselişi; kaygının üçüncü ana döneminin sosyolojik varsayımıdır. Burada boşluk ve anlamsızlık kaygısı baskındır. Ruhani açıdan yokluk tehdidi altındayız. Elbette ahlak ve varlık açısından yokluk tehditleri de mevcuttur, ancak bunlar birbirlerine bağlı değildir ve birbirlerine hükmetmiyorlardır. Bu durum, bu kitapta ele alınan mesele açısından çok temeldir ve eski iki dönemden daha fazla bir analize ihtiyaç duyar, analizin yapıcı çözümle bağlantılı olması gerekir (5. ve 6. bölümler).

Bu üç ana kaygı döneminin bir çağın sonunda görülmesi dikkate değerdir. Her bireyde farklı biçimleriyle potansiyel olarak bulunan kaygı, alışılmış anlam, güç, inanç ve düzen yapıları çözülmeye başlayınca genel hale gelir. Bu yapılar, geçerli oldukları sürece, kaygıyı katılım yoluyla koruyucu bir cesaret sistemi içinde tutarlar. Böylesi bir sistemin kurumlarına ve yaşam biçimlerine katılan birey, kişisel kaygılarından kurtulmaz, ancak iyi bilinen yöntemlerle onları yenme becerisine sahip olur. Büyük değişikliklerin olduğu dönemlerde bu yöntemler artık işe yaramaz. Kendisini -çoğunlukla yeni yollarla- sürdürmeye çalışan eski ve eskiyi içkin gücünden yoksun kılmak isteyen yeni arasındaki çatışma, her yönde kaygı üretir. Böylesi bir durumda yokluğun iki yüzü vardır, kabusun iki türüne benzer (belki de bunlar, bu iki yüze dair farkındalığın ifadesidir). Biri, yok edici bir darlığın, kaçışın imkânsızlığının ve kapana kıstırılma dehşetinin kaygısıdır. Öteki ise yok edici bir açıklığın, kişinin üzerine düşeceği

bir yer olmadan içine düştüğü sonsuz, şekilsiz bir alanın kaygısıdır. Tasvir edilenler gibi toplumsal durumlar, çıkışı olmayan bir kapan, karanlık, bilinmeyen bir boşluk niteliği taşır. Aynı hakikatin iki yüzü, ona bakan her bireyin gizli kaygısını uyandırır. Bugün çoğumuz o yüzlere bakıyoruz.

3. BÖLÜM:
Patolojik Kaygı, Canlılık ve Cesaret

Patolojik Kaygının Doğası

İnsana var olduğunda verilen varoluşsal kaygının üç türünü ele aldık. İnsan hayatındaki tesadüfi olayların sonucu olan yokluk kaygısına ise laf arasında değinilmişti. Şimdi bu konuyu sistematik olarak ele alma zamanı. Bu kitapta üzerinde durulduğu şekliyle kaygı ve cesaret ontolojisi, doğal olarak nevrotik kaygıya dair psikoterapi kuramı sunmaya kalkışamaz. Günümüzde pek çok kuram tartışılıyor, önde gelen psikoterapistlerin bazıları, özellikle de Freud, farklı yorumlar ortaya koydular. Ancak bütün kuramlarda bir ortak payda var: Kaygı, kişiliğin yapısal ögeleri arasındaki çözülmemiş çatışmalara dair farkındalıktır. Örneğin, bilinçdışı dürtüler ve baskıcı kurallar arasındaki çatışmalara, kişiliğin merkezine hükmetmeye çalışan farklı dürtüler arasındaki çatışmalara, hayali dünyalar ile gerçek dünyaya dair tecrübeler arasındaki çatışmalara, büyüklüğe ve mükemmeliyete dair eğilimler ile kişinin küçüklüğü ve kusurlu oluşu arasındaki çatışmalara, başka insanlar, toplum ya da evren tarafından kabul edilme arzusu ile reddedilme tecrübesi arasındaki çatışmaya, varolma isteği ile açıkça ya da gizli bir biçimde varolmama arzusunu uyandıran varolmanın görünüşteki dayanılmaz yükü arasındaki çatışmalara dair farkındalıktır. İster bilinçdışın-

da, bilinçaltında ya da bilinçli olsun, ister kabul edilsin ya da edilmesin, bütün bu çatışmalar ani ya da kalıcı kaygı evrelerinde kendilerini hissettirir. Genellikle kaygıya dair bu açıklamalardan biri, temel olarak görülür. Kültürel değil de psikolojik açıdan temel kaygı arayışı, uygulamacı ve kuramsal analistler tarafından yürütülür. Ancak bu girişimlerin çoğunda, neyin temel neyin türetilmiş olduğuna dair ölçütün eksik olduğu görülmektedir. Bu açıklamaların her biri, gerçek belirtilere ve temel yapılara işaret eder. Ancak gözlemlenen materyalin çeşitliliği yüzünden, bir bölümünün merkezi öneme yükseltilmesi genellikle pek ikna edici değildir. Bütün parlak içgörülerine rağmen, kaygıya dair psikoterapi kuramının karışık olmasının bir sebebi daha vardır. Bu da varoluşsal ve patolojik kaygı arasında, varoluşsal kaygıların ana türleri arasında açık bir ayrım olmayışıdır. Bu yalnızca derin psikoloji analizi ile yapılamaz, ontoloji meselesidir. Yalnızca insan doğasının ontolojik açıdan anlaşılmasının ışığında, psikolojinin ve sosyolojinin sağladığı malzeme bütünü, tutarlı ve kapsamlı bir kaygı kuramı haline dönüştürülebilir.

Patolojik kaygı, özel koşullar altındaki varoluşsal kaygıdır. Bu koşulların genel niteliği, kendini onaylama kaygısı ve cesaret arasındaki ilişkiye bağlıdır. Cesaretin başa çıkabileceği bir nesnesi olsun diye, kaygının korkuya dönüşmeye meyilli olduğunu görmüştük. Cesaret, kaygıyı ortadan kaldırmaz. Kaygı varoluşsal olduğu için ortadan kaldırılamaz. Ancak cesaret, yokluk kaygısını kendi içine çeker. Cesaret, 'bir şeye rağmen' yani yokluğa rağmen kendini onaylamaktır. Cesaretle hareket eden kişi, kendisini onaylayarak yokluk kaygısını üstlenir. Buradaki her iki ifade, 'içine çekmek' ve 'üstlenmek' mecazidir ve kendi onaylama yapısının içindeki -kendini onaylamaya 'bir şeye rağmen' olma niteliğini verip onu cesarete dönüştü-

ren- bir öge olarak kaygıya işaret eder. Kaygı, bizi cesarete doğru yönlendirir, çünkü diğer seçenek umutsuzluktur. Cesaret, kaygıyı içine alarak umutusuzluğa direnir.

Bu analiz, patolojik kaygıyı anlamak için bir anahtar sağlar. Kaygısını cesurca üstlenmekte başarılı olmayan kişi, nevroza kaçarak aşırı uçtaki umutsuzluktan kaçınma konusunda başarılı olabilir. Bu durumda dahi kişi kendisini onaylar, ancak sınırlı bir ölçekte gerçekleşir. *Nevroz, varolmaktan kaçınarak yokluktan kaçınmanın yoludur.* Bu nevrotik durumda kendini onaylama eksik değildir, çok güçlü ve vurgulu da olabilir. Ancak onaylanan benlik, azaltılmış benliktir. Olasılıkların bazılarının ya da çoğunun gerçeklemesine izin verilmez; çünkü varolmanın gerçekleşmesi demek, yokluğun ve kaygının kabul edilmesi demektir. Yokluk kaygısına rağmen, güçlü bir biçimde kendisini onaylayamayan kişi, zayıf, azaltılmış bir biçimde kendini onaylamaya zorlanır. Asıl ya da potansiyel varlığından daha azı olan bir şeyi onaylar. Kalanı kurtarmak için gizilgücünün bir kısmından vazgeçer. Bu yapı, nevrotik kişiliğin bulanıklığını açıklar. Nevrotik insan, yokluk tehdidine karşı ortalama insandan daha hassastır. Yokluk, varlık gizemini açtığından (bkz. 6. Bölüm), ortalama insandan daha yaratıcı olabilir. Kendini onaylamanın bu sınırlı kapsamı, daha büyük bir yoğunlukla dengelenebilir, ancak bu, bir bütün olarak hakikate dair çarpık bir bağlantının eşlik ettiği özel bir noktaya kadar daraltılmış bir yoğunluktur. Patolojik kaygının psikotik nitelikleri olsa da yaratıcı anlar görülebilir. Yaratıcı insanların yaşam öykülerinde bu gerçeğe dair yeterince örnek bulunur. Yeni Ahit'teki mecnunlar örneğinde görüldüğü gibi, ortalamanın epey altındaki insanlar, kitlelerin ve hatta İsa'nın havarilerinin dahi yaşamadığı anlık içgörü kazanma tecrübeleri yaşayabilirler: İsa'nın varlığının ya-

rattığı derin kaygı, onlara görünmesinin çok erken bir evresinde mesih niteliğini gösterebilir. İnsanın kültür tarihi, tekrar tekrar nevrotik kaygının, sıradan bir öz olumlamanın duvarlarını yıkıp geçtiğini ve normalde gizli olan hakikat katmanlarını açığa çıkardığını ispat eder.

Ancak bu, ortalama insanın normal bir biçimde kendisini onaylamasının, nevrotik insanın patolojik olumlamasından dahi daha sınırlı olup olmadığı sorusunu ve sonunda patolojik kaygı halinin ve öz olumlamanın insanın sıradan hali olup olmadığını sordurur. Herkeste nevrotik ögelerin olduğu, hasta ve sağlıklı zihin arasındaki farkın yalnızca nicel olduğu hep söylenmiştir. Hastalıklarının çoğunun psikosomatik niteliğine ve en sağlıklı bedende dahi hastalık ögelerinin bulunduğuna atıfta bulunarak bu kuram desteklenebilir. Psikosomatik bağıntı geçerli olduğu sürece, bu, sağlıklı zihinde dahi hastalık ögelerinin bulunduğuna işaret eder. O halde, nevrotik ve ortalama bir zihin arasında -hakikatin pek çok bağlantısı olsa dahi- kavramsal olarak keskin bir ayrım var mıdır?

Nevrotik ve (nevrotik olma potansiyeli taşısa da) sağlıklı kişilik arasındaki fark şudur: Nevrotik kişilik -yokluğa ve nihayetinde kendi derin kaygısına dair sahip olduğu daha büyük bir hassasiyet doğrultusunda- daha sınırlı ve gerçekdışı olsa da sabit bir öz olumlamaya adamıştır kendini. Deyim yerindeyse bu, emekliye ayrılıp yerleştiği ve ister hakikatin ister analistin saldırılarına karşı bütün psikolojik direniş yöntemleri ile savunduğu kalesidir. Bu direniş, içgüdüsel bir bilgelik içermiyor değildir. Nevrotik kişi, her zaman gerçek dışı olan öz olumlamasının yıkıldığı ve yerine *hiçbir* gerçekçi öz olumlamanın geçmediği bir durumun tehlikesinin farkındadır. Tehlike, ya bir başka ve daha iyi savunulmuş bir nevroza sarılması ya da sı-

nırlı öz olumlamasının yıkılışıyla sınırsız bir umutsuzluğa düşmesidir.

Bu durum, ortalama bir kişiliğin sıradan öz olumlaması söz konusu olduğunda farklıdır. O da parça parçadır. Ortalama insan, somut korku nesneleriyle cesurca uğraşırken aşırı durumlardan kendisini uzak tutar. Genellikle kişiliğinin derinliğinde yokluğun ve kaygının farkında değildir. Ancak bu parça parça olan öz olumlama sabit değildir ve kaygının ezici tehdidine karşı savunulmaz. Hakikate nevrotikten çok daha fazla yönde uyum sağlar. Kapsam konusunda daha üstündür, ancak nevrotiği yaratıcı kılabilen yoğunluk onda yoktur. Kaygısı, onu hayali dünyalar inşa etmeye götürmez. Karşılaştığı hakikat parçalarıyla birlik içinde kendisini onaylar; bu parçalar kesin bir biçimde sınırlandırılmamıştır. Nevrotiğe kıyasla onu sağlıklı kılan budur. Nevrotik, içindeki hakikatle çatışma yüzünden hastadır ve iyileşmesi gerekir. Bu çatışmada, savunduğu kalesini ve onun arkasındaki hayali dünyayı sürekli delip geçen hakikat onu acıtır. Sınırlı ve sabit öz olumlaması, hem onu kaygının dayanılmaz etkisinden korur hem de onu hakikate, hakikati ona düşman ederek ve bir başka dayanılmaz kaygı atağına sebep olarak onu yerle bir eder. Yaratıcı potansiyeline rağmen patolojik kaygı, hastalık ve tehlikedir. Hem kapsamlı hem de yoğun olan varolma cesaretine dahil olarak iyileştirilmelidir.

Ortalama insanın, öz olumlamasının nevrotik hale geldiği bir an vardır: Uyum sağladığı hakikate dair değişiklikler, sayesinde alışkın olduğu korku nesnelerinin üstesinden geldiği parçalı cesareti tehdit ettiği zaman. Bu gerçekleşirse -ki tarihin kritik dönemlerinde genellikle böyle olur- öz olumlama patolojik hale gelir. Değişikliğe dair tehlikeler, olacak şeylerin bilinmezliği, geleceğin karanlığı; ortalama insanı kurulu düzenin fanatik bir savunucusu kılar. Kuru-

lu düzeni, nevrotiğin hayali dünyasının kalesini savunduğu gibi takıntılı biçimde savunur. Hakikate karşı göreceli açıklığını kaybeder, derinliği bilinmeyen bir kaygı yaşar. Ancak bu kaygıyı öz olumlamasına dahil edemezse, kaygısı nevroza döner. Bu durum, genellikle bir devrin sonunda görülen kitlesel nevrozları da açıklar (Batı tarihindeki kaygının üç dönemiyle ilgili bir önceki döneme bakınız). Böylesi dönemlerde varoluş kaygısı, nevrotik kaygı ile -tarihçilerin ve analistlerin aradaki sınırları keskin biçimde göremediği derecede- karışır. Örneğin, çileciliğin altında yatan kınanma kaygısı ne zaman patolojik hale gelir? Şeytani olana dair kaygı, *her zaman* nevrotik hatta psikotik midir? İnsanın açmazlarının günümüzdeki varoluşçu tanımlarına ne ölçüde nevrotik kaygı sebep olmaktadır?

Kaygı, Din ve Tıp

Böylesi sorular, hakkında teolojinin ve tıbbın birbirleriyle mücadele ettiği, şifa yolunun dikkate alınmasına yol açıyor. Bütün psikoterapinin ve psikanalizin üstünde tıp, genellikle kaygıyı iyileştirmenin kendi işi olduğunu, zira bütün kaygının patolojik olduğunu iddia eder. İyileşme, kaygının tamamıyla ortadan kaldırılmasını içerir, zira çoğunlukla psikosomatik, kimi zaman da yalnızca psikolojik açıdan, kaygı hastalıktır. Kaygının bütün türleri iyileştirilebilir, kaygının ontolojik bir kökü olmadığından, varoluşsal bir kaygı yoktur. Varılan sonuç budur, tıbbi görüş ve tıbbi yardım, varolma cesaretine götüren yoldur, tıp mesleği şifa veren tek meslektir. Bu aşırı uçtaki görüş, gittikçe daha az sayıda doktor ve psikoterapist tarafından benimsense de kuramsal açıdan bakılınca önemlidir. Ontolojiye karşı pozitivist dirence rağmen, insanın doğasının açıkça ortaya konulmasına dair bir karar içerir. Kaygının

her zaman patolojik olduğunu iddia eden psikiyatr, insan *doğasındaki* hastalık *potansiyelini* inkâr edemez ve her insandaki sonluluk, şüphe ve suçluluk gerçeklerini hesaba katması gerekir; kendi ön kabulleri açısından, kaygının evrenselliğini açıklaması gerekir. Mesleğini icra ederken sağlık ve hastalık, varoluşsal ve patolojik kaygı arasındaki farktan kaçamayacağı için insan doğasına dair sorunsaldan da kaçamaz. İşte bu yüzden, genellikle daha çok sayıda tıp temsilcisi ve özellikle de psikoterapist, felsefecilerin ve ilahiyatçıların işbirliğine ihtiyaç duyuyor. İşte bu yüzden, bu işbirliği sayesinde 'psikolojik danışmanlık' uygulaması gelişmiştir ve her sentez girişimi gibi bu da tehlikeli ve gelecek açısından önemlidir. Tıp fakültesinin, kuramsal görevini yerine getirmesi için bir insan öğretisine ihtiyacı vardır ve temel nesneleri insan olan bütün bu fakültelerle kalıcı bir işbirliğine gitmeden bir insan öğretisine sahip olamaz. Tıp mesleği, varoluşsal sorunlarının bazılarında, genellikle hastalık denen sorunlarda insana yardım etme amacını taşır. Ancak insana insan olarak yardım etme amacını güden diğer bütün mesleklerle kalıcı bir işbirliğine gitmeden insana yardım edemez. Pek çok açıdan bakıldığında, insan hakkındaki öğretiler ve insana sağlanan yardım, bir işbirliği meselesidir. Ancak bu şekilde insanın varolma kudreti, asıl öz olumlaması, varolma cesareti anlaşılabilir ve gerçekleştirilebilir.

İlahiyat fakültesi ve vaizlik kurumu aynı sorunla karşı karşıyadır. Bütün derslerinde ve uygulamalarında insan öğretisi ve onunla birlikte bir ontoloji ön şart olarak mevcuttur. Bu yüzden, tarihin çoğu döneminde ilahiyat, (ampirik tıbbın tıp felsefecilerine karşı protestosunun bir karşılığı olarak) teolojik ya da popüler protestolara rağmen, felsefenin desteğine ihtiyaç duymuştur. Felsefeden kaçış ne kadar başarılı olabildiyse de insan öğretisi açısından

açıkça başarısız olmuştur. Bu yüzden, insanın varoluşunu yorumlamada, ilahiyat ve tıp -bunun farkında olarak ya da olmayarak- kaçınılmaz bir biçimde felsefeye katılmıştır. İnsana dair anlayışları farklı yönlere doğru gitse de felsefeye katılarak birbirlerine de katılmış oldular. Günümüzde ilahiyat kadar tıp fakültesi de bu durumun ve kuramsal, uygulamaya dair etkilerinin farkındadır. İlahiyatçılar ve vaizler, tıp insanlarıyla işbirliği yapma konusunda heveslidirler ve sonuç olarak arasıra ya da kurumsal olarak pek çok işbirliği söz konusu olur. Ancak kaygının ontolojik analizinin, varoluşsal ve patolojik kaygının arasındaki kesin ayrımın eksikliği, doktorlar ve psikoterapistler kadar pek çok vaizin ve ilahiyatçının bu işbirliğine girmesini engellemiştir. Aradaki farkı görmedikleri için bedensel hastalıklara baktıkları gibi, yani tıbbi yardımın bir nesnesi olarak, nevrotik kaygıya bakma konusunda isteksizlerdir. Ancak patolojik olarak sınırlı bir öz olumlamaya sabitlenmiş birine, cesaret konusunda vaaz verilecek olursa, ya vaazın içeriği takıntılı bir biçimde reddedilir ya da -daha da kötüsü- hakikatle yüzleşmekten kaçınmanın bir başka aracı olarak kendini savunma kalesine dahil edilir. Dini vaaza böylesi bir şevkle gösterilen tepki, gerçekçi bir öz olumlama açısından şüpheyle ele alınmalıdır. Dinin yarattığı varolma cesaretinin çoğu, kişinin kendi varlığını sınırlama ve bu sınırlamayı dinin gücüyle pekiştirme arzusundan başka bir şey değildir. Din, patolojik derecede kişinin kendisini azaltmasına, küçültmesine sebep olmasa ya da onu doğrudan desteklemese de insanın hakikate, her şeyden önemlisi, kendisine dair hakikate açıklığını azaltabilir. Böylece din, potansiyel bir nevrotik durumu destekleyebilir ve besleyebilir. Bu tehlikeler, vaiz tarafından görülmeli, hekimin ve psikoterapistin yardımıyla karşılanmalıdır.

Kaygıyla başa çıkma konusunda ilahiyat ve tıp fakültelerinin işbirliğine dair ilkelerin bazıları, ontolojik analizimizden türetilebilir. Temel ilke, üç ana biçimiyle varoluş kaygısının, -bunun tamamıyla farkında olsa da- hekimin hekim olarak ilgilendirmemesi ve bunun tam tersi olarak, bütün biçimleriyle nevrotik kaygının -bunun tamamıyla farkında olsa da- vaizin vaiz olarak ilgilendirmemesidir. Vaiz, varoluşsal kaygıyı içine alarak varolma cesareti hakkında bir soru sorar. Hekim de nevrotik kaygının yok edildiği varolma cesareti hakkında soru sorar. Ancak ontolojik analizimizin gösterdiği üzere, nevrotik kaygı, kişinin varoluş kaygısını üstlenememesidir. Bu nedenle, vaizlik işlevi, hem kendi işlevini hem de tıbbi işlevi içerir. Bu işlevlerin hiçbiri, onu profesyonel olarak icra edenlere mutlak bir biçimde bağlı değildir. Hekim, özellikle de psikoterapist, varolma cesaretini ve varoluşsal kaygıyı üstlenmenin gücünü üstü kapalı olarak karşı tarafa iletebilir. Bunu yaparken bir vaize dönüşmez ve asla da vaizin yerine geçmeye çalışmamalıdır, ancak nihai öz olumlamaya ulaşma konusunda yardımcı olabilir, böylece de vaizlik işlevi icra etmiş olur. Diğer taraftan vaiz ya da herhangi biri tıbbi açıdan yardımcı olabilir. Bu hekime dönüştüğü anlamına gelmez ve hiçbir vaiz de -zihin ve beden için şifa gücü yayabilse ve nevrotik kaygıyı yok etmeye yardımcı olsa da- bir vaiz *olarak* hekime dönüşme peşinde olmamalıdır.

Bu temel ilke, varoluşsal kaygının üç ana biçimine uygulandığında, öteki ilkeler türetilebilir. Kader ve ölüm kaygısı, güven için patolojik olmayan arayışlara yol açar. İnsan uygarlığı büyük ölçüde, kader ve ölüm saldırılarına karşı insana güven verme amacını güder. Mutlak ve nihai bir güvenliğin mümkün olmadığının farkına varır; ayrıca hayatın, tam anlamıyla kendini onaylamak için güvenliğin bir kısmından hatta tümünden vazgeçmeyi tekrar tekrar

talep ettiğinin farkına varır. Bunlarla birlikte kaderin kudretini ve ölüm tehdidini mümkün olduğu kadar azaltmaya çalışır. Kader ve ölüm hakkındaki patolojik kaygı, bir zindanın güvenliğiyle kıyaslanabilir bir güvenliğe doğru sürüklenir. Bu zindanda yaşayan kişi, kendi koyduğu sınırların sağladığı güvenliği terk edememektedir. Ancak bu sınırlamalar, hakikate dair tam bir farkındalığa dayalı değildir. Dolayısıyla, nevrotiğin güvenliği gerçekçi değildir. Korkulmayacak şeyden korkar ve güvenli olmayanda güvende hisseder. Üstlenemediği kaygı, gerçek dayanağı olmayan imgeler üretir, ancak korkulması gereken şeyler karşısında ortadan kaybolur. Başka deyişle kişi, pek gerçek olmasalar da belirli tehlikelerden kaçınır ve kadim bir hakikat olmasına rağmen ölmek zorunda olmaya dair farkındalığı bastırır. *Yanlış yerdeki* korku, kader ve ölüm kaygısının patolojik halinin bir sonucudur.

Aynı yapı, suçluluk ve kınanma kaygısının patolojik biçimlerinde de gözlemlenebilir. Suçluluğa dair normal, varoluşsal kaygı; insanı suçtan kaçınarak (genellikle huzursuz, rahatsız vicdan denilen) bu kaygıdan kaçınma çabasına doğru yönlendirir. Ahlaki öz disiplin ve alışkanlıklar, -kişi, insanın varoluşundan, gerçek varlığından yabancılaşmasından gelen kusuru yok edemeyeceklerinin farkında olmasına rağmen- ahlaki açıdan mükemmeliyete yol açacaktır. Nevrotik kaygı, aynı şeyi yapar ancak sınırlı, sabit ve gerçekdışı bir biçimde yapar. Suçlu olma kaygısı, kınandığını hissetme dehşeti o kadar güçlüdür ki sorumluluğa dayanan kararları ve herhangi bir ahlaki eylemi imkânsız kılar. Ancak kararlardan ve eylemlerden kaçınılamayacağından asgari seviyeye indirilir ki bu da mutlak mükemmel olarak görülür ve bunların meydana geldiği katman da onu aşmaya dair herhangi bir tahrike karşı savunulur. Ayrıca burada hakikatten ayrılmanın, suçluluk

bilincinin yer değiştirmesi sonucu vardır. Nevrotiğin ahlaki açıdan kendisini savunması, suç olmayan ya da kişinin yalnızca çok dolaylı olarak suçlu olduğu bir yerde suç görmesine sebep olur. Ancak gerçek suça dair farkındalık ve kişinin varoluş açısından kendisine yabancılaşmasıyla aynı olan kendisini kınaması bastırılır, çünkü bunları içine alabilecek cesaret eksiktir.

Boşluk ve anlamsızlık kaygılarının patolojik halleri, benzer özellikler gösterir. Varoluşsal şüphe kaygısı, insanı geleneğin ve otoritenin desteklediği anlam sistemlerinde kesinlik, kuşkusuzluk yaratmaya doğru iter. İnsanın sonlu maneviyatında bulunan şüphe ögesine ve yabancılaşmasında bulunan anlamsızlık tehdidine rağmen, kesinliği yaratıp koruyarak kaygı azaltılır. Nevrotik kaygı, azami bir kararlılıkla savunulabilen ve savunulan dar bir kesinlik, kuşkusuzluk kalesi inşa eder. İnsanın soru sorma kudretinin, bu alanda gerçekleşmesi önlenir ve dışarıdan sorulan sorularla gerçekleşme tehlikesi mevcutsa fanatik biçimde inkâr ederek karşı çıkar. Ancak şüpheye yer vermeyen kesinlik kalesi, hakikat kayasının üstüne inşa edilmemiştir. Nevrotiğin hakikatle tam anlamıyla yüzleşememesi, şüphelerini de kesinliklerini de gerçekdışı kılar. Her ikisini de yanlış yerlere koyar. Uygulama açısından şüphenin üstünde olandan şüphelenir ve şüphenin yeterli olduğu yerde emindir. En önemlisi, evrensel ve radikal anlamıyla mana meselesini kabul etmez. Soru onun içindedir, tıpkı varoluşsal yabancılaşmanın koşulları altında insan olarak her insanın içinde olduğu gibi. Ancak bunu kabul edemez çünkü boşluk, şüphe ya da anlamsızlık kaygısını üstlenme cesareti yoktur.

Varoluşsal kaygıyla bağlantılı olarak patolojik kaygının analizleri, şu ilkeleri ortaya koymuştur: 1. Varoluşsal kaygının ontolojik bir niteliği vardır ve yok edilemez, an-

cak varolma cesaretine dahil edilebilir. 2. Patolojik kaygı, benliğin kaygıyı üstlenme konusundaki başarısızlığının sonucudur. 3. Patolojik kaygı; sınırlı, sabit ve gerçekdışı bir temeli olan öz olumlamaya ve bu temel üzerinde takıntılı bir biçimde savunmaya yol açar. 4. Patolojik kaygı, kader ve ölüm kaygısıyla bağlantılı olarak, gerçekdışı bir güvenlik; suçluluk ve kınanma kaygısıyla bağlantılı olarak gerçekdışı bir mükemmeliyet; şüphe ve anlamsızlık kaygısıyla bağlantılı olarak gerçekdışı bir kesinlik, kuşkusuzluk yaratır. 5. Patolojik kaygı, bir kez yerleştikten sonra, tıbbi tedavinin bir nesnesidir. Varoluşsal kaygı ise dini yardımın bir nesnesidir. Ne tıbbi ne de dini işlev mesleki temsilcileriyle sınırlıdır: Vaiz şifacı olabilirken psikoterapist de vaiz olabilir ve her insan kendi 'komşusuna' göre ikisi de olabilir. Ancak işlevlerin karıştırılmaması ve temsilcilerin birbirinin yerine geçmeye çalışmaması gerekir. Her ikisinin de amacı, insanlara -varolma cesaretini kazanabilmeleri için- kendilerini tam olarak onaylamalarına yardımcı olmaktır.

Canlılık ve Cesaret

Kaygının ve cesaretin psikosomatik bir niteliği vardır. Psikolojik oldukları kadar biyolojiktirler. Biyoloji açısından bakılınca korkunun ve kaygının koruyucu oldukları, canlıya karşı yokluk tehdidini gösterdiği ve bu tehdide karşı koruma ve direnme hareketlerine yol açtığı söylenir. Korku ile kaygı 'tetikteki öz olumlama' denebilecek şeyin ifadeleri olarak görülmelidir. Korku dolu beklenti ve zorlayıcı kaygı olmadan hiçbir sonlu varlık, var olamazdı. Bu açıdan cesaret, daha eksiksiz bir olumluluk için, korkuyla beklenen olumsuzlukları üstlenmeye hazır olmaktır. Biyolojik açıdan kendini olumlama, isteğin, zahmetin, güven-

sizliğin, acının, muhtemel yıkımın kabulü demektir. Bu onaylama olmadan hayat korunamaz ya da çoğaltılamaz. Bir varlığın yaşam gücü ne kadar fazlaysa, korkunun ve kaygının ilan ettiği tehlikelere rağmen, kendisini onaylama yetisi o kadar fazla olur. Ancak cesaret, onların uyarılarını önemsemez ve doğrudan kendini yok etme niteliği taşıyan eylemlere sevk ederse biyolojik işlevleriyle çelişmiş olur. Korkaklık ile atılganlık arasındaki doğru nokta gibi, Aristoteles'in cesaret öğretisindeki hakikat de budur. Biyolojik açıdan kendini onaylama, cesaret ile korku arasında bir dengeye ihtiyaç duyar. Böylesi bir denge, kendi varlıklarını koruyabilen ve büyütebilen bütün canlılarda mevcuttur. Korkunun uyarılarının bir etkisi yoksa ya da cesaretin dinamikleri gücünü yitirdiyse hayat yitip gider. Değindiğimiz güvenlik, mükemmeliyet ve kesinlik dürtüsü biyolojik açıdan gereklidir. Ancak güvensizlik, kusurluluk ve belirsizlik riskinden kaçınılırsa o zaman biyolojik açıdan yıkıcı olur. Buna karşılık, benliğimizde ve dünyamızda gerçekçi bir temeli bulunan bir risk, biyolojik açıdan gereklidir, böylesi bir temelin olmaması varlığın kendisine zarar vermesine sebep olur. Dolayısıyla, hayat; değişen ancak aslında oturmuş bir dengede yaşam sürecinin ögeleri olarak, hem korkuyu hem de cesareti içerir. Hayat, böylesi bir dengesi olduğu sürece, yokluğa direnebilir. Dengesiz korku ve dengesiz cesaret, hayatı yerle bir eder. Korkunun ve cesaretin dengede olması, hayatı korur ve çoğaltır.

Bu dengenin ve varolma kudretinin görüldüğü bir yaşam sürecinde, biyolojik açıdan, canlılık, hayatiyet yani, yaşam gücü mevcuttur. Dolayısıyla, doğru cesaret, tıpkı doğru korku gibi, kusursuz canlılığın ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Varolma cesareti, canlılığın bir işlevidir. Azalan canlılık, sonunda cesaretin de azalmasına sebep olur.

Canlılığın güçlendirilmesi demek, varolma gücünün pekiştirilmesi demektir. Nevrotik bireylerde ve nevrotik dönemlerde canlılık görülmez. Biyolojik özleri dağılmıştır. Kendini onaylamanın, varolma cesaretinin kudretini yitirmişlerdir. Bunun olup olmaması, biyolojik süreçlerin bir sonucudur; biyolojik kaderdir. Varolma cesaretinin azaldığı dönemler, bireyde ve tarihte biyolojik zayıflık dönemidir. Dengesiz kaygının üç ana dönemi, canlılığın azaldığı dönemlerdir; bir devrin sonlarıdır ve yalnızca canlılık açısından dağılmış toplulukların yerine hayati açıdan güçlü toplulukların geçmesiyle bunun üstesinden gelinebilir.

Bu noktaya kadar herhangi bir eleştiride bulunmadan biyolojik savı ortaya koyduk. Şimdi farklı adımlarının geçerliliğini incelememiz gerekiyor. Sorulacak ilk soru, daha önce de değinildiği gibi, korku ile kaygı arasındaki farka ilişkindir. Belirli bir nesneye doğru yönelen korkunun, yokluk tehditleri iletmeye, korunma ve direnme önlemleri aldırmaya ilişkin biyolojik bir işlevinin bulunduğuna dair herhangi bir şüphe olamaz. Ancak kişinin şunu sorması gerekir: Aynısı kaygı için de geçerli midir? Biyolojiye ilişkin savımızda ağırlıklı olarak korku terimini kullandık, kaygı terimine yalnızca istisnai durumlarda yer verdik. Bu kasıtlı olarak yapılmıştı. Zira biyolojik açıdan kaygı, koruyucu olmasından çok yıkıcıdır. Korku, korku nesneleriyle ilgili önlemler almaya yol açabilse de kaygı bunu yapamaz, çünkü herhangi bir nesnesi yoktur. Daha önce de değinildiği üzere, hayatın kaygıyı korkuya dönüştürmeye çalıştığına dair gerçek, kaygının biyolojik açıdan faydasız olduğunu ve hayatı koruma açısından açıklanamayacağını gösterir. Kaygı, kendi kendine meydan okuyan davranış biçimleri üretir. Bu nedenle, kaygı, doğası gereği, biyolojik savı aşar.

İkinci husus, hayatiyet kavramıyla ilgilidir. Hayatiyetin anlamı, faşizm ve Nazizm bu kavramın üzerindeki kuramsal vurguyu, Batı dünyasının değerlerinin çoğuna hayatta kalmak adına saldıran siyasi sistemlere devşirdiğinden beri önemli bir mesele haline gelmiştir. Platon'un *Lakhes* adlı yapıtında cesaret ile hayatiyet arasındaki ilişki, hayvanların cesaretinin olup olmadığı konusu açısından ele alınmıştır. Olumlu bir yanıt için çok söz söylenebilir: Korku ile cesaret arasındaki denge, hayvanlar dünyasında iyi kurulmuştur. Hayvanlar korku ile uyarılır, ancak belirli koşullarda korkularını hiçe sayar ve kendi öz olumlamalarının bir parçası olanlar -örneğin, sürülerinde kendi soyundan olanlar- için acı ve yok edilme riskini göze alırlar. Ancak bu aşikâr gerçeklere rağmen, Platon hayvanların cesareti olduğunu reddeder. Cesaret, neden kaçınılacağını ve neye cüret edileceğini bilmekse, o zaman doğal olarak cesaret, rasyonel bir varlık olarak insandan ayrılamaz.

Hayatiyet, yaşam gücü; güç verdiği hayatın türüyle bağlantılıdır. İnsanın hayatının gücü, ortaçağ filozoflarının 'niyetlilik' dediği anlamlarla olan bağlantıdan ayrı görülemez. İnsanın canlılığı, niyeti kadar büyüktür; ikisi birbirine bağlıdır. Bu da insanı bütün varlıkların en yaşayanı, hayati olanı kılar. Herhangi bir durumu herhangi bir yolu izleyerek aşabilir ve bu olasılık da onu kendisinin ötesinde bir şey yaratmaya götürür. Canlılık, kendini kaybetmeden kendinin ötesinde bir şey yaratma gücüdür. Bir varlığın kendisinden öte bir şey yaratma gücü ne kadar çoksa o kadar canlıdır. Teknik yaratımların dünyası, insanın canlılığının ve hayvanın canlılığı üzerindeki sınırsız üstünlüğünün en göze çarpan ifadesidir. Yalnızca insan tam anlamıyla canlıdır çünkü tek başına tam anlamıyla niyetini yerine getirir.

Niyetliliği 'anlamlı içeriklere yönelmek' olarak tanımladık. İnsan anlamların 'içinde' yaşar; bu, mantık, estetik, ahlak ve din açısından geçerlidir. Öznelliğinin içine nesnellik aşılanmıştır. Hakikatle her karşılaşmasında benliğin ve dünyanın yapıları birbirlerine bağlı olarak mevcuttur. Bu gerçeğin en temel ifadesi dildir. Dil insana, somut olarak verilenden anlam soyutlama, anlamı soyutladıktan sonra ona geri dönüp onu yorumlama ve dönüştürme kudreti verir. En canlı varlık, sözü olan ve söz sayesinde, verilmiş olan esaretinden kurtulandır. Hakikatle her karşılaşmasında insan zaten bu karşılaşmanın ötesindedir. Onu bilir, kıyaslar, başka olasılıklar onu cezbeder, geçmişi hatırladığı gibi geleceğe dair beklentileri olur. Bu onun özgürlüğüdür ve bu özgürlükte hayatının gücü bulunur. Canlılığının kaynağı budur.

Canlılık ile niyetlilik arasındaki bağıntı, doğru anlaşılırsa, insan canlılığının sınırları içinde cesaretin biyolojik yorumunu kabul edebilir. Elbette cesaret canlılığın bir işlevidir, ancak canlılık insanın benliğinin, dilinin, yaratıcılığının, manevi hayatının, nihai meselesinin bütününden ayrılabilecek bir şey değildir. İnsanın manevi hayatının düşünselleştirilmesinin talihsiz sonuçlarından biri 'ruh' sözcüğünün kaybolması ve yerine zihin ya da akıl sözcüğünün geçmesi, 'ruhta' var olan canlılık ögesinin ayrılıp bağımsız bir biyolojik kuvvet olarak yorumlanmasıdır. İnsan, kansız bir akla ve anlamsız bir canlılığa bölünmüş; ikisinin arasındaki yer, canlılığın ve niyetliliğin içinde birleştiği ruh yok olmuştu. Bu gelişmenin sonunda indirgemeci tabiatçılığın, yalnızca biyolojik bir canlılıktan öz olumlama ve cesaret türetmesi kolaydı. Ancak insanda hiçbir şey 'yalnızca ruhani' olmadığı gibi 'yalnızca biyolojik' de değildir. Bedeninin her hücresi, özgürlüğüne

ve maneviyatına katılır, ruhani yaratıcılığının her eylemi, canlı dinamiklerce beslenir.

Bu birlik, Yunanca *areté* sözcüğünde öngörülmektedir. Bu sözcük erdem olarak da tercüme edilebilir, ancak 'erdemin' ahlaki çağrışımları ortadan kaldırılırsa bu yapılabilir. Yunanca olan bu ifade, kudret ile değeri, varolma kudreti ile anlamın gerçekleştirilmesini bir araya getirir. *Aretés* yüksek değerleri taşıyandır ve areté'nin nihai sınavı, kişinin kendisini bu değerler için feda etmeye hazır olmasıdır. Cesareti, niyetli oluşu kadar canlı oluşunu da ifade eder. Onu areté kılan ruhani canlılığıdır. Bu terminolojinin altında antik dünyanın, cesaretin asil bir nitelik olduğuna dair yargısı bulunur. Cesur insanın örüntüsü, canlılığı tam anlamıyla insan olmayan kendini harcayan bir barbar değil, varolmanın değerini bildiği için yokluğun kaygısını da bilen eğitimli Yunanlıdır. Latince *virtus* (kudret) sözcüğünün ve ondan türeyen Rönesans İtalyancasındaki *virtu* ve Rönesans İngilizcesindeki 'virtue' sözcüklerinin areté'ye benzer bir anlamı vardır. Eril güç (*virtus*) ile ahlaki asaleti birleştiren bir niteliğe işaret ederler. Canlılık ve niyetlilik, -barbarlıktan ve ahlakçılıktan eşit ölçüde sökülen- insanın mükemmeliyeti idealinde bir araya gelmiştir.

Bu değerlendirmeler ışığında, biyolojik savın, klasik antikitenin cesaret anlayışından eksik olduğu söylenebilir. Canlılığının niyetten ayrılması anlamındaki canlıcılık, tekrar barbarlığı cesaret ideali olarak ortaya koyar. Bu bilimin çıkarına olsa da -tabiatçılığı savunanların isteğinin aksine- genellikle insan öncesi bir tutumu ifade eder ve laf cambazları tarafından kullanılırsa faşizmde ve nazizmde görüldüğü gibi cesaretin barbarca idealini yaratabilir. İnsandaki 'saf' canlılık, asla saf değildir, her zaman çarpık-

tır, zira insanın yaşam gücü; canlılığın ve niyetliliğin içinde birleştiği özgürlüğü ve maneviyatıdır.

Ancak cesaretin biyolojik yorumunun değerlendirilmesi gereken üçüncü bir hususu daha vardır. Biyolojizmin, varolma cesaretinin nereden kaynaklandığına verdiği yanıttır bu. Biyolojik savın yanıtı şöyledir: Biyolojik kader meselesi, doğal bir armağan olan yaşam gücünden kaynaklanır. Bu yanıt, biyolojik ve tarihsel kaderin bir bileşkesinin, aristokrasinin cesaretin gelişmesi için uygun koşul olarak olarak görüldüğü antik ve ortaçağ yanıtlarına çok benzer. Her iki durumda cesaret, iradeye ya da içgörüye değil, eylemden önce gelen bir Tanrı vergisine bağlı bir olasılıktır. Erken dönemde Yunanlıların trajik bakışı ve modern tabiatçılığın deterministik bakışı, şu noktada örtüşür: 'Bir şeye rağmen kendini olumlamanın' gücü yani, varolma cesareti bir kader meselesidir. Bu yargı, ahlaki açıdan değerlendirmeyi engellemez ancak cesaretin ahlakçı açıdan değerlendirilmesini engeller: Varolma cesaretini buyurulamaz ve bir buyruğa itaat ederek varolma cesareti kazanılamaz. Dini terimle ifade edecek olursak bu bir inayet meselesidir. Düşünce tarihinde sıkça görüldüğü üzere, tabiatçılık inayete dair yeni bir anlayışın yolunu açmıştır, öte yandan idealizm böylesi bir anlayışa engel olmuştur. Bu açıdan bakılınca biyolojik sav çok önemlidir ve -biyolojik ve siyasi canlıcılığın canlılık kavramını çarpıtmasına rağmen- özellikle ahlakbilim tarafından ciddiye alınmalıdır. Ahlakın canlılık açısından yorumunun aslı inayettir. İnayet gibi cesaret de bir sonuç ve sorudur.

4.BÖLÜM:
Cesaret ve Katılım
[BİR PARÇA OLARAK VAROLMA CESARETİ]

Varolma, Bireyselleşme ve Katılım

Burası temel ontoloji yapısı ve ögeleri hakkında bir öğreti geliştirmenin yeri değil. Buna dair bir çalışma *Systematic Theology* (Sistematik Teoloji; 1. Cilt, 1. Bölüm) adlı yapıtımda yer alır. Bu tartışma, söz konusu bölümlerin savlarını tekrar etmeden açıklamalarına göndermede bulunmalıdır. Varolmanın benlik ve dünya şeklindeki kutupsal yapısına göre ontolojik ilkelerin kutupsal nitelikleri vardır. İlk kutupsal ögeler, bireyselleşme ve katılımdır. Cesaret, yokluğa rağmen varlığın onaylaması olarak tanımlanırsa cesaret meselesine dair tutumları aşikârdır. Bu onaylamanın öznesi nedir diye soracak olursak şöyle yanıt vermeliyiz: Dünyaya yani varlığın yapısal evrenine katılan bireyin kendisi. İnsanın kendisini onaylamasının iki yönü vardır, bunların arasındaki fark görülebilir ancak ikisi birbirinden ayrılamaz: Benliğin, benlik olarak onaylanması yani ayrı, benmerkezci, bireyselleşmiş, benzersiz, özgür, kendi geleceğini tayin eden varlık olarak onaylanması. Kendini onaylamaya dair her eylemde kişinin onayladığı budur. Kişinin, yokluğa karşı savunduğu ve yokluğu üstlenerek cesurca onayladığı budur. Bunun kaybına dair tehdit,

kaygının özüdür ve somut tehditlere dair farkındalık ise korkunun özüdür. Ontolojik açıdan kendini onaylama, benliğin metafiziki, ahlaki ya da dini tanımlarının bütün farklılıklarından önce gelir. Ontolojik açıdan kendini onaylama, ne doğal ne manevi, ne iyi ne kötü, ne içkin ne aşkındır. Bu farklılıklar, yalnızca ontolojik açıdan benliğin benlik olarak onaylanması sayesinde mümkündür. Aynı şekilde bireysel benliği niteleyen kavramlar, değer farklılıklarının altında yatar: Ayrılık yabancılaşma değildir, benmerkezcilik bencillik değildir, kendi geleceğini tayin etmek günahkârlık değildir. Sevginin ve nefretin, kınanmanın ve kurtuluşun yapısal tanımları ve koşullarıdır. İçinde 'öz' ya da 'kendi' geçen her sözcükte ahlaki infial içinde zıplayacak şekilde bunu teolojik açıdan kötü kullanmaya son vermenin zamanıdır. Merkezi olmayan bir ben ve varlık açısından kendini onaylama olmadan ahlaki infial dahi olmaz.

Kendini onaylamanın öznesi, merkezi olan benliktir. Merkezi olan benlik ise bireyselleşmiştir. Yıkılabilir ancak parçalanamaz: Parçalarının her biri bu benliğin izini taşır, başka bir benliğin değil. Bu benlik başka bir şeyle değiştirilemez de: Öz olumlaması; benzersiz, tekrar edilemez ve yerine başkası konulamaz birey olarak kendisine yöneliktir. Her insan ruhunun sınırsız bir değerinin olduğuna dair teolojik sav, parçalarına ayrılamaz, yerine başkası konulamaz benlik olarak ontolojik öz olumlamanın bir sonucudur. Buna 'kendi olarak varolma cesareti' de denilebilir.

Ancak benlik -yalnızca ait olduğu ve aynı zamanda ayrı olduğu bir dünyası, yapılandırılmış bir evreni olduğu için- benliktir. Benlik ile dünya arasında bir bağlantı vardır, bireyselleşme ve katılım arasında olduğu gibi. Zira katılımın anlamı şudur: Aynı zamanda ayrı olunan bir şeyin parçası olmak. Kelimenin tam anlamıyla, katıl-

mak 'müdahil/dahil olmak', iştirak etmek demektir. Bu sözcük üç anlamda kullanılabilir. Bir odayı paylaşmak örneğinde olduğu gibi 'paylaşmak' anlamında kullanılabilir. Platon'un *methexis*'ten ('ortak özelliği olmak') söz ederken kastettiği ortak yanı olmak, bireyin evrene dahil olması, katılması anlamında kullanılabilir. Siyasi harekete katılmak örneğinde olduğu gibi 'bir parçası olmak' anlamında da kullanılabilir. Bütün bu örneklerde katılım, kısmi bir özdeşlik ve kısmi bir özdeş olmamadır. Bir bütünün parçası, ait olduğu bütünle özdeş değildir. Ancak bütün, yalnızca parçası ne ise odur. Beden ve uzuvları arasındaki ilişki bunun en belirgin örneğidir. Benlik, kendi dünyasının bir parçasıdır. Dünya, *bu* bireysel benlik olmadan, ne ise o olmazdı. Kişinin bir hareketle özdeş olduğu söylenir. Bu katılım, benliği ve hareketin benliğini kısmen aynı kılar. Katılımın bir hayli diyalektik doğasını anlamak için eşya yerine güç açısından düşünmek gerekir. Kesinlikle ayrı şeylerin kısmi özdeşliği düşünülemez. Ancak varolma gücü, farklı bireylerce paylaşılabilir. Bir devletin varolma gücü, bütün vatandaşlarınca ve olağanüstü bir biçimde yöneticilerince paylaşılabilir. Devletin gücü kısmen onların gücüdür. Devletin gücü onların gücünü ve onların gücü devletin gücünü aşsa da bu böyledir. Katılımın kimliği, varolma gücünün kimliğidir. Bu açıdan, bireyin tek başına varolma gücü, kendi dünyasının varolma gücüyle; dünyasının varolma gücü ise bireyin varolma gücüyle kısmen özdeştir.

Kendini onaylama ve cesaret kavramları açısından bu; benliğin birey olarak kendini onaylamasının, her zaman dahil olduğu varolma gücünün onaylanmasını içerdiği anlamına gelir. Benlik, kendisini bir topluluğun, hareketin, hakikatin, varolma gücünün bir parçası olarak onaylar. Yokluk tehdidine rağmen yapılırsa kendini onaylama, var-

olma cesaretir. Ancak bu, kendi olarak varolma cesareti değildir, 'bir parça olarak varolma cesaretidir.'

'Bir parça olarak varolma cesareti' bir güçlük içerir. Açıkça kendi olarak varolma cesaretini gerektirse de bir parça olarak varolma isteği, görünüşte cesaret eksikliğini yani daha büyük bir bütünün koruması altında yaşama arzusunu ifade eder. Cesaret değil de zayıflık bizleri bir parça olarak kendimizi onaylamaya sevk ediyor gibi görünür. Ancak bir parça olarak varolmak, öz olumlamanın zorunlu olarak 'katılımcı/müdahil' olarak kendini onaylamayı içerdiği ve öz olumlamamızın bu tarafının öteki taraf (benliğin bireysel olarak kendisini onaylaması) kadar yokluk tarafından tehdit edildiği gerçeğine işaret eder. Yalnızca bireysel benliklerimizi kaybetme değil, dünyamıza katılımımızı da kaybetme tehdidi altındayız. Bu nedenle, bir parça olarak kendini onaylama, kendi olarak onaylama kadar cesaret gerektirir. Yokluğa dair çifte tehdit üstlenen cesaret *tektir*. Varolma cesareti, aslında her zaman -birbirleriyle bağlantı içinde- bir parça olarak ve kendi olarak varolma cesaretidir. Bir parça olarak varolma cesareti, kendi olarak varolma cesaretinin ayrılmaz bir ögesidir; kendi olarak varolma cesareti de bir parça olarak varolma cesaretinin ayrılmaz bir ögesidir. Ancak insanın sonluluğu ile yabancılaşması koşulları altında, aslında bir olan varoluşsal olarak ayrı hale gelir. Bir parça olarak varolma cesareti, kendi olarak varolma cesaretiyle olan bütünlüğünden kendini ayırır, aynı şekilde tam tersi de olur ve her ikisi kendi ayrılıkları, yalnızlıkları içinde çözülüp dağılırlar. Üstlendikleri kaygı ipinden çözülür ve yıkıcı hale gelir. Bu durum bir başka yordamı belirler: Öncelikle bir parça olarak varolma cesaretimizin tezahürlerini sonra kendimiz olarak varolma cesaretimizin tezahürlerini hal-

ledeceğiz ve üçüncü olarak da her iki tarafın tekrar bir araya geldiği bir cesareti hesaba katacağız.

Bir Parça Olarak Varolma Cesaretinin Kolektivist ve Yarıkolektivist Tezahürleri

Bir parça olarak varolma cesareti, kişinin kendi varlığını katılım yoluyla onaylama cesaretidir. Kişi, ait ve aynı zamanda ayrı olduğu dünyaya katılır. Ancak bu dünyaya katılım, kişinin kendi hayatını oluşturan alanlara katılmasıyla gerçek olur. Dünya bir bütün olarak potansiyeldir, gerçek değildir. Bu alanlar, kişinin kısmen özdeş olduğu alanlarla gerçek olur. Hakikatin kutupsal yapısına göre, bir varlığın kendisiyle ilişkisi ne kadar çok ise o kadar çok katılabilir. Tamamıyla merkezi olan bir varlık ya da bir kişi olarak insan, her şeye katılabilir, dahil olabilir ancak onu kişi kılan dünyanın alanı sayesinde katılır. Yalnızca başka insanlarla sürekli temas halinde insan, insan olur ve insan kalır. Bu temasın mekanı toplumdur. İnsanın doğaya katılımı -bedensel varlığı sayesinde doğanın kesin bir parçası olduğu ölçüde- doğrudan olur. Doğayı bilerek ve şekillendirerek aştığı ölçüde de doğaya katılımı dolaylı ve toplum aracılığıyla olur. Dil olmadan evrenseller yoktur, evrenseller olmadan da doğa aşılmaz ve doğa ile ilişki olmaz. Ancak dil bireysel değil, müşterektir. Kişinin doğrudan dahil olduğu hakikatin katmanı, ait olduğu topluluktur. Yalnızca onun sayesinde bir bütün olarak dünyaya ve parçalarının tümüne katılım sağlanır.

Dolayısıyla, bir parça olarak varolma cesaretine sahip kişinin, dahil olduğu toplumun bir parçası olarak kendisini onaylama cesareti vardır. Kendisini onaylaması, ait olduğu toplumu oluşturan sosyal toplulukları onaylamasının bir parçasıdır. Yalnızca bireysel bir onaylama değil, kolektif

bir onaylama da olduğu, kolektif onaylamanın yoklukla tehdit edildiğini, bunun kolektif bir kaygı ürettiğini ve onun da kolektif bir cesaretle karşılandığını anlatır bu. Bu kaygının ve cesaretin öznesinin, bunun parçaları olan ego benliklere karşı, biz-ben olduğu söylenebilir. Ancak 'benliğin' anlamının böyle büyütülmesine karşı gelinmelidir. Ben-lik, bencilliktir. Ancak bir toplulukta -insanda olduğu gibi- bir merkez yoktur. Merkezi bir güç -bir kral, başkan, diktatör- olabilir. Topluluk üzerinde istediklerini uygulayabilir. Ancak -topluluk onu takip edebilse de- onun karar vermesine karar veren topluluk değildir. Bu nedenle, ne biz-ben'den söz etmek mümkündür ne de kolektif kaygı ve kolektif cesaret terimlerini kullanmak faydalıdır. Kaygının üç dönemini tarif ederken, çoğu aynı kaygı üreten durumu yaşadığı ve kaygı patlamaları hep bulaşıcı olduğu için insan kitlelerinin belirli bir kaygı türüne yakalandığına değinmiştik. Bir topluluğun üyelerinin çoğunun ya da hepsinin yakalandığı ve evrensel hale gelerek pekişen ya da değişen bir kaygı dışında, herhangi bir kolektif kaygı yoktur. Aynısı yanlış kullanılan kolektif cesaret için de geçerlidir. Cesaretin öznesi olarak 'biz-ben' diye bir varlık yoktur. Bir topluluğa katılan ve nitelikleri kısmen bu katılımla belirlenen benlikler vardır. Bu varsayılan 'biz-ben' bir topluluktaki ego-benliklerin ortal özelliğidir. Bir parça olarak varolma cesareti, bütün cesaret türleri gibi, bireysel benliklerin bir özelliğidir.

Kolektivist bir toplum, bireyin varoluşunun ve hayatının, topluluğun varoluşu ve kurumları tarafından belirlendiği bir toplumdur. Kolektivist toplumlarda bireyin cesareti, bir parça olarak varolma cesaretidir. Sözde ilkel toplumlara bakıldığında, tipik kaygı türleri ve cesaretin kendisini ifade ettiği tipik kurumlar görülür. Topluluğun bireysel üyeleri, eşit kaygılar ve korkular geliştirirler.

Cesaret ve yüreklilik için geleneklerin ve kurumların tayin ettiği aynı yöntemleri kullanırlar. Bu cesaret, topluluğun her bir üyesinin sahip olduğu varsayılan cesarettir. Pek çok kabilede acıyı göze alma cesareti, topluluğa tam üyelik için bir sınav ve ölümü göze alma cesareti ise toplulukların çoğunun hayatında kalıcı olma sınavıdır. Bu sınavlara dayananın cesareti ise bir parça olarak varolma cesaretidir. Kişi, katıldığı topluluk aracılığıyla kendisini onaylar. Toplulukta kendisini kaybetmenin gizli kaygısı ise gerçekleşmemiştir, zira toplulukla özdeşleşme tamamlanmıştır. Toplulukta benliğini yitirme tehdidi şeklindeki yokluk, henüz ortaya çıkmamıştır. Bir topluluk içinde kendini onaylama, -ister kişinin kendisi ister başka biri sorumlu olsun- suçu ve sonuçlarını topluluğun suçu olarak kabul etme cesaretini içerir. Topluluğun hatrına kefaretinin ödenmesi gereken, topluluğun meselesidir ve topluluğun talep ettiği ceza ve tazmin yöntemleri birey tarafından kabul edilir. Bireysel suça dair vicdan, yalnızca kurumun vicdanından ve kolektif kurallardan bir sapma olarak var olur. Hakikat ve anlam, topluluğun gelenekleri ve simgeleri ile dışa vurulur, tek başına bir soru sorma ve şüphe söz konusu değildir. Ancak her insan topluluğunda olduğu gibi, ilkel bir toplulukta dahi, öne çıkan, gelenekleri taşıyan, geleceğin liderleri bulunur. Yargıda bulunmak ve değişmek için yeterli mesafede durmaları gerekir. Sorumluluk üstlenmeleri ve soru sormaları gerekir. Bu da kaçınılmaz olarak bireysel şüphe ve kişisel suçluluk doğurur. Ancak baskın örüntü, ilkel topluluğun bütün üyelerinde olduğu gibi, bir parça olarak varolma cesaretidir.

İlk bölümde cesaret kavramını ele alırken ortaçağa ve o dönemdeki cesaretin aristokratik yorumuna değinmiştim. Ortaçağdaki cesaret, her feodal toplumda olduğu gibi, temelde bir parça olarak varolma cesaretidir. Ortaçağın

sözde gerçekçi felsefesi, katılım felsefesidir. Evrensellerin mantıklı ve kolektiflerin fiili olarak bireyden daha fazla hakikat içerdiğini varsayar. Hususi olanın, evrensel olana katılarak varolma gücü vardır. Örneğin, bireyin öz saygısında ifade edilen öz olumlama; derebeyinin hizmetlisi, bir loncanın üyesi, akademik bir kurumdaki öğrenci ya da bir zanaat, sanat ya da meslek gibi özel bir işlev gören kişi olarak kendini onaylamadır. Ancak ortaçağ -bütün ilkel ögelerine rağmen- ilkel değildir. Antik dünyada ortaçağ kolektivizmini ilkel kolektivizmden kesin bir biçimde ayıran iki olay meydana gelmiştir. Biri -peygamberlerce Tanrı'nın önündeki suç olarak adlandırılan- kişisel suçun keşfidir: Dinin ve kültürün kişiselleştirilmesine yönelik dönüm noktasıdır. Diğeri ise Yunan felsefesinde bağımsız soru sormanın başlamasıdır, bu da kültürün ve dinin sorunsallaştırılmasına yönelik dönüm noktasıdır. Her iki öge de Kilise tarafından ortaçağ uluslarına aktarılmıştır. Onlarla birlikte suçluluk ve kınanma kaygısı ile şüphe ve anlamsızlık kaygısı da gelmiştir. Daha sonraki antikitede olduğu gibi, kişinin kendi olarak varolma cesaretinin gerekli olduğu bir duruma yol açabilirdi bu. Ancak Kilise, kaygı ve umutsuzluk tehdidine yani geleneklerine, ayinlerine, eğitimine ve otoritesine yönelik tehdide karşı bir panzehir sağlamıştı. Kutsal bir topluluğun bir parçası olarak varolma cesaretine suçluluk kaygısı sızmıştı. Vahiy ile aklın birleştiği topluluğun bir parçası olarak varolma cesaretine ise şüphe kaygısı girmişti. Böylece ortaçağda varolma cesareti -ilkel kolektivizmden farkına rağmen- bir parça olarak varolma cesaretiydi. Bu durumun yarattığı gerilim, nominalizmin, ortaçağ gerçekçiliğine saldırısında ve ikisi arasındaki kalıcı çatışmada kuramsal olarak ifade edilmiştir. Nominalizm, bireye nihai bir gerçekçilik atfeder ve -Kilise'nin muazzam ölçüde güçlenen otoritesi

bunu geciktirmeseydi- ortaçağdaki katılım sisteminin çözülmesine çok daha önce yol açardı.

Dini teamüllerde aynı gerilim, ayine ve kefarete dair dini törenlerin ikiliğinde ifade edilmiştir. İlkine, herkesin -mümkünse her gün- katılması gerekiyordu ve bu ayin, kurtuluşa dair nesnel güç için aracı oluyordu. Bu evrensel katılımın bir sonucu olarak, suçluluk ve inayet, yalnızca kişisel değil, aynı zamanda müşterek bir his oluyordu. Günahkârın cezasının bir temsil niteliği vardı, zira bütün topluluk onunla birlikte acı çekiyordu. Günahkârın dünyadaki ve araftaki cezadan azat olması, kısmen azizlerin temsili kutsiyetine ve onun azat olması için kurban verenlerin sevgisine bağlıydı. Hiçbir şey, ortaçağdaki bu katılım sistemi konusunda, bu müşterek temsilden daha belirleyici bir özellik değildir. Bir parça olarak varolma ve yokluk kaygılarını üstlenme cesareti, ilkel hayat biçimlerinde olduğu kadar ortaçağ kurumlarında da bulunuyordu. Ancak kefarete ilişkin törenin temsil ettiği kolektivist karşıtı kutup gündeme gelince ortaçağdaki yarı kolektivizmde sona erdi. Yalnızca 'tövbenin', hükmün ve inayetin kişisel ve toplu kabulünün, nesnel törenleri etkili kılabileceğine dair ilke, temsilin ve katılımın nesnel ögesinin küçültülmesine ve hatta dışlanmasına sevk ediyordu. Tövbe eyleminde herkes Tanrı'nın önünde yalnızdır ve Kilise'nin bu öge ile nesnel bir öge arasında bir yol bulması zordu. Sonunda bunun imkânsız olduğu görüldü ve sistem çöktü. Aynı zamanda nominalist gelenek güç kazandı ve kendisini Kilise'nin yaderkliğinden kurtardı. Reform ve Rönesans sırasında ortaçağın bir parça olarak varolma cesareti ve yarı kolektivist sistemi son buldu. Kendi olarak varolma cesareti meselesini gündeme getiren gelişmeler görülmeye başladı.

Bir Parça Olarak Varolma Cesaretinin Yeni Kolektivist Tezahürleri

Modern Batı tarihinde kendi olarak varolma cesaretinin egemenliğine tepki olarak, yeni kolektivist nitelik taşıyan hareketler yükselişe geçti: Faşizm, Nazizm ve komünizm. Hepsinin ilkel kolektivizmden ve ortaçağdaki yarı kolektivizmden temel farkı üç yönlüdür. İlki, yeni kolektivizm, özerk aklın bağımsızlığından ve teknik bir uygarlığın yaratılmasından önce gelir. Bu gelişimin bilimsel ve teknik başarılarını kendi amaçları için kullanır. İkinci olarak, yeni kolektivizm -yeni kolektivist hareket içinde dahi- pek çok rakip eğilimle karşılaştığı bir ortamda ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, kolektivizmin eski biçimlerinden daha az istikrarlı ve güvenlidir. Bu, üçüncü ve en göze çarpan farka yol açar: Ulus devlet ya da uluslarüstü bir imparatorluk açısından mevcut kolektivizmin totaliter yöntemleri. Bunun sebebi merkezi bir teknik düzen ve daha da önemlisi alternatifler ve bireysel kararlar ile kolektivist sistemi çökertebilecek eğilimlerin bastırılması ihtiyacıdır. Ancak bu üç fark, yeni kolektivizmin, ilkel kolektivizmlerin pek çok özelliğini, her şeydenden önemlisi katılım yoluyla kendini onaylama, bir parça olarak varolma cesareti üzerindeki vurguyu taşımaktan alıkoymaz.

Kabile kolektivizmine geri dönüş, Nazizm'de açıkça görülüyordu. Almanların *Volksgeist* (ulusal ruh) fikri, bunun için iyi bir temeldi. 'Kan ve toprak' mitolojisi bu eğilimi güçlendirdi ve Führer'in mistik tanrılaştırılması da geri kalanı halletti. Buna nazaran, özgün komünizm rasyonel eskatoloji, eleştiri ve beklenti hareketiydi, pek çok açıdan peygamber görüşlerine benzerdi. Ancak Rusya'da komünist devletin kurulmasından sonra, rasyonel ve eskatolojik ögeler silindi ve yok oldu ve hayatın her katmanında kabi-

le kolektivizmine dönüş zorlandı. Siyasi ve mistik ifadeleriyle Rus ulusalcılığı, komünist ideoloji ile birleşti. Bugün 'kozmopolitan' komünist ülkelerdeki en kötü 'kâfirin' adıdır. Peygamberli geçmişlerine, akla verdikleri değere ve müthiş teknik verimliliklerine rağmen, komünistler neredeyse kabile kolektivizmi aşamasına ulaşmışlardır.

Bu nedenle, özellikle komünist tezahürlerine bakarak yeni kolektivizmde bir parça olarak varolma cesaretini analiz etmek mümkündür. Dünya tarihi açısından önemi, kendini onaylama ve cesaret ontolojisinin ışığında görülmelidir. Komünist yeni kolektivizmin özellikleri; Rusların niteliği, çarlık tarihi, Stalinizmin dehşeti, totaliter sistemin dinamikleri, dünyanın siyasi toplulukları gibi etmenlerden türetilseydi, bu sorundan kaçınılırdı. Bütün bunların katkısı vardır ancak kaynağı bunlar değildir. Düzeni korumayı ve yaymayı sağlarlar, ancak özünü oluşturmazlar. Özü, giderek artan bir yokluk tehdidi altında ve çoğalan bir kaygı içinde yaşayan insan kitlelerine verilen, bir parça olarak varolma cesaretidir. Bir parça olarak varolma cesaretinden miras kalan ya da 19. yüzyıldan itibaren kendi olarak varolma cesaretinin yeni olasılıklarından gelen geleneksel yaşam biçimleri, modern dünyada hızla kökünden kazındı. Bu Avrupa'da ve Asya'nın, Afrika'nın en uzak köşelerinde meydana gelmiştir ve gelmektedir. Bu dünya çapında bir gelişmedir. Komünizm, kendi eski kolektivist onaylamalarını kaybetmiş ya da kaybetmekte olanlara yeni bir kolektivizm ve onunla birlikte bir parça olarak yeni bir varolma cesareti sağlar. Komünizmin inançlı taraftarlarına baktığımızda topluluğun onaylanması ve hareketin amacı uğruna herhangi bir bireysel hareketi feda etmeye istekli olduklarını görüyoruz. Ancak belki de komünist bir mücahit yaptığının böylesi bir tarifini kabul etmezdi. Bütün hareketlere fanatikçe inananlar

gibi, belki de herhangi bir şeyi feda ettiğini hissetmeyecektir. Kendi tatminine ulaşmak için tek doğru yolu seçtiğini hissedecektir. Katıldığı topluluğu onaylayarak kendisini de onaylarsa topluluktan kendisini tatmin olmuş ve dolu olarak geri alacaktır. Bireysel benliğine ait olanın çoğunu verir, belki de o zamandaki ve mekândaki eşsiz varlığını verir, ancak daha fazlasını geri alır çünkü gerçek varlığı, o topluluğun varlığı içinde saklıdır. Topluluğun davasına kendisini bırakarak, topluluğun öz olumlaması içinde yer almayan kendi içindekileri de bırakır, bunun onaylamaya değer olduğuna inanmaz. Böylece bireysel yokluğun kaygısı, topluluk hakkındaki kaygıya dönüşür ve topluluğa dair kaygıyı da, topluluğa katılım yoluyla kendini onaylama cesareti mağlup eder.

Bu durum, kaygının üç ana türüyle bağlantılı olarak gösterilebilir. Her insanda olduğu gibi, inançlı komünistlerde de kader ve ölüm kaygısı vardır. Hiçbir varlık, olumsuz bir tepki olmadan kendi yokluğunu kabul edemez. Totaliter devletin dehşeti, tebaasını dehşete düşürme ihtimali olmasa anlamsız olurdu. Ancak kader ve ölüm kaygısı, kişi kimin dehşetinin tehdidi altındaysa o bütünün bir parçası olarak varolma cesaretine dahil olur. Ancak katılım yoluyla kişi, yıkıcı bir kader hatta ölümünün dahi sebebi olabilecek bir şeyi onaylar. Daha etkileyici bir analiz şu yapıyı ortaya koyar: Katılım, kısmi varlık; kısmi yokluktur. Kader ve ölüm, kişinin -katıldığı toplulukla özdeş olmayan- yanını incitebilir ya da yok edebilir. Ancak katılımın kısmi kimliğine göre bir başka taraf daha vardır. Bu taraf da bütünün talepleri ve eylemleri ile ne incinir ne de yok olur. Kaderi ve ölümü aşar. Topluluğun sonsuz yani evrensel oluşunun bir tezahürü olarak görülmesi açısından ebedidir. Topluluğun üyeleri bütün bunların farkında olmayabilir. Ancak duygularından ve eylemlerin-

den anlaşılır. Topluluğun gerçekleşmesine dair endişeleri sınırsızdır. Bu endişeden varolma cesaretlerini türetirler. Ebedi sözcüğü ölümsüz ile karıştırılmamalıdır. Eski ve yeni kolektivizmde bireysel ölümsüzlük fikri yoktur. Kişinin katıldığı topluluk, bireysel ölümsüzlüğün yerine geçer. Öte yandan, bu yok edilmeye boyun eğmek değildir, öyle olsa cesaret mümkün olmazdı, ancak ölümsüzlüğün ve yok edilişin üstünde bir şeydir; ölümü ya da topluluğu aşan bir şeye katılmak ve bunun aracılığıyla bizzat-varlığa (varlığın bizatihi kendisine) katılmaktır. Bu konumda olan kişi, hayatını feda etme anında topluluğun hayatına ve onun sayesinde -kendi başına bir varlık olarak olmasa da- vazgeçilmez bir ögesi olduğu evrenin hayatına dahil olduğunu hisseder. Bu Stoacı varolma cesaretine benzer ve son tahlilde bu tutumun altında yatan Stoacılıktır. Antikitenin sonunda olduğu gibi, günümüzde Stoacı tutum, kolektivist bir biçimde görünse de Hıristiyanlığın tek ciddi alternatifidir. Gerçek Stoacı ile yeni kolektivist arasındaki fark şudur: İkincisi, öncelikle topluluğa ve sonra evrene bağlıyken Stoacı önce evrensel Logos ve sonra olası insan toplulukları ile bağlantılıdır. Ancak her iki durumda da kader ve ölüm kaygısı, bir parça olarak varolma cesaretine dahil olur.

Aynı şekilde şüphe ve anlamsızlık kaygısı da yeni kolektivist cesarete dahil olur. Komünist öz olumlamanın gücü, şüphenin gerçekleşmesine ve anlamsızlık kaygısının patlak vermesine engel olur. Hayatın anlamı, topluluğun anlamıdır. Toplumsal hiyerarşinin en alt seviyesinde dehşet kurbanları olarak yaşayanlar dahi, ilkelerin geçerliliğinden şüphelenmez. Onların başına gelen, kadere dair bir meseledir ve şüphe ve anlamsızlık kaygısının değil, kader ve ölüm kaygısının üstesinden gelme cesaretini gerektirir. Bu kesinlikte komünist, batı toplumuna küçüm-

seyen gözlerle bakar. Batı toplumundaki şüphe kaygısının çokluğunu görür ve bunu ölüm oranının ve burjuva toplumunun sonuna yaklaşmanın temel belirtisi olarak yorumlar. Yeni kolektivist ülkelerde sanatsal ifadenin modern biçimlerinin çoğunun atılmasının ya da yasaklanmasının sebeplerinden biri budur. Komünizm öncesi son dönemde modern sanatın ve edebiyatın yükselişine, gelişmesine önemli katkılarda bulunmalarına ve komünizm mücadele döneminde propaganda aracı olarak burjuva karşıtı ögelerini kullanmış olsa da durum böyledir. Toplulukların kurulması ve onların bir parçası olarak kendini onaylama üzerindeki vurgu ile kendi olarak varolma cesaretine dair ifadelerin reddedilmesi gerekti.

Yeni kolektivist kişi, ayrıca suçluluk ve kınanma kaygısını, bir parça olarak varolma cesaretine dahil edebilir. Suçluluk kaygısını üreten onun kişisel günahı değil, topluluğa karşı gerçek ya da olası bir günahtır. Bu açıdan topluluk onun için yargı, tövbe, ceza ve af Tanrısının yerine geçer. Genellikle erken Hıristiyanlık dönemini ya da sonraki mezhepleri hatırlatan biçimlerde topluluğa günah çıkartır. Topluluğun verdiği hükmü ve cezayı kabul eder. Bağışlanma arzusunu ve kendisini değiştireceğine dair sözünü topluluğa iletir. Topluluk onu kabul ederse suçu ortadan kalkar ve yeni bir cesaret mümkün olur. Ontolojik kökenine ve bir parça olarak varolma cesaretine dayalı varoluş kudretine inip bakmadan, komünist yaşam biçiminin en çarpıcı özellikleri pek anlaşılmaz.

Bu tarif -tıpkı kolektivizmin önceki biçimlerinin tarifleri gibi- tipolojiktir. Tipolojik bir tarif, doğası gereği, türün nadiren tam olarak gerçekleştiğini varsayar. Yaklaşma, karışım, geçiş ve sapma dereceleri vardır. Ancak niyetim, bütün olarak Rusların durumunu, Yunan Ortodoks Kilisesi'nin, farklı ulusal hareketlerin ya da bireysel muhalif-

lerin önemini resmetmek değildi. Günümüzde Rusya'da baskın bir biçimde var olan yeni kolektivist yapıyı ve cesaret türünü tasvir etmek istedim.

Demokratik Konformizmde Bir Parça Olarak Varolma Cesareti

Aynı metodolojik yaklaşım, demokratik konformizm diyeceğim durum için de geçerlidir. En karakteristik hali, günümüz Amerikası'nda görülür, ancak kökleri Avrupa'nın geçmişine kadar dayanır. Yeni kolektivist yaşam biçimi gibi, bu da yalnızca katkıda bulunan -sınır durumu, pek çok ulusu birleştirme gereği, etkin dünya siyasetinden uzun süre uzak kalmak, protestan ahlakının etkisi vb.- etmenlerin ışığında anlaşılamaz. Bunu anlamak için kişinin şunları sorması gerekir: Demokratik konformizmin altında yatan cesaret türü hangisidir? İnsanın varoluşundaki kaygılarla nasıl başa çıkar? Bir yandan yeni kolektivist öz olumlama ile öte yandan kendi olarak varolma cesaretinin tezahürleri ile bağlantısı nedir? En başka şunu söylemek gerekir. Günümüz Amerikası -1930'ların başından itibaren- Avrupa ve Asya'dan etkilenmiştir. Bu kıtalar, ya varoluşçu edebiyat ve sanat gibi, kendi olarak varolma cesaretinin aşırı uçtaki biçimlerini ya da aşkın cesaretin farklı biçimleri ile dönemimizde kaygıyı yenme çabalarını temsil ederler. Ancak bu etkiler, halen daha aydınlar sınıfıyla ve gözleri -dünya tarihindeki olayların, yakın zamanda varoluşçuluğun sorduğu sorular üzerindeki etkisi ile- açılmış insanlarla sınırlıdır. Herhangi bir toplulukta insan yığınlarına ulaşmamışlardır, temel duygu ve düşünce akımlarını, onlarla ilgili tutumları ve kurumları değiştirmemişlerdir. Tam tersi, bir parça olarak varolmaya ve hayatın belirli yapılarına katılarak kendi varlığını onaylamaya yönelik

akımlar hızla artmaktadır. Uyum artmaktadır ancak henüz kolektivizm haline gelmemiştir.

Rönesans'ın yeni Stoacıları -kaderi (eski Stoacılardaki gibi) edilgen bir biçimde kabul etme cesaretini, kaderle etkin biçimde mücadeleye dönüştürerek- aslında Amerika'nın demokratik konformizminde varolma cesaretinin yolunu açmışlardır. Rönesans sanatındaki sembolizmde, kader, kimi zaman bir yelkenlinin yelkenlerinde esen rüzgar, insan da dümende olup o koşullarda olabileceği kadar yönü belirlemeye çalışan kişi olarak temsil edilmiştir. İnsan bütün potansiyelini gerçekleştirmeye çalışır ve potansiyeli de tükenmez. Zira insan, küçük evrendir, bu evrende bütün kainat güçleri mevcuttur ve insan evrenin bütün katmanlarına ve kürelerine dahil olur. Evren, insanın aracılığıyla -yaratımın amacı ve merkezi olan insanı üreten- yaratıcı süreci devam ettirir. Şimdi insanın -kendisine verilen üretim güçlerine göre- kendisini ve dünyasını şekillendirmesi gerekir. İnsanda doğa kendisini tamamlar, insanın bilgisine ve dönüştürücü teknik hareketine dahil olur. Görsel sanatlarda doğa, insan küreye çekilir ve insan, doğanın içinde varsayılır. Her ikisi de nihai güzellikleriyle görünürler.

Bu yaratıcı süreci sürdüren, birey olarak evrenin eşsiz temsilcisi olan insandır. En önemlisi yaratıcı birey, dâhidir, Kant'ın daha sonra ifade ettiği gibi, doğanın bilinçsiz yaratıcılığının insanın bilincine girdiği kişidir. Pico della Mirandola, Leonardo da Vinci, Giordano Bruno, Shaftesbury, Goethe, Schelling gibi insanlar, evrenin yaratıcı sürecine katılma fikrinden ilham almışlardı. Bu insanlarda şevk ve akıl bir aradaydı. Cesaretleri hem kendi olarak hem de bir parça olarak varolma cesaretiydi. Büyük evrenin yaratıcı sürecine katılan küçük evren olarak bireye dair öğreti, bu sentezin olasılığını ortaya koydu.

İnsanın üretkenliği, meydana gelen her şeyin başka şeylere yol açma potansiyeli olduğu gibi, potansiyelden gerçekliğe doğru hareket eder. Gelişimin temel yapısı budur. Aristoteles'in terminolojisinde yer almasına rağmen, gelişime inanç, Aristoteles'in ve antik dünyanın tutumundan tamamıyla farklıdır. Aristoteles'te potansiyelden gerçekliğe hareket dikeydir, daha aşağıdaki varlık biçimlerinden yukarı doğru çıkar. Modern ilerlemecilikte potansiyelden gerçekliğe hareket yatay, geçici ve geleceğe yöneliktir. Modern batı uygarlığının kendini onaylamasının başlıca tezahürü budur. Evrene ve onun içindeki dünyamıza dair bildiklerimiz arttıkça büyüyen bir kaygıyı içine alması gerektiği için bu cesaretti. Yerküre, Kopernik ve Galileo tarafından dünyanın merkezinden dışarı atılmıştı. Yerküre küçülmüştü ve Giordano Bruno'nun evrenin sonsuzluğuna daldığı 'kahraman etkisine' rağmen, kozmik bedenler okyanusunda ve onların hareketlerinin yıkılmaz kuralları arasında kaybolma duygusu, pek çok kişinin kalbine sızdı. Modern zamanın cesareti, basit bir iyimserlik değildi. Sınırları ve insanın anlayabileceği bir anlamı olmayan bir evrende derin bir yokluk kaygısını içine çekmesi gerekiyordu. Bu kaygı, cesarete dahil olabilirdi ancak yok edilemezdi ve cesaretin zayıfladığı her an yüzeye çıktı.

Batı uygarlığı ve daha da açık bir biçimde yeni dünyada görüldüğü üzere, doğanın ve tarihin yaratıcı sürecinde bir parça olarak varolma cesaretinin nihai kaynağı budur. Ancak günümüzde Amerikan demokrasisini niteleyen, bir parça olarak varolma cesaretinin konformist haline dönüşmeden önce pek çok değişim yaşadı. Rönesans'ın evrensel şevki, Protestanlığın ve rasyonalizmin etkisiyle yok oldu, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başındaki klasik-romantik hareketlerde tekrar ortaya çıktığı zaman, sanayi toplumun-

da çok ilgi toplayamadı. Evrensel şevke dayalı bireysellik ve katılım arasındaki sentez dağıldı. Rönesans bireyselliğinde görülen kendi olarak varolma cesareti ile Rönesans evrenselliğinde görülen bir parça olarak varolma cesareti arasında kalıcı bir gerilim ortaya çıktı. Liberalizmin aşırı uçtaki biçimlere, ortaçağ kolektivizmini yeniden oluşturmak için tutucu girişimler ya da yeni bir organik toplum yaratmak için ütopyacı girişimler meydan okuyorlardı. Liberalizm ve demokrasi, iki şekilde çarpışabilirdi: Liberalizm toplumun demokratik hâkimiyetinin altını oyabilirdi ya da demokrasi zorbalaşabilir ve totaliter kolektivizme bir geçiş olabilirdi. Bu dinamik ve şiddet içeren hareketlerin yanında, daha durağan ve saldırgan olmayan bir gelişme meydana gelebilirdi: Onu kolektivizmden ayıran liberal ögeleri yok etmeden, kendi olarak varolma cesaretinin bütün aşırı biçimlerini dizginleyen demokratik bir konformitenin yükselişi. Bu özellikle Büyük Britanya'nın yaptığı şeydi. Liberalizm ve demokrasi arasındaki gerilim, ayrıca Amerikan demokratik konformizminin pek çok özelliğini de açıklar. Ancak bütün bu değişimlerin arkasında tek bir şey kalmıştır, o da tarihin üretim sürecinde bir parça olarak varolma cesaretidir. Günümüzdeki Amerikan cesaretini, bir parça olarak varolma cesaretinin en büyük türlerinden biri kılan budur. Kendisini onaylaması, insanlığın yaratıcı gelişiminde bir katılımcı olarak kendisini onaylaması demektir.

Avrupa'dan gelen bir gözlemci için Amerikan cesaretinde şaşırtıcı bir şey vardır: Ççoğunlukla ilk dönemdeki öncülerin simgelemesine rağmen, bugün insanların çoğunda mevcuttur. Bir insan; bir trajedi, örseleyici bir kader, inançlarının sarsıldığı bir olay hatta suçluluk ve anlık umutsuzluk yaşamış olabilir: Ne yıkılır, ne anlamsız hisseder, ne kınandığını ne de umutsuz hisseder. Romalı bir Stoacı ise

aynı felaketleri yaşadığında, bir teslimiyet, rıza cesaretiyle karşılardı bunları. Varoluşunun temellerini kaybettiğinde tipik bir Amerikalı yeni temeller için uğraşır. Bu birey için geçerlidir ve bir bütün olarak ulus için de geçerlidir. Kişi, deneyler yapabilir çünkü deneysel bir başarısızlık cesaretin kırılması anlamına gelmez. Kişinin katıldığı üretim süreci, doğal olarak riskler, başarısızlıklar ve felaketler içerir. Ancak bunlar cesareti baltalamaz.

Varolma gücünün ve öneminin üretimin içinde bulunduğu anlamına gelir. Teologlara göre, yabancı gözlemcilerin genellikle sorduğu soruya kısmi bir yanıt vardır: Ne için? Amerikan toplumunun üretim etkinliğinin sağladığı bütün harika araçlar hangi amaca hizmet eder? Araçlar amacı yutmamış mıdır ve sınırsız araç üretimi amacın olmadığını göstermez mi? Orada doğmuş Amerikalılar dahi bugün son soruyu onaylayarak yanıtlama eğilimindedir. Ancak üretim araçları konusunda daha çok söylenecek söz vardır. *Telos*, üretimin manevi amacı, araçlar ve aletler değildir, üretimin kendisidir. Araç araçtan fazlasıdır, yaratımlar, insanın üretkenliğindeki sınırsız olasılıkların simgeleri olarak görülürler. Varlığın bizatihi kendisi (bizzat-varlık) aslında üretkendir. Aslında dini bir anlam taşıyan 'yaratıcı' sözcüğü Hıristiyan olan ve olmayan tarafından nasıl tereddütsüz kullanılıyorsa, insanın üretim etkinlikleri gibi, tarihin yaratıcı süreci de ilahi olarak görülür. Böylelikle bir parçası olarak varolma cesaretini de içerir. (Teknik üretim vurgulandığı için, yaratıcı süreç yerine üretim süreci bağlamında konuşmak bana daha yeterli gelmiştir.)

Aslında bir parça olarak var olma cesaretinin demokratik- konformist türü, gelişim fikrine açıkça bağlıydı. Kişinin ait olduğu topluluğun, bu ulusun, bütün insanlığın gelişiminin bir parçası olarak varolma cesareti, özellikle bütün Amerikan felsefelerinde -pragmatizmde, süreç felsefesin-

de, büyüme ahlakında, ilerlemeci eğitimde, mücadeleci demokraside- ifade edilir. Ancak cesaretin bu türü, bugün olduğu gibi, ilerleme inancı sarsılırsa yıkılmaz. İlerleme iki anlama gelebilir: Verilenin ötesinde bir şeyin üretildiği her eylemde ilerleme vardır (pro-gress sözcüğü ileri gitmek anlamındadır). Bu açıdan eylem ve ilerlemeye inanç birbirinden ayrılamaz. İlerlemenin öteki anlamı, evrensel ve metafiziksel bir ilerlemeci evrim yasasıdır, bu evrimde birikim daha ileri yöntemler ve değerler üretir. Böylesi bir yasanın varlığı ispat edilemez. Süreçlerin çoğu kazancın ve kaybın dengede olduğunu gösterir. Ancak yeni kazanç şarttır zira geçmişteki bütün kazançlar kaybolur. Üretim sürecine katılma cesareti, ilerlemeye dair metafiziksel görüşe bağlı değildir.

Üretim sürecinin bir parçası olarak varolma cesareti, üç ana yolla kaygıyı içine alır. Kader kaygısıyla başa çıkma şekli daha önce tasvir edilmişti. Bireyin güvenliğinin neredeyse sıfıra indirildiği ileri derecede rekabetçi bir toplumda bu özellikle dikkate değerdir. Üretim sürecinin bir parçası olarak varolma cesaretinin mağlup ettiği kaygı önemlidir çünkü işsizlik ya da iktisadi bir temelin kaybı yoluyla böylesi bir katılımın dışında kalma tehdidi bugün her şeyden önce kader demektir. Yalnızca bu durumun ışığında 1930'ların büyük buhranının Amerikan halkı üzerindeki muazzam etkisi ve buradaki varolma cesaretinin olağan kaybı anlaşılabilir. Ölüme dair kaygı iki yolla karşılanır. Ölüm gerçeği, mümkün olduğu kadar günlük hayatın dışında tutulur. Ölenlerin öldüklerini göstermelerine izin verilmez, yaşayanların maskesine dönüştürülürler. Ölümle başa çıkmanın öteki ve daha önemli yolu, ruhun ölümsüzlüğü de denen ölümden sonra hayatın devam ettiğine dair inançtır. Bu bir Hıristiyan inancı değildir, Platoncu bir öğreti de pek değildir. Hıristiyanlık dirilişten

ve ebedi hayattan söz eder, Platonculuk ise ruhun, zamanüstü bir özler dünyasına katılmasından söz eder. Ancak ölümsüzlüğe dair modern görüş, üretim sürecine sürekli katılım 'sonu olmayan bir zaman ve dünya' anlamına gelir. Bireyin Tanrı'nın içinde ebedi istirahati değildir, ona ölümle yüzleşme cesaretini veren evrenin dinamiklerine sınırsız katkısı demektir. Böylesi bir umutta Tanrı neredeyse gereksizdir. Ölümsüzlüğün bir garantisi olarak görülebilir, ancak öyle değilse ölümsüzlüğe inancın sarsılması gerekmez. Üretim sürecinin bir parçası olarak varolma cesareti için ölümsüzlük şarttır, kimi ilahiyatçıların düşündüğü gibi, Tanrı üretim sürecinin kendisi olarak görülmüyorsa Tanrı bunun için şart değildir.

Şüphe ve anlamsızlık kaygısı, potansiyel olarak kader ve ölüm kaygısı kadar büyüktür. Kökleri sonlu üretkenliğin doğasındadır. Gördüğümüz üzere aracın araç olarak önemli olmamasına ancak insan üretkenliğinin bir sonucu olarak önemli olmasına rağmen, 'ne için?' sorusu tamamıyla bastırılamaz. Sesi kısılabilir ancak her an yeniden ortaya çıkmaya hazırdır. Bugün bu kaygının yükselişine ve bunu içine alma cesaretinin zayıflamasına tanıklık ediyoruz. Suçluluk ve kınanma kaygısının kökleri -öncelikle Protestan ahlakının etkisi sonra da evanjelik-dindar hareketlerin etkisi yoluyla- Amerikan zihniyetine dayanır. Dini temelinin altı oyulsa da güçlüdür. Ancak üretim sürecinin bir parçası olarak varolma cesaretinin egemenliğiyle bağlantılı olarak, özelliği değişmiştir. Toplumun yaratıcı etkinliklerindeki başarılar ve bunlara uyum sağlamadaki aşikâr yetersizlikler suçluluk hissi üretir. Kişinin üreterek katıldığı ve yargılayan, bağışlayan ve düzeltmeler yapıldıktan, başarılar gözle görülür hale geldikten sonra eski haline kavuşturan sosyal topluluktur. Kişinin kendi varlığının ve dünyasının kutsanması ve dönüşümü için müca-

delesine kıyasla, günahların gerekçelendirilmesinin ya da bağışlanmasının varoluşsal önemsizliğinin sebebi budur. Yeni bir başlangıç talep edilir ve bunun için adım atılır. Üretim sürecinin bir parçası olarak varolma cesareti, suçluluk kaygısını içine alır.

Üretim sürecine katılım, toplumsal üretim biçimlerine uyumu ve alışmayı gerektirir. Bu gereklilik, üretim yöntemleri daha tek tip ve kapsamlı oldukça daha da güçlenmiştir. Teknik toplum, büyüyerek sabit örüntülere oturmuştur. Büyük üretim ve tüketim makinesinin pürüzsüz işlemesini sağlayan meselelere uyum, kamunun iletişim araçlarının artan etkisi ile daha da artmıştır. Dünya siyasetine dair düşünceler ve kolektivizmle mücadele, onlara karşı savaşanları kolektivist unsurlara zorlamıştır. Bu süreç halen devam etmektedir ve Amerika'nın temsil ettiği bir parça olarak varolma cesaretinde, uyum sağlamaya yönelik ögelerin güçlenmesine yol açabilir. Konformizm, -iktisadi açıdan pek olmasa ve siyasi açıdan çok olmasa da- kolektivizmi andırabilir, özellikle günlük hayat ve düşünce örüntüsü açısından çok andırabilir. Bunun olup olmayacağı ve olursa ne derecede olacağı, kısmen kendi olarak varolma cesaretinin öteki kutbunu temsil edenlerin direncinin gücüne bağlıdır. Bir parça olarak varolma cesaretinin konformist ve kolektivist biçimlerine dair eleştirileri, kendilerini ifade etmelerinde belirleyici bir öge olduğu için bu konu bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Ancak bütün eleştirilerin aynı görüşte birleştiği nokta, bir parça olarak varolma cesaretinin birkaç biçiminde bireye dair tehdit oluşturduğudur. Onlara karşı itiraza sebep olan ve kendi olarak varolma cesaretine -dünyanın kaybının da tehdit ettiği cesarete- yol açan benliğin kaybı tehlikesidir.

5. BÖLÜM:
Cesaret ve Bireyselleşme
[KENDİ OLARAK VAROLMA CESARETİ]

Modern Bireyselliğin Yükselişi ve Kendi Olarak Varolma Cesareti

Bireysellik, bireyin dünyasına katılımına bakmadan, kendi benliğini birey olarak onaylamasıdır. Bu açıdan kolektivizmin tersidir, zira kolektivizm; bireyin, bireysel benliğinin niteliğine bakmadan daha büyük bir bütünün parçası olarak kendisini onaylamasıdır. Bireysellik, ilkel kolektivizm ve ortaçağ yarı kolektivizmi dışında, demokratik konformizmin koruyucu örtüsü altında gelişerek varoluşçu hareketin ılımlı ve radikal biçimlerinde açığa çıktı.

İlkel kolektivizmin altı kişisel suçluluk ve bireysel soru sorma tecrübesi ile oyulmuştu. Her iki unsur, antik dünyanın sonunda etkiliydi, şüphecilerin ve kiniklerin radikal düzen karşıtlığına, Stoacıların ılımlı düzen karşıtlığına ve Stoacılıkta, gizemcilikte ve Hıristiyanlıkta varolma cesaretinin aşkın temeline ulaşma girişimine yol açtı. Bütün bu gerekçeler, ortaçağ yarı kolektivizminde mevcuttu, nitekim o da erken dönem kolektivizmi gibi, kişisel suçluluk hissinin yaşanması ve radikal soru sormanın analitik gücü ile sona ermişti. Ancak o anında bireyselliğe yol açmadı. Protestanlık, bireysel vicdan üzerindeki vurgusu-

na rağmen, katı bir otoriter ve konformist sistem olarak kurulmuştu, bu açıdan reform hareketinde muhalif olduğu Roma Kilisesi'nin sistemine benziyordu. Her iki büyük mezhepte de bireysellik yoktu. Ancak onların dışında gizli bireysellik mevcuttu, zira Rönesans'ın bireyci akımlarını kendilerine çekmiş ve onları kendi şer'i kurallarına uyarlamışlardı.

Bu durum yüz elli yıl kadar sürdü. Mezhep ortodoksluk döneminden sonra kişisel öge tekrar gündeme geldi. Sofuluk ve metodizm tekrar kişisel suçluluk hissi, kişisel tecrübe ve kişisel mükemmeliyet kavramlarının altını çizdi. Şer'i kurallardan sapmayı amaçlamıyorlardı, ancak kaçınılmaz bir biçimde saptılar, öznel dindarlık bağımsız aklın büyük bir zaferle tekrar ortaya çıkması için bir köprü görevi gördü. Dindarlık aydınlanmaya götüren köprü oldu. Ancak Aydınlanma dahi kendisini bireyci olarak görmedi. İncil vahyine dayalı bir kurala inanılmıyordu, her bireyin aklının kudretine dayalı olması gereken bir kurala inanılıyordu. Pratik ve kuramsal aklın ilkeleri, insanlar arasında evrensel olmalıydı ve araştırmanın, eğitimin yardımıyla yeni bir kural yaratabilmeliydi.

Bütün devir boyunca 'ahenk' ilkesine inanıldı, ahenkten kasıt, evrenin yasasıydı. Ne kadar bireysel olarak idrak edilse ve uygulansa da bireyin etkinlikleri doğrultusunda, tek bir aktörün 'arkasından' ahenkli bir bütüne, en azından çoğunluğun aynı fikirde olabileceği bir hakikate, gittikçe daha çok sayıda insanın katılabileceği bir iyiliğe, her bireyin özgür hareketine dayalı olan bir kurala doğru götürülen bir evren yasasından söz edilir. Birey, topluluğu yok etmeden özgür olabilir. Ekonomik liberalizmin işleyişi bu görüşü doğruluyor görünüyordu: Piyasa kanunları, piyasadaki rakiplerin arkasından, herkes için olabilecek en fazla miktarda mal üretir. Liberal demokrasinin işleyişi,

bireyin siyasi kararlar verme özgürlüğünün siyasi mutabakatı bozmasını gerektirmediğini göstermiştir. Bilimsel ilerleme; bireysel araştırmanın ve bireylerin bilimsel görüş özgürlüğünün, bilim alanındaki uzlaşmayı büyük ölçüde engellemediğini ortaya koymuştur. Eğitim, birey olarak çocuğun özgür gelişiminin üzerindeki vurgunun, çocuğun konformist bir toplumun etkin bir üyesi olması olasılığını azaltmadığını göstermiştir. Protestanlığın tarihi, Reformcuların -herkesin İncil ile birebir temasının, bireysel farklılıklara ve hatta mezhep farklılıklarına rağmen, şer'i mutabakatı sağlayabileceğine dair- inancını teyit etmiştir. O yüzden, Leibnitz'in -bu ister açıkça ya da belirsiz biçimde anlaşılsın- her şeyin içindeki cevherin -birbirlerine açılan kapıları ve pencereleri olmamasına rağmen- her birinin içinde mevcut olan aynı dünyaya dahil olduğunu öğreterek önceden kurulmuş bir ahenk yasasını ortaya koyması asla saçma değildi. Bireyselleşme ve katılım meselesi, pratik olduğu kadar felsefi açıdan da çözülmüş görünüyordu.

Aydınlanma sırasında anlaşıldığı üzere, kendi olarak varolma cesareti; evrensel ve akli açıdan kendini onaylamaya dahil olan bireysel kendini onaylama cesaretidir. Ancak kendisini onaylayan salt birey değil, akıl sahibi bireydir. Kendi olarak varolma cesareti, aklın dediğini takip etme ve akıl dışı olan otoriteye meydan okuma cesaretidir. Bu açıdan, yalnızca bu açıdan, bu Yeni Stoacılıktır. Zira Aydınlama sırasındaki varolma cesareti, vazgeçen, boyun eğen bir varolma cesareti değildir. Yalnızca kaderin getirdiği değişimlerle ve ölümün kaçınılmazlığıyla yüzleşmeye değil, aynı zamanda kendisini aklın taleplerine göre dönüşen hakikat olarak onaylamaya cüret eder. Bu mücadele eden ve gözü pek bir cesarettir. Cesurca hareket ederek anlamsızlık tehdidini yener. Sosyal ve bireysel hayattaki

hataları, kusurları, kötülükleri -kaçınılmaz olarak ve aynı zamanda eğitimle yenilebilecek şekilde- kabul ederek suçluluk tehdidini yener. Aydınlanma ortamında kendi olarak varolma cesareti, akılcılığın alt düzeyinden daha üst düzeyine çıkış için bir köprü olarak kendini onaylama cesaretidir. Bu tür bir varolma cesaretinin, akılla çelişen şeye devrim niteliğindeki saldırısı sona erdiği an, yani burjuvazinin zafer kazandığı an konformist olması gerektiği aşikârdır.

Kendi Olarak Varolma Cesaretinin Romantik ve Tabiatçı Biçimleri

Romantik hareket, ortaçağdaki ve Aydınlanma sırasındaki kavramdan farklı olan ve her ikisinden de ögeler taşıyan bir bireysellik kavramı ortaya koymuştur. Birey, benzersizliği ile vurgulanır, benliğin özünün biricik ve sonsuz öneminin ifadesidir. Uyum değil, farklılaştırma Tanrı'nın üslubunun sonudur. Kişinin benzersizliğinin ve bireysel tabiatının gerektirdiklerinin kabul edilmesi, varolma cesaretinin doğru halidir. Bu inat ve akıldışılık anlamına gelmez, zira kişinin bireyselliğinin benzersizliği yaratıcı olasılıklarında yatar. Ancak bunun tehlikesi aşikârdır. Romantik istihza, bireyi bütün içeriğin üstünde yüceltmiş ve onu boşaltmıştır: Herhangi ciddi bir şeye dahil olması artık gerekli değildi. Friedrich von Schlegel gibi bir insanda, birey olarak varolma cesareti, katılımın tamamıyla ihmal edilmesine sebep olmuştur, ancak ayrıca bu kendini onaylamanın boşluğuna bir tepki olarak, kolektif olana dönme arzusuna da yol açmıştır. Schlegel ve son yüzyıldaki aşırı bireyci pek çok kişi, Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı oldular. Kendi olarak varolma cesareti yıkıldı ve bir parça olarak varolma cesaretinin kurumsal bir simgesine dönüştü.

Böylesi bir dönüş, romantik düşüncenin öteki tarafı, geçmişteki kolektiflerin ve yarı kolektiflerin üzerinde vurgu, 'organik toplum' ideali tarafından hazırlandı. Organizma, geçmişte de sıkça görüldüğü gibi, bireyselleşme ve katılım arasındaki dengenin simgesi haline geldi. Ancak 19. yüzyılın başında tarihi işlevi, denge ihtiyacını değil, kolektivist kutba dair özlemi ifade etmekti. Bu, ister siyasi ya da ruhani sebeplerle ya da her ikisi için olsun, 'yeni ortaçağı' tekrar oluşturmaya çalışan bu dönemdeki bütün gerici topluluklarca kullanıldı. Böylece romantik hareket, hem kendi olarak varolma cesaretinin radikal bir biçimini hem de bir parça olarak varolma cesaretinin radikal biçimine dair (karşılanmamış) arzuyu yarattı. Bir tutum olarak Romantizm, romantik hareketten daha uzun yaşadı. Sözde bohemlik, kendi olarak varolmaya dair romantik cesaretin bir devamıydı. Bohemlik yerleşik burjuvaziye ve onun konformizmine romantik saldırıyı sürdürdü. Romantik hareket ve bohemci devamı, bugünkü varoluşçuluğa belirgin bir katkıda bulundu.

Ancak Bohemlik ve Varoluşçuluk, kendi olarak varolma cesaretinin geçtiği bir başka hareketin de ögelerini almıştır. Tabiatçılık sözcüğü pek çok farklı anlamda kullanılır. Kendi amacımız doğrultusunda, kendi olarak varolma cesaretinin bireyci biçiminin etkin olduğu tabiatçılık türünü ele almak yeterlidir. Nietzsche böylesi bir tabiatçılığın olağanüstü bir temsilcisidir. Romantik bir tabiatçıdır ve aynı zamanda kendi olarak varolmaya dair varoluşçu cesaretin en önemli atalarından biridir, belki de en önemlisidir. 'Romantik tabiatçı' ifadesi bu açıdan bir çelişki gibi görünebilir. Romantik hayal gücünün kendini aşmışlığı ve tabiatçı açıdan ampirik olarak verilenle kendini sınırlama arasında büyük bir boşluk olduğu görülür. Ancak tabiatçılık, varlığın doğa ile özdeşleştirilmesi ve bunun sonucunda do-

ğaüstünün inkârı anlamına gelir. Bu tanım, doğal olanın doğası meselesini ortada bırakır. Doğa mekanik kurallara göre tasvir edilebilir. Organ bilim açısından da tarif edilebilir. Gerekli bir ilerlemeci bir bütünlük ya da yaratıcı evrim açısından da tanımlanabilir. Bir yasalar, yapılar sistemi ya da her ikisinin bir karışımı olarak da tarif edilebilir. Tabiatçılık, örüntüsünü insanda gördüğümüz mutlak olarak somut olan bireysel benlikten ya da mutlak olarak soyut olan alanların gücünü belirleyen matematik denklemlerinden alabilir. Bütün bunlar ve daha fazlası tabiatçılık olabilir.

Ancak tabiatçılığın bütün türleri, kendi olarak varolma cesaretinin ifadeleri değildir. Yalnızca doğal olanın yapısında bireyci kutup belirleyici olsa, tabiatçılık romantik olabilir ve bohemlik, varoluşçuluk ile birleşebilir. Tabiatçılığın iradeye dayalı türlerinde durum budur. Doğa (tabiatçılık açısından bu 'varlık' demektir), bilinçsiz iradenin yaratıcı ifadesi ya da güç iradesinin nesneleştirilmesi ya da hayat hamlesi anlamındaki *élan vital*'ın ürünü olarak görülürse, o zaman iradenin merkezleri, bireysel varlıklar bütünün hareketinde belirleyici olurlar. Bireylerin kendilerini onaylamasında hayat kendisini onaylar ya da inkâr eder. Benlikler, nihai bir kozmik kadere tabi olsalar da kendi varlıklarını özgürce belirlerler. Amerikan pragmatizminin büyük bölümü bu topluluğa girer. Amerikan konformizmine ve bir parça olarak varolma cesaretine rağmen, pragmatizm, Avrupa'da 'hayat felsefesi' olarak daha yaygın biçimde bilinen bakış açısıyla pek çok kavramı paylaşır. Ahlak ilkesi büyümedir, eğitim yöntemi bireyin kendisini onaylamasıdır, tercih ettiği kavram ise yaratıcılıktır. Pragmatist filozoflar, yaratma cesaretinin, eskinin yerine yeniyi koyma cesareti anlamına geldiği gerçeğinin her zaman farkında değillerdir. Burada yeni sözcüğünden

kasıt, kuralların ve kıstasların olmaması, bir risk olması ve eskinin ölçtüğü ancak ölçülemeyen olandır. Sosyal uyum, Avrupa'da açıkça ve bilinçli bir biçimde ifade edileni onlardan gizler. Pragmatizmin, mantık silsilesine göre, (Hıristiyan ya da hümanistik konformizmle sınırlı değilse) radikal varoluşçuların yere göğe sığdıramadığı kendi olarak varolma cesaretine yol açtığını fark etmezler. Tabiatçılığın pragmatist türü, doğası gereği, niyeti bu olmasa da romantik bireyciliğin takipçisi ve varoluşçu özgürlüğün selefidir. Yönlendirilmeyen büyümenin doğası, güç isteminin ve hayat hamlesinin doğasından farklı değildir. Ancak tabiatçılar farklıdırlar. Avrupalı tabiatçılar tutarlı ve kendi kendilerini yok edicidirler. Amerikalı tabiatçılar ise şanslı bir tutarsızlıkla kurtulurlar: Halen konformist açıdan bir parça olarak varolma cesaretini kabul ederler.

Bütün bu topluluklardaki kendi olarak varolma cesareti, bireysel varlığın -onu tehdit eden yokluk ögelerine rağmen- kendi benliğini onaylama niteliği taşır. Kader kaygısı, evrenin sınırsız önem taşıyan mikrokozmik temsili olarak bireyin kendisini onaylaması ile mağlup olur. Kendi içinde yoğunlaşmış varolma güçlerine aracılık eder. Bu güçler, kişinin içinde bilgi olarak mevcuttur ve onları harekete dönüştürür. Hayatının gidişatını yönlendirir, 'trajedinin ve ölümün' karşısında kahramanca ve yansıttığı evrenin karşısında sevgiyle durabilir. Yalnızlık dahi mutlak yalnızlık değildir, zira evrenin parçaları insanın içindedir. Bu tür cesareti, Stoacıların cesareti ile karşılaştırırsak, farkın temelinin, Rönesans'ta başlayan ve romantiklerden günümüze kadar gelen bir düşünce hattında bireyin benzersizliğinin üstündeki vurgu olduğunu görürüz. Stoacılıkta, varolma cesaretinin yükseldiği herkeste aslında eşit olan bilge insanın bilgeliğidir. Modern dünyada birey, birey olarak mevcuttur. Bu değişimin arkasında Hıristiyanlığın bireysel

ruha ebedi bir önem vermesi yatar. Ancak modern insana varolma cesaretini veren bu öğreti değildir, evrenin aynası olarak bireye dair öğretidir.

Bilmek ve yaratmak konusunda evrene dair duyulan şevk, şüphe ve anlamsızlık sorusunu da yanıtlar. Şüphe, bilgi için gerekli bir araçtır. Evrene ve evrenin merkezi olarak insana duyulan şevk canlı olduğu sürece anlamsızlık tehdit değildir. Suçluluk kaygısı ortadan kalkmıştır: Ölüm, yargılanma ve cehennem simgeleri bir kenara bırakılmıştır. Bunların ciddiyetini yok etmek için her şey yapılmıştır. Kendini onaylama cesareti, suçluluk ve kınanma kaygısı ile sarsılmayacaktır.

Geç dönem romantizminde suçluluk kaygısının ve onun fethinin bir başka boyutu açılmıştır. İnsan ruhundaki yıkıcı akımlar keşfedilmiştir. Felsefedeki ve şiirdeki romantik hareketin ikinci dönemi, Rönesans'tan klasiklere ve erken dönem romantiklerine kadar belirleyici olan ahenk fikirlerinden uzaklaşmıştır. Felsefede Schelling ve Schopenhauer, edebiyatta E. T. A. Hoffman gibi insanlar tarafından temsil edilen bu dönemde, varoluşçuluk ve derin psikolojide müthiş derecede etkili olan bir tür kötücül gerçekçilik doğmuştur. Kendini onaylama cesareti, kişinin kendi kötücül derinliğini de onaylama cesaretini içermelidir. Bu durum, ortalama Protestanın ve hatta ortalama hümanistin ahlaki konformizmiyle tamamıyla çelişir. Ancak bohem ve romantik tabiatçılar bunu büyük bir arzuyla kabul ederler. Yıkıcı ve çoğunlukla ümitsiz niteliğine rağmen, kötücül olana dair kaygıyı üstlenme cesareti, suçluluk kaygısının yenildiği şekildeydi. Bu ancak bir önceki gelişme sayesinde kişisel kötülüğün yok olması ve şimdi yerine yapısal olup kişisel sorumluluk meselesi olmayan evrensel kötülüğün geçebilmesi ile mümkün olmuştur. Suçluluk kaygısını üstlenme cesareti, kişinin

içindeki kötücül eğilimi onaylama cesareti haline gelmiştir. Bu, kötülüğün kesin bir biçimde olumsuz olarak görülmemesi, yaratıcı varolma kudretinin bir parçası olarak görülmesi sayesinde olmuştur. Yaratıcı olanın muğlak temeli olarak kötücül, romantizmin sonraki dönemindeki bir keşiftir. Bohemliğin ve tabiatçılığın aracılığıyla 20. yüzyılın varoluşçuluğuna kadar gelmiştir. Bunun bilimsel terimlerle ifadesi derin psikolojidir.

Kimi açılardan bireyselci varolma cesaretinin bütün bu biçimleri, 20. yüzyılın radikalizminin habercileridir ki burada kendi olarak varolma cesareti, varoluşçu hareketteki en güçlü ifadesini bulmuştur. Bu bölümdeki inceleme, kendi olarak varolma cesaretinin asla öteki kutuptan -bir parça olarak varolmadan- tamamıyla farklı olmadığını ve soyutlanmayı yenmenin ve birey olarak kendini onaylamada kişinin kendi dünyasını yitirme tehlikesiyle yüzleşmenin hem bireyi hem de dünyayı aşan bir şeye doğru yol almak olduğunu gösterir. Evreni yansıtan mikrokozmos, dünyayı temsil eden cevher, hayattaki güç isteminin niteliğini ifade eden bireysel güç istemi gibi düşüncelerin hepsi, varolma cesaretinin iki türünü de aşan bir çözüme işaret eder.

Kendi Olarak Varolma Cesaretinin Varoluşçu Biçimleri

Varoluşçu Tutum ve Varoluşçuluk

Romantizmin geç dönemi, bohemlik ve romantik tabiatçılık, kendi olarak varolma cesaretinin en radikal biçimi olan günümüzdeki varoluşçuluğun yolunu açmıştır. Yakın zamanda varoluşçuluk hakkında çıkan literatüre rağmen,

ontolojik niteliği ve varolma cesaretiyle bağlantısı açısından bunu ele almamız, amacımız açısından gereklidir.

Öncelikle varoluşsal tutumu felsefi ya da sanatsal varoluşçuluktan ayırmamız gerekir. Varoluşsal tutum, salt kuramsal ya da müstakil tutumun tersine, katılımla, dahil olmakla ilgilidir. Bu açıdan 'varoluşçu', bir duruma dahil olmak, özellikle bilişsel bir duruma kişinin bütün varlığı ile dahil olması şeklinde tanımlanabilir. Zamana, mekana, tarihe ilişkin koşullar, ruhsal, toplumsal, biyolojik koşullar buna dahildir. Bu koşullara tepki gösteren ve onları değiştiren sonlu özgürlük de buna dahildir. Varoluşsal bilgi, bu ögelerin var olduğu, dolayısıyla, bilen kişinin bütün varlığının katıldığı bir bilgidir. Bunun, bilişsel eylemin gerekli nesnelliği ve onun içindeki ayrılık şartı ile çeliştiği görülür. Ancak bilgi, nesnesine bağlıdır. Hakikat -daha doğrusu- hakikatten soyutlanma alanları vardır, buradaki en eksiksiz nesnellik, yeterli bilişsel yaklaşımdır. Nicel ölçümlerle ifade edilebilen her şeyde bu nitelik mevcuttur. Ancak hakikate dair aynı tutumu, sonsuz somutluluğunda uygulamak çok yetersiz olur. Hesap ve yönetim unsuru haline gelen benlik, bir benlik olmaktan çıkmıştır. 'Şey'leşmiştir. Ne olduğunu bilmek için bir benliğe dahil olmanız gerekir. Ancak ona katılarak onu değiştirirsiniz. Bütün varoluşsal bilgide hem özne hem de nesne, bilme eyleminin kendisi ile dönüşür. Varoluşsal bilgi, yeni bir bilginin yaratıldığı ve tanındığı bir karşılaşmaya dayalıdır. Başka birine dair bilginin, tarih bilgisinin, ruhani yaradılış bilgisinin, dini bilginin -hepsinin varoluşsal bir niteliği vardır. Bu, nesnellik temelinde kuramsal nesnelliği dışlamaz. Ancak bilişsel katılımın kapsayıcı eyleminde, bir ögenin müstakilliğini sınırlar. Başka bir insan hakkında kesin, nesnel bir bilginiz olabilir, psikolojik halini, hesaplanabilir tepkilerini bilebilirsiniz, ancak bunu bilirken o insanı, merkezdeki

benliğini, kendisi hakkındaki bilgisini bilmezsiniz. Yalnızca onun benliğine dahil olarak, onun varlığının merkezine varoluşsal bir hamle yaparak o hamle koşullarında onu tanırsınız. Bu 'varoluşsal' sözcüğünün ilk anlamıdır, yani bir başka varoluşa kişinin kendi varlığı ile dahil olması anlamındadır.

'Varoluş' sözcüğünün öteki anlamı, bir tutumu değil, öze işaret eder. Felsefenin özel bir biçimine, varoluşçuluğa işaret eder. Bunu ele almamız gerekir, zira kendi olarak varolma cesaretinin en radikal halinin ifadesidir. Ancak buna başlamadan önce, neden hem tutumun hem de içeriğin 'varoluş' sözcüğünden türetilen sözcüklerle tarif edildiğini göstermemiz gerekir. Varoluşsal tutumun ve varoluşsal içeriğin, varolmamaya dair bir yorumla çelişen bir insanlık halinin yorumuyla ortak yanları vardır. İkincisi, insanın hem bilgide hem de hayatta, insanın varoluşunun sonluluğunu, yabancılaşmasını ve belirsizliklerini aşabileceğini iddia eder. Hegel'in sistemi, tözcülüğün klasik ifadesidir. Kierkegaard, Hegel'in özlere dair sisteminden uzaklaştığında, iki şey yapmıştır: Varoluşçu bir tutum ilan etmiş ve varoluş felsefesini başlatmıştır. Bizleri sonsuz olarak ilgilendiren bilginin, yalnızca varoluşsal bir tutumda, sonsuz bir ilgi sözkonusu olduğunda mümkün olduğunun farkına varmıştır. Aynı zamanda insanın, kaygı ve umutsuzluk açısından kendi özüne yabancılaşmasını tarif eden bir insan öğretisi geliştirmiştir. Sonluluğa ve yabancılaşmaya dair varoluşsal bir durumdaki insan, yalnızca varoluşçu bir yaklaşım ile hakikate ulaşabilir. "İnsan, Tanrı'nın tahtında oturmaz" yani Tanrı'nın her şeyin özüne dair bildiklerine dahil olmaz. İnsanın, sonluluğun ve yabancılaşmanın üstünde saf bir nesnellikte yeri yoktur. Bilişsel işlevi de bütün benliği gibi varoluşa bağlıdır. 'Varoluş' sözcüğünün iki anlamı arasındaki bağlantı budur.

Varoluşçu Bakış Açısı

Bir tutum olarak değil de bir içerik olarak varoluşçuluğa dönecek olursak üç anlamını ortaya koyabiliriz: *Bir bakış açısı* olarak, *protesto* olarak ve *ifade* olarak varoluşçuluk. Varoluşçu bakış açısı, ilahiyatta, felsefede, sanatta ve edebiyatta çokça mevcuttur. Ancak kimi zaman böyle olduğu fark edilmese de bir bakış açısı olarak kalır. Kimi müstakil öncüler ortaya çıktıktan sonra protesto olarak varoluşçuluk, 19. yüzyılın ikinci otuz yılında bilinçli bir hareket haline geldi ve böylece 20. yüzyılın kaderini büyük ölçüde belirledi. İfade olarak varoluşçuluk ise dünya savaşları dönemindeki felsefenin, sanatın, edebiyatın ve her şeye nüfuz eden şüphenin ve anlamsızlık kaygısının damgası haline gelmiştir. Kendi durumumuzun bir ifadesidir.

Varoluşçu bakış açısına birkaç örnek verilebilir. Varoluşçuluğun bütün biçimlerinin gelişimlerinin en karakteristik ve aynı zamanda en belirleyici unsuru Platon'dur. Platon, insanın içinde bulunduğu duruma ilişkin orfik tasvirler doğrultusunda, insan ruhunun, saf özler diyarındaki 'yuvasından' ayrılışını öğretir. İnsan, özüne yabancılaşır. Fani bir dünyadaki varlığı, düşüncelerin ebedi dünyasına katılışıyla çelişir. Bu mitolojik açıdan ifade edilir zira varoluş, kavramsallaştırmaya direnir. Yalnızca özler diyarı, yapısal analizi kabul eder. Platon nerede bir mitten yararlanırsa kişinin asıl varlığından varoluşsal yabancılaşmasına geçişi ve tersine dönüşü tasvir eder. Platon'un öz ve varoluş arasında yaptığı ayrım, ondan sonraki bütün gelişmeler için önemlidir. Günümüzdeki varoluşçuluğun dahi altında o yatar.

Varoluşçu bakış açısının diğer örnekleri; düşüşe, günaha ve kurtuluşa ilişkin klasik Hıristiyan öğretileridir.

Yapıları Platon'un ayrımlarına benzer. Platon'da olduğu gibi, insanın ve dünyasının temel niteliği iyidir. Hıristiyan düşüncesinde de iyidir zira ilahi bir yaratımın sonucudur. Ancak insanın özündeki ya da yaratılan iyilik yitirilmiştir. Düşüş ve günah, yalnızca ahlaki değil, bilişsel niteliklerini de yozlaştırmıştır. Varoluşun çelişkilerine tabidir ve aklı bundan muaf değildir. Ancak Platon'da olduğu gibi, tarihüstü bir bellek, insanın varoluşunun en yabancılaşmış biçimlerinde dahi, asla yok olmamıştır, o yüzden Hıristiyanlıkta insanın ve dünyasının asıl yapısı, Tanrı'nın yaratıcılığının sürdürülmesi ve yönetilmesi ile korunur, bu da yalnızca biraz iyiliği değil, aynı zamanda hakikati de bir ölçüde mümkün kılar. Yalnızca durum bu olduğu için, insan varoluşunun çelişkilerinin farkına varabilir ve asıl konumuna dönmeyi bekleyebilir.

Klasik Hıristiyan teolojisi kadar Platonculuğun da varoluşçu bakış açısı vardır. İnsanın haline ilişkin anlayışlarını belirler. Ancak bunların hiçbiri teknik anlamıyla varoluşçu değildir. Varoluşçu bakış açısı, özcü ontolojilerinin çerçevesinde etkilidir. Bu yalnızca Platon için değil, Augustine için de geçerlidir. Augustine'nin teolojisi, insanlık halinin olumsuzlukları hakkında erken Hıristiyanlıktaki herkesten daha derin anlayışlar içermesine ve insan öğretisini Plegius'un özcü ahlakçılığına karşı savunmak zorunda kalmasına rağmen Augustine için de geçerlidir.

İnsanlık halinin Augustinyen analizine devam ederken şunu görürüz: İnsanın dini ve mistik açıdan kendisini irdelemesi, derin psikoloji için muazzam miktarda malzemeyi gün ışığına çıkarmıştır, o da insanın yaratılması, günahı, kutsanması hakkındaki bölümleri ile teolojiye girmiştir. Ayrıca ortaçağdaki şeytani olana dair anlayışta da görülmüştür, özellikle manastırlardaki günah çıkartan papazlar tarafından kullanılmıştır. Bugün derin psikoloji

ve çağdaş varoluşçuluk tarafından tartışılan malzemelerin çoğu, ortaçağın dini 'analistleri' tarafından bilinmiyordu. Reformcular, özellikle Luther bunları biliyordu. Bunların iyiliğe, şeytani umutsuzluğa, ilahi affın gerekliliğine dair diyalektik tanımlarının kökleri, ortaçağda insan ruhunu Tanrı ile olan ilişkisinde aramaya uzanıyordu.

Ortaçağda varoluşçu bakış açısının en muazzam şiirsel ifadesi, Dante'nin *İlahi Komedyası*'dır. Keşişlerin dini derin psikolojisi gibi, skolastik ontolojinin çerçevesi içinde kalır. Ancak bu sınırlar içinde, cesaretin ve kurtuluşun en üstü kadar insanın kendisini imha edişinin ve umutsuzluğunun en derinlerine de girer ve şiirsel simgelere her şeyi kuşatan varoluşsal bir insan öğretisi verir. Kimi Rönesans sanatçıları, çizimlerinde ve resimlerinde yakın zamandaki varoluşçu sanatı öngörmüşlerdi. Bosch, Breughel, Grünewald gibi sanatçıları, İspanyolları ve güneydeki İtalyanları, ayinleri resmeden geç dönemdeki Gotik ustaları ve pek çok başka sanatçıyı cezbeden şeytani konular, insanlık haline dair varoluşçu anlayışın ifadeleridir (bakınız, Breughel'in Babil Kulesi resimleri). Ancak hiçbirinde ortaçağ geleneği tamamıyla kırılmamıştı. Yine varoluşçu bakış açısı vardı ancak henüz tam olarak varoluşçuluk değildi.

Modern bireyselliğin yükselişiyle bağlantılı olarak, evrensellerin bireysellere nominalist bölünmesinden söz etmiştim. Nominalizmin yakın zamandaki varoluşçuluğun motiflerini öngören bir tarafı vardır. Örneğin, bu usdışıcılıktır ve kökleri Duns Scotus ve Ockham'ın saldırıları altında öz felsefesinin çökmesine dayanır. Var olan her şeyin olasılıkları üzerindeki vurgu, hem Tanrı'nın takdirini hem de insanın varlığını eşit derecede koşullara bağlı kılar. İnsana -yalnızca kendisi açısından değil, dünyası açısından da- nihai bir zorunluluğun eksikliğine dair bir his verir.

Buna karşılık bir kaygı da verir. Nominalizmin öngördüğü yakın zamandaki varoluşçuluğun bir başka motifi ise evrensellerin çözülmesinin ve müstakil bireyin kendi olarak varolma cesaretini geliştiremeyişinin bir sonucu olarak otoriteye kaçıştır. Bu nedenle, nominalistler, ortaçağın başında ve sonunda her şeye baskın çıkan dinin mutlak idaresine götüren ve modern Katolik kolektivizmine yol açan bir köprü inşa etmişlerdir. Ancak öyle olduğunda bile kendi olarak varolmaya dair varoluşçu cesaretin en önemli habercilerinden biri olmasına rağmen, nominalizm varoluşçuluk değildi. Bu adımı atmadı çünkü nominalizm dahi ortaçağ geleneğinden ayrılmaya çalışmadı.

Varoluşçu bakış açısının henüz özcü çerçeveye girmediği bu durumda varolma cesareti nedir? Genel olarak konuşmak gerekirse bir parça olarak varolma cesaretidir. Ancak bu yanıt yeterli değildir. Varoluşçu bir bakış açısının olduğu yerde, bireyin yaşadığı insanlık haline dair bir sorun vardır. *Gorgias*'ın sonuç bölümünde Platon, bireyleri, dürüstlükleri ve adaletsizlikleri hakkında karar veren yeraltı dünyasının yargıcı Rhadamanthus'un önüne çıkarır. Klasik Hıristiyanlıkta ebedi yargı, bireyle ilgilidir; Augustine'de ilk günahın evrenselliği, bireyin ebedi kaderindeki ikiliği değiştirmez; dini ve mistik açıdan kendini irdeleme bireyin kendisiyle ilgilidir; Dante, bireyi özel kişiliğine göre hakikatin farklı kısımlarına koyar; şeytani olanı resmeden ressamlar, bireyin dünyada yapayalnız olduğu hissini yaratır; nominalizm bireyi bilinçli olarak yalnız bırakır. Ancak bütün bu durumlarda varolma cesareti, kendi olarak varolma cesareti değildir. Her birinde varolma cesaretinin türetildiği kapsayıcı bir bütün vardır: Cennet diyarı, Tanrı'nın krallığı, ilahi lütuf, hakikatin tanrısal yapısı, kilisenin otoritesi. Ancak bu bir parça olarak varolmaya dair sağlam bir cesarete dönüş değildir. Daha

çok hem bir parça olarak hem de kendi olarak varolma cesaretini aşan bir cesaret kaynağına doğru ya da o kaynağın üstüne doğru bir gidiştir.

Varoluşçu Bakış Açısının Yitirilmesi

19. yüzyıldaki varoluşçu ayaklanma, modern zamanların başından beri varoluşçu bakış açısının yitirilmesine bir tepkidir. Cusalı Nicholas'ın, Floransa akademisinin ve erken Rönesans resminin temsil ettiği Rönesans'ın ilk bölümünü, halen Augustine geleneği belirliyordu, Rönesans'ın geç dönemi ise ondan ayrıldı ve yeni bir bilimsel özcülük yaratmıştı. Descartes'ta varoluşçu karşıtı önyargı çok belirgindi. Descartes'tan 'fenomenolojik' yöntemini türeten Husserl'in formüle ettiği şekliyle, insanın ve onun dünyasının varlığı, 'parantez' içine alınır. İnsan saf bilinç, çıplak epistemolojik özne haline gelir (insanın psikosomatik varlığı dahil olmak üzere); dünya, bilimsel araştırma ve teknik yönetim nesnesi haline gelir. İnsan, varoluş hali içinde yok olur. Bu nedenle, yakın zamandaki felsefi varoluşçuluğun, Descartes'ın *Düşünüyorum, öyleyse varım* sözündeki *varım* (sum) ifadesinin arkasında salt düşünme anlamındaki *cogitatio*'dan (idrak) ziyade bu varolma meselesinin yani zaman ve mekan için, sonluluk ve yabancılaşma koşulları altında varoluşun yattığını göstermesi yeterliydi.

Protestanlık, ontolojiyi reddetmesiyle, varoluşçu bakış açısını tekrar vurguluyor gibi görünüyordu. Gerçekten de Protestanlığın dogmayı insanın günahı ile ilahi affın karşılaşmasına indirgemesi ve bu yüzleşmenin ön koşulları ve sonuçları, varoluşçu bakış açısına hizmet etmiştir, ancak belirgin bir sınırla bunu yapmıştır: Ortaçağın dini açıdan kendini irdelemeyle bağlantılı olarak keşfedilen varoluşçu malzemenin fazlalığı, reformcularda değil de -gerekçe

ve alın yazısı öğretilerine önem veren- onların takipçilerinde kaybolmuştu. Protestan ilahiyatçılar, ilahi takdirin koşulsuzluğunun ve Tanrı'nın mağfiretinin bolluğunun altını çizmişti. İnsanın varoluşunun analiz edilmesine şüpheyle yaklaşıyorlardı, insanlık halinin göreceliği ve belirsizliği ile ilgilenmiyorlardı. Aksine, böylesi görüşlerin tanrı-insan ilişkisini niteleyen mutlak Hayır ve Evet'i zayıflatacağına inanıyorlardı. Ancak Protestan ilahiyatçıların varoluşçu olmayan öğretisinin sonucu olarak İncil'in mesajına ilişkin kavramlar, -psikosomatik ve psikososyal varlığı içinde insana bu mesajın iletilmesine ilişkin bir girişiminde bulunulmadan- nesnel hakikat olarak vaaz edilmişti. (19. yüzyılın sonundaki toplumsal hareketlerin ve 20. yüzyılın psikolojik hareketlerinin baskısı altında, Protestanlık günün varoluşsal meselelerine daha açık hale gelmiştir.) Descartes'ta insanın epistemolojik bir özne olarak görülmesi gibi, Kalvenizm'de ve mezhepçilikte insan; giderek daha çok soyut, ahlaki bir özneye dönüşmüştür. 18. yüzyılda Protestan ahlakının içeriği, kişinin ve dünyasının makul bir biçimde yönetilmesini gerektiren yükselen sanayi toplumunun taleplerine ayak uydurduğu zaman, varoluşçu karşıtı bir felsefe ve teoloji ortaya çıkmıştır. Ahlaki ve bilimsel olan rasyonel özne; varoluşsal öznenin, onun çelişkilerinin ve umutsuzluklarının yerine geçmiştir.

Bu gelişmenin liderlerinden biri, ahlaki özerkliğin öğretmeni Immanuel Kant, varoluşçu bakış açısına ilişkin felsefesinde iki yer ayırmıştı: Biri, sonlu insan ve nihai hakikat arasındaki mesafeye dair öğretisindeydi, öteki ise insanın rasyonelliğinin kökten kötü olan tarafından bozulmasıydı. Ancak bu varoluşçu kavramlar için, aralarında Goethe ve Hegel gibi en büyüklerinin de olduğu pek çok hayranı tarafından saldırıya uğramıştı. Ancak bu eleştirmenlerin

ikisi de ağırlıklı olarak varoluşçuluk karşıtıydı. Hegel'in bütün hakikati -aşağı yukarı yeterli ifadesini mevcut dünyada bulan bir özler sistemi açısından- yorumlama girişiminde, modern felsefenin özcü akımı doruk noktasına ulaşmıştı. Varoluş, özüne inmişti. Dünya, olduğu haliyle makuldür. Varoluş, özün gerekli bir ifadesidir. Tarih, özün, varoluş koşulları altında tezahürüdür. İzlediği yol anlaşılabilir ve doğrulanabilir. Bireysel hayatın olumsuzluklarını mağlup eden bir cesaret, mutlak zihnin kendisini gerçekleştirdiği evrensel sürece katılanlar için mümkündür. Kader, suçluluk ve şüphe kaygılarının üstesinden anlamların farklı dereceleri yoluyla en yüksek, evrensel sürece dair felsefi sezgiye yükselmek ile gelinir. Hegel, bir parça (özellikle bir ulusun parçası) olarak varolma cesareti ile kendi olarak (özellikle bir düşünür olarak) varolma cesaretini, her ikisini aşan ve mistik bir arka planı olan bir cesaret içinde birleştirmeye çalışır.

Ancak Hegel'deki varoluşçu ögeleri yok saymak yanlış olacaktır. Genellikle sanıldığından çok daha güçlüdürler. Öncelikle Hegel, yokluk ontolojisinin farkındadır. İnkâr, sisteminin dinamik gücüdür, mutlak düşünceyi (öz alanını) varoluşa doğru iter ve varoluşu tekrar mutlak düşünceye doğru yönlendirir (bu da süreç içinde kendisini -mutlak zihin ya da ruh olarak- gerçekleştirir). Hegel, yokluğun gizemini ve kaygısını bilir; ancak onu varlığın kendisini onaylamasına dahil eder. Hegel'deki ikinci varoluşçu öge, varoluş içinde tutku ve ilgi olmadan muazzam hiçbir şeyin elde edinilemeyeceğine dair öğretisidir. *Tarih Felsefesi*'nin girişindeki formülü, Hegel'in romantiklerin ve hayat filozoflarının, insan doğasının akli olmayan seviyelerine dair içgörülerinin farkında olmadığını gösterir. Diğer iki öge gibi Hegel'in varoluşçu düşmanlarını derinden etkileyen üçüncü öge ise tarih süreci içinde bireyin

içinde bulunduğu durumun gerçekçi biçimde değerlendirilmesidir. Tarih, bireyin mutluluğa erişebileceği bir yer değildir. Bu ya bireyin, kendisini evrensel sürecin üstüne sezen filozofların durumuna çıkarması gerektiği ya da bireyin varoluşsal sorununun çözülmediği anlamına gelir. Bu da Hegel'e ve felsefesine yansıyan dünyaya karşı varoluşçu protestonun temelidir.

Bir İsyan Olarak Varoluşçuluk

Hegel'in özcü felsefesine karşı isyan, hafifletilmiş olsa da Hegel'de mevcut varoluşçu ögelerin yardımıyla başarılmıştır. Varoluşçu saldırıyı ilk yönlendiren, Hegel'in önceki yıllarda bağlı olduğu, eski arkadaşı Schelling'di. Schelling yaşlandığında, 'Olumlu Felsefe' denen felsefesini ortaya koymuştu, buradaki kavramların çoğu 19. yüzyılın devrimci varoluşçuları tarafından kullanılıyordu. Özcülüğe 'olumsuz felsefe' demişti çünkü gerçek varoluştan soyutlanmıştı ve tecrübe eden, düşünen ve tarihi durumu içinde karar veren bireyin düşüncesine olumlu felsefe demişti. Bununla çelişen felsefi özcülükte 'varoluş' terimini ilk kullanan oydu. Felsefesi, varoluşçu açıdan felsefi olarak yeniden yorumladığı Hıristiyan miti yüzünden reddedilmesine rağmen, pek çok kişiyi, özellikle Soren Kierkegaard'ı etkilemişti.

Schopenhauer, özcülük karşıtı düşüncesi için iradeci geleneği kullanmıştı. Modern düşüncenin özcü eğiliminin ele aldığı insan ruhunun ve insanın varoluşsal durumunun niteliklerini yeniden keşfetmişti. Aynı zamanda Feuerbach, insanın varoluşunun maddi koşullarını vurgulamıştı ve insanın, aşkın bir dünyada sonluluğu yenme arzusundan dini inanç türetmişti. Max Stirner, kendi olarak varolma cesaretini, insan ile insan arasındaki herhangi bir iletişimi

yok eden pratik tekbencilik açısından ifade eden bir kitap yazdı. Marx, varoluşçu isyana dahildi, erken dönem kapitalist sistemde insanın varlığını, Hegel'in insanın mevcut dünyada kendisiyle uzlaşmasına dair özcü tarifini kıyasladığı ölçüde bu isyana dahildi. Bütün varoluşçuların en önemlisi Nietzsche idi. Nietzsche'nin Avrupa nihilizmine ilişkin tarifi, insan varlığının mutlak bir anlamsızlığa düştüğü bir dünyayı resmediyordu. Hayat filozofları ve pragmatistler, özne ile nesne arasındaki farkı -her ikisinden de önce gelen- 'hayat' üzerinden görmeye ve yaratıcı hayatın kendisini inkârı olarak nesneleştirilmiş bir dünyayı yorumlamaya çalışıyordu (Dilthey, Bergson, Simmel, James). 19. yüzyılın en büyük bilginlerinden biri olan Max Weber, teknik aklın hâkimiyetinden sonra hayatın trajik bir biçimde kendi kendisini yok edişini tasvir etmişti. Yüzyılın sonunda bütün bunlar halen protesto sayılıyordu. Durumun kendisi gözle görülür bir biçimde değişmemişti.

19. yüzyılın sonundan beri, nesneleştirilmiş dünyaya karşı isyan, sanatın ve edebiyatın niteliğini belirlemişti. Büyük Fransız empresyonistler -öznelliğe verdikleri öneme rağmen-, öznellik ve nesnellik arasındaki farkı aşmayıp, ancak öznenin kendisine bilimsel bir nesne gibi davranırken durum Cézanne, Van Gogh ve Munch ile değişti. Ondan sonra varoluş meselesi, sanatsal ekspresyonizmin rahatsız edici formlarında görüldü. Bütün aşamalarında varoluşçu isyan, muazzam miktarda psikolojik malzeme ortaya koydu. Şiirde Baudelaire ve Rimbaud, romanda Flaubert ve Dostoyevski, tiyatroda Ibsen ve Strindberg gibi varoluşçu devrimciler, insan ruhunun çöllerinde ve ormanlarında çok şey keşfettiler. Sezgileri, yüzyılın sonunda başlayan derin psikoloji tarafından teyit edildi ve metodolojik olarak düzenlendi. 31 Temmuz 1914 tarihinde

19. yüzyılın sona ermesiyle varoluşçu isyan, isyan olmaktan çıktı. Tecrübe edilen hakikatin aynası haline geldi.

Sonsuz kaybın, yani bireysel olarak insanların kaybı, 19. yüzyılın devrimci varoluşçularını saldırıya götürdü. Bunun, insanların eşyaya, saf bilimin hesaplayabileceği ve teknik bilimin kontrol edebileceği hakikat parçalarına dönüştüğü bir süreç olduğunun farkına vardılar. Burjuva düşüncesinin idealist kanadı, insandan -evrensellerin az çok yeterli bir yer bulduğu- bir yelkenli yaratmıştı. Burjuva düşüncesinin tabiatçı kanadı ise, insandan -duyuların izlenimlerinin girdiği ve yoğunluklarına göre hüküm sürdükleri- boş bir alan yaratmıştı. Her iki durumda da bireysel benlik, boş bir alandır ve kendi olmayan bir şey, benliğin de kendine yabancılaştığı tuhaf bir şey taşır. İdealizm ve tabiatçılık, varolan insana karşı tutumlarında aynıdır, her ikisi de insanın bu sonsuz önemini ortadan kaldırır ve onu içinden başka bir şeyin geçtiği bir boşluk kılar. Her iki felsefe de insanın özgürleşmesi için icat edilen ancak kendi yarattığı nesnelere esir düşen bir toplumun ifadeleridir. Doğanın teknik kontrolü için iyi işleyen düzeneklerin, insanın incelikli psikolojik kontrolünün, toplumun hızla artan örgütsel kontrolünün sağladığı güvenlik, yüksek bir fiyata satın alınır: Bütün bunların bir araç olarak kendisi için icat edildiği insan, araçların hizmetinde bir araç haline gelir. Bu, Pascal'ın 17. yüzyılda matematiksel akılcılığın egemenliğine saldırısının arka planıdır. Romantiklerin 18. yüzyılın sonunda ahlaki akılcılığın egemenliğine saldırısının arka planıdır. Kierkegaard'ın, Hegel'in düşüncesindeki kişiliksizleştiren mantığın egemenliğine saldırısının arka planıdır. Marx'ın iktisadi insansızlaştırmaya karşı mücadelesinin, Nietzsche'nin yaratıcılık için mücadelesinin, Bergson'un ölü nesnelerin uzamsal alanına karşı mücadelesinin arka planıdır. Hayat filozoflarının çoğunun,

hayatı, kendini nesneleştirmenin yıkıcı gücünden kurtarma arzusunun arka planıdır. Benliğin kendi dünyasında giderek daha çok kaybolduğu bir ortamda, insanın korunması, benliğin kendisini onaylaması için mücadele etmişlerdir. Benliği yok eden ve yerine bir eşya koyan koşullarda kendi olarak varolma cesareti için bir yol göstermeye çalışmışlardır.

Bugünün Varoluşçuluğu ve Umutsuzluk Cesareti

Cesaret ve Umutsuzluk

20. yüzyılda görüldüğü haliyle varoluşçuluk, 'varoluşçu' sözcüğünün en canlı ve tehditkâr anlamını temsil eder. Burada bütün gelişim, artık daha öteye gidemeyeceği bir noktaya gelir. Batı dünyasının bütün ülkelerinde bir hakikat haline gelmiştir. İnsanın ruhani yaratıcılığının bütün sahalarında ifade edilir, bütün eğitimli sınıflara nüfuz eder. Bohem bir filozofun ya da nevrotik bir romancının icadı değildir bu; kâr ve şöhret uğruna sansasyonel bir abartı da değildir; olumsuzluklarla marazi bir oyun da değildir. Bütün bunların ögeleri, ona dahil olmuştur, ancak kendi başına farklı bir şeydir. Anlamsızlık kaygısının ve bu kaygıyı kendi olarak varolma cesaretinin içine alma girişiminin ifadesidir.

Yakın zamandaki varoluşçuluk, bu iki bakış açısından değerlendirilmelidir. Yalnızca akılcı, romantik ya da tabiatçı türün bireyselliği değildir. Hazırlık niteliğindeki bu üç hareketten farklı olarak, anlamın evrensel açıdan çözülmesini yaşamıştır. Yirminci yüzyıl insanı, anlamlı bir dünyayı ve manevi bir merkez dışında anlamlar içinde yaşayan bir benliği kaybetmiştir. İnsanın yarattığı nesneler dünyası, kendisine onu yaratanı ve şimdi onda öznelliğini kaybedeni çekmiştir. Kendi ürettiklerine feda etmiştir kendini. An-

cak insan halen neyi kaybetmiş olduğunun ve halihazırda neyi kaybettiğinin farkındadır. İnsanlıktan çıkışını umutsuzluk olarak yaşayacak kadar insandır hala. Nasıl çıkacağını bilemez, ancak durumu 'çıkışın' olmadığı şeklinde ifade ederek insanlığını kurtarmaya çalışır. Umutsuzluk cesareti, umutsuzluğunu üstlenme ve kendi olarak varolma cesareti ile yokluğun köklü tehdidine direnme cesareti göstererek karşılık verir. Günümüzdeki varoluşçu felsefeyi, sanatı ve edebiyatı her analiz eden, bunların muğlak yapısını ortaya koyabilir: Umutsuzluğa götüren anlamsızlık, bu durumun tutkuyla ifşa edilip kınanması, anlamsızlık kaygısını kendi olarak varolma cesaretine dahil etmeye yönelik başarılı ya da başarısız girişim.

İster kolektivist ister konformist biçimde olsun, bir parça olarak varolma cesaretleri sarsılmayanların, varoluşçu umutsuzluk cesaretinin ifadelerinden rahatsız olmaları şaşırtıcı değildir. Zamanımızda ne olduğunu anlayamıyorlar. Gerçek olanı varoluşçuluktaki nevrotik kaygıdan ayıramıyorlar. Gerçekte olumsuz olanın cesurca kabul edilmesi olan olumsuzluk için marazi bir arzuyla saldırıyorlar. Aslında çürümenin yaratıcı bir ifadesi olana çürüme diyorlar. Durumumuzdaki anlamsızlığı ortaya çıkarmaya yönelik anlamlı girişimi, anlamsız diye reddediyorlar. Yakın zamandaki varoluşçuluğa yaygın bir direniş yaratan, düşüncede ve sanatsal ifadede yeni yollar açanları anlamanın olağan zorluğu değildir bu, bir parça olarak varolmaya dair kendini sınırlayan cesareti korumaya yönelik bir arzudur. Bir şekilde kişi bunun gerçek bir güvenlik olmadığını hisseder; kişinin varoluşçu görüşleri kabul etme eğilimlerini bastırması gerekir; kişi, bunları tiyatroda ya da romanlarda görünce hoşuna gider, ancak onları kendi varoluşsal anlamsızlığının ve gizli umutsuzluğunun ifşaatları olarak ciddiye almayı reddeder. Kolektivist (Nazi,

Komünist) ve konformist (Amerikan demokratik) topluluklarda modern sanata karşı gösterilen şiddetli tepkiler, bunlarla ciddi biçimde tehdit edildiklerini hissettiklerini gösterir. Ancak kişi, kendisinin ögesi olmayan bir şeyle manevi açıdan tehdit edildiğini hissetmez. Benliği küçülterek yokluğa direnmek, nevrotik kişiliğin bir göstergesi olduğundan, varoluşçu; onun, geleneksel güvenlik için varoluşçu karşıtı bir arzunun nevrotik savunma mekanizmalarını gösteren bir nevrotik olduğunu söyleyerek karşılık verebilir.

Bu durumda Hıristiyan teolojisinin ne yapması gerektiğine dair herhangi bir soru olmamalıdır. Güvenlik kutsal olsa ve kiliseler tarafından desteklense de, teoloji, güvenlik karşısında hakikati seçmelidir. Elbette kilisenin başından beri Hıristiyan konformizmi vardır ve kilisenin tarihindeki birkaç dönemde Hıristiyan kolektivizmi ya da en azından yarı kolektivizm mevcuttur. Ancak bu, Hıristiyan ilahiyatçıları, Hıristiyan cesaretini, bir parça olarak varolma cesareti olarak tanımlamaya teşvik etmemelidir. Kendi olarak varolma cesaretinin -bu varolma cesareti türlerinin hiçbirinin, nihai çözümü sağlamadığını doğru bir şekilde varsaysalar dahi- bir parça olarak varolma cesaretini düzelten bir şey olduğunun farkına varmaları gerekir.

Çağdaş Sanatta ve Edebiyatta Umutsuzluk Cesareti

Umutsuzluk cesareti, anlamsızlık tecrübesi ve bunlara rağmen kendini onaylama, 20. yüzyılın varoluşçularında açıkça görülür. Anlamsızlık, hepsinin sorunudur. Gördüğümüz üzere, şüphe ve anlamsızlık kaygısı çağımızın kaygısıdır. Kader ve ölüm kaygısı ile suçluluk ve kınanma kaygısı da hissedilir ancak belirleyici değillerdir. Heidegger, kişinin kendi ölümü hakkındaki beklenti-

sinden söz ettiğinde onu ilgilendiren ölümsüzlük meselesi değildir, ancak ölüm beklentisinin, insanlık hali için ne anlama geldiği sorusudur. Kierkegaard, suçluluk meselesini ele aldığı zaman onu harekete geçiren günah ve bağışlanma ile ilgili teolojik mesele değildir, kişisel suçluluk ışığında kişisel varoluş olasılığının ne olduğudur. Anlam sorusu, sonluluk ve suçluluktan söz ettiklerinde dahi yakın zamandaki varoluşçuları rahatsız eder.

20. yüzyılda anlam arayışının ve ona dair umutsuzluğun altında yatan belirleyici olay, 19. yüzyılda Tanrı'nın yitirilmesidir. Feuerbach, insanın kalbinin sonsuz arzuları açısından Tanrı'yı açıklamıştır. Marx verilen hakikatin üstüne çıkmaya dair ideolojik bir girişim açısından Tanrı'yı açıklamıştır. Nietzsche ise yaşama iradesinin zayıflaması olarak açıklamıştır. Sonuç, "Tanrı öldü" ve onunla birlikte kişinin içinde yaşadığı bütün değerler ve anlamlar sistemi öldü şeklindeki açıklamadır. Bu hem bir kayıp hem de özgürleşme olarak hissedilmiştir. Bu, kişiyi ya nihilizme ya da yokluğu içine alan cesarete götürür. Muhtemelen hiçkimse modern varoluşçuluğu Nietzsche kadar etkilememiştir ve muhtemelen kendi olma isteğini daha tutarlı ve daha absürd biçimde sunan başka kimse yoktur. Onda anlamsızlık hissi, umutsuz ve kendini yok eden bir hale gelmiştir.

Buna dayanarak, varoluşçuluk yani 20. yüzyılın büyük sanatı, edebiyatı ve felsefesi, her şeyle olduğu gibi yüzleşme ve anlamsızlık kaygısını ifade etme cesaretini ortaya koyar. Umutsuzluğun yaratıcı ifadelerinde görülen yaratıcı cesarettir. Sartre en güçlü oyunlarından birine *Çıkış Yok* adını verir, umutsuzluk halindeki klasik bir formüldür. Ancak kendisi bir çıkış bulmuştur: "Çıkış yok," diyebilir, böylece anlamsızlık durumunu üstlenebilir. T. S. Eliot ilk muazzam şiirine 'Çorak Ülke' adını vermiştir. Uygar-

lığın dağılışını, inancın ve istikametin olmayışını (onu eleştirenlerden birinin analiz ettiği gibi), modern bilincin yoksulluğunu ve histerisini tasvir etmiştir. Çorak ülkenin anlamsızlığını tasvir eden ve umutsuzluk cesaretini ifade eden, müthiş bir şiirin güzelce ekilip işlenmiş bahçesidir.

Kafka'nın romanları *Şato* ve *Dava*'da anlamın kaynağının erişilmez uzaklığı, adalet ve af kaynaklarının belirsizliği, yalın ve klasik bir dille ifade edilmiştir. Böylesi bir yaratıcılığın yalnızlığını ve böylesi görüşlerin dehşetini üstlenme cesareti, kendi olarak varolma cesaretinin olağanüstü bir ifadesidir. İnsan, cesaret kaynaklarından ayrılır, ancak tamamıyla değil: Halen kendi ayrılışıyla yüzleşebilir ve onu kabul edebilir. Auden'ın *Endişe Çağı* adlı yapıtında anlamını kaybeden bir dünyada kaygıyı üstlenme cesareti, bu kaybın derin tecrübesi kadar aşikârdır: 'Umutsuzluk cesareti' ifadesinde birleşen iki kutup, eşit derecede vurgulanır. Sartre'ın *Akıl Çağı* adlı yapıtında kahraman, kendi olmaya dair tutkulu arzusunun, onu her türlü insani sorumluluğun reddine götürdüğü bir durumla karşılaşır. Özgürlüğünü sınırlayan herhangi bir şeyi kabul etmeye itiraz eder. Onun için hiçbir şeyin anlamı yoktur, aşkın, arkadaşlığın ya da siyasetin bir anlamı yoktur. Tek değişmez husus, değişime ve özgürlüğü içerik olmadan korumaya dair sınırsız özgürlüktür. Kendi olarak varolma cesaretinin ve herhangi bir bağı olmayan, tam bir boşluğun bedelini ödeyen biri olma cesaretinin aşırı uçtaki biçimlerinden birini temsil eder. Böylesi bir figürü bularak Sartre, umutsuzluk cesaretini ispat eder. Diğer taraftan, aynı sorunla varoluşçuluğun sınırında duran ancak anlamsızlık meselesini varoluşçular kadar keskin bir gözle gören Camus'nün *Yabancı* adlı romanında karşılaşılır. Kahramanı, öznelliği olmayan bir adamdır. Hiçbir açıdan olağandışı değildir. Yüksek bir konumda olmayan sıradan bir memurun ha-

reket edeceği gibi hareket eder. Yabancıdır çünkü hiçbir yerde kendisiyle ya da dünyasıyla varoluşsal bir ilişki kurmaz. Başına ne gelirse gelsin, hiçbir gerçekliği ve anlamı yoktur onun için: Gerçek bir aşk olmayan bir aşk, gerçek bir dava olmayan bir dava, gerçekte herhangi bir hükmü olmayan infaz. Ne suç var ne af, ne umutsuzluk var ne cesaret. İnsan olarak değil, çalışsa da, sevse de, öldürse de, yese de, uyusa da tamamıyla koşullu bir psikolojik süreç olarak tasvir edilir. Kendisi için bir anlam taşımayan, nesneler arasında bir nesnedir ve dolayısıyla dünyasında bir anlam bulamaz. Bütün varoluşçuların savaştığı mutlak nesneleştirmenin kaderini temsil eder. Herhangi bir uzlaşma olmadan, en radikal biçimde temsil eder. Bu figürü yaratma cesareti, Kafka'nın Bay K'yı yaratma cesaretine eşittir.

Tiyatroya baktığımızda da bu resmi teyit eder. Tiyatro, özellikle de Birleşik Devletler'de anlamsızlık ve umutsuzluk imgeleriyle doludur. Kimi oyunlarda (Arthur Miller'ın *Satıcının* Ölümü'nde olduğu gibi) başka bir şey gösterilmez; diğerlerinde (Tennessee Williams'ın *Arzu Tramvayı*'nda olduğu gibi) olumsuzluk daha az mutlaktır. Ancak nadiren olumluluk da vardır: Nispeten olumlu çözümler dahi, şüphe ve bütün çözümlerin muğlaklığına dair farkındalık ile baltalanır. Bu oyunların, baskın cesaretin, demokratik uyum sisteminin bir parçası olarak varolma cesareti olduğu bir ülkede, büyük kalabalıklar tarafından seyredilmesi şaşırtıcıdır. Bu Amerika'nın durumu ve bir bütün olarak insanlık açısından ne anlama gelir? Bu olgunun önemi kolayca hafife alınabilir. Tiyatroya giden kalabalıkların dahi, Amerikan nüfusunun çok sınırlı bir yüzdesi olduğu gerçeğine işaret edilebilir. Pek çok kişi için varoluşçu tiyatronun cazibesinin önemi de -çok yakın zamanda yok olmaya mahkûm, ithal edilmiş bir moda

olduğu söylenerek- reddedilebilir. Bu mümkün olabilir ancak böyle olması şart değildir. Nispeten birkaç tanesi (yüksek öğrenim kurumlarımızdaki bütün kinikleri ve umutsuz olanları da eklesek az sayıdalar), ruhani ve sosyo-psikolojik durumdaki büyük bir değişimin öncüsü olabilir. Belki de bir parça olarak varolma cesaretinin sınırları, artan uyumun gösterdiğinden daha fazla kişi tarafından görülmüş olabilir. Varoluşçuluğun sahnedeki cazibesinin anlamı bu ise dikkatle gözlemlenmeli ve bir parça olarak varolma cesaretinin kolektivist biçimlerinin öncülerinden biri olması engellenmelidir, zira bu tehdidin var olduğunu tarih fazlasıyla ispat etmiştir.

Anlamsızlığa dair tecrübe ve kendi olarak varolma cesaretinin birleşmesi, yüzyılın başından beri görsel sanatların gelişiminin kilit noktası olmuştur. Ekspresyonizm ve sürrealizmde yüzeydeki gerçeklik yapıları bozulmuştur. Sıradan tecrübeleri oluşturan kategoriler gücünü kaybetmiştir. Öz kategorisi kaybolmuştur: Katı nesneler ip gibi bükülüyor; eşyanın nedensel bağımlılığı yok sayılıyor: Her şey tam bir tesadüfe bağlıymış gibi görünüyor; zaman sırasının önemi yok, bir olay ötekinden önce mi olmuş sonra mı olmuş önemi yok; uzamsal boyutlar ya küçültülüyor ya korkutucu bir sonsuzluk içinde dağılıyor. Yaşamdaki organik yapılar, (sanatsal değil biyolojik bakış açısıyla) gelişigüzel bir araya getirilen parçalara ayrılıyor: organlar dağılıyor, renkler doğal sahiplerinden ayrılıyor. Psikolojik süreç (bu sanattan ziyade edebiyatla ilgilidir) tersine çevriliyor: insan, gelecekten geçmişe doğru yaşıyor ve bu da herhangi ritm ya da anlamlı bir düzen olmadan meydana geliyor. Kaygı dünyası, gerçeklik yapılarının, kategorilerin geçerliliğini kaybettiği bir dünyadır. Birden sebep-sonuç ilişkisi ortadan kalksa herkes sersemlerdi. Varoluşçu

sanatta (böyle adlandırmak hoşuma gidiyor) sebep-sonuç ilişkisi geçerliliğini kaybetmiştir.

Modern sanata, totaliter sistemlerin habercisi olarak dil uzatılmıştır. Bütün totaliter sistemlerin, kariyerlerine modern sanata saldırarak başladıklarını söylemek yetersiz olur, zira totaliter sistemlerin -yalnızca ifade ettiği anlamsızlığa karşı gelmeye çalıştıkları için- modern sanatla savaştıkları söylenebilir. Gerçek yanıt ise daha derinlerdedir. Modern sanat propaganda değil, ilhamdır. Varlığımızın hakikatini olduğu gibi ortaya koyar. İçinde yaşadığımız gerçekliğin üstünü örtmez. Dolayısıyla asıl soru şudur: Bir duruma dair ilham, onun propagandası mıdır? Hal böyle olsa, bütün sanat yanıltıcı bir güzelleştirme olurdu. Hem totaliterliğin hem de demokratik konformizmin neşrettiği sanat, aldatıcı bir güzelleştirmedir. Tercih edilen idealize edilmiş bir tabiatçılıktır, zira sanatın eleştirel ve devrimci olmasına dair her tehlikeyi ortadan kaldırır. Modern sanatın yaratıcıları, varlığımızın anlamsızlığını görebilmişlerdir ve umutsuzluğuna katılmışlardır. Aynı zamanda onunla yüzleşme ve resimlerinde, heykellerinde onu ifade etme cesaretine de sahiplerdir. Kendileri gibi olma cesaretleri vardır.

Çağdaş Felsefede Umutsuzluk Cesareti

Varoluşsal felsefe, sanatta ve edebiyatta umutsuzluk cesareti olarak ne bulduğumuzun kuramsal formülünü de verir. Heidegger, (sonradan eleştirel olarak ve geri çekilerek onun hakkında ne söylerse söylesin bağımsız bir felsefi duruşu olan) *Varlık ve Zaman*'da (Sein und Zeit) felsefi açıdan doğru terimlerle umutsuzluk cesaretini tarif eder. Yokluk, sonluluk, kaygı, özen, ölmek zorunda olmak, suçluluk, vicdan, benlik, katılım vb. kavramları dikkatle ayrıntılı

olarak açıklar. Bundan sonra 'kararlılık' diye adlandırdığı bir olguyu analiz eder. Almancası *Entschlossenheit* olan bu sözcük; kaygının, uyuma boyun eğmenin ve kendi içine kapanmanın kilit vurduğunu açmanın simgesine işaret eder. Bu kilit açıldıktan sonra, kişi harekete geçebilir, ancak herhangi bir kişinin ya da şeyin belirlediği kurallara göre hareket etmez. 'Kararlı' bireyin hareketlerine hiç kimse -Tanrı, gelenekler, aklın kuralları, yasalar ya da ilkeler- yön veremez. *Biz* kendimiz olmalıyız, nereye gideceğimize *biz* karar vermeliyiz. Vicdanımız kendimize söylediğimizdir. Somut bir şey söylemez, ne Tanrı'nın sesidir ne de ebedi ilkelere dair farkındalıktır. Ortalama bir insanın davranışından, günlük sohbetlerden, günlük rutinden, bir parça olarak varolmaya dair konformist cesaretin temel ilkesi olan uyum sağlamadan çıkmamızı söyler bize. Ancak bu çağrıyı dinlersek kaçınılmaz bir biçimde suçluluk duyarız, ahlaki zayıflığımızdan değildir bu, ancak varoluşsal durumumuzdandır. Kendimiz olarak varolma cesaretine sahip olunca suçlu hissederiz kendimizi, bu varoluşsal suçluluğu üstlenmemiz istenir. Her haliyle anlamsızlıkla yalnızca sonluluk ve suçluluk kaygısını kararlılıkla üstlenenler yüzleşebilir. Neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair herhangi bir kural ya da kıstas yoktur. Kararlılık, doğru olanı doğru kılar. Heidegger'in tarihi işlevlerinden biri de kendi olarak varolma cesaretinin varoluşçu analizini herkesten daha ayrıntılı ve tarihe baktığımızda daha yıkıcı bir biçimde yapmaktı.

Sartre, Heidegger'in sonradan kabul etmediği önceki Heidegger'den sonuçlar çıkarır. Ancak Sartre'ın bu sonuçları çıkarırken tarih açısından haklı olup olmadığı şüphelidir. Bu sonuçları çıkarmak, Sartre için -Heidegger için olduğundan- daha kolaydı, zira Heidegger'in ontolojisinin altında Sartre için hiçbir önem taşımayan gizemli bir

varolma kavramı yatar. Sartre, gizemli sınırlamalar olmadan, Heidegger'in varoluşçu analizlerinin sonuçlarını ortaya koymuştu. Bu nedenle günümüzdeki varoluşçuluğun simgesi haline gelmiştir, bu konumu -temel kavramlarının özgünlüğü ile değil de- bu sonuçları ortaya koyuşundaki tutarlılık, radikalizm ve psikolojik yeterlilik sayesinde hak etmiştir. Her şeyden önce, "Varoluş özden önce gelir" önermesine atıfta bulunuyorum. Bu cümle, bütün varoluşçu ortamı aydınlatan bir ışığın çakması gibidir. Bütün varoluşçu edebiyatın en umutsuz ve en cesur cümlesi denebilir bunun için. Şunu söyler: İnsanın, kendisini olmak istediği şey yapabilmesi dışında, bir özü yoktur. İnsan ne ise onu yaratır. Yaratıcılığını belirlemek için ona hiçbir şey verilmemiştir. Varlığının özü -'olması, yapması gereken'- dışarıda bulduğu bir şey değildir, insan onu kendi yapar. İnsan, kendisinden ne yapıyorsa, ne çıkarıyorsa o'dur. Kendi olarak varolma cesareti de, kişinin ne olmak istiyorsa kendisini o yapma cesaretidir. Daha az radikal bir bakış açısına sahip varoluşçular da vardır. Karl Jaspers, her şeyi kapsayan bir 'felsefi iman' açısından yeni bir uyum şekli öneriyor; diğerleri ise ezeli hikmet anlamındaki *philosophia perennis*'ten söz ederken, Gabriel Marcel varoluşçu radikalizmden ortaçağ düşüncesinin yarı kolektivizmine dayalı bir yere doğru gidiyor. Felsefede varoluşçuluk, herkesten daha çok Heidegger ve Sartre tarafından temsil edilir.

Yaratıcı Olmayan Varoluşçu Tutumda Umutsuzluk Cesareti

Son bölümlerde yaratıcı cesaretlerinin, varoluşsal umutsuzluklarını ifade etmelerini sağlayan insanları ele aldım. Yaratıcı insan çok yoktur. Ancak kinizm denen yaratıcı olmayan, varoluşçu bir tutum vardır. Günümüzde

bir kinik, Yunanlıların kastettiği ile aynı insan değildir. Zira Yunanlılar için kinik, akla ve doğanın kanununa göre çağdaş kültürü eleştiren biriydi; devrimci bir akılcı idi, Sokrates'in izindeydi. Modern kinikler ise herhangi birinin izinden gitmeye hazır değiller. Akla inançları yok, hakikat için bir kıstasları, değerler bütünü, anlam sorusuna yanıtları yok. Önlerine konan her kuralın altını oymaya çalışırlar. Cesaretleri yaratıcı olarak değil, hayat biçimi olarak ifade olunur. Onları, itiraz etmek istedikleri her ne ise, ona itiraz etme özgürlüklerinden yoksun bırakacak herhangi bir çözümü cesurca reddederler. Kinikler, yalnızlıklarını göstereceklerini birine ihtiyaç duysalar da, yalnızdırlar. Hem birincil hem de nihai anlamlardan yoksundurlar, bu nedenle nevrotik kaygıya kolayca kurban olurlar. Zorla kendini onaylama ve fanatik bir biçimde kendinden vazgeçme, kendi olarak varolma cesaretinin yaratıcı olmayan ifadeleridir.

Kendi Olarak Varolma Cesaretinin Sınırları

Bu durum, hem yaratıcı hem de yaratıcı olmayan nitelikteki kendi olarak varolma cesaretinin sınırlarına ilişkin soruyu gündeme getirir. Cesaret, 'bir şeye rağmen' kendini onaylamadır ve kendi olarak varolma cesareti ise kendini olduğu gibi onaylamadır. Ancak kişinin şu soruyu sorması gerekir: Kendisini onaylayan benlik nedir? Radikal varoluşçuluk şöyle yanıtlar: Kendisinden ne yapıyorsa odur. Bütün söyleyebileceği budur, çünkü bunun fazlası, benliğin mutlak özgürlüğünü sınırlar. Dünyada katılımı kesilen benlik, içi boş bir kabuktur, yalnızca bir olasılıktan ibarettir. Yaşadığı için hareket etmesi gerekir, ancak her eylemini de tekrar yapması gerekir, zira eylemlerinin üstüne eyleme geçmeyi içerir hareket etmek. Bir içerik sağlar

ve bu nedenle, kendisini istediği şey kılma özgürlüğünü kısıtlar. Klasik teolojide, hem Katoliklik hem de Protestanlıkta, yalnızca Tanrı'nın böylesi bir imtiyazı vardır: O *kendisinden* kaynaklanır ve mutlak özgürlüktür. İçinde kendisinden olmayan hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın öldüğüne dair mesaja göre, varoluşçuluk, insana o ilahi 'kendiliğindenliği' bahşeder. İnsanda, insandan olmayan hiçbir şey olmayacaktır. Ancak insan sonludur, ona ne ise o verilmiştir. Benliğini ve onunla birlikte benliğinin yapısını, sonlu özgürlüğün yapısını almıştır. Sonlu özgürlük de "kendiliğindenlik" değildir. İnsan, yalnızca boş bir kabuktan, bir olasılıktan ibaret olmadığını ve hareket ile hareketsizlik karşısında kendisini bulduğu benliğin yapısını onaylayarak kendisini onaylayabilir. Sonlu özgürlüğün belirli bir yapısı vardır ve benlik, bu yapıyı çiğnemeye çalışırsa, sonunda kendisini kaybeder. Sartre'ın *Akıl Çağı*'ndaki katılmayan kahraman, kısmen kendi benliğinin bilinçaltından, kısmen de geri çekilemediği bir ortamdan kaynaklanan koşullar ağına takılır. Boş olduğu kesin olan benlik; yalnızca bilgi olduğunu bilmediği ya da kabul etmediği için, onu tutsaklaştıran bilgilerle doludur. Daha önce söylendiği üzere, bu durum kinik için de geçerlidir. Onu korumak istediği özgürlüğünün tamamıyla yitirilmesine götürebilecek kendi benliğinin tazyiklerinden kaçamaz.

Kendi olarak varolma cesaretinin radikal biçimlerinin diyalektik biçimde kendisini imha edişi, 19. yüzyılın devrim niteliğindeki varoluşçuluğuna karşı 20. yüzyıldaki totaliter tepki ile evrensel ölçekte gerçekleşmiştir. İnsanlıktan uzaklaşmaya ve nesneleşmeye karşı bu varoluşçu isyan, kendi olarak varolma cesareti ile birlikte, tarih boyunca görülen en karmaşık ve ezici kolektivizm şekillerine dönüştü. Herkesin özgürleşmesi için bir hareket olarak görülen Marksizmin herkesin -hatta başkalarını dahi köle-

leştirenlerin- köleleştirilmesi sistemine dönüşmesi zamanımızın büyük trajedisidir. Özellikle aydın ve entelektüel kesim içinde, psikolojik yıkım açısından bu trajedinin uçsuz bucaksızlığını tasavvur etmek zordur. Sayısız insanda varolma cesareti yerle bir olmuştu, zira bu, 19. yüzyılın devrim hareketlerindeki gibi bir varolma cesaretiydi. Yıkıldığı zamanda, bu insanlar ya trajik hayal kırıklıklarının sebebi olarak fanatik-nevrotik bir tepki ile yeni kolektivist sisteme döndüler ya da bütün sistemlere ve her bilgiye karşı kinik-nevrotik bir kayıtsızlığa döndüler.

Nietzsche türü kendi olarak varolma cesaretinin, yeni kolektivizmin Faşist-Nazi biçimlerine dönüşmesi hakkında da benzer gözlemlerin yapılabileceği aşikârdır. Bu hareketlerin ürettiği totaliter makineler, kendi olarak varolma cesaretinin neredeyse karşı durduğu her şeyi kapsıyordu. Böylesi bir cesareti imkânsız kılmak için her türlü olası aracı kullandılar. Komünizmden farklı olarak bu sistem çökmesine rağmen, sonucu karmaşa, kayıtsızlık ve kinizm oldu. Otorite ve yeni bir kolektivizm özleminin serpildiği toprak işte budur.

Bir parça olarak ve kendi olarak varolma cesareti ile ilgili son iki bölüm şunu göstermiştir: İlki radikal biçimde benimsendiği takdirde, kolektivizmde benliğin kaybına, ikincisi ise varoluşçulukta dünyanın kaybına yol açar. Bu da bize son bölümün sorusunu sordurur: Her ikisini aşarak bir araya getiren bir varolma cesareti var mıdır?

6. BÖLÜM:
Cesaret ve Aşkınlık
[KABULÜ KABULLENME CESARETİ]

Cesaret, yokluk gerçeğine rağmen varlığın onaylanmasıdır. Bireyin, ya kapsayıcı bir bütünün parçası olarak ya da bireysel benliği içinde kendini onaylayarak yokluk kaygısını üstlenmesidir. Cesaret hep bir riski göze almayı içerir ve hep yoklukla tehdit edilir. Bu ya kendini kaybetme ve eşyalar içinde bir şey haline dönüşme riskidir ya da boş bir kendiyle ilintili olma hali içinde kişinin dünyasını kaybetmesi riskidir. Cesaretin varolma gücüne ihtiyacı vardır; kader ve ölüm kaygısında yaşanan, boşluk ve anlamsızlık kaygısında mevcut olan, suçluluk ve kınanma kaygısı içinde etkili olan yokluğu aşan bir güçtür bu. Bu üç yönlü kaygıyı içine alan cesaretin kökleri, kişisel güçten ve kişinin dünyasının gücünden daha büyük bir varolma gücüne dayanmalıdır. Ne bir parça olarak kendini onaylama ne de kendi olarak onaylama, çok katmanlı yokluk tehdidinin ötesindedir. Cesaretin bu biçimlerinin temsilcileri olarak adı geçenler, kendilerini ve dahil oldukları dünyayı aşmaya çalışırlar. Kendi olmanın (bizzat-varlığın) gücünü ve yokluk tehdidinin ötesindeki kendi olma cesaretini bulmak üzere bunu yaparlar. Bu kuralın bir istisnası yoktur, bu da her varolma gücünün, -gizli ya da açık- dini bir kökeninin olduğu anlamına gelir. Zira din, bizzat-varlığın

gücüne kapılma, tutunma halidir. Kimi hallerde dini kökeninin üstü dikkatle örtülür, başkalarında tutkuyla inkâr edilir, kimisinde çok derinlerde kimisinde üstünkörü saklıdır. Ancak asla tamamıyla yok değildir. Zira var olan her şey, bizzat-varlığa dahil olur ve herkes bir ölçüde bu katılımın farkındadır, özellikle de yokluk tehdidini yaşadığı anlarda farkındadır. Bu da bizleri son bir değerlendirmeye, iki yönlü bir soruya götürür: Varolma cesaretinin kökleri nasıl varlığın kendisinin (bizzat-varlığın) içindedir ve varlığın bizatihi kendisini, varolma cesaretinin ışığı altında nasıl anlamalıyız? İlk soru, varolma cesaretinin kaynağı olarak varlığın temeli ile ilgilidir, ikinci soru ise varlığın temelinin anahtarı olarak varolma cesareti ile ilgilidir.

Varolma Cesaretinin Kaynağı Olarak Varolma Kudreti

Mistik Tecrübe ve Varolma Cesareti

İnsanın, varlığının temeli ile olan ilişkisi, varlığının yapısından alınan simgelerle ifade edilmesi gerektiği için, katılımın ve bireyselleşmenin kutupsallığı bu ilişkinin özel niteliğini belirler, zira varolma cesaretinin de özel niteliğini bu belirler. Katılım baskınsa varlığın bizatihi kendisi ile olan ilişkisinin mistik bir niteliği vardır, bireyselleşme baskınsa varlığın bizatihi kendisiyle olan ilişkisinin kişisel bir niteliği vardır, her iki kutup kabul edilirse ve aşılırsa varlığın bizatihi kendisiyle olan ilişkisi, iman niteliği taşır.

Tasavvufta birey, özdeşleşmeye yaklaşan varlığın temeline dahil olmaya çalışır. Mesele bu hedefe sonlu bir varlığın ulaşıp ulaşamayacağı değildir, tasavvufun, varolma cesaretinin kaynağı olup olamayacağı ve olacaksa nasıl olabileceğidir. Spinoza'nın sisteminin mistik altyapı-

sına, insanın dahil olduğu ilahi özü onaylayarak kendisini onaylamasına değinmiştik. Benzer bir şekilde bütün mutasavvıflar, kendilerini onaylama kudretlerini, bir oldukları varlığın bizatihi kendisinin kudretini tecrübe ederek edinirler. Ancak biri şu soruyu sorabilir: Cesaret, herhangi bir şekilde tasavvufla birleşebilir mi? Örneğin, Hindistan'da cesaret, Brahma rahiplerinin yani sofu sınıfının altında yer alan *kshatriya* denen savaşçının bir erdemi olarak görülür. Sufi kimlik, soyluların cesurca kendini feda etme erdeminin üstündedir. Zira o kendinden vazgeçmenin daha üstün, daha eksiksiz ve daha radikal bir biçimidir. Kendini onaylamanın mükemmel bir halidir. Ancak böyle olsa da, sözcüğün daha dar değil de, geniş anlamıyla o da cesarettir. Dünya nimetlerinden elini eteğini çeken ve vecde gelen mutasavvıf, Maya dünyasında, sonlu dünyada mevcut olan yokluk ögelerine karşı kendi öz varlığını onaylar. Görünenlerin cazibesine karşı koymak muazzam bir cesaret ister. Böylesi bir cesarette tecelli eden varolma gücü o kadar büyüktür ki tanrılar korkusundan titrerler. Mutasavvıf, varlığın temeline, Brahman'ın her yerde olan ve her şeyi kuşatan kudretine nüfuz etmek ister. Bunu yaparak Brahman'ın kudretiyle eş olan öz benliğini onaylar, öte yandan, Maya'ya bağlılıkları bağlamında kendilerini onaylayanlar, ister hayvan, insan ya da tanrı olsun, gerçek benliklerini onaylamış olmazlar. Bu da mutasavvıfın kendisini onaylamasını, soyluların ve askerlerin sahip olduğu özel bir erdem olan cesaretin üstüne çıkarır. Ancak bütünüyle cesaretin üstüne çıkmaz. Sonlu dünyanın bakış açısından kendini inkâr olarak görülen şey, nihai varlığın açısından en mükemmel kendini olumlamadır ve cesaretin en radikal halidir.

Bu cesaretin verdiği güç ile mutasavvıf, kader ve ölüm kaygısını yener. Zaman ve mekan içinde ve sonluluk züm-

resinde olmak nihayetinde gerçek olmadığı için, bundan kaynaklanan kararsızlıklar ve buna son veren nihai yokluk da eşit derecede gerçek değildir. Yokluk tehdit değildir, zira sonlu olmak son tahlilde yokluktur. Ölüm, olumsuz olanın inkârı ve olumlu olanın onaylanmasıdır. Aynı şekilde şüphe ve anlamsızlık kaygısı da mistik varolma cesaretine dahil olur. Şüphe, var olan her şeye ve Maya'ya ilişkin özelliğine göre, şüpheli olan her şeye dairdir. Şüphe, Maya'nın örtüsünü kaldırır, nihai hakikate karşı fikirlerin savunulmasının altını oyar. Bu tezahür de şüpheye maruz kalmaz çünkü her şüphenin ön kabulüdür. Hakikatin kendisini bilmeden, hakikatten şüphe etmek mümkün olmaz. Anlamsızlık kaygısı, nihai anlamın kesin olmadığı, ancak her kesin anlamın cehenneminin olduğu yerde mağlup olur. Mutasavvıf, hakikatin -girdiği, çalıştığı ve terk ettiği- farklı seviyelerinde anlamın eksikliğini adım adım yaşar. Bu yolda yürüdüğü sürece, suçluluk ve kınanma kaygıları da yenilmiş olur. Yok değillerdir. Suçluluk her seviyede hissedilebilir, kısmen içinden gelen istekleri yerine getirmede, kısmen de o seviyenin ötesine geçmede başarısız olunduğu için hissedilir. Ancak nihai tatminin kesinliği yaşandığı sürece, suçluluk kaygısı kınanma kaygısı haline gelmez. Karma yasasına göre kendiliğinden olan bir ceza vardır, ancak Asya tasavvufunda kınanma yoktur.

Mistik varolma cesareti, o mistik hal devam ettiği sürece devam eder. Sınırı, mutasavvıfların tarif ettiği dehşeti ve umutsuzluğuyla, varlığın ve anlamın boşluğudur. Bu anlarda varolma cesareti, bu durumun dahi -aydınlık için karanlık, bolluk için yokluk ile hazırlanmanın bir yolu olarak- kabul edilmesine indirgenir. Varolma kudretinin eksikliği umutsuzluk olarak hissedildiği sürece, kendisini umutsuzluk yoluyla hissettiren varolma kudretidir. Bunu yaşamak ve buna katlanmak, boşluk halinde mutasavvıfın

varolma cesaretidir. Aşırı olumlu ve olumsuz halleriyle tasavvufun nispeten nadir görülmesine rağmen, temel tutum, nihai hakikatle bir olma gayreti ve sonluluğun ima ettiği yokluğu üstlenme cesareti, insanlığın büyük ölçüde kabul ettiği ve insanlığı şekillendiren yaşam biçimleridir.

Ancak tasavvuf, varlığın temeliyle ilişkinin özel bir biçiminden daha fazlasıdır. Bu ilişkinin her biçiminin bir ögesidir. Var olan her şey, varolma kudretine dahil olduğu için tasavvufun dayandığı kimlik ya da özdeşlik ögesi, herhangi bir dini tecrübede eksik olamaz. Varlığın temelinin ve yokluğu yenme kudretinin etkili olmadığı bir varolma cesareti ve sonlu bir varlığın kendini onaylaması yoktur. Bu kudretin varlığını tecrübe etmek de Tanrı ile yüzyüze gelme sırasında dahi mistik bir ögedir.

İlahi Olanla İnsanın Karşılaşması ve Varolma Cesareti

Bireyselleşme kutbu, Tanrı ile kişisel bir karşılaşma olarak dini tecrübede kendisini gösterir. Bundan kazanılan cesaret, dini tecrübede tezahür eden kişisel hakikate güvenmenin verdiği cesarettir. Mistik birleşmeden farklı olarak, bu ilişkiye cesaretin kaynağı ile kurulan kişisel yakınlık denebilir. Her iki tür birbirinin tersi olsa da birbirlerini yok saymazlar. Zira bireyselleşmenin ve katılımın birbirlerine kutupsal olarak bağımlı olmaları nedeniyle bir noktada birleşirler. Bu güvenin verdiği cesaret, genellikle -özellikle de Protestanlıkta- iman cesaretiyle özdeşleştirilmiştir. Ancak bu yeterli değildir, zira güven, imandaki ögelerden yalnızca biridir. İman hem mistik katılımı hem de kişisel güveni kapsar. İncil'in çoğu bölümü, dini karşılaşmayı güçlü bir kişisel vurgu ile tasvir eder. İncil yorumları -özellikle de Reformcuların yorumları- bu vurguyu takip

eder. Luther, Roma sistemindeki nesnel, nicel ve kişisel olmayan ögelere saldırmıştır. Tanrı ile insan arasında karşı karşıya kalınan yakın bir ilişki için mücadele etmiştir. Güvene dayalı cesaret, Hıristiyan düşüncesinin tarihinde en üst seviyeye onda ulaşmıştır. Luther'in her yapıtı, özellikle de erken dönem yapıtları, böylesi bir cesaretle doludur. Tekrar tekrar 'rağmen' anlamına gelen *trotz* sözcüğünü kullanır. Tecrübe ettiği bütün olumsuzluklara rağmen, o döneme hükmeden kaygıya rağmen, Tanrı'ya olan sarsılmaz güveninden ve onunla kişisel yakınlığından kendini onaylama gücünü almıştır. Dönemindeki kaygı ifadelerine göre, cesaretinin yenmesi gereken olumsuzluk, ölüm ve şeytan figürleriyle temsil edilmişti. Albrecht Dürer'in 'Şövalye, Ölüm ve Şeytan' adlı gravürünün, Lutheryen Reformun ruhunun -ve hatta Luther'in güvenden kaynaklanan cesaretinin, varolma cesaretinin şeklinin- klasik bir ifadesi olarak anılması doğrudur. Gravürde zırhı içinde bir şövalye bir vadiden geçmekte ve bir yanında ölüm, öteki yanında şeytan ona eşlik etmektedir. Korkusuzca, dikkatle ve güvenle önüne bakmaktadır. Yalnızdır ama tek başına değildir. Yalnızlığında, varlığının olumsuzluklarına rağmen, ona kendini onaylama cesareti veren bir kudrete dahil olur. Cesareti, kesinlikle bir parça olarak varolma cesareti değildir. Reform, ortaçağın yarı kolektivizmi ile bağlantıları koparmıştır. Luther'in güvene dayalı cesareti, Tanrı ile birebir ilişkiden kaynaklanan kişisel güvendir. Ne papalar ve konsüller bu güveni verebilirdi. Dolayısıyla, onları reddetmesi gerekiyordu çünkü güvene dayalı cesaretinin önünü tıkayan bir öğretiye bağlıydılar. Ölüm ve suçluluk kaygısının asla tamamıyla yenilmediği bir sistemi uygun görüyorlardı. Pek çok güvence vardı ancak kesinlik yoktu, güvene dayalı cesareti destekleniyordu ancak şüphe götürmez bir temeli yoktu. Kolektif olan, kaygıya diren-

menın farklı yollarını sunuyordu, ancak bireyin kaygısını üstlenebileceği bir yol sunmuyorlardı. İnsan asla emin olmuyordu, varlığını koşulsuz bir güvenle asla onaylayamıyordu. Varlığının tümü ile koşulsuz olanla asla doğrudan, kişisel bir ilişki kurup karşılaşamazdı. Tasavvuf dışında, hep kilisenin aracılığı söz konusuydu, Tanrı ve ruh arasında dolaylı ve kısmi bir birliktelik vardı. Reform, bu aracılığı ortadan kaldırıp Tanrı'ya doğrudan, kişisel ve eksiksiz bir yaklaşıma yol açınca mistik olmayan yeni bir varolma cesareti mümkün oldu. Protestanlığa karşı mücadeledeki kahramanların temsillerinde, Kalvinist ve Lutheryen Reform'da ve daha da açık bir biçimde Kalvenizm'de belirgindir. Şehadet riskine girme, otoritelere karşı direnme, kilisenin ve toplumun yapısını dönüştürme kahramanlığı değildir, bu insanları kahraman kılan ve cesaretlerinin diğer ifadelerinin dayanağını oluşturan güven cesaretidir. Reformcuların cesaretinin, kendi olarak varolma cesaretinin bireysel türünün başlangıcı olduğu söylenebilir, liberal Protestanlar da bunu sıklıkla dile getirmişlerdir. Ancak böylesi bir yorum, asıl meseleyi muhtemel tarihi etkisi ile karıştırır. Reformcuların cesaretinde, kendi olarak varolma cesareti hem onaylanır hem de aşılır. Cesurca kendini onaylamanın mistik biçimiyle kıyaslandığında, Protestan güven cesareti, bireyin Tanrı ile karşı karşıya gelmesinde (yüzleşmesinde) bireysel benliği, bireysel benlik olarak onaylar. Bu özellik, radikal bir biçimde Reform'un kişiselciliğini, bireyselliğin ve varoluşçuluğun daha sonraki bütün biçimlerinden ayırır. Reformcuların cesareti, kendi olarak varolma cesareti değildir, bir parça olarak varolma cesareti de değildir. Her ikisini de aşar ve birleştirir. Güvene dayalı cesaretin kökleri, kişinin kendine güvenine dayanmaz. Reform aksini öne sürer: Kişi, ancak güvenini kendine dayandırmayı bırakınca birinin varlığı hakkında

güven duyabilir. Öte yandan, güvene dayalı cesaret, kişinin kendi dışında sonlu hiçbir şeye, hatta kiliseye bile, asla bağlı değildir. Yalnızca ve yalnızca Tanrı'ya bağlıdır, Tanrı da eşi benzeri olmayan ve birebir olan bir karşılaşmada yaşanır. Reformun cesareti, hem bir parça olarak hem de kendi olarak varolma cesaretini aşar. Ne kişinin kendisini ne de dünyasını yitirmesi tehdidi altındadır.

Suçluluk ve Kabulü Kabullenme Cesareti

Protestan güven cesaretinin merkezinde, suçluluk bilincine rağmen, kabulü kabullenme cesareti yatar. Luther ve aslında bütün dönem, kaygılarının temel biçimi olarak, suçluluk ve kınanma kaygısını yaşamışlardır. Bu kaygıya rağmen, kendini onaylama cesareti, güvene dayalı cesareti dediğimiz cesaret türüdür. İlahi mağfiretin kişisel, topyekun ve vasıtasız kesinliğine dayanır. İnsanın varolma cesaretinin her türünde, hatta yeni kolektivizm de dahi, bağışlanmaya inanma vardır. Ancak gerçek Protestanlıktaki gibi çok baskın olan, insanın varlığına dair bir yorum yoktur. Ancak tarihte bu kadar derin ve çelişkili olan bir başka hareket yoktur. Suçluluk ve kınanma kaygısının mağlup edilişi (ilahi mağfiret açısıdan), 'Adaletsiz olan adildir' şeklindeki Lutheryen formülde ve 'Kabul edilemez olan kabul edilir' şeklindeki modern görüşte keskin bir biçimde ifade edilmiştir. Varolma cesaretinin, kişinin kabul görmemesine rağmen, kendisini kabul görmüş olarak kabul etmesi cesareti olduğu söylenebilir. İlk hali ilahiyat öğrencileri için dahi anlaşılmaz hale gelen 'İman yoluyla aklanma' doğrultusundaki Aziz Pavlus-Luther doktrininin gerçek anlamını ilahiyatçılara hatırlatmak gerekmez. Ancak ilahiyatçılara ve rahiplere, suçluluk kaygısı ile psikoterapi yoluyla mücadelede, kabul düşüncesinin dikkat

çektiği ve önem kazandığı, bunun da Reform dönemindeki 'günahların affı' ya da 'iman yoluyla aklanma' gibi ifadelerde görüldüğü hatırlatılmalıdır. Kabul edilemez olmaya rağmen, kabulü kabullenme, güvene dayalı cesaretin temelidir.

Herhangi bir ahlaki, zihinsel ya da dini ön koşuldan bağımsız olmak, bu tür kendini onaylama için belirleyicidir: Kabulü kabullenme cesaretine sahip olabilenler iyi, akıllı ya da dindar olanlar değildir, bütün bu nitelikleri taşımayıp kabul edilmez olduklarının farkında olanlardır. Ancak bu kişinin kendisini olduğunu gibi kabul etmesi anlamına gelmez. Kişinin rastlantısal ya da arızi bireyselliğinin gerekçelendirilmesi değildir. Varoluşçu nitelik taşıyan kendi olarak varolma cesareti değildir. Kişinin bireysel benliğini sonsuz olarak aşan bir şey tarafından kabul görmesini içeren çelişkili bir durumdur. Reformcuların tecrübesinde, kabul edilemez günahkârın, yargılamanın ve Tanrı ile bir olmaya dönüşmesinin kabulü yer alır.

Bu açıdan varolma cesareti, günahların bağışlanmasını kabul etme cesaretidir, soyut bir sav değildir, Tanrı ile karşı karşıya gelmenin (yüzleşmenin) temel unsurudur. Suçluluk ve kınanma kaygısına rağmen kendini onaylama, benliğini aşan bir şeye katılmayı, dahil olmayı gerektirir. Şifa için kurulan ortaklıkta, örneğin, psikanaliz durumunda, hasta kendisini kabul edilemez hissetmesine rağmen, onu kabul eden bir yardımcının şifa kudretine dahil olur. Bu ilişkide şifacının kendisi orada bir birey olarak bulunmaz, nesnel bir kabul ve kendini onaylama gücünü temsil eder. Bu nesnel güç, şifacı yoluyla hastaya ulaşır. Elbette suçu gerçekleştirebilen, yargıda bulunabilen ve yargıya rağmen kabul edebilen birinin içinde cisimlenmelidir. Kişisel olandan daha az bir şeyin kabulü, asla kişisel kendini inkârı yenemez. Günah çıkardığım bir duvar, beni affede-

mez. Birebir bir ilişkide kişi kabul görmezse kendini kabul etme asla mümkün olamaz. Ancak kişi bireysel olarak kabul görse de bu kabulü kabullenmek için kendisini aşan bir cesarete ihtiyaç duyulur, güvene dayalı cesaret gerekir. Zira kabul görmek, suçluluğun inkârı demek değildir. Hastasını aslında suçlu olmadığına ikna etmeye çalışan şifalanmaya yardım eden kişi, ona büyük bir kötülük eder. Suçunu kendini onaylamaya dahil etmesini engeller. Yanlış yerdeki, nevrotik suçluluk hislerini gerçek olanlara dönüştürmesine, yani doğru yere koymasına yardımcı olabilir, ancak ona suçlu olmadığını söyleyemez. Herhangi bir şeyi kınamadan ve hiçbir şeyin üstünü örtmeden hastasını bu ilişkiye kabul eder.

Ancak bu noktada dini 'kabul görerek kabul etme' durumu, tıbbi iyileşmeyi aşar. Din, kabul edilemez olanı kabul ederek iyileştiren nihai güç kaynağını arar, Tanrı'yı arar. Tanrı tarafından kabul edilme, Tanrı'nın mağfireti, varolma cesaretinin tek ve nihai kaynağıdır, suçluluk ve kınanma kaygısını içine alabilir. Zira kendini onaylamanın nihai kudreti, yalnızca varlığın bizatihi kendisinin (bizzat-varlığın) kudreti olabilir. Bundan daha azı, kişinin kendi ya da başkasının sonlu varolma gücü, kendini kınamanın umutsuzluğunda yaşanan keskin ve sonsuz yokluk tehdidini yenemez. Luther gibi birinde ifade bulan güvene dayalı cesaretin, durmadan yalnızca Tanrı'ya güveni vurgulaması ve varolma cesareti için başka bir temeli -hem yetersiz olduğu hem de onu daha fazla suça ve daha derin bir kaygıya sürüklediği için- reddetmesi bu yüzdendir. 16. yüzyıldaki insanlara -Reformcuların mesajı ve kabulü kabullenmeye dair yılmaz cesaretlerinin varlığı ile- sağlanan bu muazzam özgürleşme, *sola fide* (yalnızca iman) doktrini -yani güvene dayalı cesaretin, sonlu bir şeye değil, yalnızca koşulsuz olan ve birebir karşılaşmada koşulsuz olarak

tecrübe ettiğimiz şeye bağlı olduğu mesajı- sayesinde olmuştur.

Kader ve Kabulü Kabullenme Cesareti

Sembolik ölüm ve şeytan figürlerinin gösterdiği gibi, dönemin kaygısı, suçluluk kaygısı ile sınırlı değildi. Aynı zamanda ölüm ve kader kaygısıydı. Geç antik dünyadaki astrolojiye ilişkin düşünceler, Rönesans tarafından tekrar canlandırıldı ve Reform'a katılan hümanistleri dahi etkiledi. Kimi Rönesans resimlerinde ifade bulan Yeni Stoacı cesaretten söz etmiştik, insan hayat yelkenlisini kader rüzgarları sürüklese de dümende duruyordu. Luther kader kaygısı ile başka bir seviyede karşılaşmıştı. Suçluluk kaygısı ve kader kaygısı arasındaki bağlantıyı görmüştü. Günlük hayatta sayısız korku üreten huzursuz bilinçtir. Suçluluğun rahatsız ettiği insanı, kuru bir yaprağın hışırtısı dehşete düşürür. Bu nedenle, suçluluk kaygısının yenilmesi, kader kaygısının da yenilmesidir. Güvene dayalı cesaret, kader kaygısını ve suçluluk kaygısını içine alır. Her ikisine de 'size rağmen' der. Takdiri ilahi inancının gerçek anlamı budur. Takdiri ilahi, Tanrı'nın bazı eylemleri hakkındaki bir kuram değildir. Kader ve ölüm açısından güvene dayalı cesaretin dini simgesidir. Zira güvene dayalı cesaret, ölüme dahi "sana rağmen" der.

Pavlus gibi Luther de suçluluk kaygısı ile ölüm kaygısının arasındaki bağlantının farkındaydı. Stoacılık ve Yeni Stoacılıkta, asıl benlik, ölüm tehdidi altında değildir, çünkü varlığın kendisine (bizzat-varlığa) aittir ve yokluğu aşar. Kendi öz benliğinin kudreti ile ölüm kaygısını yenen Sokrates, ölümü üstlenme cesaretinin simgesi haline gelmiştir. Platon'un sözde ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin gerçek anlamı budur. Bu öğretiyi ele

alırken ölümsüzlük iddialarını hatta Platon'un *Phaedon* (Ruh Üzerine) adlı yapıtındakileri dahi dikkate almamamız ve ölmekte olan Sokrates'in imgesine odaklanmamız gerekir. Platon'un kendisi tarafından şüpheyle ele alınan bütün iddiaları Sokrates'in cesaretini, kişinin ölümünü kendini onaylamasına dahil etmesine dair cesareti yorumlama çabalarıdır. Sokrates, cellatların ortadan kaldıracağı varlığın, varolma cesareti içinde kendisini onaylayan varlık olmadığından emindir. Her iki benliğin arasındaki ilişki hakkında söyleyecek çok sözü yoktu, söyleyemezdi de, çünkü iki farklı şeyden söz etmiyoruz, tek bir varlığın iki ayrı yönünden söz ediyoruz. Ancak ölme cesaretinin, varolma cesareti için bir sınav olduğunu açıkça ortaya koyuyor. Kişinin ölümünü onaylamasını kendi varlığı içine almasını yok sayan bir onaylama; cesaret sınavından, yoklukla en sert biçimde yüzleşme sınavından kaçmaya çalışır.

Batı dünyasında büyük ölçüde Hıristiyanlıktaki diriliş simgesinin yerini alan ölümsüzlüğe dair yaygın inanç, cesaret ile kaçışın bir karışımıdır. Kişinin ölme zorunluluğu karşısında dahi, kendisini onaylamasını sürdürmeye çalışır. Ancak kişinin sonluluğunu yani ölme zorunluluğunu sonsuza kadar sürdürerek bunu yapar ki gerçek ölüm hiç gerçekleşmesin. Ne var ki bu bir yanılsamadır ve mantık açısından bakacak olursak bir çelişkidir. Tam anlamıyla sona ermesi gerekeni sonsuz kılar. 'Ruhun ölümsüzlüğü', kişinin ölme zorunluluğu karşısında, varolma cesareti için yetersiz bir simgedir.

Sokrates'in cesareti (Platon'un çizdiği haliyle) ruhun ölümsüzlüğü inancına dayalı değildi, yok edilemez, öz varlığının içinde kendisini onaylamasına dayalıydı. Hakikatin iki mertebesine dahil olduğunu ve mertebelerin birinin zaman üstü olduğunu bilir. Herkesin iki mertebeye

ait olduğunu antik dünyaya -diğer felsefi düşüncelerden daha çok- açıklayan Sokrates'in cesaretiydi.

Ancak ölümü üstlenmeye yani her bireyin geçici ve ebedi olan iki mertebelere katılma yetisine dair Sokratik (Stoacı ve Yeni Stoacı) cesarette bir ön koşul vardı. Bu ön koşul, Hıristiyanlık tarafından kabul edilmez. Hıristiyanlığa göre öz benliğimize yabancılaştırılmışızdır. Öz benliğimizi gerçekleştirme konusunda özgür değiliz, onunla çelişmeye mahkûmuz. Bu nedenle, ölüm yalnızca -'günahların bedeli' olmaya son verdiği- bir güven ortamında kabul edilebilir. Ancak kabul edilemez olmaya rağmen kabul edilme durumudur bu. Antik dünyanın Hıristiyanlık tarafından dönüştürüldüğü ve Luther'in ölümle yüzleşme cesaretinin doğduğu nokta budur. Tanrı ile ilişki kurması kabul edilen varlıktır bu cesaretin altında yatan, su götürür bir ölümsüzlük kuramı değildir. Luther'de Tanrı ile karşı karşıya gelmek (yüzleşmek), yalnızca günahı ve kınanmayı üstlenme cesaretinin temeli değildir, ayrıca kaderi ve ölümü üstlenmenin de temelidir. Zira Tanrı ile karşı karşıya gelmek, aşkın güvenlik ve aşkın ebediyet ile karşı karşıya gelmek demektir. Tanrı'ya katılan, ebediyete katılır. Ancak ona katılmak için, onun tarafından kabul görmeniz ve sizi kabul ettiğini kabul etmeniz gerekir.

Luther; safi umutsuzluk (*Anfechtung*) atakları, tam bir anlamsızlığın korkunç tehdidi olarak tarif ettiği tecrübeler yaşar. Bu anları, her şeyi -Hıristiyan olarak imanını, işine olan güvenini, Reformu, günahların affını- tehdit eden şeytani hücumlar olarak hissetmiştir. Her şey bu umutsuzluğun son noktasında çökmüştür, varolma cesaretinden eser kalmamıştır. Bu anlarda ve onlara dair tasvirlerinde Luther, modern varoluşçulukların bunlara dair tariflerini öngörmüştür. Ancak onun için bu son söz değildi. Son sözü, ilk emirdi, Tanrı'nın Tanrı olduğunun ilanıydı. An-

lamsızlık uçurumunda dahi kişinin farkında olabileceği, insani tecrübedeki koşulsuz ögeyi ona hatırlatıyordu. Bu farkındalık da onu kurtardı.

Luther'in büyük rakibi Anabaptist ve dindar sosyalist Thomas Münzer'in benzer tecrübeleri tarif ettiği unutulmamalıdır. Sonlu her şeyin sonluluğunu açığa vurduğu ve sonlu olanın sona erdiği, kaygının kalbi sımsıkı kavradığı, bütün anlamların altüst olduğu ve yalnız bu sebeple, İlahi Ruhun kendisini hissettirebildiği ve olanı biteni bir devrim hareketi olarak ifade bulan varolma cesaretine dönüştürebildiği nihai bir durumdan söz eder. Luther şer'i Protestanlığı temsil ederken Münzer de köktenci evangelizmi temsil eder. Her ikisi tarihe şekil vermiştir, hatta Münzer'in görüşleri, Amerika'da Luther'den daha etkili olmuştur. Her ikisi anlamsızlık kaygısını yaşamıştır ve Hıristiyan mistiklerin sözleriyle bunu tasvir etmişlerdir. Ancak bunu yaparken Tanrı ile karşı karşıya gelişimize (yüzleşmemize) dayanan güven cesaretini aşmışlardır. Mistik bir birleşmeye dayanan varolma cesaretinden ögeler almak zorunda kalmışlardır. Bu da son soruya yol açar: Kabulü kabullenme cesaretinin iki türü, kendi çağımızda şüphe ve anlamsızlık kaygısının her yanı kuşatan varlığında bir araya getirilebilir mi?

Mutlak İman ve Varolma Cesareti

Varlığın temeliyle mistik bir birleşmeye dayalı varolma cesaretine ve Tanrı ile karşı karşıya gelmeye dayalı varolma cesaretine ilişkin tariflerimizde iman kavramına girmekten kaçındık. Bunun sebebi kısmen, iman kavramının gerçek anlamını kaybetmiş olması ve 'inanılmayacak bir şeye inanma' çağrışımının olmasıdır. Ancak iman dışındaki terimlerin kullanılmasının tek sebebi bu değildir. Belirle-

yici sebep, ne mistik birleşmenin ne de karşı karşıya gelmenin iman fikrini doldurduğuna inanmamamdır. Elbette ruhun sonlu olandan sonsuz olana yükselip varlığın temeli ile birleşmesinde iman vardır. Ancak iman kavramında bundan daha fazlası vardır. Tanrı'nın şahsı ile insanın karşı karşıya gelişinde de iman vardır. Ancak iman kavramında bundan da daha fazlası vardır. İman, varlığın kendisinin (bizzat-varlığın) kudretine kapılmak, tutulmaktır. Varolma cesareti, imanın bir ifadesidir ve 'imanın' manası varolma cesareti ile anlaşılmalıdır. Cesareti, yokluğa rağmen varlığın kendisini onaylaması şeklinde tanımlamıştık. Bu onaylamanın gücü, her cesaret eyleminde etkili olan varolma kudretidir. İman da bu kudretin tecrübe edilmesi, yaşanmasıdır.

Ancak çelişkili bir niteliği olan, kabulü kabullenme tecrübesidir. Bizzat-varlık her sonlu varlığı sonsuz bir biçimde aşar; ilahi olan ile insanın karşılaşmasındaki Tanrı, insanı koşulsuz olarak aşar. İman, bu sonsuz boşluğu doldurur, ona rağmen varlığın gücünün olduğu, ayrı olanın kabul gördüğü gerçeğini kabul ederek yapar bunu. İman, 'bir şeye rağmen' kabul eder ve cesaretin 'bir şeye rağmen' oluşu imanın 'bir şeye rağmen' oluşundan doğar. İman, belirsiz olan bir şeyin kuramsal açıdan onaylanması değildir, sıradan tecrübeyi aşan bir şeyin varoluş açısından kabulüdür. İman bir görüş değil, bir haldir. Var olan her şeyi aşan ve var olan her şeyin dahil olduğu varlığın kudretine kapılmak, tutulmaktır. Bu kudrete tutulan, kapılan kişi, kendisini onaylayabilir çünkü bizzat-varlığın kudreti tarafından onaylandığını bilir. Bu noktada mistik tecrübe ve kişisel karşılaşma aynıdır. Her ikisinde iman, varolma cesaretinin temelidir.

Bizim çağımızda olduğu gibi, şüphe ve anlamsızlık kaygısının baskın olduğu bir çağ için bu durum belirleyici

nitelik taşır. Elbette kader ve ölüm kaygısı bizim zamanımızda da eksik değil. Kader kaygısı, dünyamızın şizofrenik bölünmesinin eski güvenliğin son kalıntılarını yok etmesi ölçüsünde artmıştır. Suçluluk ve kınanma kaygısı da eksik değildir. Psikanalizde ve bireysel danışmanlıkta suçluluk kaygısının ne kadar yüzeye çıktığını görmek şaşırtıcıdır. Hayata dair arayışların bağnazlık ve burjuva tarafından yüzyıllarca bastırılması, neredeyse ortaçağdaki cehennem ve araf vaazları kadar suçluluk duygusu yaratmıştır.

Ancak bu sınırlayıcı düşüncelere rağmen, çağımızda belirleyici kaygının, şüphe ve anlamsızlık kaygısı olduğu söylenmelidir. Varlığının anlamını kaybetmekten ya da kaybetmek zorunda olmaktan korkulur. Bu durumun ifadesi, günümüzdeki varoluşçuluktur.

Şüphe ve anlamsızlık şeklinde tezahür eden yokluğu hangi cesaret içine alabilir? Varolma cesaretini ararken en önemli ve en rahatsız edici soru budur. Zira anlamsızlık kaygısı, kader ve ölüm kaygısı ile suçluluk ve kınanma kaygısında halen sarsılmayan şeyin altını oyar. Suçluluk ve kınanma kaygısında şüphe, henüz nihai sorumluluğun kesinliğini sarsmamıştır. Tehdit edilmiş ancak yıkılmamışızdır, ancak şüphe ve anlamsızlık birine hükmederse kişi, hayatın anlamının ve nihai sorumluluk hakikatinin yok olduğu bir uçurumla karşılaşır. Ancak kader kaygısını Sokratik bilgelik cesareti ile yenen Stoacı da, suçluluk kaygısını bağışlanmayı kabul etmeye dair Protestan cesareti ile yenen Hıristiyan da farklı bir durumdadır. Ölmek zorunda olmanın umutsuzluğunda ve kendini kınamanın umutsuzluğunda dahi, anlam onaylanır ve kesinlik korunur. Şüpheye ve anlamsızlığa dair umutsuzluk da her ikisi de yokluk tarafından yutulur.

O zaman soru şudur: Anlamsızlık ve şüphe kaygısını yenebilen bir cesaret var mıdır? Başka bir deyişle, kabul

görmeyi kabul eden iman, en sert haliyle yokluğun kudretine direnebilir mi? İman anlamsızlığa direnebilir mi? Şüphe ve anlamsızlık ile aynı anda var olabilen bir iman türü var mıdır? Bu sorular, bu derslerde tartışılan meselenin son ve zamanımız açısından en önemli ögesine götürür: Varolma cesareti, kendisine götüren bütün yollar nihai yetersizlikleri ile kapandıysa nasıl mümkün olabilir? Hayat, ölüm kadar anlamsız ise, suçluluk mükemmeliyet ya da kusursuzluk kadar tartışmaya açık ise, varlık yokluktan daha anlamlı değilse o zaman varolma cesareti neye dayandırılabilir?

Kimi varoluşçularda bu soruları, şüpheden dogmatik bir kesinliğe, anlamsızlıkta özel bir dini ya da siyasi topluluğun anlamının saklı olduğu simgeler bütününe sıçrayarak yanıtlama eğilimi vardır. Bu sıçrama, farklı biçimlerde yorumlanabilir. Güvenlik arzusunun ifadesi olabilir; varoluşçu ilkelere göre her karar kadar ihtiyari olabilir; insanın varoluşuna dair analizin sordurduğu sorulara Hıristiyan mesajının yanıt verdiği hissi olabilir; kuramsal bir durumdan bağımsız olarak samimi bir dönüşüm olabilir. Her durumda bu, köklü şüphe meselesinin çözümü değildir. Halihazırda buna inanmaya başlamış insanlara varolma cesareti verir, ancak böylesi bir cesaretin nasıl mümkün olabileceğine dair soruyu yanıtlamaz. Yanıtın, ön koşul olarak anlamsızlık halini kabul etmesi gerekir. Bu halin ortadan kaldırılmasını şart koşuyorsa o halde bir yanıt değildir, çünkü bu yapılabilecek bir şey değildir. Şüphenin ve anlamsızlığın pençesindeki biri, kendisini bu pençeden kurtaramaz, ancak umutsuzluğunun dışında değil de içinde geçerli olan bir yanıtın peşindedir. 'Umutsuzluk cesareti' dediğimiz cesaretin temelinin peşindedir. Kişi sorudan kaçmaya çalışmazsa, yalnızca bir olası yanıt vardır: Başka deyişle, umutsuzluğun kabulü, kendi içinde iman-

dır ve varolma cesaretinin de sınırı çizgisidir. Bu durumda hayatın anlamı, hayatın anlamına dair umutsuzluğa indirgenir. Ancak bu umutsuzluk, hayata dair bir eylem olduğu sürece, olumsuzluğu içinde bir olumluluk barındırır. Müstehzi bir ifadeyle, hayat hakkında müstehzi ya da kinik olmak hayat açısından doğrudur. Dini açıdan ise kabulün anlamına dair umutsuzluğuna rağmen, kişinin kabul gördüğünü kabul etmesidir. Her sert olumsuzluğun çelişkisi -bu, etkin bir olumsuzluk olduğu sürece- kendisini reddedebilmesi için kendisini onaylaması gerektiğidir. Üstü kapalı bir onay olmadan gerçek bir inkâr olamaz. Umutsuzluğun verdiği gizli zevk, kendini inkâr etmenin çelişkili niteliğine tanıklık eder. Olumsuz olan, reddettiği olumludan doğar, beslenir.

Umutsuzluk cesaretini mümkün kılan iman, yokluğun pençesinde dahi, varlığın kudretini kabul etmektedir. Anlama dair umutsuzlukta dahi varlık, kendisini bizim aracılığımızla onaylar. Anlamsızlığı kabul etme eylemi, kendi içinde anlamlı bir eylemdir. İman eylemidir. Kadere ve suçluluğa rağmen, varlığını onaylama cesaretine sahip olan kişinin, bunları ortadan kaldırmadığını gördük. Onlar tarafından tehdit edilmeye ve darbe yemeye devam eder. Ancak dahil olduğu, ona kader ve suçluluk kaygılarını üstlenme cesareti veren bizzat-varlığın kudreti ile kabul gördüğünü kabul eder. Aynısı şüphe ve anlamsızlık için de geçerlidir. Bunları içine alma cesaretini yaratan imanın özel bir içeriği, niteliği yoktur. Yalnızca imandır, güdümsüz ve mutlaktır. Tanımlanamaz, çünkü tanımlanan her şey şüphe ve anlamsızlık tarafından lağvedilir. Ancak mutlak iman dahi, nesnel bir temeli olmayan öznel duyguların ya da ruh halinin patlaması değildir.

Mutlak imanın doğasının analizi, içindeki şu ögeleri açığa çıkarır. İlki, yokluğun en radikal tezahüründe dahi

var olan varlık gücünün tecrübe edilmesidir. Bu tecrübede canlılığın umutsuzluğa direndiği söylenecek olursa insanın içindeki canlılığın niyetle orantılı olduğu da eklenmelidir. Anlamsızlık uçurumuna katlanabilen canlılık, anlamın yıkımında gizli anlamın farkındadır. Mutlak imanın ikinci ögesi, yokluk tecrübesinin varlık tecrübesine, anlamsızlık tecrübesinin ise anlam tecrübesine bağlı oluşudur. Umutsuzluk halinde dahi, kişinin umutsuzluğu mümkün kılan yeterli varlığı mevcuttur. Mutlak imandaki üçüncü öge de kabul görmenin kabul edilmesidir. Elbette umutsuzluk halinde kabul eden hiç kimse ya da hiçbir şey yoktur. Ancak yaşanan kabulün kendisinin gücü vardır. Anlamsızlık, yaşandığı sürece, 'kabul gücünün' yaşanması içerir. Bu kabul gücünü bilinçli olarak kabul etmek, mutlak imana -herhangi bir somut bilgiye dair şüpheden yoksun bırakılmış bir imana, varolma cesaretinin en çelişkili tezahürünün kaynağına- dair dini yanıttır.

Bu iman, hem mistik tecrübeyi hem de ilahi olan ile insanın karşılaşmasını aşar. Mistik tecrübe, mutlak imana daha yakın gibi görünür, ancak değildir. Mutlak iman, mistik tecrübede bulunamayan bir şüphecilik ögesi barındırır. Elbette tasavvuf, bütün belirli bilgileri de aşar, ancak bunlardan şüphe ettiği için ya da onları anlamsız bulduğu için değil, daha ziyade onları bir hazırlık olarak gördüğü içindir bu. Tasavvuf, bütün belirli bilgileri aşama olarak kullanır, onları kullandıktan sonra bir sonrakine geçer, ancak anlamsızlık tecrübesi, onları (ve onlarla ilintili olan her şeyi) -kullanmadan- inkâr eder. Anlamsızlık tecrübesi, tasavvuftan daha radikaldir. Bu nedenle, mistik tecrübeyi aşar.

Mutlak iman, ayrıca ilahi olan ile insanın karşılaşmasını aşar. Bu karşılaşmada özne-nesne düzeni geçerlidir: Belirli bir özne (insan) belirli bir nesne (Tanrı) ile karşılaşır. Bu

ifade tersine de çevrilebilir, ancak her iki durumda şüphenin saldırısı, özne-nesne yapısını bozar. İlahi olan ile insanın karşılaşması hakkında bu kadar sert ve kendilerinden emin bir biçimde söz eden ilahiyatçılar, bu karşılaşmanın köklü bir şüphe ile engellendiği ve mutlak iman dışında geriye hiçbir şeyin kalmadığı bir durumun farkında olmalılar. Ancak böylesi bir durumun dini açıdan geçerli olarak kabul edilmesinin sonucu, sıradan imanın somut özünün eleştiriye ve dönüşüme tabi tutulmasının gerekmesidir. En radikal haliyle varolma cesareti, hem tasavvufu hem de birebir karşılaşmayı aşan bir Tanrı fikrinin anahtarıdır.

Bizzat Varlığın Anahtarı Olarak Varolma Cesareti

Yokluğu Varlığı Açığa Çıkarması

Bütün biçimleriyle varolma cesaretinin, kendi başına açığa vuran bir niteliği vardır. Varlığın doğasını açığa çıkarır, varlığın onaylanmasının, inkârı yenen bir onaylama olduğunu gösterir. Mecazi bir ifadeyle (bizzat-varlık hakkındaki her iddia, ya mecazidir ya da sembolik) varlığın yokluğu içerdiği, ancak yokluğun ona baskın çıkmadığı söylenebilir. Burada "içermek" mekânsal bir benzetmedir, varlığın, kendisini ve onun aleyhinde olan yokluğu kucakladığına işaret eder. Yokluk, varlığa aittir, ondan ayrılamaz. 'Varlığı' çifte bir olumsuzlama olmadan düşünemezdik: Varlık, varlığın inkârının inkârı olarak düşünülmelidir. Bu sebeple varlığı, en iyi 'varlığın gücü' benzetmesi ile tarif edebiliriz. Güç, bir varlığın, diğer varlıkların direnmesine karşı kendisini gerçekleştirmesi olanağıdır. Bizzat-varlığın gücünden söz edersek, varlığın, yokluğa karşı kendisini onayladığına işaret ederiz. Cesaretten ve hayattan konuşurken, hayat felsefecilerinin hakikate dair dinamik anlayışlarına değinmiştik. Böylesi bir anlayış, ancak yokluğun

varlığa ait olduğu, varlığın yokluk olmadan hayatın temeli olamayacağı görüşü kabul edilirse mümkün olur. Varlığın yokluk olmadan onaylanması, onaylama dahi olmaz, değişmez bir öz kimlik olur. Hiçbir şey tezahür etmez, ifade edilmez, açığa çıkmaz. Ancak yokluk, varlığı tecridinden çıkarır, kendisini dinamik olarak onaylamaya zorlar. Felsefe, diyalektik olarak konuştuğu her yerde, özellikle Yeni Platonculukta, Hegel'de, hayat ve süreç filozoflarında, bizzat-varlığın dinamik olarak kendisini onaylamasını ele almıştır. Teoloji, yaşayan Tanrı fikrini ciddiye aldığı her zaman, en aşikâr biçimde de Tanrı'nın içsel hayatının teslis ilkesi doğrultusunda simgeleştirilmesine aynı şeyi yapmıştır. Spinoza (varlığın nihai kudretine verdiği ad olan), öze ilişkin statik tanımına rağmen, Tanrı'nın sonlu varlıkların aşkı ve bilgisi yoluyla kendisini sevmesi ve bilmesi konusunda aşktan ve bilgiden söz ederken felsefi ve mistik eğilimleri birleştirir. Yokluk (Tanrı'nın kendisini onaylamasını dinamik kılan yokluk), o ilahi tecridin kilini çözer ve onu kudret ve aşk olarak açığa çıkartır. Yokluk, Tanrı'yı yaşayan bir Tanrı kılar. Kendi içinde ve varlığında yenmesi gereken bir Hayır olmadan, ilahi olanın kendisine Evet demesi cansız, anlamsız olurdu. Varlığın temeli açığa çıkmaz, hayat olmazdı.

Ancak yokluğun olduğu yerde, sonluluk ve kaygı vardır. Yokluğun bizzat-varlığa ait olduğunu söylersek sonluluğun ve kaygının bizzat-varlığa ait olduğunu söylemiş oluruz. Filozoflar ya da ilahiyatçılar ne zaman ilahi olandan söz etseler, üstü kapalı (ve kimi zaman açık) bir biçimde -ilahi sonsuzluğun kutsallığının içine ebediyen giren- sonluluk kaygısından söz ederler. Sonsuz olan, kendisini ve sonlu olanı kucaklar; Evet, kendisini ve Hayır'ı içine alır; kutsallık, kendisini ve onu yenmenin kaygısını kapsar. Varlığın yokluğu içerdiğini ve yokluk ile kendisini

açığa vurduğunu söyleyen kişi, bütün bunları demiş olur. Bu noktada kullanılması gereken çok simgesel bir dildir. Ancak simgesel niteliği, doğruluğunu azaltmaz, aksine doğruluğunun bir koşuludur. Bizzat-varlıktan simgesel olmayan bir biçimde söz etmek doğru değildir.

İlahi olanın kendisini onaylaması; sonlu varlığın kendisini onaylamasını, varolma cesaretini mümkün kılan kudrettir. Yokluğa rağmen, bizzat-varlığın kendisini onaylaması niteliği sayesinde cesaret mümkün olur. Cesaret, bizzat-varlığın kendisini onaylamasına katılır, yokluğa karşı baskın çıkan varlık gücününe dahil olur. Mistik, kişisel ya da mutlak bir iman ile bu kudrete sahip olan kişi, varolma cesaretinin kaynağının farkındadır.

İnsan, kinizm ve kayıtsızlık halinde bunun farkında değildir. Ancak kaygısını üstlenme cesaretini sürdürdüğü sürece bu içinde vardır. Varolma cesareti halinde, varolma kudreti -farkında olsak da olmasak da- bizim içimizde etkindir. Her cesaret eylemi, varlığın temelinin bir tezahürüdür, eylemin içeriği ne kadar su götürse de böyledir. İçerik, gerçek varlığı gizleyebilir ya da çarpıtabilir, içindeki cesaret ise gerçek varlığı açığa çıkarır. Tartışmalar değil de, varolma cesareti bizzat-varlığın gerçek doğasını açığa vurur. Kendi varlığımızı onaylayarak bizzat-varlığın kendisini onaylamasına katılırız. Tanrı'nın 'varlığına' dair geçerli bir yok yoktur, ancak bilsek de bilmesek de, varlığın gücünü onayladığımız cesaret eylemleri vardır. Bunu bilirsek kabul görmeyi bilinçli bir biçimde kabul ederiz. Bilmezsek bunu herhalükarda kabul ederiz ve ona dahil oluruz. Bilmediğimizi kabul edişimizde, varlığın gücü bize kendisini belli eder. Cesaretin açığa vurma gücü vardır, varolma cesareti bizzat-varlığın anahtarıdır.

Teizmin Aşılması

Anlamsızlığı kendi içine alma cesareti, 'mutlak iman' dediğimiz varlığın temeli ile bir bağlantıyı gerekli kılar. *Özel* bir içeriği yoktur, aslında bir içeriği yoktur. Mutlak imanın içeriği, 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı'dır. Mutlak iman ve onun sonucu, Tanrı'ya dair şüphe olan o köklü şüpheyi kendi içinde alan cesaret Tanrı'ya dair teist düşünceyi aşar.

Teizm (tanrıcılık), Tanrı'nın belirsiz bir biçimde onaylanması anlamına gelebilir. Bu açıdan teizm, Tanrı adını kullanırsa kastettiğini söylemez. Tanrı sözcüğünün geleneksel ve psikolojik çağrışımları yüzünden, böylesi içi boş bir teizm, Tanrı'dan söz ederse saygıdeğer bir ortam yaratabilir. Siyasetçiler, diktatörler ve hitap ettiği kitle üzerinde bir etki yaratmak için belagatten yararlanmak isteyen başkaları, bu anlamıyla Tanrı sözcüğünü kullanmayı severler. Dinleyicilerinde, konuşmacının ciddi ve ahlaki açıdan güvenilir olduğu hissini yaratır. Düşmanlarını ateist olarak yaftalayabileceklerse bu özellikle başarılı olur. Daha üst düzeyde belirli bir dini inancı olmayan insanlar, özel bir sebepten ötürü değil de, bu Tanrı ne olursa olsun, Tanrısız bir dünyaya katlanamadıkları için kendilerine teist demeyi severler. Tanrı sözcüğünün çağrışımlarından bazılarına ihtiyaç duyarlar ve ateizm dedikleri şeyden korkarlar. Teizmin bu türünün en üst düzeyinde Tanrı sözcüğü, derin bir duyguyu ya da yüksek bir ahlak düşüncesini ifada eden şiirsel ya da pratik bir simge olarak kullanılır. İkinci tür teizm ile 'aşkın teizm' denilenin arasındaki hatta duran bir tür teizmdir. Ancak bu hattı geçmek için yine de çok belirsizdir. Teizmin bu ateistik inkârı, teizmin kendisi kadar muğlaktır. Kendi teistik onaylamalarını ciddiye alanların saygısız ve öfkeli bir tepkisine sebep olabilir.

Tanrı adının retorik-siyasi açıdan kötüye kullanılması karşısında bu haklı dahi görülebilir, ancak nihayetinde inkâr ettiği teizm kadar anlamsızdır. Mücadele ettiği teizmin imana ulaşmasından daha fazla umutsuzluk haline ulaşamaz.

Teizmin, ilkinin epey aksi olan bir başka anlamı daha olabilir: İlahi olan ile insanın karşılaşması dediğimiz şeyin adı olabilir. Bu durumda, Tanrı ile birebir ilişkiyi vurgulayan Yahudi-Hıristiyan geleneğin içindeki ögelere işaret eder. Bu açıdan teizm İncil'deki ve Protestan akidelerindeki bireysel bölümlerin, Tanrı kişisel imgesinin, yaradılışın ve vahyin aracı olarak kelamın, Tanrı'nın krallığının ahlaki ve toplumsal niteliğinin, insanın imanının ve ilahi mağfiretin kişisel niteliğinin, evrene ilişkin tarihi bakışın, ilahi bir amaç fikrinin, yaradan ile yaratılan arasındaki sonsuz mesafenin, Tanrı ile dünya arasındaki mutlak ayrımın, kutsal Tanrı ile günahkâr insan arasındaki çatışmanın, duanın ve ibadetin birebir olma niteliğinin altını çizer. Bu açıdan teizm, incil dininin ve tarihi Hıristiyanlığın mistik olmayan tarafıdır. Bu teizmin bakış açısından ateizm, ilahi olan ile insanın karşılaşmasından insanın kaçma girişimidir. Kuramsal değil, varoluşsal bir meseledir.

Teizmin üçüncü bir anlamı daha vardır, bir hayli teolojik bir anlam taşır. Teolojik teizm, her teoloji gibi, kavramsallaştırdığı dini hakikate, öze bağlıdır. Bir şekilde Tanrı'yı onaylama ihtiyacını ispat etmeye çalıştığı sürece ilk anlamıyla teizme bağlıdır, genellikle Tanrı'nın 'varlığı' için sözde savlar geliştirir. Ancak Tanrı ile birebir karşılaşmayı, karşılacak ya da karşılaşmayabilecek -ancak birbirlerinden bağımsız bir hakikatleri olan- iki kişiye dair bir inanca dönüştüren bir Tanrı inancı yerleştirmeye çalıştığı sürece, ikinci anlamıyla teizme daha bağlıdır.

Şimdi ilk anlamıyla teizm, aşılmalıdır çünkü gereksizdir, ikinci anlamıyla teizm de aşılmalıdır çünkü tek taraflıdır. Ancak üçüncü anlamıyla teizm, yanlış olduğu için aşılmalıdır. Kötü bir teolojidir. Bu daha etkili bir analizle de gösterilebilir. Teolojik teizmin Tanrısı, diğerlerinin yanında bir varlıktır ve böylece hakikat bütününün bir parçasıdır. Kesinlikle bu bütünün en önemli parçası olarak görülür, ancak parça olduğu için bütünün yapısına tabidir. Hakikati oluşturan ontolojik ögelerin ve kategorilerin ötesinde olmalıdır. Ancak her yargı, onu onlara tabi kılar. Kendi dünyası olan bir benlik, sen'e bağlı bir ben, sonucundan koparılmış bir sebep, belirli bir mekanı ve sonsuz zamanı olan bir benlik gibi görülür. O varlıktır, bizzat-varlık değildir. Böylece hakikatin özne-nesne yapısına tabidir, özneler olarak bizim için bir nesnedir. Aynı zamanda özne olan onun için nesneleriz. Ayrıca bu, teolojik teizmi aşma gerekliliği için belirleyicidir. Zira özne olarak Tanrı, beni -bir nesneden başka bir şey olmayan- bir nesne kılar. Her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen olduğu için, beni öznelliğimden yoksun kılar. Ayaklanır ve *onu* bir nesne yapmaya çalışırım, ancak bu isyan boşa çıkar ve umutsuz olur. Tanrı yenilmez bir zorba gibi görünür, diğer bütün varlıkların özgürlük ve öznellik olmadan aleyhinde oldukları bir varlık gibi görünür. Dehşetin yardımıyla her şeyi salt bir nesneye, şeyler içinde bir şeye, hükmettikleri çarktaki bir dişliye dönüştürmeye çalışan yakın zamandaki zorbalarla bir tutulur. Varoluşçuluğun isyan ettiği her şeyin bir modeli haline gelir. Bu, Nietzsche'nin söylediği gibi -hiç kimse, onun mutlak ilminin ve hâkimiyetinin yalnızca bir nesnesi kılınmaya artık katlanamadığı için öldürülmek zorunda kalınan- Tanrı'dır. Ateizmin en derindeki kökü budur. Teolojik teizme ve onun rahatsız edici etkilerine karşı bir tepki olarak doğan bir ateizmdir. Ayrıca çağımızdaki

varoluşçu umutsuzluğun ve yaygın anlamsızlık kaygısının en derin köküdür.

Bütün halleriyle teizm, mutlak iman dediğimiz tecrübe ile aşılır. Kabul eden biri ya da bir şey olmadan kabul görmeyi kabul etmektir. Kabul eden ve varolma cesaretini veren bizzat-varlığın kudretidir. Analizimizin bizi getirdiği en yüksek nokta budur. Teizmin her türündeki Tanrı'nın tasvir edildiği gibi tasvir edilemez. Mistik açıdan da tasvir edilemez. Hem tasavvufu hem de bireysel karşılaşmayı aşar, tıpkı hem bir parça olarak hem de kendi olarak varolma cesaretini aştığı gibi.

Tanrı'nın Üstündeki Tanrı ve Varolma Cesareti

Varolma cesaretinin nihai kaynağı, 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı'dır, teizmi aşma talebimizin sonucudur bu. Ancak teizmin Tanrısı aşılırsa şüphe ve anlamsızlık kaygısı, varolma cesaretine dahil olabilir. Tanrı'nın üstündeki Tanrı, bütün mistik özlemin nesnesidir, ancak Tanrı'ya ulaşmak için tasavvufun da aşılması gerekir. Tasavvuf, somut olanı ve somut olana dair şüpheyi ciddiye almaz. Doğrudan varlığın ve mananın temeline dalar ve somut olanı, sonlu değerler ve anlamlar dünyasını arkada bırakır. Dolayısıyla, anlamsızlık meselesini çözmez. Mevcut dini durum açısından bunun anlamı şudur: Pek çok kişi bu çözüme girişse de doğu tasavvufu batının varoluşçuluğunun meselelerine çözüm getirmez. Teizmdeki Tanrı'nın üstündeki Tanrı, şüphenin anlamsızlık uçurumuna fırlattığı anlamların değerini yitirmesi değildir, onların iade edilmesi potansiyelidir. Ancak mutlak iman -her ikisi de bir varlık olan Tanrı'nın tanrı olarak nesnelleştirilmesini aştığı için- tasavvuftaki imanla hemfikirdir. Tasavvuf için böylesi bir Tanrı, herhangi sonlu bir varlıktan daha gerçek değildir,

varolma cesareti için ise böylesi bir Tanrı, diğer her değer ve anlam ile birlikte anlamsızlık boşluğunda yok olmuştur.

Tanrı'nın üstündeki Tanrı, gizli olsa da, ilahi olan ile insanın her karşılaşmasında vardır. İncil'e dayalı din ve Protestan teolojisi, bu karşılaşmanın çelişkili niteliğinin farkındadır. Şunun farkındadırlar: Tanrı insanla karşılaşırsa, Tanrı ne nesnedir ne de özne ve bu yüzden teizmin onu girmeye zorladığı çerçevenin üstündedir. Tanrı'ya ilişkin kişiselciliğin, ilahi olanın kişilerüstü mevcudiyeti ile dengelendiğinin farkındadırlar. Yalnızca insanda kabul gücü etkin ise -İncil'deki ifadesiyle, inayetin kudreti insanda etkili ise- mağfiretin kabul edilebileceğinin farkındadırlar. Her duanın, aslında 'biri' olmadığı için konuşamadığınız biriyle konuşmanın, siz istemeden önce istediğinizi verdiği ya da vermediği için aslında bir şey isteyemediğiniz birinden bir şey istemenin, Ben dediğinize aslında kendisinden daha yakın olan birine, "Tanrım sen," demenin çelişkili niteliğinin farkındadırlar. Bu çelişkilerin her biri, din bilincini teizmdeki Tanrı'nın üstündeki Tanrı'ya doğru götürür.

Kökleri teizmdeki Tanrı'nın üstündeki Tanrı'nın tecrübe edilmesine dayanan varolma cesareti, bir parça olarak ve kendi olarak varolma cesaretlerini birleştirir ve aşar. Hem katılım yoluyla kişinin kendini kaybetmesinden hem de bireyselleşme ile kişinin dünyasını kaybetmesinden kaçınır. Teizmdeki Tanrı'nın üstündeki Tanrı'nın kabul edilmesi, bizleri bütünün -bir parçasının değil de- temelinin bir parçası kılar. Dolayısıyla, benliğimiz -onu sınırlı bir topluluğun hayatına gark eden- daha büyük bir bütünün içinde kaybolmaz. Benlik bizzat-varlığın kudretine dahil olursa kendisini geri alır. Zira varlığın gücü, bireysel benliklerin gücü aracılığıyla hareket eder. Her sınırlı bütünün, her kolektivizmin ve her konformizmin yaptığı gibi, onları

yutmaz. Bu sebeple, dinlerin Tanrısını aşan Tanrı'nın ya da bizzat-varlığın kudretini savunan Kilise, varolma cesaretinin aracısı olduğunu iddia eder. Teizmin Tanrısının otoritesine dayalı olan bir kilise, böylesi bir iddiada bulunamaz. Kendisi kaçınılmaz bir biçimde kolektivist ya da yarı kolektivist bir sisteme dönüşüverir.

Ancak -somut simgelerini feda etmeden- mesajı ve teizmdeki Tanrı'nın üstündeki Tanrı'ya adanmışlığı ile kendisini yücelten bir kilise, şüpheyi ve anlamsızlığı içine alan bir cesarete arabuluculuk edebilir. Tek başına bunu yapabilen Haç'ın altındaki kilisedir bu. Güvendiği Tanrı onu şüphenin ve anlamsızlığın karanlığında bıraktıktan sonra da onun Tanrısı olarak kalan Tanrı'ya haykıran, çarmıha gerilmişin vaazını veren kilisedir. Böylesi bir kilisenin bir parçası olmak, kişinin kendi benliğini kaybedemeyeceği ve kişinin kendi dünyasını eline alacağı bir varolma cesaretine sahip olmaktır.

Mutlak iman ya da Tanrı'nın ötesindeki Tanrı'ya tutulma hali diğer zihin durumlarının yanı sıra görülen bir hal değildir. Asla apayrı ve keskin çizgileri olan bir şey, tek başına durabilen ve tarif edilebilen bir olay değildir. Her zaman başka zihin durumlarının içinde, altında ve onlarla birlikte olan bir harekettir. İnsanın olasılıklarının sınırında olan bir durumdur. Bu sınırdır. Dolayısıyla, hem umutsuzluk cesaretidir hem de her cesaretin içinde ve üstünde olan bir cesarettir. Kişinin içinde yaşayabileceği bir yer değildir; sözcüklerin ve kavramların sağladığı güvene sahip değildir; bir adı, kilisesi, tarikatı, teolojisi yoktur. Ancak hepsinin derinliklerinde hareket eder. Dahil oldukları ve parça parça ifade ettikleri bir varlığın kudretidir.

İnsanların kaderin getirdiği değişikliklere ve ölüm dehşetine dayanabilmelerini sağlayan geleneksel simgelerin güçlerini kaybettiği kader ve ölüm kaygısında onun far-

kına varılabilir. 'İlahi takdir' batıl inanç haline 'ölümsüzlük' ise hayali bir şeye dönüştüğü zaman, bu simgelerde bir zamanlar var olan kudret -kaotik bir dünyaya ve sonlu varlığa rağmen- yine mevcut olabilir ve varolma cesaretini yaratabilir. Stoacı cesaret geri döner, ancak evrensel akıldaki iman olarak değil. Kaderde ve ölümde yokluğu mağlup edebilecek somut herhangi bir şey görmeden varlığa Evet diyen mutlak iman olarak geri döner.

Teizmin Tanrı'nın üstündeki Tanrısının farkına suçluluk ve kınanma kaygısı sırasında -insanların suçluluk ve kınanma kaygısına katlanmalarını sağlayan geleneksel simgeler güçlerini kaybettiği zaman- varılabilir. 'İlahi yargı'; 'baba imgesinin' bir kalıntısı olarak psikolojik bir kompleks ve mağfiret şeklinde yorumlandığı zaman, bu simgelerde bir zamanlar mevcut olan kudret, -olduğumuz şey ile olmamız gereken arasındaki sonsuz boşluğa rağmen- yine var olabilir ve varolma cesaretini yaratabilir. Lutheryen cesaret geri döner, ancak yargılayan ve bağışlayan bir Tanrı'ya imanla desteklenmiş olarak değil. Suçluluğu mağlup eden özel bir güç olmamasına rağmen, Evet diyen mutlak iman açısından geri döner. Anlamsızlık kaygısını üstlenme cesaretinin sınırı, varolma cesaretinin çıkabileceği yer kadardır. Bu sınırdan sonrası safi yokluktur. Onun içinde cesaretin bütün biçimleri, teizmdeki Tanrı'nın üstündeki Tanrı'nın kudretinde tekrar gelişir. *Varolma cesaretinin kökleri -Tanrı şüphe kaygısında yok olduğu zaman ortaya çıkan- Tanrı'ya uzanır.*

Dizin

Amerika 12, 13, 14, 60, 118, 124, 151, 172
Amerikalı 11, 16, 25, 121, 131
Aquinas, Thomas 32, 33, 36
aristokrasi 33, 35, 102
aristokratik 35, 37, 78, 109
Aristoteles 32, 33, 34, 52, 58, 97, 119
asalet 101
asil 33, 34, 101
asker 34, 35
astroloji 80, 169
ateizm 22, 23, 181, 182, 183
Auden 150
Augustine 27, 52, 58, 137, 139, 140
Augustus 78
Avrupa 18, 60, 113, 117, 120, 130, 131, 144
Avrupalı 131
aydınlanma 81, 126

baba imgesi 187
Baudelaire 144
bencillik 49, 104
Berdyaev 58
Bergson 58, 144, 145
bilinçsiz 118, 130
bireysel 17, 46, 49, 68, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 145, 159, 165, 167, 168, 174, 182, 184, 185
bireyselleşme 103, 104, 129, 160, 185
bireysellik 120, 126, 128
bizzat-varlık 121, 178, 183
Boehme, Jacob 58
Bohem 19, 146
bohemlik 129, 130
Bosch, Hieronymus 138
Brahma 161
Brahman 161
Breughel 138
Bruno, Giordano 118, 119
Büyük Britanya 120

Calvin 63
Camus 18, 150
canlılık 15, 97, 98, 100, 101, 102, 177
cennet ve cehennem 80
Cézanne 144
Cezar 78
çöküş 18, 23, 53, 82
Cusalı Nicholas 140

danışmanlık 91
Dante 62, 138, 139
demokrasi 120

demokratik 36, 78, 117, 118, 120, 121, 125, 148, 151, 153
Demokritus 57
Descartes 33, 140, 141
Dilthey 144
Dionysius 58
doğu tasavvufu 184
Dostoyevski 144
Duns Scotus 52, 138
Dürer, Albrecht 164

ekspresyonizm 144
Eliot, T. S. 149
Epictetus 41, 44
erdem 32, 35, 36, 37, 47, 48, 53, 101, 161
evanjelik 123
evrensel şevk 119, 120

fanatik 19, 39, 72, 89, 95, 156, 158
Fanatizm 72
faşizm 99, 112
Feuerbach 143, 149
Flaubert 144
fortitudo 34, 48
Freud, Sigmund 17, 40, 42, 73, 85
Fromm, Erich 49

Galileo 119
gerçekçilik 110, 132
gizem 142
Goethe 118, 141
Görsel sanatlar 118, 152
Grünewald, Matthias 138
güç istenci 50
güvene dayalı cesaret 21, 166, 168, 169

Haç 186
hayatiyet 97, 99
hayat felsefeleri 57
Hegel 58, 135, 141, 142, 143, 144, 145, 179
Heidegger 58, 148, 153, 154, 155
hiçlik 57, 62
Hoffman, E.T.A 132
Hıristiyan 11, 25, 26, 28, 36, 37, 38, 39, 45, 79, 121, 122, 131, 136, 137, 143, 148, 164, 171, 172, 174, 175, 182
Hıristiyanlık 38, 39, 45, 65, 72, 116, 122, 125, 137, 139, 170, 171
hümanizma 45, 46
Husserl 140

Ibsen 144

idealizm 102
ilahi takdir 23
ilkel kolektivizm 125
iman 19, 22, 23, 27, 36, 37, 43, 45, 65, 155, 160, 163, 166, 167, 168, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 184, 186, 187
iman riski 36
inayet 21, 102, 111
İncil 58, 126, 127, 141, 163, 182, 185
insansızlaştırma 145
insan öğretisi 91, 135, 138
intihar 40, 77
İsa 15, 28, 38, 87

İskender 78

James, William 16, 25, 27, 29, 144
Jaspers, Karl 155
Julius 39

kabul görme 20, 39, 167, 168, 169, 172, 176, 181, 185
kader ve ölüm kaygısı 38, 65, 76, 78, 114, 115, 123, 174
Kafka, Franz 150, 151
Kalvenizm 141, 165
Kant 33, 58, 118, 141
katılım 69, 80, 82, 104, 105, 107, 110, 111, 112, 114, 120, 123, 124, 127, 129, 153, 185
katılma 29, 48, 61, 118, 122, 171
Katolik 36, 128, 139
Katoliklik 157
kaygı 11, 16, 17, 41, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 106, 108, 110, 113, 119, 122, 135, 139, 153, 164, 179
  kaygı türleri 108
  kaygı ve korku 17
  ahlaki kaygı 78
  anlamsızlık kaygısı 65, 77, 79, 82, 110, 115, 123, 148, 162, 174, 184
  Boşluk ve anlamsızlık kaygısı 77
  kolektif kaygı 108
  nevrotik kaygı 90, 93
  patolojik kaygı 86, 88, 89, 91, 94
  suçluluk ve kınanma kaygısı 65, 79, 110, 132, 148, 159, 187
  temel kaygı 86
kendini aşma 55
kendini inkâr 161, 176
Kendini koruma 47, 52
kendini onaylama 19, 20, 28, 29, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 68, 69, 70, 72, 74, 86, 87, 97, 104, 105, 106, 109, 112, 113, 114, 116, 127, 128, 148, 156, 159, 164, 166, 167
kendini savunma 92
Kierkegaard, Soren 135, 143, 145, 149
kilise 13, 26, 81, 186
kinik 19, 156, 157, 158, 176
kinikler 19, 156
kinizm 155, 158, 180
kişi 18, 19, 24, 25, 32, 47, 57, 60, 68, 69, 70, 71, 74, 86, 87, 88, 94, 107, 110, 114, 115, 116, 118, 128, 147, 148, 151, 152, 154, 165, 168, 173, 174, 180, 184
kişisel 23, 34, 39, 44, 72, 75, 79, 82, 109, 110, 111, 116, 125, 126, 132, 149, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 173, 180, 182
kitlesel nevroz 90
kolektif 107, 108, 109, 128
kolektivist 17, 66, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 124, 129, 147, 152, 158, 186
kolektivizm 112, 113, 118, 125, 148, 157, 158, 166

konformizm 117
Kopernik 119
korku 41, 59, 61, 62, 63, 80, 89, 94, 97, 98, 99, 169
kurtuluş 39, 43, 45, 46, 50
kutsallık 179
kutsanma 123

Leibnitz 52, 58, 127
Leonardo da Vinci 118
liberalizm 120
Logos 38, 40, 41, 43, 44, 115
Luther, Martin 19, 25, 27, 29, 63, 80, 138, 164, 166, 168, 169, 171, 172

mağfiret 21, 166, 187
Manevi hayat 71
manevi merkez 70
Marcel, Gabriel 155
Marcus Aurelius 39
Marksizm 157
Marx, Karl 17, 144, 145, 149
mezhepçilik 141
Michelangelo 80
mikrokozmos 133
Miller, Arthur 151
mistik 58, 112, 113, 137, 139, 142, 160, 162, 163, 165, 172, 173, 177, 179, 182, 184
mükemmeliyet 96, 97, 126, 175
Munch, Eduard 144
Münzer, Thomas 172
mutlak iman 22, 176, 178, 181, 184, 187

Nazizm 99
nevrotik 19, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 98, 146, 147, 148, 156, 158, 168
nevrotik savunma 148
nevroz 87
Nietzsche, Friedrich 22, 50, 52, 53, 54, 55, 63, 65, 129, 144, 145, 149, 158, 183
Nikias 31
niyetlilik 99, 100, 101
Nominalizm 110

Ockham 138
Ontolojik kavramlar 50
organik toplum 120, 129
ortaçağ 37, 45, 81, 99, 102, 110, 111, 120, 125, 138, 139, 155
otorite 81

ölüm 11, 21, 38, 39, 40, 41, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 93, 94, 96, 114, 115, 116, 123, 132, 148, 149, 159, 161, 164, 169, 170, 171, 174, 175, 186
ölümsüzlük 115, 123, 149, 170, 171, 187
Ölüm ve şeytan 80
önceden bilinme 67
öz sevgi 49
özcülük 140, 143
özgürlük 17, 74, 134, 157, 183

Parmenides 57
Pascal 145
Platon 31, 32, 33, 34, 52, 55, 58, 99, 105, 136, 137, 139, 169, 170

Platonculuk 38, 123, 179
Plotinus 58
pragmatizm 130
pro-gress 122
Protestan 25, 26, 36, 58, 123, 132, 141, 165, 166, 174, 182, 185
psikanaliz 167
psikosomatik 88, 90, 96, 140, 141
psikotik 65, 87, 90

reform 25, 26, 79, 126
Reformcu 80
Rimbaud 144
rıza 121
Roma 27, 38, 39, 78, 79, 126, 128, 164
romantik 119, 129, 130, 131, 132, 133, 146
Romantizm 129
Rönesans 45, 46, 80, 101, 111, 118, 119, 120, 126, 131, 132, 138, 140, 169
Rus 113
Rusya 112, 117

Sartre 18, 58, 77, 149, 150, 154, 155, 157
Schelling 52, 58, 118, 132, 143
Schlegel, Friedrich von 128
Schopenhauer 52, 58, 132, 143
Seneca 40, 41, 42, 43, 44
Shaftesbury 118
simge 15, 39, 66, 80, 181
Simmel 144
Sofist 79
Sokrates 19, 31, 32, 35, 39, 44, 156, 169, 170, 171
Sokratik 32, 171, 174
sonluluk 58, 91, 140, 149, 153, 154, 161, 179
sonlu özgürlük 134
Spinoza 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 160, 179
Stirner, Max 143
Stoacılar 38, 40, 41, 42, 44, 46, 50
Stoacılık 38, 39, 43, 44, 45, 46, 51, 115, 125, 127, 169
Strindberg 144
süreç felsefesi 121
sürrealizm 152

şeytansı 58
şifa 90, 93, 167
şüphe 16, 23, 29, 71, 72, 75, 76, 80, 91, 95, 96, 98, 109, 110, 115, 116, 132, 142, 148, 151, 162, 164, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 184, 187
Şüpheci 45
Şüphecilik 45, 79

tabiatçılık 102, 129, 130, 133, 145
Tanrı'nın gazabı 27, 79
Tanrı'nın üstündeki Tanrı 22, 23, 24, 181, 184, 185, 186, 187
tasavvuf 163, 177
teistik 22, 42, 181
teizm 43, 181, 182, 183, 184
teslimiyet 43, 121
teslis 179
trajedi 39, 46, 120
trajik 23, 46, 79, 102, 144, 158
trotz 164

Umutsuzluk cesareti 147, 148, 175

üretim süreci 121

Van Gogh 144
varlığın temeli 160, 173, 181
varolma kudreti 91, 101, 180
varoluşçu 17
varoluşçuluk 17, 18, 19, 130, 132, 133, 136, 138, 139, 142, 146, 149, 155, 156, 157
Varoluşçu bakış açısı 136, 137
varoluşçu isyan 144, 145, 157
varoluşçu sanat 138
varoluşçu tutum 133
varoluşsal 32, 33, 35, 38, 40, 42, 43, 46, 48, 60, 65, 71, 73, 75, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 106, 124, 134, 135, 136, 138, 141, 143, 147, 151, 154, 155, 182

Weber, Max 144
Whitehead 58
Williams, Tennessee 151

yabancılaşma 20, 104, 140
Yahudi 49, 79, 182
yalnızlık 131
Yaratıcı 19, 59, 87, 89, 133, 155
yaratıcılık 59, 69, 145
yaratıcı süreç 121
yaratılış 58
yarı kolektivizm 148
yeni kolektivizm 112, 166
Yeni Platonculuk 38, 179
Yeni Stoacı 33, 57, 169, 171
Yeni Stoacılık 38, 46, 51, 127, 169
yokluk 55, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 70, 73, 74, 75, 76, 82, 85, 86, 87, 96, 98, 106, 109, 111, 113, 119, 131, 142, 159, 160, 161, 162, 168, 174, 177, 179
Yunan 19, 45, 110, 116

Felsefe/Din dizisi kitapları;

Bir Sevda Yorumu Kitabı – Gülden ile Hoca, *Ahmet İnam*

İnsanın Görkemi, *Ralph Waldo Emerson*

RİSÂLE FÎ ETVÂR'İS-SÜLÛK – Manevî Tekâmül Mertebeleri, *Cemâlî el-Karamânî, Tahkîk-Tedkîk-Neşr: Mehmet Sait Toprak*

Olmak Cesareti, *Paul Tillich*

Sufi'nin Bilgi Yolu, *William C. Chittick*

Âşığın Aynası, *William C. Chittick*

okuyanus.com.tr

/okuyanusyayinevi

@okuyanus

/okuyanusyayinevi
/dizustuedebiyat
/ucgunlukdunyaedebiyati
/floradizisi

@okuyanus
@dizustuedebiyat
@ucgunlukdunyaed